



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.

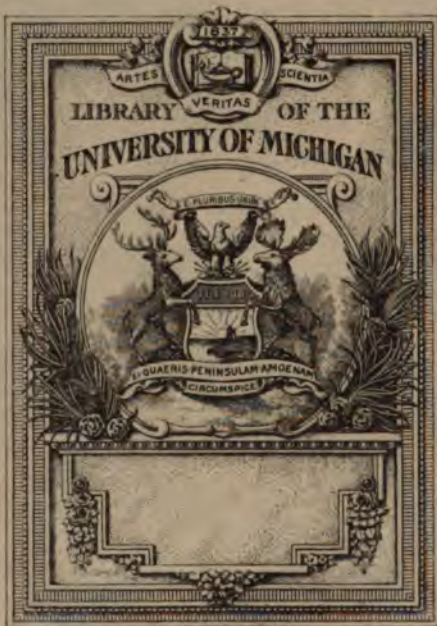
Nous vous demandons également de:

- + *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.

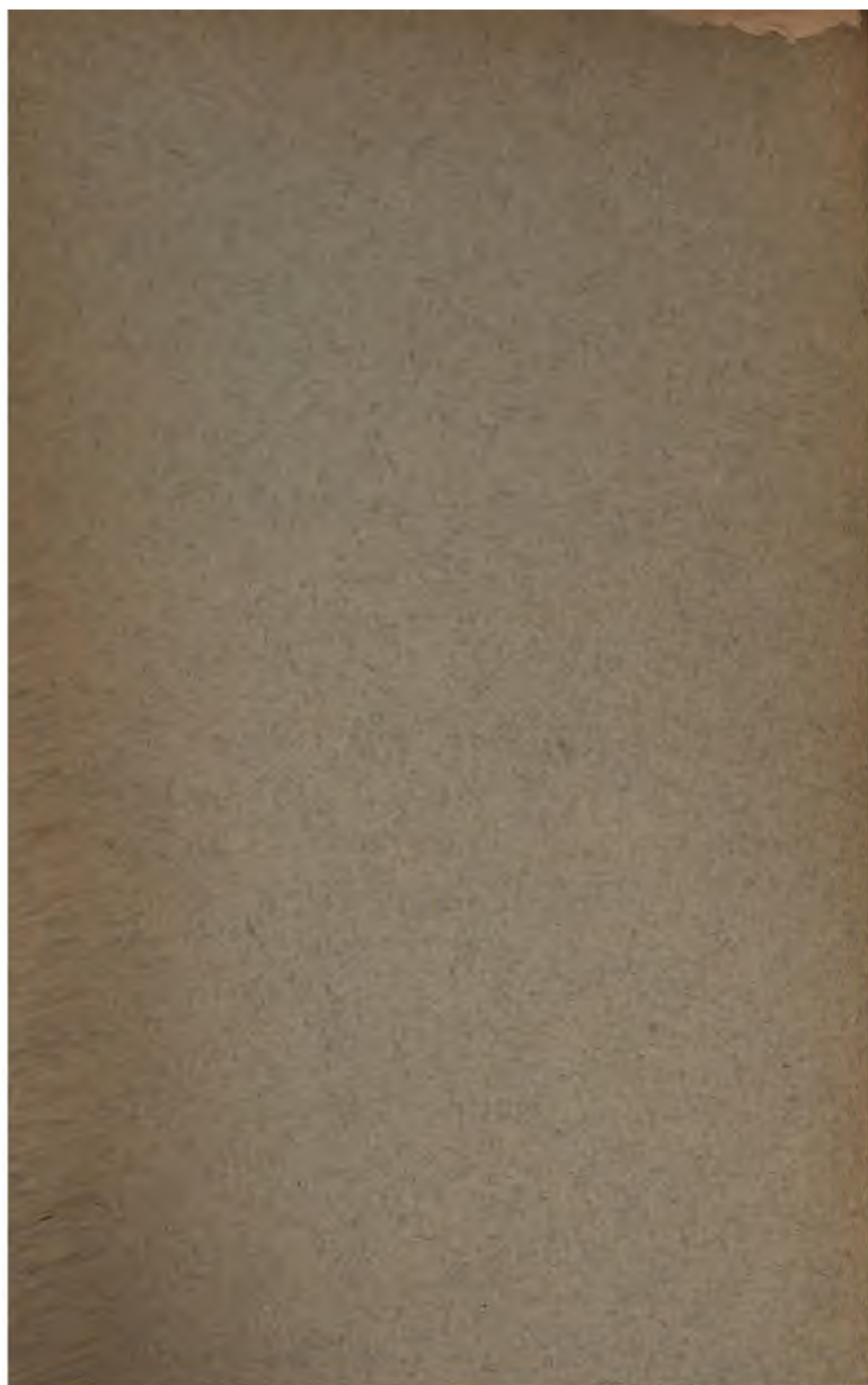
À propos du service Google Recherche de Livres

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 1,103,040



BL
3
R45



REVUE

■

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-SEPTIÈME

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BORDIN ET C^{ie}.

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. BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, E. DE FAYE, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-SEPTIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VII^e)

1903

DE QUELQUES PROBLÈMES

RELATIFS

AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

TROISIÈME PARTIE¹

LES MYSTÈRES ET L'ORPHISME

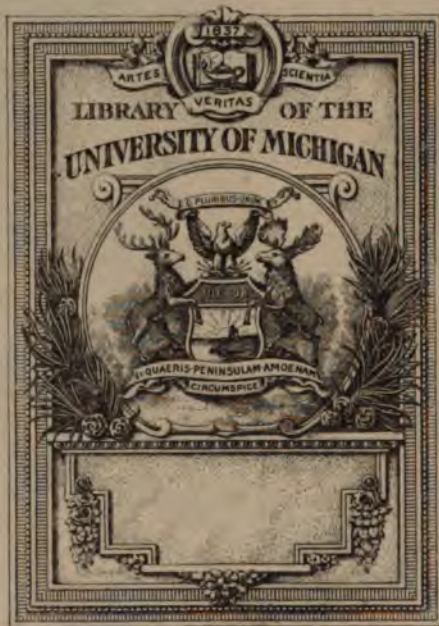
L'évolution mystique du culte de Dionysos.

L'hymne homérique à Déméter ne mentionne point Dionysos parmi les divinités éleusiniennes. Nous pouvons supposer que ce dieu s'introduisit à Éleusis, quand furent organisés les petits Mystères ou Mystères d'Agra, qui ne sont pas cités davantage dans l'hymne. D'après Étienne de Byzance, les mystères d'Agra commémoraient les aventures de Dionysos². Il est possible qu'ils aient d'abord formé, à Athènes, un centre indépendant; les Eumolpides se les seraient annexés, comme premier degré d'initiation, afin de se débarrasser d'une concurrence gênante. Une tradition rapporte qu'ils furent institués originellement pour permettre d'étendre aux étrangers les bienfaits de l'initiation³.

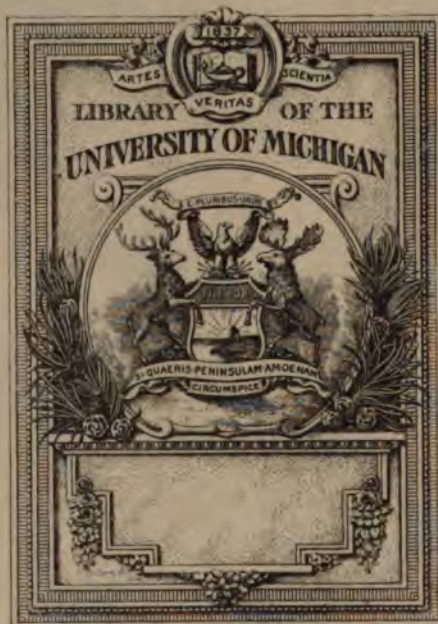
1) V. t. XLVI, pp. 173-204 et 339-362.

2) Ἄγρα μύητρα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον; au mot Ἄγραι, éd. Meineke, p. 20.

3) *Schol. ad Aristoph. Plut.*, v. 1013.



BL
3
R45



On ne pourrait indiquer plus clairement que le joyeux Dionysos est aussi un Apollon hivernal, nocturne (Νυκτέλιος) ou souterrain (Χθόνιος), une sorte d'Osiris grec¹. Il est donc devenu un doublet d'Hadès en sa qualité de Πολυδέκτης, Celui qui reçoit la multitude, et Πλουτοδότης, Celui qui distribue la richesse. On le donnera pour époux tantôt à Coré, tantôt à Déméter elle-même. Ainsi se trouvera naturellement préparée à Éleusis la pénétration de conceptions et de rites, qui, comme l'a si bien vu M. Jules Girard, d'une part introduiront dans le culte des Grandes Déeses un accent plus passionné et plus tragique, d'autre part préciseront ou développeront la théosophie des Mystères dans le sens des doctrines orphiques².

L'Orphisme, méthode plutôt que doctrine.

Il est très difficile de formuler des vues d'ensemble au sujet de l'Orphisme. Cette école couvre de son nom toute une série d'hymnes, de poèmes et de fragments qui vont du vi^e siècle avant notre ère aux derniers jours du paganisme. Ses œuvres, qui ne sont ni datées ni signées de leurs véritables auteurs, reflètent les idées de tous les systèmes philosophiques qui se sont succédé depuis Pythagore jusqu'aux néo-platoniciens³. En réalité l'orphisme, — et c'est peut-être

1) Pour les épithètes de Dionysos et les détails de son culte, cf. Gerhard, *Griech. Mythol.*; Maury, *Myth. de la Grèce antique*, I, pp. 510 et suiv.; surtout Lenormant dans Daremberg et Saglio, t. I, pp. 591 et suiv.

2) J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*, 1^{re} éd., p. 237 et suiv.

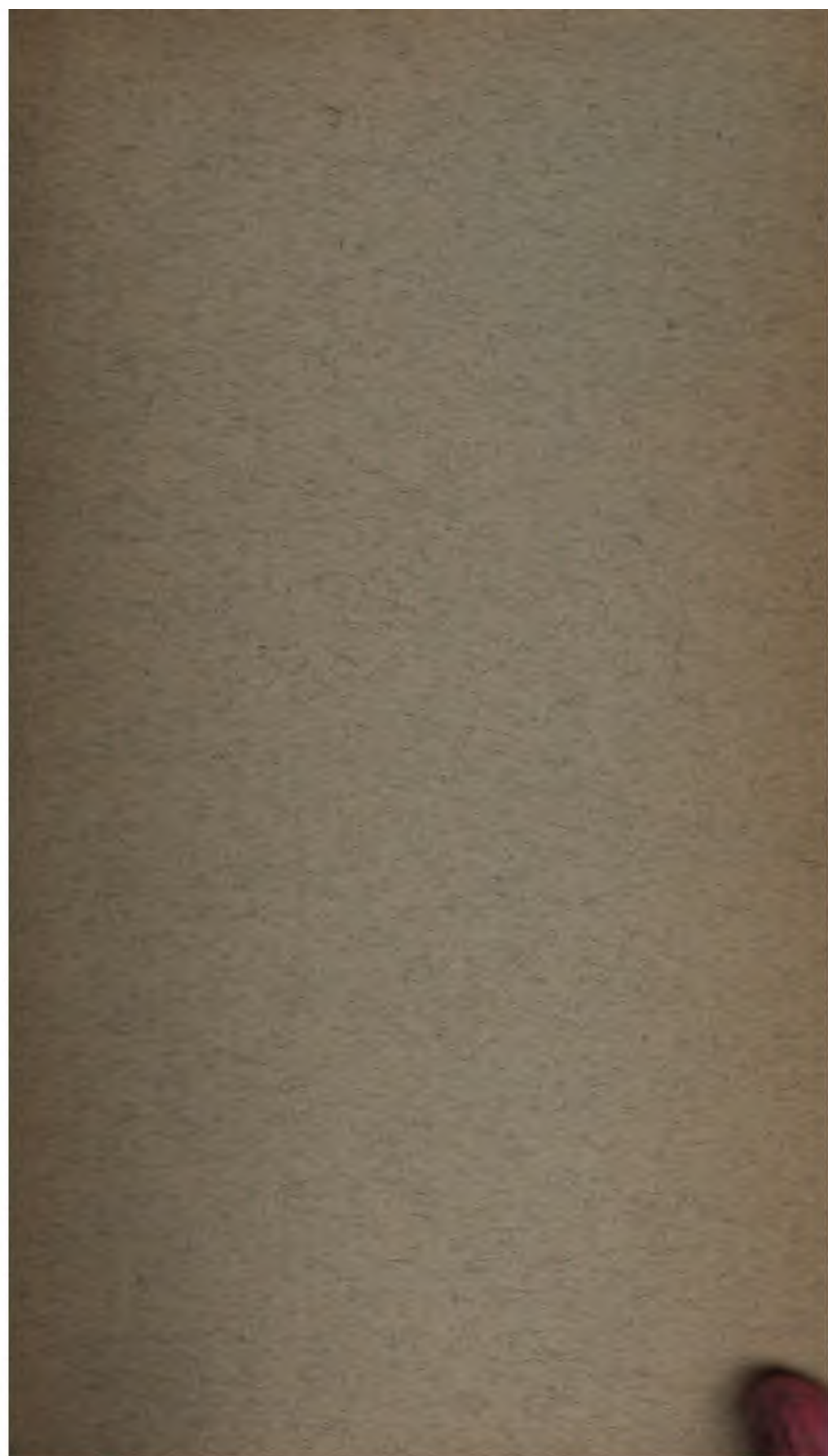
3) Le mouvement orphique forme encore un des chapitres les moins approfondis de l'histoire de la pensée grecque. En attendant l'édition des *Orphica* promise par MM. Dietrich et Kroll, nous devons nous en référer, pour les textes, au second volume de l'*Aglaophamus* de Lobeck ainsi qu'aux *Orphica* d'Hermann (Leipzig, 1805) et d'Abel (Leipzig, 1885); pour les commentaires, aux travaux d'Alfred Maury sur les *Cosmogonies orphiques* dans la *Revue archéologique* (t. VII); de M. Jules Girard sur le *Sentiment religieux en Grèce*

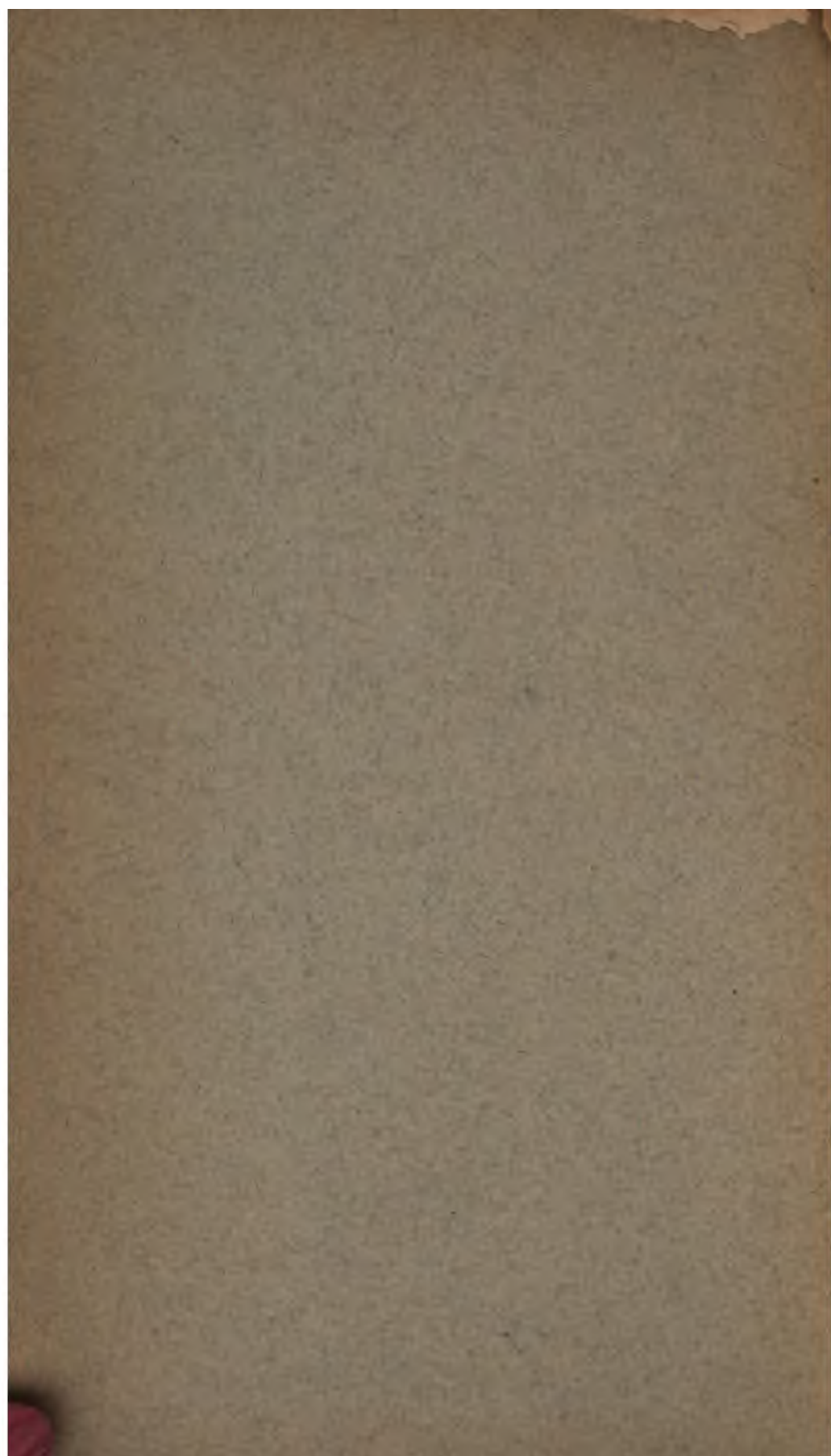
ce qui explique son succès en même temps que sa longévité — fut une méthode, plus qu'une doctrine; moins un essai de fonder une philosophie ou même une religion qu'une tentative pour concilier les traditions mythiques avec les exigences de la culture ambiante et pour mettre au service des écoles philosophiques en vogue les ressources du sentiment religieux. La seule condition qu'il exigea des systèmes auxquels il prêta les ressources de son mysticisme, c'est qu'ils donnassent satisfaction à la tendance panthéistique par laquelle s'est traduit d'une façon continue l'effort du génie grec pour introduire l'unité et l'harmonie dans la conception de l'univers.

Au fond, cette tendance qui s'affirme nettement avec Platon et qui atteint son complet développement dans la philosophie alexandrine, mais qui s'ébauche graduellement à partir de Thalès et de Pythagore, aboutit à formuler une double conception : 1° derrière toutes les manifestations de la nature, il y a l'Être indéterminé, que, faute d'un meilleur nom, on appellera indifféremment le Chaos, la Nuit, l'Océan sans limites, le Temps sans bornes, l'Un, l'Ineffable, le Père inconnu; 2° de cet Être indéterminé et indéterminable se dégage un agent mystérieux, opérant suivant des lois fixes, auquel se ramènent, en dernière analyse, tous les phénomènes de l'univers. Les uns le nomment Zeus ou Éros, d'autres Nous ou Pneuma, quelques-uns Perséphonè ou la Nature; Platon en fait le prototype (*ἰδέα*) de l'univers; Philon, le Logos; Herbert Spencer, la Force ou l'Énergie¹.

(Paris, 1^{re} éd., 1869) et de M. Gruppe dans le *Lexicon der Mythologie* de Röscher (article *Orphæus*). Il convient d'y ajouter l'ouvrage de M. Maas : *Orphæus* (Munich, 1895), où l'auteur s'applique à rechercher les traces de l'influence orphique dans les religions grecque et romaine aussi bien que dans le christianisme primitif.

1) Dans certains systèmes, ce « Dieu second » se fractionne en plusieurs hypostases qui personnifient les opérations successives de l'acte créateur et constituent, en quelque sorte, un nouveau polythéisme : le Demiourge et le Cosmos de Numénius; — le Bien (*τὸ καλόν*), l'Intelligence (*ὁ νοῦς*) et l'Âme (*ἡ ψυχή*) de Plotin — la chaîne des éons gnostiques, etc. Toutefois, ces hypostases, si





REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-SEPTIÈME

λόγος), l'opinion qu'en Dieu est le commencement, la fin et le milieu de toutes choses¹.

Une fois formée cette conception unitaire de l'Âme suprême ou de la vie universelle, il importait peu de quel nom on la revêtait. Les dieux devenaient tous des personnalités équivalentes, ou du moins interchangeables, qui pouvaient indifféremment assumer à tour de rôle le rang de divinité suprême dans les hymnes où ils étaient invoqués. C'est l'état religieux que Max Muller a baptisé d'*hénothéisme*²; il implique à la fois le syncrétisme et le symbolisme qui vont caractériser de plus en plus la théosophie du paganisme antique. Les poésies orphiques proclament formellement que Dionysos n'est autre que Zeus, Hadès, Hélios³. — Au fond, c'est toujours la Nature (Φύσις) ou plutôt la force vitale de l'Univers que célèbre le poète : « O nature, Reine-mère de toutes choses, mère inépuisable, vénérable, créatrice, qui domptes tout, innommable, resplendissante, née la première, qui détruis tout, qui apportes la lumière, ... fin qui n'a point de fin, commune à tous, mais incommunicable, née de toi-même, ... mêlée à tout et sachant tout, ... amère aux mauvais, douce aux hommes pieux — Bienheureuse, qui fais croître et qui dissous, — père et mère de toutes choses, ... ouvrière universelle roulant dans un tourbillon sans fin, conservatrice qui t'entretiens par d'éternelles transformations... Vie éternelle, immortelle Providence à qui tout appartient et qui seule fais toutes choses, je te supplie de me donner la paix, etc.⁴ ».

Il n'y a peut-être pas, dans toute la littérature religieuse de l'antiquité, à part la sublime prière de Cléanthe, un hymne dont l'émotion religieuse puisse être mieux saisie par l'âme

1) 'Ο μὲν δὲ θεὸς, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων. Platon, *Leges*, IV, éd. Didot, p. 328.

2) Max Muller, *Origines et développement de la Religion*, trad. Darmesteter, Paris, 1879, p. 237.

3) Macrobe, *Saturn.*, I, ch. 18.

4) *Hymne IX* (X de la trad. Leconte de Lisle).

moderne, qu'on le lise dans le texte grec ou dans la belle langue du poète français. Sans doute la rédaction en est d'une époque assez avancée, postérieure en tout cas au développement de la philosophie stoïcienne. Mais le syncrétisme, dont ces chants sont l'expression, se révèle du jour où les Orphiques se sont groupés autour du culte de Dionysos. On lit dans un fragment d'Euripide, reproduit par Clément d'Alexandrie: « A toi, souverain ordonnateur, j'apporte cette libation, à toi Zeus ou Hadès, suivant le nom que tu préfères... C'est toi qui parmi les dieux du ciel tiens le sceptre de Zeus ; c'est toi aussi qui, dans les Enfers, partages le trône d'Hadès » ¹.

L'eschatologie orphique.

Un corollaire forcé de cette cosmogonie panthéistique, c'est la notion que les âmes individuelles sont des parcelles temporairement détachées de l'âme universelle. Celle-ci étant le souverain bien, c'est-à-dire l'existence dans sa plénitude, toute existence séparée, individuelle, est un mal, une souffrance, un exil ; par suite, pour donner satisfaction à l'idée de justice, l'emprisonnement dans un corps ne peut être qu'un châtement ou une épreuve. « Les disciples d'Orphée, fait dire Platon à Socrate, donnent le nom de *σῆμα* (tombeau) à la peine que subit l'âme en expiation de ses fautes et ils regardent l'enceinte corporelle comme une prison où l'âme est gardée » ².

Un pareil système implique la croyance, sinon nécessairement à la métempsychose, du moins à la transmigration des

1) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 12, 71. — La plupart des érudits estiment que ce fragment provient des *Crétois*; cf. *Eurip. fragmenta*, éd. Didot, fragm. 966.

2) *Cratyle*, XVII.

âmes ; les conditions de la vie présente sont la résultante des actes commis dans une existence précédente ; les actes de la vie présente déterminent les conditions de la vie future ; la vie future, à son tour fournira aux âmes « tombées dans la génération » selon l'expression de Porphyre, l'occasion d'effacer leurs souillures passées ou de les aggraver ¹, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'elles aient retrouvé leur pureté première. Les Orphiques donnaient à la semence humaine le nom de *μίτος* (trame) et ils comparaient la naissance d'un enfant au nœud d'un filet qui représente dans ses mailles la succession des existences individuelles ².

Ce cycle des renaissances qui rappelle les eschatologies de l'Inde peut se poursuivre sur terre à travers l'échelle des créatures animales et humaines. Ou bien il peut se dérouler parmi les mondes stellaires qui peuplent l'immensité. Ou bien encore — et c'est par là que nous rentrons dans la mythologie — il pourra utiliser les traditions relatives aux séjours dans le Tartare et dans les Champs-Élysées. « Musée et son fils Eumolpe, rapporte Platon, attribuent aux justes de magnifiques récompenses. Ils les conduisent, après la mort, dans la demeure d'Hadès et les font asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des hommes vertueux, où ils passent leur temps dans une perpétuelle ivresse. Quant aux méchants et aux impies, ils les croient relégués aux enfers, plongés dans un borbier et condamnés à porter l'eau dans un crible ³ ». Ailleurs, Platon fait intervenir les juges des Enfers qui prononcent des sentences où la peine est proportionnée au délit. Il s'en faut, toutefois, que ces rémunérations posthumes aient un caractère de finalité incompatible avec le principe de la transmigration. Platon lui-même montre les âmes passant d'une enveloppe animale à un corps

1) Cf. le langage d'Empédocle dans Plutarque, *De Exilio*, 17 : « Moi aussi je suis maintenant un de ces exilés qui errent loin de Dieu pour avoir écouté la discorde furieuse ».

2) Maury, *Rel. de la Grèce*, t. III, p. 313.

3) *De Republ.*, II (éd. Didot, p. 26).

astral ou éthéré, suivant la conduite qu'elles ont tenue dans chaque existence ¹ : la traversée de l'Hadès n'est plus qu'une purification intermédiaire. Pindare est, à ce propos, plus explicite encore et il semble bien l'écho des conceptions orphiques, quand il écrit : « Ceux de qui Perséphonè acceptera la rançon d'une faute antique, seront renvoyés par elle, au bout de neuf ans, vers la lumière supérieure. Telle est l'origine des rois magnifiques, des hommes puissants par leur force ou grands par leur sagesse, à qui la postérité décernera le nom de héros sacrés » ².

En un mot, les âmes, dans la mesure où elles font le bien ou le mal, « montent » ou « descendent ». Se dégradent-elles au cours de leur passage sur terre, elles seront, après la mort, reléguées dans les sombres borbiers de l'Hadès ou même géhennées dans les supplices dont les Mystères exhibent le terrifiant tableau. S'épurent-elles, au contraire, en s'affranchissant des passions et des appétits charnels, elles se rapprochent de leur source divine où elles trouveront une béatitude dont les Champs-Élysées fournissent tour à tour l'image ou le symbole, suivant l'état d'esprit des initiés. Cette épuration est l'objet de la « vie orphique » — c'est-à-dire d'un ensemble de préceptes qui tendent à assurer l'observation de certains rites symboliques, en même temps que la pratique de la continence et de la vertu ³. Sous ce rapport, les Orphiques sont bien les continuateurs de Pythagore.

L'Orphisme et le culte de Zagreus.

Pausanias attribue à Onomacrite d'avoir raconté en vers la

1) *De Republ.*, X (éd. Didot, p. 456). — *Timée*, XVII.

2) Pindare, fragm. XVI (98).

3) Platon, *Leges*, VI, éd. Didot, p. 371.

passion (παθήματα) de Dionysos ¹. A la fin du vi^e siècle, ce dieu comme nous l'avons vu plus haut était déjà devenu le symbole de la Vie universelle : il grandit, souffre, meurt et se réincarne dans des conditions nouvelles. Après s'être rattaché les mystères de Dionysos Sabazios, le Bacchus de la Thrace et de la Phrygie, les Orphiques s'approprièrent les mystères du Dionysos crétois, et il semble même que bientôt ils y avaient ajouté ceux de Zeus Idéen, ainsi que de la Grande Mère (Cybèle). Voici en effet le langage qu'Euripide fait tenir, dans ses *Crétois*, à un chœur de bacchantes : « La pureté est la loi de ma vie depuis le jour où j'ai été consacré aux mystères de Zeus Idéen ; où, après avoir pris part aux omophagies suivant la règle de Zagreus, ami des courses nocturnes, et élevé les torches en l'honneur de la Grande Mère, j'ai reçu saintement le double nom de Curète et de Bacchant. Couvert de vêtements d'une parfaite blancheur, je fuis la naissance des mortels ; je n'approche pas des sépultures et je n'admets parmi mes aliments rien de ce qui a vécu » ².

La Crète — terre de syncrétisme où les croyances helléniques se mélangeaient aux religions de l'Asie et même de l'Égypte — pratiquait dès les temps les plus anciens un usage qui se retrouve chez un certain nombre de peuples barbares ou sauvages et qui apparaît à quelques ethnologues comme une survivance totémique. Les clans qui s'abstiennent ordinairement de manger la chair de certaines espèces animales, parce qu'ils regardent celles-ci comme trop sacrées, immolent et consomment dans les circonstances solennelles un représentant de ces espèces. Parfois, ils dépècent la victime encore pantelante et s'en disputent les lambeaux tout crus. Robertson Smith, qui a étudié chez les Sémites cette forme de sacrifice, l'explique par l'idée qu'en absorbant la chair et le sang encore frais d'un dieu, on se

1) Pausanias, VIII, 37, 3.

2) Fragm., dans Porphyre, *De Abstinencia*, IV, 19.

procure comme un nouvel influx de vie divine ¹. Il est probable que les plus anciens habitants de la Crète déchiraient, dans des circonstances analogues, un taureau auquel ils avaient rendu des honneurs divins. A une époque indéterminée, ils assimilèrent ce taureau à un dieu Zagreus et ils inventèrent ou adoptèrent une légende exposant que ce rite représentait la mort du dieu dépecé par les Titans ². Sans doute, la coutume s'était introduite de mettre en réserve le cœur de l'animal pour l'offrir à un Zeus local. On expliqua cette offrande — peut-être sous l'influence de la légende osiriaque relative au phallus du dieu dépecé par Typhon — en supposant que le cœur de Zagreus avait été porté à Zeus, afin que celui-ci lui restituât son corps et sa vie. Enfin, plus tard, Zagreus fut, à son tour, assimilé à Dionysos. Celui-ci fut représenté tantôt comme un adolescent à tête de taureau, tantôt comme un taureau chaussé de cothurnes et l'omophagie trouva naturellement place dans le culte du dieu de la vigne ³.

Les Orphiques firent de Zagreus, non pas seulement le dieu de la destruction et du renouvellement universels, un véritable démiourge qui rappelle le Çiva brahmanique, mais encore, en sa qualité de premier-né (πρωτόγονος) de Zeus une sorte de logos pré-philonien. Il se révèle derrière tous les noms; — il est le Pan aux mille formes, — le souverain universel (Παντοδυνάστης). D'autre part, — s'il est le grand Chasseur qui prend les hommes dans ses rets, comme dieu de la mort, — il est aussi Celui qui leur assure l'immortalité, en sa qualité de dieu de la vie et de la régénération. Il justifiera ainsi son appellation de Dionysos Sauveur (Σωτήρ). Ses adversaires, les

1) Robertson Smith, *Relig. of the Semites*, p. 282 et suiv.

2) M. Frazer se demande s'il ne faut pas chercher un usage de ce genre à la source du mythe d'Osiris dépecé par Typhon, *Golden Bough*, t. I, p. 306.

3) L'animal dépecé vivant dans les bacchanales, n'était pas toujours un taureau, mais parfois aussi un chevreau, comme on le voit parmi les peintures de plusieurs vases antiques (Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 126, n° 118; 135, n° 118); surtout un vase actuellement au Musée Britannique (Panofka, *Musée Blacas*, pl. XIII).

Titans, personnifient les forces désordonnées et les passions mauvaises qui triomphent momentanément, mais qui sont définitivement vaincues et châtiées. Son apothéose symbolise le triomphe de l'ordre dans l'univers. Le mythe ajoute que l'homme naquit des cendres des Titans, foudroyés par Zeus après qu'ils eurent dévoré les chairs du divin enfant : ainsi s'explique que l'homme ait une double nature : l'une titanique, démoniaque, dont il doit se délivrer ; l'autre, divine, dont il doit assurer le développement par un effort de volonté persistante. — Il n'est pas jusqu'à l'omophagie qui ne fournisse le moyen de participer à la vie et à l'immortalité du dieu par l'absorption de sa chair et de son sang ¹.

La grande différence entre les mystères de Dionysos Zagreus et ceux d'Éleusis, c'était à l'origine que, dans les premiers, l'initiation suffisait à assurer le salut, tandis que dans les seconds, il fallait en outre que l'initié se conformât à une certaine façon de vivre : la vie orphique.

Comment l'Orphisme s'introduisit à Éleusis.

On a supposé que l'orphisme s'était introduit à Éleusis en assimilant Dionysos à Iacchos, — l'*archégète* des Mystères, comme le qualifie Strabon — ; le divin conducteur de la procession qui reliait aux grands Mystères les purifications préalables sur le territoire d'Athènes ². Cette procession, ignorée, comme au reste le personnage même d'Iacchos, dans l'hymne homérique à Déméter, est mentionnée pour la première fois par Hérodote à propos de la seconde guerre médique ³. Mais rien n'établit qu'à cette époque Iacchos eût cessé d'être le simple génie démétérien dont Strabon rap-

1) Girard, *Du sentiment religieux en Grèce*, 1^{re} éd., p. 261.

2) Strabon, lib. IX, chap. 1, § 9.

3) Hérodote, *Hist.*, VIII, 65.

pelle les origines locales. Il résulterait même une présomption en sens contraire du fait que, dans les *Grenouilles* d'Aristophane¹, Dionysos rencontre le cortège des mystes, conduit par Iacchos, sans que le poète ait l'air de s'apercevoir de ce double emploi. Cependant Euripide nous dit déjà que, dans les Enfers, la fille de Déméter doit témoigner une considération particulière aux amis d'Orphée². En outre Platon, dans sa *République*, fait d'Eumolpe le fils de Musée³; ce qui montre que les Orphiques avaient déjà réussi à établir un lien de filiation entre leur théologie et les Mystères d'Éleusis. Pour Aristophane et Démosthène, Orphée est incontestablement l'auteur des Mystères⁴. Nous ne pourrions donc pas nous tromper de beaucoup en plaçant dans les dernières années du v^e siècle ou dans les premières du iv^e l'infiltration de l'orphisme dans les Mystères d'Éleusis⁵.

Comment s'opéra-t-elle? Suidas rapporte que les Orphiques avaient écrit, sous le nom d'Eumolpe, un ouvrage de trois mille vers sur les Mystères de Déméter, sur les aventures de la déesse chez Céléos et sur l'initiation des filles de ce dernier⁶. Cependant il n'est guère vraisemblable que les Orphiques bouleversèrent les cérémonies existantes. Celles-ci étaient définitivement fixées par les traditions écrites et orales des Eumolpides. Même gagnés à l'orphisme, l'hiéro-

1) *Ranae*, v. 324 et suiv.

2) τοὺς Ὀρφείους τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους. Euripide, *Rhesos*, v. 965 (éd. Didot, p. 363). Voy. aussi vers 943-944.

3) Platon, *De Republica*, liv. II, § 6 (éd. Didot, p. 26).

4) Aristophane, *Ranae*, vers 1032 : Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε, φόνων τ' ἀπέχεσται; Démosthène, *Advers. Aristogiton*, I, 172, 26 : Ὁ τὰς ἀγιοτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς.

5) Lenormant a même cru pouvoir établir la date exacte, en 380, quand la charge de Dadouque, par suite de l'extinction des Keryces, aurait passé à la branche des Lycomides. Celle-ci pratiquait à Phlia des Mystères analogues à ceux d'Éleusis. On y chantait, au dire de Pausanias (IX, 27, 2; I, 22, 7) des hymnes en l'honneur de Déméter, dont la composition était attribuée à Orphée, à Musée et à Pamphos. Mais M. Foucart a établi que selon toute vraisemblance les fonctions de dadouque ne sortirent jamais de la famille des Keryces (*Recherches*, 2^e mémoire, pp. 47-48).

6) *Lexicon* au mot Εὐμολπος.

phante et le dadouque n'auraient osé altérer la forme extérieure des rites. Les Orphiques accomplirent ce qu'essayèrent, dans la première moitié du XVIII^e siècle, les Jacobites anglais, lorsqu'ils tentèrent de superposer aux organisations franc-maçonniques de la Grande-Bretagne, des grades nouveaux, destinés à grouper les partisans des Stuart. L'Orphisme concentra ses innovations dans un troisième degré d'initiation qui fut placé à la suite des grands Mystères : l'épopée.

C'est probablement alors que Dionysos fut assimilé à Iacchos. Par suite de ce rapprochement, Dionysos, qui était déjà identifié à Hadès, comme époux de Corè, devint aussi le frère de celle-ci, en tant que fils de Déméter. D'autre part son assimilation à Zeus avait fait également de Dionysos l'époux de Déméter ; on le fit donc s'unir successivement à la mère et à la fille. Enfin il semble qu'on l'ait représenté comme le fils de Corè et d'Hadès¹. Ces identifications complexes et même contradictoires n'avaient rien qui effrayât les Orphiques. Jamais ils ne se mouvaient plus à l'aise que quand il s'agissait d'extraire une haute vérité d'affirmations absurdes ou une moralité profonde des images les plus choquantes. Aussi ne devaient-ils pas hésiter à introduire dans l'épopée, non seulement les omophagies, mais encore les obscénités mythologiques que les premiers apologistes du christianisme ont si vivement reprochées aux Mystères et qui révoltaient jusqu'à certains auteurs païens.

Les hiérogamies, c'est-à-dire la représentation des unions plus ou moins légitimes entre dieux et déesses, n'avaient pas toujours un caractère licencieux, témoin les noces de Zeus et de Héra, qui se célébraient avec toutes les formalités des mariages légaux. Dans le drame démétérien, c'était l'enlèvement de Corè, et non la consommation du rapt, qui formait l'épisode principal. Mais dans la légende dionysiaque que met en scène

1) Cf. dans le dictionnaire de Daremberg et Saglio l'article consacré à *Bacchus*, par F. Lenormant (t. I, p. 632 à 636).

l'époptie, les amours volontaires ou forcées, parfois incestueuses, de Déméter et de Corè prenaient un caractère réaliste et brutal que ne rachetaient pas les formes bestiales ou monstrueuses dont les divinités se revêtaient pour la circonstance¹. Aucun détail n'était épargné. Tout au plus, dans les moments scabreux faisait-on l'obscurité sur la scène, à l'instar de ces romanciers qui traçaient naguère une ligne de points pour sauvegarder la bienséance, en laissant l'imagination du lecteur supposer le reste². Évidemment le jeu des acteurs n'était qu'un simulacre. L'auteur des *Philosophoumena* rapporte même, peut-être par ironie, qu'on faisait préalablement avaler aux hiérophantes une potion d'ellébore à raison de ses vertus anti-aphrodisiaques³. — Ces représentations n'en altéraient pas moins les traditions jusquelà sobres et chastes des grandes déesses d'Éleusis.

De l'enseignement doctrinal dans les Mystères.

De ce qui précède résulte que, si les Orphiques s'étaient bornés à introduire dans les Mystères d'Éleusis les pratiques du culte dionysiaque, sans y introduire également leur eschatologie et leur morale, on devrait en conclure avec Lobeck que leur intervention eut simplement pour résultat de corrompre et de dégrader l'antique institution des Mystères. Or de nombreux savants estiment que ceux-ci ne comportaient aucune espèce d'interprétation, ni, par conséquent, d'enseignement philosophique ou moral. C'était une

1) Zeus s'unit tour à tour à Déméter sous la forme d'un taureau, et à leur fille Corè sous la forme d'un serpent ou d'un dragon.

2) Diodore de Sicile dit que le culte de Dionysos Sabazios se célébrait dans la nuit et le mystère, parce que la déesse commande de voiler le secret des rapports entre les sexes (IV, 4, 1).

3) *Philosophoumena* lib. V, 1, 171, éd. Migne, p. 3149.

leçon de choses, à laquelle chacun attribuait la signification qui lui plaisait. A l'appui de cette thèse on a surtout fait valoir deux textes, l'un de Plutarque, l'autre de Synésius. « J'écoutais ces choses avec simplicité, écrit le premier, comme dans les cérémonies d'initiation qui ne comportent aucune démonstration, aucune conviction entraînée par le raisonnement »¹. — « Aristote, écrit de son côté Synésius, est d'avis que les initiés n'apprenaient rien d'une façon précise ; mais qu'ils recevaient des impressions ; qu'ils étaient mis dans une certaine disposition à laquelle ils étaient préparés convenablement ».

Il est à remarquer que le texte de Plutarque, dans les termes généraux où il est formulé, affirme simplement l'existence de cérémonies qui ne comportent aucune démonstration ; mais il n'ajoute nullement que c'est là toute l'initiation. Quant à Synésius, son opinion de seconde main n'implique pas davantage l'exclusion de commentaires qui auraient précédé ou suivi l'initiation proprement dite. Clément d'Alexandrie nous apprend lui-même que « les petits Mystères renfermaient un certain fondement d'instruction et une préparation à tout ce qui va suivre »². C'est exactement ce qui se passe dans la liturgie chrétienne, notamment dans les cérémonies de la Messe où est représentée symboliquement la passion du Christ. Là également, « il n'y a qu'à contempler et à approfondir la nature et les actes » ; mais des instructions préalables ont mis le fidèle à même de saisir la profonde portée du rite dans le sens de la théologie admise par l'Église.

Il est très possible qu'à Éleusis l'instruction ait eu simple-

1) Plutarque, *De defect. oracul.*, ch. xxii.

2) Synesius, *Oration.*, éd. Petau, p. 48.

3) « Ce n'est pas sans raison que dans les Mystères des Grecs ont lieu d'abord les purifications analogues aux ablutions des Barbares. Viennent ensuite les petits Mystères renfermant un certain fondement d'instruction et une préparation à tout ce qui doit suivre. Quant aux grands Mystères, il ne reste plus dans leur ensemble rien à apprendre ; il n'y a plus qu'à contempler et à approfondir la nature et les actes » (ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινεύειν τὴν φύσιν καὶ τὰ πράγματα), *Stromat.*, V, éd. Bekker, p. 682.

ment pour but de faire comprendre aux initiés la signification légendaire des scènes qui allaient être jouées sous leurs yeux et de les préparer ainsi aux impressions dont parle Synésius. Toutefois ces explications, qu'elles fussent données par l'hierophante en personne ou par les mystagogues antérieurement initiés, n'en offraient pas moins l'occasion d'orienter l'interprétation des cérémonies dans le sens d'une doctrine particulière. D'autres instructions pouvaient et devaient suivre; c'étaient sans doute les commentaires renfermés dans le *hiéros logos* où suivant Hérodote on expliquait le symbolisme des Mystères¹ — Galien, de son côté, parle de livres réservés aux seuls initiés².

D'autres Mystères encore que ceux d'Éleusis consistaient également en cérémonies purificatoires, exhibitions symboliques, tableaux variés; cependant nous savons qu'on les faisait servir à un enseignement philosophique et moral. Il y avait même quelquefois, à côté d'une interprétation naturaliste des symboles et des rites, une seconde interprétation philosophique, plus subtile ou plus profonde, réservée aux degrés supérieurs. Tel paraît avoir été le cas des Mystères mithriaques³.

Les représentations hiératiques des Grands Mystères et de l'Époptie n'étaient pas de simples pantomimes. Les textes réunis par M. Foucart démontrent surabondamment que l'hierophante accompagnait de commentaires les diverses parties du spectacle⁴. Ces instructions constituaient même les secrets par excellence, τὰ ἀπόρρητα; le rhéteur Aristide en atteste suffisamment l'importance, quand il écrit à propos

1) Hérodote, liv. II, 48, 62, 81.

2) « Quelques-uns ont osé lire les livres des mystères, sans être initiés à ceux-ci. » *De simpl. medic.*, VII, ch. 1, cité par Maury, *Rel. de la Grèce*, t. II, p. 137.

3) Cumont, *Mystères de Mithra*, t. I, page 13. — Porphyre rapporte que les rites de l'initiation aux différents grades des mystères mithriaques étaient des allusions symboliques aux signes du zodiaque; mais il ajoute qu'en réalité ils se rapportaient aux destinées posthumes de l'âme (*De Abstinencia*, IV, 16).

4) Foucart, *Recherches*, 1^{er} mém., p. 59 et suiv.

d'Éleusis : « Y a-t-il un endroit où ce qu'on voit rivalise mieux avec ce qu'on entend » ? A la vérité, M. Foucart estime qu'elles ne comprenaient que des transmissions de formules magiques; tout au plus quelques explications concernant l'itinéraire à suivre dans l'autre monde pour atteindre le séjour des élus. Mais il y avait, en outre, les chœurs dont l'organisation revenait à l'hiérophante et au dadouque¹. Les auteurs parlent de chants harmonieux qui accompagnaient les apparitions radiées². Suivant Eusèbe, on exposait les aventures des êtres surhumains, « d'après les traditions antiques et les doctrines secrètes, au moyen des hymnes et des chants qui concernaient les dieux »³. — De cette façon encore, le sacerdoce éleusinien se trouvait en mesure de communiquer aux initiés des enseignements d'autant plus efficaces qu'ils faisaient en quelque sorte partie du rituel consacré.

Il n'est pas difficile d'établir que ces chants liturgiques étaient empruntés au répertoire des hymnes orphiques. Pendant toute la domination romaine, les mystères de Dionysos firent partie de la liturgie d'Éleusis. Cicéron, dans son traité *De natura Deorum*, rapporte que les Mystères étaient consacrés conjointement à Liber (Bacchus), à Cérès et à Libera (Proserpine)⁴. Trois siècles plus tard une inscription latine déclare encore en termes formels qu'à Éleusis on était consacré simultanément à Bacchus, à Cérès et à Corè⁵. — Un passage de Pausanias montre que les livres orphiques étaient devenus la littérature des mystères. S'excusant de ne point expliquer pourquoi les initiés ne pouvaient manger de fèves, il

1) Aristide, *Eleusin.*, p. 256.

2) Philostrate, *Vita Sophist.*, II, 20, éd. Didot, p. 252.

3) Plutarque, *Ex opere de anima*, II, 6; Justin Martyr, *Cohort. ad gentes*, 38; Themistius, *Orat.* XX.

4) Eusèbe, *Præparat. evang.*, lib. III, *Proëm.*, 1.

5) *De nat. deor.*, lib. II, 24.

6) *Sacrata apud Eleusinam deo Baccho, Cereri et Corae*, C. I. L., t. VI, n° 1780.

ajoute : « Ceux qui ont vu les initiations d'Éleusis ou qui ont lu les livres orphiques savent ce que je veux dire ¹ ». — Il est à remarquer que ces écrits avaient assumé en conséquence un caractère esotérique. Un fragment d'hymne, reproduit par Eusèbe, enjoint de fermer la porte aux profanes ², et Firmicus Maternus rapporte qu'on imposait aux initiés dans la doctrine d'Orphée le serment de n'en rien divulguer « par crainte de révéler les secrets de la religion aux oreilles profanes ³ ». Au témoignage de Suidas, il existait des commentaires dionysiaques (βακχικὰ ἐπιγράμματα) relatifs aux mystères de Déméter; on les attribuait à une pythagoricienne de Samos, Arignotée ⁴.

Il est même possible que les enseignements des Mystères aient compris, à côté de leurs doctrines théosophiques, un enseignement moral, plus direct. Saint Jérôme rapporte qu'à l'époque du philosophe Xénocrate, on voyait encore, dans le temple d'Éleusis, trois des lois attribuées à Triptolème : « honorer ses parents; vénérer les dieux par des offrandes de fruits; ne pas détruire les êtres vivants » ⁵. Ce dernier précepte nous reporte directement à la vie orphique.

Platon parle d'un discours tenu « dans les Mystères » (ἐν ἀπορρήτοις) où l'on enseignait que l'homme occupait un poste qu'il ne lui était pas permis de désertier ⁶. Olympiodore, dans son Commentaire sur le *Phédon*, dit que les initiés s'avancent par plusieurs grades vers la morale (ἠθικαί) et la vertu (πολιτικαὶ ἀρεταί) ⁷. Enfin Sénèque, établissant un parallèle entre les Mystères et la philosophie, laisse entendre que ces deux institutions comportaient un double enseignement; l'un

1) Pausanias, I, 37, 4.

2) Eusèbe, *Præparat. evang.*, lib. XIII, ch. 12.

3) Firmicus Maternus, *Mathesis VII*, Bâle 1532, p. 193.

4) Suidas, *Lexicon*, au mot Ἀριγνώτη.

5) Γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῶα μὴ σινεσθαι. Saint Jérôme, *Adv. Jovinian.*, lib. II, ch. ix, Anvers 1529, p. 169.

6) *Phédon*, VI.

7) *Commentaire du Phédon*, cité par de Sacy dans l'ouvrage de Sainte-Croix, *Recherches sur les Mystères du Paganisme*, Paris, 1817, t. I, p. 422.

formé de secrets qui étaient réservés aux initiés, l'autre de préceptes qui avaient également cours parmi les profanes¹.

D'ailleurs, il suffit presque du bon sens pour trancher la question. Peut-on sérieusement admettre qu'un Platon, un Cicéron, un Plutarque auraient vanté l'action moralisatrice des Mystères s'ils n'y avaient trouvé qu'une conception de la vie future en contradiction avec leur propre idéal? Est-ce que quatre siècles avant notre ère, l'orateur athénien Andocide, plaidant sa propre cause devant un tribunal d'initiés, aurait pu dire à ses juges: « Vous avez contemplé les *hiéra* des deux déesses, afin que vous punissiez ceux qui commettent l'impiété et sauviez ceux qui se défendent de l'injustice² ». Pour que les néophytes revinssent de leur initiation, suivant l'expression de Diodore: « plus pieux, plus justes et meilleurs en toutes choses, » il fallait bien qu'il s'en dégagât des enseignements conformes aux meilleures aspirations de l'époque; qu'il y eût dans ces cérémonies autre chose que des symboles vides et des rites magiques.

Morale versùs magie.

Ce n'est pas que les Mystères se soient jamais transformés en une simple école de morale ou de philosophie, une succursale de l'Académie ou du Portique. L'Orphisme ne cessa jamais de présenter les purifications matérielles comme un élément essentiel de l'absolution et d'attacher une valeur sacramentelle aux actes symboliques de l'initiation. Platon dénonce les Orphéotélestes, ces devins ambulants qui, en invoquant des livres attribués à Orphée et à Musée « enfants

1) Sénèque, *Epist.*, XCV. « Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur; at præcepta et alia ejusmodi profanis quoque nota sunt. »

2) Andocide, *De Mysteriis*, 31; éd. Didot, p. 53.

de Sélènè et des Muses», s'en allaient de porte en porte offrir, moyennant une honnête commission, de racheter les péchés de toute la famille et même ceux des ancêtres »¹. Ce matérialisme religieux prit une importance croissante dans les derniers temps du paganisme, à l'époque des crioboles et des tauroboles qui pénétrèrent jusque dans l'enceinte d'Éleusis. Mais faut-il juger une institution exclusivement par ses trafiquants de reliques et ses marchands d'indulgences? Les écrits que nous ont laissés les Orphiques, leur conception même de la vie bacchique attestent qu'ils entendaient surtout la purification au sens moral, et c'est avec cette acception que leur doctrine prédomina dans les Mystères, alors même que les pratiques de la règle orphique, telles que l'usage exclusif de nourriture végétale et de vêtements blancs, y tombèrent en désuétude ou restèrent l'apanage de quelques philosophes².

On se demandera peut-être comment on peut faire dépendre le salut dans la vie future de deux facteurs aussi dissemblables que l'accomplissement matériel des rites et l'observation des règles morales. C'est encore la religion égyptienne qui nous fournira la solution. Les Égyptiens avaient admis la nécessité des formules inscrites dans le *Livre des Morts* pour aider le double à gagner les champs d'Ialou. Ils n'écartèrent jamais cette conception. Mais ils y superposèrent la notion d'un tribunal qui jugeait les défunts d'après leurs mérites et leurs démérites. Le *double* des coupables était détenu dans les Enfers; celui des Justes était admis à lutter contre les périls et les embûches du monde souterrain, qu'il obtenait de déjouer à l'aide des puissantes incantations dont il était muni par la sollicitude des survivants.

Non que je croie davantage, ici, à l'influence directe de la

1) Platon, *De Repub.*, II, éd. Didot, p. 27.

2) Au troisième siècle de notre ère, il eût été difficile de distinguer la Vie orphique de la « vie pythagoricienne », telle que la pratiquaient les néopythagoriciens de l'époque. Cf. Philostrate, *Vita Apollon.* (éd. Teubner, Lipsiæ, 1870), I, 2, 7, 8, 13, 32, etc.

religion égyptienne. Mais les procédés généraux de l'évolution religieuse ont une portée universelle. Partout, en religion on superpose plus qu'on ne remplace. D'ailleurs où est le culte historique qui, à côté de la moralité, n'ait pas placé des obligations rituelles parmi les conditions *sina qua non* de l'admission au paradis¹?

Il est à remarquer qu'une antinomie analogue se révèle jusque dans les œuvres de Platon. Tantôt il laisse entendre que seuls les initiés jouiront de la société des dieux². Tantôt, au contraire, comme nous l'avons vu plus haut, il réserve aux justes de s'asseoir, après la mort, au banquet divin.

Le mouvement philosophique à Éleusis.

Ce qui est certain, c'est que, du jour où l'orphisme s'implanta dans les Mystères, leur développement devint un compromis entre ces deux éléments en apparence contradictoires : l'élément moral dont l'importance devait grandir avec la décadence des mœurs, et l'élément magique auquel l'invasion des superstitions orientales vint donner une impulsion nouvelle. Cependant il ne faut pas perdre de vue que, chez les Anciens, la morale ne fut jamais séparée de la religion ni de la philosophie. La thèse de Creuzer, qui faisait sortir des Mystères tout le mouvement philosophique de la Grèce, est simplement une erreur de perspective. L'immutabilité des rites n'empêcha jamais le changement des interprétations ; celles-ci se conformaient aux idées des écoles dominantes

1) Le même phénomène s'observe également dans le bouddhisme qui, lui aussi, place le salut dans une vie de pureté et de renoncement analogue à la Vie orphique, mais qui cependant, surtout chez les bouddhistes du Nord, subordonne l'obtention du nirvana à l'accomplissement de pratiques magiques héritées de l'hindouisme (cf. Louis de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux* dans le t. LV des *Mém. couronn. de l'Acad. Roy. de Belgique*, pp. 87 et ss.).

2) *Phédon*, XIII et XXIX.

suivant les diverses époques. Ainsi le voulait la logique de la situation, comme l'a fait judicieusement observer M. Jean Réville : « Les Mystères étaient destinés à révéler la sagesse profonde des vieilles légendes; les hiérophantes devaient donc y retrouver ce qui était considéré de leur temps comme la sagesse suprême par la philosophie la mieux accréditée¹ ».

Au pythagorisme qui, plus ou moins modifié par les doctrines de l'Académie, dut s'introduire à Éleusis avec les Orphiques, succéda le stoïcisme, dans le siècle qui précéda la conquête romaine. Autrement on ne s'expliquerait guère que Chryssippe eût attribué aux Mystères le mérite de fournir des notions exactes sur la divinité². C'est également la doctrine stoïcienne dont Cicéron semble constater la présence lorsque, faisant allusion aux cérémonies sacrées d'Éleusis aussi bien que de Samothrace, il fait dire à Cotta : « Les explications qu'elles comportent, ramenées à la raison, révèlent la nature des choses, plus que celle des dieux³ ».

Sénèque, lorsqu'il fait allusion aux Mystères, nous laisse la même impression, et l'écho s'en retrouvera encore dans les appréciations d'Eusèbe : « La science antique de la nature, chez les Grecs comme chez les Barbares, consiste en opinions sur les choses naturelles, cachées sous le voile des mythes... C'est ce dont on s'assure par les vers orphiques, par les traditions de l'Égypte et de la Phrygie; mais ce sont surtout les rites orgiastes des Mystères et les actes symboliques des cérémonies sacrées qui mettent en lumière les idées des Anciens⁴ ».

1) *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, p. 178.

2) *Etymolog. magnum*, au mot Τελετή.

3) « Quibus explicatis, ad rationemque revertis, rerum magis natura cognoscitur quam deorum » (*De nat. deor.*, I, 42). Dans un autre traité (*Tusculan.*, I,

43) Cicéron semble admettre que la doctrine des mystères se rapprochait de l'enthémérisme. En réalité, seul des principaux systèmes de l'antiquité classique, l'épicurisme paraît avoir été incompatible avec la tradition orphique. Dans l'imitation des Mystères instituée par Alexandre le Paphlagonien, celui-ci commence par proclamer l'exclusion des athées, des épicuriens et des chrétiens (*Lucien, Alexand.*, 38).

4) Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. III *Proœmium*, 1.

Néanmoins la principale révélation devait porter sur les rémunérations posthumes. J'ai déjà relevé, à cet égard, le témoignage de Platon. Celse déclare que les Mystères enseignaient la doctrine des rémunérations futures par des exemples tirés de la destinée des démons (c'est-à-dire des âmes et des génies) et Origène, qui rapporte cette opinion, s'abstient d'y contredire¹. De son côté, Plutarque, adressant des consolations à sa femme après la mort de leur fille, lui écrit : « Tu entendras d'autres soutenir qu'après la dissolution des corps, il n'y a plus ni mal, ni affliction. C'est une doctrine dont je te sais préservée tant par les principes hérités de tes pères, que par les symboles sacrés en usage dans les Mystères de Dionysos, que nous connaissons pour nous les être communiqués l'un à l'autre »².

À en croire saint Augustin, Varron était plus explicite encore. Il interprétait exclusivement les Mystères d'Éleusis en tant que s'appliquant aux destinées du blé; tout au moins soutenait-il que beaucoup de détails ne s'y rapportaient qu'aux découvertes de l'agriculture³. C'est bien là l'interprétation rationaliste des mythes qui faisait partie de la doctrine stoïcienne. Néanmoins cette constatation de Varron est une présomption nouvelle qu'il existait à Éleusis un enseignement philosophique plus profond, comme, au reste, dans les spéculations de l'orphisme. Autrement les Mystères n'auraient plus d'autre but et d'autre résultat que de démontrer leur propre inanité.

Les stoïciens, tout en regardant les dieux comme autant de manifestations divines correspondant aux divers aspects de la Nature, s'appliquèrent à asseoir la morale sur les nécessités de la logique plutôt que sur la perspective des sanctions posthumes. L'école alexandrine qui leur succéda à Éleusis,

1) Origène, *In Cels.*, lib. VIII, ch. 48.

2) Plutarque, *Consol. ad uxorem*, X.

3) « Varro de Eleusiniis nihil interpretatur nisi quod attinet ad frumentum... Dicit deinde multa in mysteriis tradi quæ non nisi ad frugum inventionem pertineant ». *De Civit. Dei*, II, 20.

insista davantage sur le côté eschatologique des Mystères ; il est hors de doute que, là comme ailleurs, les néoplatoniciens aussi bien que les néo-pythagoriciens s'efforcèrent de concilier l'observation et même la restauration des rites traditionnels avec les points de vue les plus élevés atteints par la philosophie et la morale de leur époque. A cet effet ils n'avaient qu'à marcher dans les voies tracées par l'orphisme. En dehors même des œuvres orphiques de cette période, qui reflètent les idées et les tendances des Alexandrins, les écrits de Porphyre et de Proclus attestent suffisamment que le néo-platonisme était devenu la philosophie des Mystères. Maxime, Eunape, Julien, sans aucun doute Proclus, étaient des initiés d'Éleusis, et la charge d'hiérophante, au III^e et au IV^e siècle de notre ère, fut occupée plus d'une fois par des philosophes néo-platoniciens¹. Jamais peut-être l'accord ne fut plus étroit entre la religion et la philosophie. Mais ce fut le chant du cygne des Mystères comme du paganisme lui-même.

Apogée et destruction d'Éleusis.

L'élargissement des horizons intellectuels et religieux amené par les conquêtes d'Alexandre favorisa dans tout le monde grec le développement d'un panthéisme syncrétique, qui tendait, d'une part, à identifier les principales divinités de tous les cultes alors connus, d'autre part à faire de ces divinités les agents, les formes ou les noms d'un Dieu unique, véritable âme du monde. Nous avons vu que l'orphisme dont Éleusis était devenue le quartier général, avait donné l'exemple de ce double procédé. Ainsi s'explique la faveur croissante dont jouirent les Mystères d'Éleusis partout où s'implanta la culture hellénique. Déjà au lendemain de la mort d'Alexandre, quand Ptolémée Sotër, monté sur le trône

¹) Eunape, *Vita Maxim.*, éd. Didot, p. 476, Philostrate, *Vitæ Sophist.*, II, 20, p. 752.

tin, même après que Gratien et Théodose eurent prononcé la confiscation des biens des temples et interdit les cérémonies du culte païen, alors qu'à Rome les sanctuaires de Mithra étaient saccagés et fermés.

Cependant l'issue ne pouvait être douteuse. Les apologistes du christianisme avaient bien saisi le côté faible de leur adversaire, lorsqu'ils en revenaient sans cesse à l'argument ainsi formulé par Grégoire de Naziance : « Ce n'est pas dans notre religion qu'une Corè est enlevée, qu'une Déméter vagabonde, que des Céléos et des Triptolème sont représentés avec des serpents etc. »¹. Au point de vue philosophique et moral, les Mystères inculquaient des doctrines peut-être aussi élevées que celles du christianisme; ils ne firent ainsi que précipiter leur défaite. M. Jean Réville a touché juste, quand il a montré que la suprême floraison de la société antique avait fait surgir un nouvel idéal : « l'héroïsme de la sainteté, la régénération, le salut par la pureté du cœur, commençant dès ici-bas pour se perpétuer dans un monde supérieur; la fraternité universelle, par dessus les distinctions de rang social ou de nationalité; la sollicitude pour les petits ou les opprimés; l'aspiration au progrès et au perfectionnement spirituel; la soif de communion vivante avec les dieux; le culte des grandes incarnations du divin dans l'histoire ». Mais il n'a pas moins raison, quand il démontre qu'ainsi les réformateurs syncrétistes travaillaient pour l'Évangile². — Du jour où à Alexandrie, une fraction des néo-platoniciens passa avec armes et bagages dans le camp de l'Église naissante, la chute du paganisme ne fut plus qu'une question d'années.

Éleusis ne vit point ses Mystères abolis par un décret impérial ou profanés par ses anciens fidèles. Sa fin fut plus tragique. Sous Gallien, un hiérophante d'Éleusis avait détourné une invasion des Goths qui menaçait la ville sainte³. En 396, les Goths reparurent en Attique, conduits par Alaric, et les

1) Grégoire de Naziance, *Orat.*, XXXIX, 4.

2) Jean Réville, *La Religion sous les Sévère*, pp. 298 et ss.

3) *Corp. Insc. Græc.*, n° 401.

moines qui avaient acquis assez d'influence sur l'envahisseur pour lui faire épargner Athènes, durent lui persuader aisément de se dédommager sur le sanctuaire des Bonnes Déesses qui fut livré au pillage et à l'incendie¹. On a exhumé de nos jours, sous les débris calcinés des Propylées, le cadavre d'un Goth reconnaissable à son armure, qui avait péri dans l'écroulement de l'édifice², — barbare enseveli sous les ruines d'un monde. Une fois déjà — après la bataille de Platée, Éleusis avait été saccagée et brûlée par les barbares. Les Athéniens n'avaient pas tardé à reconstruire le sanctuaire plus vaste et plus beau. Après le passage d'Alaric, personne ne songea plus à le relever de ses ruines. Mais ses rites ne devaient pas périr tout entiers.

GOBLET D'ALVIELLA.

(A suivre.)

1) Eunape, *Vit. Maxim.*, éd. Didot, p. 476.

2) F. Lenormant, *Revue de l'Architecture*. Paris, 1868, p. 14.

LA DOCTRINE DES ÊTRES VIVANTS

DANS LA RELIGION JAÏNA

Nulle secte religieuse n'eut à un aussi haut degré le respect des êtres vivants que les Bouddhistes et les Jaïnas. Personne n'était admis dans l'un ou l'autre de ces ordres s'il ne faisait au préalable le serment de ne pas tuer. Et en jurant ce vœu, le futur moine s'engageait à ne priver de la vie rien de ce qui en est doué.

Plus encore que les Bouddhistes, les Jaïnas restèrent fidèles à ce dogme. Bien des anecdotes que l'on attribue souvent aux premiers se rapportent en réalité aux seconds. Ce sont les Jaïnas, par exemple, qui se couvrent le visage d'une voile afin d'éviter la mort éventuelle de petits insectes.

Mais s'engager à ne tuer aucun être vivant suppose la connaissance précise de ce qui possède ou non le principe de la vie. Aussi à plusieurs reprises les Sthaviras ou grands prêtres jaïnas se sont-ils préoccupés d'instruire sur ce point les adeptes de leur religion. Il en résulte que la doctrine des êtres vivants est exposée dans plusieurs sùtras. Pourtant, sauf quelques divergences de détail, cette doctrine est restée identique à elle-même au cours de la tradition. Nous essayerons d'en indiquer les éléments principaux d'après un des plus anciens sùtras, l'*Uttarajjhayana*, et un traité relativement moderne, le *Jivavivara*.

L'*Uttarajjhayana* est le premier des quatre Mûlasùtras. A ce titre il fait partie du Siddhânta ou canon des Jaïnas Çvetâmbaras. Il est attribué au sage SUDHARMAN.

Sudharman fut le cinquième des onze *ganadharas* (apôtres) de Mahāvīra. A la mort de celui-ci, vers l'an 526 av. J.-C., il prit la direction de l'église jaïna. Il jouit d'une autorité considérable parmi ses coreligionnaires. Dans les *patāvālis* ou listes chronologiques de sages jaïnas, il est toujours cité immédiatement après Mahāvīra; ou bien il occupe la première place si le fondateur du Jaïnisme n'est pas signalé. Le *Kalpasutra* (*Sthaviravali*, § 1) dit de lui qu'il fit l'instruction religieuse de cinq cents *gramanas* ou ascètes¹. D'après les témoignages concordants du *Gurvavalisutra*² et de la *Pattavālvacana*³, il aurait vécu cent ans et serait mort vingt ans après Mahāvīra.

C'est au chapitre xxxvi et dernier de l'*Uttarajjhayana* que Sudharman traite des êtres vivants. Il en établit la classification, et, à propos de chacun d'eux, indique le lieu où ils habitent, la durée de leur existence individuelle (*authi*) et le temps pendant lequel, quelques transformations qu'ils subissent d'ailleurs, ils persistent sous une même forme corporelle (*kayathī*)⁴.

Le *Jivavīyara* fut composé par ÇĀNTISŪRI, qui rappelle son nom à l'avant-dernier vers.

Çāntisūri s'appelaient encore Çāntyācārya⁵. La plus longue notice que nous possédions à son sujet est celle du *Gurvavalisutra*⁶. Il appartenait, y lisons-nous, à la secte des Thârâpadras et portait le surnom de Vâdivetâla. Il écrivit sur l'*Uttarajjhayana* un commentaire dans lequel il se donne comme le

1) *Kalpasutra*, édition H. Jacobi, Leipzig, 1879, p. 77.

2) In A. Weber, *Verzeichniss d. Sanskrit-und Prâkrit-Handschriften d. königl. Bibliothek zu Berlin*, II^e vol., 3^e part., Berlin 1892, p. 999.

3) In A. Weber, *Id. id.*, p. 1031.

4) L'*Uttarajjhayana* a été édité à Calcutta en 1880 et traduit par M. H. Jacobi dans les *Sacred Books of the East*, vol. XLV, Oxford, 1895. — Nous désignons ce traité par la lettre U, et nous n'indiquerons que le numéro des stances, puisqu'il est entendu qu'il s'agit seulement du ch. 36.

5) A. Weber, *Verzeichniss*, II, 2, Berlin, 1888, p. 731; R. G. Bhandarkar, *Report on the search for Sanskrit Manuscripts during the year 1883-84*, Bombay, 1887, p. 129.

6) In A. Weber, *Verzeichniss*, II, 3, p. 1005.

disciple de SARVADEVA et d'ABHAYADEVASÛRI¹. Il mourut en l'an 1096 de l'ère Samvat, c'est-à-dire en 1040 ap. J.-C.

Le *Jivaviyara* est un court traité en 51 vers. Il comprend deux parties. La première (v. 1-25) énumère et classe les êtres vivants. La seconde (v. 26-51) traite, en autant de subdivisions :

- 1° De l'étendue de leur corps (*sarira-pamana*);
- 2° De la durée de leur existence individuelle (*au*) ;
- 3° De leur persistance dans leur propre corps (*thii sakayam-mi*);
- 4° Du nombre de leurs principes vitaux (*pana pamana*), et
- 5° De leurs naissances successives (*joni pamana*)².

*
..

Les êtres vivants se partagent en deux catégories générales :

- 1° Les êtres en état de perfection, *siddha*, ou de délivrance, *mutta*; et
- 2° Les êtres en état de transmigration, *samsari* (*U.*, 49; *J.*, 2).

Êtres en état de perfection.

Les êtres en état de perfection, ou Siddhas, sont ceux qui jouissent de la béatitude finale et suprême (*U.*, 67). Ils n'ont plus à subir de métempsycose; ils sont à jamais délivrés du « tourbillon » des existences successives, *samsara*. Ils sont dépourvus de corps matériel (*U.*, 67; *J.*, 48); aussi ne possèdent-ils aucun principe vital et n'agissent-ils pas (*J.*, 48). Leur essence est la vie, *jivaghana* (*U.*, 67). S'ils ont eu un commencement dans le monde inférieur de la transmigration,

1) H. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in Mähārāshtri*, Leipzig, 1886, p. VIII; R. G. Bhandarkar, *Report for 1883-84*, p. 129.

2) Le *Jivaviyara*, que nous désignerons par la lettre *J.*, a été publié à Bombay avec une traduction en gujerati, d'abord en 1876, puis en 1885. Nous en avons donné une nouvelle édition, avec traduction française, dans le *Journal asiatique*, n° de mars-avril 1902.

ils n'auront pas de fin ; leur persistance est indéfinie (*U.*, 66 ; *J.*, 48). Ce sont les saints, les bienheureux, les Arhats.

Ils habitent au sommet du monde, *logaggammi* (*U.*, 64), sur une vaste terre, longue de 4500 milliers de *yojanas*¹ et large d'autant (*U.*, 59), qui a la forme d'une ombrelle et qu'on appelle *Isatprâgbhâra* (*U.*, 58). D'après le *Jivariyara*, les Siddhas constituent quinze espèces et se divisent en Tirthasiddhas et en Atirthasiddhas (*J.*, 25). Mais, suivant l'*Uttarajjhayana*, ils ne comprennent que six classes, à savoir : des âmes 1° de femmes, *itthi* ; 2° d'hommes, *purisa* ; 3° d'hermaphrodites, *napumsaga* ; 4° d'orthodoxes, *salinga* ; 5° d'hétérodoxes, *annalinga*, et 6° de chefs de famille, *gihilinga* (*U.*, 50).

Êtres en état de transmigration.

Les êtres en état de transmigration vivent ici-bas dans le monde de la douleur sans cesse renaissante. Ils meurent et reviennent à l'existence, tantôt dans leur propre corps, tantôt dans un corps différent, pendant un temps variable, jusqu'à ce que leurs œuvres pies leur permettent enfin l'accès de la terre de délices où ils trouveront la délivrance et l'apaisement.

Ils sont ou inanimés, *thavara*, ou animés, *tasa* (*U.*, 69 ; *J.*, 2).

ÊTRES INANIMÉS

Par êtres inanimés il faut entendre ceux qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur mouvement.

L'*Uttarajjhayana* les divise en trois groupes :

1° Les êtres terreaux, *pudhavi-jiva* ;

2° Les êtres aqueux, *au-jiva*, et

3° Les plantes, *vanassai* (*U.*, 70).

A ces trois catégories, le *Jivaviyara* ajoute :

Le feu, *jalana*,

¹ Un *yojana* est la distance de 8 à 9 milles anglais.

Et le vent, *vau* (*J.*, 2),
que l'*Uttarajjhayana* range parmi les êtres animés (*U.*, 108).

Nous suivrons de préférence la classification du *Jivaviyara*, et nous parlerons successivement des êtres terreux, des êtres aqueux, du feu, du vent et des plantes.

Terre. — Les êtres terreux sont de deux sortes : gros, *bayara*, ou subtils, *subuma* (*U.*, 71 ; *J.*, 3-4 et 14).

Les GROS êtres terreux, à leur tour, — mais d'après l'*Uttarajjhayana* seulement, car le *Jivaviyara* n'établit pas cette nouvelle distinction — sont rugueux, *khara*, ou lisses, *sanha* (*U.*, 72).

Les espèces *rugueuses* sont au nombre de 36 et comprennent entre autres : les sables, les graviers, les rochers, les pierres ; les métaux ; les pierres précieuses ; les sels ; l'argile ou terre commune ; etc. (*U.*, 74-77 ; *J.*, 3-4).

Quant aux espèces *lisses*, on en compte sept qui sont constituées par les poussières de diverses couleurs (*U.*, 73).

Sous quelque aspect qu'ils se présentent, les gros êtres terreux se rencontrent dans une partie du monde seulement, *loga-dese* (*U.*, 79). Ils sont d'une étendue infinitésimale qui ne dépasse pas « une fraction incalculable d'un *angula* ou doigt », *angula-asamkha-bhaga* (*J.*, 27). La durée la plus longue de leur existence individuelle (*au*) est de 22.000 ans (*U.*, 81 ; *J.*, 34) et la plus courte est d'un *muhârta*, c'est-à-dire d'un instant (*U.*, 81). Ils persistent dans leur propre corps (*thi*) pendant « un temps incalculable » *asamkha-kala* (*U.*, 82), que ne saurait mesurer un nombre déterminé d'*avasarpinîs* et d'*utsarpinîs*¹ (*J.*, 40). Toutefois, durant cette succession indéfinie, ils ne sont pas sans subir des transformations variées ; ils meurent et renaissent 700.000 fois (*J.*, 45). Enfin, parmi les dix principes vitaux admis dans la

1) Les termes *avasarpinî* et *utsarpinî* désignent, l'un la période de décroissance, l'autre la période de croissance du monde ; leur ensemble constitue un *yuga* ou « âge du monde ».

doctrine jaïna, quatre suffisent à assurer leur existence (*J.*, 42). D'après RATNA, un commentateur du *Jivaviyara* qui vivait à la fin du XVI^e siècle, ces quatre principes vitaux sont : 1^o le corps matériel, *kaya*; 2^o la durée temporelle, *ayus*; 3^o l'air respiratoire, *ucchvasa*; et 4^o le sens du toucher, *sparçana*.

Les êtres terreux SUBTILS ne comportent pas de subdivision; ils sont tous de la même espèce (*U.*, 78) et consistent en des particules infiniment petites, invisibles, *addissa* (*J.*, 14), répandues dans tout l'univers, *savva-logammi* (*U.*, 79; *J.*, 14) et dont la durée n'excède pas un *muhârta*, *antamuhuttau* (*J.*, 14 et 38).

Eau. — Les êtres aqueux offrent la même subdivision que les êtres terreux : ils sont ou gros ou subtils (*U.*, 85; *J.*, 5 et 14).

Les GROS, d'après l'*Uttarajjhayana*, ne seraient que de cinq sortes : l'eau pure, les exsudations, la rosée, le brouillard et la neige (*U.*, 86). Le *Jivaviyara* signale un plus grand nombre de variétés. Il distingue d'abord l'eau de l'océan, l'eau terrestre et l'eau atmosphérique; en outre, comme espèces de cette dernière, il cite la gelée blanche, la neige, la grêle, la rosée, le brouillard et les nuages (*J.*, 5).

Ces êtres aqueux de grande dimension possèdent les mêmes caractères que les gros êtres terreux (*U.*, 87, 89 et 90; *J.*, 27, 40, 45 et 42); toutefois la durée la plus longue de leur existence individuelle est de 7.000 ans et non de 22.000 (*U.*, 89; *J.*, 34).

De leur côté, les êtres aqueux SUBTILS ne diffèrent absolument en rien, quant aux caractères, des particules terreuses (*U.*, 87; *J.*, 14 et 38).

Feu. — Comme les précédents, les êtres ignés sont de deux sortes : gros ou subtils (*U.*, 109; *J.*, 6 et 14).

Les premiers comprennent d'une part : le feu, la flamme,

le charbon, les cendres ardentes, etc.; et d'autre part : les météores, la foudre, l'éclair, etc. (*U.*, 110 et 111; *J.*, 6).

Sauf leur existence individuelle, qui est, au maximum, de trois jours entiers, *ahoratta* (*U.*, 114; *J.*, 34), leurs caractères sont identiques à ceux des êtres terreux et aqueux (*U.*, 112, 114 et 115; *J.*, 27, 40, 45 et 42).

Il n'en est pas autrement des êtres ignés subtils, comparés aux particules vivantes de la terre et des eaux (*U.*, 112; *J.*, 14 et 38).

Vent. — Les êtres venteux se prêtent à la même classification que les êtres dont il a été traité jusqu'ici; ils en rappellent aussi les caractères (*U.*, 118, 120, 121, 123 et 124; *J.*, 7, 14, 27, 38, 40, 42 et 45). Une seule exception s'applique aux grosses espèces dont l'existence individuelle ne dépasse pas 3000 ans (*U.*, 123; *J.*, 34). Ces grosses espèces sont : le souffle respiratoire, le vent ordinaire, les vents légers et les vents violents tels que la bise, les tourbillons, les rafales, les bourrasques et le *samvartaka* qui cause la destruction périodique du monde (*U.*, 119 et 120; *J.*, 7).

Plantes. — Les plantes, comme tous les autres êtres inanimés, sont grosses ou subtiles (*U.*, 93; *J.*, 8 et 14).

Les GROSSES se subdivisent en :

1° Plantes à corps commun, *saharana*;

2° Plantes à corps spécial, *patteya* (*U.*, 94; *J.*, 8).

On appelle *plantes à corps commun* celles qui, dans chaque groupe respectif, n'ont qu'un seul corps pour elles toutes (*J.*, 8). Elles sont en quantité innombrable (*J.*, 8). Les principales d'entre elles sont : les lichens, les mousses, les cryptogames, les légumes, les plantes médicinales, les différentes sortes de gingembre et toutes les plantes à fruits tendres (*U.*, 97-100; *J.*, 9-11).

On les reconnaît à trois caractères particuliers :

1° Elles donnent à la coupe une surface égale et unie, car

les nervures et les nœuds de leurs différentes parties sont invisibles;

2° Elles ne laissent pas écouler d'exsudations résineuses;

3° Elles se reproduisent par boutures (*J.*, 12).

Constate-t-on des caractères opposés à ceux que nous venons de rappeler, on est alors en présence de *plantes à corps spécial* (*J.*, 12), c'est-à-dire dont chacune constitue un être vivant particulier (*J.*, 13).

Ces plantes, telles que les énumère l'*Uttarajjhayana*, sont les suivantes : les arbres, les arbustes, les arbrisseaux, les lianes, les plantes rampantes, les graminées, les palmiers, les plantes à tige noueuse, les champignons, les plantes aquatiques, les plantes annuelles et les herbes (*U.*, 96).

A quelque catégorie qu'elles appartiennent, les grosses plantes se trouvent dans une seule partie de l'univers, et non partout (*U.*, 101). Les plantes à corps commun, pareilles aux êtres inanimés dont il a été précédemment question, ont une étendue infinitésimale (*J.*, 27), mais les plantes à corps spécial mesurent plus de mille yojanas (*J.*, 27). Les unes et les autres vivent, d'une existence individuelle, 10.000 ans au plus, et au moins le durée d'un muhūrta (*U.*, 103; *J.*, 34 et 38). Elles persistent dans leur propre corps pendant un temps incommensurable (*U.*, 104; *J.*, 40); cependant les plantes à corps commun ne comptent que 140.000 naissances successives, et les plantes à corps spécial meurent et reviennent à l'être un million de fois seulement (*J.*, 46). Enfin les grosses plantes, quelle qu'en soit l'espèce, sont douées des quatre principes vitaux nécessaires et suffisants à assurer l'existence de tout être inanimé (*J.*, 42).

Quant aux plantes subtiles, elles n'ont pas à nous retenir. Elles ressemblent, abstraction faite de la différence de nature, à toutes les autres particules vivantes (*U.*, 101; *J.*, 14 et 38).

ÊTRES ANIMÉS

Les êtres animés sont capables de se mouvoir eux-mêmes et sont pourvus d'un corps organique, *orala* (*U.*, 127).

Ils se divisent en quatre classes, suivant qu'ils possèdent deux, trois, quatre ou cinq organes sensoriels (*U.*, 127).

Êtres pourvus de deux sens. — Les êtres pourvus de deux sens, *beindiya*, comprennent d'une façon générale : les conques, les coquillages, les vers et les larves des insectes (*U.*, 129-131; *J.*, 15).

Ils vivent dans une partie du monde seulement (*U.*, 131), et représentent par l'étendue de leur corps la longueur de douze yojanas (*J.*, 28). La durée la plus longue de leur existence est de douze ans (*U.*, 133; *J.*, 35) et la plus courte d'un muhūrta (*U.*, 133). En ce qui concerne le temps pendant lequel ils persistent dans leur propre corps, aucun des deux traités ne l'indique d'une façon précise; toutefois il s'agit d'un « temps mesurable » *samkhijja-kala* (*U.*, 134; *J.*, 41). Ils meurent et renaissent 200.000 fois (*J.*, 46). Enfin ils possèdent six principes vitaux (*J.*, 42) qui sont, d'après le commentaire de Ratna sur le *Jivavīyārā*, d'abord les quatre principes dont sont doués déjà les êtres inanimés, plus la voix, *vac*, et l'organe du goût, *rasanā*.

Êtres pourvus de trois sens. — Les petits insectes de tout ordre constituent les êtres doués de trois organes sensoriels, *teindiya*. Nous citerons entre autres : les fourmis, les araignées, les puces, les punaises, les poux, les blattes, les ténébrions, les cochenilles, et un petit animal appelé *kunthu*, célèbre dans la tradition jaïna¹ (*U.*, 138-140; *J.*, 16 et 17).

1) Le *Kalpasutra* (*Jinacaritra*, § 132), p. 65 de l'éd. H. Jacobi, dit de ce petit insecte que « quand il reste en repos et ne se meut pas, il n'est pas aisément aperçu par les moines et les nonnes qui n'ont pas encore atteint l'état de perfection; ceux-ci le voient facilement, au contraire, quand il se meut et ne reste pas en repos ».

Ces êtres ont les mêmes caractères que ceux pourvus de deux sens relativement au lieu qu'ils habitent (*U.*, 140), à la durée minimum de leur existence individuelle (*U.*, 142), au temps pendant lequel ils persistent dans leur forme corporelle (*U.*, 143; *J.*, 41) et au nombre de leurs naissances successives (*J.*, 46). D'un autre côté, l'étendue de leur corps mesure trois gavyûtis, c'est-à-dire un yojana et demi (*J.*, 28); la limite extrême de leur existence individuelle est de 49 jours (*U.*, 142; *J.*, 35), et enfin ils possèdent naturellement un sens de plus (*J.*, 42), à savoir l'odorat, *ghrana*, que les animaux doués de deux organes sensoriels.

Êtres pourvus de quatre sens. — Ces êtres sont représentés par les insectes de grande dimension, tels que les abeilles, les guêpes, les scorpions, les sauterelles, les taons, les grillons, les mouches et les moustiques (*U.*, 147-150; *J.*, 18).

Leur corps couvre une étendue d'un yojana seulement (*J.*, 28); leur existence individuelle ne dépasse pas six mois (*U.*, 152; *J.*, 35), et le quatrième organe sensoriel qu'ils possèdent est l'œil, *caksus*, ce qui porte à huit le nombre de leurs principes vitaux (*J.*, 42).

Par leurs autres caractères, ils sont identiques aux êtres des deux catégories précédentes (*U.*, 150, 152 et 153; *J.*, 41 et 46).

Êtres pourvus de cinq sens. — Nous abordons maintenant la description des êtres supérieurs, ceux qui sont pourvus de cinq sens, *pancindiya*.

Ces êtres sont de quatre sortes :

- 1° Les habitants de l'enfer, *neraiya*;
- 2° Les animaux, *tirikka*;
- 3° Les hommes, *manuja*, et
- 4° Les dieux, *deva* (*U.*, 156; *J.*, 19).

A quelque classe qu'ils appartiennent, trois caractères leur sont communs.

D'abord ils habitent dans une seule partie du monde, et non dans tout l'univers (*U.*, 159, 174, 182, 188, 197 et 216).

En second lieu ils possèdent neuf ou dix principes vitaux,

suivant qu'ils sont ou non doués de conscience (*J.*, 43). Les êtres inconscients, *assanni*, ont l'organe de l'ouïe, *crotra*, qui constitue d'ailleurs la marque distinctive de tous les êtres pourvus de cinq sens; les êtres conscients, *sanni*, ont de plus la pensée, *manas*.

Enfin, jamais ils ne renaissent sous la même forme; car le temps pendant lequel ils persistent dans leur propre corps est précisément égal à la durée de leur existence individuelle (*U.*, 168, 177, 185-186, 191-192, 200-201 et 244).

Il nous reste à parler en particulier de chacune des quatre classes d'êtres supérieurs.

HABITANTS DE L'ENFER. — Comme l'enfer jaïna se divise en sept régions, les êtres qui y séjournent forment sept catégories (*J.*, 19). Les noms en sont les suivants :

1° Les Rayanâbhas; 2° les Sakkarâbhas; 3° les Vâluyâbhas; 4° les Pankâbhas; 5° les Dhûmâbhas; 6° les Tamas et 7° les Tamatamas (*U.*, 157-158).

L'étendue de leur corps s'exprime en dhanus et fractions de dhanus (*hastas* et *angulas*)¹. Elle est, pour chaque catégorie, deux fois plus considérable que pour la catégorie immédiatement précédente (*J.*, 29). Ainsi les Rayanâbhas mesurent 7 dhanus, 3 *hastas*, 6 *angulas*. En doublant successivement, on obtient pour les classes suivantes : 15 dhanus, 2 *hastas*, 12 *angulas*; 31 dhanus, 1 *hasta*; 62 dhanus, 2 *hastas*; 125 dhanus; 250 dhanus; et enfin 500 dhanus pour les Tamatamas.

Les habitants de l'enfer meurent et reviennent à l'être chacun 400.000 fois (*J.*, 47). La durée la plus longue et la durée la plus courte de leur vie sont respectivement (*U.*, 161-167) :

1) Un dhanu vaut quatre *hastas* et un *hasta* représente 24 *angulas* ou doigts.

dans la 1^{re} région de l'enfer : de 1 sâgaropama¹ et de 10.000 ans ;

— 2 ^{me}	—	: de 3	—	et de 1 sâgaropama ;
— 3 ^{me}	—	: de 7	—	et de 3 — ;
— 4 ^{me}	—	: de 10	—	et de 7 — ;
— 5 ^{me}	—	: de 17	—	et de 10 — ;
— 6 ^{me}	—	: de 22	—	et de 17 — ;
— 7 ^{me}	—	: de 33	—	et de 22 — .

ANIMAUX. — Les animaux sont de trois sortes :

- 1° Aquatiques, *jalayara* ;
- 2° Terrestres, *thalayara* ; et
- 3° Aériens, *khayara* (*U.*, 172 ; *J.*, 20).

Ils naissent :

Les uns, d'une matrice, *gabbhaya* ;

Les autres, par génération équivoque, *sammucchima*, c'est-à-dire sans l'intervention d'un père ni d'une mère (*U.*, 171 ; *J.*, 23).

Tous les animaux sont semblables sous deux rapports.

D'une part le nombre de leurs naissances successives est de 400.000 pour chacun d'eux (*J.*, 46).

D'autre part la durée la plus courte de leur existence ne dépasse pas un muhūrta (*U.*, 176, 184 et 190 ; *J.*, 38).

Les autres caractères qu'ils présentent varient avec chaque espèce.

Animaux aquatiques. — Les animaux aquatiques comprennent cinq variétés :

- 1° Les marsouins du Gange ; 2° les poissons en général ;
- 3° les tortues ; 4° les requins et 5° les dauphins (*U.*, 173 ; *J.*, 20).

Ils vivent, au maximum, dix millions de pūrvas² (*U.*, 176 ; *J.*, 37). Ceux qui naissent d'une matrice mesurent mille yojanas (*J.*, 30) ; quant à ceux qui sont produits par génération équivoque, ni l'*Uttarajjhayana*, ni le *Jivaviyara* n'indiquent quelle est l'étendue de leur corps.

1) Un sâgaropama vaut 1.000.000.000.000.000 d'années.

2) Un pūrva est un million d'années.

Animaux terrestres. — Les quadrupèdes, *cauppaya*, et les reptiles, *parisappa*, constituent les deux classes des animaux qui vivent sur la terre (*U.*, 179; *J.*, 21).

Les quadrupèdes se subdivisent en quatre espèces :

1° Les uniongulés, tels que les chevaux;

2° Les biongulés, dont les vaches sont pour ainsi dire le type;

3° Les multiongulés, comme les éléphants; et

4° Ceux dont les doigts sont pourvus de griffes, les lions par exemple (*U.*, 180).

Tous les quadrupèdes ont une durée de trois palyopamas¹ (*J.*, 36); mais l'étendue de leur corps est différente suivant qu'ils naissent par génération équivoque ou d'une matrice; elle est d'un gavyûti chez les premiers (*J.*, 31) et de six gavyûtis ou trois yojanas chez les seconds (*J.*, 32).

Les reptiles forment deux catégories :

Les ophidiens, *uraparisappa*, c'est-à-dire les serpents; et

Les sauriens, *bhuyaparisappa*, tels que les lézards (*U.*, 181; *J.*, 21).

Les uns et les autres ne vivent pas au delà de dix millions de pûrvas (*J.*, 37). Quand ils sont nés par génération équivoque, ils couvrent l'espace d'un yojana (*J.*, 31); si, au contraire, ils sont issus d'une matrice, les serpents ont une étendue de mille yojanas et les sauriens mesurent un gavyûti seulement (*J.*, 30).

Animaux aériens. — Les oiseaux comprennent, d'une part, deux espèces communes et bien connues, *payada* (*J.*, 22) :

1° Ceux qui ont les ailes faites de plumes, *romaya-pakkhi*, et

2° Ceux qui ont les ailes membraneuses, *cammaya-pakkhi*; et, d'autre part, deux espèces plus rares qui vivent « en dehors du monde des humains » *nara-logao bahim* (*J.*, 22), savoir :

1° Ceux qui ont les ailes en forme de boîte ronde, *samugga pakkhi*, et

¹ Un palyopama vaut un million de pûrvas, c'est-à-dire 1.000.000.000.000 d'années.

2° Ceux qui se reposent sur leurs ailes déployées, *viyaya-pakkhi* (*U.*, 187; *J.*, 22).

Qu'ils naissent d'une matrice ou bien par génération équivoque, les animaux aériens ont une étendue d'un dhanu (*J.*, 30 et 31), et la plus longue durée de leur existence consiste en « une fraction incalculable d'un palyopama » *asamkha-bhago paliyassa* (*U.*, 190; *J.*, 37).

HOMMES. — Les hommes se partagent en trois groupes :

1° Il y a d'abord ceux qui satisfont aux prescriptions religieuses et vivent sur les terres du Karma, *kamma-mahiya* (*U.*, 195; *J.*, 23). Ils se subdivisent en quinze espèces (*U.*, 196);

2° A cette première catégorie s'opposent les hommes qui mènent une existence impie, demeurent dans les régions de l'Akarma, *akamma-mahiya* (*U.*, 195; *J.*, 23) et dont les espèces sont au nombre de trente (*U.*, 196);

3° Enfin les habitants des sept îles inférieures, situées aux extrémités de l'Himâlaya, *antaradiva* (*U.*, 195; *J.*, 23), constituent vingt-huit espèces suivant l'*Uttarajjhayana* (196) et cinquante-six d'après le commentaire du *Jivavivara*.

Tous les hommes, sans distinction de catégorie, mesurent trois kroças¹ par l'étendue de leur corps (*J.*, 32). Ils meurent et renaissent 1.400.000 fois (*J.*, 47). La plus longue durée de leur existence est de trois palyopamas (*U.*, 199; *J.*, 36) et la plus courte d'un muhârta (*U.*, 199; *J.*, 38).

DIEUX. — Les Jaïnas distinguent quatre espèces de dieux :

- 1° les Bhavanavâsis ;
- 2° les Vânamantaras ;
- 3° les Joisiyas ;
- et 4° les Vemâniyas (*U.*, 203; *J.*, 24).

I. — La plus longue durée des Bhavanavâsis est un peu supérieure à un sâgaropama; la plus courte est de dix mille

1) Un kroça est le quart d'un yojana.

ans (*U.*, 218). Ils se divisent en dix classes qui sont : 1° les Asurakumâras; 2° les Nâgakumâras; 3° les Suvannakumâras; 4° les Vijjukumâras; 5° les Aggikumâras; 6° les Dîvakumâras; 7° les Odahikumâras; 8° les Disakumâras; 9° les Vâyakumâras, et 10° les Ghaziyakumâras (*U.*, 205).

II. — Les Vânamantarâs, qui vivent au plus un palyopama et au moins dix mille ans (*U.*, 219), forment huit classes, savoir : 1° les Pisâyas; 2° les Bhûyas; 3° les Jakkhas; 4° les Rakkhasas; 5° les Kinnaras; 6° les Kimpurisas; 7° les Mahoragas, et 8° les Gandhavvas (*U.*, 206).

III. — Les Joisiyas comprennent : 1° les lunes, *canda*; 2° les soleils, *sura*; 3° les constellations, *nakkhatta*; 4° les planètes, *gaha*, et 5° les étoiles fixes, *tara* (*U.*, 207). Ces cinq espèces de dieux ont une existence maximum d'un palyopama plus 100.000 ans, et une existence minimum égale à la huitième partie d'un palyopama (*U.*, 220).

IV. — Les Vemâniyas se subdivisent en Kappovagas et en Kappâiyas (*U.*, 208).

1. Les Kappovagas sont de douze sortes :

1° les Sohammas qui vivent au plus 2 sâgaropomas	et au moins 1 palyopama ;
2° les Îsânas	— un peu plus de 2 sâg. — un peu plus de 1 pal. ;
3° les Sanankumâras	— 7 sâgaropamas — 2 sâgaropam. ;
4° les Mâhîndas	— un peu plus de 7 sâg. — un peu plus de 2 sâg. ;
5° les Bambhalogas	— 10 sâgaropamas — 7 sâgaropam. ;
6° les Lautagas	— 14 — 10 — ;
7° les Mahâsukkas	— 17 — 14 — ;
8° les Sahassâras	— 18 — 17 — ;
9° les Ânayas	— 19 — 18 — ;
10° les Pânayas	— 20 — 19 — ;
11° les Âranas	— 21 — 20 — ;
12° les Accuyas	— 22 — 21 — ;

(*U.*, 209-210 et 221-232).

2. A leur tour, les Kappâiyas se partagent en deux groupes : les Gevijjas et les Anuttaras (*U.*, 211).

a. — Il y a neuf espèces de Gevijjas, dont la classification, telle que la donne l'*Uttarajjhayana*, semble au moins étrange. Ce sont en effet :

les inférieurs	}	des inférieurs ;
les intermédiaires		
les supérieurs		
les inférieurs	}	des intermédiaires ;
les intermédiaires		
les supérieurs		
les inférieurs	}	des supérieurs.
les intermédiaires		
les supérieurs		

(U., 212-214).

D'après Ratna, le commentateur du *Jivaviyara*, ces dieux portent les noms suivants : 1° les Sudarasanas ; 2° les Suppachuddhas ; 3° les Manoramas ; 4° les Savvabhaddas ; 5° les Suvisâlas ; 6° les Somanasas ; 7° les Somânasas ; 8° les Pîikaras, et 9° les Nandikaras.

La durée la plus longue et la durée la plus courte de leur existence sont respectivement pour chacun d'eux :

1°	de 23 sâgaropamas	et de 22 sâgaropamas
2°	— 24	— 23
3°	— 25	— 24
4°	— 26	— 25
5°	— 27	— 26
6°	— 28	— 27
7°	— 29	— 28
8°	— 30	— 29
9°	— 31	— 30

(U., 233-241).

b. — Enfin les Anuttaras se partagent en : 1° Vijayas ; 2° Vejayantas ; 3° Jayantas ; 4° Aparâjiyas et 5° Savvathas (U., 214-215). L'existence des quatre premières espèces ne dépasse pas 33 sâgaropamas et n'est pas inférieure à 31 sâgaropamas (U., 242). Chez les Savvatthas, il n'y a pas de différence entre la durée la plus longue et la durée la plus courte de la vie : celle-ci est toujours de 33 sâgaropamas (U., 243).

Pareils aux habitants de l'enfer, et quelle que soit leur classe, les dieux comptent 400.000 naissances successives (J., 47).

Quant à l'étendue de leur corps elle est variable suivant les espèces. Elle est de sept hastas pour les Bhavavâsis, les Vânamantaras, les Joisiyas et les deux premiers groupes des Vemâniyas Kappovagas, c'est-à-dire les Sohammas et les Īsânas (*J.*, 33). Elle diminue ensuite progressivement. Les Sanankumâras et les Mâhindas mesurent six hastas; les Bambhalogas et les Lantagas, cinq; les Mahâsukkas et les Sahassâras, quatre; et les Kappovagas des dernières classes, trois hastas. De leur côté, les Gevijjas ont une étendue de deux hastas, et enfin les Anuttaras d'un hasta seulement (*J.*, 33).

Nous avons énuméré les différentes espèces d'êtres que les Jâinas considéraient comme vivants. A part les dieux et les habitants des enfers, imaginations communes à toutes les doctrines religieuses, il ne s'agit rien moins que de la nature tout entière dans ses manifestations variées, depuis la poussière infime jusqu'à l'homme, en passant par l'insecte le plus humble et l'animal au corps le plus développé. On comprend dès lors à quelles difficultés presque insurmontables les exposait le vœu qu'ils juraient de ne mettre à mort rien de ce qui vit.

A. GUÉRINOT.

DE L'EMPLOI DU MOT « CHAMANISME »

La terminologie de la science des religions est encore si peu fixée, les notions dont elle traite sont tellement complexes et leur étude si peu débrouillée qu'il est nécessaire de n'employer chaque mot destiné à désigner un ensemble de coutumes et de croyances qu'en lui donnant le sens le plus exact possible. Du temps où la science des religions ne s'était point encore affranchie de l'histoire en général nous sont restés un certain nombre de ces termes fort vagues et qui s'appliquent à tout ce qu'on veut... ou même à rien du tout; d'autres ont été créés par les voyageurs, adoptés ensuite sans réflexion par les dilettantes de l'ethnopsychologie et employés aussi à tort et à travers. Parmi ces mots vagues, l'un des plus dangereux est celui de *Chamanisme*.

On lui voit couramment donné, même dans des publications spéciales, le sens de « forme religieuse » d'un certain genre. C'est ainsi qu'on parle du chamanisme des populations de Sibérie, des nègres d'Afrique, des Amérindes de l'Amérique du Nord, du Centre et du Sud, etc. Et récemment M. L. Feer l'appliquait aux Assyriens¹.

Or, c'est là un étrange abus de langage : il ne peut pas plus y avoir de croyances chamanistes que de culte chamaniste, donc de religion chamaniste, pour cette simple raison que ce mot ne désigne pas un ensemble de croyances, se manifestant par un ensemble de coutumes, mais affirme seulement l'existence d'une certaine sorte d'hommes jouant un

¹) R. H. R., 1902, n° de juillet-août, p. 141, d'après la *Revue Critique* du 14 juillet. Même défaut de précision chez M. Sieroszewski, R. H. R., 1902, n° de sept.-oct., pp. 205-6.

rôle religieux et social. Oserait-on parler de la religion *sorciéresque* (qu'on me pardonne le mot) du moyen âge en France ou d'une *Zauberer-religion* en Allemagne? En se servant du substantif *chamanisme* et des adjectifs *chamaniste*, *chamanique*, on a accepté des termes forgés par les explorateurs en Sibérie des XVIII^e et XIX^e siècles qui, dénués presque tous de connaissances d'ethnographie et d'ethnopsychologie générales ont cru trouver en ces pays une forme spéciale, caractéristique, de croyances et de pratiques religieuses. Puis le mot a eu du succès auprès du grand public ignorant et en même temps amateur d'exotisme euphonique.

On croyait par là opposer la religion confuse, parce que non fixée en des livres sacrés, des Sibériens à l'Islamisme, au Bouddhisme, au Christianisme, qui arrivaient du Sud et de l'Ouest, religions à ce qu'il semblait uniquement caractérisées par un ensemble de dogmes écrits.

Or, dès qu'on a quelque connaissance des croyances et coutumes, non plus seulement des Sibériens, mais des demi-civilisés de toutes les régions du globe, on sait qu'elles sont à peu près partout les mêmes, que les Sibériens ne constituent nullement une exception et que par suite il est inutile de leur emprunter un mot, de le détourner de son sens étymologique et de l'appliquer enfin ailleurs alors que d'autres termes existent, plus précis, plus compréhensifs et plus logiques.

« Chamanisme » vient de *chamane* (*šaman*) mot qui n'est employé que par les Tongouses, les Bouriates et les Yakoutes, et est proprement tongouse, les Bouriates (comme les Mongols leurs frères) ayant déjà *bō* pour les hommes et *outygan* pour les femmes; les Yakoutes ont *oïoun*, les Turcs altaïens *kama*, les Samoyèdes *tadibeï*, les Kirghizes *bakchi* (*bakši*), etc., etc. C'est donc le mot tongouse qui a eu la fortune de passer dans le vocabulaire ethnologique; pour désigner l'ensemble de pratiques propres au chamane, les Russes ont emprunté au turc altaïen le mot *kama* pour forger *kamlanie*; et nous-mêmes n'avons pas de terme unique correspondant.

Le chamane, on le sait, est un sorcier qui ne se distingue en rien, essentiellement, des hommes-médecine amérindiens, nègres, malais, etc. De sorte que le mot dérivé : chamanisme signifie... quoi donc ? Qu'on adore les sorciers et qu'on leur rend un culte ? Cela est impossible car le sorcier n'est ni un esprit ni un dieu. Peut-être, qu'on croit aux sorciers et qu'on les regarde comme doués de pouvoirs spéciaux, magiques, surnaturels ? Mais le fait d'avoir des sorciers, de croire en leur puissance supérieure est un fait, socio-religieux sans doute, mais qui ne suffit pas à constituer une *religion* ; les Sibériens ne sont pas seuls à posséder des individus dont le rôle est de servir d'intermédiaires entre les divinités et les hommes ordinaires ; et cependant on ne qualifiera pas le catholicisme de *prêtrisme*, le protestantisme de *pasteurisme*, le bouddhisme de *bonzisme*. On parle il est vrai de *lamaïsme* mais ce mot est aussi impropre à désigner une « forme religieuse » que le mot de chamanisme.

Quel est le rôle du chamane dans les sociétés sibériennes ? On a recours à lui toutes les fois que les puissances surnaturelles vont pour faire du mal ou font en effet du mal aux gens du commun, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas revêtus d'une puissance suffisante pour lutter contre elles. La maladie étant causée par un esprit nuisible, on appelle le chamane pour qu'il rende cet esprit inoffensif ; de même, au moment de la naissance, de la puberté, du mariage, des menstrues de l'accouchement, etc., l'homme ou la femme ordinaires se trouvent dans un état de faiblesse plus grande par rapport aux divers esprits et aux diverses puissances : le chamane, par des paroles et des actes appropriés, donne de sa force à ces faibles et les enveloppe d'une sorte d'armure protectrice afin que les efforts ennemis deviennent inoffensifs ; ou bien il oblige les esprits à l'inaction. C'est à ce rôle d'antagoniste des puissances surnaturelles, de protecteur et de guérisseur que se borne l'activité du chamane sibérien.

Mais une activité de ce genre et la croyance à son efficacité constituent-elles une *religion* ? Évidemment non ! Ce qui

constitue la religion des peuples ayant des chamanes ce sont les croyances qui nécessitent et expliquent le chamane. Or ces croyances sont diverses et souvent contradictoires ; en tout cas elles ne se laissent pas classer sous une seule rubrique. Jadis, surtout après Tylor, on avait une tendance prononcée à nommer *animisme*, la religion des demi-civilisés, qu'on supposait portés à douer les êtres et les choses d'une âme ; à cette croyance correspondaient des rites ; rites et croyances constituaient la religion animiste. H. Spencer voulut ramener la religion des non-civilisés au culte des ancêtres ; mais sa théorie était trop absolue et ne put être admise ; on constate cependant chez de nombreux peuples un culte spécial adressé aux ancêtres, différent de celui qui s'adresse à d'autres puissances divines. C'est ce culte et les croyances qui lui servent de base que Frobenius a proposé d'appeler *manisme*. D'autre part, à mesure que l'ethnopsychologie progressait, on constatait que le mot animisme était à la fois trop précis et trop compréhensif. Les mots *totémisme* et *animatisme* (Marett) vinrent à leur tour désigner certains groupes spéciaux de croyances et de rites. Et il faudra créer encore d'autres subdivisions.

Il faut donc parler des religions animatiste, animiste, totémiste, maniste, etc. mais non de religion chamaniste ; car les peuples qui ont des chamanes ont précisément des croyances qui se trouvent désignées par les termes spéciaux énumérés ci-dessus.

La mesure dans laquelle chacune de ces formes religieuses contribue à constituer la « Weltanschauung » des Sibériens et en général de tous les groupements humains ayant des sorciers, est loin d'être déterminée. Pour certains peuples nous commençons à avoir des documents suffisants : c'est ainsi que l'esprit protecteur du chamane yakoute, celui auquel il emprunte sa puissance et dont il demande l'aide, est peut-être son totem, etc. D'une manière générale, cependant, l'étude sociologique du chamane est encore à faire.

Or, peut-être veut-on désigner par chamanisme un état

socio-religieux où le chamane est non pas un prêtre mais un simple sorcier, sans puissance politique ou sociale? peut-être veut-on opposer les Sibériens aux nègres de l'Afrique occidentale, où règne ce bizarre dualisme de gouvernement du chef politique et du prêtre en chef, tous deux se partageant l'empire du monde et s'aidant l'un l'autre dans la direction des affaires? S'il en était ainsi — j'avoue pour ma part n'avoir jamais rencontré le mot de chamanisme pris dans ce sens — je n'aurais aucune objection à formuler, car *chamanisme* viendrait alors se placer à côté d'autres termes comme *rishisme*, *lamaïsme*, etc. On désignerait par là un état social où l'intermédiaire entre l'homme et les puissances surnaturelles, entre l'homme et les esprits, entre l'homme et les dieux joue un rôle social déterminé, même un rôle politique.

Ainsi dans le rishisme le père de famille est prêtre, officiant, magicien — et il n'y a point de prêtres, officiants, magiciens autres que les pères de famille. Le lamaïsme est une théocratie de moines bouddhistes qui ont en même temps le gouvernement des affaires terrestres et des divines; mais la religion même des lamaïstes (Thibétains, Mongols, Kalmyks, etc.), est un mélange d'animisme, de manisme et de bouddhisme. Le chamanisme enfin ne serait plus alors qu'un état social où le sorcier-guérisseur n'a rien à voir dans le gouvernement des affaires terrestres: il existerait chez les tribus sibériennes, chamanistes dans le sens nouveau adopté, une séparation des pouvoirs; le chef politique assisté des anciens dirige la tribu contre l'ennemi animal ou humain; le chamane en protège les membres contre l'ennemi surnaturel.

Mais qui donc protège la tribu en bloc contre ces ennemis surnaturels? Est-ce le chamane? Non, car il n'intervient qu'en faveur des individus; ce n'est pas un prêtre, à ce qu'il semble. Je n'ose affirmer, parce que le rôle du chamane n'est pas encore connu effectivement; peut-être une étude plus approfondie des populations et des documents permettrait-elle de trouver au chamane quelques-uns des attributs

du prêtre¹. En tout cas il faut remarquer que là où des religions avec prêtres (bouddhisme, islamisme, christianisme), ont pénétré, où par suite a été introduit un être protégeant et soutenant des communautés, des groupes de fidèles, le chamane-sorcier a continué à vivre et à jouer son rôle de guérisseur et de magicien. Tout au plus en certaines régions les prêtres de religions écrites ont-ils assumé quelques-unes des fonctions des chamanes.

Je ne prétends évidemment pas résoudre la question si complexe de la différence entre le prêtre et le chamane. Et, d'autre part, en admettant ce sens du mot chamanisme, en tant que désignant un certain stade social, la forme de civilisation où la religion est l'animisme et le chamane un individu maître des puissances surnaturelles à l'aide de la magie, il resterait à déterminer :

1° Lesquelles, d'entre les populations sibériennes sont proprement chamanistes;

2° Et à quels autres groupes humains de demi-civilisés on peut appliquer l'épithète de chamanistes.

Une étude de ce genre, mais viciée dès l'origine par une incroyable confusion dans la terminologie, a été entreprise, puis abandonnée à ce qu'il semble, par M. Mikhaïlowski, qui a cru pouvoir nommer *chamanisme* la religion de tous les demi-civilisés en bloc, simplement parce que tous les demi-civilisés possèdent des êtres dont la fonction ressemble — avec des nuances — à celle des chamanes. C'était évidemment aller trop vite; et surtout la méthode est mauvaise suivant laquelle on caractérise des croyances par l'extérieur. Sans doute, il nous est fort difficile de savoir au juste à quoi et comment croient les demi-civilisés, et à mesure que la science des religions progresse, elle constate que même dans ces milieux qui semblaient de prime abord fort peu complexes,

1) Voir le rôle du chamane lors du mariage bouriate (C. R. d'un article de M. Khangalov (*Etnografitcheskoe Obozrienie*, 1898), *R. H. R.*, t. XL, n° 2, pp. 321-323.

des nuances existent, et même des évolutions bien nettes. On sait quels étonnements accueillirent la publication des belles recherches de Spencer et Gillen chez certaines tribus totémistes d'Australie. Leur livre nous conseille à nouveau la prudence et nous oblige à définir le sens exact des termes de notre vocabulaire : religion, magie, totémisme, prêtre, sorcier, etc., etc.

Ce dernier mot éveille trop en nous l'idée qu'il s'agit de l'Europe moderne ou du moyen âge; pour les demi-civilisés, il vaut mieux employer celui de *chamane*. Mais en ce qui concerne le mot *chamanisme*, qui ne s'applique à rien de défini, autant, me semble-t-il, le laisser de côté.

A. VAN GENNEP.

A PROPOS
DE DEUX MANUSCRITS « BABIS »
DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Il s'agit ici des deux manuscrits provenant de la bibliothèque de feu M. de Gobineau et qui sont inscrits sur le Catalogue de la Bibliothèque Nationale sous les numéros suivants :

SUPPLÉMENT PERSAN 1070. *Histoire de la secte des Bâbis* (Voyez le n° suivant).

SUPPLÉMENT PERSAN 1071. *Histoire de la secte des Bâbis*. C'est l'ouvrage complet dont le n° précédent n'est qu'une partie. L'auteur est probablement *Hadji Mirza Djani*.

Ces deux cotes sont erronées et ne répondent pas aux titres des deux ouvrages qu'elles prétendent désigner.

I

Et tout d'abord qu'on me permette de présenter ici une observation sur le mot *Bâbi* qu'on emploie pour désigner plusieurs choses en réalité très différentes et qui ne décrit, en aucune façon, le mouvement religieux créé par le Bâb et qui va s'élargissant tous les jours.

Ce mot de *Bâbis* — d'autres disent *Babistes* — n'est pas celui que l'on devrait employer. Inventé par les musulmans de la Perse pour désigner les sectateurs d'un hérésiarque suivant eux « monstrueux », il ne s'applique, en aucune façon, aux gens que l'on prétend désigner, ou du moins

ceux-ci ont-ils toujours repoussé ce titre devenu rapidement en Perse un terme de mépris et d'abjection.

Ce mot a évidemment été construit comme l'ont été ceux de Mouçabi (Mosaïstes) pour désigner les Israélites et Icévi (Jésuites) pour indiquer les chrétiens. Ce sont là termes vulgaires, de langue courante, impliquant un certain dédain, et qui ne devraient, à aucun titre, être admis dans la langue littéraire où ils sont remplacés par ceux de *la nation de Moïse* — *les gens de la Bible* — *les Beni Israëls*¹ — ou *la nation de Jésus* — *les gens de l'Évangile* — *les Nasranis*.

Les musulmans ne se sont jamais donné le nom de Mahométans et se désignent sous ceux de « Moslims » — « de la nation de Mohammed » — « les gens du Qoran » et, — spécialement en Perse sous celui de « Chyá Esna — « Achéri ».

Cette forme de désignation — je parle des mots *Bâbi*, *Icévi*, etc., — ne peut être employée en Perse que pour dénommer soit les retardataires conservant la loi abrogée d'un prophète précédent — tels les Israélites à l'égard des chrétiens, ceux-ci vis-à-vis des musulmans; soit une secte se formant au sein d'une religion déjà constituée, une hérésie qui prendra le nom de celui qui pour la première fois donne une interprétation nouvelle du livre sacré — Bible, Évangile ou Qoran — ou bien encore qui rejette les idées du clergé officiel pour revenir à une autre conception du prophète originel.

Les orthodoxes, les calvinistes, les luthériens, les catholiques apostoliques sont chrétiens; musulmans sont les chiïtes, les sunnites, les malékites, les ismailis, etc., etc.

Il faudrait donc, pour que le mot « Bâbi » fût exact, qu'il s'appliquât à une secte musulmane, à une hérésie issue de l'Islam et se rattachant directement à lui, ayant comme prophète l'apôtre des Arabes et comme commentateur un individu se nommant le Bâb.

Or, ce n'est pas le cas. Le *Bâbisme* est une *religion*, pos-

¹ Les « Qélimis » disent les babis qui font dériver ce mot du surnom de Moïse : Qélim Oullah.

révélatrices » des trois prophètes que nous venons de nommer.

1270 ans après Mohammed, Seyyèd Ali Mohammed est venu sur cette terre accomplir la mission que Dieu lui avait confiée; il se proclama donc le Messager Divin, révéla un Livre qui vient du Ciel, établit des règles et des lois et disparut, exécuté à Tauris. Son successeur, je veux dire son khalife — au sens que nous donnons en Europe à ce mot — fut, soit Mirza Yahyah Nouri Soubh Ezel, soit Mirza Housseïn Ali Nouri Béha Oullah. Je ne veux pas entrer ici dans une discussion qui nous conduirait trop loin. Mais l'un de ces deux personnages n'est donc que le khalife, comme Abou Bècre est celui de Mohammed. Ceci est le premier point et nous voyons déjà qu'il est discuté.

C'est là que devrait s'arrêter le titre de « bâbi » s'il n'était déjà impropre; c'est là que s'arrête le qualificatif de « Béyâni ».

En effet, tout le monde connaît la théorie chiïte de « l'imamat ». Dès lors on peut se demander si le « khalife » du Bâb est simplement son successeur au titre temporel ou s'il n'est pas un « imam » chargé de continuer la Révélation, comme Ali l'a fait à l'égard de la manifestation qoranique. Or cette dernière hypothèse est la seule vraie, nettement prouvée par la théorie des « Lettres de la Vie¹ ». Il s'ensuit que le Béyanisme va évoluer, comme l'Islam a évolué dans le chiïsme. Sous l'impulsion d'une des Lettres de la Vie, Soubh-Ezel, les Bâbis auraient probablement continué à se nommer Béyanis, si une nouvelle manifestation ne s'était produite qui attira à elle la grande majorité des sectaires, pour laquelle ceux qui restèrent fidèles à Mirza Yahyah Nouri devinrent des Ezélis — objets de leurs malédictions.

Voici comment cette nouvelle manifestation a pu se produire. Comme Moïse avait annoncé le Messie, comme Jésus avait annoncé l'envoi du Paraclet, comme Mohammed avait

1) Voir *Béyân Persan* Unité, II, porte 4. — U. III, p. 7, qu'il faut rapprocher des portes 2 à 19 de la première Unité, pour avoir la clef du système bâbi.

prédit l'arrivée de l'Imam Mehdi, de même Seyyèd Ali Mohammed prévient¹ les « Béyanis » de l'arrivée à une date — indéterminée ou déterminée² peu importe, puisqu'en tout état de cause cette date a prêté à discussion — de Celui que Dieu doit manifester.

Or, quelques années après la mort du Seyyèd, « Celui que Dieu doit manifester » proclama sa mission sous les traits de Mirza Housseïn Ali Nouri Béha Oullah³.

Doit-on dire que cet Housseïn Ali est le successeur du Bâb? — Non, si l'on comprend par là qu'il était lié par le Béyan⁴, qu'il n'était qu'un « imam » une porte de la révélation béyanie, ou si l'on préfère un nouvel Ali jouant vis-à-vis de ce nouveau Mohammed le rôle que Mourteza Ali remplit à l'égard du prophète arabe; — oui, si l'on admet, — idée essentiellement béyanie — que le Christ est le successeur de Moïse, Mohammed celui du Christ, le Bâb celui de Mohammed. Je veux dire si l'on accepte — ce que nous acceptons, nous autres chrétiens — que tout l'enseignement de Moïse n'a été donné aux hommes que pour les préparer à recevoir l'enseignement supérieur du Christ qui devient ainsi la fleur de l'arbre planté par Moïse, la moisson du grain jeté par le prophète hébreu; si l'on accepte encore — ce qu'acceptent les musulmans — que le Christ n'est venu sur cette terre que pour préparer à son tour l'humanité à un enseignement supérieur encore au sien, celui de Mohammed; si l'on accepte enfin — ce qu'acceptent les Bâbis — que Mohammed est venu jouer le même rôle pour préparer les voies à Seyyèd Ali Mohammed. Le globe terrestre, comme un immense collègue, reçoit à divers moments des professeurs instruits à l'Université de Dieu et qui nous font passer de l'enseigne-

1) Le *Béyân Persan* tout entier est plein de cette promesse. Voir plus particulièrement à ce sujet Unité III, portes 3, 4, 5, 6, 13, etc.

2) Voir *Béyân Persan*, Unité II, porte 16.

3) Cet événement se produisit à Andrinople, appelée depuis la Terre du Mystère.

4) *Béyân Persan*, Unité III, porte 4.

ment primaire à l'enseignement secondaire et de celui-ci à l'enseignement supérieur. Ce qu'exprime ce hadis de Mohammed, mal compris jusqu'à ce jour : « Les Prophètes c'est moi¹ ».

En vertu de cette conception, les sectateurs de Beha (celui que Dieu doit manifester) doivent émettre la même opinion en ce qui concerne le rôle du Bâb vis-à-vis du nouveau Prophète. Il en est ainsi en principe, mais non en réalité.

En effet, les Béhahis, pleins d'enthousiasme pour Béha, rabaisent — sans s'en douter — la personnalité du Bâb. Moïse, Jésus, Mohammed sont des prophètes complets et c'est la prétention du Bâb d'en être un. J'entends par Prophète complet² un personnage venant de Dieu — par quelque processus que ce soit — pour juger « la nation » du Prophète précédent, la rejeter dans le feu de la « négation »³ ou la faire entrer dans le Paradis de l'assentiment, pour révéler un livre nouveau — qui est une feuille arrachée de l'immense et éternel livre de Dieu⁴ — pour établir de nouvelles règles et de nouvelles lois, complétant d'un côté l'œuvre de son prédécesseur, préparant de l'autre celle de Celui qui lui succédera et qui est *celui que Dieu doit manifester*.

Or, si j'ouvre le livre intitulé *Férahed*⁵ j'y lis ceci : « Sache ce que croient les Béhahis. Ils croient que tous les écrits de Dieu, tous les livres divins qui existent dans le monde, sont d'accord à donner la bonne nouvelle que, à la fin des temps, l'humanité entrera dans l'âge de l'adolescence par le lever, dans le Ciel de l'Ordre de Dieu, de deux Soleils immenses. Alors sera terminé le cycle des vaines imaginations et des erreurs; alors les ténèbres des différences de religions seront

1) Voir le *Livre des Sept Preuves*.

2) Il est bien entendu que je parle ici uniquement au point de vue Béyani.

3) L'enfer.

4) Nous expliquerons cette conception un peu plus loin.

5) Par Mirza Aboul Fazl Mohammed ibn Mohammed er Riza Goulpaïgani. Cet ouvrage a été composé en réponse aux objections de Mirza Abd ous Salam, Cheikh oul Islam de Tiflis.

anéanties dans ce monde qui désormais s'appuiera sur une Parole Unique, sur une Seule Loi Religieuse; alors s'effaceront les haines implantées dans les cœurs; alors se changeront en amour et en fraternité l'animosité et l'antipathie de toutes les confessions; alors les instruments de guerre se transformeront; en outils d'agriculture ou de commerce; alors les vérités mises en dépôt secret dans les livres se manifesteront: alors les buts originaux cachés dans le sein des « versets » se dévoileront, et les sciences s'élanceront vers le progrès¹; alors les lumières de la Vraie Conduite en ce monde — qui se nomme chez les Prophètes l'esprit religieux — illumineront le monde entier. Qu'il souffle enfin le zéphyr de la miséricorde! que le nuage de la justice s'étende de tous côtés, qu'il se résolve en une pluie de bienfaits, pluie qui abatte la noire poussière des violences et les tourbillons de la tyrannie!

« Alors « les cieus des religions diverses² seront repliés » et le monde prendra un nouvel ornement: les os pourris de la religion retrouveront un nouveau corps, une nouvelle vie. Alors éclatera le vrai sens de cette parole: « TU VOIS UNE « TERRE AUTRE QUE LA TERRE »; alors brillera la signification de ce verset: « ET LA TERRE DEVINT LUMINEUSE DE LA LUMIÈRE DE « SON SEIGNEUR ». Dans la Bible ce jour se nomme *Le Grand Jour*, *Le Jour de Dieu*, et ces deux manifestations sont dites: *Retour d'Élie* et *Manifestation de Dieu*. Dans les Évangiles il s'appelle *Jour du Seigneur*, *Jour des choses invisibles* et il s'agit du retour de saint Jean-Baptiste, et de la deuxième descente de Jésus-Christ. Dans le Qoran on le nomme *Jour de Dieu*, *Jour du salaire*, *Jour du Désespoir*, *Jour de la rencontre*, *Jugement*, *l'Heure*, etc. Dans les « hadis » du Prophète, commentant les versets du Qoran,

1) C'est en effet par la manifestation du Báb que les Bábis expliquent le progrès soudain et incroyable des sciences en Europe.

2) D'après les Bábis les sept cieus signifient les sept grandes religions qui se partagent le globe: Idolâtrie, Bouddhisme, Brahmanisme, Magisme, Judaïsme, Christianisme, Islam.

la première manifestation est celle du Mehdi, la deuxième celle de l'Esprit de Dieu¹; enfin dans les « hadis » des imams, la première est celle du Qaem, la deuxième est la manifestation Housseïnne ».

Arrêtons-nous donc aux termes des Évangiles qui nous sont plus familiers : Jean-Baptiste n'a jamais été pour nous un Prophète, au sens complet du mot² : s'il l'est pour les musulmans, du moins n'est-il pas un porteur de Livre Révélé, un « charé » c'est-à-dire un fondateur de loi religieuse nouvelle. Son titre de « Précurseur » l'assimile-t-il à quelque degré que ce soit à un Prophète? Admettons-le un instant : qui ne voit les différences qu'il y a entre lui et le Christ? D'ailleurs, et le Bâb lui-même l'affirme, ce rôle a été rempli vis-à-vis de lui soit par Seyyèd Kazeur Rechti, soit par Cheikh Ahmed Ahçahi³. C'est malgré cette affirmation, que les Béhahis ne manquent pas d'assigner ce rang inférieur au Bâb vis-à-vis de Béha. Et j'estime que c'est là une grave erreur de leur part. Une étude plus attentive des textes sacrés leur eût évité une conception dans laquelle le rôle prodigieux de Seyyèd Ali Mohammed est amoindri et rabaisé⁴.

Quoi qu'il en soit, nous nous trouvons en présence de trois groupes distincts : les Béyanis qui n'ont pour texte sacré que le Béyan, les Ezélis qui au Béyan adjoignent la production littéraire de Soubh-i-Ézel, et enfin les Béhahis qui considèrent la loi du Bâb comme abrogée par celle de

1) Jésus-Christ.

2) Le Bâb a lui-même écrit un livre sur le Noubouwet-Khass. Qu'il nous suffise pour l'instant d'appeler « prophète » un fondateur de religion, et « voix » un précurseur, un voyant, comme Isaïe ou le Baptiste.

3) *Béyan Persan*, Unité 1, porte 18 et 19.

4) De plus, le passage que nous venons de traduire semble impliquer que Beha Oullah est le dernier Révéléteur. Je n'ose affirmer ce point, mes études ayant avant tout porté sur la manifestation même du Bâb. J'ai laissé forcément de côté Soubh-Ezel et Beha Oullah. Mais, si c'est bien là la croyance « Béhahie » elle est en contradiction formelle avec l'enseignement de Seyyèd Ali Mohammed, d'après lequel Dieu nous enverra, dans l'éternité des siècles, « ceux qu'il doit manifester ».

Béha et dont les livres sacrés sont l'*Iqan* et l'*Aqdès*, dus à la plume de Mirza Housseïn Ali. Ces derniers se donnent le titre de *Ahbab*, pluriel de *Habib*.

II

Ces données une fois admises, il nous reste à examiner les deux manuscrits en question.

Le premier celui qui est catalogué sous le n° 1070 n'est autre que le « *Béyan* » persan.

Il semblerait que cette désignation dût suffire, mais je crois cependant utile de détruire les légendes accréditées à ce sujet par M. le comte de Gobineau.

Il dit en effet, à la page 311 de la 1^{re} édition de ses *Religions et philosophies dans l'Asie centrale* : « Le mot *Biyyan*, une fois employé par le Bâb, lui parut convenir très bien pour désigner la sphère d'idées dans laquelle sa pensée se mouvait, et il le donna dès lors pour titre à tout ce qu'il composa. Il conserva de même dans ses œuvres ultérieures la forme qu'il avait donnée à celle-ci (?). Il y faut remarquer surtout un *Biyyan* écrit en persan qui n'est pas le commentaire du premier *Biyyan* écrit en arabe (!!!) car il ne cherche nullement à en éclaircir les difficultés (!); c'en est plutôt une reproduction grossière; les développements y sont plus accusés et par cela même les subtilités souvent plus raffinées. Il ne faudrait pas supposer que, parce que la langue dans laquelle ce livre est rédigé est le persan, le texte offre plus de prise à l'intelligence du vulgaire. C'est un persan où il ne paraît presque que des mots arabes choisis parmi les plus relevés et les plus rares, et où se combinent les formes grammaticales des deux langues de manière à exercer singulièrement la sagacité, et, il faut le dire aussi, la patience des lecteurs dévots et confiants (!).....

« Outre les deux *Biyyans* que je viens de nommer, il y en a encore un troisième, composé également par le 1^{er} Bâb. Sans être ni plus difficile ni plus facile à comprendre que les deux

autres, il les résume dans un format relativement court. On trouvera la traduction de ce catéchisme à la fin du volume ».

De tout cela deux choses sont à retenir : l'existence de deux « Bèyâns » — l'un arabe, l'autre persan — et la difficulté qu'il y a, pour un lecteur européen, à se rendre maître du texte.

Et tout d'abord, pourquoi ce titre d'*Explication* (Bèyân)? Les raisons en sont simples et nous allons essayer de les résumer brièvement ici :

Dieu est savant en toutes choses, avant toutes choses comme après toutes choses, ce qui revient à dire que sa science embrasse le passé, le présent et l'avenir. Ayant créé l'homme et l'Univers à l'aide de ce que les chrétiens ont appelé « le Verbe » et que les Bâbis nomment : le premier Zikr, la Primitive Volonté, la Vérité Mohammédique, le Prophétisme, le Soleil de la Vérité, — il instruit l'humanité par l'intermédiaire de cette première émanation de Sa Volonté. Car il est dit :

J'étais un trésor caché, et il me plut d'être connue : alors j'ai créé l'homme afin qu'il me connût.

On le voit, l'acte de Dieu est : *il me plut d'être connu* ; cet acte est une Création : cette création crée à son tour, qui? l'Univers. Non seulement elle crée l'être qui doit connaître, mais encore — *J'ai créé l'homme afin qu'il me connût* — le moyen de répandre cette connaissance. Et ce moyen quel est-il? Le prophétisme. Est-ce à dire l'incarnation de cette Primitive Volonté, comme le croient les chrétiens qui appellent Jésus fils de Dieu? Non. Est-ce par la révélation, ainsi que l'entend la pure église musulmane, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un messager — Gabriel — chargé de porter à l'apôtre les paroles du Dieu éternel? Non pas : Dieu est trop haut, trop inaccessible, trop incompréhensible pour que nous puissions mêler Son Essence sublime à des rapprochements quelconques avec la matière.

Le procédé est tout autre, et l'explication qui en est donnée

est neuve et originale, L'expression persane, pour dire qu'un miroir reflète les objets qui sont posés devant lui, est : « Aïné nikayet mikouned ez..... » ; nous la conserverons donc en français, elle abrégera cet exposé. La Primitive Volonté — qui participe aux attributs de Dieu¹ — est comparable au soleil. Elle brille de toute la splendeur de la vérité. L'homme — que nous appelons Moïse, Jésus, Mohammed, à tort, car leur personnalité matérielle n'a aucune importance — à l'âme pure, au cœur poli par les exercices nécessaires à éloigner de lui les souillures de la matière, le Prophète en un mot, est placé vis-à-vis de ce soleil comme un miroir « qui raconte » ce qu'il y voit et ce qui y est. Qu'y voit-il? que raconte-t-il? la Vérité, c'est-à-dire la Science Divine. Les parties de son enseignement qui pénètrent dans les cœurs, que sont-elles? des feuilles arrachées au livre de la Science de Dieu, livre unique et éternel. Chapitre de ce livre que les Évangiles : autre chapitre que le Qoran : autre chapitre la production littéraire de Seyyèd Ali Mohammed. Il est donc exact que quand Jésus parle c'est le Verbe — et par conséquent Dieu — qui parle; que quand Mohammed formule c'est le Premier Zikr qui rédige; que quand Seyyèd Ali Mohammed expose, c'est la Primitive Volonté qui explique.

Que sont le Verbe? le Premier Zikr? la Primitive Volonté? une seule et même chose : la première émanation de Dieu. Que sont Jésus, Mohammed, le Bâb? une seule personne, le Prophète. Que sont les Évangiles, le Coran et les hadis, les œuvres de l'apôtre persan? les feuilles d'un seul livre, le livre de Dieu. Pourquoi ces divers chapitres portent-ils des noms différents quoique faisant partie d'un tout unique et indivisible? exactement pour les raisons mêmes pour lesquelles les hommes ont appelé l'un des révélateurs Jésus, l'autre Mohammed; l'autre le Bâb — au lieu de les nommer simplement le Prophète — c'est-à-dire à cause de l'ignorance et de la faiblesse humaines, incapables de péné-

1) Voir le *Livre des Sept Preuves de la Mission du Bâb*. Maisonneuve.

trer le secret de l'Unité d'Essence, de l'Unité de Noms, de l'Unité d'attributs, de l'Unité des œuvres de l'Être Suprême.

La preuve en est en ceci que Mohammed n'a pas seulement produit le Qoran; il existe aussi de lui le recueil des paroles qu'il a prononcées (les hadis). Ce recueil fait-il autorité? Certainement et sa valeur est égale — supérieure même chez les chiïtes — à celle attribuée au Qoran. Donc, ces « paroles » sont œuvres divines, elles émanent du Premier Zikr, elles font partie intégrante de la Révélation Mohammédique. Dès lors comment faudrait-il s'exprimer au sujet de la production littéraire du prophète arabe? Il faudrait — l'embrassant tout entière d'un seul coup — dire : les feuilles arrachées au livre de Dieu par le Prophète que ses contemporains appelaient Mohammed.

C'est la faiblesse de notre entendement qui nous force à distinguer entre ces deux sortes d'ouvrages et nous conduit aux discussions d'où sortent les schismes.

Donc « Béyan » est le mot qui convient pour désigner un ouvrage quelconque — arabe ou persan, verset ou oraisons jaculatoires, khotbès ou polémique — sortant de la plume du Bâb. Et le mot est admirablement choisi, car il « explique » — ou du moins cherche à expliquer — le processus des manifestations divines précédentes. Il les réunit, les recueille toutes et en fait sortir la notion exacte de l'Unité Divine.

Cependant, s'adressant à des hommes, le Bâb se trouve dans l'obligation de leur parler le langage des hommes : c'est pourquoi, suivant la matière qu'il traite dans chacun de ses écrits, il donne à celui-ci un titre différent. Une encyclopédie, sous prétexte qu'elle est divisée en une infinité d'articles traitant des sujets les plus variés, doit-elle être considérée comme ne formant pas un tout — un bloc? Perdra-t-elle son titre d'encyclopédie? non certes et il en est de même pour le Béyan.

L'exemplaire dont il s'agit ici a été corrigé par une main inconnue avec tout le soin dont les Persans sont capables en

ces matières. Le texte en a été relu, colligé avec le plus grand soin, et les ratures, les surcharges, les renvois aux marges, donnent une idée très nette de la façon dont le copiste et son chef ont agi.

Cependant, à la fin de son travail, le copiste, laissé libre quelques jours, et ayant reçu à copier un fort volume contenant deux ouvrages distincts, s'empressa avec la belle insouciance qui caractérise les gens de ce métier, de copier le second ouvrage à la suite du premier, sans laisser d'intervalle.

Le Bélyan se termine en effet, au bas du verso de la page 284, avec cette indication : « Cette copie a été terminée en l'an 1279 pour S. E. le Ministre ».

En haut de la page 285 commence la copie du second texte, ce qui amène cette annotation du maître du copiste : « Il ne restera pas caché aux gens intelligents que ce texte qui est au commencement de cette feuille n'a rien à voir avec le Bélyân », et il continue en expliquant que le Bélyân et le Nouqié-el-Kaf, reliés en un seul volume, avaient été remis au copiste et que celui-ci les a copiés l'un à la suite de l'autre; ce qui l'incite en terminant à s'écrier : « Tant il y a qu'un croyant au Bélyân l'a écrit, mais qu'un autre ouvrage se trouve dans un même volume avec le Bélyân; cela est contraire à la justice et à la loyauté. »

Cet annotateur a constaté l'erreur du copiste avant que l'ouvrage ne fût terminé. Le second texte resta donc incomplet dans le manuscrit 1070 et fut recommencé, et cette fois mené à bonne fin, dans ce qui est devenu le manuscrit 1071.

Ce manuscrit n'est pas « l'histoire de la secte des Bâbis », mais bien l'histoire du Bâb. Et il semble, jusques à un certain point, que cette histoire ne soit qu'une incidente, dans la pensée de l'auteur, puisqu'il nous prévient « que le but primordial de son écrit est l'étude de l'Unité et celle des causes premières et des causes finales qui sont la base même de la Religion. »

L'ouvrage débute ainsi :

هو الأَمْنَعُ الأَقْدَسُ
بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Ce début est caractéristique et demanderait un gros volume de commentaires que je n'ai pas l'intention de donner ici aux lecteurs.

Je fournirai simplement quelques explications très brèves qui, s'appuyant sur le titre « Nouqtet el-Kâf », démontreront le synchronisme entre le titre même et le début de l'ouvrage.

Le point est le principe de toutes choses, il est — comme la cellule — dans le développement de toutes choses. La Vérité qui est Une et qui court à travers les mille aspects de ce monde, est donc assimilable à ce point, — la « vérité » c'est-à-dire le Prophétisme, le Verbe, la Vérité Mohammédique.

Le premier signe de ce livre, le premier mot de son titre nous sont dès lors expliqués. Le ه qui suit ce point a un double but : tout d'abord rappeler que le Point a cinq degrés, secondement invoquer le Grand Nom de Dieu qui est هو et que nous retrouvons inscrit immédiatement après le ه .

هو veut dire Lui et la formule :

هو الأَمْنَعُ الأَقْدَسُ

qui veut dire Lui est l'inaccessible et le très saint, vient déterminer l'étroite union qui existe entre Dieu et le point, entre le Père et le Fils, entre Dieu et le Verbe. Elle détermine également, d'une façon nette et précise, les premiers attributs de Dieu, qui sont l'inaccessibilité et la sainteté,

c'est-à-dire son action d'être inaccessible à l'être, hors de toute atteinte de la matière et de toute compromission avec elle. Puis, suit la formule musulmane qui donne le nom de Dieu الله et les qualificatifs connus.

Il s'ensuit dès lors que Dieu ne peut être le Créateur du monde visible, ce qui nous est immédiatement confirmé par le titre même de l'ouvrage : Nouqtet el-Kaf. Ce Kaf, l'auteur l'explique, se rapporte à la formule :

كن فيكون

Sois et elle fut !

nous confirmant ainsi — ce qui est la véritable théorie bábíe — que c'est le Verbe qui construit ce monde.

A. NICOLAS.

REVUE DE PÉRIODIQUES

JUDAÏSME BIBLIQUE

Theologisch Tijdschrift (Leiden, Van Doesburgh).

Dr. J. C. Matthes. *Rouw en doodenvereering in Israël*. 1900, p. 97-128, 193-224. — Notre auteur, en s'occupant précédemment, dans la même Revue, de la pureté et de l'impureté religieuses au point de vue israélite, avait aussi parlé du culte des morts, les deux questions se touchant de près, puisque ce culte ne cadrerait pas avec le culte exclusif de Jahvé et constituait par suite un cas d'impureté. M. Frey, agrégé à la Faculté de théologie de Dorpat, ayant soutenu une thèse opposée à celle de M. Matthes, dans un travail spécial consacré à la mort et au culte des morts, notre auteur crut devoir reprendre et approfondir davantage cette question, dans la nouvelle étude que nous signalons, en suivant principalement l'ouvrage de son contradicteur. Il commence par l'usage israélite de déchirer les vêtements, en cas de deuil, généralement considéré comme l'expression passionnée de la douleur. Ce point de vue peut apparemment s'appuyer sur quelques exemples bibliques, mais qui doivent être rectifiés par d'autres exemples, où l'on voit que cet usage est plutôt le signe qu'on se sent abandonné de Dieu, soit dans le deuil, soit dans d'autres cas. Un pendant de l'usage mentionné était celui de se vêtir du sac ou habit de deuil, qui symbolisait d'une manière positive ce que l'usage de déchirer les vêtements ne représentait que négativement, qui remplaçait le vêtement ordinaire, qu'on ne pouvait plus mettre, parce qu'on était dans un état d'abandon de Dieu. Le sac était probablement le vêtement primitif des Hébreux et prit un caractère sacré dans la suite. Il était donc tout indiqué pour le culte des morts. M. Matthes croit en outre retrouver ce culte dans les usages suivants : celui de se couvrir le visage et la tête, d'ôter les souliers et de se dépouiller de ses parures, de se couper les cheveux ou de les porter pendans, de se couvrir de poussière et de cendres, de ne pas se laver ni se oindre, de se faire des inci-

sions dans le corps ou de se tatouer. Il pense même que le jeûne se trouvait primitivement en rapport avec le culte des morts. Les traces de repas funèbres et de repas de morts dans l'Ancien Testament, sont pour lui des indices qu'on adorait les morts et qu'on leur offrait des sacrifices à cette occasion. Enfin le chant et la musique qui se faisaient entendre aux services funèbres, impliquaient également, d'après lui, l'adoration ou le culte des morts.

J. J. P. Valeton Jr. *Nehemia*, XIII : 6. 1900, p. 225-226. — M. Valeton croit avec Kusters que, non seulement *Néh.*, XII, 27 ss., mais aussi *Néh.*, XIII, 4-31, doit être placé chronologiquement avant les chapitres IX, X et VIII, ces derniers se suivant dans cet ordre. Mais par suite, il lui semble que la 32^e année d'Artaxerxès dont parle *Néh.*, XIII, 6 est une erreur, et qu'il faudrait lire la 22^e année. Il pense que 22 fut changé en 32, parce que le récit en question se trouve par erreur à la fin du livre, au lieu d'être à sa place naturelle.

M. Th. Houtsma. *De Hebreuwsche Sirach-Text*. 1900, p. 329-354. — Cet article a principalement pour but de soutenir le point de vue de E. König, qui a défendu, dans un travail spécial, la cause de l'originalité des fragments du texte hébreu de l'*Ecclésiastique* découverts jusqu'ici, contre ceux qui nient cette originalité et prétendent que ces fragments proviennent d'une retraduction du livre en question, faite au moyen âge, de la Bible syriaque en hébreu talmudique. L'auteur montre toutefois que les arguments mis en avant par M. König sont loin d'être tous également probants et qu'il faut faire d'autres études soigneuses pour résoudre, d'une manière satisfaisante, ce problème tant agité ces derniers temps.

Th. W. Juynboll. *De Levit in Richteren XVII-XVIII*. 1900, p. 355-361. — L'auteur propose ici une nouvelle solution du problème littéraire que présentent les deux chapitres en question du livre des Juges et qui a déjà souvent occupé la critique biblique. D'après lui, il faut distinguer entre un récit primitif, où il n'est nullement question d'un Lévite, et un autre récit, combiné plus tard avec lui et où un Lévite de Bethléhem joue un grand rôle. Les parties principales de ce récit postérieur seraient *Jug.*, XVII, 7-XVIII, 1, puis XVIII, 3-4, 15 et 18-20.

Dr. J. C. Matthes. *De doodenvereering bij Israël*. 1901, p. 320-349. — Cette étude est au fond un complément de celle du même auteur mentionnée plus haut sous un titre un peu différent. Le but en est également d'établir l'existence réelle du culte des morts au sein du peuple hébreu. M. Grüneisen ayant exposé, dans un ouvrage paru en 1900, un point de vue opposé à celui de M. Matthes, celui-ci a surtout réfuté les arguments du nouveau contradicteur. Ce dernier, pour mieux défendre sa cause, a recours à la thèse radicale, que les Israélites n'ont pas cru à la survivance des morts, ce qui aurait naturellement rendu impossible le culte de ceux-ci. M. Matthes tâche de redresser cette erreur et d'autres du même genre.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
(Giessen, Ricker).

... *Die Briefe 2 Makk. I, 1-11, 18.* 1900, p. 224-242. — Notre auteur, comme manqués tous les essais faits pour expliquer le texte, propose une nouvelle explication. Dans ce but, il rattache tout à la seconde lettre renfermée dans ce morceau, et non à la première, ce qui a souvent fait. Il soutient ensuite que les deux lettres datent de l'époque de la Dédicace, déjà antérieurement connue et célébrée; que ces lettres ne font pas allusion à Antiochus Épiphane et à Judas Maccabée, mais à Antiochus Sidétès; qu'elles proviennent de deux auteurs différents, et non du rédacteur de notre livre; qu'elles furent peut-être écrites en hébreu et que cet auteur les a traduites en grec; enfin qu'elles ne méritent pas d'être considérées comme douteuses.

... *Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit.* 1900, p. 284-307. — Dans cet article, l'auteur cherche à prouver, contre M. Nestle, que la version alexandrine est plus ancienne que la seconde.

... *Die Verwendbarkeit der Peschita zum Buche Ijob für die biblische Hermeneutik.* 1900, p. 264-307. — Cet article est la fin d'une série d'autres articles publiés dans cette Revue (t. XXXIX, p. 503, et XLI, p. 280). L'auteur y conclut que la version en question doit être prise en sérieuse considération pour la critique du texte massorétique de la Bible hébraïque.

... *Die israelitischen Stämme.* 1901, p. 1-76. — Notre auteur cherche à jeter quelque lumière sur les subdivisions des tribus, c'est-à-dire les familles et les clans, qui jouèrent le rôle principal, tant que les tribus étaient des nomades, tandis que les tribus ne gagnèrent leur importance qu'après l'établissement des Israélites en Palestine, qui ne furent alors surtout des grandeurs territoriales. Les envahisseurs adoptèrent, avec la culture des tribus, les noms de leurs villes et des différentes régions du pays. Les tribus servirent alors à désigner les tribus israélites, qui étaient

Dr.
193-2
de la
parlé
culte
cas d
souten
sacré
appre
lons,
par l'a
consid
appre
rectifi
qu'on

... de dix, Juda n'étant mis en rapport avec Israël que par David. Juda, les deux principales parties de la nation hébraïque, considérés comme des frères. Juda ne devint un fils d'Israël qu'après le schisme, où celui-là perdit en importance et fut même momentanément le royaume d'Israël. Les douze tribus figurent pour la première fois dans l'histoire, est en connexion avec la division territoriale introduite par le schisme. La généalogie de ces tribus, de date récente, eut pour point de départ Abraham, Isaac et Jacob, le premier passant pour le père des douze tribus, le second à Beerschéba et le troisième à Béthel. On concilia

ces vues différentes, en unissant les trois patriarches par un lien de famille. Cette combinaison ayant été faite dans la région éphraïmite, Jacob devint le père direct de toutes les tribus israélites. Figurant d'abord dans la source jahviste du Pentateuque, elle ne remonte pas au delà du ix^e siècle. Il est erroné de penser que ces tribus furent d'abord représentées par les femmes des patriarches, que leur mariage signifiait l'union de deux tribus, la plus faible étant figurée par la femme et la plus forte par le mari, ou la plus illustre par une femme légitime et les autres par des concubines. Les femmes sont tout simplement nécessaires dans nos généalogies, parce que sans elles il n'y aurait pas de fils. Les tribus israélites furent toujours considérées comme des fils de Jacob. Finalement l'auteur examine encore spécialement les noms de Jacob et d'Israël, pour établir que Jacob était primitivement le nom d'un dieu cananéen, qui fut en lutte avec un autre dieu, sans doute celui d'un clan israélite. De là le récit de la Genèse où Jacob lutte avec Dieu. Isaac, de même, était sans doute primitivement une divinité. Quant à Israël, c'est un héros éponyme dénué de tout trait personnel, qui fut identifié avec Jacob, devenu lui-même un simple héros, sous l'influence du monothéisme israélite.

Paul Volz. *Die Handauflegung beim Opfer*. 1901, p. 93-100. — D'après notre auteur, l'usage israélite, de poser la main sur la tête d'une victime expiatoire, signifiait la transmission du péché, de l'impureté et de la malédiction sur cette victime. A la question, comment alors ces victimes pouvaient être offertes à Jahvé, il répond que, primitivement, ces victimes ne furent pas offertes à Jahvé, mais à des démons. Et comme à d'autres victimes on imposait également la main, il pense que c'était une simple imitation machinale de l'usage concernant les victimes expiatoires.

Stade. *Die Kesselwagen des salomonischen Tempels I. Kön. 7, 27-39*. 1901, p. 145-190. — M. Stade, dans son Histoire du peuple d'Israël, s'est laissé guider par des modèles assyriens et égyptiens pour reconstruire les bassins mobiles dont parle le texte mentionné de I Rois. Bien que d'autres savants l'aient suivi dans cette voie, il croit devoir reconnaître maintenant qu'il s'est trompé à ce sujet et que deux bassins de ce genre découverts récemment dans l'île de Chypre peuvent aider à corriger son erreur, ainsi qu'à mieux éclaircir le passage biblique en question. Celui-ci doit être considéré comme une compilation de deux textes différents, se rapportant au même objet. C'est ce que notre savant cherche à démontrer, en soumettant le passage à un nouvel examen fort minutieux.

K. Budde. *Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahve's*. 1901, p. 193-197. M. Budde, reproduisant partiellement un article plus ancien, paru en anglais, cherche à établir, contrairement à l'opinion de M. Meinhold, que l'arche de Jahvé était un coffre et non un trône, comme le soutient ce dernier.

William R. Arnold. *The Composition of Nahum 1-2 : 3*. 1901, p. 225-265. L'auteur critique d'abord les essais faits par MM. Bickell et Gunkel pour expliquer le texte dont il s'agit et où ils ont voulu trouver un poème alphabétique

altéré par les copistes. Il reconnaît qu'il y a des traces évidentes d'un tel poème. Mais d'après lui, elles ne proviennent pas du prophète Nahum. Il pense qu'un rédacteur postérieur, ne trouvant pas le commencement du livre de ce prophète vraiment satisfaisant, y ajouta comme introduction des parties d'un poème alphabétique et d'autres réminiscences, mais de mémoire et sans se douter du caractère alphabétique de la plupart de ces additions. Il se livre à une étude très détaillée de la matière pour justifier ce point de vue.

Stade. *König Joram von Juda und der Text von 2 Kön. 8, 21-24*. 1901, p. 337-340. — Ces quelques pages ont pour but de jeter une nouvelle lumière sur ce texte et sur la fin du roi en question.

H. Holzinger. *Der Schaubrottisch des Titusbogens*. 1901, p. 341-342. — M. Holzinger propose ici un nouveau plan pour la reconstruction de la table des pains de proposition.

Theologische Studien und Kritiken (Gotha, Perthes).

Julius Ley. *Charakteristik der drei Freunde Hiobs und der Wandlungen in Hiobs religiösen Anschauungen*. 1900, p. 331-363. — Notre auteur, croyant au caractère dramatique du livre de Job, cherche à en fournir la preuve, en donnant d'abord une caractéristique des trois amis de Job, Eliphaz, Bildad et Tsophar. Il s'applique à montrer que chacun d'eux apparaît, dans ses discours, comme une personnalité distincte et bien marquée. Puis il s'efforce de mettre en relief le drame de la vie intérieure de Job, aiguë par les accusations différentes et successives dirigées contre lui : d'abord soumission résignée à la volonté de Dieu ; puis révolte de plus en plus ouverte contre son sort, en face des accusations injustes de ses amis, qu'il combat sans se lasser ; enfin point culminant et triomphe du martyr, au chapitre xix, lui permettant de revenir à des considérations finales plus calmes. M. Ley croit même pouvoir saisir et indiquer, entre ces grandes lignes, toutes sortes de nuances intermédiaires.

V. Ryssel. *Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft*. 1900, p. 363-403, 505-541 ; 1901, p. 75-109, 269-294, 547-592. — Notre auteur, qui, dans la Bible de Kautzsch, a fourni entre autres la traduction de l'Ecclésiastique et qui y a déjà pris en considération les fragments du texte hébreu de ce livre découverts alors, offre dans ces articles multiples et étendus, qui auront une suite, une étude approfondie des autres fragments de ce texte découverts depuis : à la fois une traduction et un commentaire. Dans celui-ci, M. Ryssel compare sans cesse la version des Septante, celle de la Peschita et le texte hébreu. La suite et la fin de ces belles études, renfermant les conclusions de l'auteur, ne pourront être prises en considération que plus tard.

Ludwig Couard. *Die Behandlung und Lösung des Problems der Theodicee in den Psalmen 37, 49 und 73*. 1901, p. 110-124. — D'après M. Couard, ces trois Psaumes répondent au besoin de savoir comment le Dieu juste et saint peut to-

lérer que l'impie soit si souvent heureux sur la terre, tandis que l'homme pieux est fréquemment malheureux. Il pense que chacun des trois aboutit à une solution différente. Le Psaume 37 s'en tient encore au point de vue des anciens prophètes, qui croyaient à une rémunération parfaite des actions humaines dans ce monde. Le Psaume 49, au contraire, date d'une époque postérieure, où cette conviction traditionnelle était déjà ébranlée et où l'on avait reconnu que la justice divine ne se manifestait pas avant tout dans les récompenses des justes et les châtiments des méchants durant leur vie. Aussi le psalmiste se demande-t-il surtout pourquoi les justes et les méchants sont également voués à la mort. Et la solution à laquelle il arrive, c'est que ces derniers reçoivent le châtimement mérité dans le *scheol*, par l'anéantissement, tandis que les justes sont préservés de ce sort, ce qui implique un commencement d'espérance de la vie éternelle. Enfin le Psaume 73 marque un nouveau progrès : s'il admet aussi l'anéantissement final des méchants et la vie éternelle des justes, il fait en outre ressortir que la communion avec Dieu est, déjà sur la terre, le meilleur partage de ceux-ci et que ce sera également leur suprême félicité dans la vie future. Nous avons donc ici un point de vue qui dépasse tout l'Ancien Testament et se rapproche du point de vue chrétien.

Lic. Dr. Boehmer. *Die prophetische Heilspredigt Ezechiels*. 1901, p. 171-228. — M. Boehmer part de l'idée que le prophète Ézéchiel est l'un de ceux que les exégètes ont le moins bien compris ou le plus méconnu. Son étude doit réparer ce tort. Il cherche à mettre en relief le rôle que le prophète avait à jouer avant et après la ruine de Jérusalem, et la manière dont il s'en est acquitté. Dans ce but, il examine successivement toutes les parties de notre livre, tâchant de saisir et de montrer les motifs qui ont guidé le prophète dans la rédaction de son écrit, ainsi que la valeur de l'ensemble, comme des détails de ses prophéties.

Margarete Plath. *Zum Buch Tobit*. 1901, p. 377-414. — Dans la première partie de cette étude, l'auteur analyse le livre de Tobie et aboutit à la conclusion qu'il n'est pas une œuvre de compilation, mais un récit bien suivi d'un bout à l'autre. D'après lui, ce livre, composé sans doute environ 200 ans avant notre ère, est trop artistique pour être simplement emprunté à la tradition populaire. Dans la seconde partie de son travail, il s'occupe de la provenance du fond de notre livre. Il déclare que celui-ci n'est pas de la pure histoire ni un simple produit de l'imagination, que l'auteur en aura puisé les éléments essentiels dans la tradition, mais les aura retravaillés, développés et arrangés librement. Il s'applique à reconstituer ces éléments primitifs de la « fable », en recourant à d'autres récits semblables répandus en Orient et en Occident. Cette comparaison l'amène à la conclusion que tous proviennent d'un type unique.

J. Meinhold. *Die Lade Jahves*. 1901, p. 593-617. — Cet article est une réponse à celui de M. Budde cité plus haut, touchant l'arche de Jahvé. L'auteur y défend son point de vue avec de nouveaux arguments et tend à prouver

surtout que cette arche pouvait être un trône du Dieu d'Israël, tout en étant un coffre.

Julius Ley. *Zur Erklärung der Bedeutung des Knechtes Jahve in den sogenannten Ebed-Jahve-Liedern*. 1901, p. 659-669. — M. Budde ayant soutenu, dans un opuscule paru en 1900, l'opinion déjà souvent émise, que le Serviteur de Jahvé qui figure dans une série de textes du Second Esaïe est Israël, et que ce sont les païens qui parlent dans *Esaïe*, LIII, notre auteur défend contre lui le point de vue opposé, prétendant que l'expression en question désigne un individu et que les païens ne sauraient être le sujet parlant dans le chapitre cité.

Revue biblique internationale (Paris, Victor Lecoffre).

Albert Condamin. *Études sur l'Écclésiaste*. 1900, p. 30-44, 354-377. — Ces études s'occupent surtout de la question d'authenticité de notre livre. Elles examinent successivement à ce sujet la tradition, le témoignage de l'écrit lui-même, les allusions, le ton et la langue de l'écrivain, enfin la date de composition du livre. L'auteur arrive à la conclusion que celui-ci fut composé vers 200 avant J.-C. et que c'est par pure fiction que le contenu en est mis dans la bouche de Salomon.

J. Touzard. *Nouveaux fragments hébreux de l'Écclésiastique*. 1900, p. 45-62, 525-563. — Il s'agit ici des fragments découverts depuis 1896. Notre auteur raconte comment furent faites ces découvertes, à quelles études elles ont donné lieu, quelles discussions se sont élevées à ce sujet, dont la plus importante est celle relative à l'originalité des dits fragments, admise par beaucoup de savants, contestée par plusieurs autres. Il arrive à la conclusion qu'il faut encore un long travail de critique textuelle, pour qu'on puisse se prononcer en pleine connaissance de cause sur ces problèmes.

M. J. Lagrange. *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*. 1900, p. 63-86, 273-287, 443-449. — Dans ces articles, l'auteur fournit une étude critique à la fois des textes bibliques qui se rapportent au sujet et des questions topographiques qui y ont trait. Il pense que, s'il reste encore à ce sujet bien des points obscurs, il a pourtant établi que les Israélites ont suivi le fond de l'Araba, pour ne remonter sur les plateaux de l'Orient qu'au sud de la mer Morte.

M. J. Lagrange. *Débora*. 1900, p. 200-225. — Dans cet article, sont d'abord exposées les différentes opinions qui ont été émises par la critique moderne sur le récit en prose de *Juges*, IV, et sur le cantique du chapitre suivant. Ces deux morceaux sont ensuite soumis à une étude critique ayant pour but de lever les difficultés qu'ils présentent. Puis vient une nouvelle traduction du cantique de Débora.

Albert Condamin. *L'unité d'Abdias*. 1900, p. 261-268. — Notre auteur cherche à défendre l'unité du petit écrit d'Abdias contre les critiques modernes qui la nient, en mettant surtout en avant des arguments tirés du rythme, de la struc-

ture et de la disposition des strophes de cette prophétie. Il soutient en outre que celle-ci est plus ancienne que le texte parallèle du livre de Jérémie.

Hubert Grimme. *Mètres et strophes dans les fragments du manuscrit parchemin ou A du Siracide*. 1900, p. 400-413; 1901, p. 55-65, 260-267, 423-435.

— Cet article doit contribuer à élucider le problème si complexe et si controversé touchant les fragments hébreux de l'Ecclésiastique, en y appliquant les règles de la métrique. On cherche à y constater les différents mètres qui se rencontrent dans ces fragments, et à saisir la forme strophique dont le Siracide a coutume de se servir.

Nivard Schloegl. *Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes*. 1900, p. 518-524. — Cet article renferme le premier chapitre du livre des Proverbes mis en strophes et accompagné de notes critiques.

L. Hackspill. *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*. 1900, p. 564-577; 1901, p. 200-215, 377-384. — Ces études, qui auront une suite, doivent être signalées ici, parce qu'elles ne reproduisent pas seulement les conceptions juives du temps de Jésus et des apôtres, mais en exposent aussi les origines reculées dans l'Ancien Testament. Les articles parus jusqu'ici s'occupent de l'idée de Dieu et des êtres intermédiaires : la Sagesse, le Logos.

Albert Condamin. *Le prétendu « fil à plomb » dans la vision d'Amos*. 1900, p. 586-594. — L'auteur part de l'idée que le passage du prophète Amos, vii, 1-9, n'a reçu une interprétation satisfaisante ni dans la version de Jérôme ni dans les ouvrages des exégètes modernes. Il soutient que l'interprétation qui introduit dans le texte d'Amos un niveau ou un fil à plomb, force le sens des mots et offre, comme symbole du châtement, une image vague et inintelligible. C'est ce qu'il tâche de prouver par une étude exégétique du passage en question.

G. Marmier. *La campagne de Sisera contre Baraq*. 1900, p. 594-599. — Cet article veut apporter quelques corrections, surtout géographiques, à l'étude mentionnée plus haut sur le cantique de Débora et le texte prosaïque parallèle.

A. Van Hoonacker. *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil de Babylone*. 1901, p. 5-26, 175-199. — Ces notes ont pour principal but de défendre, par de nouveaux arguments, l'opinion soutenue précédemment, par notre auteur, que Néhémie eut à remplir une mission en Palestine avant Esdras. Elles sont surtout dirigées contre M. Nikel, qui, dans une étude récente, s'est prononcé en faveur de l'opinion inverse et traditionnelle.

Albert Condamin. *Les chants lyriques des prophètes : strophes et chœurs*. 1901, p. 352-376. — Tous les critiques reconnaissant aujourd'hui des strophes dans les écrits des prophètes, sans être d'accord sur la forme et la combinaison de ces strophes, notre auteur essaye de formuler les lois de cette poésie. Suivant lui, le système de chant choral découvert dans les psaumes par le P. Zenner, se trouve exactement le même dans les poèmes des prophètes. C'est ce

qu'il tâche de démontrer, en étudiant, à ce point de vue, les principaux morceaux du livre d'Amos, ainsi qu'une série de chapitres du livre d'Ésaïe.

F. Prat. *Le nom divin est-il intensif en hébreu?* 1901, p. 497-511. — Notre auteur cherche à rectifier cet aphorisme de Gesenius : Une chose est dite de Dieu, quand elle est éminente en son genre, aphorisme que beaucoup de savants répètent comme un axiome, sans pourtant s'accorder sur l'explication. Après avoir examiné nombre d'expressions de cette catégorie, il arrive aux conclusions suivantes : 1) il n'y a pas dans l'Écriture un seul exemple certain où le nom divin fasse fonction d'augmentatif ou de superlatif ; 2) il peut se faire néanmoins que l'addition d'un nom divin élève un objet à son plus haut degré, mais l'excellence de ces objets tient à la nature et non à l'adjonction d'une épithète divine ; 3) le nom divin modifiant un autre nom à l'état construit n'équivaut pas à une épithète, c'est toujours un génitif, ordinairement possessif, quelquefois objectif ; 4) les montagnes de Dieu, par exemple, sont donc celles où se manifeste l'activité providentielle du créateur, sans être aidée ni contrariée par l'action de l'homme.

M. J. Lagrange. *L'inscription de Mésa*. 1901, p. 522-545. — Cet article renferme un nouveau texte critique de l'inscription en question, une traduction de ce texte, des notes explicatives sur le même sujet, ainsi que sur II Rois, 3, enfin des conclusions historiques, devant éclaircir les faits dont il s'agit et corriger en partie les vues de M. Stade sur ces mêmes faits.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Leipzig, Reiland).

Arthur Hirscht. *Textkritische Untersuchungen über das Buch Amos*. 1901, p. 11-73. — Le but de cette étude est de comparer le texte hébreu du livre d'Amos avec les plus anciennes traductions du même livre, pour déterminer la valeur de ces dernières en vue de corriger les passages corrompus de l'original. L'auteur commence par donner une caractéristique de ces versions : Septuaginta, Itala, traductions arabe, copte, éthiopienne, Aquila, Symmachus, Théodotion, Targum, Peschita, Vulgata. Cette caractéristique est suivie d'un commentaire du livre d'Amos, mais où ne sont pris en considération que les points principaux, qui rentrent dans le cadre de cette étude.

Dr. Karl Lincke. *Die Entstehung des Judenthums*. 1901, p. 481-504. — Cet article est une esquisse du développement religieux du royaume d'Éphraïm, jusqu'à sa ruine, et de Juda, depuis l'origine de la royauté jusqu'à Esdras. Il tend à montrer que le premier était spirituellement supérieur au second, tandis que celui-ci a, dès les anciens temps et non seulement depuis Esdras, les qualités et les vices du judaïsme postérieur : une grande supériorité intellectuelle, doublée d'une énergie qui a fort peu d'égards pour les autres. D'un côté, il y aurait un principe religieux et éthique progressif, de l'autre, un sacerdoce intolérant, avec un dogme stérile et une loi étroite.

Schweizerische theologische Zeitschrift (Zürich, Frick).

Fr. Stettler. *Ueber, Hiob 19, 25-27*. 1901, p. 230-245. — L'auteur trouve dans ce texte une prophétie de la résurrection du Messie, l'espérance de la vie éternelle partagée par Job, enfin la justification de celui-ci dans cette vie par une manifestation divine. Il cherche à établir tout cela exégétiquement. Dans la dernière partie de son travail, sont tirées des conclusions pratiques touchant la foi chrétienne et le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne, Georges Bridel).

C. Bruston. *Le cantique de Débora*. 1901, p. 144-172. — M. Bruston est convaincu que ce magnifique chant de victoire renferme encore de nombreuses obscurités malgré tous les commentaires dont il a été l'objet. Dans son étude, il veut donc essayer d'éclaircir, au moins en partie, ces obscurités.

James Barrelet. *Le serviteur de l'Éternel d'après des travaux récents*. 1901, p. 236-255. — Cette étude ne veut pas être un travail de fond sur la notion du serviteur de l'Éternel dans le Deutéro-Ésaïe, mais une simple orientation sur les principaux courants d'idées qui se partagent à ce sujet le monde théologique. L'auteur passe donc en revue les opinions les plus marquantes émises sur ce point, depuis le milieu du dernier siècle jusqu'à ce jour, pour donner la préférence à celle de Delitzsch, qui a vu, dans la notion en question, une pyramide, dont la base est Israël et le sommet Jésus-Christ.

C. PIEPENBRING.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ERNEST CRAWLEY. — **The Mystic Rose. A study of primitive marriage.** — London, Macmillan and Co, 1902, 1 vol. 8° de 492 pp., avec index. Prix : 12 sh.

Le livre de M. C. est une très importante contribution à la connaissance des croyances et des institutions des peuples à demi civilisés. Les théories qui s'y trouvent énoncées étaient sans doute connues en partie par deux articles publiés jadis par l'auteur, l'un dans le *Journal of the Anthropological Institute* (1895), l'autre dans *Folk-Lore* (1895). Dans son livre actuel M. C. a repris ses théories pour les préciser, les développer et les justifier à l'aide d'un plus grand nombre de faits. La première critique à faire porte sur le classement de ces faits : l'auteur les a recueillis et juxtaposés sans bien savoir les coordonner ; il n'a pas su choisir les plus caractéristiques, pour rejeter ceux qui ne présentaient qu'un intérêt secondaire ; et, ce qui est plus grave, il les a empruntés indifféremment à ces ouvrages de compilation comme à des publications de premier ordre. Nous ne dirons rien du procédé qui consiste à extraire des documents d'un livre de première main, et à les résumer, en faisant abstraction du milieu social par lequel les faits se conditionnent : M. C. a en effet adopté de parti pris la méthode des anthropologistes anglais ; il a suivi en ceci plus fidèlement Sydney Hartland que Frazer auquel *The Mystic Rose* est dédié.

M. Frazer en effet ne craint point les citations longues et textuelles, et, surtout, la masse des documents ne lui fait point perdre de vue le fil qui doit le guider parmi eux ; au lieu que M. C. a manifestement perdu pied : d'où des répétitions, des longueurs et une confusion parfois fatigante ; la lecture du livre est certainement ardue. L'auteur

n'a pas su mettre suffisamment en lumière le lien interne qui reliait les documents les uns aux autres ; peut-être ne l'a-t-il pas aperçu bien nettement lui-même, puisque le développement de l'idée fondamentale n'avance pas progressivement mais par sauts brusques en avant suivis de retours en arrière. En sorte qu'avec une méthode plus rigoureuse l'ouvrage aurait pu être allégé d'un tiers.

Quelques mots encore à propos du titre et du sous-titre. Ce titre de *The Mystic Rose* est manifestement une imitation du titre adopté par Frazer (*The Golden Bough*) mais il ne s'explique pas aussi bien. Car il ne s'agit nulle part dans le livre de M. C. de la Rose Mystique, tout au moins en adoptant le sens que l'auteur donne à cette expression poétique à la p. 485, où il termine un très court paragraphe relatif aux divinités du mariage, par une allusion à la Vierge Marie. Mais ce même titre s'expliquerait mieux au cas où on l'interpréterait autrement : dans l'antiquité et même de nos jours l'expression de Rose Mystique désigne souvent l'organe sexuel féminin ; or c'est bien de la vie sexuelle des demi-civilisés qu'il est question dans ce livre. Si M. C. y parle de mariage, c'est comme d'un phénomène basé uniquement sur telles conceptions relatives à la vie des sexes ; et l'explication des cérémonies du mariage y tient tout juste la même place, logiquement, que l'explication de l'endogamie, de la couvade ou du tabou de la belle-mère. C'est dire que le sous-titre n'est pas bien choisi non plus.

Ces quelques défauts n'empêchent point le « Mystic Rose » d'être un ouvrage de premier ordre, tant pour la quantité et l'intérêt des documents réunis que pour l'originalité des solutions proposées. M. C. a cherché à donner une réponse satisfaisante aux questions suivantes (pp. 2-3) :

1) Pourquoi, conformément à un usage très général, les maris et les femmes, les frères et les sœurs etc. doivent-ils s'éviter réciproquement de diverses manières, et notamment, ne pas manger ensemble ?

2) Pourquoi des couples amis doivent-ils aussi, comme c'est fréquemment le cas, s'éviter avec soin ?

3) Pourquoi, en outre, ce même genre de barrière s'élève-t-il entre les hommes d'une part et les femmes de l'autre ?

4) Pourquoi, ainsi que le veut un usage répandu, le fiancé doit-il s'emparer de sa fiancée par la violence (mariage par enlèvement) ?

5) Pourquoi le fiancé et la fiancée sont-ils, au Bengale, d'abord mariés à des arbres ?

6) Pourquoi la fiancée, à Argos, portait-elle une barbe alors qu'elle

se trouvait dans la chambre nuptiale, et pourquoi à Kos habillait-on le fiancé de vêtements de femme?

7) Pourquoi, conformément à une coutume des plus répandues un homme et sa belle-mère doivent-ils s'éviter l'un l'autre au point d'avoir à se cacher la figure et d'éprouver un sentiment de honte quand ils se trouvent en présence l'un de l'autre?

8) Enfin pourquoi, ainsi qu'il est dit des Tibarenoi chez les auteurs grecs, et du roi de Torelore dans la *Geste d'Aucassin et de Nicolette*, le mari prend-il le lit quand sa femme va accoucher ou vient d'accoucher?

Les réponses à ces questions, dit l'auteur, ne se trouveront que si l'on examine les croyances religieuses des non-civilisés, la religion étant chez ces peuples le substratum de la vie individuelle et sociale; et parmi ces croyances, les plus importantes sont celles qui se rapportent à la vie sexuelle. Les individus d'un sexe sont dangereux pour ceux de l'autre: il faut donc réglementer leurs actes à l'aide de tabous; car le tabou est à la fois une règle et une armure; il s'applique à tout ce qui est anormal, inconnu, nouveau, à tout ce qui est différent: tout être, par cela seul qu'il est différent des autres êtres, est pour eux potentiellement dangereux et lui-même a tout à redouter d'autrui.

Jusque-là M. C. suit J. G. Frazer dont il reprend et développe les idées (cf. au surplus l'article *Tabou*, de L. Marillier, dans la *Grande Encyclopédie*). Le chapitre III ne traite que des tabous sexuels; il n'est d'ailleurs qu'un développement, parfois à l'aide des mêmes documents, de la fin du chapitre II. Puis (ch. V) vient une étude sur les notions de contact, de contagion, de transmissibilité des propriétés, par la commensalité par exemple (ch. VII). Avec les chapitres VIII et IX nous revenons aux relations sexuelles, et M. C. reprend la question du danger du contact. Les idées sur le contact, dit-il (ch. V) sont à la base de toutes les conceptions sur les relations humaines. Il est l'expression de la joie, de l'amitié, de l'amour (shakehands, baiser; frottement du nez, tapes sur l'épaule etc.); de même là où il n'y a ni harmonie, ni amitié, ni amour, on redoute le contact (malades, étrangers, ennemis etc.) de même qu'au point de vue physiologique, nos différents sens ne sont que les transformations du sens primaire, celui du toucher, de même au point de vue psychologique, ce sont les opinions sur le contact qui sont à la base de la vie sociale: de par leur nature même, elles sont *primitives*. A ces croyances correspond un tabou primaire, le plus important de tous, celui qui interdit de toucher, d'entrer en contact avec quelqu'un

ou quelque chose. Si on attache un sens au contact, c'est par suite de la croyance à la transmissibilité des propriétés (naturelles, humaines, spirituelles) et cette notion de la contagion est une des principales de la philosophie des demi-civilisés. M. C. étudie les différentes formes de contagion et montre que c'est à les éviter que servent les tabous. Or le tabou qui interdit le contact entre deux être humains et les met en état de « personal isolation » est très caractérisé chez les Narrinyeri de l'Australie du Sud qui le nomment *ngia ngiampe*; ceux qui y sont soumis ne peuvent se toucher, s'approcher l'un de l'autre, se parler etc. M. C. adopte donc ce mot (p. 238) parce que, dit-il, on retrouve cette même conception chez un grand nombre de peuples et parce qu'elle est caractéristique et précise : c'est ainsi que c'est en état de *ngia ngiampe* (p. 391) que se trouvent l'homme et la femme qu'a unis une cérémonie spéciale; ils sont à la fois destinés à vivre en état d'union psychique et sociale — tout comme deux Narrinyeris sont par l'échange du cordon ombilical unis pour la vie — et en même temps des restrictions spéciales, des tabous, les séparent. De sorte qu'en dernière analyse les croyances sous-jacentes du mariage et des cérémonies qui l'accompagnent se ramèneraient à la notion de la transmissibilité des propriétés et à la signification religieuse du contact. De tous les contacts, c'est le contact sexuel qui est le plus dangereux étant donné que la femme est un être impur et faible qui peut transmettre à l'homme son impureté (alors l'homme est impropre aux cérémonies religieuses) et sa débilité (en ce cas l'homme est impropre au travail (chasse, pêche, guerre etc.) c'est le tabou qui s'oppose à un contact trop fréquent et trop prolongé des deux sexes; en sorte qu'il est et a été un adjuvant de la nature (cf. pp. 213-215).

Dans la deuxième partie de son livre (chapitres x-xiv) M. C. passe en revue les différents moyens employés pour briser le tabou. Il est en effet de toute nécessité que les hommes et les femmes puissent avoir des relations mondaines et sexuelles. D'une part on emploie des moyens de protections matérielle (barrière, voile etc.); ou bien on s'identifie l'un à l'autre par l'inoculation, par le repas en commun etc. Pour l'union sexuelle notamment il faut user de précautions préalables nombreuses et minutieuses. Et c'est ici, au chapitre xiv, qu'on voit apparaître la première grande théorie de M. C.

Pour lui, le mariage est chez les demi-civilisés un acte individuel et non pas, comme on l'a dit jusqu'ici, un acte social. Toutes les cérémonies du mariage sont, dit-il, uniquement destinées à écarter ou à

briser (*to remove*) le tabou qui s'élève entre deux êtres dangereux l'un pour l'autre parce que nouveaux l'un pour l'autre et de sexe différent. Si le contact avait lieu sans l'accomplissement préalable de ces cérémonies, il se produirait toute une série de malheurs (impureté, débilité, impuissance, maladie, mort). On neutralise le danger de contagion : par des purifications, en faisant la cérémonie de nuit, en cachant l'un à l'autre les fiancés (soit en les enfermant, ou en les revêtant de voiles, ou en leur substituant de faux fiancés), en les mariant à des arbres, en accomplissant la défloration préalable, en simulant un enlèvement ou un viol (explication du mariage par rapt); et on unit les fiancés soit par une double inoculation, ou en les faisant manger ensemble, et dans le même plat, ou d'un même mets (explication du tabou de commensalité).

Enfin les chapitres xv à xvii constituent la troisième partie, celle des tabous secondaires. M. C. y étudie le tabou de la belle-mère (qu'il rapproche du tabou de mari à femme, de celui de frère à sœur, de celui de parents à enfants etc.), les tabous de la naissance (dont la couvade) pour en revenir encore à sa théorie individualistique du mariage et critiquer celles de ses prédécesseurs.

C'est évidemment cette théorie que M. C. regarde comme originale et nouvelle et par laquelle il s'oppose à Mac Lennan comme à Bachofen, à Wilken comme à Robertson Smith et à bien d'autres dont Westermarck. A première vue M. C. semble avoir raison de prétendre que les cérémonies du mariage n'ont pour objectif que d'assurer la vie et la santé (physique et religieuse) des conjoints, et que le mariage n'est point, comme on le pensait, une affiliation à la famille, au clan, à la tribu, une identification du membre nouveau, adjoint par alliance, aux membres anciens qui constituaient le groupe de par leur naissance. Mais, autant l'explication, par le danger du contact, de maints actes de la vie des demi-civilisés est solide, autant l'est peu la conclusion de M. C. qui ne repose que sur le défaut de définitions précises.

L'auteur a commis en effet une confusion regrettable en identifiant deux formes de mariage, l'une qui est ce qu'on peut appeler le mariage libre, l'union libre ou l'union tout court; et l'autre qui est le mariage proprement dit; et, parallèlement, il faut distinguer de même entre les rites d'union et les rites de mariage. L'union n'a rien à voir avec l'organisation sociale, politique et économique; c'est simplement un fait particulier, un événement qui n'intéresse que quelques individus d'un groupement social au point de leur sécurité (physico-religieuse) mais non

ce groupement social tout entier au point de vue de sa constitution et de sa durée; c'est sur l'union, événement particulier, individuel, que le livre de M. C. est riche en documents de tous genres; ainsi que sur les rites magiques qui la précèdent, l'accompagnent et la suivent; mais par contre l'auteur a précisément laissé de côté tous les phénomènes qui présentent un caractère social: l'intervention du chef, ou des anciens, ou du prêtre, ou du père de famille officiant comme prêtre, etc. Quant à l'échange des nourritures et des sangs, où M. C. ne voit qu'une double inoculation, comme M. C. n'a pas tenu suffisamment compte des superstitions relatives au sang, ni des expressions même par lesquelles les non-civilisés forment leur croyance, il est impossible de s'en tenir à l'explication proposée: l'auteur affirme que c'est une inoculation destinée à préserver les individus, mais sans démontrer au préalable la fausseté de l'opinion courante qui y voit un phénomène social, intéressant la communauté formée par tous les individus considérés comme parents. La confusion faite par M. C. entre l'union et le mariage est précisément un bon exemple du danger qu'il y a à examiner les faits indépendamment du milieu auquel ils appartiennent. Quant aux rites qui accompagnent l'union, ce sont des rites de préservation, de purification, de fécondation, de prise de possession du domicile, etc.; ils se retrouvent, à un degré variable, dans le mariage; mais il s'y ajoute ces rites d'agrégation que M. C. a ignorés systématiquement quand il n'a pas tâché de leur donner un sens différent.

Faut-il attribuer cette unilatéralité d'examen de l'auteur à l'influence des théories biologiques de Westermarck, influence à laquelle M. C. s'est laissé soumettre avec plus de force qu'il ne se l'avoue à lui-même? Il se peut; mais le mal eût été moindre si M. C. avait su mieux délimiter et restreindre son sujet, de manière à écrire une monographie complète des opinions et des institutions ayant trait à la sexualité chez les non-civilisés. Même à ce point de vue, l'ouvrage de M. C. est incomplet. Parti de la physiologie, l'auteur aurait dû laisser de côté toute fausse pudeur et tenir compte des documents publiés soit dans les revues ethnographiques et médicales, soit dans la collection des *κρυπτάδια*; la lecture de quelques-uns seulement d'entre eux lui aurait montré que le problème des rapports sexuels et des tabous sexuels était bien plus complexe qu'il ne le croyait. M. C. s'en est tenu à l'explication psychologique, laissant de côté l'étude physiologique et l'étude sociologique; c'était son droit; mais c'est là précisément ce qui l'a amené à faire du tabou sexuel le pivot de la vie sexuelle, du tabou même, le pivot de la vie sociale.

briser (*to remove*) le tabou qui s'élève entre eux, même en admettant pour l'autre parce que nouveaux l'un par l'autre. Les tabous propres à un individu, si le contact avait lieu sans l'accomplissement d'une vie parallèle, n'ont pas de sens. Si le contact avait lieu sans l'accomplissement d'une vie parallèle, il se produirait toute une série de complications (directions d'abord nées, impuissance, maladie, mort). On ne peut pas, comme M. C. le remarque, des purifications, en faisant la cérémonie de mariage, tendent à s'associer entre eux, ou en leur substituant de faux fiancés. Nous voyons qu'il existe et accomplissant la défloration préalable, d'une part, les sexes un viol (explication du mariage par la défloration). Mais, pourrait-on par une double inoculation, ou en un instant que les mots de le même plat, ou d'un même mets, ne disent rien d'autre que dire expriment autre chose salité.

Enfin les chapitres xv à xvii traitent de l'interdiction et d'obéissance des tabous secondaires. M. C. cite, par exemple, parfois Westermarck, qui rapproche du tabou de mariage (solidarité et de sociabilité qu'on trouve chez les parents à enfants etc.) sans qu'on puisse trouver chez eux (vade) pour en revenir encore à l'interdiction. L'auteur affirme que le tabou est et critique celles de ses prédécesseurs. Il le regarde comme *primitif* (c'est

C'est évidemment cette théorie qu'il développe avec une trop grande facilité). Rien nouvelle et par laquelle il s'explique. Mais, si l'on considère la complexité de la théorie de Wilken comme à Robertson, on se demande si elle n'est pas trop simplifiée. L'auteur affirme qu'il revêt, telle qu'on est obligé de la voir, une évolution intellectuelle et sociale l'a regardé comme primitif, sur le tabou point, comme on le pense, pour le tabou sexuel comme pivot de la vie tribu, une identification de la vie tribu à une conception personnelle de l'individu. Mais, autant l'explication est simple, mais elle paraît en maintes pages de la vie des demi-civilisés. L'objet des cérémonies du mariage n'est qui ne repose que sur l'homme (ou la femme, selon le cas), à la

L'auteur a commis une erreur de la tribu. Il n'y a pas trace de ce socialisme des deux formes de mariage primitive, bien qu'il existe des faits qui libre, l'union libre ou le mariage plus qu'il n'y a eu une communauté des proprement dit; et, en fait, entre des individus et est un acte individuel d'union et les faits de l'instinct égoïste, qu'il ne faut pas confondre nisation sociale, pour ne pas discréditer l'opinion contraire; et la tendance de particulier, un événement de l'animalité primitive a été d'aller de l'individualement social au primitif. C'est retourner l'histoire, et aussi la psychologie.

... l'homme comme d'autant plus communiste qu'il est...
... de pures affirmations théoriques, qui ne peuvent sembler...
... justes de l'étude des faits que si l'on ne considère les...
... les avoir isolés de leur milieu; d'ailleurs l'auteur...
... les mots de leur vrai sens. En quoi, par exemple, la croyance...
... par le sang et la coutume de l'agrégation rituelle au clan...
... cette qualification de « socialisme sentimental »? Cette...
... et cette coutume, d'autres croyances et d'autres coutumes...
... telles par exemple qui constituent le totémisme, jouent en effet...
... important dans la vie sociale et contiennent et présupposent un...
... affectif; mais tout ensemble de phénomènes sociaux de ce genre...
... constitue pas un « socialisme » et encore moins un « socialisme...
... sentimental »; d'ailleurs il suffit que cette épithète s'applique à toute...
... manifestation de la vie sociale, au totémisme par exemple, pour que...
... l'affirmation de M. C. : qu'il n'existe pas trace dans les sociétés primi-
... tives d'un socialisme sentimental de ce genre, perde toute sa valeur.
... Mais peut-être l'auteur range-t-il parmi « les faits qui ont pu faire...
... à son existence » les faits concernant le totémisme. En ce cas...
... M. C. a une opinion personnelle, individualistique évidemment, du toté-
... risme, qui ne pourra manquer d'être intéressante à connaître. Quant à...
... l'« egoistic impulse », il mérite les critiques que M. C. fait ailleurs à la...
... notion de l'instinct, et n'est autre chose qu'une *virtus dormitiva*.

L'affirmation la plus grave est la dernière, suivant laquelle l'évolution...
... des sociétés s'est faite de l'individualisme au socialisme. Il est bien...
... démontré, sans doute, d'une part que la communauté des femmes n'a...
... jamais existé, et de l'autre qu'on tend de nos jours à la socialisation des...
... moyens de communication, de consommation et de travail. Mais cette socia-
... lisation moderne, pas plus que l'ensemble de théories qui constituent le...
... socialisme, ne se peut confondre avec ce qu'on nomme communisme;...
... et notre communisme moderne lui-même est tout autre chose que le...
... communisme des non-civilisés. Il est vrai, à ce qu'il semble du moins,...
... que M. C. entend parler de socialisme, de communisme et d'individua-
... lisme psychologiques; peut-être, en laissant de côté ces mots trop vagues,...
... faut-il comprendre que, d'après l'auteur : « Dans les sociétés des demi-
... civilisés, la notion d'individu est plus précise et plus puissante que la...
... notion de société; le progrès a consisté en la lente subordination de...
... l'individu au groupement dont il fait partie; l'homme a commencé par...
... être individualiste, pour devenir de nos jours, et plus tard, social. » Or,

S'il en était ainsi, la vie sociale de Gu... tant les explications par le « remou... » à acqu... sexe tendent à donner à tous les in... les non-c... à celle des individus de l'autre... l'évol... parallèles tendraient ensuite à di... départ ut... (p. 58 par exemple et ailleurs) que l'étude d... eux et les femmes entre elles... amené à... des races et des sociétés. C'est... au livre... se repoussent, de l'autre, ils... cas les plu... besoin de vie sociale et de sym... moderne, répondre, ce besoin (en ad... pour l'individu... besoin, d'instinct, etc., exp... où tout acte... qu'une simple constatation... À mon avis, pou... ancien, plus ancien peut... parti-pris que l... qu'on leur accorde? Un... sur la transmissi... t-il tenu compte cette... comme du tabou. constate chez certains... l'auteur en nie... elles une timide éba... pour cela il est obligé... aussi ancien que le... une telle solidarité ser... d'ailleurs un mot que... à plusieurs repri... n'oblige à en agir de... opposée à l'individualism... notion du tabou et... toute solidarité, ou a... d'admettre que... celle des hommes, celle... pu produire... des parents éloignés, ce... Les opinions... du, celle de la couleur, etc., comme pivot de... les autres, des faits aut... sexuelle ont... plusieurs de ceux qu'il a... dualisme che... sexuelle pouvant aussi bien... part d'une... m... Quant à la formule, qu... livre, notam... la vie, de la chair ou du sang... pas et n'a... de raison d'être; or, ce ne s... vie, au... qui ont forgé ces expressions; i... sentiments... dans les langues des demi-civilis... l'aient pu... le sens, non pas figuré, mais pr... femmes... où fut constaté leur lien avec les cr... dualiste... n'a pas intéressé M. C.; pourtant... avec le... origine manifestement totémique. la so... dont il propose une explication... liant... (p. 470) que comme un phénomène in...

dans le choix de son plan, lorsqu'il a traité séparément les différents *loci*, au lieu de donner une vue d'ensemble de la pensée du *Rgveda* et des Upanisâds, avant de les mettre en parallèle avec les conceptions grecques, celles de la religion d'Israël et du christianisme. Cette disposition des matières amène des redites inutiles ; de plus, elle fait ressortir davantage encore la tendance de l'auteur — tendance dont on ne peut guère le louer — à étudier les idées propres aux diverses religions dans leur état idéal, éternel, et non à leur place dans les conditions historiques propres à chacune. L'auteur semble considérer l'individualité des différents peuples comme des entités originales et constantes. Un pareil système représente une réaction bien explicable contre un évolutionnisme qui prétend tout expliquer par des circonstances extérieures et plus ou moins fortuites, et sous ce rapport, l'auteur a de fort bonnes choses à nous dire. Mais, de son côté, sa conception ne laisse pas que d'éveiller quelques doutes lorsque, par exemple (p. 3), il attribue aux Hindous en quelque sorte *primitifs*, une faculté spéciale, originale et créatrice dans le domaine de la religion et de la philosophie (« eine besondere schöpferische religios-philosophische Begabung ») qui les distinguerait, par exemple, des peuples non-civilisés actuels. D'ailleurs, l'auteur a soin de nous dire, dans sa préface, qu'un juge des plus compétents, M. Windisch, professeur à l'Université de Leipzig, a approuvé et loué sa manière de comprendre le caractère particulier de l'âme religieuse hindoue.

L'ouvrage de M. Happel se divise en cinq parties : I. « Les vérités les plus profondes et les plus impérissables de l'Hindouisme original dans ses conceptions de la divinité ». L'auteur, après un excellent exposé de la composition du panthéon védique, juge que les dieux du *Rgveda* ne possèdent ni l'individualité ni la « force mâle » (« männliche kraft ») des anciens dieux germaniques. Il est déjà permis d'être étonné, lorsque l'auteur nomme, comme types de ces *urgermanische Götterwesen*, des personnages comme Sigurd, Siegfried, Hödhr, dont aucun n'appartient à la religion germanique proprement dite. Mais une plus grande surprise nous est réservée par la phrase suivante où l'auteur regrette l'absence dans le *Rgveda* de puissantes divinités féminines analogues à celles que l'esprit germanique a créées (p. 34). M. Happel est encore moins satisfait des divinités védiques lorsqu'il les compare aux Olympiens, soit au point de vue des formes plastiques, soit au point de vue de leur signification religieuse et morale. Il fait à ce propos la judicieuse remarque que les intérêts de la société humaine ne sont pas représen-

tés par les divinités védiques comme par celles d'Homère. Les dieux védiques restent toujours plus barbares, plus naturistes et plus magiques que les dieux grecs. Cela tient en plusieurs cas à une décadence réelle, et non pas seulement à des conceptions et à un ritualisme primitifs. Ce fait magistralement mis en lumière par M. Vodskov dans son ouvrage sur le naturisme et l'animisme, que j'ai eu l'occasion d'analyser ici même (XXXVIII, p. 186), a été généralisé, il me semble, outre mesure par M. Happel, qui est heureux de trouver des arguments contre l'évolutionnisme moderne. Ainsi les formes animales des dieux et le culte d'animaux en général ne datent pas, d'après lui, d'une époque antérieure et de croyances inférieures à la religion aristocratique des plus anciens hymnes du *Rgvéda*, mais ne sont qu'une dégénérescence postérieure (p. 39 s.). Très souvent dans l'histoire des religions, des rites et des croyances populaires n'apparaissent que tard dans la littérature, tout en se perdant dans les temps préhistoriques. Mais aucune religion aryenne n'a conçu une idée aussi purement morale de la divinité que celle du prophétisme d'Israël. L'auteur a justement apprécié une des données les plus essentielles de la philosophie de l'histoire des religions, lorsqu'il établit la différence foncière entre les divinités, connues au fond par la nature, et celle que l'on considère comme révélée dans les qualités distinctives de la vie humaine.

Le développement de l'idée spéculative de la divinité aux Indes, dont l'auteur nous donne ensuite un exposé, constitue une des meilleures parties de son livre. Il estime, il est vrai, que « la conception spéculative la plus élevée que la pensée hindoue se soit faite du divin », est pauvre en tout ce qui donne à la vie humaine sa réelle valeur (p. 93), mais il a su bien apprécier et définir la grandeur du brahmanisme classique des Upanisads. Toutefois, il manifeste un esprit de prudent conservatisme vis-à-vis de l'admiration moderne pour l'idéalisme brahmanique. Les travaux de M. Deussen et d'autres ont jeté une vive lumière sur l'admirable force et l'imposant pessimisme qui se révèlent dans la littérature des Upanisads, et notamment sur les ressemblances qui existent entre le travail intérieur de l'âme aux Indes et dans la civilisation occidentale issue de la Grèce antique. Cette lumière a ébloui des gens cependant pénétrants, à tel point qu'ils croient percevoir non plus seulement des similitudes, mais une identité presque complète. La seule différence que l'on admette réellement serait, en fin de compte, une certaine infériorité sous le rapport de la force et de la logique dans la pensée grecque et occidentale.

Il y a une part d'exactitude dans ces révélations de M. Deussen et d'autres savants, et nous assistons ici à la revanche de la pensée hindoue longtemps ignorée sur la gloire jusqu'ici incontestée des philosophies grecques et modernes. Mais M. Happel ne s'est pas laissé entraîner par ce courant ultra-moderne. L'irréductible différence qui sépare l'idéalisme hindou de l'idéalisme grec ne s'explique pas par un plus ou moins haut degré de logique et de sérieux ; elle révèle quelque chose de plus profond. M. Happel discerne dans l'âme grecque l'expérience d'une vie commune, nationale, plus élevée, un idéal collectif de la vie sociale (nous pourrions ajouter une ardente curiosité, un besoin de recherche et de science) ; d'où, dans leurs systèmes philosophiques, une simplicité moins radicale, la conception d'une vie humaine moins strictement illusoire, mais, en revanche, une réalité plus riche que celle qu'a connue et analysée l'âme hindoue avide de délivrance et de paix. Et M. H. s'oppose avec raison à l'opinion toute conventionnelle, adoptée par les admirateurs actuels de l'Inde ancienne, sur « la gaieté, la légèreté joyeuse de l'âme hellénique » qui, d'après M. Deussen (*System des Vedanta*, 86), ne touche qu'en passant aux derniers et plus hauts problèmes de l'existence ». D'autre part, M. H. a bien mis en lumière ce fait que l'idéalisme (ou le panthéisme) absolu du brahmanisme, tout en s'élevant aux sommets de l'abstraction, laisse subsister les pratiques d'un fétichisme grossier et leur fournit même, par sa partie ésotérique, une excellente apologétique. En général, d'ailleurs, M. H. se méfie avec raison de la méthode trop répandue qui consiste à négliger les caractères individuels des peuples et des conceptions religieuses pour les jeter pêle-mêle dans les catégories : fétichisme, animisme, totémisme, idéalisme, etc. Peut-on dire cependant qu'il ait su lui-même toujours éviter cet écueil ? P. 26, nous apprenons qu'aucun peuple, sauf les Égyptiens, n'a été au même degré que les Hindous influencé et « secoué d'une façon tragique dans sa vie entière » par la mort et la vie d'outre-tombe. S'il est vrai que les conceptions de la vie d'outre-tombe aient pris, dans l'ancienne Égypte, une place plus grande que dans la plupart des religions, il est tout aussi vrai que ces conceptions n'ont rien de tragique, mais qu'elles accentuent, au contraire, la plénitude d'un bonheur qui se prolonge dans une autre vie.

La seconde partie traite des « vérités les plus profondes et les plus élevées de l'hindouisme original dans sa conception de la création et de l'ordre du monde ». L'âme hindoue a considéré le monde comme une prison, comme l'a fait l'Apôtre (Ép. aux Romains, VIII, 20 s.). Et c'est par

là, d'après M. H., par cette perception si délicate, si fine du mal de l'existence, que les anciens Hindous se sont rapprochés le plus du pessimisme de l'Évangile. Mais M. H. oppose à l'ordre mécanique de l'existence selon l'hindouisme, l'univers conçu comme l'œuvre d'art d'une raison divine — sans toutefois signaler toutes les difficultés que soulève une telle conception.

La troisième partie concerne les « conceptions les plus profondes et les plus durables des Hindous relativement à l'essence, la dignité et le but de l'homme ». L'absorption de tous les êtres dans l'unité abstraite — image fidèle, dans le monde de la pensée, du despotisme dans la société — ne laisse à l'individu aucune valeur propre, ni aucune tâche indépendante. Les anciens Iraniens ont eu une idée plus élevée de la tâche spécifique morale dévolue à l'homme. L'organisme corporel de l'homme n'est qu'une illusion, un agrégat plus ou moins accidentel. L'art grec l'a idéalisé : les dieux grecs finissent par ne pas souffrir une représentation animale, tandis que les dieux thériomorphes ou de forme purement fantastique se multiplient toujours dans l'Inde. (Ajoutons que cela n'a pas empêché l'orphisme, le platonisme, etc., de considérer le corps humain comme un mal, le signe d'une chute, et de le déprécier ainsi plus radicalement encore que ne l'ont fait les doctrines hindouistes du salut qui ne l'ont considéré que comme une illusion.) Le but de l'individu, aussi bien que celui de la société, se perd, sans signification réelle, dans l'abîme de l'Infini, si les deux ne se réunissent dans l'idée d'un royaume de Dieu.

La quatrième partie traite des « vérités les plus profondes et les plus impérissables des plus anciens Hindous sur la conception du péché ». Le péché n'est pour eux qu'un obscurcissement de l'intellect et non une perversion de la volonté. Et c'est pourquoi « les vérités les plus profondes et les plus impérissables de l'hindouisme sur le salut » ne descendent pas jusqu'aux réelles profondeurs de la misère humaine : au lieu de pénétrer le monde et de le transformer de plus en plus par les forces de l'esprit, l'hindouisme se contente de délivrer l'esprit des formes changeantes.

Ce court aperçu fait ressortir plutôt la pensée générale de l'auteur que sa solide documentation et ses nombreuses observations, justes ou ingénieuses.

NATHAN SÖDERBLOM.

RAFFAELE MARIANO. — **Cristo e Budda e altri iddii dell' Oriente. Studii di religione comparata.** Firenze, 1900. — G. Barbéra, vi-344 p. in-8°.

GUSTAF NORRMAN. — **Jämförelse mellan Buddhismen och Kristendomen i några centrala punkter.** — Upsala, 1902. W. Schultz, 80 p. in-8°.

ALFRED BERTHOLET (a. o. Professor der Theologie in Basel). — **Buddhismus und Christentum.** — Tübingen und Leipzig, 1902, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 64 p. M. 1,20. (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, 28.)

Les comparaisons entre le christianisme et le bouddhisme abondent, et leur valeur est très inégale, depuis l'apologétique plus bienveillante qu'éclairée, jusqu'à l'appréciation profonde et sérieuse des deux plus puissants phénomènes de l'histoire religieuse de l'humanité actuelle. En effet, la connaissance de plus en plus répandue de certains écrits bouddhiques qu'ont rendus accessibles d'excellentes traductions, le néo-bouddhisme occidental, et les idées bouddhistes ou quasi-bouddhistes de la propagande théosophique invitent à des comparaisons qui dans la plupart des cas arrivent à être forcément dogmatiques et superficielles. Elles ne peuvent en effet qu'être faussées, soit par une admiration naïve pour l'antique sagesse hindoue, soit par une crainte excessive de l'attrait exercé sur nos contemporains par le Nirvâna¹. — L'historien et le philosophe des religions qui ont parcouru tant bien que mal, à l'aide de guides sûrs et bien renseignés (dont le nombre va grandissant), le domaine des grandes religions de l'humanité, finit, par la nature même des choses, par s'arrêter devant le bouddhisme et le christianisme en les plaçant l'un en face de l'autre comme les deux sommets et aussi comme les deux aboutissants opposés de l'histoire des religions telle que nous pouvons l'embrasser aujourd'hui². Aucun des savants qui ont étudié la philosophie des religions, n'a constaté ce fait d'un point de

1) Un des traducteurs les plus méritants d'écrits bouddhistes, M. Neumann annonce que « la lumière de la doctrine bouddhiste est enfin montée sur notre horizon; et elle luira à tous ceux qui peuvent supporter la face de la vérité ».

2) M. Oldenberg parle « du contraste implacable qui sépare, pour toujours, ces deux religions ».

vue plus élevée, avec un sens historique plus sûr et plus pénétrant, que M. Rudolf Eucken, dans son ouvrage intitulé : *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (Leipzig, 1901). Il distingue dans les deux « religions de la délivrance » (« Erlösungsreligionen ») un type indien et un type chrétien, chacun faisant dériver le mal d'origines différentes et en cherchant l'abolition dans des directions différentes. Les pages 9-15 de cet ouvrage appartiennent, à mon sens, à ce qu'il a été écrit de meilleur sur ce sujet si délicat et si loin d'être épuisé.

Pour M. Raffaele Mariano l'opposition entre les deux religions est également des plus nettes. Dans l'analyse de l'essence de la doctrine bouddhique il me semble forcer le problème métaphysique plus que ne le comporte la pensée des plus anciens documents pâlis, et il attribue à Bouddha un rôle de « médiateur », de « médiation essentielle de la rédemption », qui est étranger au bouddhisme authentique¹. La première partie du livre met en lumière quelques différences caractéristiques entre les deux religions, étudiées au point de vue des questions métaphysiques, du problème de la souffrance, du mal et de la liberté, de l'idéal moral et de l'influence sociale et historique, et enfin quant au sens même de la rédemption. La faiblesse radicale du bouddhisme réside, selon M. Mariano, dans son pessimisme. Mais, à en juger par le plus intéressant des essais, qui forment la seconde moitié de son livre, c'est en grande partie à son pessimisme avéré que la doctrine de Gotama Bouddha doit son attrait sur certains esprits modernes. Le chapitre XIII renferme la critique de deux travaux italiens relatifs au bouddhisme. M. Catellani, l'auteur du premier, a comparé le bouddhisme européen moderne au stoïcisme du monde antique. Pas plus que celui-là, le bouddhisme ne représente un remède au mal de l'âme et de la société modernes, mais, comme lui, il fournit une sorte de consolation, si bien appropriée à l'état intellectuel et moral de la société contemporaine, que, pour reprendre un mot célèbre, « s'il n'existait déjà, il faudrait l'inventer ». M. Mantovani, auteur du second de ces travaux, a rapproché le bouddhisme de la philosophie de Kant — d'un Kant, ajoutons-le, considéré comme le père du positivisme et du pessimisme modernes. La doctrine de Siddhattha est, d'après M. M., une morale et non une religion, une philosophie et non une métaphysique. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si le scepticisme et le pessimisme modernes reconnaissent en Siddhattha le maître de sagesse, non seulement le

1) Avant d'aborder la comparaison, l'auteur discute la prétendue dépendance historique de l'Évangile des traditions bouddhistes.

plus subtil et le plus sage, mais aussi le plus sincère et le plus modeste, qu'ait écouté le genre humain.

M. Mariano a, d'ailleurs, une plus juste compréhension de l'œuvre de Kant et un idéal plus riche et plus fort de la pensée et de la vie humaines.

Ce livre dont les principales parties sont réimprimées pour la seconde ou pour la troisième fois, forme le premier volume d'une série dans laquelle l'écrivain infatigable et distingué qu'est M. Mariano est en train de réunir toutes ses études d'histoire et de philosophie religieuses, depuis ses travaux sur l'essence du bouddhisme et les origines du christianisme jusqu'à ceux sur la question religieuse actuelle en Italie. Ces volumes constitueront, sous une forme attrayante, une belle manifestation de l'aspiration élevée de l'auteur vers un catholicisme idéal et affranchi, dans lequel il voit le salut de la société moderne.

M. Norrman a, pour ce même parallèle, bien utilisé le livre classique d'Oldenberg et certains travaux contemporains.

Le distingué exégète de Bâle, M. A. Bertholet, doit être félicité pour le précieux service qu'il a su rendre, en un opuscule de 64 pages, à tous ceux qui veulent posséder des lumières suffisamment précises sur les caractères distinctifs du christianisme et du bouddhisme, et ne peuvent recourir à des ouvrages de documentation très développée. Il a condensé, avec beaucoup de clarté et de logique, l'essentiel de son sujet en un petit ouvrage qui se distingue de la plupart des travaux analogues, non seulement par une connaissance beaucoup plus approfondie des textes originaux, mais aussi par une plus fine compréhension des phénomènes religieux. Je note, en passant, deux objections que j'aurais à faire : p. 24, l'auteur oppose au pessimisme du Bouddha « die seligen Gefilde » de l'espérance chrétienne ; à quoi un bouddhiste opposerait aisément ce fait, que le bouddhisme *postérieur et exotérique* ouvre à ses sectateurs des cieux resplendissants. J'admets que la réponse à cette objection se trouve implicitement contenue dans ce qui, dans le contexte, précède cette phrase de M. Bertholet. Mais il n'est pas exact que le bouddhisme n'ait pas connu de cieux ; il en connaît, mais les trouve peu enviables. L'auteur estime (p. 41) qu'avec la morale bouddhiste, c'est celle de Laotse qui se rapproche le plus de la morale chrétienne. Et la morale grecque ? Ce n'est pas méconnaître la grandeur de certains préceptes de Tao-te-King, que de trouver exagérée la gloire dont jouissent depuis quelque temps les philosophes de l'ancienne Asie orientale aux dépens des sages helléniques.

Ces objections de détail ne m'empêchent d'ailleurs pas de reconnaître que la brochure de M. Bertholet m'a fourni maintes observations et remarques utiles.

NATHAN SÖDERBLOM.

PIERRE BOVET. — **Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues.** — Genève, 1902.

Cet ouvrage, intéressant au plus haut point et par le sujet traité et par le talent de l'auteur, a pour base la chronologie des dialogues telle qu'elle a été établie par M. Lutoslawski dans son livre : *The origin and growth of Plato's logic*. Procédant des résultats auxquels était parvenu Campbell dans sa mémorable édition du *Sophiste* et du *Politique*, cette classification répartit en deux classes les dialogues postérieurs à la période socratique. Dans la première figurent les ouvrages qui exposent la théorie de l'idée ; ce sont le *Cratyle*, le *Banquet*, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre*. A la deuxième appartiennent les dialogues où la doctrine de l'idée fait place à une nouvelle théorie de la science ; ce sont le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*. Les vues originales de M. Lutoslawski sont loin d'avoir rencontré l'assentiment général. En les adoptant sans réserves, M. Bovet a sans doute un peu affaibli sa thèse. Ce qu'il y a de plus contestable dans l'ouvrage de M. Lutoslawski, ce n'est pas tant l'ordre chronologique assigné aux dialogues que cette affirmation, qui est à la base du livre : la théorie de l'idée n'a été qu'une phase de la philosophie platonicienne. Or la thèse de M. Bovet repose sur cette affirmation.

Cette thèse est la suivante : Dieu n'a point de place dans le premier système philosophique de Platon, c'est-à-dire dans la théorie de l'idée ; au contraire, dans la deuxième phase de la philosophie platonicienne, Dieu est une âme parfaite, créatrice du monde, et les idées deviennent les notions de cette âme parfaite.

Il faut donc, d'après M. Bovet, distinguer deux périodes dans la pensée de Platon : l'une, dans laquelle la théorie de l'idée est prépondérante ; l'autre dans laquelle cette théorie se transforme en une autre toute différente. Car il ne faut pas s'y tromper : si l'idée cesse d'être

cée par les traditions orphiques. Pour l'étudier à fond, M. Bovet aurait dû lui consacrer des développements hors de proportion sans doute avec le sujet de son livre.

Qu'est-ce donc que ce Dieu ? Il est difficile de le dire. Faut-il admettre, avec M. Brochard, que c'est un composé d'idées, comme toutes les choses appartenant au monde du devenir ? Cette conjecture n'est pas certaine. On ne comprend pas bien comment, le mélange des idées ne commençant à s'effectuer que par l'action de Dieu, Dieu serait lui-même un produit de ce mélange. Il n'est pas probable d'ailleurs que Dieu appartienne au monde du devenir. Nous pensons qu'il est plutôt un intermédiaire entre ce monde et les idées. Somme toute, il faut, croyons-nous, s'en tenir à cette affirmation sommaire : d'après les derniers dialogues, le Dieu de Platon est un principe servant à expliquer comment des essences immuables a pu naître la fuyante multiplicité des choses sensibles.

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier la première partie du livre de M. Bovet. La thèse qui y est soutenue est la suivante : Dieu n'a point de place dans le premier système philosophique de Platon. Pour M. Bovet, le premier système philosophique de Platon est la théorie de l'idée. Ainsi entendue, la proposition est inacceptable pour ceux qui, comme nous, n'admettent pas que Platon ait renoncé à cette théorie. Il faudrait donc dire : Dieu n'a point de place dans les dialogues où la théorie de l'idée est exposée dans sa simplicité première.

La grande majorité des historiens de la philosophie ont cru que le Dieu de Platon n'est autre que l'idée du bien. M. Bovet discute l'un après l'autre les arguments invoqués par les défenseurs de la tradition. Il s'attaque ensuite à l'opinion de ceux qui placent Dieu soit au-dessus, soit au-dessous, soit à côté des idées. Enfin, dans un appendice, trop long à cette place quoique trop court en lui-même, il cherche à établir que la divinité ne joue aucun rôle dans les systèmes philosophiques antérieurs au platonisme et qu'il n'y a, en conséquence, pas lieu de s'étonner de son absence dans la première phase de la doctrine platonicienne.

Cette thèse audacieuse est soutenue par une argumentation très forte. Nous sommes disposés, pour notre part, à l'admettre dans son ensemble. Mais nous voudrions qu'elle fût tant soit peu atténuée dans ce que son énoncé a d'abrupt et de paradoxal. Nous sommes pleinement d'accord avec M. Bovet, lorsqu'il soutient que le Dieu de Platon n'est ni au-dessus ni à côté des idées. Quant à l'interprétation qui fait de Dieu un être inférieur aux idées, elle ne vaut évidemment que pour la deuxième

phase de la philosophie platonicienne ; on a vu les raisons pour lesquelles nous nous y sommes rattaché. Enfin nous estimons que l'on s'est trop hâté d'identifier le Dieu de Platon avec l'idée du bien. La critique à laquelle M. Bovet soumet l'opinion traditionnelle est une des parties les plus solides et les plus intéressantes de l'ouvrage. Cependant, en affirmant que Dieu ne tient aucune place dans la première partie de la spéculation platonicienne, on contredit, nous semble-t-il, par trop absolument l'interprétation ordinaire. N'est-ce pas trop s'attacher aux termes seuls que de se refuser à trouver Dieu dans les dialogues de cette période, comme d'ailleurs dans toute la philosophie antérieure à Platon, parce qu'on n'y rencontre pas le mot *θεός* employé de telle ou telle façon ? Il est permis de croire que l'identification de Dieu avec l'idée suprême est tout au moins implicitement réalisée dans la philosophie de Platon. Qu'on se rappelle la théologie spiritualiste sortie de la doctrine platonicienne. Pour prendre l'exemple le plus proche, le Dieu d'Aristote n'est-il pas une essence pure ? Or, Aristote, malgré la critique pénétrante qu'il a dirigée contre la philosophie de son maître, est resté profondément platonicien. On sait, en outre, qu'il insiste volontiers sur les défauts de la théorie de l'idée et sur l'importance des corrections que lui-même y apporte. Ce n'est donc guère probable qu'il se soit séparé radicalement de Platon sur une question aussi capitale sans mentionner par un seul mot la nouveauté de sa doctrine propre.

On le voit : nous ne sommes pas toujours d'accord avec M. Bovet sur la façon dont il interprète la modification survenue dans le système et la théodicée de Platon. Mais cette divergence d'opinion ne nous empêche nullement de rendre un hommage sincère aux mérites de ce livre : critique loyale, quoique subtile et ingénieuse ; intelligence parfaite des textes, argumentation lumineuse, reposant sur une connaissance approfondie du platonisme et des écrits qui s'y rapportent. Il est impossible de méconnaître la valeur des résultats auxquels aboutit cette étude. M. Bovet a démontré, d'une manière que l'on peut considérer comme définitive, qu'à la transformation de la philosophie platonicienne correspond étroitement un changement dans la manière de concevoir la divinité. Ce n'est pas tout. De son livre ressort — pour peu que l'on n'admette pas que le conceptualisme ait succédé, dans la pensée de Platon, à la théorie de l'idée — que l'union de la mythologie et de la science n'est pas faite dans la doctrine de Platon, non plus que chez les philosophes grecs antérieurs à Platon. Si la divinité figure dans ces systèmes, c'est à titre subalterne ; elle ne se confond pas avec les principes des

choses. Cette conclusion est très importante. Il serait extrêmement intéressant de savoir au juste quand, dans quelle philosophie, Dieu est devenu le principe suprême et unique. Ce n'est pas encore chez Aristote, bien que la divinité joue un rôle beaucoup plus considérable dans le péripatétisme que chez Platon. Peut-être M. Bovet nous renseignera-t-il quelque jour sur ce point. Il nous doit une continuation de cet ouvrage, un des plus remarquables assurément qui aient paru, ces derniers temps, sur l'histoire de la pensée grecque.

CHARLES WERNER.

ADOLF BÜCHLER. — **Das Synhedrion in Jerusalem und das grosse Bet-Din in der Quaderkammer des Jerusalemitischen Tempels.** — Vienne, 1902, Alfred Hölder, 1 vol. in-8° de 252 pages; prix, 5 mark (6 fr. 25).

Dans cet ouvrage M. Büchler s'est proposé de montrer que les écrivains qui ont traité de l'histoire des Juifs à l'époque de Jésus, Schürer à leur tête, ont eu tort de rejeter les données talmudiques sur l'organisation des tribunaux religieux, parce qu'elles semblaient contredire les récits de Flavius Josèphe et des Évangiles. D'après la Mischna le grand Sanhedrin était présidé par un docteur de la loi, tandis que d'après les Évangiles le chef du tribunal était le grand-prêtre. En outre, les sources talmudiques donnent au chef de l'école, à partir de Hillel, le titre de *Nasi* (prince); or ce titre, d'après les historiens modernes, n'aurait pu appartenir à un simple docteur tant que le temple existait et que le grand-prêtre était le véritable chef religieux d'Israël. Le Talmud aurait projeté dans les temps anciens l'organisation religieuse établie après la destruction du temple.

Selon M. Büchler, les contradictions entre le Talmud et les autres sources se résolvent très facilement, si l'on admet que le Sanhedrin ou Bet-Din dont parle la Mischna n'a rien de commun avec le Synhedrion de Josèphe et des Évangiles. Le premier siégeait dans la *lischkhat haggazit* (salle des pierres de taille), dont le nom ne viendrait pas du tout de Xystos, un point de la ville haute de Jérusalem, comme l'a cru Schürer. Cette salle était au sud du temple sur la limite de l'enceinte intérieure et devait avoir deux entrées, l'une donnant dans la cour intérieure, réservée aux

prêtres, l'autre dans la cour extérieure, où avaient accès les laïques. Elle devait être en partie sacrée, en partie profane, et pouvait servir de lieu de réunion à une assemblée mixte de prêtres et de simples Israélites.

Ce tribunal avait à régler toutes les questions concernant les sacrifices, les lois agraires, comme la dîme, la *péa*, etc., et en général toute la casuistique religieuse. Mais ce tribunal ne fonctionnait pas comme corps judiciaire et, si on s'adressait à lui dans des affaires pénales, il remplissait en quelque sorte le rôle d'un tribunal des conflits ou d'un corps de jurisconsultes, mais il ne jugeait pas lui-même les accusés.

A l'origine ce tribunal était surtout composé de prêtres et devait avoir des tendances saducéennes, mais il dut faire une place aux représentants de la science religieuse. Ceux-ci, grâce à l'appui du peuple, obligèrent les prêtres à se conformer aux doctrines pharisiennes, et finirent par devenir les chefs du tribunal. Même dans les temps anciens, les chefs d'école, mentionnés dans le Talmud comme ayant été *nasi* (père du tribunal) ont pu être présidents du Sanhedrin, car à certains moments, les Pharisiens avaient le pouvoir. Le titre de *ab bet din* (père du tribunal), qui après la destruction du temple, désignait le vice-président de l'école, a dû d'abord s'appliquer aux personnages importants du *Sanhedrin*.

Le grand-prêtre, à l'époque à laquelle se rapportent les indications talmudiques, n'avait plus aucune importance politique, et ne représentait pas le peuple auprès des Romains.

Le Synhedrion, dont parlent Josèphe et les Évangiles était, au contraire, une assemblée chargée de juger. Ce tribunal garda beaucoup plus longtemps que le *Sanhedrin* son caractère aristocratique; il était surtout composé de prêtres et était présidé par le grand-prêtre. Dans les Évangiles on nomme comme faisant partie du Synhedrion les prêtres, les chefs municipaux et les docteurs de la loi. Toutefois en certaines occasions, on voit que le *Synhedrion* ne fonctionne pas, mais que le roi ou d'autres convoquent un tribunal composé de membre nommés spécialement pour la circonstance.

Telles sont, en résumé, les thèses que soutient M. Büchler, en s'appuyant sur une connaissance approfondie des sources talmudiques. Pour suivre l'auteur sur ce terrain il faudrait une compétence toute particulière. Certaines de ses idées ne laisseront pas que de surprendre. On est habitué à penser que les fonctions de jurisconsulte et de juge étaient réunies jadis dans les mêmes mains; il est donc étonnant qu'il y ait eu des assemblées séparées pour les unes et les autres. Il est étrange aussi que

Flavius Josèphe ne nous ait pas mieux fait connaître l'organisation religieuse et judiciaire des Juifs. Enfin le nom même de tribunal semblerait devoir s'appliquer avant tout à un corps judiciaire. Mais nous n'avons voulu qu'analyser très sommairement le livre de M. Büchler, et nous laissons aux spécialistes le soin de discuter et de juger le volume si nourri de M. Büchler.

Ajoutons en terminant que le volume est pourvu d'un index, qui permet au lecteur de se retrouver dans les nombreux points de détail traités soit dans le texte, soit dans les longues notes mises au bas des pages.

MAYER LAMBERT.

DOM A. B. KUYPERS. — **The Prayer Book of Aedeluald the Bishop commonly called The Book of Cerne.** — Cambridge, University Press, 1902, 1 vol. 4° de xxxvi-286 pp.

L'édition du « Livre de Cerne » que vient de publier D. Kuypers, édition établie selon les règles d'une rigoureuse critique, fournit à la science un texte riche en documents sur un mode de la piété médiévale intéressant entre tous : la forme irlandaise de la prière non liturgique, « privée », intime dans une certaine mesure. Le Livre de Cerne ne nous en présente pas, à vrai dire, le type originel : il s'est produit dans les traits constitutifs de ces prières des déviations nombreuses sous l'influence de la liturgie et de l'enseignement parénétiqve venu de Rome, mais les périodes de transition sont, surtout dans l'histoire de la dévotion individuelle, d'un intérêt assez vif pour que la publication due à M. Kuypers soit accueillie avec une réelle gratitude de tous ceux dont les études portent sur les manifestations de la piété quotidienne au moyen âge.

Déjà, M. H. Bradshaw avait voulu éditer le Livre de Cerne ou tout au moins le signaler à l'attention des savants, et c'est d'après le ms. signalé par lui dans son *Catalogue of Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge* qu'est réalisée la présente édition. Le nom de Livre de Cerne, communément appliqué au recueil de prières contenu dans le ms. Ll. 1, 10 de la Cambr. Univ. Library, lui a été improprement attribué par l'usage et il serait plus exact de le désigner sous le titre de « Livre de prières d'Ædeluald l'évêque ». L'identité de cet évêque Ædeluald est assez difficile à établir : de 721 à 1013, M. K.

compte neuf prélats de ce nom dans le haut clergé anglais. Or, M. K. se rallie pleinement à l'opinion de Bradshaw qui avait placé la date de la composition du livre dans la première partie du IX^e siècle. — Le texte de l'Évangile renfermé dans la première partie est foncièrement celtique, seulement influencé par les versions northumbriennes et nullement atteint par la recension d'Alcuin. L'auteur ne peut donc être identifié avec aucun des évêques qui, durant les X^e et XI^e siècles, ont porté le nom d'Ædeluald (Æthelwold). Restent, pour la période comprise entre 724 et 850, les trois évêques de Lindisfarne, de Lichfield et de Dunwich. Les fragments anglo-saxons qui accompagnent le texte apparaissant, à une analyse phonétique même sommaire, comme de dialecte mercien, c'est à l'évêque Æthelwold de Lichfield (818-830) qu'il semble possible d'attribuer la paternité de cet ouvrage, paternité toute relative, car certaines parties de cet ouvrage, sinon sa totalité, ne semblent rien moins qu'originales et l'évêque mercien a pu n'être qu'un compilateur, d'ailleurs érudit à sa manière, ou tout au moins collecteur soigneux des prières ou des « *excerpta* » propres à faciliter chez les fidèles de son diocèse les exercices pieux et la connaissance sommaire des Écritures. Plusieurs prières se trouvent *in extenso* dans le Livre de Nunnaminster, d'inspiration, de composition et de date d'ailleurs analogues; d'autres sont des amplifications — singulièrement instructives — de prières plus anciennes dont les originaux se rencontrent quelques pages plus loin. Ainsi, il convient de n'attribuer qu'une originalité toute relative à la plupart des éléments qui composent le livre de l'évêque Ædeluald — et surtout on peut lui dénier toute homogénéité et toute composition, même rudimentaire.

M. K. a donc tenté d'établir entre les pièces qui le composent et notamment parmi ses 74 prières, une division critique; voyons dans quelle mesure il y a réussi. La forme générale des prières est la litanie, mais la litanie plus ou moins rudimentaire, plus ou moins enrichie d'éléments adventices; d'où, selon M. K., deux types auxquels peuvent se ramener toutes les formes de prières représentées dans le livre de Cerne: l'un est la litanie « romaine » relativement sobre de développements dans les formules d'adjuration et de pétition; — l'autre est la litanie « irlandaise » où les formules sont d'une abondance extrême et spécifient avec une étonnante minutie les personnages sacrés dont le fidèle qui prie réclame l'intervention, les parties du corps divin dont il demande la bénédiction, les vertus qu'il oppose à ses vices supposés innombrables. De ce type l'origine celtique semble indéniable à M. Kuypers qui établit une

série de rapprochements, convaincants à coup sûr, entre certains passages du livre d'Ædeluaid et des traits empruntés à des productions indiscutablement celtiques, comme la *Lorica* de saint Patrick. D'ailleurs, notons ici que ce n'est pas que par des ressemblances accessoires que le livre de Cerne rappelle ces productions : la pièce 4 est une « *Lorica* » bien caractérisée, la *Lorica de Loding* (Latnacan, Lodgen ou Laidienn, fils de Baeth, prince irlandais du milieu du VII^e siècle) d'ailleurs maintes fois publiée et commentée déjà. Enfin, plusieurs des prières du recueil semblent avoir été à cette époque d'usage courant en Irlande ou dans les régions atteintes par l'influence irlandaise : c'est ainsi que les pièces du livre de Cerne, numérotées 5, 6, 54, 60 dans l'édition actuelle, se trouvent aussi dans le ms. irlandais du VIII^e ou du IX^e siècle, le Harl. ms. 7653. De même, le *Irish Liber Hymnorum* (éd. Bernard et Atkinson) contient les n^{os} 4, 61 et 70, le *Stowe Missal* (éd. Warren et Mac Carty) le n^o 9. Les n^{os} 8 et 10 sont des Confessions de même famille littéraire que les « *Canons d'Edgar* », la Confession de Fulgentius, les Confessions d'Egbert, etc. Le n^o 70, bien caractéristique d'une époque de transition et peut-être aussi de désarroi liturgique, est un hymne gallique auquel on a tant bien que mal accolé une suite irlandaise. Tout cela — caractères littéraires et identité avec d'autres pièces de recueils irlandais contemporains — prouverait la parenté du livre de l'évêque Ædeluaid avec les autres monuments de la littérature religieuse d'origine irlandaise — et cette parenté serait encore confirmée par le nombre relativement restreint des pièces de type « romain ». Celles-ci, de lignes beaucoup plus sobres, procèdent évidemment des « *Collectes* » du Missel romain. Les pièces 9, 28, 38, 39, 40, 41, peuvent entrer dans cette catégorie. Pour sentir toute la différence littéraire et morale qui sépare les deux guerres, il sera bon de lire les deux « *Confessions* » 8 et 10, toutes pleines de formules énumératives et où le « *mea culpa* » lui-même ne va pas sans quelque grandiloquence, avant de lire la Confession 9, d'une réelle élévation et d'une langue plus concise et plus forte. M. Kuypers n'a pas signalé, parmi les pièces de ce type, la prière n^o 20 qui, encadrée elle aussi de pièces de caractère irlandais, étonne par le sentiment sincère qu'elle exprime, sans fausses élégances et sans les redondances obligées de la litanie. En revanche, M. Bishop, dans les copieuses et savantes notices qu'il a consacrées aux quelques particularités liturgiques des prières du Livre de Cerne, a accordé une importance exceptionnelle à la pièce 53 *Oratio ad archangelum Michaelum* où se trouve une formule dont l'origine constitue à coup sûr un problème assez

intéressant : *Ut... perducas eam (animam meam) in locum refrigerii pacis et quietis. Refrigerium* employé concurremment avec *quies* équivaut, semble-t-il, à une confirmation de la provenance directement romaine de cette prière, confirmation que M. Bishop n'admet qu'avec d'innombrables précautions et à la suite d'une discussion de textes dont l'intérêt est indéniable, mais qui semble néanmoins quelque peu disproportionnée à l'importance du problème.

Ces prières ne représentent pas la totalité du contenu de ce précieux ms. Ll. 1, 10. Elles ne couvrent que les ff^{os} 40^b à 87^b. Des pièces d'un moindre intérêt (fragment en langue saxonne, récits de la Passion extraits des quatre Évangiles d'après le texte de la Vulgate, acrostiche sur les mots : *Aedeluald episcopus*) occupent les ff^{os} 2^a-41^a. A la suite des prières se trouve (ff^{os} 87^b-98^a) un psautier ou, moins ambitieusement, un centon des psaumes liturgiques analogue, comme l'a fait remarquer M. Kuypers, à la *Collectio Psalterii Bedae*, bien qu'avec un sens moins exact du texte hiéronymien (même en tenant compte des innombrables erreurs peut-être imputables au copiste). La dernière pièce est encore une prière, et non la moins intéressante; le titre en est : « *Hoc est oratio innumerabilis sanctorum populi qui tenebantur in inferno captivitate lacrimabili voce et observatione salvatorem deprecantur dicentes quando ad inferos descendit.* » C'est là un document très estimable pour l'histoire des apocryphes au moyen âge. M. Kuypers indique sa parenté avec le *Psalmus Protoparentum*, publié par Fabricius, dans son « *Codex pseudepigraphus V. T.* ». D'autres rapprochements nous semblent pouvoir être suggérés par ce texte, ne fût-ce qu'avec l'Évangile de Nicodème, si explicite sur le sort d'Adam et ses plaintes aux Enfers.

En appendice, M. K. a publié un texte important du VIII^e siècle, tiré du ms. Royal 2 A XX et qui présente certaines analogies avec quelques pièces du Livre de Cerne. Notons-y, au milieu de textes évangéliques, la présence de la lettre du Christ au roi Abgare, de l'Hymne de la Vierge, du Cantique de Zacharie et des trois jeunes gens. Les apocryphes, il importe de le remarquer, sont aussi utilisés dans le Livre de Cerne ailleurs que dans l'*Oratio innumerabilis* que nous signalions plus haut. Des fragments de l'histoire apostolique de saint Jean, de la Passion de SS. Pierre et Paul, de la Passion de S. André, ont été démarqués par *Aedeluald* ou par des auteurs de compilations antérieures. Il est intéressant de noter que ces pièces, la première surtout (bien qu'elle se trouve aussi dans l'*Irish Liber Hymnorum*) procèdent visiblement de la liturgie romaine. La créance accordée aux pseudépigraphes ne

serait donc pas un des traits génériques de l'Église celtique.

M. Bishop, nous l'avons dit, a soumis chacune des pièces contenues dans ce recueil à une savante et minutieuse investigation pour en dégager les éléments liturgiques et en discerner les origines irlandaises, « galliques » et romaines. Peut-être pourrait-on reprocher justement le caractère trop absolu de ces divisions et notamment de celle qui sépare nettement l'apport romain de l'apport gallique (*Missale Richenoviense*, *Missale Gothicum*, *Gallicanum*, *Francorum*) perceptible dans un nombre si restreint de pièces. Peut-être eût-il été préférable de s'en tenir, dans cette critique toujours périlleuse des influences, à n'envisager que les types primitivement indiqués par M. Kuypers : Irlandais et Romain. Cela n'enlève d'ailleurs rien à la haute valeur des recherches et à la solidité des conclusions de M. Bishop, conclusions qu'il résume ainsi : Les documents liturgiques avec lesquels les prières du livre de Cerné ont des affinités (ceux avec lesquels les auteurs de ces prières semblent avoir été familiers à quelque degré) sont, en premier lieu, les documents d'origine irlandaise — ensuite viennent les documents wisigothiques et romains. Les auteurs durent avoir sous les yeux d'autres prières wisigothiques et irlandaises que celles qui nous ont été conservées. Mais il semble bien que les seuls matériaux d'origine romaine leur aient été fournis par le *Gelasianum* (première recension, éd. Wilson, Oxford, 1894), ou plus exactement par les parties de ce recueil que M. B. estime être des interpolations gauloises du VII^e siècle. Les recueils de prières du groupe « gallique » n'ont fourni qu'un appoint relativement négligeable et les ressemblances qui existent entre le Livre de Cerné et le *Missale Bobiense* portent sur des passages de ce dernier dont l'origine gallique doit être rejetée.

En terminant, M. Bishop estime que le Livre de Cerné est parfaitement caractéristique du sentiment religieux dans l'église anglo-irlandaise au temps de la jeunesse des Bonifaces, des Willibrord, des Willibald, des apôtres de la Germanie. M. Kuypers lui attribue un intérêt plus vaste : « Nous voyons, dit-il, d'après le recueil des prières d'Alcuin et d'autres, que des prières de caractère analogue à celles du Livre de Cerné ont eu leur place dans la renaissance carolingienne, ont influé sur tout le développement de la piété dans la vie chrétienne de l'Europe occidentale : d'où une série de questions passionnantes que nous ne pouvons traiter ici, telles que l'influence du caractère et de l'ascétisme irlandais sur la chrétienté d'Occident ». M. Kuypers ne s'illusionne-t-il pas un peu sur la valeur de ces prières en tant que véhicules de la pensée religieuse

propre à l'église d'Irlande? Les pièces que contient le Livre de Cerne ont un intérêt documentaire très réel, mais elles renferment bien peu des traits qui caractérisent la piété telle que l'entendaient les disciples immédiats de Columba. Il ne reste, dans ces prières, que des traces insignifiantes du particularisme liturgique d'Iona; il a disparu presque complètement devant la discipline romaine. L'individualité religieuse du monachisme irlandais n'y apparaît pas mieux; comme il est arrivé si souvent au moyen âge, de tout un passé de vie religieuse spontanée et abondante, il n'est resté rien qu'une profusion de formules machinales.

P. ALPHANDÉRY.

MARTIN HARTMANN. — **Der islamische Orient v. Mesreb der weise narr und fromme Ketzer.** — Berlin, Peiser, 1902, in-8.

De nos jours, l'islamisme populaire a été l'objet de recherches importantes et consciencieuses et, en Algérie surtout, on s'est occupé de ce qui concerne les marabouts et les derviches du nord-ouest de l'Afrique. C'est une étude semblable que M. Hartmann a consacrée à un poète turk-oriental, Baba Mecreb, autour duquel se sont groupés divers traits attribués à des personnages analogues, en sorte qu'il est devenu, suivant l'expression de M. Grenard, « le joyeux derviche, le plus étrange des saints du Turkistân et le plus selon le cœur du peuple... Chemineau incorrigible, ne possédant que sa besace et son bâton, mendiant impudent, raillant et vitupérant sans peur les grands de ce monde, indulgent et secourable aux petits, tour à tour sage et fou, bambocheur et sérieux ». C'est comme on le voit, le portrait du derviche marocain Sidi Abd er-Rahmân el-Mejdoub¹. La légende de ce personnage, mêlée des vers qui lui sont attribués, doit avoir été rédigée entre 1720 et 1760. Nous la connaissons par deux lithographies, l'une de Constantinople, l'autre de Tachkend. Il naquit à Namengân, dans cette partie du Turkestân où prédomina l'esprit scolastique, mais, par ses doctrines, il appartient au Turkestân oriental, voué au mysticisme. Exécuté en 1099 hég. (1688), par suite d'une méprise, sur l'ordre du Khân de Balkh, Mahmoud, qui ne lui survécut pas, il devint l'objet de la vé-

1) De Castries, *Les Gloses de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*. Paris, 1896, in-16.

nération du peuple, et son tombeau, un but de pèlerinage. M. Hartmann nous donne en abrégé la traduction de cette légende qui renferme de nombreux traits communs aux ouvrages de ce genre. Par exemple (p. 159), l'épisode du maître d'école à qui Mechreb demande l'interprétation des lettres, se trouve dans les récits bouddhistes et chrétiens¹. Il faut aussi mentionner l'énumération des noms des Sept Dormants (p. 160); les aventures de Mechreb chez le saint Afâq Khodjam (mort en 1003 hég.) qui l'assimile, par un singulier rapprochement, au martyr panthéiste Hallâdj; sa rencontre avec Khidhr, le miracle du *haloua* dans le désert (p. 171); la façon dont il échappe au bûcher à Madou chez les Kirghiz; ses aventures à Khodjend chez Aqboutâ-Bi (p. 174-176), à Turkistân, l'ancienne Yasi (p. 176). Il se met en route pour la Mekke, sans arriver jusqu'à la ville sainte, mais un miracle lui permet de s'acquitter de son pèlerinage, la Mekke apparaît entre ses doigts (p. 178); il a ensuite dans l'Inde des aventures avec Abou'l Ghazi Khân, le prince uzbek de Khiva, qui régna de 1643 à 1663 et ne mit jamais le pied dans cette contrée : après divers incidents à la cour de 'Abd Allah Khân, un des princes de la dynastie tatare d'Astrakhan (p. 183) il arrive chez Mahmoud Khân, le chef afghân qui régna de 1722 à 1724. Celui-ci ordonne de le mettre à mort, et cet ordre, qui n'était qu'une plaisanterie, est exécuté : des miracles accompagnent le supplice de Mechreb. Chacune de ces aventures est accompagnée d'un ou plusieurs ghazels attribués au derviche qui les aurait composés pour la circonstance. On voit par ce rapide résumé quel vif intérêt présente le mémoire de M. Hartmann; nul doute que de la mission qu'il accomplit maintenant dans le Turkistân et la Kachgarie, il ne rapporte sur l'Islâm particulier de ces régions les éléments d'un ouvrage d'ensemble qui nous manque encore.

RENÉ BASSET.

1) Cf. mes *Apocryphes éthiopiens*, VIII. *Les règles attribuées à S. Pakhôme*. Paris, 1896, pet. in-8, p. 13.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

P. REGNAUD. — **Le Rig-Véda, texte et traduction. Neuvième mandala : le culte védique du Soma**, t. I. — Paris, Maisonneuve, 1900, grand in-8°, xxvii-467 p.

Dans ce premier volume, M. P. R. nous donne la traduction, accompagnée du texte et de copieuses notes explicatives, des 114 hymnes du neuvième *mandala* du Rig-Véda. Comme il l'explique dans sa préface, et comme l'indique son sous-titre, il a choisi tout d'abord cette section parce qu'elle était la plus favorable à l'exposé de ses théories sur « le culte védique du Soma ». C'est qu'en effet, dans l'état actuel des études, on traduit beaucoup moins le Rig-Véda qu'on ne l'interprète : la tournure entière et la valeur même de la traduction dépendent de la méthode d'interprétation adoptée. Avec l'école naturaliste, les hymnes védiques ne parlent, comme on l'a dit plaisamment, que de la pluie et du beau temps ; chez M. R. ils ne résonnent que du crépitement de la libation dans le feu du sacrifice. C'est qu'en effet pour lui, à la différence des autres védisants, le soma ne vient plus d'une plante ; il ne se presse ni ne se clarifie plus ; en revanche il s'enflamme dans le feu du sacrifice qu'il nourrit du même coup, et c'est la constatation perpétuelle de cette expérience toujours réussie que les hymnes védiques ne se lassent pas de ressasser. D'ailleurs, ces hymnes sont antérieurs au rituel brahmanique et, reflétant les conceptions de l'époque de l'unité indo-européenne, doivent s'expliquer en soi et par soi, sans tenir aucun compte de la tradition indienne. Telle est, en deux mots, la méthode de M. R. A nos yeux, elle a le tort grave d'abandonner délibérément le seul terrain historique pour se jeter dans l'absolu, c'est-à-dire dans l'arbitraire. En lui demeurant uniquement fidèle et en consacrant à sa justification cet énorme effort de travail, M. R. a donné un bel exemple de constance : c'est ce que nous en pouvons dire de mieux.

A. FOUCHER.

J. GROSSET. — **Bhāratīya-Nāṭya-Śāstra**, t. I (*Annales de l'Université de Lyon*, fasc. XL). — Paris et Lyon, 1898. In-8°, xxviii-280 pages.

L'édition critique du texte du « Traité de Bharata sur le théâtre », commentée par M. G., et que la publication du même texte dans la *Kāvyaśāstra* n'a nul-

lement rendue inutile, en est malheureusement restée jusqu'ici au premier volume. Celui-ci contient, — outre une intéressante préface de M. Regnaud, dont M. G. est l'élève, et une introduction de ce dernier sur les sources et le plan de son édition, — le texte, les variantes et la table analytique des quatorze premiers chapitres de l'ouvrage. Or, le traité mis sous le nom de Bharata en compte trente-six et demanderait, pour être complètement édité, deux autres volumes. Nous ne pouvons que regretter vivement la fâcheuse interruption d'une si estimable entreprise et exprimer le souhait de la voir mener à bonne fin par son auteur.

A. F.

A. GRÜNWEDEL. — **Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie.** — Paris et Leipzig, 1900. Un vol. grand in-8°, xxxvii-247 pages, 188 ill.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* le grand bien que nous pensons du livre de M. Grünwedel, l'estime plus que médiocre que nous inspire la traduction prétendue française de M. Ivan Goldschmidt, et l'état que nous faisons de la superbe collection, de la préface quelque peu incohérente et du portrait très chamarré du prince Hespère Oukhtomsky — lesquels servent respectivement de frontispice, d'introduction et de fondement à l'ouvrage. Nous n'adressions à M. G. qu'un reproche, c'était d'escamoter trop habilement la question des origines des types du Panthéon bouddhique trans-himâlayen et de sauter avec une adresse par trop désinvolte de l'ancienne école gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde aux plus basses productions de l'imagerie tibétaine. Il y aurait au moins un chapitre intermédiaire à écrire sur le double courant d'influence indienne qui s'exerce au Tibet — l'un passant du Madhyadeça et du Bengale à travers les montagnes du Népal et du Sikkim, l'autre lui arrivant par le détour du Turkestan et de la Chine — et que personnifient dans l'histoire les deux épouses bouddhistes, l'une népalaise, l'autre chinoise, du grand roi Sron-san-gam-po. Sur l'apport du premier, des travaux, en partie seulement postérieurs au travail de M. G. et relatifs tant aux statues du Magadha qu'aux miniatures inscrites des manuscrits népalais et bengalis, ont récemment jeté quelque lumière : pour ce qui est du second, l'expédition de M. Klementz au Turfan, sur la route septentrionale du Turkestan en Chine, et surtout celle, si bien menée et si féconde, du D^r M. A. Stein le long de la route du Sud, de Kachgar à Niya, viennent d'étoffer par une masse de faits et de renseignements positifs toutes les hypothèses que les témoignages des pèlerins chinois nous permettaient déjà d'admettre. M. G. lui-même vient de partir, en compagnie de M. Huth, pour une mission nouvelle dont nous pouvons espérer les plus beaux résultats, et ainsi la lacune que nous signalions — et dont lui-même convient dans sa conclusion,

p. 195, — lui sera plus facile à combler qu'à personne. Tel quel, nous nous plaisons à le répéter, son livre, venant après ceux de Schlagintweit, de Waddell et sa propre édition du panthéon du Tschangtscha Hutuktu, est le manuel le plus clair, le plus pratique et le mieux documenté que nous puissions actuellement posséder sur la mythologie et l'iconographie du lamaïsme.

A. F.

V. CHAUVIN. — **Le Jet des pierres au pèlerinage de la Mekke.**

Anvers, impr. Backer, in-8.

Une des cérémonies, d'obligation canonique, du pèlerinage de la Mekke, est celle qui consiste à jeter dans la vallée de Mina, contre trois sortes d'autels en pierres brutes, un certain nombre de petites pierres de la grosseur d'une fève-rose. Cette cérémonie, antérieure à l'islam est expliquée par les Musulmans comme une commémoration de la tentation d'Abraham, lorsque le démon essaya de lui persuader de désobéir à Dieu en refusant d'immoler son fils Isma'ïl (Isaac). Cette explication ne prouve qu'une chose : la tendance à ramener à la vraie religion des cérémonies d'origine incontestablement païenne. Elle ne mérite pas qu'on s'y arrête. Peu satisfait des interprétations données par Moïse Maimonide, Liebrecht, Dozy, Van Vloten, M. Chauvin en a hasardé une qui a le mérite d'une rare ingéniosité, appuyée sur une connaissance approfondie de la question. Ce serait un souvenir du rite employé dès les temps anciens, pour assurer par une sorte de prise annuelle de possession l'inviolabilité du territoire nécessaire à l'accomplissement des processions et des courses du temps du paganisme. J'avoue que cette explication ne m'a pas convaincu : elle a du reste, l'inconvénient, comme M. Chauvin le reconnaît en toute franchise (p. 296-287) de ne pas rendre compte de certaines particularités de cette cérémonie. J'y vois plutôt un acte religieux païen (offrande par le jet de pierres) que Mohammed a détourné de son sens, en même temps qu'il le conservait en la rattachant à un souvenir du judaïsme¹.

RENÉ BASSET.

Le R. P. LABOENT. — **Saint Hilaire**, dans la Collection des « Saints ».

1 vol. in-12 de 186 p. Paris, Lecoffre, 1902.

Ce volume est assurément l'un des meilleurs de la Collection des « Saints ». Écrit dans une langue aisée, précise, sans un souci trop prononcé d'apologétique, il contient des pages de très heureuse vulgarisation, fixe les traits géné-

1) P. 285, note 4. Le roman philosophique de Hayi ben Yaqhan, composé par Ibn Tufail doit être désormais cité dans l'excellente édition, accompagnée d'une traduction, qu'en a donnée M. L. Gauthier, professeur à l'École des Lettres d'Alger (Alger, 1900, in-8).

raux de certaines questions souvent débattues et marque loyalement l'incertitude où nous nous trouvons par rapport à d'autres. Mais, en dernière analyse, il semble que ce soit là un bien petit livre pour un si gros sujet et certaines simplifications forcées amènent l'auteur — ou le lecteur — à des conclusions quelque peu périlleuses. D'autres fois, il suffit de digressions, même courtes, ou de citations, pour alourdir et retarder sensiblement la narration ; ainsi, pour les « morceaux » sur le mariage (pp. 33-54), d'un caractère parénétiq ue trop évident, sur l'œcuménicité du concile de Rimini, sur le temps des persécutions, la nécessité des formules dogmatiques pour écarter les témérités ou les équivoques, etc. ; de même, pour les citations d'auteurs contemporains, du duc A. de Broglie (celles-ci par trop abondantes) du cardinal Pie, etc. Les extraits des œuvres d'Hilaire au moyen desquels le R. P. Largent lui fait raconter à lui-même son évolution morale (ch. 1) sont intéressants, mais ne nous font pas connaître avec assez de précision l'étendue de l'influence hellénique — alexandrine surtout — sur l'éducation religieuse du saint. Pas plus que Justin, il n'a traversé les systèmes grecs sans en garder certaines formes de raisonnement et de piété. Ses commentaires sur la Bible portent l'indiscutable empreinte de l'École d'Alexandrie. Comme l'a bien remarqué Ebert (*Littér. latine au M.-A.*, p. 153), l'exégèse de Philon et celle d'Hilaire ont plus que des points de contact isolés, c'est une presque identité de méthode. Par contre, l'œuvre antiarienne de saint Hilaire et surtout son activité unitaire durant ses années d'exil sont exposées de façon très claire et leur principe suffisamment défini. Les grandes lignes du « De Trinitate » et du « De Synodis » sont indiquées avec autant de précision que le permet la nature de l'ouvrage du P. Largent. Ce sont évidemment là les parties sacrifiées dans des travaux de vulgarisation ; reconnaissons que l'auteur en a sauvé le plus possible. L'opinion qu'exprime M. Bardenhewer (p. 59) ne saurait suffire à convaincre d'erreur les savants qui ont combattu l'authenticité du « Lucis largitor » et du « Ad coeli clara ». Elle n'est d'ailleurs citée que pour appuyer des raisons de sentiment et nous vaut une très élégante traduction des deux hymnes. La narration des actes d'Hilaire à Séleucie et à Constantinople, l'analyse du « Contra Constantium » ont les mêmes qualités que le chapitre consacré aux années d'exil. La période comprise entre 360 et 368, capitale pour l'histoire de l'Église des Gaules dans son développement matériel et moral, est traitée un peu rapidement ; la post-histoire de saint Hilaire et de la dévotion à ses reliques, riche de faits précis ou d'indications de sources, serait de tout point utile et louable, si elle n'était un peu déparée par certaines violences polémiques, dirigées soit contre Erasme, soit contre les « audaces sacrilèges » de Strauss et de Renan. Le soin d'apprécier le caractère littéraire de l'évêque de Poitiers revenait bien, semble-t-il, à son biographe actuel et M. Largent en a peut-être trop facilement chargé saint Jérôme et M. Ebert. Les affirmations de ce savant sont, en matière d'art littéraire, trop aisément subjectives pour passer pour indiscutables. De même, dans l'estimation de la doctrine hilarienne, le P. Largent cède la parole au P. de Régnon avec

le visible désir d'atténuer autant que possible le caractère subordination de la théorie trinitaire de saint Hilaire et des Pères de son temps (pp. 140-146) ; enfin, à propos de sa conception presque docétiste de la deuxième personne, le P. Largent s'efface encore, cette fois devant D. Cellier, Petau, l'abbé P. Martin, Tournely, qui, un peu pêle-mêle, s'expliquent sur le degré d'orthodoxie qu'ils attribuent aux paroles d'Hilaire sur les dernières souffrances de Jésus (p. 157 et suiv.).

L'ouvrage se termine sur une profession de foi qui nous rappelle que nous sommes en présence d'une œuvre hagiographique, conçue dans un esprit qui n'est pas uniquement historique, œuvre cependant honorable et qui peut constituer, à l'usage des travailleurs, un utile memento.

P. ALPHANDÉRY.

Dr. W. KÖHLER. — **Documente zum Ablassstreit von 1517.** — 1 vol. in-8 de VIII-160 p. Tubingue et Leipzig, 1902.

Le principe même de publications comme celle de M. K. peut être évidemment discuté : ce n'est nullement un « Corpus » de documents sur toute l'histoire des indulgences que ce mince volume de 160 pages, et d'autre part on peut concevoir quelque méfiance à l'égard du système des « Selectae », du moment où le choix s'étend sur des pièces de caractère, d'époque, d'esprit si différents et de nombre si considérable. M. K. ne fait nulle difficulté à déclarer (p. v) que « l'orientation » de son recueil de « morceaux choisis » lui a été fournie par l'article que M. Brieger a consacré à l'histoire des indulgences dans la 3^e édition de la Real-Encyclopädie de Herzog et Hauck, et à coup sûr nous reconnaissons qu'on ne saurait choisir meilleur guide. Le plan général est d'ailleurs très net et rigoureusement suivi et les textes puisés aux sources les meilleures : M. K. place sous nos yeux les premières indulgences (Pontius d'Arles, Urbain II), les indulgences de différents caractères : indulgences de croisades, de jubilés, d'autels privilégiés, accordées aux morts, indulgence de la Portioncule, indulgences *a paena et culpa* de Célestin V. Quelques textes ébauchent l'histoire des premières polémiques à propos des indulgences (Abélard, Thomas d'Aquin) ; d'autres notent les protestations qui s'élevèrent contre l'abus qu'en faisait la Cour de Rome (Thomas de Cantimpré, Chroniques allemandes). Enfin quelques pages tirées des théoriciens du xv^e et du xvi^e siècles (*Tractatus de indulgentiis* de Jacob von Jüterbock, *Celifodina* de Johannes von Platz) nous préparent à l'apparition de la grande indulgence de Léon X (1515) et à la lutte entre Luther et Tetzel dont M. K. réunit les documents les plus typiques. On le voit, ce livre, d'une composition d'ailleurs ingénieuse et attrayante, ne pourra guère satisfaire que ceux qui n'ont besoin que d'une documentation réduite à l'indispensable, de textes déjà triés avec un inévitable ar-

bitraire. Pourtant nous ne pouvons nous empêcher d'être étonnés en ne rencontrant pas dans le livre de M. Köhler, bon nombre de textes qui annoncent ou expliquent la polémique de 1517 au même titre, sinon plus, que quelques-uns de ceux qui sont admis dans ses *excerpta* : quelques pages du « Liber pœnitentialis » d'Alain de Lille pouvaient servir de contre-partie intéressante au texte d'Abélard. Au sujet de la lutte contre l'abus des indulgences, il eût été intéressant de voir la forme que lui avait primitivement donnée l'Église romaine dans les canons 60-62 du Concile de Latran IV. Quelques fragments de Chaucer ou de William Langland (puisqu'aussi bien M. K. ne s'en tenait pas aux textes d'origine purement ecclésiastique) auraient suffi à dessiner le personnage si typique du « Pardoner » anglais au XIV^e siècle. La question des indulgences ne fut omise ni au concile de Bâle, ni au concile de Constance, et l'opinion de Gerson en cette délicate matière avait assez de prix pour que M. Köhler lui accordât un peu de la place qu'il a si généreusement octroyée à J. v. Jüterbock et à F. v. Platz. Enfin l'absence de toute mention des protestations wickliffite et hussite contre les indulgences peut surprendre, et nous eussions vu sans déplaisir, citer parmi les devanciers du grand protestataire de Wittemberg, le frère Jacques Vitrier dont l'Université de Paris condamna, dans les dernières années du XV^e siècle, les attaques, aussi virulentes qu'isolées, contre le trafic des indulgences. Ces quelques textes n'eussent pas démesurément grossi la collection de M. K. ; ils l'eussent peut-être rendue moins strictement locale.

P. A.

H. DETMER. — **Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster während des 16 Jahrhunderts. I. Johann von Leiden.**
— 1 vol. in-8 de 71 p. Münster, 1903.

Après les belles et précises études de M. L. Keller, il ne semble pas qu'il y ait encore beaucoup à connaître sur le royaume anabaptiste de Münster. Aussi M. H. Detmer ne paraît-il pas avoir eu, dans la plaquette qu'il publie aujourd'hui, d'autre ambition que d'offrir au lecteur — peut-être plus spécialement aux habitants de Münster — quelques « tableaux » de cet étrange mouvement social et religieux, d'ailleurs si aisément pittoresque. Ce qui ne veut pas forcément dire que M. D. s'en soit tenu à des effets faciles de description théâtrale ; son livre est évidemment un ouvrage de vulgarisation absolue, mais de saine vulgarisation, où les faits ne sont nullement déformés pour augmenter l'attrait du récit, où les personnages ne prennent point une allure romantique ou une psychologie par trop moderne. Tout au plus pourrait-on reprocher à l'auteur les premières pages qui restent dans des généralités assez indéfinies, et supposent une connaissance antérieure des principaux événements. Si même l'on

admet ce plan un peu déroutant, il reste encore à remarquer que l'état moral et social de Münster est à peine indiqué, que le caractère mystique du mouvement et en particulier le rôle de l'inspiré Rothmann n'apparaissent pas clairement. A partir de la page 21, l'action de Jean de Leyde, « sa personnalité et sa situation dans le royaume de Münster » sujet même de cet opuscule, sont étudiées de plus près et avec un souci plus rigoureux d'analyse exacte. Certaines parties en sont tout à fait intéressantes, celles notamment sur les progrès de la conquête de Münster par les anabaptistes, sur l'élément chiliaste dans leurs idées théocratiques, sur les débuts du pouvoir de Jean de Leyde, etc. bien que l'action — en somme de second plan — de Johann Matthys soit longuement exposée peut-être aux dépens de celle, beaucoup plus intéressante et réelle, de Melchior Hofmann. Mais M. D. a restreint son étude aux prédicateurs de Münster, et cela encore montrerait le danger de travaux qui localisent à l'excès les faits religieux, ne tiennent compte que des influences qui se sont exercées dans les étroites limites d'une ville. Ce petit livre, d'une lecture attrayante, se termine à la mort de Jean de Leyde; l'auteur nous annonce, pour paraître dans la même série, des études sur les mouvements sociaux et communistes, sur la conception anabaptiste du mariage et l'introduction de la polygamie à Münster.

P. A.

Dr PAUL CARUS. — **The History of the Devil and the Idea of Evil from the earliest Times to the present Day** (L'Histoire du Diable et l'Idée du Mal, depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours). — Un beau volume relié de 496 p. gr. in-8, avec de nombreuses illustrations. — Chicago, Open Court publishing Co, et Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner et Comp. 1900.

C'est un beau livre, très intéressant à parcourir pour ceux qui savent, instructif et solide pour ceux qui ne savent pas. Pour peu que ces derniers aiment les lectures sérieuses, on peut le leur recommander, même à titre de livres d'étrennes, car il est abondamment orné de gravures bien choisies. Dire qu'il soit destiné à faire époque dans l'histoire religieuse serait dépasser notre pensée, bien qu'en somme notre appréciation lui soit favorable. Il y a déjà beau temps que des *Histoires du Diable* ont paru avec l'intention de décrire les origines et l'évolution de cette idée, si l'on ne veut pas dire de ce cauchemar, qui, sous divers noms et diverses formes, a hanté les imaginations pendant tant de siècles et donné lieu à tant de superstitions, de sottises et d'applications faisant frémir l'humanité. Cette histoire n'a pu être élaborée que par les soins de ceux qui étaient délivrés eux-mêmes de cette obsession déprimante et fallacieuse. Mais, maintenant qu'elle est faite ou à bien peu près, elle contribue à émanciper ceux, plus nombreux qu'on ne croit, qui sont encore assujettis aux terreurs suggé-

rées par ce vilain personnage mythique qui incarne le mal et surtout le mal moral sous ses formes les plus hideuses. A ceux-là surtout le livre du D^r Carus peut rendre d'éminents services en leur montrant les origines et les variations de cette mythologie infernale. Il n'y a pas si longtemps qu'elle tyrannisait encore les esprits les plus vigoureux. Se rappelle-t-on l'empire qu'elle exerçait sur un Luther, non pas seulement dans sa cellule d'augustin à Erfurt, non pas seulement pendant les nuits solitaires et laborieuses de la Wartburg, mais aussi dans l'ensemble de ses écrits jusqu'à la fin de sa vie! Il s'en faut que dans les classes dites éclairées cette hantise ait entièrement disparu. Seulement on n'ose plus trop dire qu'on en est encore atteint.

Cela ne signifie pas que nous soyons délivrés de la puissance du mal dont Satan n'est que le symbole traditionnel. Si le livre du D^r Carus relègue dans la catégorie des êtres imaginaires le Diable cornu et fourchu du Moyen-Age, son auteur, qui est religieux, se préoccupe sérieusement de la question du mal en soi pour aboutir à la théorie métaphysique, facilement mal comprise, d'après laquelle le mal physique et moral rentre comme le bien dans le plan divin, mais avec cette clause qu'il ne peut servir qu'au dégagement final du bien pour l'ensemble et pour l'individu. Nous n'avons pas ici à le suivre dans la discussion de cette doctrine, dont nous nous bornons à signaler la portée philosophique.

A. RÉVILLE.

NALLINO. — **Le odierne tendenze dell'islamo.** — Florence, 1902, in-8, Id. — **Chrestomathia Qorani arabica.** — Leipzig, lib. Wolfgang Gerhard, 1893, in-8, vi-64, 78 p.

Dans cette conférence, faite au commencement de l'année scolaire à l'Institut oriental de Naples, l'auteur expose avec non moins d'exactitude que de clarté, les tendances actuelles de l'islam. Il montre que sa forme d'expansion est indépendante de son affaiblissement politique; que, s'il recule devant les nations civilisées, il s'étend aux dépens des populations inférieures chez lesquelles ses adhérents se recrutent par millions; il signale le danger que fait courir le panislamisme qui tend à réunir toutes les forces de l'islam contre l'ennemi commun, la civilisation, et à faire du Sultan de Constantinople le chef de ce mouvement. Dans un exposé sommaire, il fait connaître le rôle joué par les confréries musulmanes depuis les circonstances où elles ont pris naissance et qui ont favorisé leur expansion jusqu'à nos jours. On doit signaler les lignes où M. Nallino indique bien nettement comment, à un tournant de son histoire, la Turquie eut le choix entre deux partis: se transformer en un état européen et civilisé en établissant l'égalité entre tous ses habitants, sans distinction d'origine ou de religion, ou bien devenir le foyer islamique. C'est à ce dernier parti que s'arrêta Abdul Hamid II et dont il poursuivit l'exécution par les massacres d'Arménie,

la terreur constante et les intrigues universelles¹. Une politique à courtes vues engagea l'Allemagne à l'appuyer, et aujourd'hui la visite de Guillaume II au bourreau de l'Arménie est représentée dans les pays musulmans comme un humble hommage rendu par un vassal à son suzerain. Cette courte brochure est un excellent résumé de la question.

Je saisis cette occasion de rappeler l'excellente chrestomathie du Qorân que M. Nallino a publiée, il y a une dizaine d'années, et qui a conservé toute son importance. La plupart des chrestomathies arabes contiennent des extraits du Qorân et même nous possédons une chrestomathie spéciale de Muir² dans laquelle la traduction anglaise qui accompagne les extraits ne compense pas l'absence d'un glossaire et de notes. Ce sont précisément ces dernières parties qui font le mérite de l'ouvrage de M. Nallino. Les étudiants y trouveront les renseignements philologiques et exégétiques indispensables à ces études et mis au courant des derniers travaux : ce sera pour eux une excellente préparation à l'étude de l'islâm et l'on ne saurait trop recommander ce livre qui a sa place à côté de la *Chrestomathie aus arabischen Prososchriftstellern*, de Brünnow (Berlin, 1895) et du *Delectus veterum Arabicorum* de Nældeke et Müller (Berlin, 1890).

RENÉ BASSET.

1. Cf. dans la *Revue générale des Sciences pures et appliquées* (15 juillet 1902) la publication par M. A. Le Chatelier de la correspondance entre les Touaregs et les Senousya et entre ceux-ci et le Sultan.

2. *Extracts from the Coran*, Londres, 1880, in-12.

incomplètement reconstituées pour pouvoir être étudiées avec fruit. M. Naville suppose que les blocs de calcaire rouge dont il s'agit, faisaient partie d'un petit sanctuaire appartenant à l'ensemble des constructions que la reine Hatshepsou éleva dans cette partie du grand temple de Karnak. Voici comment il résume l'intérêt historique de ces découvertes : « Dans ces sculptures du temple de Karnak, nous voyons Touthmès III rendant un culte à la reine défunte ; c'est donc lui qui doit avoir achevé l'édifice après la mort de Hatshepsou (c'est ainsi que M. Naville transcrit le nom de la reine). Il ressort aussi de ces inscriptions que ce n'est pas lui qui a fait effacer la figure et les noms de la reine. Si l'on doit encore mettre sur le compte de Touthmès III une partie des destructions exercées aux dépens de la reine, ce qui me paraît toujours plus douteux, il est certain que l'ère des « persécutions » n'a commencé que beaucoup plus tard, et non pas au début de son règne » (p. 21).

La deuxième partie est l'œuvre de M. Al. Gayet : *L'exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoë et les sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique*. Dès le printemps de 1898, M. Gayet a exposé au Musée Guimet les merveilleuses étoffes et broderies qu'il avait découvertes dans une nécropole d'Antinoë. Durant l'hiver de 1898 à 1899 et l'année suivante il a exploré de nouveaux quartiers de cette même nécropole. C'est le résultat de ces nouvelles fouilles qu'il expose dans les Annales et cette publication est du plus haut intérêt. M. Gayet montre comment les divers quartiers étaient affectés à des catégories tranchées d'habitants et fournit la preuve de l'hypothèse émise par lui, dès le début, que la nécropole nous renseigne sur la civilisation gréco-égyptienne depuis les origines de la fondation romaine d'Antinoë par Hadrien jusqu'à la fin du v^e siècle, mais pas au delà. Il y a là comme autant d'échantillons de l'art industriel et des pratiques funéraires dans leur évolution depuis l'époque romaine jusqu'aux abords de l'époque de Justinien. Les historiens du christianisme égyptien, notamment, y puiseront des renseignements extrêmement précieux, tels que : le testament grec (le premier que l'on ait découvert) d'Aurélius Colluthus, de la seconde moitié du v^e siècle, par lequel il lègue ses biens à sa femme et fait un legs pour qu'on célèbre les saintes offrandes et les repas funèbres pour le repos de son âme devant le Dieu tout-puissant ; — les objets trouvés dans la tombe de la bienheureuse Thaïs : des corbeilles de jonc tressé destinées à contenir les espèces de l'eucharistie ; un très curieux chapelet de bois et ivoire, une croix ansée, des palmes et une rose de Jéricho ; le costume retrouvé dans la tombe de Sarapion, composé d'une robe de bure brune et d'un manteau de bure noire, de sandales garnies de clous, un bâton gainé de cuir, des ceintures de fer, des anneaux entourant le corps, les bras et les chevilles, un collier portant une croix. Les images des broderies nous font assister à toute la transition de l'art païen à l'art chrétien.

Ce qui complète l'intérêt de cette publication, c'est que M. Gayet a eu la bonne fortune de pouvoir reprendre ses fouilles sur le flanc de la montagne, à un mille et demi en aval d'Antinoë, et de retrouver la nécropole pharaonique, très

dévastée assurément, mais où il a néanmoins découvert deux tombes remontant jusqu'à la XII^e dynastie. On voit quelle vaste période d'histoire égyptienne dans une seule et même localité se déroule sous nos yeux dans la succession de ces tombes.

— Dans la « Bibliothèque d'Études » nous avons à signaler l'apparition du t. XIV : *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, par *Alexandre Moret*, chargé de conférences d'égyptologie à l'École des Hautes-Études (Paris, Leroux, gr. in-8 de 283 p., avec III pl.). C'est la traduction, avec commentaire, du rituel conservé dans le papyrus n° 3055 de Berlin, lequel est la reproduction de celui qui a été retrouvé sur les murs du temple de Sêti I^{er}, à Abydos. Nous avons ainsi deux documents, l'un d'origine thébaine, l'autre originaire d'Abydos, qui concordent dans toutes leurs parties essentielles. D'autre part, dit M. Moret, les chapitres classés aux rituels de Thèbes et d'Abydos se retrouvent plus ou moins rassemblés ou épars, développés ou réduits, sur les murs des temples de toutes les époques. Les textes d'Abydos ou du papyrus de Berlin nous donnent le « service journalier », tandis que dans les temples on représente le plus souvent le culte tel qu'il est célébré les jours de grande fête.

Dans une introduction substantielle M. Moret donne quelques renseignements généraux sur les conditions du culte dont les formules sont étudiées. Dans sa conclusion il énonce une vue générale sur le culte divin en Égypte : le culte funéraire osirien a été le prototype du culte de tous les êtres divinisés. Mais les rites portent la trace de deux traditions successives et contradictoires : d'après l'une, la plus ancienne, on revivifie le cadavre osirien par le dépècement suivi de la reconstitution du corps ; d'après l'autre, on laisse le corps intact et l'on s'efforce de le conserver dans son intégrité par la momification. M. Moret rattache le culte, suivant une observation à laquelle on tend aujourd'hui à donner une portée peut-être trop générale, au sacrifice originel du dieu lui-même, destiné à assurer la vie à ses adorateurs.

Deux appendices et deux index complètent ce travail qui met à la portée des historiens de la religion un instrument d'études très précieux.

..

PUBLICATIONS RÉCENTES : 1^o *L'Église et les origines de la Renaissance* (Paris, Lecoq, 1902 ; in-8), par M. *Jean Guiraud*, premier volume d'une étude sur les rapports de la Cour de Rome avec la Renaissance ; car, pour M. Guiraud, l'Église semble se confondre avec la papauté, quoique durant le XIV^e et le XV^e siècle une grande partie de la chrétienté — et l'on peut ajouter, sans crainte, la plus religieuse, — soit en lutte avec la papauté. M. Guiraud a fait une étude très solidement documentée sur les relations de la papauté avec les lettrés et les artistes de Boniface VIII à Nicolas V. Il n'a pas de peine à montrer que dès le début de la Renaissance les papes ont été bien disposés pour elle, qu'ils ont attiré auprès d'eux les artistes qui pouvaient contribuer à illustrer le siège de

leur pouvoir et qu'ils ont favorisé la création des instruments de travail qui a été l'un des premiers et des plus durables bienfaits de la Renaissance. Il ne nous paraît pas qu'ils aient directement exercé une action quelconque sur la formation et l'orientation des savants ou des artistes. Ils ont cherché à en profiter pour leur grandeur temporelle. Mais ils se sont complètement désintéressés de l'influence morale ou religieuse que les lettres renaissantes pouvaient exercer sur le monde chrétien. En ce sens ils ont leur part de responsabilité dans le triomphe des tendances païennes au sein de la Renaissance italienne. Dans les pays du centre de l'Europe, où l'esprit chrétien s'était mieux conservé, la Renaissance ne prit pas la même tournure. Pour M. Guiraud la papauté fut submergée par le paganisme de la Renaissance après avoir cherché à s'en défendre. Ce sont les preuves de cette défense qui ne ressortent pas bien de l'étude si intéressante qu'il nous présente.

— 2° M. Léon Lallemand a commencé une *Histoire de la charité*, dont le 1^{er} volume a paru chez l'éditeur Picard (in-8 de x et 188 p.). Cette première partie est consacrée à l'étude de la charité dans l'antiquité, chez les Hébreux, les Égyptiens, les Assyro-Babyloniens, en Grèce, à Rome, en Gaule et en Germanie avant l'occupation romaine. Cette simple énumération suffit à montrer qu'il s'agit ici d'un ouvrage de vulgarisation. Comme tel il mérite d'être signalé, d'autant que la littérature historique française n'est pas bien riche en ces matières.

— 3° M. Louis Talant a publié à l'imprimerie Coueslant, à Cahors, une étude sur *Rabelais et la Réforme* (in-8 de 129 p.), dédiée à M. Abel Lefranc, professeur à l'École des Hautes Études. Il conclut que, si Rabelais fut un moment l'allié de la Réforme biblique et antipapale, la cause du protestantisme et surtout du calvinisme ne fut jamais la sienne. Il se sépare de l'église catholique plutôt par le travail de la pensée et l'amour de l'indépendance qu'à la suite d'une crise de conscience. Il favorisa la Réforme tant qu'elle confondit sa cause avec celle de la Renaissance.

— 4° M. John Viénot a publié chez Fischbacher, la leçon qu'il a prononcée, le 3 novembre 1902, à la séance d'ouverture des cours de la Faculté de théologie protestante de Paris, sur *Pierre Charpentier, un apologiste de la Saint-Barthélemy*. Avec sagacité M. John Viénot a su démêler la trame de l'existence agitée de ce Charpentier qui, après avoir été professeur à Genève et avoir dû quitter cette ville pour cause d'immoralité, trouva auprès de Champagny, troisième frère du cardinal de Granvelle, les ressources dont il avait besoin en acceptant le rôle d'espion et de délateur des Huguenots. M. Viénot a fourni la preuve définitive de la félonie de ce triste personnage, dont le témoignage a été souvent exploité pour appuyer l'apologie des auteurs de la Saint-Barthélemy.

— 5° Dans l'*Annuaire* de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études pour 1903, M. Clermont-Ganneau a publié un court mémoire — *Où était l'embouchure du Jourdain à l'époque de Josué ?* —

dans lequel il montre que cette embouchure devait être à 6 ou 7 kilomètres plus au nord qu'elle ne l'est actuellement, quand furent rédigés certains documents du Livre de Josué, savoir les passages où sont déterminées les limites des tribus de Juda et de Benjamin. Elle était alors vraisemblablement à l'endroit représenté de nos jours par les ruines de Kasr-el-Yaboûd.

J. R.

— 6° A une question qu'il se pose en ces termes : *Pourquoi le Dieu des Juifs a conquis le monde occidental*, M. Hervé Blondel a entrepris de répondre dans un court mémoire qui, précédemment publié dans la Revue internationale de Sociologie, vient de paraître en un opuscule de 28 pages (Paris, Giard et Brière, 1902). Les divisions en sont ainsi indiquées par l'auteur : « I et II. Du polythéisme monarchique aryen et du polythéisme oligarchique ou hénouthéisme sémitique; comment celui-ci est le plus apte à conduire au monothéisme; mais lenteur de la transition. III et IV. Paganisme initial des Juifs et comparaison entre les trois Genèses, chaldéenne, élohiste et jéhoviste; comment le point de vue naturaliste fait graduellement place au point de vue moral. V. Naissance et développement, selon les circonstances ambiantes, du Prophétisme; comment il sacrifie tout à la morale sociale. VI. C'est parce qu'il ne croit à aucune vie future réparatrice que le prophétisme s'acharne à poursuivre l'avènement de la justice sur la terre, avec une vigueur inconnue chez tout autre peuple. Comment, par ce procédé moral, l'hénouthéisme juif tourne naturellement au monothéisme universel; et comment le monde gréco-romain se met à judaïser: transition d'ordre moral et non rationnel. VII. Le christianisme non encore hellénisé n'est que du prophétisme juif, mais eschatologique. VIII. Le prophétisme ancien est la première apparition du socialisme dans le monde. IX. Malheureusement, c'est un néo-prophétisme, c'est-à-dire eschatologique, qui a tout d'abord *monothésé* le monde » (p. 4). Ce simple sommaire montre assez que les conclusions de M. H. B. ne pèchent point par excès de timidité: les hypothèses y ont souvent beau jeu et l'auteur se laisse aller parfois à des généralisations par trop hâtives. Néanmoins, par son souci de synthétiser les derniers faits scientifiquement acquis à l'histoire, de préciser leur valeur du point de vue de la « sociologie dynamique », M. H. B. a su donner à son ouvrage, si bref soit-il, une indéniable originalité.

— 7° Dans son n° de juillet-octobre 1902, la *Revue des Écoles de l'Alliance Israélite* a publié une série d'intéressantes notices relatives au Folk-lore des communautés juives de la Tripolitaine. Les coutumes, croyances et légendes qui y sont recueillies ont trait notamment à la célébration des fêtes de la Pâque, de Pourim, Rosch-Haschana et Kippour, aux rites du mariage, à la situation des *Cohanim* parmi leurs coreligionnaires.

dont le symbolisme est des plus complexes. C'est un dieu assis, tenant deux vases magiques, d'où les eaux jaillissent spontanément. Un jet intermédiaire les fait communiquer entre eux, tandis que trois autres flots retombent, aux pieds du trône, dans autant de vases semblables, d'où ils rebondissent de nouveau en doubles jets. L'étude comparée des attributs et des symboles afférents à ce personnage divin prouve que ce doit être le dieu Ea, considéré comme maître de l'élément humide. Sur le même cachet, le cartouche de Goudéa est supporté par un quadrupède ailé à tête de serpent, coiffé de la tiare à deux cornes des divinités chaldéennes, et présentant la plus grande ressemblance avec les dragons fantastiques d'un gobelet à libation déjà connu (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° du 19 janv.).

M. *Daniel Serruys* a découvert au monastère de Vatopédi (Mont Athos) des lettres inédites de l'adversaire de *Photius*, Ignace, patriarche de Constantinople. Ces lettres permettent de juger de la situation du patriarcat vis-à-vis du pouvoir des évêques suffragants et des officiers impériaux. Non seulement elles précisent la physionomie de ce patriarche Ignace, tour-à-tour adversaire et défenseur de la séparation des églises, mais elles aident à pénétrer les causes intérieures du schisme de Photius.

M. *Dieulafoy* communique une note de M. J. Gestoso y Perez sur une statue de *Diane* récemment découverte à Santiponce (ancienne Itatica).

— *Séance du 16 janvier.* — M. *Clermont-Ganneau* annonce qu'il a reçu du Comité du *Palestine Exploration Found* l'estampage d'une inscription grecque et hébraïque récemment découverte à Jérusalem. Elle est relative à un certain Nicanor d'Alexandrie qui y est dit avoir « fait les portes ». Selon M. *Clermont-Ganneau*, il s'agirait ici de la fameuse porte du Temple de Jérusalem dite « porte de Nicanor ». Le Talmud et Flavius Josèphe la décrivent onguement. Nicanor, riche Juif d'Alexandrie, en avait fait exécuter dans cette ville les battants en bronze qui étaient ornés de ciselures d'or et d'argent.

— *Séance du 23 janvier.* — M. *Clermont-Ganneau* continue la lecture de son mémoire sur le mont *Hermon* et son dieu. Il l'a achevée dans la séance suivante.

— *Séance du 30 janvier.* — M. *Daniel Serruys* termine sa communication sur les lettres d'Ignace, patriarche de Constantinople, commencée dans la séance du 9 janvier.

M. *Ph. Berger* fait part à l'Académie d'un mémoire de M. *Perdrizet* sur une inscription grecque que celui-ci a relevée à Antioche. Il a pu en restituer le texte qui est celui d'un oracle en vers rendu par *Alexandre d'Abonoteichos* que cite Lucien. Cet oracle obtint un très grand succès et fut gravé sur toutes les portes pour préserver les maisons de la peste : « Phébus à la chevelure vierge écarte le nuage de la peste ».

M. *G. Schlumberger* lit une note de M. *Bréhier*, professeur à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand sur l'introduction du crucifix en Gaule. « M. *Bréhier* établit que c'est en Syrie et probablement chez les Nestoriens que la crucifixion a d'abord été représentée. Un passage de Grégoire de Tours

(*In gloria Martyr.*, 22) montre que le crucifix apparaît en Gaule dans une peinture d'une église de Narbonne. La vue du Christ étendu sur la croix, presque nu, excita le scandale, et à la suite du songe d'un prêtre, l'évêque dut faire recouvrir l'image d'un voile. Or Narbonne était au *v^e* siècle une des principales colonies de ces marchands syriens établis dans toutes les grandes villes de l'Occident. Il est donc permis de croire que ce furent des Syriens qui introduisirent en Gaule cette nouveauté ; mais de longues années se passèrent avant qu'elle entrât dans la vie religieuse des Occidentaux » (C. R. d'après la *Revue Critique*, n° du 9 février 1903).

P. A.

..

Corpus Scriptorum christianorum orientalium. — Nous recevons de M. J. B. Chabot la communication suivante :

L'utilité d'une Collection orientale analogue à la *Patrologie latine* et à la *Patrologie grecque* de Migne devient chaque jour de plus en plus évidente. Cette collection rendrait incontestablement aux études ecclésiastiques et aux études profanes un très grand service. Depuis longtemps des amis bienveillants me pressaient vivement d'entreprendre cette œuvre. Le concours désintéressé que m'ont offert spontanément plusieurs orientalistes éminents, et surtout l'adhésion des savants professeurs Guidi, Hyvernât et de Vaux, qui ont bien voulu prendre la charge de diriger respectivement les parties éthiopienne, copte, et arabe, m'ont déterminé à commencer la publication.

Dans quelques jours, un programme détaillé, accompagné d'un spécimen des caractères orientaux, la fera connaître d'une façon plus précise. Nous n'en donnons ici qu'un aperçu sommaire.

Notre intention est de publier dans une série de volumes in-8°, sous le titre général donné plus haut, tout ce qui nous est parvenu des ouvrages rédigés par les écrivains chrétiens en syriaque, en éthiopien, en copte et en arabe, touchant l'exégèse, la liturgie, le droit canonique, la théologie, la philosophie, l'histoire et l'hagiographie. Nous n'ignorons pas l'importance des auteurs arméniens dans la littérature chrétienne orientale ; s'il se trouve un savant qui puisse assumer la direction de cette branche, nous leur donnerons volontiers place dans notre collection.

Nous nous proposons de publier principalement tout d'abord des textes inédits, et aussi les textes historiques dont les éditions sont devenues rares. Les ouvrages édités récemment, ou actuellement en cours de publication, ne prendront place dans la collection qu'en dernier lieu et pour la compléter ; non seulement parce que le besoin d'une nouvelle édition n'est pas urgent, mais aussi pour ne causer aucun préjudice aux éditeurs de ces ouvrages.

Nous nous attacherons à donner des textes corrects, munis de l'apparat critique nécessaire, et accompagnés d'une traduction latine. Nous n'y ajouterons

que les notes indispensables pour l'intelligence du texte ou de la traduction, et nous nous abstenons systématiquement de toute digression ou dissertation. Une courte préface fera connaître l'auteur et les manuscrits.

Grâce à l'autorisation qui nous a été accordée de recourir aux ateliers orientaux de l'Imprimerie Nationale, nous pouvons promettre une exécution matérielle irréprochable et nous espérons pouvoir donner assez rapidement une série importante d'ouvrages. Selon nos prévisions, quatre ou cinq volumes plus ou moins considérables paraîtront chaque année.

Chaque volume paraîtra sous le nom et la responsabilité personnelle du savant qui aura pris le soin de l'éditer et de le traduire.

Chaque ouvrage se vendra séparément. Le texte et la traduction pourront même être achetés isolément. — Le prix de vente sera fixé pour chaque volume proportionnellement au nombre de feuilles, à raison de 1 franc par feuille de texte oriental et de 0 fr. 50 par feuille de traduction.

Nous pouvons déjà nommer parmi les collaborateurs qui nous ont promis leur concours dès la première heure : M. Rubens Duval, professeur au Collège de France ; le R. P. Cheikho, S. I., professeur à l'Université de Beyrouth ; M^{sr} Ad. Hebbelynck, recteur de l'Université de Louvain ; M. J. Labourt, docteur en théologie ; M. P. Ladeuze, M^{sr} Lamy, M. A. Van Hoonacker, professeurs à l'Université de Louvain ; D.-J. Parisot ; M. Ad. Vaschalde, professeur à l'Université catholique de Washington ; le R. P. Zapletal, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

Nous espérons que tous les Orientalistes qui en auraient la possibilité voudront bien joindre leurs efforts au nôtres pour mener à bonne fin cette grande publication. Nous sollicitons instamment leur collaboration qui sera toujours accueillie avec empressement et reconnaissance. Le domaine de nos études communes est assez vaste pour que chacun puisse y trouver un ou plusieurs auteurs à éditer, selon sa préférence ou sa commodité. De notre part, nous ferons tout notre possible pour faciliter le travail à ceux qui voudront bien nous venir en aide, en leur procurant les copies ou collations de textes qui pourraient leur être utiles.

Nous avons actuellement sous presse, dans la série des auteurs syriaques :

Chronica minora (Pars I), *Chronicon Edessenum* et *Chronicon anonymum*, curante I. Guidi.

Dionysii Bar Salibi, *Expositio Liturgiæ*, curante I. Parisot.

Chronicon Pseudo-Dionysianum, curante I.-B. Chabot.

Dans la série des auteurs éthiopiens :

Historia regis Iohannis, curante Ign. Guidi.

Viendront ensuite, dans la série syriaque :

Les lettres du patriarche nestorien Jésoyahl III (647-660), éditées et traduites par M. Rubens Duval.

Les Œuvres du patriarche nestorien Timothée I^{er} (780-823), éditées et traduites par M. Labourt.

*Les Homélie*s de saint Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc, rééditées et traduites par M^r Lamy.

Le traité sur la Trinité et l'Incarnation de Philoxène de Mabboug (485-523), édité et traduit par M. Vaschalde.

Dans la série éthiopienne :

Les différentes *Chroniques* éthiopiennes, dont l'édition est préparée par M. Guidi.

Dans la série copte :

Les *Liturgies*, qui seront publiées par M. Hyvernat.

Dans la série arabe :

Le traité d'Abou 'lBarakât, intitulé *Le Flambeau des Ténèbres*, dont M. Carra de Vaux prépare l'édition.

Le premier volume paraîtra incessamment.

Les souscripteurs qui auraient le désir de recevoir les volumes aussitôt après leur apparition peuvent en donner avis dès maintenant à M. Chabot.

Les Orientalistes qui voudraient collaborer à la collection sont également priés de faire connaître leur intention, le plus tôt possible, et d'indiquer les ouvrages qu'ils pourraient publier.

ANGLETERRE

M. Andrew Lang a publié dans la livraison de décembre de *Folk-Lore* (vol. XIII, n° 4) un important article intitulé : *The origin of totem names and beliefs*. Il commence par restreindre l'usage du mot *totem* à l'animal, à la plante ou à l'être qui est le protecteur héréditaire de son groupe d'apparentés; il ne veut pas parler de totems individuels ni de totems sexuels ni de totems de sociétés magiques, parce que ce n'est pas la même chose et que les non-civilisés ne les désignent pas d'un même nom que le totem de groupe d'apparentés. Il demande que l'on ne confonde pas non plus avec les totems les êtres qui, par exemple à Samoa et aux îles Fidji, passent pour renfermer des dieux. Il n'y a pas, dit-il, de « totem god ».

Les peuples totémistes ne peuvent pas expliquer eux-mêmes l'origine de cette institution. Ils n'ont à ce sujet que des mythes. Cependant l'humanité ne procède jamais sans que son action soit motivée par une raison, qui peut nous paraître mauvaise, mais qu'elle a jugée bonne. M. Andrew Lang passe alors en revue les très nombreuses théories qui ont été proposées. Il se refuse à accepter celles qui dérivent le totem de groupe d'un totem individuel primitif. Puis il expose la sienne. Les groupes primitifs, dit-il, devaient se composer d'un très petit nombre d'être humains, où les femmes étaient la possession d'un seul ou de quelques-uns peu disposés à les céder, en sorte que les jeunes hommes avaient à s'en procurer dans d'autres groupes. Ces groupes devaient arriver à se désigner respectivement par des noms; ces noms pouvaient être

suggérés soit par certaines ressemblances avec un animal, soit par la présence d'un animal ou d'une plante sur l'emplacement où séjournait le groupe.

M. Lang sent très bien qu'en pareil cas il eût été beaucoup plus simple de dire : « les gens de la montagne ou de la rivière ou de la forêt », que « les gens du loup » ou « de la grenouille » ou toute autre dénomination analogue. Mais, dit-il, ces dénominations sont bien générales. De plus les hommes ont eu de tout temps une tendance à se donner des sobriquets et à s'insulter. En s'apostrophant par ces sobriquets ils auraient fixé les noms qui seraient devenus des désignations des groupes, puis des noms totémistiques. Plus tard les mythes se seraient formés pour les expliquer.

Nous craignons que cette théorie ne soit à rajouter à la longue série de celles que M. Lang rejette comme insuffisantes. Ce sont là des hypothèses arbitraires. Mieux vaut avouer qu'on ne sait pas.

J. R.

..

Un ministre anglican d'Alger avait demandé à M^{me} Hay-Newton de présider des conférences de dames où devaient se discuter les preuves de la révélation chrétienne. Comme personne n'y prit la parole, il fut résolu de substituer à l'objet en discussion l'étude des *Gifford Lectures* de M. le professeur Caird sur les idées fondamentales du Christianisme. Cette fois encore on eut une séance blanche et il fut suggéré que la présidente écrirait un *précis* des Conférences de M. Caird, afin de fournir une base à la discussion. C'est ce précis que Miss Hay-Newton livre aujourd'hui à la publicité sous le titre de *Readings on the Evolution of Religion* (Londres, Blackwood; in-12 de ix et 222 p.). L'ouvrage de M. Caird a été analysé longuement dans la *Revue* par M. Marillier (t. XXX, p. 243 et suiv. et t. XXXIII, p. 177).

— Nos lecteurs n'ignorent pas que M. Paul Sabatier s'est fait, depuis quelques années, le restaurateur en France des études critiques sur l'histoire franciscaine : on sait son érudition précise et claire et aussi les hautes qualités d'écrivain, qui lui permettent de faire pénétrer jusqu'au grand public la presque totalité des résultats de la science actuelle sur de difficiles problèmes d'histoire religieuse médiévale. Récemment la *Contemporary Review* a publié de M. S. d'ardentes pages intitulées : « S. Francis and the twentieth Century » (décembre 1902). L'auteur s'applique à discerner quel intérêt présentent l'enseignement et l'œuvre morale de saint François pour les hommes d'aujourd'hui et notamment pour ceux-là mêmes, qui ne cherchent que dans la science leur forme de pensée et le but de leur action ; et ce sont, peut-être, au dire de M. S., ceux qui, dans le temps présent, apparaissent comme le moins éloignés de l'idéal franciscain ; l'esprit de la scolastique était en effet tout orgueil, tout intérêt humain et saint François l'a condamné ; au contraire « l'esprit scientifique moderne est tout humilité, tout sacrifice » et, par suite, se trouve plus près de la pensée même du *Poverello* d'Assise.

— Le luxueux recueil de documents publié par la librairie T. Fisher Unwin, de Londres, sous le titre de *Indonesian Art* n'a pas qu'un intérêt strictement artistique et fournira sans nul doute une abondante contribution à l'iconographie des religions de l'archipel Indien. Ses 25 planches en héliogravure sont accompagnées de notices substantielles dues à M. C. M. Pleyte et M. G. H. Read, conservateur des départements ethnographique et médiéval au British Museum, a surveillé l'exécution matérielle de cette belle publication.

P. A.

ITALIE

Nous avons déjà signalé en son temps l'intéressante entreprise tentée par M. Salvatore Minocchi pour acclimater en Italie, notamment dans le clergé, les études modernes de critique et d'histoire religieuses, au moyen d'une revue : les *Studi Religiosi, rivista critica e storica, promotrice della cultura religiosa in Italia* (Florence, 21, Via Ricasoli ; Rome, Pustet, Piazza Fontana di Trevi, 81-85).

Cette *Revue* vient d'achever sa seconde année. Dans la livraison de novembre-décembre que nous venons de recevoir, la direction se félicite du succès obtenu, mais en même temps elle manifeste l'intention de faire, pour répondre aux vœux de ses lecteurs, une place de plus en plus grande à la vulgarisation des travaux de science religieuse et aux articles destinés à établir les conclusions de la pensée moderne sur les relations de la science et de la foi. La *Revue* s'occupera de l'histoire générale des religions, des origines du christianisme et de l'hébraïsme, de l'histoire de l'Église dans ses grandes lignes plutôt que sur les points de détail. En même temps la rédaction manifeste l'intention de donner un caractère plus nettement apologétique à son œuvre.

Peut-être est-ce là une nécessité de la situation en Italie ? Mais nous nous permettons de rappeler à nos confrères que les travaux perdent en autorité scientifique tout ce qu'ils peuvent gagner en caractère apologétique. Les études d'histoire religieuse n'ont de valeur scientifique qu'à la condition d'être dégagés de tout intérêt confessionnel, de n'avoir d'autre but que la recherche désintéressée de la vérité. Dès qu'un auteur peut être soupçonné d'avoir travaillé pour sa chapelle ou sa cathédrale, on n'a plus de garantie qu'il ait été un observateur judicieux et impartial. Cela ne signifie nullement qu'il faille n'avoir aucune conviction religieuse pour pouvoir faire des études de critique ou d'histoire religieuses. Il paraît, au contraire, qu'un homme qui ne sait pas par lui-même ce que c'est qu'une conviction ou une émotion religieuse, est mal qualifié pour comprendre celles des autres. Mais cela signifie que, pour faire de l'histoire critique dans le domaine religieux, il faut faire complète abstraction de ses propres croyances et ne jamais se demander quelles conséquences auront pour elles les faits que l'on découvre ou les idées que l'on reconstitue, parce que c'est le plus sûr moyen de fausser sa vue et son jugement.

J. R.

BELGIQUE

M. L. de la Vallée Poussin continue dans le dernier numéro du *Museon* (nouv. série, vol. III, n° 4, pp. 391-412) ses importantes études sur le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques. Il complète, cette fois, par des corrections, notes additionnelles et indices, l'édition — parue dans les précédents numéros (nos 1 et 3) du *Museon* — du traité brahmanique Sarvadarça-nasamgraha. Avec la collaboration de M. F. W. Thomas, il publie un autre traité, le Sarvasiddhântasamgraha, avec d'abondantes notes sur les difficultés d'ordre philologique et historique que présentent fréquemment ces textes précieux.

ÉTATS-UNIS

La librairie Burrows frères, de Cleveland, vient de commencer la publication d'une collection de documents de première importance pour l'histoire religieuse de l'Amérique du Nord. Ce sont les relations des voyages d'évangélisation ou de simple découverte accomplis par les Jésuites français chez les Indiens du Canada et de la partie nord et nord-ouest du territoire actuel des États-Unis, durant la période comprise entre les années 1610 et 1791. Le texte de ces relations écrites en français, en latin et en italien, sera publié intégralement et accompagné d'une traduction anglaise. De nombreux fac-similés, portraits et cartes accompagneront le texte. Cette édition, qui comprendra 73 volumes de 300 pages chacun, est entreprise sous la direction scientifique du secrétaire de la Société historique de l'État de Wisconsin, M. Reuben Gold Thwaites.

— M. Arth. Fairbanks consacre, dans l'*American Journal of Archeology* (octobre-décembre 1902, p. 410-416), un article à l'étude du type : « Athèna affligée » dans l'art hellénique, à propos d'un bas-relief du Musée de l'Acropole ; M. A. F., malgré le pénétrant examen auquel il soumet cette œuvre et, d'autre part, une figure peinte sur un lécythe du Musée d'Athènes qui présente avec l'Athèna du bas-relief quelques analogies d'attitude, arrive seulement à préciser l'hypothèse de l'existence, à l'origine, d'une statue d'Athèna affligée dont se seraient inspirés ensuite sculpteurs et peintres.

JAPON

Le capitaine C. Pfoundes, de Kobe, Hiogo (Japon), l'un des membres de l'« Advisory Council » du Parlement des Religions, de Chicago, a pris l'initiative d'un congrès qui se réunirait, dans le courant de cette année, à Osaka et à Kioto. Cette assemblée aurait plus spécialement pour but de mettre en rapport les Orientalistes des différents pays, de leur permettre de se constituer en une Union internationale qui, dans la pensée de M. Pfoundes, faciliterait

grandement les recherches communes, la collation et l'échange des documents. Il serait en même temps donné des conférences sur des questions de méthodologie, de science, d'art, de littérature, de sociologie ayant trait à l'objet général des travaux du Congrès.

P A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

1
2

DE QUELQUES PROBLÈMES

RELATIFS

AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

QUATRIÈME PARTIE¹

LES SURVIVANCES DES MYSTÈRES

De la transmissibilité des Rites.

Tous les Mystères de l'antiquité classique avaient originai-
rement pour objet de mettre l'initié en rapport avec certaines
divinités, en vue de lui procurer des avantages dont ces divi-
nités étaient réputées les dispensatrices.

Quand les progrès du syncrétisme eurent fait admettre
l'équivalence des dieux et la transmutabilité de leurs attributs,
il n'y eut plus de motif pour que les rites susceptibles d'agir
sur quelques êtres surhumains, ne fussent estimés propres à
exercer sur tous une action analogue. Les rites des Mystères
n'avaient d'ailleurs jamais cessé de posséder une valeur in-
trinsèque, comme tous les rites d'origine magique. Une fois
brisé leur lien spécial avec tel ou tel culte particulier, ils de-
venaient plus ou moins utilisables dans toutes les occasions
où l'on avait à solliciter l'intervention d'une puissance surhu-
maine. Aussi les derniers temps du paganisme révèlent-ils un
rapprochement et même une pénétration réciproque des prin-

1) V. t. XLVI, pp. 173-201 et 339-362, et t. XLVII, p. 1-33.

cipaux Mystères, tant sous le rapport des rites que des doctrines.

Dans le récit à demi voilé de son initiation aux Mystères d'Isis, Apulée recourt à des images qui rappellent la mise en scène d'Éleusis : « Je me suis avancé jusqu'aux confins de la mort et ayant foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu en passant à travers les éléments. A minuit, j'ai vu le soleil brillant de toute sa splendeur. Je me suis approché des dieux de l'enfer et des dieux du ciel, etc. ¹ » Un caveau des catacombes romaines a depuis longtemps attiré l'attention des archéologues par des peintures et des inscriptions qui témoignent d'un véritable mélange entre les Mystères de Corè, de Sabazios et peut-être de Mithra : une défunte, Vibia, est conduite par Hermès dans la région infernale ; elle y est mise en présence de Dis Pater et d'Abra Cura, c'est-à-dire de Hadès et de Perséphonè ; enfin, après un jugement favorable, elle est introduite par son bon génie au banquet des justes ².

J'ai montré précédemment comment, à Éleusis même, les Mystères de Dionysos s'étaient intimement mélangés, dès l'époque de Cicéron, avec ceux des Grandes Déeses. Les descriptions fragmentaires que les écrivains chrétiens du IV^e siècle consacrent aux initiations païennes font souvent douter si leurs allusions se rapportent aux Mystères de Déméter et de Corè, de Dionysos, d'Attis, de Cybèle ou des Cabires. A Éleusis on a constaté de nos jours la présence d'une fosse paraissant avoir servi aux tauroboles qui caractérisent les Mystères de Cybèle ³. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, dans la seconde moitié du IV^e siècle ap. J.-C., comme la famille des Eumolpides s'était éteinte, on alla chercher à Thespies un grand prêtre de Mithra, pour en faire l'hiérophante d'Éleusis ⁴.

1) Apulée, *Metamorph.*, l. XI.

2) Garrucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien* dans le t. IV des *Mélanges d'archéologie* de Martin et Cahier, pp. 1 et ss.

3) F. Lenormant, *Revue de l'architecture*, Paris, 1868, p. 59.

4) Eunape, *Vit. Maxim.*, éd. Didot, p. 476.

Ces emprunts se sont-ils étendus aux communautés chrétiennes qui, dans le déclin de la société antique, s'organisaient sur le sol gréco-romain ? Pendant longtemps on a exclusivement cherché en Judée, non seulement les origines premières de la théologie chrétienne, mais encore les antécédents de son organisation et de son culte. Les progrès de la critique historique ont fait comprendre l'impossibilité d'expliquer le développement des institutions chrétiennes dans le monde gréco-latin, si on persiste à faire abstraction de l'influence exercée par les philosophies et les cultes du paganisme. Il est superflu de rappeler l'œuvre célèbre où Ernest Renan a esquissé, avec autant de sagacité exégétique que de mérite littéraire, la part des deux courants ethniques qui ont définitivement constitué l'Église. Après les travaux de l'école de Baur, nous avons eu les œuvres de ces deux maîtres de l'exégèse chrétienne contemporaine : Adolphe Harnack et Edwin Hatch, — le premier qui a montré, pour employer ses propres termes, comment « le christianisme dogmatique, les dogmes dans leur conception et leur structure, sont l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile »¹ ; — le second qui a étendu cette démonstration à l'organisation ainsi qu'aux rites des communautés chrétiennes en terre hellénique². — Les rapports entre la liturgie chrétienne et les cultes païens ont fait, en outre, dans ces dernières années, l'objet de plusieurs monographies importantes, parmi lesquelles il convient de citer en premier ordre celles de MM. Anrich et Wobbermin³. Ces travaux me permettront de passer plus rapidement sur certains développements de la question. La méthode à suivre a été nettement posée par Edwin Hatch : 1^o Établir ce qu'était le culte chrétien

1) Harnack, *Précis de l'histoire des Dogmes*, trad. Choisy, Paris, 1893, p. x.

2) E. Hatch, *Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. Hibbert Lectures, Londres, 1890.

3) G. Anrich, *Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Göttingen, 1894). — G. Wobbermin, *Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das Antike Mysterienwesen* (Berlin, 1896).

avant et après son entrée en contact avec l'hellénisme; 2° Rechercher si parmi les éléments nouveaux qui apparaissent à la suite de ce contact, il en est qui se retrouvent également dans les Mystères; 3° Examiner si ces éléments ne peuvent provenir d'une autre source.

Les Mystères et le Gnosticisme.

Ainsi qu'il arrive fréquemment dans les périodes de transition, le christianisme des premiers siècles vit fleurir des sectes qui prétendaient relier le nouveau culte à ses prédécesseurs. C'est surtout dans les milieux gréco-syriens et alexandrins que se produisirent ces tentatives. L'empereur Hadrien écrivait d'Alexandrie, en raillant la versatilité religieuse de ses sujets égyptiens : « Ici l'on voit des chrétiens qui adorent Sérapis et des adorateurs de Sérapis qui se disent évêques du Christ¹ ». Il s'agissait vraisemblablement de chrétiens gnostiques ou semi-païens, comme les sectes contre lesquelles polémisent à la fois Origène et Plotin, les apologistes de l'Église et les docteurs du néo-platonisme². Des critiques contemporains soutiennent que les gnostiques du second siècle étaient des continuateurs de l'orphisme³. La thèse acquiert une autorité nouvelle, si l'on admet, comme je l'ai soutenu précédemment, que l'orphisme fut une méthode plus encore qu'une doctrine. Le gnosticisme, en effet, révèle une tendance toute orphique à fusionner, sous l'égide de la foi à un dieu rédempteur, les principaux systèmes de théologie qui s'étaient développés, dans les anciens polythéismes, au contact de la spéculation néo-platonicienne. Les gnostiques se rattachaient au néo-platonisme, en tant qu'après avoir statué à la fois la réalité et l'incompréhensibilité du premier

1) Fl. Vopiscus, *Vita Saturnini*, 8.

2) Cf. ce que l'auteur des *Philosophoumena* dit des Naaséniens (V, I, éd. Cruice, Paris, 1860, p. 176 et suiv.). Voir aussi Irénée, *Contra haereses*, I, 23, à propos de Simon le Magicien (éd. Migne, 671 et ss.).

3) M. Wobbermin appelle le gnosticisme un orphisme chrétien.

principe, ils faisaient émaner de cette source mystérieuse une série parallèle de mondes se terminant au monde sensible, et en tant qu'ils expliquaient cette chute graduée de la force créatrice dans la matière par une faute ou une défaillance des puissances intermédiaires. Ils relevaient du christianisme, en tant qu'ils attribuaient à l'étincelle divine emprisonnée dans l'homme le pouvoir de remonter vers le plérôme ou monde supérieur, grâce à l'intervention d'un éon charitable, Christos, descendu dans la personne de Jésus pour divulguer aux hommes la gnôse libératrice.

La plupart des sectes gnostiques partageaient l'humanité en trois fractions : les *hyliques* ou matériels, les *psychiques* ou initiés du degré inférieur et les *pneumatiques*, qui seuls obtenaient la plénitude de la révélation. Quelques-unes, comme les Carpocratens, estimaient la possession de la gnôse suffisante pour assurer le salut et même, s'il faut en croire leurs adversaires, pour délier de toutes les lois religieuses et morales. Mais aux yeux des autres, et c'étaient les sectes les plus nombreuses, il fallait y joindre certaines cérémonies théurgiques, comme le baptême qui constituait l'initiation proprement dite et la cène qui réalisait l'union avec les puissances supérieures. Avant de recevoir le baptême, on devait prêter le serment de ne rien révéler des mystères qui allaient être communiqués¹. Quelques écoles multipliaient les degrés d'initiation². La cérémonie initiale comprenait, suivant les sectes, en outre du baptême, l'imposition des mains; la marque par un sceau (*σφραγίς*); l'onction, dont les gnostiques introduisirent peut-être la pratique dans le christianisme; la récitation de formules à double sens; comme dans les Mystères païens; enfin la communication

1) *Philosophoumena*, lib. I, *proœm.*

2) M. Amélineau, interprétant d'une façon très ingénieuse un texte d'Épiphanes, croit retrouver chez les Valentiniens les traces de sept grades successifs : Borborien, Coddien, Soldat, Pauvre, Zachéen et Fils du Seigneur (*Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 240 et ss.).

d'objets sacrés et l'interprétation d'images symboliques, telles que le diagramme des Ophites décrit par Origène¹. Deux manuscrits coptes de source valentinienne, retrouvés en Orient à une époque relativement récente, la *Pistis Sophia* et le papyrus d'Oxford intitulé le *Livre du grand Logos selon le Mystère*, exposent en détail quatre scènes d'initiation successives : le baptême d'eau « qui introduit dans le lieu de Vérité et dans le lieu de Lumière » ; le baptême de feu « qui range parmi les héritiers du royaume de lumière » ; le baptême de l'Esprit ; enfin « le Mystère qui oblige tous les Archons à enlever leurs iniquités de dessus les disciples et qui rend ceux-ci immortels² ».

L'idée que les sacrements et particulièrement le baptême ont une vertu par eux-mêmes et transforment moralement le fidèle, semble avoir fait son apparition chez les gnostiques avant même de s'introduire dans les communautés orthodoxes³. Déjà Simon le Magicien, qui passe pour le fondateur du gnosticisme, et son successeur Ménandre, enseignaient que le baptême assurait l'immortalité⁴. D'autres se bornent à affirmer qu'il lave de tous les péchés antérieurs ; ce serait plutôt la cène qui assure la vie éternelle.

Le but du gnosticisme est essentiellement eschatologique ; il s'agit de procurer à l'âme individuelle le retour vers le plérôme ou tout au moins l'accès de l'ogdoade, laquelle constitue le monde intermédiaire. D'après les *Extraits de Théodote*, qui reproduisent la tradition valentinienne d'Orient, les pneumatiques iront dans l'ogdoade prendre part à un banquet éternel, qui rappelle le Banquet des Justes de Pla-

1) Origène, *Contra Celsum*, liv. VI, 649 (Migne). — Ce tableau a été reconstitué par Matter d'après les données d'Origène (*Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1843, ch. xvii).

2) Amélineau, *Gnosticisme égyptien*, p. 243 et suiv. — M. Amélineau a publié ultérieurement une traduction française de la *Pistis Sophia*, Paris, 1895.

3) Eugène de Faye, *Introd. à l'histoire du gnosticisme* dans la *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XLVI (1902), p. 396. — Cf. Edwin Hatch, *Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, p. 305 et suiv.

4) Irénée, *Contra haeres.*, I, 23 (Migne, p. 673).

ton. Bien plus, « les pneumatiques, ayant dépouillé l'âme psychique, recevront les anges pour époux...; ils entreront dans la chambre nuptiale de l'ogdoade en présence de l'esprit; ils deviendront des éons intelligents; ils participeront à des noces spirituelles et éternelles¹. » Le baptistère des Valentinieniens s'appelait en conséquence Νυμφών, « la chambre nuptiale² ». Voilà un terme qui, tout spiritualisé qu'il puisse être, rappelle singulièrement le « lit nuptial », le παστός de l'épopée éleusinienne³. Aussi ne faut-il pas être trop étonnés, si Tertullien, avec l'exagération de parti pris qui caractérise ses attaques, accuse les Valentinieniens d'avoir copié les Mystères d'Éleusis et même « transformé les Éleusinies en prostitutions⁴ ».

Un autre chef d'école gnostique, Bardesane allait jusqu'à promettre aux pneumatiques une union nuptiale avec Sophia, l'épouse céleste de Christos⁵. C'est bien l'idée mystique qui, chez les Grecs, faisait des initiés, après leur mort, les époux de Perséphonè⁶.

On est d'accord pour ajouter plus de créance aux renseignements fournis sur les gnostiques par l'auteur des *Philosophoumena* qu'aux allégations des autres apologistes. Or cet ouvrage rapporte que les Séthianiens, une secte alliée aux Ophites, avaient emprunté leurs dogmes aux gnostiques et leurs rites aux Mystères de Phlya, où, comme nous l'avons vu précédemment, on pratiquait un rituel analogue à celui d'Éleusis⁷. En ce qui concerne les Ophites eux-mêmes, l'auteur des *Philosophoumena* montre qu'ils s'étaient approprié les principaux rites de l'épopée pratiqués à Éleusis, en

1) *Excerpt. Theodot.*, n° 64 (dans Amélineau, *Gnosticisme égyptien*, p. 228).

2) Irénée, *Contra haeres.*, I, 21, 3 (Migne, p. 662).

3) Ce terme de νυμφών était également appliqué à un temple, près de Phlya, consacré à Dionysos, Déméter et Corè (Pausanias, II, 11, 3).

4) Tertullien, « Eleusinia Valentini fecerunt lenocinia » (*Advers. Valentin.* Paris, 1634, p. 289).

5) Matter, *Hist. critique du gnosticisme*, t. I, p. 378.

6) Voir les textes réunis par Fr. Lenormant dans sa *Monographie de la Voie sacrée éleusinienne*, Paris, 1864, t. I, p. 52.

7) *Philosophoumena*, I, V, 3, éd. Cruice, p. 219.

chèses de Cyrille de Jérusalem, la Liturgie de saint Jacques, les Sacramentaires ambrosien, grégorien, léonien, etc. — Ce travail a été considérablement facilité par l'érudit et consciencieux ouvrage de M. l'abbé Duchesne sur les origines du culte chrétien¹.

On a prétendu parfois que Jésus avait eu un double enseignement : l'un exotérique pour la masse des fidèles, l'autre ésotérique, pour les Apôtres qui auraient été chargés spécialement d'assurer la transmission secrète de la doctrine mystérieuse, en attendant le jour où celle-ci pourrait être impunément publiée. Cette thèse qui, déjà soutenue par Valentin et d'autres gnostiques, a encore trouvé, au XIX^e siècle, d'ingénieux défenseurs², est aujourd'hui complètement abandonnée. S'il est une vérité historique désormais évidente, c'est que le culte chrétien, à ses débuts, n'avait rien de caché. Il était accessible à tous ceux qui acceptaient le Christ pour Messie. Les seules conditions d'admission étaient purement morales. Cependant, voici qu'au III^e siècle, le christianisme est devenu un mystère au sens grec du mot, avec un rituel complexe qui implique une initiation sacramentelle, et ce caractère s'accroît surtout dans les communautés qui sont le plus en contact avec la culture alexandrine. D'où proviennent ces éléments nouveaux ?

Emprunts chrétiens à la terminologie des Mystères.

Déjà saint Paul emploie les termes de *μύστηριον* et de *τέλειος* pour désigner respectivement la révélation divine et le parfait chrétien³. Les chrétiens néo-platonisants d'Alexandrie, et, en général, les écrivains ecclésiastiques du III^e au V^e siècle, renchérissent fortement sur cette phraséologie, en appliquant au nouveau culte le vocabulaire éleusinien :

1) L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2^e éd., Paris, 1898.

2) Notamment Émile Burnouf, dans sa *Science des Religions*. Paris, 1876, pp. 92 et suiv.

3) *I Corinth.*, II, 6 et 7. — Voir aussi *l'Ep. aux Hébreux*, VI, 1.

plus l'influence du manichéisme. Aussi est-ce plutôt à ce dernier courant qu'il convient de rattacher les hérésies du moyen âge tant en Occident qu'en Orient : Pauliciens, Euchites, Bogomiles, Cathares, Manichéens.

Ces derniers avaient, eux aussi, leurs doctrines secrètes ; leur subdivision en trois degrés : Croyants, Élus et Parfaits ; leurs initiations, notamment le *consolamentum* où on leur communiquait le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Toutefois leur symbolisme, comme celui des sectes ultérieurement greffées sur la même souche, révèle, ainsi qu'il fallait s'y attendre, des origines plutôt orientales qu'helléniques. C'est par un autre canal que certains rites d'Éleusis se sont perpétués jusqu'à nous.

Les Mystères et le christianisme.

Il existe heureusement des documents qui permettent de reconstituer les principales étapes du développement liturgique dans l'Église entre l'âge apostolique et le triomphe du christianisme au iv^e siècle. — Aux indications fournies sur les premières communautés chrétiennes par les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul, nous pouvons ajouter, dans les commencements du ii^e siècle, la *Didachè*¹, tout au moins pour les communautés gréco-syriennes, et un peu plus tard, l'*Apolo-gie* de Justin Martyr ; au iii^e siècle, les écrits des autres apologistes ; ceux de Clément d'Alexandrie et d'Origène, les Constitutions apostoliques, enfin, pour constituer notre point d'arrivée, les liturgies officielles dont on croit pouvoir reporter la formation au iv^e et au v^e siècle, comme les Caté-

1) Voir le texte et la traduction dans la thèse de M. Paul Sabatier, *La Didachè ou l'Enseignement des Douze Apôtres*, Paris, 1885. — M. Sabatier recule considérablement l'âge de ce document ; il le fait remonter jusqu'à l'âge apostolique, voire au milieu du premier siècle. — Il est certain que le christianisme de la *Didachè* n'a rien de dogmatique, ni d'ecclésiastique ; l'unique criterium est la moralité ; la parousie y est présentée comme imminente. Cependant les évêques y sont déjà mentionnés comme une institution régulière et non plus exceptionnellement, ainsi que dans les Épîtres de Paul. (*Philipp.*, I, 1.)

Distinction des catéchumènes et des fidèles.

Il est superflu de faire observer qu'aucune distinction de ce genre n'existait aux temps apostoliques. Les *Actes* établissent surabondamment que juifs ou païens n'avaient aucun stage à faire, une fois qu'ils se déclaraient convertis par la prédication de l'Évangile. Aussitôt convertis, aussitôt baptisés¹. Mais dès la fin du II^e siècle, les chrétiens eux-mêmes sont partagés en deux Ordres ou classes, séparées par le baptême. « Les chrétiens, écrit Origène, avant de recevoir dans leurs assemblées ceux qui veulent être leurs disciples, leur font diverses exhortations pour les fortifier dans le dessein de bien vivre ; enfin ils les admettent, quand ils les voient dans l'état où ils les désirent et ils en font un Ordre à part (ἕθρον τάγμα) ; car ils en ont deux parmi eux ; composés, l'un, des initiés qui le sont depuis peu et qui n'ont pas reçu le symbole de leur purification ; l'autre, de ceux qui ont donné toutes les preuves possibles de leur résolution de ne jamais abandonner la profession du christianisme². » Tertullien signale même comme une marque d'hérésie l'absence de cette distinction parmi les adeptes de certaines sectes : « On ne sait chez eux qui est catéchumène, qui est fidèle. Ils ne sont pas plus tôt auditeurs qu'ils se joignent aux prières, et leurs catéchumènes sont parfaits avant d'avoir terminé leur instruction »³. Nous avons ici la triple classification : auditeurs ; catéchumènes, et fidèles. Elle n'est pas moins marquée dans divers passages des *Constitutions Apostoliques*⁴.

Wobbermin, pp. 143-145. — M. Wobbermin retrace également dans l'orphisme les antécédents des termes ὁμοούσιος et μονογενής.

1) *Actes*, II, 38, 41 ; VIII, 12, 13, 36-38 ; X, 47-48 ; XVI, 15, 33 ; XVIII, 8 ; XIX, 5.

2) Origène, *Contra Celsum*, lib. III, 481 (Migne).

3) « Ante sunt perfecti quam edocti ». Tertullien, *De præscr. adversus hæret.*, XLII. *Opera*, Paris, 1630, t. II, p. 95.

4) *Apostol. Constit.*, lib. VIII, cap. VI-XIII.

On passait d'auditeur catéchumène, en se soumettant aux prescriptions d'un rituel spécial. Il y avait là comme un premier degré d'initiation qui comprenait : 1° une exsufflation accompagnée ou suivie de formules d'exorcisme; 2° le tracé du signe de la croix sur le front¹. — C'est ainsi qu'à Éleusis les aspirants à la plénitude de l'initiation devaient d'abord passer par les petits Mystères, qui se composaient surtout de cérémonies purificatrices. J'ai exposé précédemment que ces cérémonies formaient invariablement dans l'antiquité le préliminaire des initiations². Le rapprochement a dû se présenter de lui-même à l'esprit des Pères grecs, car nous les voyons décerner aux diacres chargés d'accomplir les exorcismes le titre de Cathartistes (*καθαρτικοί*), qui rappelle directement le terme *κάθαρσις* appliqué à cette partie des Mystères. — Un passage des *Catéchèses* de Cyrille implique que le néophyte se tient la tête voilée, pendant qu'on prononce les formules de conjuration³. N'est-ce pas la scène peinte sur un vase antique, où on voit le néophyte assis sur un siège, la tête voilée, tandis qu'une prêtresse agite sur sa tête le van mystique⁴?

Les catéchumènes occupaient une place spéciale à l'entrée de l'église et assistaient à la célébration de la partie de l'office dénommée « messe des catéchumènes »; elle se com-

1) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 285 et suiv. — M. l'abbé Duchesne, qui intitule son chap. ix : « L'initiation chrétienne », s'y exprime en ces termes : « Les catéchumènes étaient considérés comme appartenant à la société chrétienne, comme chrétiens; les rituels qui consacrent l'entrée des catéchumènes dans cette catégorie inférieure portent dans les vieux livres liturgiques la rubrique : *Ad Christianos faciendum* ou une autre du même sens. »

2) Cf. l'article *Lustratio* de M. Bouché-Leclercq dans le Dictionnaire de MM. Daremberg et Saglio : « Les cultes mystiques étaient de véritables officines de purifications, d'où l'on sortait tout prêt à affronter le voyage d'outre-tombe, allégé de ses fautes, marqué du sceau (*σφραγίς*) des élus et assuré de la bienveillance des divinités souterraines » (fascic. 31, p. 1424, col. 1).

3) *Ἐσχέπασται σου τὸ πρόσωπον*. Cyril. Hierosol., *Praefat. catech.*, V (éd. d'Oxford, 1703, p. 7).

4) *Un vaso cinerario* dans le *Bullet. de la Commiss. municip. archeolog.*, Rome, 1879, pl. 2-3.

posait de chants, de prières, d'homélie et de lectures¹. On pouvait rester catéchumène toute la vie. Ceux qui voulaient prendre place parmi les fidèles avaient à subir une nouvelle initiation. — C'est ainsi que les initiés des petits Mystères, s'ils voulaient être admis aux grands, devaient tout d'abord se soumettre à une nouvelle série d'épreuves et de lustrations. Le parallélisme a frappé même les Pères qui ont attaqué les Mystères païens avec le plus d'énergie, tels que Clément d'Alexandrie².

La Discipline du Secret.

J'ai constaté plus haut qu'au témoignage des Actes des Apôtres, la doctrine ni les rites des premières communautés n'avaient rien de secret. La situation reste la même dans la *Didachè* ; celle-ci se borne à recommander de ne pas donner l'eucharistie aux non-baptisés, « car c'est de ceci que le Seigneur a dit : Ne donnez pas le Saint aux chiens »³. Encore vers le milieu du II^e siècle, Justin Martyr dans l'*Apologie* qu'il adresse à Antonin le Pieux, c'est-à-dire à un empereur païen, décrit sans hésitation la célébration du baptême et de la cène⁴. Mais, au commencement du III^e siècle, Tertullien et Origène constatent l'existence de rites et de formules qu'il est interdit de révéler aux non initiés. Tertullien, Origène, Basile n'hésitent pas à justifier cette interdiction par l'exemple des Mystères païens⁵. Celse en avait fait un grief aux chrétiens.

1) M. l'abbé Duchesne fait observer que c'est toute la partie du culte chrétien directement empruntée à la synagogue. *Origines*, p. 59.

2) *Stromat.*, V, 4.

3) *Didachè*, IX, 5.

4) Justin Martyr, *Apolog.*, I, ch. LXI, éd. d'Iéna, pp. 257 et ss.

5) Mgr. P. Batiffol a récemment publié un volume intitulé *Études d'histoire et de théologie positives* (Paris, 1902), où il maintient que la discipline de l'Arcane ne fut jamais une loi de l'Église, mais simplement « une règle catéchétique dont on exagère la portée. De fait aucun concile ne l'a formulée ». — Dans un compte-rendu, plutôt sévère, malgré la courtoisie de la forme, M. A. Van Hove, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Louvain, répond (*Bulletin*

Origène lui répond : « On peut remarquer la même chose dans toutes les sectes de philosophes qui ont certains dogmes extérieurs et d'autres moins exposés à la vue de chacun... Et pourtant, dans tous les Mystères, soit des barbares, soit des Grecs, on n'a rien trouvé à redire à l'observation du secret¹ ».

Il arrive fréquemment qu'Origène et ses successeurs dans la prédication chrétienne, quand ils traitent de questions en rapport avec les sacrements, s'interrompent brusquement pour s'écrier : « Les initiés savent ce que je veux dire ! » — C'est littéralement la formule dont se servent Pausanias, Plutarque, Apulée, quand ils effleurent des sujets dont les Mystères se réservent le monopole.

Cette partie ésotérique du christianisme comprenait non seulement la célébration du baptême et de la cène², mais encore les formules sacramentelles, ainsi que les termes du *pater* et du *credo*. Ces symboles devaient être appris par cœur et exclusivement récités de mémoire. Le texte n'en figure même pas dans le *Catéchèse* où Cyrille explique aux nouveaux baptisés le canon de la messe. « Prenez garde, écrit-il, de ne pas divulguer ces choses, non pas qu'elles soient indignes d'être redites, mais parce que des oreilles profanes ne sont pas dignes de les entendre³. » De même, Sozomène s'abstient de reproduire le symbole de Nicée dans son *Histoire ecclésiastique* « parce que des non initiés pourraient avoir accès au livre⁴. »

Dans les églises d'Orient, l'autel, parfois l'abside étaient cachés par un voile qu'on tirait après la sortie des catéchumènes⁵. Ceux-ci devaient se retirer quand l'officiant pro-

bibliographique du Musée Belge, avril 1903) : « Ne discutons pas sur les mots : un usage ne peut-il avoir force de loi ? Quel concile a donc établi le catéchuménat et fixé tant de points de la discipline ecclésiastique ? »

1) *Contra Celsum*, lib. I, 326 (Migne).

2) « Qu'est-ce qui chez nous est secret et non public, écrit saint Augustin ? Les sacrements du baptême et de l'eucharistie » (*In Psalmum*, CIII).

3) Cyril. Hierosol., *Præfat. cateches.*, VII, p. 10.

4) οὐ γὰρ ἀπεικός καὶ τῶν ἀμυήτων τινὰς τῆδε τῆ βίβλου ἐντυχεῖν. *Histor. eccles.*, ch. XI, éd. de Cambridge, p. 39.

5) « Ce voile, écrit M. l'abbé Duchesne, est encore en usage dans les rites

nonçait la formule : « Les choses saintes aux saints ». Un diacre s'avancait alors en disant : « Que personne ne reste des catéchumènes, des auditeurs, des infidèles, des hérétiques. Ceux d'entre eux qui ont participé aux premières prières, qu'ils sortent. Que les mères emportent leurs enfants¹. » Substituez aux termes d'infidèles, d'auditeurs, de catéchumènes ceux d'athée, d'épicurien, de chrétien, vous aurez la formule par laquelle Alexandre le Paphlagonien faisait l'ouverture de ses Mystères². Nous avons vu qu'au début des grands Mystères l'hiérophante d'Éleusis proclamait en termes analogues l'exclusion de ceux qui n'avaient pas la voix intelligible et la conscience pure. D'après les Constitutions apostoliques, le diacre devait demander encore : « Que nul ne reste, s'il a une querelle avec un autre ou s'il est entaché d'hypocrisie ! (ἐν ὑποκρίσει)³ ».

Les degrés de l'initiation chrétienne.

Les divers épisodes de l'initiation aux Mystères chrétiens sont énumérés dans le curieux et important passage où Tertullien décrit les vertus spirituelles de ces opérations : « Le corps est baigné afin que l'âme soit lavée de ses taches ; le corps est oint, afin que l'âme soit consacrée ; le corps est muni du signe, afin que l'âme soit fortifiée ; le corps est ombragé (*adumbratur*) sous l'imposition des mains, afin que l'âme soit illuminée par l'Esprit ; le corps est nourri de la chair et du sang du Christ, afin que l'âme se repaisse de Dieu⁴ ». Nous avons ici le baptême, l'onction, le signe de croix, l'imposition

¹ *ἀποκρίσεις* : on le tend devant la porte centrale de l'iconostase ; il est tiré et ramené aux moments indiqués dans les anciennes liturgies. » *Orig. du culte ancien*, p. 70.

² *Apocryph. Constit.*, lib. VIII, cap. XII. — La formule latine était : *Si quis mendaciter est, recedat*, etc.

³ *Constit. Alexand.*, 38.

⁴ *Apoc. Const.*, VIII, 12. — Cf. *Didaché*, XIV, 2.

⁵ *Origenes, De Resurrect.*, ch. VIII, Opera (1630), t. II, p. 553.

des mains et la communion, dans l'ordre où se succédaient ces sacrements.

J'ai rappelé qu'aux temps apostoliques le baptême suivait immédiatement la conversion. Le rituel était des plus simples. Le néophyte était plongé dans l'eau d'un bassin ou d'une rivière; un membre de la communauté prononçait sur lui la formule : « Je te baptise au nom de Jésus-Christ¹ », ou : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit² »; puis un des anciens lui imposait les mains. A l'époque où fut rédigée la *Didache*, il ne semble pas que le baptême exigeât l'intervention d'un ministre spécial. « Celui qui baptise (ὁ βαπτίζων) » semble s'entendre de n'importe quel membre de la communauté³. On commence à parler d'une instruction morale préalable, mais sans la réglementer; on se borne à prescrire un jeûne avant la cérémonie⁴. A partir de Justin Martyr, le baptême est désigné par des expressions empruntées aux initiations païennes (σφραγίς, φωτισμός, μυστήριον); bientôt il ne sera plus conféré qu'une fois par an. Parfois, comme dans les cas bien connus de Constance et de Constantin, il sera différé jusqu'à la fin de la vie. C'est qu'il a cessé d'être la condition préalable de l'entrée dans les rangs de la société chrétienne, pour devenir le couronnement de l'initiation à un degré supérieur des Mystères.

Les catéchumènes qui aspiraient à cette nouvelle initiation, formaient la catégorie des Élus ou Compétents (φωτισόμενοι, ceux qu'on illumine). Ils devaient d'abord se prêter à une série d'instructions et d'exercices qui avaient lieu pendant le carême. Ces séances se nommaient des *scrutins*, soit parce que les néophytes y étaient soumis à de nouvelles épreuves, soit parce que les fidèles y étaient appelés à se prononcer sur l'admissibilité des candidats. Voici comment se passait le premier scrutin d'après le manuscrit des

1) *Actes*, II, 38; VIII, 16; X, 48.

2) *Math.*, XXVIII, 19.

3) *Didache*, VII, 3.

4) *Id.*

*Pérégrinations de Sylvia*¹ qui décrivent le culte chrétien de Jérusalem à la fin du IV^e siècle : L'évêque demandait aux voisins de chaque candidat : « Est-il de bonnes mœurs? Est-il obéissant envers ses parents? N'est-il pas intempérant ou vain, etc.? » L'évêque inscrivait alors le nom de ceux qui avaient obtenu des témoignages favorables et renvoyait chacun des autres en ajoutant : « Qu'il se corrige et quand il sera corrigé, qu'il vienne alors recevoir le baptême ». L'étranger qui n'avait pas su trouver de répondants n'était pas facilement admis².

N'est-ce point là encore une fois la séance initiale des grands Mystères où l'hierophante, avant l'inscription des candidats, enjoignait de se retirer à tous ceux qui ne réunissaient pas les conditions morales exigées des mystes?

Ici également l'analogie est constatée par Origène, quand il reproduit cette phrase de Celse : « Lorsqu'on célèbre les Mystères des autres religions, on n'initie que ceux qui ont les mains pures et la langue discrète, ou ceux qui sont exempts de tout crime, dont l'âme n'est travaillée d'aucun remords, qui ont toujours bien et justement vécu³ ».

Immédiatement après l'inscription commençaient les purifications et les exorcismes qui se prolongeaient à Rome pendant sept séances⁴. (Nous avons vu qu'à Athènes, ils prenaient les trois premiers jours des grands Mystères). — Dans l'avant-dernier scrutin, on faisait la *tradition* du symbole. Cette cérémonie, dans le rituel romain, portait le nom significatif de « Ouverture des oreilles⁵ ». Le dernier scrutin avait lieu la veille de Pâques, jour fixé pour le baptême; on y pro-

1) Le texte latin est publié en appendice dans l'ouvrage de M. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 472 et suiv. — Cette Sylvia était originaire de la Gaule; suivant certains auteurs elle aurait été la sœur du célèbre Rufin.

2) *Peregrin. Sylviac*, dans Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, p. 499.

3) Origène, *Contra Celsum*, lib. III (éd. Migne, 486).

4) Les Mystères de Mithra comprenaient sept degrés d'épreuves par lesquels devaient passer les néophytes. Peut-être les différents scrutins auraient-ils fini par se développer en autant d'initiations successives, si l'évolution de la liturgie chrétienne n'avait cessé de se poursuivre dans cette voie.

5) Duchesne, *Orig.*, pp. 286 et ss.

cédaient à la *reddition* du Symbole, où le candidat devait prouver qu'il savait par cœur le texte du *Credo*¹.

Les Sacramentaires romains nous montrent ensuite les Élus, se formant en une procession, qui, guidée par le pape et ses clercs, gagne le baptistère en chantant des litanies. Précédé de deux diacres qui portent chacun un long cierge, le cortège pénètre dans le baptistère tout brillant de lumière. Le souverain pontife consacre l'eau de la piscine en soufflant sur la surface, en y dessinant le signe de croix et en y déversant de l'huile préalablement consacrée; ensuite les diacres plongent dans l'eau leurs cierges allumés. Le but de cette dernière opération est clairement indiqué dans le *Missale Romanum* aujourd'hui encore en vigueur, lorsque, dans l'office du samedi saint, on fait dire au prêtre qui plonge trois fois dans le fonts baptismal le cierge pascal préalablement allumé au moyen du briquet: « Que par sa vertu il féconde toute la substance de cette eau² ». — Chez les Grecs l'action purificatrice de l'eau était fréquemment accrue par l'immersion de tisons ou de torches dont la flamme avait été empruntée aux autels; c'était une façon d'ajouter l'action lustrale du feu à celle de l'eau³. — L'insufflation représentait le troisième mode de purification que nous avons vu en usage dans le paganisme classique. L'eau du baptême renfermait ainsi les trois éléments essentiels par lesquels devait naguère passer l'initié aux Mystères.

Assurément, il serait absurde de prétendre que les chrétiens ont emprunté à la Grèce le plus ancien de leurs rites⁴.

1) Dans l'Église syrienne, tout n'était pas dit encore. Les candidats étaient invités à descendre dans la crypte du Saint Sépulcre, pour y recevoir la communication d'un « Mystère supérieur » qui était la formule même du baptême, « verba quæ sunt mysterii altioris, id est ipsius baptismi quæ adhuc catechumeni audire non potestis ». *Peregrin. Sylo.*, dans Duchesne, p. 500.

2) *Missale Romanum*, éd. de Tournay, 1879, p. 270.

3) Euripide, *Hercule furieux*, vers 928; Aristophane, *Paix*, 959. Cf. Bouché-Leclercq au mot *Lustration* dans le Dictionnaire de MM. Daremberg et Saglio, t. V, p. 140 s.

4) Le baptême était pratiqué chez les Juifs avant la venue du Christ. Maïmonide le place à côté de la circoncision comme marquant l'introduction des prosélytes dans le judaïsme (Sabatier, *La Didaché*, p. 85). Dès les premiers

Il n'en est pas moins vrai que l'usage identique du bain lustral a pu amener un rapprochement avec les Mystères et faciliter l'emprunt de rites complémentaires entièrement étrangers au christianisme primitif, comme les lustrations par l'huile et par le feu. « Ce n'est pas sans raison, constate Clément d'Alexandrie, que dans les Mystères en usage chez les Grecs, les lustrations tiennent la première place¹ ». Le jeûne qui précède le baptême et la communion, est un autre point commun avec les pratiques d'Éleusis.

Cependant les néophytes ont prononcé la formule de renonciation à Satan, en se tournant vers l'Occident, région des ténèbres ; puis le texte du symbole, en se tournant vers l'Orient, séjour de la lumière. Ils sont déshabillés et introduits dans la piscine. L'évêque, après leur avoir posé trois questions où se résume le *Credo* et reçu les réponses qu'ils y font, prononce sur eux la formule du baptême ; aussitôt ils sortent de l'eau et ayant revêtu une robe blanche reçoivent sur la tête l'onction de l'huile consacrée. On les mène alors au *signatorium* où le pontife leur trace sur le front le signe de la croix avec le pouce préalablement trempé dans le saint-chrême. Dès ce moment ils sont scellés, *consignati*. — Nous ignorons si, à Éleusis, les mystes ou les époptes étaient marqués d'un signe ; mais le rite existait dans d'autres Mystères, tels que ceux de Mithra², en vue d'indiquer soit que les initiés avaient passé par certaines épreuves, soit qu'ils appartenaient à un nouveau Maître.

Cependant le cortège se reforme et se rend dans la Basilique. Chacun des initiés tient un cierge en main. Dans la liturgie alexandrine, il revêt en outre une couronne³.

temps du christianisme il apparaît avec le double caractère de purification et d'illumination qu'il avait également revêtu dans les Mystères. L'expression φωτισθέντες se rencontre déjà dans l'Ép. aux Hébreux, vi, 4.

1) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 4.

2) (Mithra) « signat illic in frontibus milites suos ». Tertullien, *De præscript. adv. hæretic.*, ch. xl. (*Opera*, t. II, p. 92.)

3) E. Hatch, *Influence of Greek Ideas and Usages*, p. 298.

— C'est bien la procession d'Éleusis où les mystes vêtus de blanc, une couronne sur la tête, un flambeau à la main, comme on peut le voir dans le bas-relief dessiné par Spon¹, défilaient au chant des hymnes en se dirigeant vers le sanctuaire. — La Basilique est toute resplendissante de lumière; l'image du Christ s'y montre au milieu des anges, sous un flot de clarté. Les descriptions de Chrysostome, de Cyrille, du Pseudo-Aréopagite semblent ici rivaliser avec celles de Claudien, de Themistius et de Plutarque, qui nous montrent les portes du téléstérion s'entr'ouvrant au chant des hymnes pour découvrir la Divinité rayonnante d'un éclat céleste. La cérémonie continuait par la célébration de la Messe, où les initiés communiaient dans un calice qui renfermait non pas du vin, mais, comme le cycéon de la communion éleusienne, un mélange d'eau, de lait et de miel, « afin, explique un vieil auteur, de leur faire comprendre qu'ils sont entrés dans la Terre promise² ».

L'office s'était prolongé jusqu'à l'aurore. Le soir venu, on se réunissait de nouveau dans la Basilique pour la célébration des vêpres; après quoi l'on conduisait les nouveaux initiés visiter les principales églises de la ville. Sylvia nous apprend qu'à Jérusalem la visite comprenait le mont des Oliviers, le jardin de Gethsémané, la colonne de la Flagellation, le Golgotha, en un mot tous les lieux illustrés par la passion du Christ³. Ce pèlerinage qui se renouvelait plusieurs soirées, dans la semaine de Pâques, ne rappelle-t-il pas la coutume analogue que nous avons constatée dans les Vigiles sacrées d'Éleusis, le soir du *dies lampadum*, où les mystes visitaient les principaux sanctuaires de la ville ainsi que les lieux jouant un rôle dans la légende locale de Déméter⁴?

1) Spon, *Voyage d'Italie et du Levant*, Lyon 1768, t. II, p. 282.

2) Dans Hatch, *op. cit.*, p. 300. — Porphyre fait valoir que le miel avait des propriétés cathartiques, aussi bien que préservatrices, και καταρθικῆς ἐστι δυνάμειος και συντηρητικῆς, *De Antro Nymph.*, XV.

3) Duchesne, p. 486 et ss.

4) Les détails du baptême étaient à peu près les mêmes dans les Églises

C'est même là un des traits qui donnent le plus d'originalité et de fraîcheur aux Évangiles. Mais ces images, comme on le voit surtout dans les paraboles, ont pour objet de rendre la pensée plus claire et plus attrayante. Au contraire, le symbolisme des Mystères païens avait pour double but de fixer certains enseignements en les dérochant aux profanes et de fournir aux initiés un moyen exclusif de se reconnaître entre eux. A cette catégorie de symboles appartenaient entre autres : le tableau qui, d'après l'auteur des *Philosophoumena*, décorait le tabernacle de Phlya dans le sanctuaire de la Grande Déesse et où se trouvait peinte « l'image de tous les dogmes exposés¹ » ; — le groupe de Mithra tauroctone qui, suivant Firmicus Maternus, se rapportait au triomphe du feu² ; — l'épi de blé que l'hierophante d'Éleusis exhibait silencieusement dans l'épopie. — Tels étaient encore les tessères ou objets gravés d'images symboliques que les initiés emportaient de leur réception, *signa et monumenta a sacerdotibus tradita*, dit Apulée³. — Or toutes ces applications du symbolisme se retrouvent dans les premières communautés fondées en terre païenne, témoin l'art des catacombes⁴.

Le Christ y est représenté par le Bon Pasteur ou même par Orphée, le sage que l'auteur des *Philosophoumena* appelle « celui qui fut par excellence le révélateur des initiations et des mystères »⁵. L'immortalité de l'âme est figurée par la gracieuse image de Psyché ; le paradis par une vigne où grappillent des colombes en compagnie de petits génies allés. La plupart des allégories, toutefois, sont empruntées, comme il fallait s'y attendre, à l'Ancien Testament et à la tradition évangélique : ainsi la Résurrection est représentée par Jonas

1) *Philosophoumena*, V, 3 (éd. Cruice, p. 218).

2) Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, iv.

3) Apulée, *Apolog.*, éd. Didot, p. 235.

4) Voir les ouvrages de Rossi, *Roma sotterranea christiana* (3 vol. 1864-1877) et de Ch. Roller, *Les Catacombes de Rome* (2 vol. 1881).

5) τοῦ τῆς τελευταίας μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφείου. *Philosoph.*, V, 3. — Cf. Aristophane, *Ranæ*, 1032.

sortant de la baleine, Lazare quittant son tombeau, Élie enlevé au ciel sur un char¹. La Croix se révèle ou se dissimule sous les images les plus diverses : ancre, trident, mât de navire, etc. Les allusions au baptême et à la cène sont très indirectes : c'est Moïse faisant jaillir l'eau d'un rocher avec sa verge ; un pêcheur jetant sa ligne dans le fleuve ; le paralytique qui sort de la piscine en emportant son lit de malade ; — le sacrifice d'Abraham ; une table avec des pains et un poisson ; les sept corbeilles dans le miracle de la multiplication des pains, etc.

Le symbole par excellence, celui qui semble avoir donné à la fois le mot de passe et le signe de reconnaissance, c'est le cryptonyme de Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur : ἰχθύς². On gravait la représentation figurée du poisson sur des chatons de bagues, des lampes, des pierres tombales, etc. Il y avait aussi des tessères en forme de poisson qui ont pu jouer un rôle analogue à celui des contre-marques retrouvées dans les environs d'Éleusis ; celles-ci portaient un symbole en rapport avec les Mystères³. — Le symbolisme du poisson ne semble pas antérieur à la fin du second siècle ; c'est-à-dire à l'époque où le culte chrétien prit la forme d'un Mystère⁴.

Les Grecs appliquaient le terme de symbole non seulement aux signes et aux images, mais encore aux formules sacramentelles dont la connaissance était réservée aux initiés. C'est avec cette signification que le mot apparaît chez les chrétiens du IV^e siècle⁵. Il y a sans doute cette grande diffé-

1) M. Cumont a démontré que ce dernier thème est directement copié sur les représentations mithriaques d'Hélios faisant monter Mithra dans son char (*Mystères de Mithra*, t. I, p. 178).

2) « Le Christ, dit Origène, qui est figurativement appelé Poisson » Χριστός ἰσχυρῶς λεγόμενος ἰχθύς (*Comment.* in Matt. XIII, éd. Migne, 584). Les chrétiens allaient jusqu'à se dire « fils du Poisson » (saint Jérôme, *Épît.* 7, Migne, 339).

3) *Bulletin de correspondance hellénique*, 1884, pl. II.

4) Rollet, *Catacombes*, t. I, p. 107.

5) Firmicus Maternus, parlant des formules en usage dans les Mystères, écrit : « Habent enim propria signa, propria responsa, quæ illis in ipsis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina » (*De errore prof. relig.*, X).

rence avec les formules ésotériques des Mystères que celles-ci étaient à double sens, c'est-à-dire qu'en dehors de leur interprétation littérale elles devaient avoir une signification seconde et cachée, tandis que le texte du symbole chrétien disait clairement ce qu'il voulait dire¹. Mais l'usage même du terme Symbole prouve que les chrétiens, quand ils l'employèrent, avaient l'esprit tourné vers les usages des Mystères.

La *traditio Symboli* ne se bornait pas à la communication du *Credo*, elle comprenait également le texte du *Pater* et, à Rome, celle des autres documents essentiels du christianisme, *instrumenta sacrosanctae legis*. Bien plus, on y faisait pour la première fois passer sous les yeux du néophyte le corps même des quatre Évangiles. Quatre diacres les apportaient solennellement de la sacristie, pour les déposer respectivement aux quatre coins de l'autel. Si on y ajoute les communications d'objets sacrés qui s'opéraient au cours de la messe, on retrouve l'équivalent de la *παραδόσις τῶν βιβλίων*, où l'hierophante d'Éleusis exhibait aux initiés les *hiéra* du téléstérion et leur enseignait les formules mystiques, en y joignant sans doute quelques explications².

1) Cependant vers le v^e siècle, à Jérusalem, le symbole formait l'objet d'une double interprétation, l'une littérale et l'autre spirituelle; c'est du moins ce que disent les Pérégrinations de Sylvia (*primum carnaliter et sic spiritualiter, ita et symbolum exponet*; dans Duchesne, *Origines*, p. 500). Certaines sectes gnostiques possédaient des symboles se rapprochant de ceux qui étaient employés dans les Mystères. Telle cette formule équivoque que Celse reproche abusivement aux chrétiens et qu'Origène rejette avec une indignation légitime au compte des Ophites: « Celui qui applique le sceau s'appelle le Père; celui qui le reçoit le Fils ou le Jeune; ce dernier doit dire: « Je suis oint de l'onction blanche, prise de l'Arbre de vie » (Κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς. *Contra Celsum*, lib. VI, 650 (Migne).

2) M. l'abbé Duchesne croit retrouver une représentation figurée de la *traditio symboli* dans une scène plusieurs fois représentée parmi les monuments chrétiens des catacombes: le Christ assis sur un trône au sommet d'une montagne d'où s'échappent les quatre fleuves; autour de lui les Apôtres ou d'autres fidèles qui reçoivent un livre sur lequel est écrit: *Dominus dat legem*. Duchesne, *Origines*, p. 291.

Le Rituel de la messe.

Il reste à parler de la messe proprement dite, ou plutôt de la cène qui en formait la partie centrale et qui constituait, plus encore que le baptême, le Mystère par excellence. — C'est ainsi qu'à Éleusis il y avait originairement deux espèces de rites : ceux qui avaient pour objet d'introduire le néophyte dans la vie mystique et ceux qui devaient lui permettre de réaliser l'objet des Mystères. Plus tard ils se confondirent. Mais il dut toujours y avoir une distinction entre les rites auxquels les adeptes participaient une fois dans leur vie, au moment de leur initiation, et ceux auxquels ils prenaient part chaque fois qu'ils revenaient assister à la célébration des Mystères¹.

La cène, il est inutile de le rappeler, était aux temps apostoliques un repas pris en commun dans le double but de rappeler la dernière agape de Jésus et d'affirmer l'existence d'un lien consubstantiel tant entre les participants qu'entre ceux-ci et leur Maître. La *Didachè* mentionne simplement les formules d'actions de grâce à prononcer pour consacrer à Dieu le pain et le vin, dont chaque fidèle apportait sa part². Peu à peu l'agape fut séparée de l'eucharistie et finalement supprimée. Je n'ai pas à m'occuper ici de l'évolution de la cène au point de vue doctrinal. Les seuls points que j'en doive retenir sont les suivants : 1° Au III^e siècle, l'eucharistie est devenue un sacrifice dont l'efficacité dépend des formules pro-

1) Voir précédemment *Revue de l'Hist. des Rel.*, livraison de novembre-décembre 1902, pp. 338-346.

2) Ch. ix, 1 : « C'est l'agape ou mieux la communion au sens strict du mot, — écrit M. P. Sabatier dans son *Commentaire de la Didachè*, p. 104. — La participation au même vin et au même pain est considérée comme un lien réciproque et rien absolument ne vient transformer ce repas en un mémorial de la mort de Jésus ».

noncées par le prêtre lui-même, devenu le sacrificateur par excellence. 2° Tandis que, pour les uns, comme Clément d'Alexandrie, elle est restée un symbole mystique, pour d'autres elle est devenue une opération réaliste et magique tendant à procurer la vie éternelle; un phylactère d'immortalité (*φάρμακον ἀθανασίας*)¹. 3° Elle est universellement tenue pour un Mystère, non seulement en ce sens que sa donnée dépasserait la compréhension humaine, mais encore en ce qu'elle constitue un rite dont la contemplation ou même la connaissance doivent être soigneusement cachées aux non-initiés. 4° Elle s'est entourée de cérémonies qui nous ramènent encore une fois aux Mystères des Grecs, et en particulier à Éleusis.

Ces cérémonies constituent la partie essentielle de la messe, célébrée à portes fermées après la sortie des catéchumènes. On y commémore symboliquement non plus seulement la dernière cène, mais encore la passion, la mort et la résurrection du Christ. — Ici également il y a parallélisme avec les rites de l'épopée, où la passion d'un Dieu est représentée dans des rites dont la célébration assurait aux participants les félicités de la vie posthume. Je ne sache pas que les divinités des Mystères païens, Dionysos, Corè, Attis, Adonis, Osiris, aient jamais été dépeintes comme ayant *volontairement* affronté la souffrance et la mort pour assurer le salut de leurs fidèles. Mais par leur passion et leur résurrection ces dieux n'en ont pas moins joué le rôle de Sauveur que nous retrouvons dans la conception du Messie chrétien². — Il n'est pas jusqu'à l'absorption de la chair et du sang divins en vue de s'assurer le bienfait d'une vie supérieure qui n'ait un équivalent grossier dans ce rite de l'omophagie qu'un écrivain ap-

1) Voy. Harnack, *Précis*, p. 15 et 67.

2) MM. Anrich (ch. III) et Wobbermin ont mis en lumière que les Pastorales et les Épîtres d'Ignace, quand elles appliquent à Jésus l'épithète de Sauveur, donnent à ce terme la signification qu'il comportait dans les Mystères (Wobbermin, *Antike Mysterienwesen*, p. 105 et ss).

partenant à l'orthodoxie protestante a dénommé « une eucharistie mythologique »¹.

D'après les Sacramentaires, la messe commence par des prières pour l'Église, pour l'évêque et son clergé, l'empereur, les malades, les pauvres, les voyageurs, même les hérétiques, les juifs, et les païens. — A Éleusis également on commençait les Grands Mystères par des sacrifices « pour le Sénat et le peuple, pour le bien des femmes et des enfants »². — Ces prières terminées, l'évêque descend recevoir, avec l'aide de ses clercs, les oblations de pain, de vin et d'huile qu'ont apportées les fidèles. — C'est ainsi qu'à Éleusis on présentait les prémises de la moisson, soit en gerbes, soit sous forme de gâteaux. — L'archidiacre choisit, parmi les oblations, les pains qui doivent servir à la communion et les range sur l'autel à côté du calice qu'il emplit. Dans la liturgie orientale, où les oblations du peuple ont disparu de bonne heure, cette préparation se faisait, avec des prières consécratoires et des rites particuliers avant l'entrée solennelle du clergé officiant. Il semble qu'il y ait eu là une tentative pour greffer un Mystère sur un autre³. Cette cérémonie, la plus importante peut-être de toute la messe, s'accomplissait sur un autel spécial, la *πρόθεσις*, hors de la vue des fidèles; le clergé seul pouvait y assister. Aussitôt qu'elle était terminée, les objets sacrés, c'est-à-dire le calice, la patène et le tabernacle qui renfermait les pains, étaient enveloppés dans trois voiles, tissus de lin, de soie, d'or et de pierres précieuses, puis portés processionnellement sur l'autel principal, pendant que le chœur entonnait un *keroubicon* ou un *alleluia*⁴. — On se rappelle que les *hiéra* destinés à la célébration des Mystères étaient

1) E. de Pressensé, *L'Ancien Monde et le Christianisme*. Paris, 1887, p. 463.

2) Cf. Fr. Lenormant dans *Daremberg et Saglio*, t. II, 1^{re} part., p. 565, col. 1.

3) La formule qui servait à consacrer les éléments était secrète. Basile fait observer que les paroles de l'invocation eucharistique ne figurent point parmi les rites et les doctrines confiées à l'écriture, bien qu'elles fussent d'origine apostolique. *De Spiritu Sancto*, 27 (Paris, p. 324).

4) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 78.

solennellement transportés d'Athènes à Éleusis, cachés à tous les regards dans des sacs d'étoffe précieuse.

Vient ensuite la récitation du Canon où l'officiant développe l'origine et la signification de la cène, de même que le « drame mystique » exposait l'institution et la portée des rites établis par Déméter. — C'est à ce moment que se placent dans la liturgie romaine, au jour de l'Ascension, la bénédiction des fèves; le 6 août, celle du raisin, le Jeudi-saint, celle de l'huile destinée au soulagement des malades ¹.

Alors seulement on procède à la cène. Celle-ci achevée, l'officiant prononce les actions de grâces; puis congédie l'assistance par la formule *Ite, missa est*, de même que l'hiérophante annonçait la fin des Mystères par la sentence encore inexpliquée : *Conx Ompax* ², et que le grand-prêtre des Isiaques renvoyait sa congrégation par une véritable formule de congé, *Λαοῖς ἄφρασις* ³.

Il y aurait encore à montrer comment l'influence des Mystères a agi sur le développement de l'idée sacerdotale. Nous sommes loin, au iv^e siècle, de l'époque où tous les chrétiens étaient appelés des prêtres ⁴. Le prêtre, désormais, est l'hiérophante qui seul peut célébrer le sacrifice, parce que seul il connaît le dernier mot des Mystères. Le pseudo-Aréopagite a écrit ce curieux passage à propos de la cène : « Là où le plus grand nombre s'incline pour ne voir que des symboles divins, l'hiéarque, toujours sous l'inspiration de l'esprit théarchique, est amené, selon la manière d'un grand-prêtre, à saisir dans une bienheureuse et spirituelle contemplation les saintes réalités des Mystères ⁵ ». On ne peut s'empêcher de

1) Duchesne, *Origines*, p. 175.

2) *Κόγξ ὀμπάξ ἐπιφώμενα τελεσμένοις* (*Hesych. Lexic.*, Leyde, 1766, t. II, p. 290). Maurice Schmidt lit : *Κόγξ ὀμοίως πάξ* (Iena, 1860, t. II, p. 500); ce qui ne rend pas la formule plus claire.

3) Apulée, *Métamorph.*, XI, 17.

4) Cependant encore dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. XX, ch. x (Migne, p. 676).

5) τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ καὶ αἰεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελομένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς

partenant à l'orthodoxie païenne, et qui, par conséquent, ne connaissent pas la charistie mythologique ».

D'après les Sacramentaires, les prêtres accomplissent ces rites pour la raison de ce qu'ils ont de convenable¹⁾. Ils ont un caractère qui leur est propre et qui est célébré pour le peuple, pour le bien de l'humanité, pour les prières terminées, l'événement qui a un but originaire. Les clercs, les oblationnaires, les portés les fidèles. — Les prémises de la moine, les gâteaux. — L'archevêque, le sacrifice chrétien.

Les pains qui doivent être offerts à l'autel à côté du culte païen, où les oblations du paganisme. Deux préparations se font, l'une pour les rites particuliers, l'autre pour les rites. Il semble qu'il y ait une similitude entre les rites païens et chrétiens par leur nature, mais c'est un artifice du diable qui a été inventé pour tromper le peuple. *Habet ergo diabolus* avait y assisté, et il a été mentionné à propos de la résurrection.

fermait les yeux, et les questions moins fantaisistes, de lin, de la discipline du Secret, et les premiers chrétiens de dévotion. Mais la discipline du Secret, entourent la discipline du Secret, que l'on a vu à l'époque de Celse par Ori-

1) Les rites païens ont été assimilés à la qualité de chrétien, et ils ont été assimilés jusqu'à dans les supplices.

2)

3)

4)

5)

6)

7)

8)

9)

10)

11)

(Dion. Areop., *De divitiis*, c. 10, p. 60.)

la voyons, du reste, se maintenir et même s'accroître au moment du triomphe du christianisme, quand il ne peut plus servir de prétexte à la question de ce prétexte.

On a invoqué également le désir d'attirer des prosélytes par l'appât de révélations mystérieuses. Pareil calcul pouvait sourire à un Alexandre d'Abonoteichos; il est en contradiction absolue avec ce que nous connaissons de la simplicité et de la sincérité des premières communautés chrétiennes.

Hatch me paraît se rapprocher davantage de la vérité, quand il attribue cette transformation à l'affluence des convertis qui avaient quitté le paganisme et qui apportaient avec eux les procédés de culte auxquels ils étaient accoutumés ¹. D'autre part, comme le dit judicieusement M. Harnack, les Mystères étaient devenus, dans la société hellénique, une institution dont on ne pouvait plus se passer ². — Toutes les religions étrangères avaient dû se couler dans ce moule, qu'elles vinsent de l'Égypte ou de la Syrie, de la Chaldée ou de la Perse. Seul le judaïsme orthodoxe avait prétendus'y dérober; c'était là, pour sa propagande, une cause de faiblesse qu'évita le christianisme.

Néanmoins, ces attaches, conscientes ou non, aux formes du passé n'eussent pu décider les églises chrétiennes à se servir des rites employés dans le paganisme, si ceux-ci, comme je l'ai montré au commencement du chapitre, n'avaient rompu toute solidarité avec le culte de certaines divinités déterminées. Désormais ils n'étaient plus que des symboles, des formes d'organisation ou des procédés de culte à la disposition de n'importe quelle foi : dès lors pourquoi les communautés helléniques du christianisme auraient-elles éprouvé quelque scrupule à en accepter le transfert et même bientôt à en réclamer le monopole?

D'ailleurs l'ésotérisme chrétien n'eut qu'un temps. Après

1) Hatch, *Greek Influence*, p. 292.

2) Harnack, *Précis*, p. 15.

s'être maintenu jusqu'aux abords du vi^e siècle, il disparut brusquement, presque sans soulever de discussion, alors que des réformes relatives à des points même secondaires du dogme, de la discipline et de la liturgie suscitaient d'incessantes controverses et de graves déchirements. La classe des catéchumènes se raréfia, à mesure que diminuait le nombre des païens et que se généralisa l'habitude du baptême infantile. Le rituel de Constantinople a conservé jusqu'à nos jours la formule du renvoi des catéchumènes, mais la liturgie romaine du viii^e siècle n'en renferme plus de traces. A la fin du vi^e la liturgie gallicane proclame encore ce renvoi, *juxta anticum Ecclesie ritum*. Mais, quand elle ordonne ensuite de surveiller les portes — pour empêcher l'entrée des profanes —, saint Germain de Paris interprète ce passage comme une allusion aux portes de l'âme¹!

La tradition et la reddition du Symbole furent transposées parmi les instructions qui se donnaient aux enfants en vue de leur première communion. L'eucharistie devint une cérémonie publique. Les lieux de culte restèrent ouverts à tous, et, s'il subsiste aujourd'hui quelques vestiges de l'ésotérisme qui parut, durant quatre siècles, essentiel à la constitution de l'Église, c'est, dans le rite grec, la présence de l'iconostase qui se dresse entre la congrégation et le clergé; dans le rite latin, l'emploi d'une langue morte comme idiome liturgique, l'habitude de prononcer à voix basse l'oraison dominicale dans l'office et l'interdiction de lire les Écritures en langue vulgaire.

Cependant les rites empruntés aux Mystères antiques n'ont pas complètement disparu avec la discipline du Secret, laquelle a tant contribué à les introduire dans l'Église. Il en est qui se célèbrent encore sous nos yeux et, à cet égard, on ne peut s'exprimer en meilleurs termes que le théologien anglican dont les recherches ont si puissamment concouru à mettre en lumière les relations du christianisme avec les doctrines et les cultes

1) Duchesne, *Origines*, p. 194.

de l'hellénisme : « Dans le splendide cérémonial des Églises grecque et latine, écrit Edwin Hatch, dans l'éclat des lumières, dans l'isolation du rite central, dans la procession des porteurs de torches entonnant les hymnes sacrés, nous retrouvons la survivance, et parfois la survivance galvanisée, de ce que je n'ai pas le cœur d'appeler un rite païen ; car, bien qu'expression d'une foi moins éclairée, il n'en était pas moins offert à la Divinité par une âme aussi sincère que la nôtre dans sa recherche de Dieu et dans son aspiration vers la sainteté. »

La continuité des religions, tout antipathique qu'elle soit à certains théologiens, reste la meilleure preuve que la Religion a ses racines dans la nature humaine et que son développement peut se conformer à la loi générale du progrès.

GOBLET D'ALVIELLA.

UNE APOLOGIE DE L'ISLAM

PAR UN SULTAN DU MAROC

En dépouillant aux archives des Affaires-Étrangères la correspondance de Moulay Ismaïl, empereur du Maroc (1672-1727), nous avons rencontré deux lettres, qui, en réalité, n'en forment qu'une, adressées à la même date du 26 février 1698 par ce souverain à Jacques II. On sait que l'ex-roi d'Angleterre, réfugié en France, vivait à Saint-Germain d'une mensualité de 50.000 francs que lui avait accordée Louis XIV pour la tenue de sa cour et d'une pension annuelle de 70.000 francs qu'il avait eu la faiblesse d'accepter de sa fille, la princesse d'Orange, par laquelle il avait été détrôné¹. L'une de ces lettres est écrite en arabe²; l'autre, qui n'en est qu'un résumé, est écrite en espagnol³.

1) V. Dangeau, *Journal de la cour de Louis XIV* et Voltaire, *Siècle de Louis XIV*.

2) Il existe dans les archives des Affaires Étrangères, *Angleterre. Mém. et Docs.*, 75, f° 54, une copie tronquée de la traduction de cette lettre qui est, peut-être, un brouillon commencé par l'interprète. Cette copie de nulle valeur est seule mentionnée dans l'inventaire imprimé des archives de ce département. — L'original de la lettre arabe, accompagné de sa traduction par Pétis de la Croix, secrétaire interprète du roi pour les langues orientales, se trouve au fonds *Maroc. Correspondance*, 1, f°s 42-45 pour la traduction, et f° 46 pour le texte arabe.

3) *Aff. Étr. Maroc, Correspondance*, 1, f°s 40 pour la traduction et 41 pour le texte espagnol. — Les destinées de l'Espagne et du Maroc ont été si longtemps mélangées que la langue espagnole était très en usage dans l'empire des chérifs à la fin du xvii^e siècle. Nous croyons cependant que Moüette généralise trop, quand il écrit, à la date de 1682, que cette langue « y est encore aujourd'hui aussi commune que l'arabe ». *Relation de la captivité du S^r Moüette dans les royaumes de Fez et de Maroc*... Paris, 1682, in-12. — *Préface*. Un captif français, Bernard Bausset, enseignait la langue espagnole aux enfants de Moulay Ismaïl. *Ibid.*, p. 94.

Il nous a paru intéressant de publier ces lettres qui mettent en lumière un trait peu connu de la physionomie si étrange de Moulay Ismaïl, de ce sultan que les relations des auteurs européens ont représenté comme le dernier des monstres, alors que sa mémoire est révéree au Maroc où il est appelé encore aujourd'hui « le grand et le pieux Sultan ». Moulay Ismaïl nous apparaît dans cette lettre comme un théologien de l'islam¹, et c'est bien là le phénomène le plus déconcertant pour notre mentalité d'aryen et de chrétien que ce despote, aux instincts sanguinaires, discutant les vérités de sa religion et cherchant à amener à sa croyance ce roi d'Angleterre converti au catholicisme et auquel il reprochait d'avoir perdu son royaume « pour adorer des images² ».

Avant de passer au texte des lettres de Moulay Ismaïl, il nous paraît nécessaire d'expliquer en quelques mots l'origine des relations amicales de ce souverain avec Jacques II, relations qui persistèrent après la révolution de 1688 et la déchéance des Stuarts.

1) Les controverses religieuses avaient un grand attrait pour Moulay Ismaïl et il les recherchait avec les religieux Mercédaires et Trinitaires qui se trouvaient au Maroc en mission de rédemption; ceux-ci, médiocres théologiens, esquivaient le plus possible ces embarrassantes conversations. En 1680, un certain vendredi, de retour de la mosquée, Moulay Ismaïl fit mander à sa cour le Père Jean de Jésus-Maria, trinitaire espagnol. « Après que le Père se fut présenté devant le Roy et luy eut fait la révérence, le Roy prit la parole et luy dit qu'il vouloit disputer de la loy avec luy, et le vouloit convaincre par les raisons qu'il luy alleguerait; et que si, après l'avoir fait, le Père se vouloit faire Maure, qu'il lui donneroit les plus beaux emplois de sa Cour. Mouley Sméin luy fit plusieurs questions importantes et des plus relevées, sur lesquelles le Père s'excusa de répondre, à cause qu'il ne savoit pas la langue Arabesque. Hé bien, luy dit le Roy, lors que tu le voudras faire, j'amènerai des gens qui nous feront entendre; tu apporteras tes livres et moi j'apporterai les miens; je te donnerai toute liberté de parler et, si tu triomphes, je t'en estimerai beaucoup. Le Roy se retira ensuite et laissa nostre Père tout contristé, d'autant que n'estant pas bon Théologien, il n'estoit pas bien aise de se trouver dans ces sortes de conversations ». Moüette, *Histoire des Conquestes de Moulay Archy.. et de Mouley Ismaël ou Séméin son frère*,..... Paris, 1683, in-12, pp. 286-287.

2) V. la lettre espagnole p. 204. Charles II disait de son frère Jacques : « Mon frère perdra trois royaumes pour une messe, et le paradis pour une fille ».

Au temps où Jacques II n'était encore que duc d'York et où il avait la dignité de grand amiral du royaume, un vaisseau anglais avait capturé sur mer l'amiral Abdallah ben Aâïcha¹, le fameux corsaire de Salé, celui que Moulay Ismaïl qualifiait dans sa correspondance « le plus grand de nos *raïs*, le capitaine général et surintendant de toute la marine dont nous l'avons rendu maître absolu après Dieu Très Haut ». Ben Aâïcha resta trois ans en captivité en Angleterre. Le duc d'York, s'étant intéressé à lui, demanda à son frère Charles II de le renvoyer en liberté sans rançon. Plein de gratitude pour son bienfaiteur, l'amiral marocain s'employa à faire partager ses sentiments de reconnaissance à son maître Moulay Ismaïl qui, tout jaloux qu'il était de son pouvoir personnel, ne pouvait connaître par lui-même les affaires de l'Europe et les caractères des souverains chrétiens. Des relations amicales s'ensuivirent entre le Maroc et l'Angleterre dont on favorisa les intérêts commerciaux, en contrecarrant les nôtres. Lors de l'avènement de Jacques II, Ben Aâïcha fut envoyé en ambassade à Londres pour saluer le nouveau roi et lui confirmer les bonnes dispositions du sultan à son égard. La révolution de 1688 et le renversement des Stuarts amenèrent un revirement dans la politique du Maroc vis-à-vis de l'Angleterre, mais n'altérèrent pas les relations de Moulay Ismaïl avec Jacques II. Nous ne pensons pas cependant que ces sentiments d'amitié suffisent à expliquer l'envoi spontané de la lettre qui nous occupe. Il est plus probable qu'elle est une réponse à une ouverture faite secrètement par Jacques II à l'empereur du Maroc.

Quant à Ben Aâïcha, il fut rencontré et canonné en 1698 par un bâtiment français. A la suite de cette attaque où il avait failli être fait prisonnier, il persuada à Moulay Ismaïl de se rapprocher de Louis XIV et de s'éloigner de l'Angle-

1) Il a été appelé à tort Ben Aïssa dans les relations du xvii^e siècle et c'est le nom que lui ont conservé depuis tous les historiens. Il y a plusieurs lettres de lui adressées à Pontchartrain dans les archives des Affaires Étrangères et il ne peut subsister aucun doute sur l'orthographe de son nom.

terre qui avait chassé le roi Jacques, son bienfaiteur, pour se donner à un Hollandais. C'est pour l'exécution de ce dessein que l'amiral marocain fut envoyé en ambassade à la cour de France en 1699 ; il retrouva à Paris et à Versailles tous les succès qu'il avait eus autrefois à Londres ; le *Mercure* et la *Gazette de France* racontèrent ses mots heureux. Louis XIV, qui savait les services que l'amiral Ben Aâïcha, le seul homme du Maroc qui fût au courant des affaires européennes, avait rendus à l'Angleterre, ne négligea rien pour donner à l'ambassadeur marocain une haute idée de sa puissance ; mais ce qui produisit sur Ben Aâïcha, plus encore que les pompes et les fêtes, cette impression de grandeur, ce fut de retrouver à la cour de France le roi Jacques II, son ancien bienfaiteur, vivant sous la protection de Louis XIV. Il alla plusieurs fois le visiter à Saint-Germain, lui renouvelant l'expression de sa reconnaissance et l'assurant qu'il se dirait jusqu'à son dernier jour son esclave affranchi. « Lorsqu'il le vit pour la dernière fois, il se jeta à ses genoux, en le priant d'accepter un présent et en versant un torrent de larmes qui en fit couler à toute la royale famille des Stuarts' . »

1) Sur l'ambassade de l'amiral Abdallah ben Aâïcha à la Cour de France. V. *Gazette de France, Mercure de France*. Dangeau, *Journal de la Cour de Louis XIV*, aux mois de février et mars 1699. Thomassy, *Le Maroc. Relations de la France avec cet empire*, Paris, 1859, in-8°. Plantet, *Moulay Ismael, empereur du Maroc et la Princesse de Conti*, Paris, 1893, in-8°. Il y avait dans cette attitude une part d'exagération orientale et une part de rouerie. Ben Aâïcha est le type achevé du plénipotentiaire marocain habile aux attermolements et se dérochant à la fin d'une longue négociation, sous prétexte de pouvoirs insuffisants, se jouant tour à tour des puissances européennes et faisant croire à chacune que, grâce à lui, elle est seule à avoir l'oreille du sultan. Nous avons dit quel accueil il avait reçu en Angleterre, soit lors de sa captivité, soit pendant son ambassade et cependant, à la date du 13 juin 1709, il écrit à Pontchartrain : « Nous vous avertissons de vous donner bien garde de vous laisser abuser aux paroles des Anglais, car les Anglais n'ont point de jugement. Vous n'ignorez peut-être pas qu'en mon particulier j'en veux beaucoup aux Anglais à cause des malhonnêtetés qu'ils ont eues pour moi, dans le temps que j'étais esclave chez eux..... Notre Maître ne veut plus entendre parler d'eux, il les a en horreur... Si vous voulez entrer en négociation avec nous, faites diligence, etc... » *Aff. Étr. Maroc. Correspondance*, 1, f° 120.

La lettre arabe de Moulay Ismaïl à Jacques II est écrite sur le recto d'une feuille de papier grand format de 0^m,71 sur 0^m,46; deux bandes d'or larges de 0^m,01, coupées à angle droit, séparent à droite une marge de 0^m,17 de largeur et laissent en haut un blanc de même dimension. Le khodja (secrétaire) du sultan arrivé au bas de la page, a continué à écrire dans la marge droite et dans le sens diagonal. La lettre est d'une écriture maghrebine relativement soignée, mais peu élégante.

Nous rappelons que le protocole musulman, en matière de correspondance, comme en toute autre matière, est un code minutieux. Voici le dispositif le plus généralement adopté dans les correspondances un peu relevées :

En tête et à droite de la feuille, on place toujours la formule : *Louange au Dieu unique*¹⁾ à laquelle correspond sur la partie gauche de la feuille une brève invocation soit à Dieu, soit à son prophète Mahomet. Après un intervalle de quelques lignes, le secrétaire mentionne le nom du personnage qui écrit, en le faisant précéder d'une énumération de ses vertus et de ses pieuses qualités. Parfois — et c'est le cas de la lettre qui nous occupe — le nom est remplacé par le cachet du personnage²⁾. Viennent ensuite des souhaits de bonheur et de gloire formés pour l'auteur de la lettre, puis la salutation et les compliments adressés au destinataire et proportionnés à son rang. Enfin on arrive à l'exposé de la lettre sans autre transition que les mots *ensuite, après, etc.*

1) Cet usage est général et les musulmans s'y conforment si scrupuleusement qu'ils n'écrivent pas trois mots, sans les faire précéder de cette formule; il remonte au sultan Yacoub el-Mansour (1184-1199). « C'est lui qui, le premier des souverains almohades, écrivit, de sa main, en tête de ses lettres : Louange à Dieu unique! On se conforma partout à cet usage, en commençant tous les écrits par ces belles paroles de ralliement qui embellirent et ennoblirent son règne ». Beaumier, *Traduction du Rouâl el-Kurtas*, Paris, 1860, in-8°, p. 305.

2) Le terme cachet que l'usage a conservé est tout à fait impropre dans le cas des lettres arabes, puisqu'il ne s'agit pas d'un sceau appliqué sur de la cire, mais d'une empreinte faite avec un timbre humide ou encore d'un chiffre avec une queue dessinée et peint par le secrétaire, comme c'est le cas pour la lettre de Moulay Ismaïl à Jacques II.

Une brève salutation termine la missive, qui n'est jamais signée.

La traduction que nous donnons est celle même de Pétis de la Croix, secrétaire interprète du roi Louis XIV pour les langues orientales¹; elle est assez fidèle, à l'exception de quelques erreurs de sens que nous signalerons. Les versets du Coran cités par Moulay Ismaïl ont généralement été assez bien identifiés par l'interprète qui les a placés entre guillemets. Il n'en est pas de même des *hâdît*² que Pétis de la Croix ne semble pas avoir reconnus. Nous avons conservé, autant que possible, à cette traduction sa forme archaïque, car les répétitions, les *iceux*, les *icelles*, etc. permettent de

1) Pétis de la Croix (François) 1653-1713, fils de François Pétis, secrétaire-interprète du roi pour les langues orientales, fut lui-même un savant orientaliste; il se forma par de nombreux voyages en Turquie, en Syrie et en Perse, fut nommé en 1682 secrétaire interprète au service de la Marine. Il accompagna au Maroc M. de Saint-Amant envoyé par Louis XIV auprès du sultan Moulay Ismaïl et « prononça en arabe la harangue de l'ambassadeur avec tant d'élégance et de pureté que le monarque et toute sa cour avouèrent sa supériorité ». Il fut plusieurs fois employé comme négociateur dans les affaires avec les Régences barbaresques. Il exerçait, en fait, les fonctions d'interprète du roi, sauf dans les audiences où son père, titulaire de la charge, était obligé de paraître. Louis XIV le nomma en 1692 professeur d'arabe au Collège royal, avec la survivance de la charge de son père. Il a publié plusieurs ouvrages sur l'Orient et en a laissé un certain nombre de manuscrits. Quelques bibliographes lui attribuent à tort la *Relation universelle de l'Afrique ancienne et moderne*. Lyon, 1688, 4 vol. in-12. Cet ouvrage médiocre, démarquage de celui de Dapper, a pour auteur un Lyonnais, Phérotée de la Croix (?-1715).

2) Le Coran est la parole de Dieu, sans qu'il y ait dans cette expression la moindre métaphore; les *hâdît* sont les paroles de Mahomet conservées dans des recueils qui paraissent présenter des garanties d'authenticité. Dans le *Coran*, la première personne du pronom personnel est Dieu; elle est Mahomet dans les *hâdît*. Le Coran est la loi révélée par Dieu, les *hâdît* fixent le sens du *Coran* et établissent la jurisprudence de la loi. Étant donnée la très grande importance des *hâdît* qui sont le Talmud de la religion musulmane, il est étonnant que le *Saḥīḥ* (recueil authentique) de el-Boukhari n'ait pas encore été traduit. Il faut savoir grand gré au savant professeur M. Houdas d'avoir entrepris ce travail considérable. On ne connaîtra bien l'islam que lorsqu'on possèdera une bonne édition du *Saḥīḥ* avec tables, index et concordances. Ibn Khaldoun, parlant du *Coran* et des *hâdît*, dit : « La religion a pour base ces deux livres ». *Préface*, II, 318.

mieux suivre la phrase arabe; nous en avons seulement modernisé l'orthographe.

On lit en tête de la traduction : « Lettre de Moula Ismael, Roy de Maroc, à Jacques second, Roi de la Grande Bretagne du 26 février 1698, écrite en langue arabesque. »

Puis le texte suit en ces termes :

Loué soit Dieu seul ! Il n'y a de force et de puissance que dans ce Seigneur très haut et très grand; il n'y a point d'autre maître adorable que lui.

De la part du serviteur de Dieu, qui se confie en Dieu, qui en toutes ses affaires se résigne à Dieu, qui se passe, l'ayant avec soi, de tout autre que de lui, le prince des vrais croyants, qui combat pour la Religion de Dieu, Seigneur de ce monde et de l'autre.

(Ici le sceau ou chiffre du Roy de Maroc qui contient ces termes en or¹ :)

« *Ismael, fils du chérif de la lignée de Hassan²; que Dieu le rende victorieux et triomphant!* »

(Et autour du sceau est écrit aussi en or :)

« *Dieu veut sur toutes choses vous nettoyer de toutes souillures, ô princes du sang du Prophète et vous purifier entièrement³.* »

1) Ce chiffre de forme oblongue a 11 centimètres de grand axe sur 8 centimètres de petit axe.

2) Hasan, fils d'Ali et de Fathma, fille de Mahomet.

3) « Dieu veut éloigner de vous toute souillure, gens de la maison (c'est-à-dire membres de la famille du Prophète) et vous assurer une pureté parfaite. » Cette exergue est tirée du *Coran*, sourate 33, verset 33. Quelques théologiens, parmi ceux qui ont le fétichisme de la descendance du Prophète, donnent de ce verset l'interprétation suivante. Dieu a voulu que la couche d'un chérif fût préservée de la souillure de l'adultère et que les enfants de la glorieuse lignée de Mahomet fussent toujours légitimes. — Ibn Khaldoun, *Prolegomènes*, t. I, p. 50. Contester, d'après ces commentateurs, la légitimité d'un chérif, ou plutôt accuser d'adultère la femme d'un chérif, est pécher contre la foi. La femme d'un chérif, pas plus que celle de César, ne doit être soupçonnée. On sait que la tendre Aïcha, l'épouse bien-aimée du Prophète, n'avait pas été à l'abri de la calomnie. Un certain soir, au retour d'une expédition où elle accompagnait l'apôtre de Dieu, on ne l'avait pas trouvée dans son palanquin, et elle n'était

Dieu donne un heureux succès à ses entreprises, lui fasse la grâce de l'aider de son aide, de lui faciliter toutes ses affaires, lui perpétuer les bonnes mœurs et les bonnes œuvres de l'oraison. Ainsi soit-il par le Seigneur de ce monde et de l'autre.

Au roi¹ des Anglais, demeurant au pays de France, Jacques

rentrée au camp que le lendemain matin accompagnée par Safwân ben Moâtta; les médisances ou les calomnies étaient allées leur train et Mahomet, pour leur imposer silence, dut recourir à la révélation; la sourate 24 descendit du ciel pour dissiper les derniers doutes du Prophète et venger l'honneur d'Aâicha. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, p. 79. — Il faut lire dans Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, le délicieux récit de cette aventure fait par Aâicha elle-même, t. III, p. 164 et ss. Cette fidélité des épouses de chérifs est loin d'être admise comme un dogme par tous les musulmans; un

lettré sceptique, avec qui je traitais ce sujet délicat, me fit cette réponse : لَيْسَ عَلَى جُرُوحِ النِّسَاءِ فِعْلٌ, ce qui peut se traduire honnêtement par : Il n'y a pas de cadenas pour la vertu des femmes.

1) Tâghia طاغية, mot qui signifie : tyran, usurpateur, souverain d'une nation idolâtre. Ce nom est celui donné aux grands monarques non-musulmans dans les premiers temps de l'islam, celui par lequel Charlemagne est désigné dans les chroniques arabes. Les appellations et les titres donnés aux rois chrétiens dans les actes diplomatiques et les lettres officielles par les souverains du Maroc ont varié suivant le degré de fanatisme de ces derniers et les nécessités de la politique; mais il leur a toujours répugné de conférer à des chrétiens des titres qu'ils pensaient n'appartenir qu'à des croyants. Ils ne pouvaient pas évidemment les qualifier de khalifes (lieutenants du Prophète), mais ils n'avaient aucune raison pour ne pas les appeler sultans, puisque ce titre, porté à l'origine par des princes musulmans qui avaient enlevé aux khalifes le pouvoir temporel, n'avait aucun caractère religieux. Cependant les chérifs du Maroc, ayant eux-mêmes adopté ce titre en 1637, ne voulurent plus le donner à des rois chrétiens. Moulay Ismaïl ne s'en sert jamais dans sa correspondance avec Louis XIV qu'il qualifie suivant son humeur : « Le plus grand des Roum (Européens), le chef du royaume de France » (18 août 1693) ou « Le tyran (ta-ghia) de France (5 septembre 1699). Quand il lui écrit en espagnol, il emploie la formule plus brève du protocole européen : « A Dom Louis XIV, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre » (21 juillet 1709). Les successeurs de Moulay Ismaïl firent de même et quelques-uns crurent éviter toute difficulté diplomatique, en se servant du mot espagnol *el rei* (le roi). Cette intention manifeste de refuser aux rois de France le titre de sultan finit par paraître inconvenante, et, en 1782, Louis XVI fit faire des représentations au sultan Sidi Mohammed (1757-1790) qui ne lui avait donné que ce titre de *el rei*; le chérif lui répondit par un véritable sermon sur l'humilité. « Quant à la demande que vous faites pour que nous vous donnions le titre de sultan, il faut que vous

second, appelé en leur langue James. Le salut soit sur ceux qui suivent le droit chemin et qui s'éloignent de la voie d'erreur et de mal, qui croient en Dieu et en son prophète et qui ont été dirigés¹.

Ensuite, nous vous écrivons ces lignes pour deux raisons, l'une qui regarde la religion et l'autre qui concerne la politique. Ce qui nous a porté à cela, c'est le désir de vous éveiller, de vous donner conseil, de vous avertir et de vous diriger, le tout en considération de ce que le feu Roi d'Angleterre, votre frère, nous avait fait connaître ses sentiments véritables au sujet de sa croyance en Dieu et de sa religion et, comme il était divinement inspiré et persuadé que notre religion était la plus excellente de toutes², et, à cause de cela, il nous demandait la paix pour Tanger et envoya à cet effet à notre haute cour un de ses officiers et cela plus d'une et deux fois³, dans le dessein d'honorer notre dignité de

sachiez que l'on ne pourra reconnaître que dans l'autre vie qui sont ceux qui méritent ce nom. Ceux qui auront été agréables à Dieu, qu'il regardera favorablement, qu'il revêtira de vêtements impériaux et auxquels il mettra la couronne sur la tête, ceux-là seront dignes du titre de sultan.... Quant à ceux, au contraire, qui seront dans cette vie l'objet de la colère de Dieu, auxquels on passera une corde sur le cou.... ils seront bien loin de porter le titre de sultan... Ne nous donnez donc plus désormais, quand vous nous écrirez, le titre de sultan ni aucun autre titre honorifique, et contentez-vous de nous appeler du nom que nous avons reçu de notre père qui est : Mohammed ben Abdallah, ainsi que nous le ferons nous mêmes, en écrivant soit à vous, soit à d'autres.... Si les Régences de la partie orientale de l'Afrique se servent envers vous de la dénomination de sultan, c'est uniquement pour vous complaire qu'elles en agissent ainsi. Quant aux lettres que vous recevez de la cour ottomane dans lesquelles on vous donne ce titre, elles sont écrites par le vizir et ne sont pas même lues par le prince ottoman, car s'il les lisait, il vous dirait la même chose que nous. » Cf. *Aff. Étr. Maroc. Correspondance*. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 332. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, t. I, p. 387, et t. II, p. 10. Thomassy, *loc. cit.*, p. 294.

1) Ce salut plutôt négatif, puisqu'il n'est souhaité au destinataire de la lettre qu'autant que celui-ci est dans « le droit chemin » est le seul admis de musulman à chrétien.

2) Les dispositions manifestées par Charles II en faveur de l'islam paraissent assez invraisemblables. Les lettres de Moulay Ismaïl à Charles II conservées au *Public Record Office* ne renferment aucune allusion à ces sentiments.

3) Ambassade de lord Henry Howard en 1672 et en 1675. — Mission du colonel Richard Kirke et du lieutenant Nicholson en 1683.

Chérif. Selon nos lois, en effet, la correspondance de lettres est permise entre les Rois, nonobstant la diversité des langues et la différence des religions.

Nous l'avons approuvé en ce qu'il a fait et nous avons satisfait à ce qu'il a désiré de nous, puis nous lui avons envoyé un de nos officiers en qualité d'ambassadeur, qui est arrivé à sa cour et s'est présenté à lui comme vous avez vu¹. Vous avez même été témoin de la joie qu'il a éprouvée de le voir et de la bonne réception qu'il lui a faite, tellement que cet ambassadeur est revenu joyeux et content, de quoi nous avons eu une grande satisfaction. Nous avons toujours eu cela en considération et nous lui avons tenu parole en tout ce que nous avons géré et conclu à Tanger². Cela est si vrai que, lors de l'abandon qu'il fit de cette ville, nous n'avons pas seulement voulu prendre garde à ce qu'il fit, comme d'en transporter les munitions, les canons et les habitants, quoique les Maures voisins de cette ville en fussent témoins oculaires et nous informassent de ce qui s'y passait. Mais

1) Abdallah ben Aâïcha, v. *suprà*.

2) La ville de Tanger, possédée par les Portugais depuis 1471, avait été donnée en dot à Catherine de Bragançe, infante de Portugal, à l'occasion de son mariage avec Charles II d'Angleterre (1662). « Les Anglais s'installèrent dans Tanger comme dans une ville prise d'assaut... transformant en écuries les temples du Seigneur, monuments de la foi portugaise. » Leur occupation restreinte à ce seul point fut très précaire : les tribus des environs et les troupes de Moulay Ismaïl tenaient la garnison étroitement bloquée ou bien l'attiraient dans des embuscades meurtrières. En 1683, le parlement anglais ayant refusé des subsides pour l'entretien de Tanger, Charles II se décida à l'abandonner. Don Pedro II, roi de Portugal, fit de pressantes démarches pour que cette place fût rendue au Portugal, moyennant une indemnité pécuniaire, mais le roi d'Angleterre, d'accord avec son frère, le duc d'York, amiral du royaume (depuis Jacques II) persista dans sa résolution ; « il envoya à Tanger une flotte sous le commandement du Comte de D'Armouth, avec ordre de démolir la ville et les châteaux, aussi bien que le môle et de rendre le port inutile. Il employa environ six mois à exécuter sa mission ». La ville fut évacuée en 1684 et repeuplée par des Rifains. Pendant les 22 ans qu'avait duré leur occupation, les Anglais avaient été en continuelles négociations avec le Maroc, et c'est sans doute aux nombreuses trêves signées de part et d'autre que fait allusion la lettre de Moulay Ismaïl. — Castellanos, *Historia de Marruecos*, Tanger, 1898. — Braithwaite, *The History of the Revolution in the Empire of Morocco*, London, 1729. — Cf. Archives du Service Hydrographique, carton 59-4 : « Mémoire sur les places et costes des Estats du Roy de Maroc... »

nous n'y voulûmes pas faire réflexion ni nous en mêler en aucune manière. Nous n'en usâmes ainsi qu'en reconnaissance des honnêtetés qu'il avait exercées envers notre ambassadeur et en exécution de la parole que nous lui avions donnée à sa réquisition. Certes ! nous aurions désiré qu'il fût resté en vie pour voir l'ouvrage que Dieu a opéré par nos mains à la conquête de l'Arache sur les Espagnols ¹ et pour voir le siège de Ceuta ² que nous faisons aujourd'hui ;

1) La ville de Larache (El Araïch) était à l'Espagne depuis 1610; elle avait été occupée sans coup férir : Moulay ech Chikh, qui avait hérité en 1603 du royaume de Fez, se vit enlever le pouvoir par son frère Moulay Zidan; complètement battu en 1609, Moulay ech Chikh dut se réfugier à Larache d'où il entra en négociation avec Philippe III par l'intermédiaire du Génois Juanetin Mortara; le roi d'Espagne lui accorda un secours de 200.000 ducats et 6.000 fusils, à la condition que la ville de Larache resterait à l'Espagne en garantie de l'exécution du traité. Le 21 novembre 1610, Don Juan de Mendoza, marquis de San German, prenait possession de la place, et les Espagnols, justifiant une fois de plus un dicton bien connu, y bâtissaient tout d'abord un couvent de franciscains; la ville fut par la suite entourée de solides fortifications. Vers la fin du xvii^e siècle, Larache, comme les autres presidios de l'Espagne au Maroc, servait de lieu de déportation pour les condamnés et de lieu d'exil pour les officiers en disgrâce qu'on y envoyait faire leur service. « Les Franciscains, dit un contemporain, étaient réellement les maîtres de la ville, comme les gens d'Église le sont en Espagne ». Le seul avantage que les Espagnols attachaient à la conservation de cette place était de bénéficier du privilège de la croisade. Aussi, quand en 1689, Moulay Ismaïl vint y mettre le siège, elle se rendit sans opposer de résistance sérieuse. « Très certainement, dit Braithwaite, les Mores ne durent cette conquête qu'à la trahison des moines dont le ventre affamé ne put soutenir le retranchement des vivres. » Cette assertion mérite d'être vérifiée, mais ce qui semble établi, c'est qu'à l'exception de toute la garnison, les Franciscains et les officiers ne furent pas réduits en servitude. Le consul Estelle rapporte que les officiers mis en liberté furent dirigés sur Ceuta pour y être échangés à raison de 20 Maures pour un officier. Quant aux soldats espagnols qui restaient en captivité, ils ne cachaient pas leur mécontentement et disaient hautement que « c'était leurs officiers qui avaient perdu la place, tandis qu'eux avaient fait leur devoir; le plus grand nombre prit le turban. » Cf. Castellanos, *loc. cit.* Braithwaite, *loc. cit.* Ockley, *Relation des états du Fez et de Maroc*, traduit de l'anglais, Paris, 1720, in-12, et *Aff. Étr., Mém. et Docs. Maroc*, 3, fo 89.

2) Ceuta avait été pris par les Portugais en 1180; lors de la réunion, en 1580, du Portugal à l'Espagne, il devint possession espagnole et resta telle, même après la révolution de 1640, alors que les anciennes places du Portugal dans les quatre parties du monde faisaient retour à Jean IV, duc de Bragance. Après

il verrait les dépenses extraordinaires que les Espagnols sont obligés d'y faire et le nombre innombrable de piastres qu'ils emploient pour la fournir de provisions. Par tout cela il connaîtrait la fidélité que nous lui avons gardée et comme nous avons fermé les yeux sur tout ce qu'il faisait à Tanger. Il verrait que la parole et les traités que nous avons avec lui n'ont jamais souffert d'altération ni de prévarication de notre part, tellement que la bonne conduite de votre frère et les témoignages qu'il nous a rendus de sa bonne conscience et la persuasion où il était de la vérité de Dieu ¹, sont les causes qui nous portent à présent à vous écrire afin de témoigner notre reconnaissance à ses honnêtetés.

avoir chassé les chrétiens de Tanger, de la Mamora et de Larache, Moulay Ismaïl voulut leur enlever Ceuta et vint investir cette place en 1694. Ce fut plutôt un long blocus qu'un véritable siège; les Marocains entourèrent la ville d'une ligne de tranchées et, une fois à l'abri des coups des chrétiens, ils bâtirent des maisons, une mosquée, cultivèrent les terres et plantèrent des jardins, se contentant de repousser les sorties dirigées contre eux ou d'attaquer les points où la surveillance des assiégés leur paraissait en défaut. L'intention de Moulay Ismaïl était d'épuiser ainsi les ressources des Espagnols et de les amener à livrer la place, comme ils l'avaient fait à Larache, ou à l'évacuer, comme les Anglais avaient évacué Tanger. Cet investissement de Ceuta, qui se prolongea pendant 26 ans (1694-1720), coûtait fort peu au sultan qui entretenait seulement dans l'armée assiégeante un détachement de sa garde noire; les contingents des tribus y venaient passer un mois à tour de rôle et les juifs fournissaient chaque vendredi une contribution de poudre que l'on dépensait avec beaucoup de fracas inutile. La garnison espagnole, composée de 1.000 fantassins, de 100 cavaliers, de 80 artilleurs, de 60 marins et de 200 religieux, paysans et forçats, put être constamment secourue et ravitaillée par mer, grâce à la position de Ceuta située à l'extrémité d'une presqu'île. De leur côté les troupes marocaines recevaient des vivres et des munitions de l'Angleterre. Pendant la guerre de la Succession d'Espagne, Louis XIV agita le projet de débloquer Ceuta, mais les Espagnols, se défiant de nos intentions, n'acceptèrent pas l'envoi d'une troupe française. Enfin, le 15 novembre 1720, une brillante sortie conduite par le marquis de Lède mit les assiégeants en complète déroute et Moulay Ismaïl mourut sept ans après, sans avoir pu réaliser complètement la pensée dominante de son règne qui était de « débarrasser le Maghreb de la souillure de l'infidélité. » Godard, *Histoire du Maroc*, Paris, 1860, 2 vol. 8°. Chénier, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'empire du Maroc*, Paris, 1787, 3 vol. 8°. Castellanos, *loc. cit. Aff. Étr. Mém. et Docs. Maroc*, 3, f° 195.

1) Là s'arrête la copie que nous croyons être un commencement de brouillon du traducteur et qui est dans le fonds *Angleterre, Mém. et Docs.*, 75, f° 154. V. la note 2, page 174.

Cette missive n'est donc que pour vous représenter deux affaires, comme nous vous l'avons déjà dit; l'une qui regarde la religion et l'autre, la politique.

A l'égard de celle qui regarde la religion, vous y trouverez de l'utilité pour ce monde et pour l'autre, tant par les bons conseils que nous vous y donnons que par les lumières de la direction dont vous pouvez vous éclairer. Il faut donc que vous sachiez que Dieu — dont le nom soit glorifié et les attributs sanctifiés — n'a créé toutes les créatures que pour le servir et le reconnaître comme le seul Dieu, sans lui donner de compagnon. Les paroles divines de ce Seigneur en font foi lorsqu'il dit : « *Je n'ai créé les génies et les hommes que pour me servir et m'adorer; je ne leur demande point de richesses et je ne veux point qu'ils me donnent à manger parce que c'est moi qui suis le nourricier universel et le maître de la puissance invincible* ¹. » Mais ce culte, que Dieu a enjoint à ses créatures, a besoin de médiateurs pour faire savoir de sa part à ces mêmes créatures ce qu'Il leur a ordonné. Or, par un effet de sa bonté et de sa miséricorde pour les hommes, Il leur a donné des médiateurs de leur propre espèce qu'Il a envoyés vers eux et qu'Il a choisis parmi eux-mêmes. Il leur a envoyé des apôtres et, par eux, Il leur a fait savoir ses commandements ². Ceux qui ont cru en eux, ce

1) *Coran*, sourate Li, versets 56, 57, 58. Nous écrivons en italiques, pour les mettre en évidence, les passages du *Coran* cités par Moulay Ismaïl. La croyance aux Génies (*Djinn*, pl. : *Djenoun*) fait partie du dogme musulman. Les Arabes, avant l'islam, supposaient que les Génies étaient des fils et des filles de Dieu; cette doctrine est réprouvée par le *Coran*; les Génies sont des créatures de la Divinité au même titre que les hommes, mais ils ont été créés avant l'homme, non de la boue, mais d'un feu sans fumée, d'un feu subtil; il ne saurait y avoir de parenté entre les Génies et Dieu, Dieu est trop au-dessus de pareilles imputations. Cf. *Coran*, Lv, 14; xv, 27; vi, 100; xxxvii, 158.

2) *Il y eut des envoyés chargés d'annoncer et d'avertir, afin que les hommes n'aient aucune excuse devant Dieu, après les missions des apôtres.... Coran*, iv, 163. *O enfants d'Adam! il s'élèvera au milieu de vous des apôtres, ils vous réciteront mes enseignements. Ibid.*, vii, 33. Dieu s'est servi de trois espèces d'intermédiaires, de médiateurs pour annoncer aux hommes ses commandements, pour leur enseigner sa doctrine, pour les diriger, pour les avertir, pour les prêcher; ces trois intermédiaires sont les prophètes, les apôtres et les messagers. D'après les docteurs musulmans, le prophète n'est point nécessairement apôtre et le messager peut n'être ni prophète, ni apôtre, et n'avoir été chargé

sont ceux dont Dieu avait prédestiné la béatitude éternelle et ceux qui n'ont pas voulu croire, ce sont ceux dont Il a écrit le malheur et la damnation éternelle et qui sont réprouvés¹.

Le dernier et le sceau de tous ces médiateurs, apôtres et prophètes et le premier et seigneur d'iceux² est notre seigneur Mahomet — à qui Dieu donne ses bénédictions —. Il a rendu sa religion la meilleure des religions, sa loi la plus excellente des lois et sa secte la meilleure des sectes. Il n'y a rien de plus certain que Jésus a annoncé la venue de Mahomet et sa mission³, comme Moïse, fils d'Amran, — sur

que d'une mission d'avertissement : ainsi furent Houd, Saleh, Choaïb et même Alexandre le Grand (Dou el-Kerneïn). Abraham, Isaac et Jacob furent simplement des prophètes, ne reçurent mission que pour l'intérieur de leur famille. Moïse, Jésus, Mahomet, au contraire, réunissaient les fonctions de prophète et d'apôtre ; ils agirent en dehors de leur cercle intime, s'adressèrent à l'humanité tout entière. Cf. La Baune, *Le Koran analysé*.

1) *Nous avons envoyé des apôtres vers tous les peuples... les uns ont cru, les autres ont été prédestinés à l'égarement. Coran, xvi, 38. Ceux qui ne croient pas en Dieu et à ses apôtres... nous avons préparé pour eux un supplice ignominieux. Ceux qui croient en Dieu et à ses apôtres... obtiendront leur récompense. Ibid., iv, 149, 150, 151.* Ces versets et quelques autres de même nature établiraient d'une façon irréfragable le fatalisme de l'islam, si l'on ne pouvait leur en opposer autant d'autres qui contredisent cette doctrine : « Les Sémites ne sont pas des caractères entiers, nourris de dialectique, suivis dans leurs raisonnements ; leurs prophètes n'ont pas enseigné une doctrine unique et constamment la même. Ces hommes admirables changeaient et se contredisaient beaucoup ; ils usaient dans leur vie trois ou quatre théories ; ils faisaient des emprunts à ceux de leurs adversaires qu'ils avaient le plus durement combattus... Ce qui fait la fixité des opinions leur était étranger. » Renan, *L'Antéchrist*.

2) Mahomet, quoique venu le dernier dans la succession des prophètes, aurait cependant, d'après la tradition, été créé le premier. V. ci-après, p. 188.

3) *Jésus, fils de Marie, disait : O enfants d'Israël ! Je suis l'apôtre de Dieu, envoyé vers vous pour continuer le Pentateuque qui vous a été donné avant moi et pour vous annoncer la venue d'un apôtre après moi dont le nom sera Ahmed. Coran, Lxi, 6.* Quelques docteurs musulmans font application à Mahomet des passages du Nouveau Testament où il est question du second avènement de Jésus-Christ. *Matthieu, xxiv, 44. Luc, xii, 40.* D'autres prétendent que tout ce qui est dit dans l'évangile relativement à l'Esprit-Saint (Rouh-Allah) concerne Mahomet et il s'est trouvé des théologiens qui, faisant dériver le mot *Paraclét* de *περικλυτός* (le Glorifié), ont prétendu que Mohammed et Paraclét étaient un seul et même nom. Il est à peine nécessaire de relever l'inexactitude de cette

qui soit le salut — a annoncé la venue de Jésus ¹. Et, quoique notre prophète soit le dernier venu de tous, cependant il a été créé le premier ².

étymologie : l'Esprit-Saint est appelé dans l'Écriture le Paraclet Παράκλητος c'est-à-dire le Consolateur, l'Intercesseur.

1) « *Jésus sera son envoyé auprès des enfants d'Israël. Il leur dira... Je viens pour confirmer le Pentateuque que vous avez reçu avant moi.* » *Coran*, II, 43, 44. Cf. *Jean*, IV, 46; *Luc*, XXIV, 44. Les musulmans admettent la révélation de plusieurs livres de l'Ancien Testament ainsi que celle de l'Évangile. D'après eux, les juifs et les chrétiens ne croiraient pas à cette révélation et ils auraient altéré ces livres qui ne sont plus dans la forme où ils leur ont été donnés ; aussi ne peuvent-ils être mis sur pied d'égalité avec le *Coran* donné aux Arabes, qui reste le seul livre sacré, le livre par excellence (el Kitab). Il est dit dans le *Coran* au sujet des altérations faites dans le Pentateuque par les Juifs : « Ce livre que vous écrivez sur des feuillets, ce livre que vous montrez et dont cependant vous cachez une grande partie », VI, 91.

2) Le Créateur aurait pris une parcelle de sa lumière et en aurait fait le prophète Mahomet, puis il aurait pris une parcelle de la lumière mahomélique et en aurait fait le reste du monde. Voici comment est rapportée cette tradition sur la première naissance de Mahomet. « Lorsque Dieu voulut créer l'univers, il commença par l'essence mahomélique. Pour cela, il prit une poignée de la lumière qu'il venait de former et dit : Sois Mohammed! Sois prophète de charité, d'amour et de gloire! Alors la lumière devint une colonne lumineuse qui se mit à chanter la puissance de Dieu et sa gloire, et ce, avant l'apparition de toute apparition. C'est de cette colonne qu'il tira tous les univers. C'est ainsi que le Prophète est l'origine de tout ce qui est, la source de tout ce qui a été créé et la lumière d'où émane toute lumière ».

Il est à peine utile de relever ce qu'a d'ultra panthéiste une telle doctrine qui fait de Mahomet une émanation de Dieu, et de l'univers une émanation de Mahomet. Cette théorie de la naissance de Mahomet n'est pas conforme à l'orthodoxie musulmane et est en désaccord avec de nombreux passages du *Coran* où il est dit que Mahomet n'est qu'un homme d'entre les hommes, un envoyé, un avertisseur, un prophète illettré ne connaissant pas les choses cachées, etc. Cependant, d'après d'autres versets, Mahomet serait honoré de Dieu et des anges et on y donne à entendre que c'était par une modestie excessive que le Prophète cherchait à rabaisser sa personnalité. « *O croyants! n'entrez point sans permission dans les maisons du Prophète, excepté lorsqu'on vous permet de prendre un repas avec lui et sans vous y attendre. Mais, lorsque vous y êtes invités, entrez-y, et dès que vous aurez mangé, séparez-vous et n'engagez pas familièrement des entretiens, car cela lui cause de la peine; le Prophète rougit de vous le dire, mais Dieu ne rougit point de la vérité... Évitez de faire de la peine à l'envoyé de Dieu... Dieu et les anges honorent le Prophète. Croyants! Adressez sur son nom des paroles de vénération et prononcez son nom avec salutation.* » XXXIII, 53, 56.

Un hadîth rapporté par Abd er-Rezzaq, d'après Djaber Ibn Abdallah, reproduit

C'est un article de foi parmi nous de croire en tous les prophètes et nous ne mettons point de différence entre eux¹. Nous croyons que le Messie, Jésus, fils de Marie — sur qui soit le salut — est un des prophètes envoyés de Dieu, mais il n'a jamais prétendu aux titres que vous soutenez lui avoir été donnés ni aux formules exagérées avec lesquelles vous le louez. Dieu a dit au sujet de la sainte mère de Jésus : « Marie, fille d'Amran², s'est conservée vierge intémérée, c'est pourquoi nous avons soufflé une partie de notre esprit

cette doctrine panthéiste de la naissance du Prophète. « Je demandai au Prophète : Quelle est la première chose que Dieu créa avant toute chose ? Il me répondit : O Djaber ! avant toute chose, Dieu créa la lumière de ton Prophète ; Il la créa de sa lumière c'est-à-dire d'une lumière qu'Il créa et qu'Il qualifia sienne pour l'honorer davantage. — Cette lumière se mit à tourner, errant dans le Royaume (Malakout) de par la toute puissance et selon la volonté suprême. Alors il n'y avait ni table (laouh, table du destin), ni plume (kalam, la plume avec laquelle on écrit les destinées sur la table du destin), ni paradis, ni enfer, ni anges, ni ciel, ni terre, ni soleil, ni lune, ni génie, ni homme. Lorsque Dieu voulut accomplir la création, il partagea cette lumière en quatre parties. De la première (1 : 4) il forma la plume, de la seconde (1 : 4), la table, de la troisième (1 : 4) le trône (el arch) ; de la quatrième partie (1 : 4) il fit quatre autres parties ; la première (1 : 4³), ce sont les anges qui supportent le trône (hamalat el arch) ; la seconde (1 : 4³), c'est le siège (el kursi) ; la troisième (1 : 4³), c'est le reste des anges. Quant à la quatrième (1 : 4³), il la divisa en quatre ; la première (1 : 4³) fut les cieux ; la deuxième (1 : 4³), les terres ; la troisième (1 : 4³), le paradis et l'enfer. Le quatrième fut partagée en quatre : la première (1 : 4³) devint la lumière des yeux des croyants, la seconde (1 : 4³), la lumière de leurs cœurs qui est la connaissance de Dieu, la troisième (1 : 4³) fut la lumière de leur confiance qui est le monothéisme (et touhid) exprimé par la formule : Il n'y a point de dieu, si ce n'est le Dieu et Mahomet est le Prophète de Dieu. Ici se termine le hadîth sans mentionner ce qui a été fait de la dernière fraction (1 : 4³), soit : $\frac{1}{256}$ e de la lumière primitive.

1) « Ceux qui croient en Dieu et en ses apôtres et ne mettent point de différence entre aucun d'eux obtiendront leur récompense ». Coran, iv, 151. Il est dit, avec une apparence de contradiction : « Nous élevâmes les prophètes les uns au-dessus des autres ; les plus élevés sont ceux à qui Dieu a parlé. » Coran, ii, 254.

2) Y a-t-il confusion dans le Coran entre Marie, fille d'Amran, et sœur de Moïse et d'Aaron et la sainte Vierge Marie, fille de Joachin et de Hanna, ou bien les mots « Marie, fille d'Amran » doivent-ils être traduits par « Marie, de la race d'Amran » ? Nous ne nous prononçons pas sur cette question, mais nous rappelons que dans la sourate xix, 29, Marie, mère de Jésus, est appelée sœur d'Aaron.

en son sein¹. Elle a cru aux paroles de son Seigneur et elle a été au nombre des obéissantes². Ce même Dieu a dit au sujet de Jésus ces paroles : « Jésus, à l'égard de Dieu, est semblable à Adam qu'il a créé de terre, puis Il a dit : fiat et factum est³. Il ajoute celles-ci : « Le Messie, fils de Marie, est seulement l'envoyé de Dieu et son verbe et une partie de son esprit qu'Il a projeté sur Marie. Croyez donc en Dieu et en son prophète et ne dites pas que Dieu a trois personnes, vous vous en trouverez bien. Certes ! Dieu est seul et est bien au-dessus de la qualité d'avoir un fils ; tout ce qui est dans les cieux et dans la terre lui appartient et il me suffit d'avoir Dieu pour garant de ce que j'avance. Le Messie lui-même ne disconvient pas de cette vérité et il ne refuse pas la qualité de serviteur de Dieu, non plus que les anges qui approchent du trône divin »⁴. Tout homme qui refuserait d'être serviteur de Dieu serait un orgueilleux et Dieu ferait connaître son orgueil dans l'assemblée générale, au jour du jugement.

On doit croire que Dieu a élevé à Lui le Messie et que les Juifs — que Dieu les maudisse ! — ne l'ont ni tué ni crucifié, mais qu'il s'est déguisé à eux⁵ et qu'il descendra (sur terre) avant le jour (du jugement), qu'il y trouvera le Mehdi qui est de la nation musulmane, descendant de la lignée de Fatime, fille de Mahomet, notre prophète, qu'il fera la guerre à l'Antéchrist. Il trouvera que le monde aura déjà réglé de prier Dieu derrière le Mehdi (et de le reconnaître pour imam c'est-

1) « Et Maria filia Imrani, quæ rimam suam tuita est, in quam (rimam) inflavimus spiritus nostri partem. » *Traduction littéraire donnée par Kasimirski.*

2) *Coran*, LXVI, 12.

3) *Coran*, XIX, 16-35 ; III, 40-53. Pétis de la Croix a traduit en latin : *كن بيكون*

4) *Coran*, IV, 169, 170.

5) « Non ils [les Juifs] ne l'ont point tué, ils ne l'ont point crucifié ; un homme qui lui ressemblait fut mis à mort à sa place... Ils ne l'ont point tué réellement, Dieu l'a élevé à lui. » *Coran*, IV, 156. Cette légende n'est pas de l'invention de Mahomet. Les Manichéens, les Marcites, et d'autres docètes avaient déjà admis ce fait de la substitution d'un inconnu à Jésus. Cf. Maracci, *Refutatio Alcorani*, t. II, p. 419. Le passage suivant de la prophétie de Daniel a peut-être été le point de départ de cette croyance coranique. V. *Dan.*, IX, 26. Le texte hébreu porte : « Le Messie sera retranché, et ce n'est pas lui. » La Vulgate considère ce second membre de phrase comme incomplet et elle traduit en le complétant : « Et il ne sera pas son peuple, le peuple qui doit le renier. »

à-dire grand prêtre). Medhi dira à Jésus : « Avancez, ô prophète de Dieu, ou bien, ô âme de Dieu (et soyez le prêtre) ». Mais Jésus lui répondra : « C'est à vous que cela est réglé. » Ainsi Jésus fera la prière derrière un homme de la secte de Mahomet; puis il gouvernera le monde selon la loi de Mahomet — sur qui soit le salut! — et ensuite il tuera l'Antéchrist. Alors les chrétiens renieront Jésus-Christ; c'est pourquoi il les tuera et il tuera les juifs jusqu'à ce que la pierre lui parle et lui dise : « O prophète de Dieu, ce juif vous a voulu faire mourir, tuez-le ! » Tout cela nous a été annoncé par le Seigneur Dieu, lors qu'il dit : « Ce que nous annonçons à Mahomet lui-même qui se plaint que le Messie, fils de Marie, fera tomber sur nous un gouvernement de justice rigoureuse, car il brisera la croix en pièces et tuera le pourceau². Il établira le tribut et il recevra les richesses tellement que personne ne l'acceptera et il n'agréera que les musulmans et même il sera compté du nombre des amis de notre prophète Mahomet. »

[Nous croyons utile de donner une traduction un peu développée de ce passage qui est assez obscur, par suite de l'entrée en scène de trois personnages : le Mahdi, le Messie et l'Antéchrist. Pétis de la Croix n'a pas suffisamment éclairci les difficultés du texte arabe, bien qu'il ait intercalé dans sa traduction quelques mots et même des phrases pour en compléter le sens. Nous userons d'une plus grande latitude, substituant une paraphrase à la traduction, quand l'interprétation littérale sera trop obscure et donnant dans des notes les explications nécessaires :

« Le Messie³ descendra du ciel sur terre aux approches de

1) Contre-sens. V. ci après la traduction rectifiée.

2) Ce passage est absolument incompréhensible et commence par un contre-sens ; ce sont des paroles du Prophète (hâdî) que cite Moulay Ismaïl et non pas les paroles de Dieu (*Coran*). — V. ci-après la traduction rectifiée.

3) *El-Masîh* المسيح est par étymologie, en arabe comme en hébreu, celui qui a été frotté, qui a été oint d'huile et particulièrement de l'huile sacrée ; de là les surnoms adéquats de Christ (Χριστός) et de Messie devenus des noms propres de Jésus. D'après la tradition musulmane, le Messie, qui a été soustrait à ses persécuteurs, se manifestera, à la fin des temps, pour prouver aux

l'heure¹; il y trouvera le Mahdi qui est de la nation musulmane descendant de Fathma la fille du Prophète² —

Juifs qu'ils ne l'ont pas tué, ainsi qu'ils le prétendent. C'est pour établir la preuve contraire, pour mettre les Juifs en face de leur crime et leur en montrer l'inanité que la parousie est annoncée dans *Zacharie*, xii, 10. Une tradition (hadit) fait du Messie le portrait suivant : « Il sera de taille moyenne, son teint sera blanc et rose, sa chevelure sera brillante et ruisselante, comme s'il sortait de l'eau ». Quelques musulmans ajoutent qu'il aura la plante des pieds entièrement pleine, ce que les Arabes appellent *masih*. Il est des théologiens, mais en petit nombre, qui, sur l'autorité du hadit où il est dit : « Point de Mahdi, excepté Jésus, fils de Marie », n'admettent pas l'apparition du Mahdi et identifient ce personnage avec le Messie. Cette opinion est assez plausible, car les prédictions de l'Ancien Testament relatives au Messie attendu par les Juifs comme un libérateur terrestre, comme un roi politique devant régner sur toutes les nations, semblent avoir été transportées au Mahdi.

1) *Es-Sda* est l'heure par excellence, l'heure suprême du jugement dernier. *Moulay es-Sda*, le Maître de l'Heure, est un des noms donnés au Messie et plus souvent au Mahdi. Dans les prières de la liturgie chrétienne, on trouve aussi les mots *jour* et *heure* employés sans aucun déterminatif pour désigner le jour et l'heure du jugement dernier.

2) *El-Mahdi*, le dirigé, le bien dirigé. On appelle aussi ce personnage le *Fathémide* (Cf. le *Davidide* des Juifs), pour rappeler son origine. « De tout temps, dit Ibn Khaldoun, les musulmans ont entretenu l'opinion que, vers la consommation des siècles, doit nécessairement paraître un homme de la famille du Prophète afin de soutenir la religion et de faire triompher la justice. Emmenant à sa suite les vrais croyants, il se rendra maître des royaumes musulmans et s'intitulera *el-Mahdi*. » *Prolégomènes*, II, 158. Ibn Khaldoun consacre un long chapitre à rapporter et à discuter les traditions relatives à cet être surnaturel; la première fait un dogme de cette croyance, car Mahomet a dit : « Quiconque est incrédule à l'égard du Mahdi est un infidèle. » Voici, rapprochés et combinés entre eux, les principaux *dirés* du Prophète relatifs à ce personnage mystérieux. « C'est un homme réel descendant de Fathma... Quand même le monde n'aurait plus qu'un jour à exister, certes, Dieu prolongerait ce jour jusqu'à ce qu'y ressuscitât un homme à moi ou un membre de ma famille dont le nom sera le même que le mien et dont le père portera le même nom que mon père... Cet homme règnera sur les Arabes... A son arrivée, la terre sera remplie d'oppression, d'iniquité et de violence... Il la remplira d'équité et de justice, autant qu'elle avait été remplie d'iniquité... Il délivrera l'humanité du polythéisme, c'est par nous (notre famille) que Dieu doit achever son ouvrage, de même qu'il l'a commencé par nous... Tous les musulmans devront se réunir à lui, quand bien même, pour le rejoindre, ils devraient ramper sur la neige... Il établira solidement l'islamisme sur terre où il restera sept ans et ensuite il mourra... Il aura le front luisant, le nez aquilin... Pendant son passage sur terre, on jouira d'un bien tel qu'on n'en a jamais entendu de pareil; la terre produira toute chose bonne à manger et ne refusera rien; l'argent sera comme ce qu'on foule aux pieds et un homme se lèvera et dira : « O Mahdi! donne-moi » et le

sur lui soit le salut — et il fera la guerre à l'Antéchrist¹.

Mahdi répondra : « Prends »... Pour lui, Dieu versera la pluie.. Il habitera Jérusalem... etc. »

Ces citations suffisent pour faire le rapprochement entre l'idée mahdiste et l'idée messianique d'Israël. Mais, si la croyance au Mahdi est un dogme pour les musulmans, elle n'a pas pour eux l'importance qu'a pour les Juifs la croyance en la venue du Messie et ils sont loin d'être, comme ces derniers, immobilisés dans l'attente d'un libérateur et d'un restaurateur. On peut dire que la plupart des musulmans croient au Mahdi comme les chrétiens croient au second avènement du Christ : les uns et les autres ont réalisé, en fait, les anciennes promesses; la révélation est close dans le christianisme comme dans l'islamisme.

1) L'Antéchrist est appelé par les Musulmans *ed-Deddjâl*, المسيح الدجال, l'imposteur par excellence, ou encore *el-Masih edd-Deddjâl* المسيح الدجال, le Faux Messie. Certains docteurs expliquent que le nom de *Masih* sans qualificatif s'applique à l'Antéchrist, parce que ce mot peut être identifié (?) avec celui de *Mamsouh* مسموح qui est donné à un homme ayant un œil sans paupières n. prunelles, infirmité caractéristique de cet être diabolique. La croyance au *Deddjâl*, à un Antéchrist concret ayant une personnalité réelle, est un article de foi comme la croyance au Mahdi. « Quiconque, a dit Mahomet, est incrédule à l'égard du *Deddjâl* est un infidèle. » La description, en termes probablement symboliques, de ce personnage malfaisant fait l'objet de plusieurs *hadith* où il est parlé également de la persécution que le *Deddjâl* doit faire subir à l'humanité, avant que celle-ci n'entre dans l'ère de félicité mahdiste, qui correspond à l'ère de félicité messianique des Juifs. « Le *Deddjâl*, a dit le Prophète, apparaîtra dans un moment où la foi sera mourante et la science presque éteinte (Cf. *Matth.*, xxiv, 12, 24). Il vivra quarante nuits, pendant lesquelles il parcourra la terre. De ces quarante nuits, il en est une qui durera autant qu'un an, une autre autant qu'un mois, une autre autant qu'une semaine, et le reste autant que des jours ordinaires (Cf. *Dan.*, vii, 25; *Apoc.*, xi, 2, xiii, 5). Il montera un âne dont la tête aura 40 brasses d'une oreille à l'autre. Il dira aux gens : « Je suis votre Dieu », et pourtant il sera borgne et votre Dieu n'est pas borgne. Entre les yeux il portera écrit : K F R, mécréant, et tous les croyants, lettrés ou non, liront ce mot. Il boira à toutes les sources, sauf à celle de la Mecque et de Médine que Dieu lui interdira et dont les anges garderont l'entrée. Il emportera avec lui des montagnes de pain et tous ceux qui n'auront pas embrassé son parti seront dans la misère. Il aura deux fleuves que je connais : l'un qu'il nommera fleuve du paradis, l'autre, fleuve d'enfer; quiconque entrera dans le prétendu fleuve du paradis se trouvera en enfer et inversement. Des démons l'accompagneront, prêchant les gens pour les induire en erreur (cf. *Matth.*, xxiv, 11, 23, 24; *Marc*, xiii, 22; *Apoc.*, xiii, 11, 12). Il fera des miracles qui causeront de grandes perturbations dans les esprits (cf. *Matt.*, ut sup.; II *Thess.*, ii, 9). Il ordonnera au ciel de pleuvoir, et la pluie tombera; du moins il semblera ainsi; il tuera un homme et le ressuscitera; du moins il

ne descende le Messie en juge équitable pour briser la croix et tuer le pourceau. Il établira le tribut sur les nations non musulmanes qu'il aura soumises et il répandra les richesses avec une telle profusion que personne n'en voudra plus ; il ne tolérera plus que l'islam, il sera compté au nombre des Compagnons de notre Prophète — sur lui le salut et la bénédiction ! »]

Plusieurs princes et rois chrétiens ont bien su cela, lesquels Dieu a dirigés et leur a fait la grâce de les persuader et de le suivre comme le Nadjachi, Roy des Abyssins, tellement qu'il a été mis au nombre des Compagnons de Mahomet'. Le Prophète avait prié Dieu pour lui et l'avait invité à embrasser la religion musulmane, tout de même qu'il invita aussi César (ou Héraclius) Roy des Roum, aïeul de ce Roi à la cour duquel vous résidez. Mahomet — sur qui le salut soit — ayant écrit à cet Empereur pour l'inviter à se faire musulman, il lut sa lettre et son invitation avec réflexion, car il possédait, ce grand Prince, toutes les sciences les plus profondes ; puis il interrogea les Arabes de sa cour touchant les qualités de Mahomet, touchant ses affaires, ses mœurs et les choses auxquelles il invitait le peuple et touchant ce qu'il commandait et ce qu'il prohibait. Ensuite il dit : « Vraiment, c'est là le prophète attendu qui a été

proche et que la génération présente ne passerait pas, sans que ces choses n'arrivassent. « En vérité, je vous le dis : Il y en a quelques-uns ici présents qui ne goûteront pas de la mort jusqu'à ce qu'ils voient le Fils de l'homme venant dans son royaume. » *Matth.*, xvi, 28. V. *Ibid.*, xxiv, 34.

Cette croyance à la venue prochaine du Messie et du Mahdi fut le point de départ de calculs et de combinaisons dans lesquels s'exerça la subtilité des premiers docteurs de l'islam. Quand les années succédant aux années eurent rendu vaines toutes les prédictions pour la date de la fin des temps, on inventa le jour *mohammédien* qui commençait à la mort du Prophète et durait mille ans. Ce fut l'origine du millénarisme musulman.

1) Ce fut dans le dernier mois de la sixième année de l'hégire, que Mahomet envoya un messager en Abyssinie pour inviter le Négus à embrasser l'islamisme. Le Négus qui, au dire des historiens arabes, était déjà musulman de cœur, accueillit avec honneur le messager, baisa respectueusement la lettre du Prophète, et fit profession publique et formelle de la foi musulmane. Caussin de Perceval, *loc. cit.*, t. III, p. 190, 191, 192.

annoncé par Jésus et il régnera au lieu de mes aïeux pendant deux cents ans. » Puis il tint conseil avec les principaux de son État et les chefs de sa secte touchant sa conversion ; ils firent du tumulte et se retirèrent comme des ânes sauvages. Il les encouragea et les consola et ce par l'intérêt de conserver la couronne. Et lorsque notre prophète eut appris cette nouvelle, il dit : « C'est l'intérêt du Royaume et de la couronne qui retient cet ambitieux, car la connaissance de la bonne religion est fortement gravée dans son cœur et il est persuadé de l'excellence de notre loi au dessus des autres, mais il ne peut se résoudre à risquer sa couronne ¹. »

1) L'ambassadeur envoyé vers le César (Kaïsar), empereur des Grecs (Héraclius), par Mahomet ne partit que dans la septième année de l'hégire, après la victoire de Khaïbar. Le messenger, porteur de la lettre du Prophète invitant ce prince à embrasser l'islamisme, s'appelait Dihya ben Holaila et appartenait à la tribu des Benou Kelb. Héraclius, raconte Abou l'Féda, fit à Dihya une réception honorable, plaça la lettre du Prophète sur un coussin et y fit une réponse gracieuse. *Vie de Mahomet*, p. 67. On ne voit pas que la mission de Dihya ait été suivie d'un autre résultat ; le fait de placer la lettre de Mahomet sur un coussin ne peut être interprété comme la marque d'un grand respect, et il est probable qu'Héraclius étendu sur des coussins plaça, suivant l'usage oriental, entre deux d'entre eux la lettre que lui remettait Dihya. Les hésitations d'Héraclius sur le point de se convertir à l'islamisme, auxquelles fait allusion Moulay Ismaïl, sont rapportées par quelques historiens arabes. L'année qui suivit l'ambassade de Dihya (8^e de l'hégire), Mahomet envoya une armée attaquer un prince ghassanide qui commandait, sous l'autorité d'Héraclius, aux Arabes de Syrie ; cette armée fut complètement battue à Mouta. Malgré la victoire de l'empereur grec, un de ses officiers, dit-on, qui était Arabe et s'appelait Farwa ben Amr, abandonna le christianisme et se fit musulman. Il fut arrêté par ordre d'Héraclius qui voulut d'abord le faire revenir au christianisme, en lui proposant le pardon et même son rétablissement dans son emploi. Farwa répondit fièrement qu'Héraclius savait bien lui-même que Mahomet était le Prophète de Dieu et que la crainte de perdre son rang suprême l'empêchait seule de le reconnaître à la face de tout l'empire. La mort fut le prix de son opiniâtreté (Nowairi et Djennabi, *ap.* Caussin de Perceval). — Moulay Ismaïl, qui faisait d'Héraclius l'ancêtre de Louis XIV, avait la conviction que la lettre de Mahomet à cet empereur d'Orient était conservée avec le plus grand soin par les rois de France et que cette précieuse relique était la cause de toutes les prospérités de la monarchie française. « J'ai toujours cru, disait ce sultan en 1677 à un ambassadeur portugais, que le roi de France, dont j'estime la valeur, ne pouvait manquer d'avoir de grands avantages sur ses ennemis... recevant pour y parvenir des grâces particulières du Ciel, pour la vénération... qu'il porte à la lettre que notre grand Prophète écrivit à ses prédécesseurs, lorsqu'il vivait sur

Enfin, de quelque manière que la chose soit, il est certain que cette religion est la véritable, la Hanyfyenne¹, celle que Dieu a élevée et dont il a établi Mahomet pour intendant et celle qu'il a rendue la plus excellente des Religions. Dieu a dit dans l'Alcoran, qui est le livre de nos lois, que Dieu ne reconnaît de Religion que le Musulmanisme et que quiconque en suivra une autre, il ne lui en sera point tenu de compte et il sera en l'autre vie au nombre des damnés². Ainsi celui qui fera une sérieuse réflexion, pensera de bonne foi et pèsera les religions à la balance de la justice et de la raison, il connaîtra que la Religion musulmane est la véritable religion et que toutes les autres ne sont que fadaïses et badineries, depuis le jour que Dieu a envoyé notre Prophète après lequel il n'en veut plus envoyer d'autres, et c'est pour cela qu'il est appelé le sceau des prophètes³. Il sera persuadé que toutes les autres religions sont vaines ou superstitieuses et que leurs sectateurs seront damnés.

la terre, laquelle il tient enfermée dans un petit coffre d'or. » Mouëtte, *loc. cit.*, p. 238, 239. Une autre fois, en 1680, Moulay Ismaïl fit appeler le Père Jean de Jésus-Maria, trinitaire espagnol en résidence à Fez, et lui demanda « s'il voulait entreprendre un voyage en France pour venir demander au Roi une Lettre de Mahomet, qu'il croit qu'on conserve encore à Paris... et qu'il donnerait en échange tous les Français qui étaient dans ses États. Le Père s'excusa du voyage, sur les guerres qu'ils avaient avec nous, ce qui fit que le Roi n'insista pas davantage. » *Ibid.*, p. 284, 285. En 1699, Abdallah ben Aâfcha, l'ambassadeur de Moulay Ismaïl auprès de la cour de France, fit demander à Louis XIV comme une grâce particulière qu'il pût baiser et mettre sur sa tête cette fameuse lettre. Le roi lui répondit qu'il n'en avait jamais entendu parler, mais qu'il consentirait volontiers à la lui montrer, si on la trouvait dans sa bibliothèque. V. *Mercurie galant et Gazette de France*, année 1699. Thomassy, *loc. cit.*

1) La religion hanéfiennne, c'est-à-dire la religion orthodoxe, celle d'Abraham, l'antique monothéisme dont il ne restait plus que quelques sectateurs en Arabie, au temps de Mahomet. Caussin de Perceval, *loc. cit.*, t. I, 323-326 et t. III, 191.

2) « Celui qui trahira sa foi perdra le fruit de ses bonnes œuvres et sera dans l'autre monde au nombre des malheureux. » *Coran*, XLVII, 1 et LXII, 7.

3) D'après une tradition rapportée par El Boukharî dans le chapitre qui traite du *sceau des prophètes*, Mahomet a dit : « Je suis à l'égard des prophètes, mes prédécesseurs, comme cette seule et dernière brique que l'homme bâtissant une maison n'a plus qu'à poser en place pour achever sa construction. » On désigne donc pas l'expression *sceau des prophètes* ou par celle de *la brique* le personnage qui a obtenu le don du prophétisme parfait. — De même qu'il y a une dernière brique qui complète l'édifice du prophétisme, il y a une dernière

Un certain grand docteur d'entre les chrétiens voulut un jour connaître les différents sentiments des sectateurs des différentes religions pour juger de celle qui était la meilleure. Il fit attention à ce que professaient les musulmans, à ce que professaient les chrétiens et à ce que professaient les juifs, et il voulut s'informer d'eux par la voie du raisonnement. A cet effet il s'adressa à un chrétien et lui dit :

— Quelle est la meilleure des religions, la chrétienne, la juive ou la musulmane ?

— C'est celle des chrétiens, répondit le chrétien.

— Et quelle est la meilleure de la juive ou de la musulmane ?

— C'est la musulmane, dit le chrétien.

Puis le docteur s'adressant à un juif :

— Quelle est, lui dit-il, la meilleure des trois religions, la musulmane, la chrétienne ou la juive ?

— C'est celle des juifs, répondit le juif.

— Et quelle est la meilleure, de la chrétienne ou de la musulmane ?

— C'est la musulmane.

Enfin le docteur s'adressa à un musulman.

— Quelle est, lui demanda-t-il la meilleure des religions ?

— C'est celle des musulmans, répondit-il.

— Et laquelle des deux, ajouta le docteur, est la meilleure de la juive ou de la chrétienne ?

— Elles ne valent rien ni l'une ni l'autre, car la véritable et solide religion est celle des musulmans.

Par ce raisonnement, le docteur chrétien connut en son esprit que la religion musulmane était la véritable, que les juifs et les chrétiens n'étaient rien et que toutes les autres religions n'étaient que pure erreur. Cette vérité est bien marquée dans notre livre de l'Alcoran, lorsque Dieu dit ce qui suit :

« Les juifs ont dit que les chrétiens n'étaient pas dans la

brique qui parachève l'édifice de la sainteté. — C'est avec cette acception symbolique que les soufis appellent parfois Mahomet *la brique d'or* tandis qu'ils désignent le Mahdi, le sceau des saints (khatem el ouâli), par l'expression : *la brique d'argent*. Ibn Khaldoun, *loc. cit.*, t. II, 193, 194.

père et de votre frère à un autre et que vous souffriez qu'un Hollandais se soit impatronisé de votre couronne pendant votre vie? Par le grand Dieu! je ne puis souffrir que votre maison et votre royaume soient en la puissance et sous le gouvernement d'un Hollandais, ni d'aucun autre. Il vaut mieux que vous abandonniez ce qui vous a ci-devant mis en différend avec votre peuple, car vos sujets croient que c'est une obligation de leur conscience de vous renier, à cause de la religion dans laquelle vous leur êtes contraire. Demandez-leur excuse, accablez-les d'honnêtetés afin de les faire revenir. Oui, par Dieu je le jure! si nous n'étions pas gens arabes, barbares non stylés à l'art maritime, ou bien si nous avions quelqu'un chez nous qui fût habile en cet art et à qui nous puissions confier des troupes et les lui donner à commander, j'écrirais aux Anglais et je vous enverrais des troupes avec lesquelles vous feriez descente en Angleterre, vous rentreriez dans vos biens et remonteriez sur votre trône.

Mais il y a un obstacle que je veux vous faire savoir, c'est qu'il faudrait que vous délogeassiez d'où vous êtes et que, quittant le pays des Français, vous vous rendissiez à Lisbonne, pays de Portugal. Voilà que la Reine, épouse de feu votre frère, la Portugaise¹, est à présent en ce pays là, quoiqu'elle eût voix et autorité en votre Parlement. Si vous étiez là, il y aurait moins de distance et de difficulté entre vous et votre peuple; il vous serait bien plus facile d'entrer avec lui en conférence et en ajustement. Mais il faudrait que cela se fit en telle manière que les Français n'eussent aucun avis de ce que vous feriez, car, s'ils s'apercevaient que vous eussiez ce dessein et intention, ils ne vous laisseraient pas aller et ils vous arrêteraient pour deux raisons: la première, parce qu'ils ne voudraient pas que vous abandonnassiez leur religion pour reprendre celle de votre nation, l'autre est qu'ils craindraient que, retournant avec votre peuple, vous devinssiez leur ennemi et leur fissiez la guerre, et principalement après avoir eu connaissance d'eux et de l'excellence de leur pays, car les Rois redoutent toujours ces sortes de choses².

1) Catherine de Portugal, femme de Charles II. C'était cette princesse qui avait apporté en dot à l'Angleterre la ville de Tanger.

2) Louis XIV orientait sa politique en prévision de la succession de Charles II

à cette félicité. Faites comme César (ou Héraclius) qui la croyait en son âme et en était persuadé et faites choix de cette foi tant au péril de votre vie que de vos biens; je le demande à Dieu de tout mon cœur. C'est là l'affaire concernant la religion dont nous avons voulu vous avertir.

A l'égard de l'affaire qui regarde la politique, c'est que, si vous voulez rester dans votre religion infidèle, il est certain que celle de votre nation anglaise est plus légère et plus commode pour vous que l'adoration de la Croix et l'obéissance à ceux qui donnent un fils à Dieu et dont les moines se moquent¹. Quel avantage trouvez-vous à vous être retiré de votre patrie, éloigné de votre peuple et de vos sujets et sorti de la religion de vos pères et aïeux pour embrasser une religion autre que celle de votre peuple? Et quoiqu'en général toutes vos sectes soient un tissu d'erreurs et de fourvoisement, cependant votre véritable secte à vous est celle d'Henric² qui est plus raisonnable que les autres qui sont embourbées dans l'infidélité³. Il n'y a pas jusqu'à la reine, votre épouse, qui est française qui vous a porté à embrasser sa religion et vous vous êtes séparé des autres pour suivre son parti⁴. Et pourquoi faut-il que vous restiez chez les Français, abandonnant votre peuple et le royaume de votre

1) V. ci-après p. 204.

2) Le roi Henri VIII.

3) Les musulmans mettent le protestantisme au-dessus du catholicisme auquel ils reprochent l'adoration des images et le culte des saints. V. la traduction de la lettre de Moulay Ismaïl à Jacques II écrite en espagnol, p. 204. En 1680, Charles II ayant écrit à Moulay Ismaïl pour lui annoncer l'envoi d'un ambassadeur chargé de négocier la paix (l'occupation de Tanger par les Anglais était une cause continuelle d'hostilités), le sultan consulta les principaux de sa cour sur la question de savoir si, sans contrevenir aux lois du Coran, il pouvait faire un traité de paix avec les Anglais. Ahmar Kheddou, le gouverneur de Ksar el Kebir se prononça pour l'affirmative et entre autres motifs, il mit en avant « que la Religion Protestante que les Anglais professaient, les rendait beaucoup approchans de la leur, qu'ils n'adoraient qu'un Dieu et quoiqu'ils crussent au Christ comme à son Fils, que toutefois ils n'avaient dans leurs temples ni Croix ni Images ni autres œuvres faites de main d'homme pour les adorer, comme faisaient les autres Chrétiens ». Mouëtte, *loc. cit.*, p. 510, 511.

4) Jacques II avait épousé, en seconde noces, en 1673, une princesse catholique, Marie de Modène, petite-nièce de Mazarin; il s'était converti au catholicisme en 1671, après la mort de sa première femme, Anne, fille du chancelier Hyde.

donnons ci-après. L'original est écrit sur le recto d'une feuille de papier de même format que celui de la lettre arabe.

En tête de la feuille se lit la formule :

« Au nom d'un seul Dieu tout Puissant ». Au dessous de cette formule est apposé le grand cachet ou plutôt le chiffre arabe de Moulay Ismaïl; puis le texte suit en ces termes :

A Jacques, Roi d'Angleterre, que Dieu garde? Le grand nombre d'honnêtetés que votre frère — que Dieu aye — a eues pour mon ambassadeur et la bonne correspondance que nous avons eue ensemble, tant au sujet de Tanger que d'autres affaires qui ont été entre lui et moi, m'ont porté à vous écrire cette lettre par laquelle j'ai deux choses à vous faire savoir; l'une est spirituelle et l'autre temporelle,

A l'égard de la spirituelle, je ne crois pas que vous ignoriez qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que Jésus Christ est l'âme de Dieu et fait de son ouvrage comme nous sommes; que ce Dieu est tout puissant et qu'il n'a point de compagnon dans son Royaume. Et, si vous aviez perdu le vôtre pour une chose aussi juste que celle-là, vous auriez été plus agréable aux yeux de Dieu que de le perdre pour adorer des images. Erreur si grande que je ne puis m'imaginer qu'elle puisse exister dans votre jugement, sachant que Dieu a dit : Maudit soit l'homme qui adore les Idoles¹. Et je suis dans le dernier étonnement que vous ayez abandonné la loi de vos pères pour en prendre une pire et non pas pour en prendre une meilleure. Cela m'a porté à vous écrire, poussé de compassion pour que vous preniez une meilleure loi. Et, afin que vous jouissiez du temporel aussi bien que du spirituel, je vous conseille de passer en Portugal; vous serez plus proche des occasions de demander pardon à votre Royaume de votre faute, car jamais votre peuple et vos sujets ne trouveront un si bon Roi que vous, ni vous ne trouverez jamais un si bon peuple. A mon égard, si j'avais sur mer une puissance assez forte, je vous secourerais de bon cœur et je ferais tout au

1) « La plupart [des hommes] ne croient point en Dieu, sans mêler à son culte celui des idoles [le culte des images et aussi des saints]. Sont-ils donc sûrs que le châtement de Dieu ne les enveloppe pas... » *Coran*, XII, 106, 107. V. *Ibid.*, XIV, 35; XVIII, 102; XVII, 59; IV, 54, 55. V. 65.

monde ce qui dépendrait de moi comme vous le verriez. De plus le Roi de Portugal ayant été votre beau père¹, il n'y a point de doute qu'il ne vous reçût à bras ouverts, suivant l'exigence de votre rang jusqu'à ce que vos [ou *nos*] accommodements fussent achevés. Certes, si vous retournez en votre Royaume, comme j'en prie le Seigneur, nous aurons ensemble une paix générale tellement que vos vaisseaux pourront venir à nos ports en toute sûreté et sans aucun risque et les nôtres aux vôtres. Et il y aura entre nous une fraternité réciproque sans aucune sorte de tromperie, ni par autre motif que de faire connaître que je ne suis pas ingrat des honnêtetés que votre frère m'a faites.

Recevez donc celles-ci comme une marque du chagrin que je ressens de votre malheur, désirant avec plus d'estime que qui que ce soit que vous retourniez à votre premier état.

Écrit le 26 février 1109, c'est-à-dire 1698.

1) Moulay Ismaïl commet une erreur. Le roi de Portugal, Jean IV, père de l'infante Catherine, et beau-père de Charles II et non de Jacques II, était mort en 1656.

H. DE CASTRIES.

NOTES SUR LE DOMOVOÏ

L'opinion courante sur la nature du *domovoï*¹ et sur la signification de la vénération dont il jouit en Russie, se trouve excellemment résumée dans la dernière publication de M. L. Léger sur la Mythologie slave publiée d'abord par fragments dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Au chapitre qui traite des *Pénates*², M. Léger constate que les anciens chroniqueurs Helmold et Cosmas affirment l'existence de dieux pénates chez les Slaves de la Baltique et chez les Tchèques, et que le folk-lore de tous les peuples slaves atteste la croyance à des dieux domestiques : chez les Russes le dieu domestique est le *děduška domovoï* (l'aïeul de la maison); il a la figure d'un vieillard, se plat dans les endroits où il y a un feu allumé, prend différents noms suivant la partie de la maison où il réside. Et c'est, suivant M. Léger, « l'âme d'un ancêtre. Toute maison doit avoir son domovoï; une maison nouvelle n'en a pas; elle n'en a un que lorsque le premier patron est décédé. Le paysan qui déménage invite le domovoï à venir habiter avec lui dans sa nouvelle résidence. Il lui adresse des invocations, il lui offre des sacrifices. Il est protégé par le domovoï de sa maison; en revanche il redoute le domovoï du voisin qui vient lui voler son foin ou sa volaille. » Et M. Léger renvoie à Ralston et à Machal.

On le voit, M. Léger assimile bien les domovoï aux pénates et les considère comme des âmes ancestrales. Or, dès

1) Prononcez : *domavoi*.

2) *R. H. R.*, 1900, mars-avril, pp. 150-152.

qu'on examine plus en détail les documents sur le domovoï, on constate que sa nature est beaucoup plus complexe et l'origine de son culte plus diverse qu'il ne semblerait d'après le résumé ci-dessus, où se manifeste l'influence classique de Grimm, d'Afanasiev et en général de l'école mythologique. L'assimilation des domovoï aux *penates* latins, aussi ancienne que les chroniqueurs Helmold et Cosmas eux-mêmes, a été admise par les historiens des religions du siècle dernier et a passé, en quelque sorte, à l'état de dogme. Et cependant Afanasiev seul fournit déjà précisément dans les trois volumes de son excellent recueil sur les « Conceptions poétiques des Slaves¹ » tous les éléments nécessaires pour une étude relativement détaillée de la notion du domovoï chez les Russes.

Je me contenterai de citer Afanasiev, en le complétant parfois à l'aide de documents publiés postérieurement, mais sans prétendre à épuiser un sujet qui mérite d'être repris à fond, et comparativement.

Avant de classer les faits, je citerai *in extenso*, un document intéressant, parce qu'il montre nettement combien sont diverses, contradictoires même, les opinions sur la nature et la forme du domovoï. M. A. Zvonkov² a étudié tout particulièrement un coin reculé³ (entre les rivières Oka et Mokcha) du district de Ielatma, gouvernement de Tambov : « Le domovoï est un des êtres démoniaques les plus aimés. Selon les uns, les domovoï sont les ancêtres du clan (*rod*) maudits par Dieu pour une durée limitée, non admis dans le sein de la terre. Le domovoï est condamné pour plusieurs années à servir de manœuvre aux membres du même clan et à chaque mort d'un chef de famille il prend la forme du décédé. Le domovoï vit au grenier; à ceux qu'il aime il peut

1) *Poeticeskija Vozrenja Slavjan na Prirodu*. Moscou, 1865, 3 vol. 8°.

2) *Očerok verovanji krestijan Élatomskago uezda Tambovskoj Gubernii*. Et-nogr. Obozr. Liv. II (1889), pp. 76-77.

3) Où les anciennes croyances se sont conservées admirablement (*ibidem*, p. 63).

faire cadeau d'un « chapeau qui rend invisible, de bottes de sept lieues et d'un rouble interchangeable ». Dans l'économie domestique, il prend particulièrement soin des chevaux : ceux qui ont le poil de la couleur qui lui plaît, il leur donne de l'avoine qu'il a volée ; les autres, il les tourmente, en les chevauchant de nuit, en leur retirant leur nourriture, en vidant leur auge. Il lutte sans merci ni trêve avec les rousalkas (fées, esprits féminins) des champs quand elles s'approchent des maisons pour abîmer les légumes et répandre les grains engrangés.

« Le domovoï est un être impur, invisible, qu'on ne peut connaître que par le toucher. Dieu a ordonné qu'il ne pût voir ni les gens, ni la lumière du jour. C'est pourquoi personne ne peut le voir, et qui le voit, meurt ou devient muet. On dit qu'il a l'air d'un ours, mais avec une plante des pieds, des mains et une tête humaines. En sa qualité d'être démoniaque du clan (*rodovoïe*), le domovoï ne se trouve pas dans toutes les fermes. Par exemple à Temireva (village de l'auteur) on en compte 10 à 15, pas davantage.

« On aime beaucoup le domovoï : on met à son intention du pain cuit et des crêpes sous l'avant-toit. Rares sont ceux qui osent lui reprocher des désordres dans l'économie domestique : en ce cas, par exemple, on suspend une lanterne à la crèche, on ouvre une lucarne qui laisse entrer la lumière du jour, on accroche une tête d'ours, ou bien, si les bestiaux sont malades, on leur donne à manger du foin à l'odeur d'encens : alors le domovoï se met en colère, sort en hâte de la cour et abîme tous les ustensiles domestiques qu'il trouve sur son chemin.

« On raconte beaucoup de choses sur l'union des domovoï avec les jeunes femmes de soldats [partis au service de sept ans] et avec les veuves. Les enfants [de ces unions] meurent avant qu'on n'ait pu les baptiser et vivent dans la cave, et derrière le poêle, ou dans la petite niche du poêle. Souvent aussi c'est là que se produisent les rencontres entre le domovoï et le serpent : dès que celui-ci se pose sur la maison

et pénètre par la cheminée dans la salle, le domovoï se jette sur lui et une lutte terrible s'engage. Et jamais le serpent ne serait le plus fort, s'il ne connaissait l'anathème jeté sur le domovoï [ne pas voir la lumière] : il lance du feu par la bouche, et aussitôt le domovoï disparaît.

« Ce n'est que depuis peu que le domovoï se tient au grenier : il n'aime pas les maîtres de maison actuels, qui ne s'occupent nullement de leurs affaires. Autrefois il vivait dans la salle et dormait à côté du maître ; c'est pour lui qu'on installait et qu'on installe encore la *kazènka* (petit banc près du poêle) qui est un endroit impur [= tabou] où l'on ne doit déposer ni pain ni croix ».

La comparaison de ce document avec le résumé de M. Léger montre que le domovoï est un être assez complexe qui n'est pas seulement un ancêtre de famille mais parfois un ancêtre de clan : c'est pourquoi il ne s'en trouve pas dans « toute maison ». Mais ce qu'il y a de plus intéressant, et c'est là un fait dont on n'a pas jusqu'ici tenu compte suffisamment, c'est que le domovoï n'a pas forcément une forme humaine ; il ressemble parfois à un animal, à un ours dans le district de Ielatma, à un cheval ailleurs, et il s'occupe spécialement des animaux domestiques. C'est par les relations du domovoï avec le monde animal que je commencerai cette courte étude.

I. — LE DOMOVOÏ ET LES ANIMAUX.

a) Serpent. — Je n'insisterai pas sur les relations du domovoï et du serpent, car elles ne se rencontrent guère que chez les Russes Blancs¹, les Tchèques², en Lithuanie et en

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, pp. 70-71 ; 540 ; Demidovitch, *Etnogr. Obozr.* Liv. XXVIII, pp. 118 sq. Le domovoï est nommé par eux *tsmok-domovik* = *domovoï-serpent*.

2) Afanasiev, *loc. cit.*, II, 541 : *had-hospodarik* = *domovoï-serpent*. Les Tchèques avaient aussi un *domovoï-grenouille*.

Pologne¹. Cependant les paysans russes contemporains regardent comme un bon signe qu'une couleuvre vienne demeurer dans leur chaumière et lui donnent du lait; tuer un tel serpent est le plus grand des crimes². Les serpents étaient-ils des totems ou l'incarnation d'âmes ancestrales? C'est ce que des recherches nouvelles seules détermineront; en tout cas la théorie de Frazer sur l'âme extérieure s'applique aux domovoï-serpents des Tchèques.

b) Cheval. — Outre le tsmok, les Russes Blancs ont encore d'autres domovoï, par exemple le *vasila* et le *bagan*. Le *vasila* est le protecteur des chevaux; on se le représente sous forme humaine, avec des oreilles et des sabots de cheval; il vit dans l'écurie³. Un peu partout, en Russie, le domovoï est considéré comme éprouvant une passion spéciale pour les chevaux⁴. Dans certains districts du gouvernement de Voronège, quand on amène à la maison un cheval qu'on vient d'acheter, on le laisse aller sans bride par la cour; le domovoï saura bien, pense-t-on, lui choisir une place convenable; on bâtit l'écurie là où le cheval s'arrête; c'est pourquoi on change souvent les écuries de place. Dans d'autres gouvernements, en faisant entrer un cheval nouvellement acquis dans l'écurie, on s'incline vers chaque coin en criant au domovoï: « Tiens, domovoï, voici une tête poilue, aime-la et nourris-la bien⁵ »! Dans le gouvernement de Toula le domovoï passe presque tout son temps avec les chevaux, animaux qu'il préfère; et il loge sous l'auge; mais si la famille n'a pas de chevaux, il loge au grenier, derrière la cheminée ou dans le hangar au foin⁶. Parmi les chevaux, il en est que le domovoï préfère: il leur tresse la queue et la crinière et leur ondule le poil⁷. Le plus

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, 634.

2) *Ibidem*, III, p. 450.

3) *Ibidem*, II, p. 72.

4) *Ibidem*, p. 73. D'où les noms de *koniushnik* (de *koniushn'a*, écurie), de *tabunnik* (de *tabun*, troupe de chevaux).

5) *Ibidem*, p. 73.

6) A. Kolcin, *Etnogr. Obozr.* Liv. XLII (1899, n° 3), p. 29.

7) Afanasiev, *loc. cit.*, I, p. 631; II, p. 73.

souvent le domovoï préfère les chevaux d'une certaine couleur, comme on le verra plus loin.

c) Bétail. — Parfois le domovoï préfère les bestiaux¹; nous avons vu que chez les Russes Blancs le *vasila* s'occupe des chevaux; le *bagan*, lui, a sa place spécialement dans les étables et bergeries; il soigne avec amour les bêtes à cornes². Dans le district de Solvyčegodsk (gouvernement de Vologda) le domovoï se nomme soit *batamuški*, soit « le nourrisseur de bétail » et vit toujours dans l'étable³. Ailleurs le domovoï aime beaucoup les chèvres et pour apaiser un domovoï en colère ou l'amener à se rendre visible ou bienfaisant, il suffit, en accomplissant certains rites magiques, de s'engager à toujours avoir une chèvre à la maison⁴. C'est encore sur une chèvre que le domovoï aime à se promener la nuit⁵. Pour apaiser un domovoï irrité il suffit parfois d'enterrer un crâne de chèvre devant la maison, ou de brûler du poil de chèvre, ou d'introduire dans les fentes de l'enclos et des murs de la maison des morceaux de peau de chèvre avec ses poils⁶. Un paysan du gouvernement de Toula raconta à Kolčîn⁷ que tout un automne son domovoï s'était promené sous forme de bouc.

d) Volatiles. — Le domovoï aime beaucoup les animaux de basse-cour. Quand on sacrifie une oie au *vodianoï* (esprit des eaux), il faut conserver la tête et la pendre dans la cour afin que le domovoï ne s'aperçoive pas de la disparition d'une de ses bêtes et ne se mette pas en colère⁸. Ce n'est pas tant aux oies, d'ailleurs que le domovoï s'attache, qu'aux poules dont, en maints endroits de Russie, il est le protecteur atti-

1) « Principale richesse des peuples pasteurs », dit Afanasiev, laissant entendre ainsi qu'il admettait l'existence ancienne de Russes pasteurs et probablement une sorte de culte du bétail.

2) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 72.

3) Ivanitskji, *Zivaja Starina*, 1898, p. 69.

4) Afanasiev, *ibidem*, pp. 108-109, note.

5) *Ibidem*, p. 73.

6) *Ibidem*, p. 108.

7) *Loc. cit.*, p. 34.

8) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 88.

tré; c'est en l'honneur du domovoï, à ce que pense Afanasiev¹, que se célèbre le 1^{er} novembre la Fête des Poules (*Kurinye imianiny*)². L'animal à sacrifier de préférence au domovoï est le coq dont le cri, si redoutable aux autres esprits impurs, ne l'effraye nullement³.

Dans le gouvernement de Perm⁴ quand on change de maison, le chef de famille fait entrer devant tous, dans la nouvelle demeure, un coq et une poule, et l'on attend pour pénétrer dans la maison, que le coq ait chanté. Ailleurs on introduit dans la maison les icônes, un coq, une poule et un chat. Je ne citerais pas ces faits si Afanasiev n'y voyait la survivance d'un ancien sacrifice au domovoï lors du changement de demeure⁵ alors qu'il n'y faut voir qu'un de ces rites prophylactiques étudiés, entre autres, par Sartori dans son travail sur le *Bauopfer* (sacrifice de construction)⁷.

Dans le gouvernement de Toula il existe un mot spécial, celui de *kudesa* pour désigner le rite, accompli par le sorcier, consistant dans le sacrifice d'un coq au domovoï afin de l'apaiser⁸.

II. — FORME DU DOMOVOÏ.

Si l'on veut avoir une idée nette de l'origine du domovoï, il faut chercher sous quelle forme les paysans russes se le représentent. Or les avis sont fort partagés sur ce point. Tantôt on s' imagine le domovoï sous une forme humaine, tantôt sous une forme animale ou demi-animale.

1) *Ibidem*, p. 107.

2) Ou : *Kurjacji prazdnik*; cf. sur cette cérémonie annuelle, Afanasiev, *loc. cit.*, I, p. 468.

3) *Ibidem*, II, p. 106.

4) *Ibidem*, p. 107.

5) *Ibidem*, p. 117. Afanasiev ne dit pas s'il s'agit des Russes de ce gouvernement ou des Permiens, Zyriènes, Vogoules, etc.

6) *Ibidem*, pp. 110, 118 et note.

7) *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, pp. 1-54 et notamment pp. 22-23.

8) Afanasiev, *loc. cit.*, III, pp. 423-4.

a) *Forme humaine.* — Petit vieillard en chemise rouge¹;

Vieillard grand comme un enfant de cinq ans, en chemise rouge serrée à l'aide d'une ceinture bleue, visage ridé, barbe blanche, cheveux jaune sale, yeux comme du feu (gouv. de Viatka)²;

Petit vieillard chevelu à longue barbe (Russes sibériens);

Vieillard trapu, de petite taille, en petite veste courte ou en caftan bleu, avec une ceinture rouge vif, ou en simple chemise rouge sans ceinture; barbe grise ondulée, cheveux longs et retombant sur le visage, voix rauque et sèche (un peu partout en Russie)³;

Un ramoneur qui ne craint pas le gel⁴;

Semblable au maître de la maison ou à un des membres morts de la famille⁵;

Absolument identique au chef de famille, dont il porte habituellement les vêtements, pour les déposer dès que le maître en a besoin⁶.

C'est d'ordinaire sur cette dernière conception, qu'Afanasiev semble donner comme générale en Russie, qu'on s'appuie pour affirmer le caractère ancestral humain du domovoï et pour expliquer les termes amicaux de *khoziain* (maître de maison), *khoziainuško* (petit maître de maison).

Chez les Polonais le nom de *krasnoludek* (l'homme en rouge) s'applique aux autres conceptions. On sait que chez les peuples germaniques le petit protecteur de la famille et de la maison est de même, le plus souvent, habillé de rouge. Et il serait intéressant de comparer à ce point de vue les croyances slaves avec les germaniques.

Même sous sa forme humaine, le domovoï n'est pas conçu partout en Russie de la même façon, et à la courte énuméra-

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 71.

2) *Ibidem*, p. 82.

3) *Ibidem*, pp. 84 sqq.

4) *Ibidem*, p. 69.

5) *Ibidem*, p. 83.

6) *Ibidem*, p. 87.

tion donnée ci-dessus d'après Afanasiev on pourrait certainement ajouter encore. Mais il vaut mieux examiner quelques cas de forme animale du domovoï.

b) Forme animale et semi-animale du domovoï. — Dans le district de Solvyčegodsk, le *batamuško* ne se montre jamais que sous la forme d'un chat¹ ; et dans le gouvernement de Toula, la forme préférée du domovoï est celle du chien et du chat² ; d'une manière générale, le domovoï peut se présenter sous la figure de toutes sortes d'animaux³.

Très souvent encore c'est une manière d'être humain recouvert d'une épaisse fourrure, ce qui le fait ressembler aux esprits des bois, disent les uns⁴, à un ours, disent les autres⁵. Dans le gouvernement de Voronège⁶ on affirme que même les paumes des mains et les plantes des pieds sont couvertes de poils, et qu'il n'y a d'endroits nus qu'autour des yeux et du nez ; dans le gouvernement de Toula on dit que les domovoï sont « aussi laids à voir que des ours ; leurs bras et leurs jambes sont couverts entièrement de poils ; leur tête ressemble à celle d'un homme et porte de petites cornes ; ils sont munis d'une queue naturelle ; il en est de roux, de noirs et de blancs⁷ ». D'autre part nous avons déjà vu que le *vasila* est un être humain à sabots et à oreilles de cheval, et que le *tsmok* est un domovoï-serpent.

Ici encore il serait facile d'augmenter le nombre des cas ; ceux-ci suffisent pour démontrer que la petite divinité domestique n'est pas toujours identique à un être humain ; c'est parfois une sorte d'animal qui protège une famille humaine.

Si maintenant on recherche en quels lieux de la maison le

1) Ivanitskji, *loc. cit.*, p. 69 ; cf. encore Afanasiev, II, p. 118.

2) Kolcin, *loc. cit.*, p. 31.

3) Gouv. de Toula : Kolcin, *ibidem*, pp. 30-31 ; gouvernement de Voronège, *Etnogr. Sbornik* VI, p. 147.

4) Croyance très répandue ; Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 74.

5) Zvonkov, *loc. cit.*, p. 77.

6) Afanasiev, *ibidem*.

7) Kolcin, *loc. cit.*

domovoï réside, on constate de nouveau une assez grande complexité.

III. — RÉSIDENCE DU DOMOVOÏ.

Il ne faudrait pas croire en effet que l'unique demeure du domovoï soit le foyer, le poêle, « l'endroit où il y a un feu allumé ». Nous avons vu en effet certains domovoï résider dans l'étable, dans l'écurie, dans la bergerie, au grenier (*čerdak*), dans le hangar; ceux qui protègent les poules vivent dans le poulailler. Même dans la maison, la place du domovoï n'est pas fixe : tantôt il loge dans la niche du poêle, tantôt dans la cheminée du poêle; ou bien il couche sur le petit banc appelé *kozenka*. Sans doute Afanasiev considère tous ces cas comme des déformations. Il affirme qu'en règle générale le domovoï habite partout où il y a un poêle et uniquement là : dans la salle, dans la chambre de bains, dans le séchoir à grains ou *ovin*, dans le cellier¹. Mais voici comment pensent les paysans de Toula² : « Le domovoï aime beaucoup les chevaux et demeure parfois sous l'auge; quand il n'y a pas de chevaux, le domovoï va s'asseoir au grenier contre la cheminée, ou va dormir dans le hangar à foin; en hiver il se glisse sous le poêle et vit là, ou bien s'installe près du seuil ou sous un angle de la maison. » Si donc le domovoï vient auprès du poêle c'est qu'il craint le froid.

En admettant cependant que ce document ne puisse être invoqué parce que datant de 1892, il reste qu'Afanasiev lui-même cite un cas bizarre de détermination du logis du domovoï par un sorcier. Dans le gouvernement de Iaroslav, le sorcier du village délimite un emplacement dans la cour à l'aide de petits bouts de bois; il dépose à cet endroit un gâteau, du pain et du sel et appelle : « Oh ! toi, petit parent,

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 69 et 72.

2) Kolcin, *loc. cit.*, p. 29.

nourrisseur, petit père ! » Puis il prend le gâteau et s'en va¹.

Si le domovoï était par essence un ancêtre protecteur attaché au foyer ou à la partie de la maison qui primitivement abritait le foyer, comment se fait-il qu'un sorcier puisse impérativement, non seulement le faire venir à demeure, mais même lui désigner un domicile et cela non pas dans la maison mais dans la cour ? On pourrait, il est vrai, prétendre que les anciennes conceptions ont disparu ou plutôt se sont transformées sous l'influence du christianisme. Encore faudrait-il analyser de près les phases d'une évolution de ce genre, où l'esprit ancestral indépendant, primordial, devient une sorte de vagabond soumis à la puissance d'un sorcier.

Quoi qu'il en soit, suffisamment de documents existent qui prouvent la nécessité d'une enquête nouvelle et approfondie sur les domiciles des différents domovoï. Et je ne fais pas ici allusion seulement aux domovoï tels qu'on les conçoit en diverses régions de Russie, mais surtout aux domovoï qui habitent la même maison ou la même ferme.

IV. — NOMS ET NOMBRE DES DOMOVOÏ.

On écrit en effet souvent qu'il n'y a qu'un domovoï par maison ; mais cela n'est vrai que très rarement. D'ordinaire il y a un domovoï pour chaque partie de la maison : côte à côte coexistent chez les Russes Blancs le *tsmok* qui vit dans la chambre commune, où se trouve le poêle, le *vasila* qui vit dans l'écurie, le *bagan* qui vit dans l'étable ; ailleurs on trouve ensemble le domovoï ou *domovik* (dans la maison), le *dvorovik* (dans la cour), le *bannik* (dans la chambre de bains), le *gumennik* (dans la grange appelée *gumno*), etc.

Il ne faudrait pas croire que ces noms de *bannik*, *gumennik*, etc., ne sont que des épithètes s'appliquant au même esprit protecteur. Ce sont de vrais noms désignant des êtres

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 72.

distincts; certains de ces noms se comprennent aisément, d'autres comme *batamuški*¹, *vit*², *lizun*³, etc., sont assez obscurs et d'étymologie difficile.

En ce qui concerne les noms d'appel et d'invocation comme *déd*, *děduška* (aïeul, petit aïeul), etc., je ne puis que renvoyer au résumé de M. Léger, en faisant observer toutefois que leur valeur de signification religieuse est bien diminuée, en tout cas bien transformée, par les faits cités ci-dessus. Ils ne sont d'ailleurs pas employés partout en Russie; le plus souvent on appelle le domovoï à l'aide des mots *batjuška* (petit père) ou *khoziainuška* (petit patron). Les mots *dzědy*, *dziady* désignent parfois simplement les Morts et non pas uniquement les morts-apparentés; le diminutif *děduška* (petit aïeul) sert non seulement pour le domovoï, mais également pour tous les esprits, ceux des bois comme ceux des eaux⁴ qui n'ont évidemment aucun caractère ancestral. Enfin une appellation du domovoï, celle de *sosěd*, *susědko* (voisin, petit voisin) est un terme d'amitié qui n'a pas, je crois, l'importance sociale ni l'antiquité que lui assigne Afanasiev⁵ alors qu'il prétend que ce mot nous reporte au temps où tous les membres d'une même famille vivaient dans le même village, côte à côte ou mieux, si je puis dire, cour à cour.

Nulle part il n'est dit qu'une maison ne possède *qu'un seul* domovoï; en revanche, en maints gouvernements on pense que le domovoï a femme et enfants⁶; tel n'est pas le cas dans la partie du gouvernement de Toula étudiée par M. Kolčín⁷; là le domovoï n'a pas de famille; mais certains êtres soumis à ses ordres vivent dans diverses parties des communs, dans les greniers, les granges, etc. Peut-être ces domovoï-subordonnés répondent-ils à ces *maliutki-mary* dont parle Afa-

1) Zivaja Starina, 1898, p. 69.

2) *Ibidem*, 1890, I, p. 117.

3) Afanasiev, *loc. cit.*, I, p. 728.

4) Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 345.

5) *Ibidem*, II, p. 78.

6) *Ibidem*, II, p. 84.

7) *Loc. cit.*, p. 29.

nasiev et qui sont à la fois des esprits méchants et des esprits des morts¹.

Il arrive souvent que les divers domovoï d'une maison se battent, ce qui nuit infiniment au bon ordre des affaires domestiques²; ou bien des domovoï étrangers essaient de pénétrer de vive force dans la maison, soit pour s'y établir, soit afin de tout briser et abîmer; ces luttes sont fréquentes entre les domovoï de maisons appartenant à divers membres d'une même famille. Enfin toute maison abandonnée pour quelque cause que ce soit est aussitôt prise d'assaut par un domovoï ou par plusieurs qui se battent afin de s'emparer de ce gîte délaissé³. Or, dans tous ces cas on ne conçoit pas très bien que ces domovoï nombreux et ennemis soient uniquement des âmes ancestrales; pourquoi en effet des dieux-ancêtres se battraient-ils, tâcheraient-ils de se nuire réciproquement et même seraient-ils des sortes de va-nu-pieds sans abri?

A cette question et aux autres déjà posées on ne peut répondre qu'en admettant la complexité de nature du domovoï.

Actuellement, à mon avis, le mot de domovoï sert à désigner des êtres de nature humaine et non-humaine, d'origine et de qualités diverses.

Une première classe de domovoï serait celle qui a pour domicile le foyer; c'était peut-être aussi, à l'origine, une sorte de divinité du feu, le feu étant considéré comme le réceptacle visible de l'âme du clan; on trouve encore par-ci, par-là des vestiges de l'une ou l'autre des qualités de ces domovoï, et c'est principalement à eux que se sont intéressés Afanasiev, M. Léger et d'autres. Les domovoï de famille et les domovoï des dépendances immobilières (séchoir, chambre de bains, etc.) seraient une déformation de ces esprits protecteurs du clan.

1) Cf. Afanasiev, *loc. cit.*, II, p. 81 et surtout 100 sqq. Les relations entre les domovoï et les mares sont encore à étudier de près.

2) Kolcin, *loc. cit.*, p. 29.

3) Afanasiev, *loc. cit.*, pp. 68-69.

D'autres puissances surnaturelles inférieures seraient simplement des esprits des morts, sans gîte ni parents précis ; ce sont des esprits anonymes, toujours nuisibles à moins qu'on ne réussisse à les rendre inoffensifs au moyen de rites magiques de coercition et de propitiation. A l'origine indépendants des vrais domovoï, ils leur auraient été ensuite identifiés, grâce surtout à l'influence chrétienne qui mettait toutes les divinités antérieures sur le même plan en les dénommant « impures » et « diaboliques ».

Enfin on a encore confondu avec les domovoï, jusqu'à les leur assimiler, des puissances d'origine différente. Les anciens esprits protecteurs des récoltes, des bestiaux, des chevaux, des animaux domestiques de tout ordre se sont vus domestiquer à leur tour et nommer domovoï. Les domovoï des étables, ceux des écuries et du poulailler, ceux des greniers à grains et des hangars à foin, possédaient anciennement leur vie propre et recevaient des hommages spéciaux dont quelques restes survivent encore par endroits.

Mais la classe la plus intéressante est celle des domovoï-animaux, eux aussi à l'origine protecteurs du clan, souvent incarnation d'une multitude d'âmes. Actuellement les souvenirs de l'ancienne forme animale de ces esprits protecteurs sont déjà fortement effacés. Tout au plus sait-on que ce genre de domovoï ne se montrent jamais sous forme humaine, ou bien qu'ils sont couverts de longs poils, ou qu'ils ressemblent à un ours ; il faut noter avec soin qu'on ne dit point de ces domovoï qu'ils ont le pouvoir de se métamorphoser à volonté en toutes sortes de bêtes : ce sont bien exactement des bêtes à allures et à intelligence et, de plus, à âme humaines. De leur ancienne forme animale ils ont gardé cette prédilection bizarre pour telle ou telle couleur de poils chez les animaux confiés à leurs soins, et où je crois pouvoir reconnaître l'ultime déformation de leur propre animalité. Chaque domovoï, de cette classe bien entendu, a sa couleur de poil préférée : l'un aime le blanc ou le gris, l'autre le noir, etc. Nombreuses sont les histoires de paysans dont la fortune périclita pour avoir

amené à la maison des chevaux, des bestiaux, des poules, des chats d'une couleur odieuse au domovoï. On connaît heureusement des moyens pour déterminer la couleur que préfère chaque domovoï¹.

Une dernière particularité des domovoï d'origine animale est qu'ils muent à certaines époques de l'année; à ce moment ils se mettent en colère, s'attaquent à tout et à tous : récoltes, hommes, bêtes, ils n'épargnent rien, même pas leurs animaux favoris². C'est surtout le 30 mars que certains de ces domovoï sont terribles : dès que le coq a chanté, ils se mettent en furie, ne reconnaissent aucun des habitants de la maison, battent les chevaux, mordent les chiens, repoussent les vaches de leur crèche, brisent la vaisselle, etc., tout cela parce que, disent les paysans : « en été il perd sa vieille peau » (*škura*), ou bien parce que « la folie le prend », ou bien parce que « ils ont envie de se marier avec des sorcières »³.

Ajoutons, pour terminer, que parmi les pratiques magiques destinées à apaiser le domovoï irrité, celles qui consistent à suspendre des cadavres ou des membres animaux sont réputées comme très puissantes. Ces animaux sont l'ours, la chèvre, le faucon, la pie, etc.⁴.

Je crois que l'origine animale de toute une classe de domovoï ne saurait maintenant être mise en doute. Mais une question se pose : ces domovoï sont-ils les descendants éloignés, presque méconnaissables, d'anciens totems? Actuellement il est impossible de répondre par l'affirmative; il serait d'ailleurs également prématuré de nier. La question est à étudier à l'aide de documents nombreux et précis. A qui voudrait entreprendre ce travail intéressant, on ne saurait

1) Afanasiev, *loc. cit.*, II, pp. 96-97.

2) *Ibidem*, II, 97-103.

3) *Ibidem*, II, p. 104. On ne peut se contenter de l'explication naturaliste (soliaire) d'Afanasiev ni assimiler les domovoï aux vodianoï (esprits des eaux) qui font déborder les rivières lors de la fonte des neiges.

4) Afanasiev, *loc. cit.*, II, pp. 108-110 et *passim*.

trop recommander de localiser exactement les faits et, si possible, de dresser des cartes donnant l'aire de chaque croyance considérée isolément. Il faut avant tout se garder de généraliser trop vite afin que le risque soit moins grand de confondre les biens des Slaves avec ceux des Germains et surtout avec ceux des Finno-Ougriens, antiques occupants du sol russe.

A. VAN GENNEP.



REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

EDVARD LEHMANN (D^r). — **Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro.** 2 volumes : I, 169 et xi p. ; II, 268 p., 1899-1902.
— Kjøbenhavn, Det Schuboeske forlag.

M. E. Lehman, docent de l'histoire des religions à l'Université de Copenhague, est de ceux qui se sont entièrement dévoués à la science à laquelle est consacrée cette Revue, et qui ont pu, depuis l'achèvement de leurs études générales, se préparer d'une façon libre et méthodique à cette grande tâche. Cette préparation, M. Lehmann l'a acquise par de longues années de labeur à Copenhague, à différentes universités allemandes, en Hollande et pendant des voyages d'études à Lund (cet ouvrage est dédié à M. P. Eklund, professeur de théologie et doyen de la cathédrale à Lund, Suède), à Paris, en Italie. La seconde édition du Manuel de P. D. Chantepie de la Saussaye (1897) porte le nom de M. Lehmann comme auteur des parties du manuel qui concernent les religions de l'Inde et de l'Iran, et comme collaborateur du principal auteur pour la religion grecque. Depuis quelques années M. Lehmann écrit les bulletins annuels des études des religions non bibliques dans le *Theologischer Jahresbericht*, et l'on sait que c'est là un domaine dans lequel le nombre des publications augmente considérablement chaque année. Parmi les autres contributions, moins généralement connues, de M. Lehmann à l'histoire et à l'étude comparative des religions, je me borne à citer sa thèse de 1896 sur les rapports entre la religion et la civilisation selon l'Avesta, publiée en danois et en hollandais, ses monographies sur *Hedensk monothéisme*, une contribution à l'histoire de l'idée de la divinité (1897), et sur *Guder og Helte* (« Dieux et Héros »), en 1898, enfin, une étude des plus ingénieuses sur l'origine de *Fandens oldemor* (« la grand'mère du diable »), parue en 1902.

Comme son nouvel ouvrage, le plus important de tous, a paru en partie en 1899, la critique a déjà eu l'occasion de faire connaître les mérites du premier volume de ce travail. Parmi les critiques compétents qui ont porté un jugement des plus favorables sur la première moitié de l'ouvrage, je cite le sanscritiste de Copenhague S. Sorensen (décédé dernièrement) et le vénérable doyen des iranologues, encore en pleine activité scientifique, Ferdinand Justi, de Marburg, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 1900, p. 194-207.

Une des parties les plus originales du second volume a paru dans la même revue en 1902, p. 202-218, sous le titre : *Zur Charakteristik des jüngeren Avesta*. Mais l'ouvrage entier n'existe jusqu'ici qu'en danois.

L'ouvrage de M. Lehmann fournit plus que ne le laisserait soupçonner le simple nom de Zarathuštra, qui est le titre principal du livre. La légende de l'ancien prophète d'Iran, dont M. Jackson a ramassé tous les éléments dans un ouvrage que j'ai eu l'occasion d'analyser ici même (t. XL, p. 427 n.), n'occupe qu'une vingtaine de pages. Il s'agit en effet d'une histoire succincte de la religion dans l'Iran jusqu'à l'avènement des Arabes. L'auteur se fait connaître par son attitude vis-à-vis des grands problèmes relatifs à l'origine du Mazdéisme, comme un disciple de Justi et de Geldner, mais il contribue maintes fois, de façon très utile et vraiment originale, à la compréhension des textes et des faits. Déjà la remarquable clarté dont il fait montre dans sa manière d'exposer les problèmes, et le bon sens historique avec lequel il apprécie leur portée aident souvent à les éclairer d'un jour nouveau.

La première partie de l'ouvrage de M. Lehmann traite de ce qu'il appelle « le paganisme iranien », et des traces qui en subsistent dans le mazdéisme zoroastrien des cultes et les conceptions pré-gâthiques. Dans le culte des *Fravašis* il soupçonne, avec raison selon moi, non seulement l'ancienne puissance des âmes des morts, mais aussi des esprits de la nature. Il suppose même que les *Fravašis* ont absorbé nombre de « divinités spéciales », *Sondergötter*, du genre étudié par Usener dans « Götternamen ».

Il me semble suivre une direction plus sûre en rangeant parmi les anciens « *Sondergötter* » plus ou moins effacés de l'Iran *Geuš urvan*, *Gošurun*, « l'âme du bœuf », et *Geuš taša*, « le créateur du bœuf », de l'Avesta. Le parallèle, établi par M. Tiele, avec Marduk et Tiāmat du mythe babylonien, n'est guère concluant, étant donné le caractère foncièrement différent de ces deux êtres, l'un Tiāmat, ennemi des dieux, l'autre, le bœuf primordial du Mazdéisme, prototype sacré du bétail qui constituait le trésor le plus apprécié et le plus religieusement traité

par les sectateurs de Zoroastria. M. Lehmann a sans doute raison de voir dans « le créateur du bœuf » un ancien dieu nomade, qui n'a donné lieu que secondairement à la conception cosmogonique du bœuf créé et tué pour la création du monde. Cette survivance du Gené taia n'est pas le seul reste d'un ancien culte d'animaux en Iran.

Yima-Yama est pour M. Lehmann un ancien dieu chthonien, dieu de la fertilité et des morts. Selon la légende indienne il reçoit (originairement) les morts dans un endroit souterrain. Selon la conception iranienne, que Roth considère comme la plus ancienne, la demeure de Yama se trouverait sur la terre, un « jardin des âmes », comme nous en connaissons dans d'autres mythologies.

A cela je ferai remarquer : 1° que le Var de Yima semble être souterrain déjà selon notre source la plus ancienne, Vendidad, II. Le défaut principal de ce séjour, où Yima réunit des hommes, des animaux et des semences, tandis que les hivers menacent d'anéantir toute vie, consiste dans ceci que l'on n'y verra pas les étoiles, la lune et le soleil — si l'on traduit selon la tradition pehlieve ; 2° en tout cas il n'y a dans toute la littérature avestique ou protavestique aucune hésitation possible quant aux « hommes de Yima » : ce ne sont nulle part des morts, ce sont des vivants préservés de la calamité attendue pour peupler la nouvelle terre, tout comme les deux êtres humains qui se cachent dans le bocage de Mimer devant le grand hiver de la narration norroise. Il me semble inutile de recourir ici à un ancien royaume des morts ; mais le Yama indien ? Il se peut bien que le premier homme, Yama-Yima, qui a trouvé, aux Indes, le chemin conduisant au royaume des morts, ait été absorbé, en Iran, au commencement, par le mythe de la destruction du monde. Même sans un tel mythe, l'ancienne conception populaire grecque, reproduite par exemple par Hésiode, distingue le séjour au pays des morts de l'existence de ceux qui ont quitté la terre sans mourir. — Quant aux divinités chthoniennes, Armaiti en est une, et M. Lehmann estime que c'est l'archange des Gâthas qui porte ce nom féminin par « humilité », mais il fait dériver cette signification de l'ancienne divinité populaire de la terre.

M. Lehmann étudie ensuite la conception de la nature des plantes chez les Perses et dans l'Avesta, la géographie dans la mythologie iranienne, les anciennes divinités de l'eau et de la pluie, enfin les luttes mythiques, les chevaux jumeaux des mythologies aryennes, les Dioscures, les Ásvins, sont devenus, dans le mythe iranien, le cheval blanc et le cheval noir, Tîátrya et le démon Apaoša, — qui luttent l'un contre l'autre près du

lac Vourukoša, Yašt 8, — la sainteté du feu — soit comme *Atar*, gardé dans la théologie avestique avec son caractère originaire aryen comme moyen purificateur et préservateur contre les esprits et les démons, cpr. *atharvan* du Véda, mais devenu plus tard, aux Indes, le feu consommateur du sacrifice, soit comme *hvareno*, d'abord le feu sacré d'un ancien centre du culte du feu dans Atropatene (Adarbaijan) près le lac Cekast (Urumia), où l'on avait les phénomènes extraordinaires des flammes de naphte, ensuite « la gloire », « la majesté », signe de la royauté — les Ahuras et les Daévas, le Haoma-Soma, les héros de Yasna 9 et Yašt 19, et enfin la disposition religieuse particulière aux Iraniens. Ce premier volume débute par un exposé des plus vivants de l'historiographie de la religion avestique.

Le second livre traite de cette religion elle-même. M. Lehmann y distingue trois périodes : l'époque prophétique des Gáthas, antérieure à l'avènement de Darius au trône de Perse en 522, l'époque classique sous les Achéménides, lorsque les parties non-gáthiques du Yasna, les Yašts, peut-être même le noyau du Vendidad, auraient vu le jour, et enfin la renaissance sous les Sassanides. Je dois confesser que les arguments bien connus invoqués par l'auteur en faveur de la thèse de la religion zoroastrienne des Achéménides, ne m'ont pas convaincu. La question reste pour moi indécise. Par exemple le nom Phraortes = *Fravareta*, « le confesseur », grand-roi de la Médie, mort en 625, peut-il réellement présenter quelque rapport avec la nouvelle religion de Zarathuštra ? Le prophète aurait vécu, d'après la tradition, dans la seconde moitié du VII^e siècle avant J.-C. Est-il probable que la nouvelle religion, dont l'horizon ne s'étend jamais dans les Gáthas au delà des domaines des petits princes rivaux, ait déjà donné son nom au grand roi médique Phraortes (et à son fils Kyaxares) dans la première moitié du même siècle ? Il est vrai que la chronologie traditionnelle n'a rien de certain ; mais il me semble cependant qu'une conclusion opposée peut tout aussi bien se justifier : je veux dire que des termes comme *fravareta*, même *Ahura mazda* dans les inscriptions achéménides, se rencontrent même avant l'œuvre de Zarathuštra.

Près de la moitié du second volume est consacrée aux Gáthas, « à la doctrine de Zarathuštra » p. 23-126 ; cette doctrine comprend « le monothéisme, Ahura Mazda, Spenta Mainyu — le saint esprit, la puissance discernante dans la divinité elle-même, le *judicium* divin qui se révèle dans l'ordalie par le feu, devenue un jugement suprême par « feu et esprit » (Yasna 31, 3, p. 42) — les Ameša

Spentas, le dualisme, les mœurs et les lois, le culte et l'eschatologie ».

Lehmann voit dans le θεός εὐνομίας de Plutarque, comme d'habitude, le Khšathra vairya. On est cependant tenté d'associer, avec M. Tiele, cette εὐνομία à la vanuhi daēna de l'énumération Yasna 37, 5. — Mano, dans Vohu Mano, serait-il le Manu indien? M. Lehmann fait remarquer qu'ils sont tous les deux les grands législateurs et révélateurs de l'humanité. Dans le bœuf de Mano, le bétail, objet de la sollicitude de Vohu Mano déjà dans les Gâthas, il reconnaît le Minotauros grec, sans toutefois perdre de vue qu'il ne s'agit ici que de suppositions. — Khšathra vairya, le règne désiré, ne me semble guère avoir une tournure aussi fortement eschatologique que celle que lui attribue M. L. dans les Gâthas. Je crois que son caractère est plus théocratique qu'exclusivement eschatologique. Je ne saurais non plus penser que les vaches, les chevaux et les chameaux mentionnés Yasna 46, 19 et 44, 13, dussent participer à l'existence après le jugement dernier. D'ailleurs l'eschatologie gâthique est exposée d'après Yasna 33, par M. Lehmann, avec quelque réserve, dans les lignes suivantes, p. 123 : « Le sujet qui va être jugé dans la dernière épreuve (l'épreuve par le feu) consiste en un corps aussi bien qu'en une âme. Urvan est la désignation physique, daēna la désignation morale de l'âme qui subsiste après la mort. L'Urvan, l'âme revient de l'état temporaire intermédiaire où elle a subi son sort, et elle est réunie au corps qui a reposé jusque-là sur la terre. *Tevīsis* et *Mayūti*, la force et la vitalité (l'énergie vitale) Ys. 33, 12, sont les conditions physiques de cette résurrection et de cette réunion de l'âme avec le corps. En effet, c'est Armaiti, le génie de la terre, qui accorde ces forces vivifiantes. Les qualités de force et de puissance attribuées à l'homme sauvé sont conférées aussi à son corps, et Haurvatāt et Amerevātāt, qui représentent la plénitude de la restitution et de l'immortalité, fonctionneront à ce moment ». Le remarquable passage Yasna 8-12 parlerait donc du grand jour du jugement suprême et de la résurrection. Le duel au verset 9 désignerait « le feu et l'esprit » dans la grande ordalie décisive, non pas Amevatāt et Haurvatāt qui viennent d'être nommées dans le verset précédent. Utayūti et Tevīši auraient un rapport particulier avec la résurrection, etc. M. Lehmann croit pouvoir considérer le Savšyant comme un personnage eschatologique bien défini déjà dans les Gâthas. Il émet l'hypothèse que ce Savšyant désignerait Zarathuštra lui-même ressuscité. Il importe, on le voit, de mettre en ces questions pas mal de points d'interrogation. Mais on se sent très reconnaissant à l'auteur de son exégèse énergique et hardie et de la ténacité

courageuse avec laquelle il pénètre dans chaque détail de ces phrases embrouillées et lourdement savantes des Gâthas. M. Lehmann, pas plus que M. Tiele dans sa *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*, n'a accepté ma thèse de l'embrassement du monde connu déjà par les Gâthas. Ils n'y voient qu'une simple ordalie par le feu. Je ne vois pas de raison de refuser aux auteurs des Gâthas la connaissance du métal fondu sur la terre enseigné par la théologie postérieure. Il est difficile de rien prouver dans un sens ni dans l'autre. Il s'agit de savoir si le mythe de l'embrassement futur du monde était une croyance populaire indigène chez les peuples aryens, ou bien, si cette conception fut introduite plus tard dans les eschatologies iranienne et norroise.

C'est dans l'analyse de la théologie raide et sèche des Gâthas que l'auteur montre combien il sait donner de vie et de couleur aux choses les plus arides. Personne n'a su faire revivre comme lui les tendances et les luttes dont les Gâthas sont le récit tronqué, parfois presque méconnaissable, lorsque l'Ahura local d'un clan ou d'une famille iranienne (en Médie, pense M. Lehmann avec la plupart des iranologues modernes) fut érigé par le zèle prophétique et social d'un Zarathuštra en divinité suprême et seule souveraine, opposée aux dieux populaires, aux *daévas* des tribus avoisinantes, non seulement entourée, selon le mode du paganisme, d'une quantité de tabous et de règles négatives, mais associée à un idéal positif, l'idéal du paysan bon et travailleur, bon pour le bétail, travailleur dans ses champs.

Il faut de réelles qualités d'imagination pour rendre ce tableau vivant. M. Lehmann nous en prévient; mais il distingue nettement ce qu'il proposa comme possible ou même probable, des résultats absolus de ses recherches. — Dans les *Yəšt*s 14 et 17, le paysan des Gâthas est devenu chevalier. Cette piété chevaleresque représente la *daēna*, l'âme, l'hypos-tase de la piété, après la mort, comme une jeune fille, resplendissante de beauté et de famille noble, *Yəšt* 22; même les *Ameša Spentas* revêtent une certaine forme plastique, *Yəšt* 19. Les mythes et les *saga's* reviennent en honneur, même les dieux naturistes repoussés par les Gâthas, avant tout Mithra, le dieu chevaleresque par excellence. La science babylonienne devient à la mode. Nous la reconnaissons dans les sept parties du monde, dans les sept êtres suprêmes, dans la théologie sidérale et dans la chronologie du monde (?).

Je relève dans l'exposé du parsisme postérieur, à côté de l'introduction sur le changement de l'idéal agreste des cultivateurs des Gâthas en l'idéal chevaleresque des preux des *Yəšt*s, l'appréciation des pres-

criptions sur la pureté, enfin la caractéristique de la morale avestique, comme des chefs-d'œuvre de jugement juste et fin et d'excellente exposition.

On ne peut pas lire cet ouvrage, si attrayant par la forme et si solide par le fond, sans exprimer le vœu qu'il soit rendu accessible à un groupe de lecteurs plus vaste par une traduction dans une autre langue.

NATHAN SÖDERBLOM.

E. KAUTZSCH. — **Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments**, sechs Vorträge. — Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1902; in-8°, 109 pages.

On sait que nous sommes redevables à l'auteur de ce volume d'une traduction des livres de l'Ancien Testament, qui a été accueillie avec une faveur méritée; c'est peut-être actuellement la seule version de la Bible en une langue moderne qui permette de se passer en quelque mesure de l'original, c'est-à-dire qu'on puisse en dehors de l'hébreu consulter avec le légitime espoir de pénétrer dans l'esprit de ces textes, venus au jour dans des conditions si distantes et si différentes de celles où nous nous trouvons nous-mêmes; j'ai donc donné au nouvel écrit de l'éminent exégète toute l'attention que méritaient et sa personne et le sujet traité.

M. Kautzsch débute par des considérations sur la poésie hébraïque et ses différents genres qui réunissent avec précision les résultats généraux de la philologie et de la littérature proprement dite. Après quelques indications sur d'anciennes collections de pièces poétiques auxquelles il est fait renvoi en un petit nombre de passages des écrits bibliques, il aborde le livre des *Psaumes* et nous constatons avec satisfaction qu'il a sacrifié sans hésitation les vues traditionnelles qui associent le nom de David et son temps à ces compositions, dont les allures et la doctrine reflètent si visiblement les sentiments du judaïsme des temps de la restauration. Sous ce rapport nous n'aurions que des éloges à lui adresser, s'il n'avait cru devoir s'excuser en quelque mesure de sa hardiesse grande en glissant à cette place un panégyrique de Luther, tout au plus supportable dans le discours, mais qui devait être écarté du moment où, en livrant ces conférences à l'impression, on les destinait à un public plus étendu. « Quels trésors recèle le Psautier, dit M. Kautzsch, per-

sonne ne l'a reconnu à la fois plus profondément et plus clairement que le Dr Martin Luther. Il a travaillé à la traduction des Psaumes avec une prédilection qui nous autorise à y voir le joyau le plus précieux de l'ensemble de sa traduction des livres saints. Et cet éloge ne doit pas souffrir de réserves, en tant que certaines erreurs de sens étaient inévitables pour l'époque. En effet, si aujourd'hui en maint endroit nous pouvons rendre le texte original avec plus d'exactitude, la version de Luther reste supérieure parce qu'elle a su mieux reproduire l'inspiration du livre. Nos traductions de certains psaumes, le 23^e, le 90^e, le 103^e sont plus correctes, mais elles ne possèdent point la vertu édifiante qui se dégage de la version de Luther. Il est remarquable combien souvent Luther avec sa traduction libre, peut être même positivement erronée, a cependant rencontré et rendu le sens profond de la parole biblique plus que ne le pourrait la traduction la plus correcte. » Voilà, en vérité, d'étranges déclarations et qui seraient faites pour surprendre singulièrement sous la plume de n'importe quel exégète. Combien plus quand on lit ce stupéfiant éloge des contre-sens ou faux sens de Luther sous la signature du plus distingué et consciencieux des traducteurs modernes de la Bible? De pareilles concessions aux préjugés du public nous ont désagréablement impressionné, et nous en dirions autant de quelques passages où le conférencier tient le langage du théologien, pour ne pas dire du pasteur : «...L'Ancien Testament, c'est-à-dire l'époque de la *Préparation*. — Il n'est pas possible qu'on ne s'aperçoive même dans le Psautier de certaines insuffisances religieuses qui tiennent à ce qu'on est encore dans les temps de la *Préparation*. » La comparaison entre le point de vue religieux des livres de l'Ancien Testament et celui de l'Évangile, était en dehors de la tâche de l'écrivain et nous ne voyons point en quoi elle peut servir l'intelligence des écrits hébreux. Un peu plus loin, à propos du livre de *Job*, M. Kautzsch dira : « Comment concilier les souffrances de l'homme véritablement pieux avec la justice divine? » Et il se répondra à lui-même : « C'était une énigme insoluble pour l'homme livré à ses seules lumières... Pour nous, chrétiens, la difficulté est résolue par la croyance en la vie future. »

Ces réserves ne nous empêcheront pas de signaler à nos lecteurs l'ouvrage ci-dessus comme une étude solide, instructive, judicieuse, propre à mettre dans leur vraie lumière plusieurs des livres les plus connus de la Bible.

A la suite des *Psaumes*, l'écrivain a traité des *Lamentations* dites de Jérémie, du *Cantique*, qu'il a ingénieusement rapproché des chants

nuptiaux en usage dans la Syrie contemporaine, de *Job* où il se refuse à reconnaître un livre populaire ancien, antérieur au poème proprement dit, des *Proverbes*.

En somme, si l'auteur n'a pas su toujours prendre et garder le ton du littérateur, si le théologien et le croyant percent en plusieurs places, l'œuvre n'en est pas moins écrite dans un réel esprit de liberté. En Allemagne comme en Angleterre les matières de l'histoire religieuse sont désormais abordées avec une indépendance croissante, prélude de l'émancipation définitive.

MAURICE VERNES.

D. FRIEDRICH GIESEBRECHT. — **Der Knecht Jahves des Deuterosefaia.** — Königsberg, Thomas et Oppermann, 1902, grand in-8, p. 208. Prix : m. 5,60 ou frs. 7.

Cette savante étude est consacrée aux morceaux caractéristiques du Second Esaïe où le serviteur de Jahvé se présente sous un jour tout particulier : XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12. De tout temps, ces morceaux ont causé de grandes difficultés à l'exégèse. Nous faisons abstraction de l'opinion traditionnelle, qui a voulu trouver ici des prédictions messianiques se rapportant directement à Jésus-Christ. Mais même l'interprétation historique de l'école moderne s'est heurtée à des difficultés fort embarrassantes. D'un côté, en effet, le Second Esaïe donne le titre de serviteur de Jahvé au peuple d'Israël aveugle, pécheur et coupable. Ailleurs, au contraire, surtout dans les morceaux mentionnés, le serviteur de Jahvé est une figure idéale, chargée d'une haute mission.

Tant qu'on croyait à l'unité d'Esaïe XL-LXVI, on cherchait à concilier ce double point de vue en pensant que le prophète envisage tour à tour Israël dans sa réalité concrète et sous un jour idéal. Ou bien on admettait qu'il distingue du gros de la nation l'élite fidèle, le parti prophétique. Dans la suite, on reconnut au contraire que le Second Esaïe est loin de provenir d'une seule et même main. On en distingua même un Trito-Esaïe. On arriva également à la conviction que les quatre morceaux spécialement en question ne sont pas une partie intégrante de cet ouvrage, soit que l'auteur les ait empruntés ailleurs, soit qu'un rédacteur postérieur les ait intercalés.

C'était là un premier pas pour se rapprocher de la vérité. Mais on fut

loin de saisir celle-ci du premier coup. Nos morceaux renferment des traits qui tendent à faire du serviteur de Jahvé une personnalité collective, d'autres semblent avoir un caractère individualiste. Dans ceux-ci, la théologie traditionnelle a trouvé son principal point d'appui pour son interprétation messianique, et l'école critique a cru y reconnaître successivement le prophète Jérémie, le roi Joïakin, Zorobabel ou quelque docteur juif inconnu. Comment concilier cette interprétation individualiste avec les traits de collectivité? Une autre question controversée a été celle de savoir si le serviteur de Jahvé doit exclusivement remplir sa mission auprès des païens ou également auprès d'Israël. Beaucoup d'exégètes se sont prononcés en faveur de cette dernière opinion, contredite par d'autres.

Nous pensons que M. Giesebrecht, par son travail si substantiel, contribuera, dans une large mesure, à dissiper ces divergences de vues. Déjà en 1890, où il publia une autre étude fort bien faite sur certains morceaux du livre d'Esaïe, il avait consacré une quarantaine de pages à Es., LII, 13-LIII, 12 et démontré que, dans ce morceau, le serviteur de Jahvé est Israël, qui expie les fautes des nations païennes, par ses souffrances endurées pendant l'exil. Cette étude n'ayant pas été suffisamment appréciée et prise en considération, l'auteur a cru devoir la reprendre et la compléter, en étudiant aussi les trois autres morceaux qui font avec celui-là un seul tout. Il démontre, avec évidence, que tous ces morceaux s'expliquent le mieux quand on identifie le serviteur de Jahvé avec Israël, envisagé ici comme le dépositaire de la connaissance du seul vrai Dieu et chargé de faire participer le monde entier à ce grand privilège. Il critique quelquefois vivement ses contradicteurs, surtout Duhm et Sellin; et nous pensons qu'il a le droit de défendre énergiquement sa cause, parce qu'il a sûrement la vérité pour lui et que tant d'autres études qui ont paru depuis une dizaine d'années sur ce sujet auraient moins fait fausse route, si l'on avait prêté plus d'attention à l'article précédent de notre savant.

L'auteur après avoir consacré la première partie de son travail à l'étude de ces morceaux considérés en eux-mêmes, étudie, dans la seconde partie, le rapport entre ces morceaux et le corps du livre dont ils font partie. Il expose et discute en détail les diverses opinions qui ont été émises à ce sujet, dans ces derniers temps. Il considère d'abord le rapport général de nos morceaux avec le livre du Second Esaïe, qui embrasse, d'après lui, chap. XL-LV. Puis il examine de près le rapport qui existe entre chaque morceau séparément et son contexte. Toutes ces études

minutieuses l'amènent à la conclusion que ces morceaux, tout en ayant été composés indépendamment de notre livre, y ont été soigneusement incorporés et que les autres parties du livre y ont égard, au lieu de leur être étrangères, comme on l'a souvent prétendu de nos jours.

M. Giesebrecht fait en outre ressortir la grande ressemblance de style et les nombreuses analogies de pensée qui existent entre nos morceaux et le reste du livre. Il arrive, par suite, à la conclusion finale que l'auteur de celui-ci ou le Second Esaïe est aussi celui des quatre morceaux en question et qui se détachent si facilement du reste, mais qu'il a d'abord composé ceux-ci et s'en est ensuite servi pour la composition de son grand ouvrage.

Nous n'oserions affirmer que tous les détails, souvent fort minutieux, du travail de M. Giesebrecht soient à l'abri de toute critique ; car il s'agit en partie de questions extrêmement épineuses et difficiles à résoudre. Mais nous n'hésitons pas à déclarer que ce travail est supérieur à tout ce qui a été produit depuis longtemps sur la matière. Il ne sera donc plus permis à ceux qui s'occupent de notre sujet d'ignorer ces pages magistrales ou de passer légèrement là-dessus. Notre savant est allé au fond des choses. Il a envisagé le problème sous toutes ses faces. Beaucoup pourront sans doute apprendre de lui, comme nous l'avons fait nous-même.

C. PIEPENBRING.

ISRAEL LÉVI. — **L'Ecclésiastique ou La Sagesse de Jésus Fils de Sira** (Deuxième Partie). — Paris, Ernest Leroux, 1901, grand in-8, LXX et 243 p.

En 1898, M. Lévi publia la première partie de cet ouvrage, le texte hébreu du livre biblique sus-mentionné, chap. xxxix, 15 à xlix, 11, avec une traduction française, un commentaire et une savante introduction, où nous trouvons l'histoire de la découverte de ce morceau, sa description et sa caractéristique, ainsi que d'autres considérations se rapportant au sujet. D'un bout à l'autre de son travail, l'auteur partait de la supposition, d'abord généralement admise par le monde savant, qu'il avait devant lui et présentait au public le texte original du livre de Ben Sira, altéré, il est vrai, en bien des endroits, mais néanmoins assez bien conservé pour permettre de corriger, sous beaucoup de rapports, la version grecque des Septante et la version syriaque de la Peschito. Il

faisait en outre valoir une série d'arguments pour corroborer cette manière de voir.

Mais bientôt des doutes furent émis, de différents côtés, à ce sujet. M. Lévi fut lui-même gagné par le doute, qu'il exposa avec une grande loyauté. Puis il se mit de nouveau à douter, dans quelque mesure, de son doute. Toutes ces fluctuations, il nous les fait connaître franchement, dans l'introduction à son nouveau travail, annoncé plus haut et renfermant le texte hébreu, avec traduction et commentaire, des fragments suivants de l'Ecclésiastique : III, 6 à XVI, 26 ; extraits de XVIII, XIX, XXV et XXVI ; XXXI, 11 à XXXIII, 3 ; XXXV, 19 à XXXVIII, 27 ; XLIX, 11 à fin.

Dans l'introduction, M. Lévi nous fournit de nouveau une description et une caractéristique de ces divers fragments. Il expose ensuite les raisons qu'on peut faire valoir contre l'originalité de nos textes et qui tendent à prouver que ceux-ci sont plutôt une retraduction de la version syriaque de la Peschito. Soutenir pourtant cette thèse dans un sens absolu, c'est aller trop loin. Il faut au contraire reconnaître que le premier de nos fragments ou A et le fragment B, c'est-à-dire la plus grande partie de ces textes hébreux, sont les restes d'un exemplaire de l'original, enrichi plus tard d'un cantique alphabétique à la fin, de doublets, ainsi que de corrections ou d'additions isolées, toutes interpolations ou modifications faites à l'aide de la version syriaque mentionnée. La pensée, momentanément admise par M. Lévi, que tout le contenu de ces importants fragments est l'œuvre d'un écrivain postérieur, consultant simultanément les Septante et la Peschito, doit donc être corrigée dans le sens indiqué.

Notre auteur ne perd-il pas toute autorité par ces tergiversations ? Nous ne le pensons pas. Ces tergiversations ou variations s'expliquent par la complexité et les nombreuses difficultés du problème. Celui-ci présente réellement des faces très différentes et peut amener à des conclusions divergentes, suivant qu'on envisage de préférence tels traits qui plaident en faveur de l'originalité de nos fragments ou d'autres qui renferment des indices opposés. C'est parce que M. Lévi, en homme consciencieux, a tour à tour envisagé le problème sous ses diverses faces qu'il s'est successivement arrêté à des solutions différentes. Suivant nous, son double travail est une excellente orientation dans la matière, et peut fort bien servir de point de départ pour approfondir davantage le sujet. Mais nous croyons qu'il faut réellement le prendre seulement comme point de départ, ce qui est d'ailleurs le cas des autres études

nombreuses qui ont été faites sur cette question dans ces dernières années. Les critiques les plus compétents sont les premiers à avouer que bien des points restent encore fort obscurs dans cette question épineuse. Mais la critique biblique, qui a déjà su résoudre d'autres problèmes non moins ardu, jettera certainement plus de lumière sur celui-ci. Nous espérons que M. Lévi y contribuera. Et si, dans la suite, il change encore d'avis sur tel ou tel point et se corrige lui-même, nous l'en remercierons sincèrement, au lieu de critiquer ses variations.

Il ne faut pas perdre de vue que nos différents fragments ne proviennent pas d'un seul et même manuscrit, mais d'une série de manuscrits, de provenance et de dates différentes. Aussi faut-il étudier chacun séparément et ne point vouloir étendre à tous la solution qui convient seulement à l'un ou l'autre d'entre eux. Puis ces manuscrits ont passé entre les mains de certains glossateurs qui y ont fait leurs remarques. Tout cela et d'autres faits encore compliquent singulièrement notre problème. Mais le texte hébreu avec la traduction française, le commentaire consciencieux et les explications préliminaires si instructives, que M. Lévi nous fournit à ce sujet, contribueront pour leur part à éclairer la route qu'il s'agit de poursuivre à cet égard.

C. PIEPENBRING.

L. PAULOT. — **Un pape français, Urbain II.** — Paris. V. Le-coffre. 1903. 1 vol. gr. 8° de xxxvi-563 pp.

Le livre de M. Paulot est de ces ouvrages où le dessein et l'esprit de l'auteur se manifestent formellement dès les premières pages, mais qui, par leur inflexible bonne foi, commandent le respect du lecteur; en toutes ses parties, l'intention apologétique y est évidente, mais c'est de loyale apologie qui se déclare elle-même et n'use pas de faux-fuyants, l'auteur estimant que « l'Église ne peut avoir de meilleure apologie que la vérité historique » (p. xiv).

Ceci constaté, hâtons-nous de dire que nombre de chapitres, dans l'œuvre de M. Paulot, renferment de très intéressants résultats de recherches menées selon les bonnes méthodes et d'un intérêt historique des plus réels. Sans doute le récit de l'enfance d'Odon de Lagery contient des hypothèses et des descriptions parasites, l'amitié de Bruno et

de son disciple Odon fournit prétextes à des développements plus sentimentaux qu'historiques, l'exposé de la vie matérielle et morale de Cluny a un caractère idéal singulièrement prononcé et l'utilisation des travaux de M. Sackur (dont on peut s'étonner de ne pas même trouver l'ouvrage célèbre mentionné à la bibliographie) eût peut-être ramené ce tableau à une couleur moins uniformément céleste ; la fondation du prieuré de Binson ne se rattache que par un faible lien à l'histoire de la jeunesse du futur Urbain II et ne saurait avoir que l'intérêt d'une très substantielle monographie d'archéologie locale. Mais les vrais débuts de la carrière d'Odon, à partir du moment où il est appelé auprès de Grégoire VII par l'intermédiaire d'Hugues, abbé de Cluny, sont traités par M. Paulot avec une précision que dépare à peine par endroit quelque pompe dans le récit. Les premières années du pontificat d'Urbain II, sa lutte contre l'empereur et l'antipape sont retracées de manière à en bien faire ressortir les différentes phases et c'est à peine si, çà et là, la narration critique laisse transparaître la tendance de l'auteur à idéaliser la politique habile et, somme toute, assez positive d'Urbain II vis-à-vis des Normands et de la comtesse Mathilde. Au sujet de cette dernière, l'on pourra être surpris de quelques identifications un peu hasardées de la grande-comtesse avec la Matelda de Dante et même la Clorinde du Tasse. — Mais de tout le livre de M. Paulot, c'est aux trois chapitres sur la discipline de l'Église et sur l'œuvre réformatrice accomplie ou plutôt terminée par Urbain II que vont nos préférences (ch. II du livre II. Lutte contre la simonie ; ch. III. Urbain II et les réguliers ; ch. IV. Urbain II et les églises particulières). Il arrive bien que l'auteur cède parfois avec trop de complaisance la parole aux contemporains ; des lettres ou des documents conciliaires cités *in extenso* ralentissent le récit et gagneraient à être réduits aux citations essentielles, mais M. P. reprend ses droits d'historien pour traiter certains points de détail dont plusieurs d'un intérêt tout particulier : tel est un heureux résumé des recherches de MM. Duchesne et N. Valois sur le *cursus* des bulles pontificales, les brèves études sur les exemptions conférées par la chancellerie d'Urbain II, sur l'affaire du rachat des autels, sur l'intervention du pape dans les élections épiscopales (bien que l'œuvre du concile de Bénévent eût pu y être précisée davantage), sur la question du rétablissement de l'évêché d'Arras, etc.

Sur les origines de la Croisade, M. P. a profité des recherches de MM. Hagenmeyer, Sybel et Riant et a résumé quelques-uns des résultats fondamentaux désormais acquis grâce à ces savants. Mais les actes

et l'œuvre du Concile de Clermont sont exposés dans un esprit moins strictement critique : il est visible que M. P. a voulu grouper toute l'activité du Concile autour de l'idée de la Croisade que vient prêcher Urbain II. Les travaux des prélats, leurs décisions disciplinaires, tout s'efface devant cette « fin principale », tout se tait devant ce « coup de clairon » — et c'est ainsi que se trouvent mentionnés avec une singulière brièveté des faits aussi importants que la déposition de Richer de Sens et de Guillaume de Rouen, significatives au plus haut point pour l'histoire de la politique intransigeante et quelque peu brutale d'Urbain II à l'égard du haut clergé royaliste de France; pareillement l'historique de la Trêve de Dieu, même dans la seconde moitié du XI^e siècle, alors que la papauté prend la direction des institutions de paix créées par l'épiscopat des Gaules et de l'Empire, est à peine ébauché.

Lorsque M. P. arrive à la prédication de la Croisade et qu'il compose avec les différents discours attribués à Urbain II par les chroniqueurs une mosaïque d'ailleurs ingénieuse et de couleur attrayante, il en prévient le lecteur en ces termes : « Qu'on nous permette d'user de ce procédé, peut-être peu scientifique, mais qui nous procurera l'avantage : 1^o d'avoir, dans son ensemble logique, le reflet de la pensée totale du Pape, ou du moins, si les chroniqueurs y ont mêlé de leurs appréciations subjectives, le reflet de la pensée des contemporains sur le but, l'opportunité, les moyens d'action de la croisade; 2^o d'éviter les redites, ce qui était absolument inévitable, en citant tous les discours, ou même simplement plusieurs, l'un après l'autre ». M. P. ne doit pas se dissimuler qu'on peut faire des réserves sur la valeur absolue de ce mode d'exposition des idées d'Urbain II.

Après son triomphe à Clermont, les dernières années d'Urbain II apparaissent comme d'un intérêt bien moindre. M. P. note avec une louable minutie les moindres étapes de son voyage en France et de son retour à Rome; presque toutes d'ailleurs sont marquées par de nouveaux succès pour l'absolutisme pontifical. Le point culminant de cette dernière phase de la carrière d'Urbain II est peut-être le concile de Nîmes où le pape fait résolument l'apologie des réguliers, donnant ainsi une consécration publique à cette alliance entre la papauté et les ordres monastiques envers et contre le clergé séculier, maintes fois taxé d'indépendance au cours des récentes luttes de la papauté contre les pouvoirs temporels.

En appendice, l'ouvrage de M. Paulot comprend une série de notices érudites sur l'hagiographie d'Urbain II et sur diverses ques-

tions de diplomatique relatives à des actes de la chancellerie de ces pape.

P. ALPHANDÉRY.

H. DELACROIX. — **Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle.** — 287 p. Alcan, 1900.

Il est un peu tard pour parler de cette thèse¹. Notre excuse sera, si l'on veut bien, que le sujet n'en étant pas d'une actualité spéciale, a le bonheur d'échapper aux caprices de la mode et reste tout aussi vivant aujourd'hui qu'il y a trois ans.

Dédié à MM. Brochard et Boutroux², le livre commence par un hommage aux travaux de Charles Schmidt et de son élève Jundt, de Preger et de Denifle; puis, après un tableau bibliographique des ouvrages cités (IX-XVI), il marque l'importance de la matière traitée, qui se rattache directement aux origines mêmes de la philosophie allemande³, enfin justifie le titre de mysticisme spéculatif donné au système d'Eckart. En effet, ce dernier et ses disciples ne ressortissent pas simplement à l'histoire ecclésiastique : ils « ont interprété très librement le dogme; leurs idées philosophiques s'en accommodent comme d'un cadre traditionnel, mais leur prétention à le rendre intelligible, à tout expliquer par des idées, sans recourir à la révélation ou au mystère, suffit à les ranger parmi les philosophes (p. 5)... Il ne faut pas que le prétendu caractère religieux du mysticisme d'Eckart fasse illusion; l'âme sent sa dépendance absolue à l'égard de Dieu; mais, en même temps, elle sent la dépendance absolue de Dieu à son égard : les deux courants s'annihilent :

1) Cette thèse a été soutenue le 23 février 1900.

2) Sa compétence n'a pas besoin d'être soulignée à ceux qui se rappellent son étude sur *Le philosophe allemand Jacob Boehme* (Alcan, 1888).

3) Qui ne cesse de maintenir « l'idée que le réel et l'intelligible, l'être et la pensée, ne diffèrent point par nature »; c'est « une des nombreuses formules » où l'idéalisme « proclame la réalité souveraine de l'Esprit » (p. 15). — « Comme Eckart et Tauler en face du rationalisme thomiste, Herder, Jacobi, Baader, cinq siècles plus tard se sont élevés contre Leibniz, Kant, Ficht, Hegel » (*R. de Métaph. et de Mor.*, mai 1900, p. 9 du Supplément). Au même endroit, M. Boutroux rappelle que Zeller voit poindre le génie allemand dans Eckart, et que Feuerbach rattache Hegel à Eckart en définissant l'hégélianisme une mystique rationnelle.

la distinction de Dieu et du monde ayant disparu, il ne reste plus en l'âme comme en Dieu qu'un égal sentiment de plénitude infinie, qui n'a plus rien de commun avec la religion » (p. 17).

Eckart procède de la tradition néoplatonicienne, transmise par le Pseudo-Aréopagite et par Erigène. Ce dernier déjà a voilé en vain « par des formules orthodoxes la hardiesse » de ses théories; pour lui déjà, « les mystères de la religion disparaissent devant l'explication rationnelle. L'abîme qui sépare le créateur de la créature se comble; la Nature est le développement de Dieu; plus d'émanation incompréhensible, plus de rédemption »; plus de médiateur: « l'homme n'a qu'à prendre conscience de soi pour trouver Dieu; il porte en soi la raison suprême du monde et se connaît en elle »¹. La conséquence la plus grave de ce panthéisme mystique, celle qui va mettre le comble à l'hérésie, c'est que, « s'il en est ainsi, l'Église perd ses privilèges et sa dignité » (p. 30). Il est vrai qu'« il y a deux religions, l'une pour l'ignorant, l'autre pour l'inspiré: la religion traditionnelle de l'observation et de la lettre, celle de l'indépendance et de la libre spiritualité » (p. 60). Mais si le peuple « laisse la foi et veut connaître, rien ne l'en peut empêcher; il suit la route frayée par le gnostique, apprend l'inanité des sacrements et des promesses chrétiennes. Le mal n'est pas, puisqu'il n'est que privation et non être », etc.

Le trait d'union² entre Erigène et Eckart est formé par Amaury de Chartres, et l'histoire des Amalriciens³ sert d'introduction à celles des sectes rhénanes; car c'est chez eux « qu'il nous est donné de saisir sur le vif l'influence des idées d'Erigène et que nous apercevons le moment où sa philosophie se transforme en une religion populaire » (p. 32). Extirpés de France après le concile provincial de 1209, les Amalriciens se dispersèrent. Comme ils avaient surtout pris racine dans l'Est, ils se réfugièrent peut-être en partie dans les villes du Rhin et purent y donner naissance à la secte des Ortlubiens, qui semblent avoir professé à peu près les mêmes doctrines que les Frères du Nouvel Esprit ou du Libre Esprit. En effet, le manuscrit 331 de Mayence⁴ désigne Ortlieb de

1) P. 29. Ne croirait-on pas entendre un précurseur de Nietzsche?

2) A notre point de vue, car le second ne semble pas avoir connu le premier.

3) Salomon Reinach dit: *Amauriens* dans sa traduction de l'*Histoire de l'Inquisition* de Lea, dont le t. III a été signalé par la *R. historique* de mars (p. 319), par la *R. univers.* de déc., p. 495 et par beaucoup d'autres périodiques.

4) Découvert par Haupt, *Z. f. Kirchengeschichte*, 1884-85. Cf. *R. historique*, mai 1886, p. 63.

Strasbourg comme le fondateur de la secte du Nouvel Esprit. Or, Hartmann (*Annal. Eremi*) raconte qu'en 1216¹ *in Alsatia et etiam in Turgovia haeresis nova et pudenda emersit adserentium carnum esum quocumque die, tum vèro omnis veneris usum nullo piaculo contracto licitum et secundum naturam esse*. Cette idée de la liberté de la chair, dans les deux sens, semble, ajoute M. D., commune à la secte d'Amaury et à celle du Libre Esprit (p. 52, n. 1). Ce n'est que le contact des Vaudois qui aurait donné à la première « une certaine sévérité morale, parfaitement conciliable avec leurs principes, mais qui jusque-là semble leur avoir été étrangère; ils gardèrent leur mépris du dogme et de l'Église, leur croyance que l'homme est une apparition passagère de la divinité. La combinaison de cet ascétisme moral avec les thèses fondamentales d'Amaury devait se retrouver chez les Ortlubiens » (p. 53), dont les principes nettement panthéistes « ne permettent pas qu'on les confonde avec les Vaudois et les Cathares, ce qui pourrait arriver, si l'on ne considérait que leurs maximes morales » (p. 69, n. 1).

L'auteur consacre encore deux chapitres (iv et v) au Libre Esprit et aux Beghards hérétiques, avant d'arriver à maître Eckart, qu'il traite dans les sept chapitres restants : VI sa biographie et ses ouvrages, VII l'ensemble de son système, VIII l'âme, IX les degrés de la vie spirituelle, X les démêlés avec l'Inquisition, XI et XII les rapports avec le Néoplatonisme et avec les principes de la Scolastique. Enfin un appendice (p. 276) polémique contre le P. Denifle qui, en publiant les fragments latins d'Eckart découverts par lui, prétend bouleverser entièrement les idées admises jusqu'ici et « faire d'Eckart un scolastique accompli² ». Comme les œuvres allemandes du grand dominicain portent la marque indéniable du plus pur mysticisme, Denifle le met « au compte de l'imperfection et de la gaucherie de la langue allemande et du caractère même des sermons et traités d'Eckart ». Le développement de l'appendice veut précisément montrer ce que cette explication a de sommaire et d'inexact, et prouver qu'Eckart n'appartient pas à la scolastique : « S'il a de nombreux points d'affinité avec le thomisme, l'idée même de sa doctrine l'en distingue radicalement. Il prétend expliquer tout l'Être par l'Être seul, suivre le mouvement par lequel la divinité sort de soi-même et s'achève dans l'Univers. Vue de cet endroit, sa doctrine apparaît comme un tout très cohérent, et les lacunes que Denifle lui reproche

1) Ortlieb fut encore condamné par Innocent III.

2) *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalter*, II, 416.

sont l'effet de son interprétation inexacte » (p. 286). D'ailleurs cet appendice ne fait que compléter l'examen critique des écrits d'Eckart, au ch. vi, p. 154 et suiv., où M. D. constate que « nous devons à Denifle la preuve incontestable que la Mystique d'Eckart ne se développe pas en conflit radical avec la Scolastique » et reconnaît la part de vérité contenue dans la thèse outrée de Denifle « et les précieuses indications qu'on en peut tirer ». Ajoutons que dès l'Introduction (p. 67), M. D. rappelle « quelle prudence est requise et quelle mesure il convient d'apporter au commentaire lorsque le texte est mal assuré... La critique même des textes, sans prétendre à la certitude scientifique, peut suppléer parfois à la philologie ». Elle « et la discussion logique s'étayent l'un l'autre et soutiennent la construction », qui, élevée avec une prévoyance si consciencieuse, aura des chances d'être durable; sans doute « l'exactitude absolue n'est malheureusement qu'un idéal ».

Il convient de ne pas oublier non plus, pour juger avec équité le livre de M. D., qu'il ne comprend qu'une partie du sujet et ne forme, pour ainsi dire, qu'une unité provisoire, que l'auteur espère « compléter en un prochain volume ». Ce dernier « contiendra l'école d'Eckart, Tauler et Suso et le développement des théories du Maître dans les traités des disciples », essaiera « d'introduire un peu de clarté et d'ordre dans la classification des nombreux ouvrages anonymes qui semblent se rattacher à la même influence », cherchera « les modifications que le mysticisme de Ruysbroeck peut avoir apportées dans la conscience de l'Allemagne », étudiera « la curieuse figure de Rulman Merswin et... le personnage apocryphe appelé l'Ami de Dieu de l'Oberland », exposera cette curieuse *Théologie allemande* qui rattache Luther au mouvement religieux du XIV^e siècle », analysera « dans la littérature, dans la vie et l'art allemand les germes qu'y a déposés » le mysticisme, fixera « la part du joachimisme¹ et des idées franciscaines, à la formation du mysticisme populaire en Allemagne », mesurera « l'influence flamande...; enfin quelques idées d'Eckart sur la morale ou la pratique religieuse trouveront leur naturel achèvement dans les écrits de ses disciples » (p. 3-5).

1) V. encore, p. 146, n. 3. Quant à l'édition critique de Pfeiffer, elle est examinée, p. 149 et suiv., et complétée, p. 158-165.

2) V. R. *Historique* de mai 1886, p. 56-73, où M. Gebhart compare dans des *Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme*, les conclusions d'Hermann Haupt, *Zur Geschichte des Joachimismus* (Gotha, Perthes, 1885), avec celles de P. Denifle, au 1^{er} n° de l'*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte* (Berlin, Weidmann, 1885).

A cette vue d'ensemble que nous avons essayé de donner sur le livre de M. D., joignons encore quelques critiques de détail. Parmi celles qui furent formulées à la soutenance même (*R. de métaphys. et de morale*, mai 1900, p. 9), citons d'abord l'avis de M. Boutroux, qui conteste que la philosophie mystique ne soit pas nécessairement religieuse : « Le caractère religieux, dit-il, semble faire partie de l'essence même du mysticisme ; car le mysticisme prend les choses à leur source... use toujours d'une méthode synthétique *à priori*, car il part toujours de l'Esprit. L'anticipation scientifique qui prépare la découverte de la loi participe du mysticisme ». M. D. répond « que le mystique va toujours du principe aux conséquences quand il prétend expliquer. Par la morale seule il va des conséquences aux principes ». Cette argutie n'a d'ailleurs pas besoin d'être poursuivie ici. M. Boutroux défend aussi la sincérité de la rétractation d'Eckart, qui croyait naïvement être orthodoxe, attaque les rapports, trop intimes à son gré, que M. D. statue entre Plotin et Eckart, et se refuse à voir un prototype de l'hégélianisme dans la manière dont ce dernier explique la procession du monde. Nous sommes plus de l'avis de M. Séailles, quand il relève dans la thèse de M. D. une tendance à rationaliser le mysticisme. C'est bien là l'impression qu'elle nous laisse. D'autre part, M. Séailles signale, avec non moins de justesse, la grande difficulté qu'il y a à vouloir faire à la fois œuvre historique et œuvre doctrinale. Par contre, nous ne pouvons prétendre, avec lui, que M. D. n'ait pas assez insisté sur les rapports entre Erigène et Eckart. Ces rapports nous semblent, au contraire, très vivement éclairés, d'autant plus qu'il n'est même pas prouvé que le second ait connu directement les écrits du premier. Leur source commune, le Pseudo-Aréopagite, suffit à les unir fortement. Enfin le troisième examinateur, M. Egger, retrouve chez Molinos la morale d'Eckart.

M. Ruyssen, si avantageusement connu par son beau livre sur Kant, a consacré à la thèse de son collègue un suggestif article dans la *R. de Métaphysique et de Morale* (janv. 1901, p. 100-110). Après avoir rappelé la continuité du courant mystique dans l'histoire de la philosophie, il fixe l'intérêt du livre qu'il analyse, dans le fait « d'avoir découpé une période assez vaste pour pouvoir montrer successivement le double aspect, personnel et anonyme, du mysticisme » ; de ne nous initier « pas seulement à une importante renaissance du néo-platonisme théorique », mais d'ouvrir « aussi un chapitre, et l'un des plus curieux, de l'histoire morale et religieuse du moyen-âge allemand ». Il regrette toutefois « que M. D. n'ait pas cherché à déterminer quelques points de repère dans

cette période obscure » qui va d'Erigène à Amaury, dont la théorie a peut-être été influencée plus que ne l'admet M. D. par les Arabes. En effet, ajouterons-nous, n'est-ce pas aussi par l'intermédiaire des Arabes qu'Aristote atteint Eckart, qui lui reprend la thèse de l'Éternité du monde, thèse rejetée par saint Thomas? De même, Amaury, que M. Gebhart appelle (*R. histor.*, mai 1886, p. 61) « le disciple direct d'Erigène », n'a-t-il pas, plus probablement encore, « ressenti l'action de son compatriote, le Beauceron Bernard de Chartres, mort moins d'un demi-siècle avant lui? » M. Ruysen fait ensuite l'essai assez risqué de distinguer les Ortlubiens des frères du Nouvel Esprit : « Les uns et les autres admettent, au-dessus de la religion traditionnelle et littérale, une religion qui supprime tout médiateur, proclame l'inanité des sacrements et réduit le Christ au rôle de modèle de la sainteté. Mais les Ortlubiens conservaient, comme nécessaire à l'affranchissement de l'Esprit, la mortification de la chair; les frères voient au contraire dans le jeûne et la prière un asservissement de l'Esprit à des rites matériels ». Pour maintenir une démarcation aussi tranchée, il faudrait des preuves bien nettes, plus nettes que nos sources actuelles ne semblent pouvoir en fournir. Si nous nous rappelons bien, M. D., usant de plus de réserve, les considère simplement comme deux variétés d'une même espèce, séparées plutôt par la différence des mœurs que par l'opposition des doctrines (p. 73 et 53). Il est vrai que Preger et K. Müller « ont soutenu la distinction de ces deux sectes ».

Parmi les autres critiques formulées par M. Ruysen, nous n'en relèverons plus que deux, l'une pour la décliner, l'autre pour l'adopter. S'il « regrette que M. D. n'ait guère qu'indiqué la conclusion morale du système d'Eckart (qui n'est pas l'ascétisme absolu) », M. D. pourra le renvoyer à son Introduction (p. 5), où il spécifie que « quelques-unes des idées de maître Eckart, surtout en ce qui concerne la morale ou la pratique religieuse, trouveront leur illustration et leur naturel achèvement dans la personne ou les écrits de ses disciples. Nous avons essayé de figurer par de brèves indications l'importance que ces points un peu négligés prendront par la suite; il ne nous a pas paru possible, sans détruire l'unité de notre travail, de les traiter tout au long ». — Par contre, M. Ruysen nous semble avoir raison de constater le manque d'« une mise au point des conceptions et du langage même de la philosophie moderne ». Ce manque ne sera pas sensible pour Socrate ou Aristote : « Notre pensée est l'héritière de la leur ». Mais, « vis-à-vis des mystiques, nous éprouvons deux sentiments contraires, également vifs. Nous

admirons en eux l'extraordinaire intensité d'une vie spirituelle, dont le reflet a souvent même illuminé leur vie; mais nous restons inquiets, méfiants, nous ne sommes pas assurés de parler la même langue ». Suit une très belle définition du caractère mystique, trop longue pour être reproduite, et qui éclaire, dans cette critique, « d'apparence toute littéraire », un côté qui touche au fond même de la méthode : « S'il y a dans le mysticisme une âme de profonde vérité, pourquoi s'en tenir, pour nous la faire entrevoir, au vocabulaire nébuleux des mystiques? Pourquoi ne pas tenter la critique psychologique de leur état d'âme?... Ne transportent-ils pas arbitrairement dans l'absolu le processus intérieur de leur propre pensée?... Tant que cette analyse restera à faire, on pourra se demander avec inquiétude s'il y a au fond du mysticisme mieux qu'une creuse logomachie ».

Comme on peut le voir par ces quelques exemples, les reproches que les juges les plus autorisés ont su adresser à M. D. sont en somme, peu graves et n'altèrent en rien la valeur de son ouvrage, que tous les amis de la philosophie allemande liront avec fruit, et auquel nous souhaitons de tout cœur, d'abord une large diffusion, puis surtout une prompte suite. Nous terminons en allongeant un peu sa liste d'errata ¹.

P. xiv, l. 13, au lieu de *Rheichs*, lire *Reichs*.

xv, l. 5 et 32, au lieu de *in*, lire *im*.

l. 30, au lieu de *geschichte*, lire *Geschichte*.

l. 31, au lieu de *philosophie*, lire *Philosophie*.

xvi, l. 8, — —

12, n. 1, l. 1-2 et 4-5, transposer les dernières lettres de ces lignes.

145, n. au lieu de *Svester*, lire *Swester*.

182, n. 2, texte fautif, etc.

204, n. 3, *id.*

TH. SCHOELL.

1) L'erratum indiqué pour la p. xni, l. 28 n'existe pas et doit être biffé. Ceux que nous signalons ci-dessus sont insignifiants et n'ont d'autre but que de montrer à M. D. l'attention soutenue que nous avons prêtée à la lecture de son beau livre.

P. FRIEDMANN. — **Lady Anne Boleyn**, traduit de l'anglais par MM. Ligné-Philipon et Dauphin Meunier. — Paris, A. Fontemoing, 1903. 2 vol. in-8 de xxvi-367 pp. et 411 pp. T. I : *Vers le schisme*. T. II : *Après le schisme*.

L'ouvrage de M. P. Friedmann dont une traduction élégante et cependant fidèle vient de nous être donnée par MM. Ligné-Philipon et Dauphin Meunier, n'a guère subi depuis son apparition que des retouches de détail et nous apparaît, sous sa forme française, avec ses mêmes grandes qualités et ses quelques défauts. Ces défauts tiennent surtout à un manque de proportion aisément perceptible entre la biographie d'Anne Boleyn, en principe le sujet du livre, et le nombre en même temps que l'importance des événements qui sont rappelés au cours du récit de M. Friedmann, événements auxquels Anne Boleyn n'a pris qu'une part des plus restreintes. M. F. a une trop absolue sincérité historique pour tenter d'user de procédés plus ou moins littéraires destinés à ramener l'attention sur l'« héroïne » de son livre, ou pour exagérer son rôle dans le grand mouvement politique et religieux qui se dessine à ce moment dans l'histoire d'Angleterre; d'où une sorte de déséquilibre dont n'a d'ailleurs à souffrir que le plan de l'ouvrage et qui n'ôte rien de leur mérite intrinsèque aux résultats des savantes et impartiales recherches de l'auteur sur une époque où la passion n'a jusqu'ici trouvé que trop de motifs de dénaturer l'histoire.

Si peu décisive, si dispersée qu'elle soit, l'action immédiate d'Anne Boleyn sur les événements qui ont préparé le schisme d'Angleterre a été notée par M. P. avec une érudition si minutieuse et si précise qu'on peut en reconstituer sans peine le dessin suivi, même en ne s'attachant qu'aux faits strictement religieux. Lorsque le cardinal Wolsey entreprit les premières démarches devant le tribunal secret de Westminster, puis provoqua la consultation des évêques d'Angleterre au sujet d'un divorce possible entre Henri VIII et Catherine d'Aragon, le soupçon ne lui vint pas que l'antipathie marquée par Henri à l'égard de Catherine pût lui venir de l'attachement qu'il éprouvait pour Anne Boleyn. Le père de celle-ci, lord Rochford, poussait au divorce, mais aux yeux du cardinal, il devait à sa qualité de gentilhomme pensionnaire de France de montrer une franche hostilité à l'empereur, et par suite à Catherine qui représentait nettement en Angleterre l'idée impériale. Mais Wolsey était loin de soupçonner qu'Anne — dont les relations avec le roi lui

semblaient devoir être très passagères — pût un instant avoir la pensée de profiter de cette intrigue. Lorsqu'il s'aperçut du pouvoir qu'elle avait acquis sur le roi et aussi de l'impopularité sans cesse croissante dont elle était entourée et qui menaçait les partisans du divorce royal, il imagina un plan qui pouvait lui faire atteindre le but sans assumer autant de responsabilité personnelle. Il s'agissait de faire appuyer le divorce par le pape alors retenu prisonnier par Charles-Quint et que l'empereur serait amené à laisser libre par l'action combinée de Wolsey et de Louise de Savoie, la mère du roi de France; ou, à défaut du pape resté captif, les cardinaux réunis à Avignon pourraient prendre le gouvernement de l'Église et être amenés à une solution conforme aux vues de Henri et de Wolsey. Mais ce dernier avait compté sans l'habileté et la décision d'Anne Boleyn qui le soupçonna, avec Henri VIII, de n'avoir proposé ce moyen que pour faire traîner l'affaire en longueur — et lorsqu'une démarche auprès du pape à l'insu du cardinal fut décidée par le roi et par elle, ce furent d'une part le premier secrétaire du roi, M. Knight, et de l'autre John Barlow, aumônier du père d'Anne, lord Rochford, qui furent chargés de cette mission. John Barlow, et ce détail a son importance, semble avoir été leur principal conseiller dans cette intrigue. Lorsque Wolsey rentra de France après le traité d'Amiens (1527), ce fut pour apprendre, par l'accueil presque dédaigneux qui lui fut fait par le roi et par la favorite, que son règne était près de finir. Il fit d'ailleurs belle contenance et, rendu enfin perspicace par l'affront qui lui était fait, il laissa entendre qu'Anne Boleyn trouverait aisément en lui un allié, voire même un serviteur pour ses projets ambitieux. D'ailleurs les deux nouveaux alliés agirent l'un envers l'autre sans sincérité : Anne comptait bien, une fois reine à l'aide du divorce obtenu par Wolsey, se retourner contre le cardinal qui, lui, espérait que le roi se détachant d'Anne Boleyn, durant les longues démarches nécessitées par l'obtention du divorce, rien ne s'opposerait plus, ni Catherine, ni Anne, à la domination absolue du premier ministre sur son faible souverain. Knight, au cours de son ambassade à Rome, se laissa duper sans difficulté, et Henri et Anne, pleinement convaincus qu'ils ne parviendraient jamais à la réussite finale sans l'aide de Wolsey, se résignèrent et consentirent dès lors à tout ce qu'il proposa. Wolsey d'ailleurs s'était départi bientôt de la raideur de son attitude à l'égard de la favorite; les agents choisis par lui pour représenter au pape la nécessité du divorce étaient chargés d'instructions qui furent soumises à l'approbation d'Anne Boleyn et d'un message destiné à être remis au Pape et qui contenait sur sa personne

les louanges les plus emphatiques. Dès lors « Henri et Anne ouvrirent un large crédit de confiance au légat ». Anne proclama hautement sa gratitude envers lui, et ces bonnes dispositions ne firent qu'augmenter lorsque l'envoyé du cardinal, Foxe, de retour de Rome, lui fit croire que ses efforts avaient abouti — sans que Wolsey qui ne pouvait se faire d'illusions sur les intentions de la Curie, fit rien pour le démentir. — L'Affaire de l'abbesse de Wilton faillit détruire cet accord tacite, mais Wolsey s'humilia et continua à se croire sûr de l'appui que pouvait lui prêter Anne Boleyn. Mais les retards dans la réunion du tribunal des légats, les changements d'attitude du légat Campeggio irritèrent Anne Boleyn qui ne tarde pas à accuser Wolsey de créer, par des machinations secrètes, une part des empêchements suscités au divorce du roi. L'insuffisance, la lenteur des moyens préconisés par Wolsey lui était apparue, grâce à l'expérience qu'elle commençait à acquérir des choses et des hommes ; elle fit la fortune rapide du secrétaire même de Wolsey, Stephen Gardiner, un homme énergique et capable, qui tout de suite eut la faveur du roi. Wolsey, malgré l'humiliation et l'abandon de tous ses biens auxquels il fut contraint, fut renvoyé ; les parents et partisans d'Anne Boleyn, les amis de Gardiner devinrent tout puissants. Triomphe précaire qui ne fut définitivement assuré que lorsque Wolsey, redevenu populaire et sur le point de reprendre une part de sa puissance passée, fut brutalement arrêté, sous une inculpation mensongère de trahison, fut conduit à Londres et mourut en chemin, à Leicester. M. F. se montre sévère à l'égard de Wolsey ; nulle part il n'admet, même à titre de circonstance atténuante pour quelqu'un des actes de sa politique, que le cardinal ait été guidé par un motif loyaliste, par un souci désintéressé de la grandeur royale. Faut-il donc révoquer en doute le témoignage du lieutenant de la Tour qui affirmait avoir entendu le mourant se confesser de « n'avoir regardé qu'à satisfaire son prince et non à servir Dieu » ? M. F. n'a voulu nous montrer en lui que le négociateur du divorce royal, le rival puis l'allié d'Anne Boleyn, avec ses ruses et ses faiblesses ; encore eût-il été juste peut-être d'accorder quelque importance à ses dispositions vis-à-vis du clergé anglais au moment de la convocation du tribunal de Westminster ; Wolsey reçoit vers ce moment la lettre de Richard Fox *De necessitate reformationis Cleri Anglicani* (v. *Strype* : *Memorabil. Ecclesiast. Reform. Anglic. Soc. Tom. I, fol. 19*).

Thomas Cromwell, nommé secrétaire du roi en 1530, se dévoua à la cause d'Anne Boleyn, sitôt que disparut son ancien protecteur Wolsey. Il en fut récompensé par sa nomination au poste de conseiller royal,

et, dès lors, il travaillera, par sa politique rapide et hardie, à briser les résistances des ennemis d'Anne Boleyn et du divorce, en dépit de l'impopularité grandissante qui menaçait la favorite. Mais la menace trop directe adressée par Cromwell au haut clergé sous le prétexte de violation de la loi de *Praemunire* pour amener les évêques à céder au roi, amena pour le parti d'Anne Boleyn un grave échec et la tentative de Cromwell à Rome fit une impression si fâcheuse que le pape lança un ordre de comparution contre Henry VIII. Ce message brutal ne fit qu'aggraver la situation : Anne, de plus en plus violente, excitait contre tous ceux qu'elle devinait ou croyait ses ennemis ce roi indolent et soupçonneux que par ailleurs la résistance de Catherine irritait chaque jour davantage. De misérables scènes de ménage influaient à ce moment sur la politique au moins autant que les intrigues de Cromwell ; mais l'action d'Anne Boleyn était sans cesse retardée par les défections de la plupart de ses partisans. De plus, lorsque le Parlement s'ouvrit le 15 janvier 1532, on s'aperçut que les évêques étaient prêts à repousser tout projet qui eût semblé une rébellion contre l'autorité du Saint-Siège. L'archevêque Warham, presque mourant, manifesta la même répugnance, et les laïques consultés ensuite — pairs et membres de la Chambre basse — refusèrent de connaître de causes qu'ils savaient du ressort exclusif des juridictions spirituelles. Henri et Anne que cette série d'échecs exaspéraient étaient disposés à un mariage sans autre délai. Mais lord Rochford pressentit qu'une telle union avant le prononcé du divorce soulèverait une réprobation générale et persuada à son futur gendre d'abandonner ce projet. Anne et Cromwell recommencèrent à agir de concert. Mais une nouvelle attaque contre les privilèges du clergé n'aboutit qu'à une protestation énergique de la part de Warham. Ce temps d'arrêt dura peu ; le 23 août Warham mourait ; Anne Boleyn était élevée au rang de marquise de Pembroke, devenait reine en fait ; Thomas Cranmer qu'on savait partisan du divorce et incapable de résistance à Cromwell et au roi, fut élevé au siège de Cantorbéry en décembre 1532. Le 25 janvier le mariage secret du roi et d'Anne était célébré peut-être par l'augustin George Brown ; les partisans des Boleyn devinrent de plus en plus insolents et menaçants. Henri brusqua les choses : au milieu de mars 1533, il soumit au Parlement un bill interdisant tout appel au Saint-Siège et attribuant à la juridiction suprême de l'archevêque-primat la connaissance des causes matrimoniales, sauf en certains cas spécifiés qui ressortiraient de la convocation (Assemblée du clergé). La Chambre des communes manifesta un esprit d'opposition formelle ;

montrer que c'était là une position intermédiaire, mais peut-être eût-il été bon d'indiquer ce qui distingue ici le criticisme de l'éclectisme banal. Cette distinction est d'ailleurs assez fortement faite dans le troisième chapitre : D'où vient que le mauvais principe coexiste avec le bon ? la position de Kant entre Augustin et ses adversaires, au sujet du péché originel, y est caractérisée de la plus heureuse façon. Ces pages et celles qui forment la conclusion de la première partie sont certainement parmi les plus fortes du livre, et les mieux inspirées d'un authentique esprit kantien.

La seconde partie est consacrée à cette portion du livre de Kant qui est intitulée : De la lutte entre le bon et le mauvais principe pour le gouvernement de l'homme. — Ici notre auteur semblant abandonner son dessein primitif, ou n'y rattachant sa pensée qu'incidemment et comme par parenthèses, s'attache surtout à montrer la concordance des enseignements de l'Évangile ou de la dogmatique paulinienne avec les conclusions kantiennes, qu'il paraît considérer comme leur couronnement. L'œuvre de Kant n'était point oiseuse, s'écrie-t-il, même après les pensées évangéliques ! — D'autant moins oiseuse, ajouterons nous, que Kant avait en vue ce que certes l'Évangile n'a jamais fait ni voulu faire — et devant ce complément apporté à la pensée chrétienne par les thèses criticistes, M. H. R. s'étonne un peu, et admire beaucoup. — Nous avouons ne partager ni cette admiration, ni surtout cet étonnement. D'abord, rien ne nous paraît aussi faux, aussi artificiel, aussi indigne d'un grand penseur, que ces efforts pour reconstruire *a priori* les cadres d'une religion historique, et avoir l'air de découvrir par une méthode nouvelle ce que l'on savait déjà d'autre part. — Et quant à s'étonner que la morale de Kant soit d'accord avec l'enseignement donné dans les Paraboles, il n'y a vraiment pas lieu de le faire. Chacun sait que les questions fondamentales, points de départ de sa réflexion critique, sont : comment la science, comment la morale sont-elles possibles *a priori* ? mais qu'elles soient possibles, il n'en doute pas un instant ; la morale — puisque c'est elle qui nous occupe — est pour lui un *datum* dont il part vers de nouvelles conclusions. Or, que recouvre pour lui ce terme si vague : la morale ? Évidemment la morale régnante dans les milieux allemands à la fin du XVIII^e siècle, et plus particulièrement dans les milieux piétistes où avait été élevé le philosophe. Est-il étonnant dès lors que nous retrouvions dans ses conclusions ce qui se trouvait implicitement tout à la fois dans ses prémisses et... au fond de son esprit ?

Ayant ainsi examiné les deux premières parties de l'œuvre de Kant,

qui en compte quatre, M. H. R. s'arrête brusquement sur une conclusion de quelques lignes, qui nous fait espérer une prochaine continuation de son intéressante étude. Nous ne voudrions donc pas préjuger de la valeur générale d'une œuvre encore inachevée, mais jusqu'à présent elle nous apparaît comme manquant souvent d'ampleur dans les vues. La question est traitée par les petits côtés : qu'est-ce donc que relever une phrase dans laquelle Kant distingue les choses telles qu'elles sont en soi, des choses telles qu'elles sont pour nous ? Ce sont là remarques fort superflues : il est bien certain que l'auteur des *Critiques* ne va pas se mettre tout à coup à parler en cartésien !

Et pourtant la thèse de notre auteur est vraie ; d'une façon plus profonde et plus générale encore qu'il ne semble le supposer — sauf peut-être dans quelques passages du début — « la Religion » suppose l'ensemble des *Critiques*. Quelle est en effet la conclusion dernière de la Critique de la raison pure ? la liberté, la vie future, Dieu, posés comme concepts-limites de nos connaissances, c'est-à-dire l'existence, purement formelle, d'un monde intelligible. — Quelle est la conclusion dernière de la Critique de la raison pratique ? les postulats, qui permettent de donner, pratiquement, aux concepts-limites un contenu objectif, et font de ce qui n'était encore que le monde intelligible, concept négatif, le monde moral, concept positif. — Quel est l'objet de la Critique du jugement tout entière ? légitimer — déduire, comme dit Kant — le concept de finalité sur qui reposent en définitive les postulats de la raison pratique, et qui fait du monde moral le Royaume des Fins. Or ce Royaume des Fins n'est pas autre chose que le Royaume du Bien dont Kant détermine pratiquement les conditions dans son volume sur la religion.

Voilà dans quel sens profond M. H. Romundt avait le droit d'appeler le livre dont il traite « eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. »

A.-N. BERTRAND.

JOHN GREGORSON CAMPBELL. — **Witchcraft and Second Sight in the Highlands and Islands of Scotland.** — Glasgow, J. Mac Lehosé and Sons. 1902. 1 vol. de 314 pp. Prix : 6 sh.

J. G. Campbell, pasteur à Tiree avait laissé deux ouvrages manuscrits

dont l'un a été publié en 1900 (*Superstitions of the Scottish Highlands*; cf. *R. H. R.* 1901, nov.-déc., p. 464) et dont l'autre paraît aujourd'hui. Les documents présentés dans ces deux volumes ont tous été obtenus par l'auteur d'informateurs directs; c'est dire qu'ils méritent tous deux une bonne place dans toute bibliothèque de sociologie religieuse et de folk-lore.

Le premier volume traitait de Fées, de Chevaux-de-Mer et d'autres êtres surnaturels de même espèce; ils se distinguent des esprits méchants dont il est parlé ici, en ce que les premiers ne pouvaient être forcés ou amenés par les mortels à se manifester à eux ou à entrer à leur service; au lieu qu'il suffit de connaître les gestes et les incantations *ad hoc* pour obliger les seconds à se montrer et à se plier aux fantaisies d'un simple mortel. Ces pratiques n'étaient cependant connues que des seuls magiciens; il est à remarquer que ces sorciers et sorcières d'Écosse ne présentent aucun caractère effrayant ou répugnant. Jamais M. C. n'a entendu parler en ce pays de succubes ou d'incubes, de réunions nocturnes ou de danses avec le diable, de supplices infligés par les sorciers à de pauvres femmes, de promenades aériennes sur des manches à balai, ni d'évocations de morts. Leur puissance leur venait du diable, mais pour l'obtenir il n'était point besoin de pacte.

En général c'étaient et ce sont encore de vieilles femmes, dont la puissance n'est nullement infinie, car elle ne peut s'exercer que de certaines manières bien déterminées. Les sorcières peuvent: prendre le lait des vaches du voisin; faire venir le poisson auprès de la côte où elles résident; assurer une pêche fructueuse aux pêcheurs; aller elles-mêmes en mer et rapporter de grands paniers pleins de poisson; soulever des tempêtes, faire sombrer des navires, noyer ceux qui les ont offensées; donner aux marins des cordes à nœuds pour le vent; s'enivrer jusqu'au matin de vin dans les caves de Londres et d'Irlande ou elles se rendent en volant à travers les airs avec une vitesse prodigieuse; traverser les rivières, les lacs et les mers sur toutes sortes de véhicules bizarres (tamis, coquilles d'œufs, etc.); causer des maladies incurables à des ennemis; égarer et mettre en danger les voyageurs; empêcher l'accouchement normal en obligeant l'enfant à rester dans le sein de sa mère; traire les vaches en suçant le pis; se métamorphoser de différentes manières, par exemple en mouton (p. 30), en lièvre (p. 33)¹, en chat (p. 34), en rat (p. 42), en mouette (p. 42), en cormoran (p. 43)

1) J. G. Frazer, *The Golden Bough*, III, 408, voit dans cette métamorphose un cas d'extériorisation de l'âme, mais à tort, selon nous.

et en baleine (p. 44). Les sorcières d'Écosse pratiquent l'envoûtement au moyen d'une statuette d'argile. Elles sont invulnérables, sinon pour les balles et boutons d'argent. Il est rare qu'elles viennent faire du mal après leur mort. La demeure d'une sorcière se reconnaît à ce que le premier lundi de chaque saison, la fumée qui sort de la cheminée va contre le vent.

Mais il est d'autres sorciers et sorcières qu'en Écosse on distingue très nettement de ceux dont il vient d'être question en ce qu'ils ne font que du bien; leurs pratiques constituent la Magie Blanche. Ils guérissent les maladies des hommes et des animaux, donnent de la chance, avertissent d'un danger au moyen d'incantations, de rites, de plantes et de pierres à vertus et en observant le temps et le cours des astres. Les formules dont ils se servent ont fortement subi l'empreinte du catholicisme : on y invoque la Trinité et certains saints, notamment saint Patrick, saint Columban, saint Michel et saint Pierre. On distingue : l'*eolàs* (connaissance) ou *teagasg* (enseignement) qui est un charme pour guérir des maladies passagères (mal de dents, bosses, etc.), se garantir du mauvais œil (pp. 59-66); le *sian* est destiné à garantir les hommes et les animaux d'un danger, par exemple d'être fait prisonnier, d'être blessé par une épée, une flèche ou une balle; on le prononce chaque soir sur les animaux pour les protéger pendant la nuit; on le met au cou des enfants; la maîtresse le donne à son amant; on le récite en entrant dans la salle du tribunal afin de gagner son procès.

Les objets qui servent en Magie Blanche sont principalement des pierres, par exemple l'œuf de serpent appelé aussi verre de serpent (pp. 84-88), la pierre de grenouille, la flèche des Fées, etc. L'eau de certaines sources, le bois de certains arbres constituaient également des remèdes efficaces. Le traitement de l'enflure des glandes axillaires (maladie nommée *màm*) est des plus curieux : un vendredi, on marmotte certains mots au-dessus de la lame d'un couteau ou d'une hache d'acier; on l'applique ensuite sur l'endroit malade qu'on fait semblant de découper en neuf morceaux ou davantage; après chaque trait ainsi dessiné, on dirige la hache vers une montagns à sommet arrondi (dont le nom commence toujours par *màm*; ex. : mam-an-t-snoïd etc.) et on répète l'opération autant de fois qu'on a tracé de lignes; une fois l'enflure « comptée », on dirige le coupant de la hache vers le sol en disant : Que le mal aille dans le sol et la tristesse dans la terre.

Les Écossais croyaient et croient encore fermement que certains phénomènes peu communs sont les signes avant-coureurs d'une mort.

UOPIA

Certaines familles étaient averties par un présage spécial : pour les Breadalbane c'était le mugissement d'un taureau ; pour une branche des Mac Gregor un sifflement, pour les Mac Lachlan l'apparition de certain petit oiseau. Les étoiles filantes et la comète sont un signe de mort pour le noble sur la tombe future duquel elles tombent. Le plus redouté de tous ces présages était l'apparition de Hugues-à-la-petite-tête : il se présente sous la forme d'un cavalier sans tête à cheval sur un petit coursier noir avec une tache blanche au front et dont les pieds laissent une trace semblable à celle d'une jambe de bois ; Hugues annonce la mort d'un des Maclaine de Lochbay en Mull. D'autres présages de mort sont : le hurlement des chiens, l'apparition soudaine de lumières, un bruit de gémissements, etc.

La croyance à la faculté que posséderaient certaines personnes de voir des esprits est aussi répandue en Écosse qu'aux îles Hébrides, dans l'île de Man et en Irlande. L'auteur pense que la croyance au don de seconde vue est une survivance du paganisme celtique ; en réalité elle se retrouve à un degré plus ou moins élevé chez tous les peuples de la terre. Le nom gaélique *da-shealladh* signifie proprement : deux vues, celle du monde réel et celle du monde des esprits, le mot esprit étant d'ailleurs inexact puisque le voyant croit à la réalité matérielle du fantôme qu'il voit. Le nom de fantôme est *taibhs* (prononcez *taish*) et se rattache à la racine *ta* qui a donné *tannas* (spectre, généralement d'un mort), *tamhasg* (pron. *taüs*) (ombre ou double d'un vivant), *täslaich* (avertissement surnaturel entendu ou senti, mais non pas vu), *täradh* (bruits nocturnes mystérieux), *taran* (esprit d'un enfant non baptisé), etc.

La croyance à la seconde vue repose sur la doctrine dualiste suivant laquelle tout être humain a un double de lui-même, assez indépendant, et que tout le monde ne peut pas voir. Ce double n'est ni la vie, ni l'âme, mais quelque chose comme un deuxième individu de même forme que l'autre mais cependant immatériel. Il a la faculté de dormir ; la mort ne l'atteint pas ; il se manifeste où et quand il lui plait. On ne sait au juste si chaque homme possède un double de ce genre ; on ne sait pas davantage comment le faire apparaître ; parfois il suffit pour cela de vouloir fortement sa présence ; mais en règle générale, même les gens doués de seconde vue ne peuvent l'apercevoir que sous certaines conditions, très spéciales, par exemple lorsqu'elles sont assises la nuit auprès d'un feu, ou lorsqu'elles attendent un ami, un ennemi, un événement important. Le don de seconde vue était plutôt considéré comme un malheur ; il ne dépendait point de la volonté du

M 40 U

voyant de l'avoir ou non ; on cite des cas d'hérédité du don. Le voyant tire des présages de la façon dont le taïsh est habillé ; le plus souvent celui-ci vient annoncer la mort de la personne à qui il ressemble ; plus l'apparition se produit tard dans la journée, plus la mort est proche. Parfois on rencontre la nuit des processions de taïsh se rendant au cimetière et exécutant strictement les rites des funérailles ; si ces taïsh voient un vivant, ils l'obligent à porter la bière ; c'est pourquoi les voyants marchent la nuit sur les côtés de la route afin de pouvoir se cacher dès qu'ils voient de loin s'avancer une de ces redoutables processions. Le taïsh est souvent le double de la femme qu'on épousera, de l'ami absent, d'un voyageur qui arrive. Pour se débarrasser d'un taïsh dont les visites sont trop fréquentes on peut s'adresser au vivant dont ce taïsh est le double ; le vivant éprouve une émotion violente, car il ne pouvait se douter des promenades de son taïsh, et cela suffit à rendre le double tranquille. Mais d'ordinaire les voyants n'aiment pas dire de qui le taïsh qu'ils voient est le double, car le taïsh, furieux, attaquerait le voyant qui ne peut se défendre contre cet ennemi immatériel. Très souvent le taïsh apparaît chaque nuit, à la même heure, ou bien assigne un rendez-vous quotidien (hors de la maison, parfois très loin dans la campagne) à celui qu'il persécute. Les gens doués de seconde vue ont d'ordinaire un regard particulier, très mobile et alarmé.

En soi, toutes ces hallucinations, on le voit, n'ont rien d'extraordinaire ; mais il est intéressant — et c'est pourquoi j'ai insisté sur cette partie du livre de M. Campbell — de voir comment les Écossais ont conçu cette notion du taïsh, ni homme ni esprit, qui a été reprise et développée sur le continent par les spiritistes. Le spiritisme, Tylor l'avait déjà montré, n'est en effet qu'une renaissance et une systématisation pseudo-scientifique des vieilles croyances celtiques et le corps astral n'est dans certains cas pas autre chose que le corps immatériel du taïsh.

C'est dans son chapitre sur la double vue que l'auteur a rangé les quelques cas de télépathie venus à sa connaissance. On sait que récemment M. A. Lang avait, dans la première partie de son *Making of Religion*¹, attiré l'attention sur les cas de vision à distance et de prévision télépathique des événements ; il donnait notamment, pp. 86-89 de son livre, deux documents très curieux sur l'Écosse ; on y ajoutera ceux que fournit J. G. Campbell (pp. 148 sqq. et 180), où la vision des processions funéraires tient la plus grande place.

1. Cf. Compte rendu in *R. H. R.*, 1902 mars-avril, 232-235.

Les hommes ne sont d'ailleurs pas seuls à posséder la faculté de voir des taïsh : parmi les animaux qui en sont doués, le chien et le cheval sont les plus remarquables.

Le chapitre V traite des *bòchdan* (prononcez *baucan*) c'est-à-dire de tous les phénomènes d'apparence anormale et qui causent l'épouvante : c'est un homme ou une femme qui passe en silence à côté de vous, sans vouloir répondre à vos questions; c'est un buisson qui brille sous la lueur de la lune; c'est un arbre qui agite ses branches fantastiquement; c'est un chien noir qui vous suit sur la route; c'est comme un corps sans tête; c'est un objet sombre, de forme indéterminable et qui se meut; c'est quelque chose qui produit un bruit comme d'un grincement de poulie ou d'un cliquetis de chaînes. Le *baucan* est toujours le signe avant-coureur d'une mort soudaine et violente ou d'un épouvantable malheur; ce n'est donc ni un taïsh, ni un esprit, ni un revenant, mais quelque chose d'indéterminé, d'inconnu, d'anormal. Et on sait que l'inconnu et l'anormal ont toujours effrayé l'humanité ignorante. Les procédés de défense contre les *baucan* dépendent de la nature de ceux-ci : on les touche avec de l'acier froid ou du fer; on se fait accompagner d'une chienne, ou bien on ne monte qu'un étalon, car ces deux animaux attaquent toujours les êtres surnaturels, au lieu que le chien et la jument se retournent contre leur maître; le meilleur moyen consiste à tracer à terre autour de soi un cercle tout en invoquant la Croix et le Christ. La forme la plus habituelle du *baucan* est celle d'un petit vieillard qui montre, de nuit, sa figure aux fenêtres en grinçant des dents; on l'invoque aussi pour faire peur aux enfants indociles. D'autres *baucan* très connus sont le Corps-Sans-Tête, dont on raconte diversement la défaite et la disparition, et la Patte-Grise qui hantait les églises : presque chaque église des Highlands en possédait un exemplaire.

Dans le dernier chapitre, consacré à l'année celtique, J. G. C. donne quelques renseignements sur différents noms et fêtes classés d'après le calendrier. L'étude la plus intéressante est celle qui a trait aux coutumes du *samhain* (*hallowmas*, premier jour de l'hiver ou Toussaint) (pp. 281-289) puis vient une courte étude sur les jours de la semaine et une autre (pp. 304-307) sur la lune et son influence sur la vie des hommes et des plantes.

Un index très détaillé termine le livre.

A. VAN GENNEP.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr FRANZ SCHLEICHL. — **Die Duldung in Babylonien-Assyrien, Persien und China** (La Tolérance en Babylonie-Assyrie, en Perse et en Chine). — Gotha, 1902.

C'est une brochure de 108 pages que le Dr Schleichl ajoute à la série de monographies consacrées au même sujet depuis 1896 et où il a passé en revue les idées en matière de tolérance qui ont prévalu successivement ou régressivement en Espagne, dans les pays musulmans, sous les régimes bouddhistes et dans l'ancienne Égypte. Ce sont autant d'abrégés bons à consulter à titre de *mementos*, groupant autour d'un même principe les applications ou les contradictions multiformes dont ce principe a profité ou souffert dans les divers pays et les divers temps. Celui que nous annonçons un peu tardivement se recommande par le soin consciencieux que l'auteur a pris de ne puiser ses renseignements qu'à des sources bien renseignées elles-mêmes. Il n'apprendra rien de nouveau à ceux qui ont pu étudier de près l'histoire religieuse des régions dont il parle. Mais ceux-là sont rares et, quand il s'agit d'une question qui demeure, quoi qu'on en dise, à l'ordre du jour, de notre temps comme autrefois, il est commode de trouver réunis dans une exposition spéciale des données éparpillées dans un si grand nombre d'ouvrages qui n'avaient pas fait de cette question leur objet principal. On y trouvera des preuves nombreuses du fait significatif et à notre avis très mal observé, qu'il ne suffit nullement qu'une religion prêche la tolérance pour que ses adhérents la mettent en pratique. On dirait que l'homme, d'abord indifférent tant que la question de vrai ou de faux en religion ne se pose pas devant son esprit, est naturellement, instinctivement intolérant dès qu'il en a conscience et n'arrive à la tolérance considérée comme un devoir qu'à un degré supérieur de son développement intellectuel et moral.

A. RÉVILLE.

ADH. LECLÈRE. — **Le livre de Vésandâr, le roi charitable**, d'après la leçon cambodgienne. — Paris, Leroux, 1902. Grand in-8°, 96 p., ill.

M. Adh. Leclère, résident de France au Cambodge, est bien connu par ses nombreuses publications relatives à ce pays. Il vient d'éditer, en un volume à part, la traduction du plus célèbre des *jâtaka* du Bouddha. C'est le récit de son avant-dernière renaissance sur cette terre, alors qu'en qualité de prince héritier,

sous le nom de Viçvantara (*palli* : Vessantara) le Bodhisattva donna successivement en aumône l'éléphant royal, puis — sur le chemin de l'exil que lui avait valu cette générosité inconsidérée — ses chevaux, son char, ses deux enfants et jusqu'à sa femme : à ce prix seulement on devient un Bouddha. On doit savoir grand gré à M. L. d'avoir ainsi mis à la portée de tous la leçon cambodgienne de la légende, d'ailleurs à peu près fidèle au texte pâli ; le service rendu au public français est même d'autant plus grand qu'il n'en existe pas d'autre version en notre langue. La traduction de M. L. est en général aisée à lire ; encore aurait-elle beaucoup gagné à être allégée d'un hybride mélange de termes cambodgiens qui la hérissent et l'encombrent et auxquels il eût été possible et préférable de substituer des équivalents français. Il est assurément plus commode pour le traducteur de reproduire ces expressions telles quelles : mais n'oublions pas que c'est pour la commodité du lecteur que les traductions doivent être faites. Il y aurait aussi beaucoup à dire sur la préface et les notes de M. L. La plupart de ces dernières affectent un luxe d'érudition d'autant plus superflu qu'il est loin d'être impeccable : nous ne demandons pas mieux que de passer condamnation sur les incorrections qui émaillent ces « restitutions » pâlies, mais nous ne pouvons laisser à leur auteur la moindre illusion sur leur compte. Les notes les mieux justifiées sont celles qui se rapportent aux divergences des diverses leçons, bien que M. L. semble parfois prendre vraiment trop au sérieux, comme s'il s'agissait de documents historiques, les variantes de ces vieux contes. Ses observations sur le caractère « a-humain » (*sic*) de son héros et les « protestations indignées de la conscience cambodgienne » s'accordent assez mal avec l'épithète de « charitable » dont un sous-titre malheureusement choisi gratifie Vesandar : c'est qu'en réalité dans cette « plus belle page de la littérature bouddhique » il ne s'agit nullement de charité, au sens où nous l'entendons, mais d'une ivresse de sacrifice poussée jusqu'au sacrifice des autres en vue d'un but déterminé, l'obtention de la parfaite Bodhi — c'est-à-dire au fond l'exact pendant des surhumains et farouches exploits des vieux ascètes brahmaniques. On ne voit pas non plus pourquoi M. L. s'excuse de traduire le préambule qui place le récit dans la bouche du Bouddha et qui, avec la conclusion sur les destinées subséquentes des divers personnages mis en scène, forme le cadre obligé de tout *jâtaka*. En revanche on lira avec intérêt les détails vécus que l'auteur du *Bouddhisme au Cambodge* nous donne sur la popularité actuelle de la légende et les allusions dont elle est encore l'objet dans le langage courant. Nous considérons aussi comme très heureuse l'idée d'avoir illustré le texte à l'aide des dessins traditionnels que continuent à reproduire les artistes indigènes et dont plusieurs ne sont pas sans charme dans leur naïveté.

A. FOUCHER.

H. M. CHADWICK. — **The cult of Othin. An essay in the ancient religion of the North.** — London. C. J. Clay and Sons, 1899. 82 pp. in-16. Prix : 2 sh. 6 p.

Dans cette consciencieuse monographie M. Ch. a réuni tous les renseignements qu'on possède sur le culte d'Odin; il a donc laissé de côté les mythes; tout au plus, trouve-t-on, note III, une courte étude sur le mythe d'Yggdrasill; l'auteur s'y élève contre la théorie de Bugge. Les caractéristiques du culte d'Odin sont les suivantes : les sacrifices se font au moyen de la javeline et de la pendaison; la mort dans la bataille était considérée comme rituelle. On trouverait des allusions à ce rituel dans les documents sur les peuples de Germanie et d'Angleterre. Parmi les cas de sacrifice à Odin M. Ch. range la mise à mort des vieillards chez les Hérules, pp. 33-35, et ce à tort à notre avis, une telle coutume ayant existé chez maints peuples de l'antiquité, étant fréquente chez les demi-civilisés et ne présentant point, même dans le cas des Hérules, le caractère d'un sacrifice : bien des motifs peuvent être invoqués pour expliquer cette mise à mort des vieillards hérules; elle se faisait au moyen de la dague et M. Ch. est mal venu, lui qui attache tant d'importance à l'usage de la javeline (arme d'Odin par excellence) de supposer ici une erreur du copiste ou de l'écrivain (Procope). Les conclusions de l'auteur sont les suivantes : 1) le culte d'Odin était très probablement connu dans le Nord dès le commencement du VI^e siècle, et il n'y a aucune raison pour supposer que ce culte fût nouveau à ce moment; 2) le culte d'Odin ne semble pas avoir été pratiqué par les Suédois au premier demi-siècle de notre ère; 3) si l'adoption de la crémation dérive du culte d'Odin, ce culte n'a pu être introduit en Suède plus tard que la fin du I^{er} siècle.

A. VAN GENNEP.

A. TILLE. — **Yule and Christmas. Their place in the Germanic year.** — London. D. Nutt. 1899, 8^o, pp. 218.

Une étude approfondie de tous les documents qu'on possède sur l'année germanique, l'année anglo-germanique et l'année scandinave amène l'auteur à formuler les conclusions suivantes :

Alors que l'histoire des institutions indique une tripartition de l'année germanique, l'étymologie est en faveur d'une division en deux parties. Cela tient à ce que les Aryens acceptèrent très anciennement une division tripartite d'origine orientale; l'année se trouvait ainsi divisée en trois saisons de deux mois chaque. Yule était une de ces saisons et s'étendait originellement de la mi-novembre à la mi-janvier; chez les Goths du VI^e siècle, Yule embrassait novembre et décembre, et chez les Anglo-Saxons du VII^e siècle, décembre et janvier.

Les Germains du Nord commençaient l'année au milieu d'octobre; les Ger-

moins de l'ouest d'Allemagne et d'Angleterre seulement vers le milieu de novembre.

Comme on sait d'une manière certaine que vers le commencement du 1^{er} siècle après J.-C. les Germains avaient une fête dans la première moitié de novembre, on a de bonnes raisons de croire que la Saint-Martin, qui tombe le 11 novembre, a succédé à la fête ancienne. La Saint-Martin fut la plus grande fête de l'année jusque vers la fin du Moyen-Age.

Rien d'étonnant, par suite, à ce que la Saint-Martin soit en relation avec l'ancienne division tripartite; d'où sa qualité de terme légal dans les anciennes lois germanique et anglo-saxonne; les autres termes légaux étaient la mi-printemps et la mi-automne. D'un terme à l'autre on comptait environ cent jours.

De même la Saint-Martin était en relation avec la division bi-partite. Jusqu'au 16^{ème} siècle, la Saint-Martin et la mi-mai étaient des termes légaux en Allemagne; il en est encore de même en Écosse. Aux Champs-de-Mai ont succédé les grandes fêtes chrétiennes des Rogations. Ce n'est que vers 755 que l'Église fixa la date des deux fêtes au 1^{er} mars et au 1^{er} octobre.

Tous les documents prouvent abondamment que l'autre grande fête du Moyen-Age, la Saint-Michel, est bien postérieure à la Saint-Martin. La Saint-Michel doit son origine à la division en quatre saisons empruntées à l'Église de Rome.

Par contre les Germains ignoraient les Solstices et les Équinoxes: c'est aux Romains qu'il en eurent la connaissance; c'est à eux également qu'ils eurent les Calendes de janvier et les fêtes qui les accompagnaient. Comme transformation de coutume on peut citer l'adoption des fêtes de fin-décembre et de commencement de janvier dérivées des *Tabula Fortunæ*.

De même Noël est une simple importation romaine transformée par l'Église. Les premières formes du culte de la Vierge à Noël se trouvent exposées dans Beda, *De Mensibus Anglorum*, chapitre xv de son *De Temporum Ratione*. Puis on voit la coutume évoluer peu à peu jusqu'à devenir notre Noël, le Christmas des Anglais, etc.

Enfin chez les Scandinaves on trouve également des restes d'une division bipartite; on y trouve aussi la division tripartite et ce n'est que plus tard que fut importée la division romaine en quatre saisons. Le Yule Scandinave date du 9^{ème} siècle: on le célébra d'abord vers la mi-janvier; et ce fut le roi Hakon le Bon (940-963) qui en ordonna la célébration au moment de la Nativité.

A. VAN GENNEP.

D^r M. J. S. BALJON. — **Commentar op het Evangelie van Johannes.** — Utrecht, van Boekhoven, 1902.

M. le professeur Baljon poursuit la série de ses intéressants commentaires sur le N. T. Cette fois, c'est son commentaire sur le IV^{ème} évangile que nous

avons le privilège de présenter et de recommander à tous ceux qui s'intéressent aux multiples questions que soulève toujours ce livre mystérieux, et auxquelles plusieurs savants travaux viennent de donner encore un regain d'actualité. M. B. relève soigneusement, et sans prendre parti la plupart du temps, les idées de ces récents critiques, sauf pour *Baldensperger* et *van Erde* dont il combat les hypothèses particulières, ainsi que quelques interprétations de *Jean Réville*. Il se contente en général de citer *Kreyenbühl* et *Grill*, et indique, à la fin de chaque chapitre de l'Évangile, les fragments qui feraient partie du noyau authentiquement johannique tel que *Wendt* a essayé de le constituer. La teinte neutre de ce consciencieux ouvrage est encore accentuée par le fait qu'il est dépourvu d'une Introduction où nous aurions pu connaître les idées personnelles de l'auteur et la solution qu'il donne au problème johannique. M. B. nous renvoie pour cela à son « Histoire des Livres du N. T. », parue l'année précédente, et dont la *Revue* a rendu compte¹. Nous y apprenons (*Geschiedenis...* p. 365) que M. B. ne pense pas pouvoir attribuer l'Évangile à l'apôtre Jean, non à cause du caractère philosophique de l'œuvre, de la pureté relative de son grec ou des autres raisons généralement mises en avant contre l'authenticité, mais parce que l'altération que le quatrième évangéliste fait subir à l'histoire, pour la plier à ses théories religieuses, lui paraît inconcevable chez un disciple immédiat de Jésus.

Avec ses qualités d'objectivité et de solide érudition, cet ouvrage est digne de ses prédécesseurs, sortis de la même savante plume, et nous fait attendre avec impatience le prochain commentaire que M. B. nous promet pour cette année sur les *Actes des Apôtres*.

GEORGES DUPONT.

F. X. FUNK. — **Die apostolischen Väter herausgegeben.** — Tübingen. Mohr, in-8° de xxxvi et 252 p.; prix : 1 m. 80; relié : 2,80.

Les étudiants qui s'occupent de la littérature chrétienne primitive sont assurément parmi les plus favorisés. De toutes parts on s'efforce de mettre à leur disposition de bonnes éditions critiques des textes à étudier, non seulement du Nouveau Testament, mais des écrits voisins de la littérature canonique, à des conditions de bon marché tout à fait exceptionnelles. M. Krüger, dans sa collection « *ausgewählter kirchen- und dogmen geschichtlicher Quellenschriften* » a eu l'heureuse idée d'admettre une édition des Pères apostoliques. Elle forme le premier fascicule de la 2^e série et elle est l'œuvre du professeur de théologie catholique bien connu, F. X. Funk.

Celui-ci publiait en 1901, chez Hinrichs, une nouvelle édition, partiellement revue et augmentée, de sa grande publication des Pères apostoliques avec notes

¹ Tome XLV, p. 288.

et commentaires, en 2 volumes. Il se proposait d'en donner aussi une « editio minor ». M. Krüger pensa qu'il serait fâcheux de publier en même temps dans sa collection une autre édition à bon marché. Il s'entendit donc avec M. Funk et avec son éditeur pour faire passer celle préparée par celui-ci dans son recueil de « Quellschriften ». Il en résulte quelques anomalies. L'introduction, écrite à la demande de M. Krüger, est en allemand, les références au N. T. au bas des pages sont en latin, ainsi que l'index. La pagination est double, d'une part continue, d'autre part en trois séries qui trahissent la composition destinée à former trois fascicules séparés. Ce sont là des détails peu importants.

Le texte est établi avec la correction et la précision habituelles à M. Funk. L'impression est excellente, ce qui n'est pas toujours le cas pour les éditions grecques à bon marché. L'introduction est tout à fait sommaire. Elle ne donne qu'une rapide indication sur l'histoire du texte et sur la place que la critique assigne dans l'histoire de la première littérature chrétienne à chacun des écrits édités. Elle ne saurait à aucun titre dispenser le lecteur de recourir à des éditions plus développées et aux commentaires, pour se renseigner sur les nombreux problèmes d'ordre critique soulevés par les œuvres des Pères apostoliques. La nature même de cette petite édition ne nous autorise pas à en demander plus.

M. Funk a admis dans son recueil la *Didaché*, qu'il avait déjà ajoutée à une réimpression du premier volume de la grande édition en 1887, le fragment de l'*Apologie* de Quadratus qui nous a été conservé et le *Martyrium Polycarpi*. Il y a maintenu l'*Épître à Diognète*, quoiqu'il ne la considère pas comme l'œuvre d'un Père apostolique. C'est une concession à la tradition. Nous ne nous en plaindrons pas, puisque cette *Épître*, quelle que soit la date de sa composition, est un écrit charmant, dont il est agréable d'avoir un texte à mettre entre les mains des étudiants.

Peu de temps après la publication de ce petit volume, la librairie Hinrichs publiait la quatrième édition des *Patrum apostolicorum Opera*, d'après la recension de von Gebhard, Harnack et Zahn (editio minor). La composition en est à très peu de choses près la même que celle de Funk. Il n'y a pas le fragment de l'*Apologie* de Quadratus, mais il y a, dans l'une comme dans l'autre, la *Didaché* et l'*Épître à Diognète*. Nous regrettons que les éditeurs aient cru devoir supprimer les traditions des Presbytres, conservées par Irénée. L'absurdité même de ces traditions est bien propre à nous édifier sur la rapide dégénérescence de la tradition orale, pour autant qu'elle n'avait pas été fixée par écrit de bonne heure. L'édition publiée par Hinrichs a un index nominum et un index locorum S. Scripturae. Celle de Funk n'a pas le premier, mais dans le second elle donne aussi le renvoi aux apocryphes.

JEAN RÉVILLE.

JEAN EBERSOLT. — **Les Actes de saint Jacques et les Actes d'Aquilas**, publiés d'après deux manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. — Paris, Leroux, 1902; 1 vol. gr. in-8, de II et 77 p.

M. Jean Ebersolt, élève de la Faculté de théologie de Paris et de l'École pratique des Hautes Études, a débuté dans la carrière d'historien par la publication d'une thèse qui fait honneur à la précision de sa méthode. Il nous donne ici l'édition princeps des Actes de saint Jacques, fils de Zébédée, et de ceux d'Aquilas, le mari de Priscille. Les premiers sont édités d'après le manuscrit grec 1534 de la Bibliothèque Nationale, un beau parchemin du XII^e siècle contenant des vies et des martyres de saints, qui figurent au calendrier hagiographique entre le 1^{er} mars et le 31 mai. Les seconds sont donnés d'après un manuscrit beaucoup plus négligé, portant le n^o 1219 du fonds grec, qui contient d'autres vies de saints, dont quelques-unes ont été déjà publiées.

Il est à peine besoin de dire que ces documents tardifs n'apportent aucun renseignement historique sur les saints personnages dont il s'agit. Ce sont des légendes tardives. Les Actes de saint Jacques ont dû être rédigés dans la seconde moitié du VIII^e siècle (p. 43). L'Église latine possédait bien avant l'Église grecque une légende sur l'apôtre Jacques; ce n'était qu'une amplification du récit de Clément d'Alexandrie, dans le VII^e livre des *Hypotyposes*, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe. D'après ce récit le Juif qui conduit l'apôtre au tribunal est à tel point impressionné par le prisonnier, qu'il se convertit et subit le martyre avec lui. M. Ebersolt suppose que l'auteur des Actes grecs aura voulu réparer la négligence de ses coreligionnaires à l'égard de la mémoire de l'apôtre; puisant à des sources antérieures, il aura voulu réunir en quelques pages tous les renseignements qu'il possédait. Son récit se distingue néanmoins des écrits similaires par une sobriété relative. Il s'inspire des passages du N. T. relatifs à Jacques et à Jean, de Josèphe, de Clément d'Alexandrie et surtout d'Hippolyte de Thèbes. Les détails empruntés à ce dernier auteur amènent M. Ebersolt à faire une assez longue étude des curieuses traditions qui se rattachent à la sainte Sion: c'est là qu'aurait été la chambre haute où se réunissaient les apôtres; c'est là que Jésus aurait institué la Cène; c'est là qu'aurait vécu et serait morte la vierge Marie. Malheureusement il n'y a aucune conclusion historique à tirer de ces légendes.

Quant aux actes d'Aquilas, c'est une compilation, sans aucune valeur, qui ne saurait être antérieure à la fin du VI^e siècle, puisqu'il y est fait mention d'un certain Maurikios qui fut général de Tibère Constantin et qui lui succéda en 582.

Jean RÉVILLE.

H. ACHELIS. — *Virgines subintroductae* (*Ein Beitrag zu I Kor. VII*).
— J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; Leipzig, 2 mk. 50 pf.

Dans cet élégant petit livre de 75 pages, le professeur H. Achelis aborde un des points les plus intéressants de l'histoire de l'Église. Tout le monde sait ou croit savoir ce qu'étaient les « *Virgines subintroductae* », dont tant de conciles et tant de Pères de l'Église se sont occupés. Et le jugement des historiens paraissait définitif. M. Achelis entreprend de le réformer, et si la démonstration n'est pas toujours décisive, il faut cependant reconnaître qu'elle est dans l'ensemble suffisante.

Nous ne suivrons pas M. Achelis dans le détail de son argumentation. Nous nous bornerons à en noter les points essentiels, en faisant deux réserves générales : pour la forme, l'auteur nous paraît manquer de clarté. Pour si captivant qu'il soit, cet opuscule n'est pas proportionné. C'est ainsi que la discussion tout accessoire sur la valeur du « *De singularitate clericorum* » attribué à Cyprien, et de l'écrit « *Ad Oceanum* » attribué non moins faussement à Jérôme, prend une dizaine de pages. Bien d'autres détails, plus condensés, auraient pu être relégués au deuxième plan ou dans des notes. Il en résulte une sorte de confusion qui rend la lecture du livre plutôt pénible.

Deuxième réserve, pour le fond : l'auteur s'appuie trop facilement sur des arguments, dont il reconnaît parfois lui-même la fragilité. A être trop subtil on ne persuade pas toujours, au contraire.

Ces réserves faites, il ne nous reste plus qu'à louer l'ingéniosité de la thèse de M. Achelis. Il réfute victorieusement l'opinion traditionnelle qui ne veut voir dans l'institution des *Virgines subintroductae* qu'une coutume immorale, datant du III^e siècle, une accommodation très peu honorable entre la chair et l'esprit, que pratiquaient en grand nombre des moines et des prêtres. L'institution est plus ancienne. Et si elle a dégénéré, si les conciles l'ont pendant des siècles si énergiquement combattue, si Chrysostome et tant d'autres s'élevaient avec véhémence contre d'étranges cohabitations, il n'en est pas moins vrai qu'elle fut connue, sous sa véritable forme, beaucoup plus pure, dans la primitive Église. M. Achelis, pour le prouver, analyse le fragment de la similitude IX du pasteur d'Herma qui semble se rapporter à cette coutume. Bien plus, il remonte à saint Paul, en donnant une exégèse nouvelle du passage I Corinthiens, VII, 36-38. Il ne s'agit pas là pour lui d'un père à qui l'apôtre conseille de marier sa fille, ni même d'un tuteur et de sa pupille (suivant l'explication de Meyer-Heinrici), mais d'un couple, imprudemment uni par un mariage spirituel, et près de faiblir. L'hypothèse est certainement très intéressante et bien que l'auteur lui-même fasse certaines restrictions, il n'est pas impossible que nous soyons en face du véritable sens.

Pura puris. Il est des situations que les premiers chrétiens ont envisagées plus librement que nous. Le mariage spirituel, l'amour platonique, pouvaient

être une solution pour les laïques et les prêtres qui ne voulaient pas vieillir seuls, ou pour les veuves et les vierges isolées et sans défense. Ce sentiment tout religieux se transforma, par suite de son exaltation même, en sentiment très profane. C'était fatal, et l'on comprend que l'Église l'ait condamné.

Mais il faut distinguer les époques et ne pas rejeter superficiellement et comme « en bloc », une institution qui naquit d'un effort sincère pour réaliser un idéal impossible.

Gardons-nous surtout — c'est là la judicieuse conclusion de M. Achelis et nous nous y associons pleinement — de juger des choses anciennes avec nos préjugés modernes. Il faut se transporter dans une époque, pour la comprendre équitablement. C'est la première règle, et, pourrait-on dire, l'axiome de la méthode historique.

P. PHILIP DE BARJEAU.

LAISNEL DE LA SALLE. — **Souvenirs du Vieux Temps. Le Berry. Mœurs et coutumes.** Les littératures populaires, tome XLIV. — Paris, 1902. J. Maisonneuve.

M. A. Laisnel de la Salle, fils de l'auteur de la monographie bien connue sur les légendes et coutumes du Berry, a cru bon d'en publier une réimpression, qu'il a même augmentée par endroits; il aurait bien dû profiter de l'occasion pour supprimer tous les rapprochements avec les folk-lores étrangers faits par son père à une époque où l'étude comparée des légendes, des croyances et des coutumes ne faisait que commencer, et ne faire ainsi du volume qu'un recueil de documents locaux. D'ailleurs, les travaux de Laisnel de la Salle ne méritent pas tout à fait leur célébrité, due peut-être aussi au parrainage de George Sand. Les faits n'ont été étudiés que d'une manière superficielle, parfois vraiment trop sommaire; le souci littéraire a déformé maintes légendes et caché leur naïveté première; et les renvois à des publications antérieures, auxquelles Laisnel de la Salle a fait plus d'emprunts qu'il ne semble à première vue, ne sont jamais donnés en détail.

A. VAN GENNEP.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — La Revue ne saurait manquer de s'associer au deuil qu'a fait éprouver au monde savant tout entier la perte de M. Gaston Paris. Au cours de ses incessants travaux, ce maître éminent n'avait été amené à traiter qu'accessoirement des questions d'histoire religieuse, mais il avait apporté en ces délicates recherches son habituel souci d'érudition minutieuse et pénétrante, y avait fait admirer ses hautes qualités d'indépendance, d'impartialité vraiment scientifiques. En maintes occasions, d'ailleurs, il avait prouvé que, délaissant pour un temps le domaine de la stricte érudition, il savait s'élever avec une remarquable aisance jusqu'aux vues d'ensemble sur les conceptions des philosophies modernes : qu'on relise, pour s'en convaincre, tel de ses articles de critique — notamment celui qu'il consacre à l'œuvre de J. Darmesteter — ou tel de ses discours — et c'est à celui qu'il prononça sur la tombe de Renan que nous pensons en ce moment. Il est à peine besoin de rappeler avec quelle perspicacité il élucida certains problèmes de littérature religieuse et de folk-lore médiéval : en quelques pages il proposait des conclusions presque toujours définitives sur des sujets de caractère si divers : *Le Petit Poucet et la Grande Ourse* (1875), *Le Juif-errant* (1880), *L'Ange et l'ermite* (1880), *Siger de Brabant* (1881), *La parabole des Trois-Anneaux* (1885), *Saint Josaphat* (1896), etc. De plus, M. G. Paris avait eu, en publiant de nombreux textes de littérature pieuse, l'occasion de les enrichir de notes, préfaces, commentaires, où se révèle la même intelligence des faits religieux ; citons, en cet ordre de travaux, ses magistrales éditions de la *Vie de saint Alexis* (1872 et 1885) des *Miracles de Notre-Dame* (1876-79), du *Mystère de la Passion* d'Arnoul Greban (1878), de la *Vie de saint Gilles* (1881), de trois versions en vers de l'*Évangile de Nicodème* (1885), de l'*Histoire de la guerre sainte*, d'Ambroise (1897), etc. Quelle que fût d'ailleurs l'œuvre littéraire à laquelle il appliquait sa rigoureuse méthode de recherches, il savait toujours y discerner les traces profondes de la vie morale des hommes du passé : « La fiction poétique, disait-il dans la préface d'un de ses derniers livres, est une des formes sous lesquelles les hommes ont le plus naïvement exprimé leur idéal, c'est-à-dire leur conception de la vie, du bonheur, de la

morale, et c'est en ce sens qu'on peut dire avec Aristote (mais en se plaçant à un autre point de vue) que la poésie est plus philosophique que l'histoire ».

P. A.

..

L'Académie de Stanislas, fondée à Nancy en 1750, est à coup sûr une des plus intéressantes et des plus actives de nos sociétés savantes de province; l'étude de cette histoire et de cette civilisation lorraines si complexes, si variées, si riches en faits politiques et moraux, pourrait fournir ample matière aux recherches des érudits qui font partie de cette société, mais plusieurs d'entre eux ne limitent pas à l'histoire de leur province le champ de leurs investigations scientifiques et se répandent sur le domaine de l'archéologie antique ou médiévale. Combien il serait souhaitable qu'un pareil exemple profitât à tant de savants départementaux dont le labeur tenace se dépense et s'inutilise dans d'insignifiantes besognes d'histoire locale! A ceux-là on ne saurait trop recommander l'édifiante lecture de la *Table alphabétique des publications de l'Académie de Stanislas (1750-1800)* que vient de dresser et de publier M. J. Favier. M. Ch. Pfister, l'éminent historien de Nancy, a fait précéder cette publication d'une substantielle monographie de l'Académie de Stanislas; il en montre sans parti-pris de panégyrique, sans fétichisme local, les développements successifs, l'activité scientifique et philanthropique. Signalons en passant l'intérêt tout particulier des trente premières pages qui présentent, avec une sobriété qui n'exclut pas le pittoresque, un tableau de la vie intime d'une Académie de province dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Dans la partie purement bibliographique de l'ouvrage, bornons-nous à signaler, comme intéressant plus directement l'histoire des religions, les articles suivants du répertoire dû à M. Favier : Age d'or, Bénédictins, Bhagavad Gita, Bouddhisme, Burnouf, Saint Étienne, Fénelon, Pierre Fourier, Jésuites, Juifs, Lamennais, Saint Louis, Mahabharata, Monastères, Réforme, Réformés, Saint-Sacrement, Scholastique, Vie érémitique.

..

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 6 février 1903.* — M. Clermont-Ganneau communique et commente des photographies de monuments antiques nouvellement découverts qui viennent de lui être envoyées par le R. P. Paul de Saint-Aignan, de Tyr. Signalons, parmi ces documents, deux grandes statues de style égyptien découvertes près de Tyr et qui portent des dédicaces phéniciennes faites à un dieu dont le nom est effacé, par un personnage appelé Baalchille, fils de Baalyaton. Ces deux statues doivent se classer à l'époque ptolémaïque.

Séance du 20 février 1903. — M. S. Reinach communique, de la part de Hamdi Bey, directeur du Musée de Constantinople, un rapport d'Edhem bey,

trirte Katechismen». Le nom de « catéchisme » ne doit pas nous induire en erreur. Rien de moins dogmatique que ce livre. C'est à proprement parler un « manuel » composé avec une grande impartialité, à un point de vue réellement objectif, et dans lequel ont été condensés un nombre très considérable de renseignements. L'auteur expose d'abord les différentes théories sur l'origine de la religion, qui se laissent ramener à quatre types principaux : l'évhémérisme, l'origine surnaturelle, le nativisme (religion innée) et l'évolutionnisme anthropologique. Après cette partie historique, l'auteur examine les différentes méthodes qui permettent d'observer la genèse de la religion : méthode ethnologique, par l'étude des peuples non civilisés ; méthode pédagogique, par l'étude de la vie spirituelle de l'enfant ; enfin l'étude psychologique de l'homme civilisé et adulte. Ces diverses méthodes le conduisent à la conclusion que la religion procède d'une disposition propre à l'homme et qui est sensiblement la même partout. Parmi les facteurs qui la mettent en mouvement il distingue : l'élément émotionnel, désir ou crainte ; l'imagination spontanée, dans le rêve ou dans la combinaison consciente des représentations de l'esprit ; le besoin intellectuel d'expliquer les mystères de l'existence ; la tendance de la volonté morale ; enfin l'influence du langage.

Une récapitulation des données ainsi acquises et un complément de notices historiques amènent M. Runze à déterminer l'essence de la religion. C'est la partie la moins claire. La religion, est-il dit, n'a son siège ni dans la volonté, ni dans la pensée ; elle est un état de l'âme, dans lequel la volonté active n'est que puissance inconsciente et la connaissance n'est encore qu'intuition. La morale ne se confond pas avec la religion, elle s'en déduit ; la philosophie, en étroite relation avec elle, en est néanmoins distincte ; l'art et la religion sont étroitement associés comme fonctions l'un de l'autre. Enfin, dans une dernière partie, l'auteur cherche à retracer la loi de l'évolution historique de la religion et présente un tableau de la valeur relative des différentes formes religieuses. Il reconnaît dans l'histoire des religions une tendance constante à la simplification de la vie religieuse, au monothéisme et à la prépondérance des éléments moraux.

M. Runze ne s'est pas proposé de justifier théoriquement tel ou tel système de conceptions religieuses. Il a voulu faire œuvre d'historien. Dans l'ensemble il y a réussi. Avec un peu plus de clarté dans le langage, son manuel répondrait bien à ce que l'on peut demander actuellement comme introduction à la philosophie de la religion.

— 2^o *Theologische Abhandlungen*, eine Festgabe zum 17 mai 1902 für *Heinrich Holtzmann* (Tubingue, Mohr, in-8 de 297 p. ; prix : 8 m. 60). L'éminent exégète de l'Université de Strasbourg a fêté le 17 mai 1902 son soixante-dixième anniversaire. A cette occasion ses collègues de la Faculté de théologie lui ont offert un volume de *Mélanges*, dont voici la composition : *Der biblische Hades*, par *G. Beer*, étude très instructive sur un sujet encore insuffisamment élucidé à la lumière de l'histoire religieuse comparée ; — *Die Zukunftshoffnungen Israels*

in der assyrischen Zeit, par M. W. Nowack; — Das Magnificat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, par M. Fr. Spitta; — Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, par M. G. Anrich, étude fort intéressante où M. Anrich, non seulement analyse les doctrines de Clément d'Alexandrie et d'Origène sur les destinées des âmes avant et après l'incarnation et sur le feu purificateur, mais encore montre les liens qui rattachent ces doctrines à celles de Platon et à l'Orphisme; — Das mōnchische Leben des IV^e und V^e Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gōnner, par M. Lucius. Nous avons déjà signalé cette étude (t. XLVI, p. 139). Elle aura été la dernière production scientifique du vaillant et modeste érudit. Peu de mois après il était enlevé brusquement en pleine maturité de la vie, laissant un très grand nombre de matériaux laborieusement accumulés en vue du grand ouvrage qu'il préparait sur le Culte des Héros. M. Holtzmann lui a rendu l'hommage qu'il méritait et auquel souscriront ceux qui l'ont connu; — Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung, par M. P. Lobstein; — Das Konstanzer Bekenntniss für den Reichstag zu Augsburg (1530), par M. J. Pickler. — Les deux autres mémoires de M. Mayer sur la mission de la Dogmatique et de M. Smend sur le rôle du sermon, ne sont pas de notre ressort.

— 3^e L. Deubner. *De incubatione capita quattuor* (Leipzig, Teubner; in-8 de 138 p.). Les trois premiers chapitres traitent de la terminologie, des procédés d'incubation chez les anciens, des conditions exigées dans les divers sanctuaires où l'on venait passer la nuit pour recueillir en rêve ou par une apparition divine l'oracle que l'on réclamait (c'était le plus souvent pour obtenir la révélation du remède qui devait vous guérir). Un paragraphe spécial est consacré à l'oracle de Delphes. Le dernier chapitre est le plus instructif. Il est consacré aux exemples de la persistance de l'incubation chez les chrétiens. L'auteur montre par une série d'exemples empruntés aux cultes de saint Michel archange, des saints Côme et Damien, Cyrus et Jean, de sainte Thècle et de saint Thérapon, que les mêmes procédés constatés dans l'étude de l'incubation chez les païens se retrouvent chez les chrétiens. Cette dissertation est une précieuse contribution à l'étude de la transformation du culte des dieux païens en culte de saints chrétiens. L'auteur a, en outre, donné une édition soignée de l'éloge de saint Thérapon, martyr de l'île de Chypre, dont on ne possédait qu'un très mauvais texte.

— 4^e La nouvelle édition des OEuvres de Philon, par MM. Wendland et Cohn (*Philonis Opera quae supersunt*, Berlin, Reimer) s'est augmentée d'un quatrième volume qui contient les traités *De Abrahamo*, *de Josepho*, *I et II De Vita Mosis*, *De decalogo*. M. Heinrici a consacré une étude critique détaillée à ce volume dans la « Theologische Litteraturzeitung » du 31 janvier 1903; il y propose plusieurs corrections au texte admis par les éditeurs. En même temps il fait ressortir à quel point Philon est resté foncièrement Juif, soit en maintenant à la Loi de Moïse son caractère sacré, intangible, soit par l'importance qu'il attache à l'observance du sabbat, soit par l'affirmation d'un particularisme

national qui subsiste au fond de sa pensée même la plus libérale. M. Heinrici va même jusqu'à déclarer que Philon a exercé de l'influence sur les Pères de l'Église, pas sur le christianisme originel. C'est là une assertion trop absolue. Elle peut se justifier pour l'enseignement proprement évangélique. Mais personne ne saurait contester l'influence de la théologie judéo-alexandrine sur le IV^e Évangile ou sur l'Épître aux Hébreux. Ces documents, cependant, appartiennent bien au christianisme primitif.

A ce même point de vue, le même critique reproche fort justement à M. J. Horowitz, auteur du plus récent ouvrage sur la philosophie de Philon *Untersuchungen ueber Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung*, Marburg, Elwert, 1900, in-8 de xiii et 127 p.) d'avoir beaucoup trop accentué la dépendance de la cosmologie philonienne à l'égard de celle de Platon. Philon se borne à utiliser les matériaux que lui fournit Platon, en les combinant avec des éléments stoïciens et pythagoriciens ; son but unique est de faire valoir les récits de la Genèse, sans aucun souci de se conformer à tel système philosophique plutôt qu'à un autre. Il est apologiste avant tout.

— 5^o La brochure du professeur W. Soltau, intitulée *Die Geburtsgeschichte Christi* (Leipzig. Dieterich, 1902 ; in-8 de 43 p. ; prix : 0.75) est une œuvre de parti pris, mais d'une lecture très suggestive. Que les légendes sur la naissance du Christ soient nées en terre païenne et non en Palestine même, cela est très probable. Qu'elles aient été conçues par analogie avec des légendes païennes de même nature, c'est également vraisemblable (cfr. le mémoire de Jean Réville, sur le « Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique » dans les *Études de philosophie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie de Paris*, 1901). Mais M. Soltau va plus loin ; il ne se borne pas à réunir les textes et les inscriptions du monde antique, utiles à sa thèse, il prétend encore décomposer les textes évangéliques de manière à restituer les divers étiages successifs de la légende et les expliquer chaque fois par l'action d'un ou de plusieurs documents païens correspondants. A vouloir trop préciser en pareille matière ou compromet sa thèse.

— 6^o *Die urchristlichen Gemeinden; Sittengeschichtliche Bilder*, par E. von Dobschütz, professeur à l'Université de Iena (Leipzig. Hinrichs, in-8, de xvi et 300 p. ; 1902 ; prix : 6 m.). Voici un beau livre, bien fait, reposant sur une connaissance minutieuse des documents, mais ne se perdant pas dans le détail. L'auteur a voulu tracer un tableau de la vie morale dans la chrétienté primitive jusque vers le milieu du I^{er} siècle. Après avoir posé le problème et fait connaître les documents qui lui fourniront les éléments de la solution, il décrit successivement l'état moral des communautés pauliniennes, des groupes judéo-chrétiens et des chrétientés d'origine païenne après saint Paul. Ici il s'occupe d'abord des églises qui sont encore sous l'influence de Paul, puis du groupe johannique, des premiers gnostiques, de la chrétienté pendant la période de formation de l'église catholique. Les épîtres de Paul aux chrétiens de Corinthe lui fournissent les éléments du tableau initial ; le *Pasteur d'Herma* le renseigne sur

l'état de la communauté romaine vers le milieu du II^e siècle. M. von Dobschütz a relégué quelques dissertations plus techniques dans une série d'appendices : de la statistique dans l'antiquité; l'esclavage antique; le jugement de Dieu à Corinthe; Jacques, le frère du Seigneur; le végétarisme antique; la terminologie morale. Des index copieux facilitent beaucoup l'usage de ce livre qui est appelé à rendre de nombreux services. Le jugement de l'auteur est peut-être un peu optimiste, en ce sens qu'il ne distingue pas assez entre l'état moral de l'élite et celui de la moyenne des fidèles. Il est difficile aussi, à cette époque, de délimiter exactement ce qui est chrétien et ce qui ne l'est plus ou presque plus, dans l'extraordinaire foisonnement de doctrines et d'associations qui caractérise la période de l'envahissement de la chrétienté par le gnosticisme. On pourra contester aussi certains jugements littéraires qui déterminent la valeur chronologique et locale des témoignages invoqués. Mais, dans l'ensemble, ce livre comble une lacune de la littérature cependant surabondante concernant les origines de la société chrétienne.

— 7^e R. Liechtenhan. *Die Offenbarung im Gnosticimus* (Göttingen; Vandenhoeck et Ruprecht; in-8 de viii et 168 p.; prix : 4 m. 80). Cette œuvre de début est pleine de promesses. Nous sommes trop habitués à ne voir dans le gnosticisme que des tentatives pour substituer à la religion révélée des chrétiens des systèmes de spéculation fantaisiste. M. Harnack, dans son *Histoire des Dogmes*, le présente comme une confiscation du christianisme au profit de doctrines du monde ambiant. M. Liechtenhan, fort justement, semble-t-il, met en lumière le fait que les gnostiques se réclament généralement d'une révélation qu'ils opposent à la sagesse de ce monde, avec non moins de résolution que les chrétiens non gnostiques prônant la révélation de l'Ancien Testament et de Jésus. On pourrait ajouter que, parmi les chrétiens de la grande église eux-mêmes, jusqu'à la crise montaniste, tout comme pour les gnostiques, la révélation n'est pas étroitement circonscrite dans les écrits sacrés dont ils font état, mais qu'elle se continue par l'inspiration individuelle des apocalypticiens et des prophètes. Seulement la révélation gnostique a généralement un caractère plus intellectualiste que dans la grande église. Il ne faut jamais oublier que nous ne connaissons la plupart des gnostiques que par leurs adversaires, et par des adversaires qui ne sont pas tendres pour eux. Il s'en faut encore de beaucoup qu'on ait fait au gnosticisme la part qui lui revient dans la formation de l'Église chrétienne. La théologie officielle de l'ancienne Église n'est, au fond, qu'un gnosticisme canalisé.

— 8^e A. Hjelt. *Die altsyrische Evangelienuebersetzung und Tatian's Diatessaron* (Leipzig; Deichert; in-8 de viii et 166 p.; prix : 6 m.). Cette étude forme le premier fascicule de la 7^e partie des « *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* », dirigées par Th. Zahn. Elle a été composée en vue d'un concours institué par l'Université de Helsingfors. L'auteur y a groupé tous les renseignements sur la version dite de Cureton et sur le Sinaiticus syrien retrouvé il y a quelques années, ainsi que

sur le Diatessaron de Tatien. Ensuite il compare ces textes les uns avec les autres et il aboutit aux conclusions suivantes : ce n'est pas le Diatessaron, encore bien moins la Peshito, qui est la version syriaque primitive. Celle-ci se retrouve bien plutôt dans le Sinaïticus syriaque, ce qui reporte l'antiquité de ce texte jusqu'au milieu du II^e siècle. Tatien l'aurait utilisé très librement dans le Diatessaron. Le texte dit de Cureton représenterait une révision de la même version primitive, inspirée par l'influence de Tatien. Enfin la Peshito serait une révision ultérieure qui aurait eu pour but, justement, de faire disparaître les traces de l'influence de Tatien. On voit que M. Hjelt professe sur l'antériorité du Sinaïticus syriaque par rapport au Diatessaron une opinion analogue à celle de M. Burkit (voir Revue, t. XLVI, p. 121 et suiv.). Cette question a une grande importance pour la critique du texte du Nouveau Testament, comme nous l'avons montré (*ibid.*, p. 264 et suiv.). M. Hjelt croit même pouvoir établir que les quatre évangiles du Sinaïticus syriaque ne sont pas l'œuvre du même traducteur ; celui du premier évangile possède une connaissance des particularités de la vie juive palestinienne qui ne se retrouve pas chez les autres.

Ces études de critique des textes évangéliques syriaques sont maintenant facilitées par la publication, en 1901, par la Clarendon Press, à Oxford, de la magnifique édition critique des évangiles selon la Peshito : *Tetraevangelium sanctum juxta Simplicem Syrorum versionem*, due à M. G. H. Gwilliam (prix : 2 livres 2 sh.).

— 9^e La collection des Auteurs grecs chrétiens des trois premiers siècles, publiée sous les auspices de l'Académie des Sciences de Berlin, s'est accrue, en 1902, de l'édition des *Oracula Sibyllina*, par M. J. Geffcken (Leipzig. Hinrichs ; in-8 de LVI et 240 p. ; prix : 9 m. 50). L'éditeur ne s'est pas borné à noter les variantes des manuscrits, tous mauvais d'ailleurs ; il a donné des renvois très nombreux à tous les auteurs où l'on trouve des parallèles au texte. De plus il a publié dans la collection des « Texte und Untersuchungen » (Nouvelle série) un fascicule où il émet un jugement motivé sur la composition et la date des oracles (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*). Il y a peu de questions de critique littéraire aussi complexe que celle-là. Il faut lire le mémoire d'un bout à l'autre pour s'y reconnaître.

Dans la même grande collection M. Heikel a édité le premier volume des OEuvres d'Eusèbe de Césarée contenant la *Vie de Constantin*, l'*Oratio ad sanctum cætum* et la *Laus Constantini*. La première moitié du second volume vient de paraître. Elle contient la première partie de l'*Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe*, dans le texte grec et dans la traduction latine de Rufin (gr. in-8, de 507 p. ; prix, 16 m.). Le texte grec est édité par M. Ed. Schwartz, professeur à l'Université de Göttingen ; M. Th. Mommsen n'a pas dédaigné d'établir lui-même le texte latin de Rufin. Et la commission de l'Académie de Berlin a joint cette traduction latine à son édition des auteurs grecs chrétiens, parce que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe a été utilisée en Occident surtout dans le texte latin de Rufin. L'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe est le document fon-

damental de l'histoire littéraire et ecclésiastique chrétienne des trois premiers siècles. Il ne fallait donc rien épargner pour en donner enfin un texte qui fût établi avec toutes les ressources de la critique moderne. Avec la traduction latine de Rufin et les traductions syriaque et arménienne, on possède maintenant tous les instruments nécessaires pour apprécier l'œuvre du grand historien chrétien de l'antiquité et suivre les transformations qu'elle a subies. Nous rappelons, pour ceux qui ne peuvent pas lire les textes originaux syriaque ou arménien, que M. Nestle a donné récemment une traduction allemande de la version syriaque et que M. Preuschen vient de publier, chez Hinrichs, la traduction allemande des livres VI et VII de la version arménienne, qui manquent en syriaque. Comme la version arménienne a été faite sur le texte syriaque, avec une littéralité servile, elle peut suppléer suffisamment la lacune de celui-ci.

La seconde partie de l'édition de MM. Schwartz et Mommsen est sous presse. Elle contiendra les Prolégomènes.

— 10° Avec l'ouvrage de M. D. Schönfeld, *Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagzeit nach den Quellen dargestellt* (Strasbourg, Trübner; in-8, de xvi et 286 pp.; prix : 8 m.), nous abordons un domaine bien éloigné de celui du christianisme primitif. Mais en nous faisant connaître les us et coutumes du paganisme germanique et scandinave, il nous apporte des renseignements non moins utiles à enregistrer sur les éléments qui composèrent la religion populaire des peuples du nord de l'Europe. Ce livre fait partie de la collection des « Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker ». Il décrit la vie rurale en Islande dans les temps les plus anciens accessibles à l'histoire, les usages conservés du paganisme, les superstitions relatives aux propriétés magiques des bêtes et de certaines plantes. M. Schönfeld ne fait pas d'études comparées ni de théorie. Il rapporte des faits. C'est un livre à consulter; il fournit des documents à l'historien des religions, mais l'auteur lui-même ne les met pas en œuvre.

— 11° Aux historiens du christianisme moderne on peut recommander deux recueils susceptibles de rendre des services : celui des confessions de foi des églises réformées, qui ne renferme pas moins de 58 documents, qui tous ont eu la prétention d'être orthodoxes (*Die Bekenntnisschriften der reformirten Kirchen*, par E. F. K. Müller; Leipzig, Deichert; 1903); l'auteur y a joint une introduction générale et des renseignements historiques, mais surtout un précieux index qui permet de retrouver facilement dans cette multitude de textes les passages relatifs à une même doctrine. — Et un volume de la collection bien connue « Grundriss der theologischen Wissenschaften » publiée par l'éditeur Mohr, à Tubingen : *Symbolik oder christliche Confessionskunde* (in-8, de xv et 430 p.; prix : 6 m. 60), par M. F. Loofs, où l'on trouve l'histoire des symboles romains et orientaux et une analyse, avec renseignements historiques, des confessions dans les églises orientales et dans l'Église romaine.

..

Un témoignage relatif au séjour de l'apôtre Pierre à Rome. — Dans la *Theologische Literaturzeitung* du 25 octobre 1902, M. Ad. Harnack a signalé un témoignage relatif au séjour de l'apôtre Pierre à Rome, qui semble avoir passé inaperçu jusqu'à présent et qui n'est pas dénué de valeur. C'est un passage de l'*Apokritikos* de Macarius Magnes (III, 22). Rappelons que cet écrit est une apologie du christianisme composée aux abords de l'an 400 et surtout remarquable par le grand nombre de citations d'un ouvrage antérieur dirigé par un néoplatonicien contre la religion chrétienne (voir à ce sujet la dissertation de M. L. Duchesne, *De Macario Magne et ejus scriptis*). L'adversaire combattu par Macarius est très vraisemblablement Porphyre dont il réfute les *Λόγοι κατὰ χριστιανῶν*, malheureusement perdus. Or voici de quelle manière cet adversaire, donc probablement Porphyre lui-même, s'exprimait au sujet de Pierre : « On est en droit de s'étonner que Jésus ait pu confier les clefs du royaume des cieux à un homme comme Pierre et qu'il ait pu dire à quelqu'un qui se troublait pour si peu et se laissait abattre par de pareilles choses : « Pais mes brebis »... Cependant on raconte que Pierre, après avoir fait paître les brebis pas même un petit nombre de mois, fut crucifié, alors que Jésus avait déclaré que les portes de l'enfer n'auraient pas raison de lui (*ὁμοως ἱστορεῖται μηδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἱσταυρωθῆαι* etc.).

M. Harnack observe fort justement que Porphyre est un écrivain consciencieux et précis. Dans la seconde moitié du III^e siècle on racontait donc encore à Rome que l'apôtre Pierre n'y avait séjourné que quelques mois. On peut observer cependant que déjà à cette époque il devait y avoir en circulation des listes épiscopales qui lui attribuaient un épiscopat de beaucoup plus longue durée. Mais une tradition conforme à ces calculs de chronographes n'était pas encore établie.

..

La circoncision chez les Égyptiens. — Dans l'« *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* » (t. II fasc. 1, p. 22 à 31) publié chez Teubner, à Leipzig, par M. U. Wilcken, M. Paul Wendland a groupé et commenté à nouveau les témoignages contradictoires des auteurs grecs sur la circoncision chez les Égyptiens, générale d'après les uns, limitée à la classe sacerdotale d'après les autres (*Die hellenischen Zeugnisse ueber die ägyptische Beschneidung*). Un point intéressant pour lequel il a apporté un témoignage décisif, c'est que les Égyptiens pratiquaient la circoncision à l'âge de 14 ans. Philon l'atteste expressément dans les « *Quaestiones in Genesin* », III, 47 (éd. Aucher p. 218; cf. encore p. 220), où il dit : « *Primum enim Aegypti per consuetudinem regionis anno aetatis decimo quarto, quando mas incipit*

seminis usum gerere et femina sanguinis eruptionem sentire, tam sponsum quam sponsam circumcidunt. »

J. R.

ITALIE

C'est, parmi tous les monuments de la mythologie assyro-babylonienne, le poème de la descente d'Istar aux Enfers qui, pour de multiples raisons exposées dans un court avant-propos, a le plus particulièrement retenu la curiosité scientifique et littéraire de M. Rinonapoli; cet érudit s'est même plu à en écrire en vers italiens une très élégante paraphrase (*La disceza d'Ishtar all' Inferno. Leggenda Babilonese*. Cagliari, 1903. Pièce de 34 pages et 3 pl.). Le caractère primitif, la ligne fruste de l'original y sont quelque peu sacrifiés à l'effet littéraire; mais M. R. a fait suivre son essai d'interprétation poétique d'une version littérale du texte établi par MM. Sayce, Jérémias et Jensen. On ne peut que regretter que cette aimable plaquette ne se termine pas avec cette traduction et que M. Rinonapoli ait cru utile d'y ajouter une iconographie plus que rudimentaire de la déesse Istar.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

•

PLOTIN

ET LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

Les articles fort intéressants que M. Goblet d'Alviella a publiés récemment dans la *Revue de l'Histoire des Religions* complètent heureusement les travaux de Lenormant et Pottier, comme ceux de Foucart¹.

Avec M. Jean Réville², M. Goblet d'Alviella estime que les hiérophantes retrouvaient, dans les Mystères d'Éleusis, « ce qui était considéré de leur temps comme la sagesse suprême par la philosophie la mieux accréditée ». Puis il dit, en s'appuyant sur les témoignages de Chrysippe, de Cicéron, de Sénèque, de Plutarque, de saint Augustin et de Varron, que le stoïcisme y succéda au pythagorisme, plus ou moins modifié par les doctrines de l'Académie, dans le siècle qui précéda la conquête romaine.

Enfin il signale la substitution du néo-platonisme au stoïcisme : « En dehors même des œuvres orphiques de cette période, qui reflètent les idées et les tendances des Alexandrins, les écrits de Porphyre et de Proclus attestent suffisamment que le néo-platonisme était devenu la philosophie des Mystères. Maxime, Eunape, Julien, sans aucun doute Proclus

1) Lenormant a écrit l'article *Eleusinia* du dictionnaire Daremberg et Saglio ; Pottier l'a revu. Foucart a donné deux études : *Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. XXXV, 2^e partie, Klincksieck, 1895) ; *Les Grands Mystères d'Éleusis, personnel, cérémonies* (même collection et même éditeur, 1900). — Les articles de M. Goblet d'Alviella ont paru en septembre-octobre, novembre-décembre 1902, janvier-février, mars-avril 1903.

2) *La Religion à Rome sous les Sévères*, p. 178.

étaient des initiés d'Éleusis, et la charge d'hierophante, au III^e et au IV^e siècle de notre ère, fut occupée plus d'une fois par des philosophes néo-platoniciens. Jamais peut-être l'accord ne fut plus étroit entre la religion et la philosophie ».

Je voudrais indiquer brièvement comment Plotin, dont le nom et les œuvres n'ont pas été rappelés, à notre connaissance, par ceux qui ont le mieux étudié les mystères d'Éleusis, a substitué à l'interprétation stoïcienne celle qui a été acceptée par son école et par les partisans de l'hellénisme, puis en tirer quelques conséquences qui ne semblent pas sans valeur pour éclairer l'histoire du christianisme lui-même.

..

La philosophie néo-platonicienne se présente d'abord comme une initiation réservée à ceux qu'on en a jugés dignes :

« Hérennius, Origène et Plotin, écrit Porphyre dans la *Vie de Plotin*, étaient convenus de tenir secrète la doctrine qu'ils avaient reçue d'Ammonius. Plotin observa cette convention. Hérennius fut le premier qui la viola, ce qui fut imité par Origène. Ce dernier se borna à écrire un livre *Sur les Démons*; et sous le règne de Gallien, il en fit un autre pour prouver que *Le Roi est seul créateur* (ou *poète*). Plotin fut longtemps sans rien écrire. Il se contentait d'enseigner de vive voix ce qu'il avait appris d'Ammonius. Il passa de la sorte dix années entières à instruire quelques disciples, sans rien mettre par écrit; mais comme il permettait qu'on lui fit des questions, il arrivait souvent que l'ordre manquait dans son école et qu'il y avait des discussions oiseuses, ainsi que je l'ai su d'Amélius... Plotin commença, la première année de Gallien, à écrire sur quelques questions qui se présentèrent ».

Lors même que Plotin écrit, il ne s'adresse pas à tous; il fait un choix entre ceux qui souhaiteraient devenir ses lecteurs, comme entre ceux qui se présentent pour être ses auditeurs :

« La dixième année de Galien, dit Porphyre, qui est celle où je le fréquentai pour la première fois, il avait écrit 21 livres qui n'avaient été communiqués qu'à un très petit nombre de personnes; on ne les donnait pas facilement et il n'était pas aisé d'en prendre connaissance;

on ne les communiquait qu'avec précaution et après s'être assuré du jugement de ceux qui les recevaient¹ ».

Enfin Plotin annonce par les jugements mêmes qu'il porte dans son école, l'estime qu'il fait des Mystères et l'importance qu'il leur attache :

« Un jour, écrit Porphyre, qu'à la fête de Platon je lisais un poème sur le *Mariage sacré*, quelqu'un dit que j'étais fou, parce qu'il y avait, dans cet ouvrage, de l'enthousiasme et du mysticisme. Plotin prit alors la parole et me dit d'une façon à être entendu de tout le monde : « Vous venez de nous prouver que vous êtes en même temps poète, philosophe et hiérophante² ».

L'étude de l'œuvre révèle, chez Plotin, les mêmes préoccupations et nous explique comment, en prenant pour point de départ les cérémonies, les pratiques et les formules des Mystères, il y a fait entrer sa philosophie tout entière. Mais pour que cela apparaisse nettement, il faut la parcourir, en suivant l'ordre chronologique de la composition et non l'ordre arbitraire que lui a imposé Porphyre³.

Dans le livre sur le Beau, que Plotin écrivit le premier et qui est, pour les éditions porphyriennes, le sixième de la première Ennéade, se trouvent, pour ainsi dire, le plan et le but de l'œuvre tout entière. Plotin entreprend de montrer comment, par la vue du Beau, on peut purifier l'âme, la séparer du corps, puis s'élever du monde sensible au monde intelli-

1) Γράψας εὐρίσκειται εἴκοσι καὶ ἓν βιβλίον, ἃ καὶ κατείληρα ἐκδοσόμενα ὀλίγοις· οὐδὲ γὰρ ἦν πῶς ῥαδίᾳ ἢ ἔκδοσις οὐδὲ εὐσυνειδήτως ἐγίγνωτο οὐδ' ἀπλῶς κατὰ τοῦ ῥάστου, ἀλλὰ μετὰ πάσης κρίσεως τῶν λαμβανόντων (*de Vita Plotini*, § 4). La traduction française est prise à Bouillet et à Eugène Lévêque, *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol. Paris, Hachette, dont on ne saurait trop recommander la lecture aux historiens des religions comme des philosophies.

2) Ἐκεῖνος εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων· « ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην » (*de Vita Plotini*, § 15).

3) Porphyre (*Vie de Plotin*, §§ 4, 5, 6) donne la liste chronologique des 54 livres dans son édition; il (§ 24) les a partagés en six Ennéades, en l'honneur des nombres parfaits six et neuf! Il a réuni dans chaque Ennéade les livres qui traitent de la même matière, mettant toujours en tête ceux qui sont les moins importants. Kirchhoff a édité (Leipzig, Teubner, 1856) les livres dans l'ordre chronologique.

gible et contempler le Bien qui est le principe du Beau. Par le vice, par l'ignorance, l'âme s'éloigne de son essence et tombe dans la fange de la matière; par la vertu, par la science, elle se purifie des souillures qu'elle avait contractées dans son alliance avec le corps et elle s'élève à l'intelligence divine, de laquelle elle tient toute sa beauté.

Dès ce premier livre, Plotin fait intervenir à trois reprises les Mystères pour en expliquer l'institution, les rites, les pratiques et en esquisser l'interprétation :

« Ainsi (§ 6), comme le dit une antique maxime, le courage, la tempérance, toutes les vertus, la prudence même ne sont qu'une purification. C'est donc avec sagesse qu'on enseigne, dans les Mystères, que l'homme qui n'aura pas été purifié séjournera, dans les enfers, au fond d'un borbier, parce que tout ce qui n'est pas pur se complait dans la fange par sa perversité même : c'est ainsi que nous voyons les pourceaux immondes se vautrer dans la fange avec délices¹ ».

Qu'il s'agisse bien, dans ce passage, des Mystères d'Éleusis, c'est ce que prouve le texte de Platon auquel Plotin y fait allusion : « Musée et son fils Eumolpe, dit Platon, attribuent aux justes de magnifiques récompenses. Ils les conduisent, après la mort, dans la demeure d'Hadès et les font asseoir, couronnés de fleurs, au banquet des hommes vertueux, où ils passent leur temps dans une éternelle ivresse. Quant aux méchants et aux impies, ils les croient relégués aux enfers, plongés dans un borbier et condamnés à porter l'eau dans un crible »².

Dans le paragraphe suivant (§ 7), Plotin continuant à développer sa pensée, dit que, pour atteindre le Bien et s'unir à lui, l'âme doit se dépouiller du corps, comme dans les Mystères s'avancent entièrement nus ceux qui, purifiés, sont admis à pénétrer dans le sanctuaire :

1) "Ἔστι γὰρ οὐδὲν, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ καθαρισμὸς καὶ ἡ φρόνησις αὐτῆ· διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρισμένον καὶ εἰς ἄβυθου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον" (I. 6, p. 55).

2) Πολιτείας β' p. 363, C. D... τοὺς δὲ ἀνοσίους αὐτῶν καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα καταρύττουσιν ἐν "Αἰδοῦ καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν.

« Il nous reste maintenant à remonter au Bien auquel toute âme aspire ¹. Quiconque l'a vu, connaît ce qui me reste à dire, sait quelle est la beauté du Bien. En effet le Bien est désirable par lui-même; il est le but de nos désirs. Pour l'atteindre, il faut nous élever vers les régions supérieures, nous tourner vers elles et nous dépouiller du vêtement que nous avons revêtu en descendant ici-bas, comme, dans les mystères ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être purifiés, dépouillent tout vêtement et s'avancent complètement nus. »

Au paragraphe suivant, Plotin substitue son idéal de l'homme sage et heureux à celui des Stoïciens et indique plus clairement encore son intention de remplacer leur interprétation allégorique des Mystères par celle qu'il puisera dans sa propre doctrine. Celui qui est malheureux, dit-il d'abord, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté, mais celui-là seul qui se voit exclu uniquement de la possession de la Beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner les royautés, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, contempler la Beauté face à face. Puis il ajoute :

« Comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour arriver à contempler cette Beauté ineffable qui, comme la divinité dans les Mystères, nous reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre celui qui en a la force, en fermant les yeux au spectacle des choses terrestres et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les grâces le charmaient jadis². »

Le livre que Plotin a écrit le 9^e et qui porte sur le Bien et

1) I, 6, § 7. Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὁρέγεται πᾶσα ψυχὴ· εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν· ἐρετόν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθόν καὶ ἡ ἔρεσις πρὸς τοῦτο, τεύξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδουμένοις, ἃ καταβαίνοντες ἡμετέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις, τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι·

2) I, 6, § 8. Τίς οὖν ὁ τρόπος; τίς μηχανή; πῶς τις θεάσεται κάλλος ἀμήχανον οἷον ἔνδον ἐν ἁγίοις ἱεροῖς μένον οὐδέ προῖόν εἰς τὸ ἔξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; ἔτω δὲ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὃ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὕψιν ὀμμάτων μὴδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων.

l'Un, a paru d'une importance extrême à Porphyre, qui l'a placé le 9^e dans la VI^e Ennéade, c'est-à-dire le dernier de toute son édition. En fait c'est un de ceux qu'on étudie avec le plus grand profit, quand on cherche à saisir rapidement, dans ses traits essentiels, la philosophie néoplatonicienne, Plotin y traite d'abord de l'Un qu'il distingue de l'Intelligence et de l'Être ; qu'on ne saisit, ni par la science, ni par la pensée ; qui est le principe parfaitement simple de tous les êtres, indivisible, infini, absolu, le Bien considéré d'une manière tout à fait transcendante. Puis Plotin affirme que nous pouvons nous unir à l'Un et que cette union, momentanée dans notre existence actuelle, est appelée à être permanente, peut-être définitive. Être uni à Dieu, c'est notre vie véritable. Et nous sommes en état de nous unir à lui, d'un côté, parce qu'il est présent à tous les êtres, de l'autre, parce qu'il nous suffit pour cela de faire disparaître en nous toute différence. Cette union, qui est la vie des dieux, des hommes divins et bienheureux, constitue un état ineffable, extase, simplification, don de soi, etc. Si l'âme ne peut la maintenir, c'est qu'elle n'est pas encore tout à fait détachée des choses d'ici-bas, qu'elle ne s'est pas encore identifiée à l'Un.

En somme, ce livre est bien caractéristique de l'époque théologique ou médiévale ¹, puisqu'il est tout entier employé à déterminer ce qu'est la première hypostase ou le Dieu suprême, et de quelle manière nous arrivons à nous attacher à lui et à atteindre ainsi la vie bienheureuse.

Or Plotin y fait deux choses également significatives au point de vue qui nous occupe. On sait que la formule célèbre attribuée à saint Paul — c'est en Dieu que nous vivons, que nous sommes et que nous nous mouvons ² — rattachée par l'apôtre lui-même aux doctrines stoïciennes, a trouvé dans ce livre de Plotin, une interprétation toute spiritualiste qui, par saint Augustin et ses successeurs médiévistes, est passée à Bos-

1) Voir le *Moyen-Age* dans *Entre Camarades*, Paris, Alcan, et dans les *Mémoires* de l'Académie des sciences morales et politiques, 1901.

2) Actes, xvii, 27, 28; *Ennéades*, VI, 9, § 9. Voyez Bouillet, III, p. 557 sqq.

suet, à Malebranche et à Fénelon. Par ce côté, Plotin a donc grandement contribué à l'élaboration de la théologie chrétienne. Mais il a aussi, en cela même, travaillé à introduire sa philosophie dans les Mystères dont il offrait une explication moins matérialiste et plus satisfaisante pour les tendances religieuses de ses contemporains que celle de ses prédécesseurs les Stoïciens.

Il faut citer, en son entier, le § 11 qui termine l'édition de Porphyre et qui, en raison même des principes qui l'ont dirigé, lui paraît tenir une place considérable dans le système :

« Certes c'est cela que veut montrer l'ordre des mystères, de ceux où il y a défense de produire au dehors, pour les hommes qui n'ont pas été initiés, ce qui y est enseigné : comme le divin n'est pas de nature à être divulgué, il a été interdit de le montrer à celui à qui n'est pas échue la bonne fortune de le voir lui-même. Or puisqu'il n'y avait pas deux êtres, mais qu'il y en avait un, le voyant identique au vu, de façon qu'il n'y eût pas un être vu, mais un être unifié, celui qui serait devenu tel, s'il se souvenait du temps où il était uni au Bien, aurait en lui-même une image du Bien. Et il était un et n'avait en lui aucune différence, ni relativement à lui-même, ni relativement aux autres. Car rien de lui n'était mù ; en lui, revenu en haut, n'étaient présents ni appétit ni désir d'autre chose ; en lui, il n'y avait ni raison, ni pensée, quelle qu'elle soit, ni lui-même absolument, s'il faut dire aussi cela. Mais comme ayant été ravi ou porté en Dieu, il était constitué tranquillement dans une installation solitaire, ne s'écartant en aucune façon de son essence, qu'est sans tremblement, ne se tournant pas vers lui-même, se tenant de toute façon en repos et étant devenu pour ainsi dire stabilité¹. Il ne s'occupe plus des choses belles, s'élevant déjà aussi au-dessus du beau, ayant dépassé déjà aussi le chœur des vertus, comme quelqu'un qui, ayant pénétré dans l'intérieur de l'impénétrable (du sanctuaire), laisse par derrière les statues qui sont dans le ναός, statues qui, pour celui qui sort du sanctuaire, sont de nouveau les premières, après le spectacle du dedans et la communication qu'il a eue là, non avec des statues ou des images, mais avec lui. Spectacles certes qui sont les se-

1) L'emploi de ce mot *στάσις* est à noter chez Plotin. Il désigne une des cinq catégories du monde intelligible, c'est l'*ούσία* à l'état de repos. Plotin en tire d'autres mots qui reviennent souvent et dont le sens n'est clair que si on les rapproche du simple, *ὑπόστασις*, *ἀπόστασις*, *ἔκστασις*.

conds. Et peut-être n'était-ce pas là un spectacle, mais un autre mode de vision, une extase et une simplification et un don de soi, et un désir de toucher et une stabilité et une pensée tout entière tournée vers l'harmonisation, si toutefois on contemple ce qui est dans le sanctuaire¹. Mais s'il regarde autrement, rien ne lui est présent. D'un côté donc, ces images ont été dites à mots couverts par les sages certes d'entre les prophètes pour indiquer de quelle manière ce Dieu est vu. De l'autre, le sage hiérophante, ayant pénétré l'énigme, ferait, étant venu, la contemplation véritable du sanctuaire. Et n'y étant pas venu, mais ayant pensé que le sanctuaire, celui-là qui est en question, est une chose invisible et une source et un principe, il saura qu'il voit un principe comme principe (ou le principe par excellence) et lorsqu'il y est venu avec lui, il sait qu'il voit aussi le semblable par le semblable, ne laissant en dehors de sa vue, rien des choses divines, de toutes celles que l'âme peut avoir. Et avant la contemplation, elle réclame ce qui reste à voir de la contemplation.

Mais ce qui reste, pour celui qui s'est élevé au-dessus de toutes choses, c'est ce qui est avant toutes choses. Car certes, ce n'est pas au non-être absolument qu'ira la nature de l'âme; mais, d'un côté, étant allée en bas, elle viendra dans le mal et ainsi vers le non-être, non toutefois vers le non-être qui le serait d'une façon achevée. De l'autre, ayant parcouru la voie contraire, elle viendra non à autre chose, mais à elle-même et ainsi n'étant pas dans autre chose, il n'en résulte pas qu'elle n'est dans aucune chose, mais qu'elle est en elle-même. Et celui qui est en elle-même seule, non dans l'être, est dans celui-là. Car il devient ainsi lui-même non quelque essence, mais supérieur à l'essence dans la mesure où il a commerce avec celui-là. Si donc quelqu'un se voit devenu cela, il a lui-même une image de celui-là et s'il passe au-dessus de lui-même, comme une image allant vers son archétype, il atteindra la fin de sa marche. Mais tombant et perdant cette vue, il éveillera ce nouveau la vertu, celle qui est en lui-même, il s'observera lui-même, mais en ordre de toute façon; il sera de nouveau allégé et il ira par la vertu vers l'intelligence, par la sagesse vers Lui (le Bien ou l'Un). Et telle est la vie des Dieux, telle est la vie des hommes divins et ayant en eux un bon démon, détachement des autres choses, celles d'ici, vie non rendue

1) Tous ces termes employés pour désigner la vision de Dieu et l'union avec lui sont caractéristiques : οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἀπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔρσεις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν... Les mystiques des siècles suivants, chrétiens ou musulmans, ont choisi l'un ou l'autre de ces termes, qui impliquent des procédés différents; tous relèvent ainsi de Plotin et de son école.

agréable par les choses d'ici, fuite de celui qui est seul vers celui qui est seul¹ ».

Ainsi Plotin débute par rappeler la défense qui est faite dans les Mystères d'en dévoiler le secret aux hommes qui n'ont pas été initiés. On sait qu'il y a interdiction absolue, quoi qu'en ait pensé M. Alfred Maury, de révéler aux profanes les actes ou les paroles qui constituaient les secrets (τὰ ἀπόρρητα) de l'initiation. Lenormant et Pottier, Foucart et Goblet d'Alviella sont absolument d'accord sur ce point². Mais Plotin explique cette défense par une raison philosophique : c'est que « le divin n'est pas de nature à être divulgué, c'est, comme le disait déjà Platon dans un passage du *Timée* souvent reproduit par Plotin, « que si c'est une grande affaire de découvrir l'auteur et le père de cet univers, il est impossible, après l'avoir découvert, de le faire connaître à tous » (*Timée*, 28 C.). Et sur cette explication repose, outre l'interprétation des Mystères d'Éleusis, la constitution de la théologie négative qui, avec le Pseudo-Denys l'Aréopagite, prendra une place si grande dans le christianisme.

1) Nous avons essayé de traduire ce texte aussi littéralement que possible, la traduction de Bouillet ne nous ayant pas toujours paru suffisamment exacte. On peut consulter la traduction anglaise de Th. Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 468 et suivantes. Nous ne donnons du texte grec que les passages relatifs aux Mystères et dont la traduction est soulignée... τοῦτο δὲ ἐθέλον δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους, ὡς οὐκ ἔκφορον ἐκεῖνο ὃν ἀπέπειε δηλοῦν πρὸς ἄλλον τὸ θεῖον, ὅτι μὴ καὶ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται.... οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ καὶ τὰ καλὸν ἢ δὴ ὑπερθέων, ὑπερβᾶς ἢ δὴ καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορὸν, ὡς περ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ ναῷ ἀγάλματα, ἃ ἔξεληθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδ' εἰκόνα, ἀλλ' αὐτὰ · ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα, καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁράται · σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἂν ποιεῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν · καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἀδύτον τοῦτο ἄρατον τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν εἰδήσει, ὡς ἀρχὴ ἀρχὴν ορθῶν.....

2) Les uns rappellent la peine de mort portée contre toute profanation des mystères et la condamnation à mort, par contumace, d'Alcibiade. Le dernier écrit (1^{er} article, p. 174, n° 1) : « Les Grecs eux-mêmes font venir μυτήρια de μύω (clorre la bouche). En réalité, la célébration des mystères pouvait comprendre certaines cérémonies publiques, mais leur élément essentiel n'en restait pas moins le secret, avec sa conséquence nécessaire, l'initiation ».

Plotin rappelle ensuite le rôle du hiérophante, en ce qui concerne la communication aux initiés des objets touchant de très près aux divinités des Mystères, probablement même leurs effigies (τὰ δεικνύμενα). Ces statues ou attributs différaient des attributs et des représentations exposées en dehors du péribole ; elles étaient enfermées dans un sanctuaire (μέγαρον, ἀνάκτορον) où le hiérophante pénétrait seul. Elles en sortaient pour la fête des Mystères : sous la garde des Eumolpides, elles étaient transportées à Athènes, mais voilées et cachées aux regards des profanes. Pendant l'une des nuits de l'initiation, les portes du sanctuaire s'ouvraient et le hiérophante, en grand costume, montrait aux mystes assemblés dans le τελεστηριον les ἱερά éclairés par une lumière éclatante. De là même venait son nom d'hiérophante (ὁ ἱερά φαίνων). Pour Plotin, ce sanctuaire — qui rappelle peut-être aussi le Saint des Saints des Hébreux¹ — et ce qu'il contient figurent l'Un ou le Bien, l'hypostase suprême avec laquelle nous devons chercher à nous unir ; les statues qui sont dans le ναός représentent, comme il l'indiquera ailleurs, l'Âme et l'Intelligence, la troisième et la seconde hypostase, avec lesquelles il faut s'unir pour atteindre le Bien. Enfin, pour lui, celui qui arrive aux sanctuaires a dépassé le chœur des vertus, idéal des Stoïciens, comme son interprétation dépasse celle qui par les Stoïciens avait été longtemps acceptée pour les Mystères.

Bouillet dit (t. III, p. 564) que ce magnifique morceau de Plotin est assurément ce que l'antiquité nous a laissé de plus beau sur les vérités religieuses enseignées dans les Mystères d'Éleusis. Il convient de modifier cette formule ; nous voyons, dans ce passage, la manière dont l'école néo-platonicienne propage sa doctrine parmi les partisans des Mystères et comment, lorsque les Mystères ont disparu, elle l'a laissée à ceux mêmes qui l'avaient combattue, parce qu'elle restait, en

1) Il faut se souvenir que Philon, par Numénios, comme le signale Porphyre dans la *Vie de Plotin*, a agi sur Plotin, tout en se gardant de ne voir en lui qu'un disciple fidèle de l'un et de l'autre.

plus d'un point, l'expression la plus parfaite des conceptions chères à toute la période théologique, qui s'étend de Philon à Galilée et à Descartes.

Le livre qui traite des trois hypostases principales, le dixième dans l'ordre chronologique, le premier de la cinquième Ennéade chez Porphyre, développe ou complète les doctrines que nous avons signalées dans le livre sur l'Un ou le Bien. L'âme voit qu'elle a une affinité étroite avec les choses divines; elle se représente d'abord la grande âme, toujours entière et indivisible, pénétrant intimement le corps immense dont sa présence vivifie et embellit toutes les parties. Ensuite l'intelligence divine, parfaite, immuable, éternelle, qui renferme toutes les idées, et constitue l'archétype du monde sensible. Enfin, l'Un absolu, le principe suprême, le Père de l'Intelligence qui est son verbe, son acte et son image. C'est par la puissance que l'Intelligence reçoit de son principe, qu'elle possède en elle-même toutes les idées, comme le font entendre les Mystères et les mythes :

« Invoquons d'abord Dieu même, dit Plotin (§ 6), non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or la seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers l'Un, qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir dans son for intérieur comme dans un temple et y demeurer tranquille, en extase, puis, considérer les statues qui sont pour ainsi dire placées dehors (l'Âme et l'Intelligence) et avant tout la statue qui brille au premier rang (l'Un), en la contemplant de la manière que sa nature exige¹. »

Ainsi Plotin, parlant de l'âme du monde, en termes qui sont stoïciens et qui transforment le stoïcisme, montre comment il en fait une partie constitutive et, en une certaine mesure, secondaire, de son système. Puis il continue son interprétation des mystères, en identifiant avec l'âme et avec l'intelligence, les statues qui sont en dehors du sanctuaire.

1) V, 1, § 6. Ὡς οὖν λεγέσθω θεόν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένους οὐ λόγῳ γεγωνῶν, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὐχεσθαι τὸν τρόπον τοῦτον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον· δεῖ τοίνυν θεατὴν ἐκεῖνου ἐν τῷ εἶσω οἷον νεῶν, ἐπ' ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἀπάντων, τὰ οἷον πρὸς τα ἔξω ἤδη ἀγάλματα ἐστῶτα, μᾶλλον δὲ ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανὲν θεᾶσθαι περηνὸς τοῦτον τὸν τρόπον·

On pourrait retrouver, dans la plupart des livres importants de Plotin, des allusions, directes ou indirectes, aux Mystères d'Éleusis. Il nous suffira d'en mentionner quelques-unes, puisque nous avons, dans les citations précédentes, une interprétation complète.

Le second livre sur l'Âme, le 28^e dans l'ordre chronologique, le 4^e de la 4^e Ennéade dans l'édition de Porphyre, traite des âmes qui font usage de la mémoire et de l'imagination, des choses dont elles se souviennent. Il se demande si les âmes des astres et l'âme universelle ont besoin de la mémoire et du raisonnement ou si elles se bornent à contempler l'intelligence suprême. Il cherche quelles sont les différences intellectuelles entre l'âme universelle, les âmes des astres, l'âme de la terre et les âmes humaines, quelle est l'influence exercée par les astres et en quoi consiste la puissance de la magie. Bouillet signale, avec raison, un beau passage qui se termine par ces lignes : « Avant de sortir de la vie, l'homme sage connaît quel séjour l'attend nécessairement et l'espérance d'habiter un jour avec les dieux vient remplir sa vie de bonheur » (IV, 4, § 45). C'est, dit-il, le développement d'une pensée de Pindare : « Heureux qui a vu les mystères d'Éleusis, avant d'être mis sous terre ! Il connaît les fins de la vie et le commencement donné de Dieu ».

Ainsi dans son explication synthétique, Plotin fait entrer les poètes et les philosophes, tous ceux qui, avant lui, fournissent des éléments propres à figurer dans les constructions eschatologiques. Et comme le P. Thomassin¹ a encore au xvii^e siècle, commenté ce paragraphe de Plotin, avec bien d'autres paragraphes d'ailleurs, nous pouvons conclure que les théories du néo-platonisme ont continué à inspirer les chrétiens.

Enfin dans le livre, qui est le 30^e par l'ordre chronologique et le 8^e de la 5^e Ennéade, Plotin s'occupe de la beauté intelligible et fait figurer « toutes les essences dans le monde

1) *Dogmata philosophica*, I, p. 81. Voir Bouillet, II, p. 405.

intelligible, comme autant de *statues* qui sont visibles par elles-mêmes et dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité ».

En résumé Plotin, dans les divers passages que nous avons rappelés, superpose sa philosophie à toutes les parties constitutives et essentielles des Mystères, de façon que tous ceux qui, préoccupés du divin, placent un monde intelligible au-dessus du monde sensible, substituent le principe de perfection aux principes de causalité et de contradiction, seront conduits à accepter son interprétation, s'ils conservent les Mystères; à prendre pour eux ses doctrines, s'ils renoncent à tout ce qui rappelle la religion antique. Et il faut noter que Plotin se met, à cet égard, dans une position unique. Il pense bien moins à défendre les anciennes croyances qu'à faire accepter son système. S'il invoque les mythes, les Mystères ou même les croyances populaires, c'est surtout pour montrer qu'il les complète, et qu'il en donne l'explication la plus satisfaisante. Comme l'écrit Olympiodore, dans son *Commentaire sur le Phédon*, Plotin, Porphyre (cela est moins vrai pour celui-ci que pour son maître) attribuent le premier rang à la philosophie. Et il ajoute que d'autres, comme Jamblique, Syrianus et en général tous les hiératiques placent la religion avant la philosophie¹.

On peut dire en effet qu'après Plotin, les tendances sont religieuses, bien plus encore que théologiques et philosophiques : la lutte se poursuit, ardente, implacable entre les partisans de la religion hellénique et ceux du christianisme. Sauf Synésius, le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Boèce, dont les doctrines philosophiques sont très nettement plotiniennes et néo-platoniciennes, tandis que leurs croyances ont pu les faire rattacher tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux religions, les philosophes de cette époque se prononcent pour le christianisme ou pour l'hellénisme. Aussi l'interprétation des Mystères sert-elle surtout à défendre, chez Jamblique et

1) Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*, p. 449.

ses successeurs, la religion pour laquelle ils ont résolu de combattre. C'est ce qui apparaît manifestement chez le commentateur Thémistius, mort après 387, chez Olympiodore le jeune, le contemporain de Simplicius, comme chez Jamblique, Proclus ou l'auteur des *Mystères des Égyptiens* :

« La sagesse, écrit Thémistius, fruit de son génie et de son travail, Aristote l'avait recouverte d'obscurité et enveloppée de ténèbres, ne voulant ni en priver les bons, ni la jeter dans les carrefours; toi (mon père) tu as pris à part ceux qui en étaient dignes et pour eux tu as dissipé les ténèbres et mis à nu les statues. Le néophyte, qui venait de s'approcher des lieux saints, était saisi de vertige et frissonnait; triste et dénué de secours, il ne savait ni suivre la trace de ceux qui l'avaient précédé, ni s'attacher à rien qui pût le guider et le conduire dans l'intérieur : tu vins alors t'offrir comme hiérophante, tu ouvris la porte du vestibule du temple, tu disposas les draperies de la statue, tu l'ornas, tu la polis de toutes parts, et tu la montras à l'initié toute brillante et toute resplendissante d'un éclat divin, et le nuage épais qui couvrait ses yeux se dissipa; et du sein des profondeurs sortit l'intelligence, toute pleine d'éclat et de splendeur, après avoir été enveloppée d'obscurité; et *Aphrodite apparut à la clarté de la torche que tenait l'hiérophante, et les Grâces prirent part à l'initiation* ».

« Dans les cérémonies saintes, dit de son côté Olympiodore, on commençait par les lustrations publiques; ensuite venaient les purifications plus secrètes; à celles-ci succédaient les réunions; puis les initiations elles-mêmes; enfin les intuitions. Les vertus morales et politiques correspondent aux lustrations publiques; les vertus purificatives, qui nous dégagent du monde extérieur, aux purifications secrètes; les vertus contemplatives, aux réunions; les mêmes vertus, dirigées vers l'unité, aux initiations; enfin l'intuition pure des idées à l'intuition mystique. Le but des mystères est de ramener les âmes à leur principe, à leur état primitif et final, c'est-à-dire à la vie en Zeus dont elles sont descendues, avec *Dionysios* qui les y ramène. Ainsi l'initié habite avec les dieux, selon la portée des divinités qui président à l'initiation. Il y a deux sortes d'initiations : les initiations de ce monde, qui sont pour ainsi dire préparatoires; et celles de l'autre, qui achèvent les premières ».

M. Goblet d'Alviella, après avoir écrit, à propos de l'intro-

1) Thémistius, *Discours*, XX; *Eloge de son père*, ch. iv; *Bouillet*, III, p. 609.

2) Cousin, *Fragments de philosophie ancienne*; Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon*, p. 448.

duction du néo-platonisme dans les Mystères, que « jamais peut-être l'accord ne fut plus étroit entre la religion et la philosophie » ajoute : « Mais ce fut le chant du cygne des Mystères comme du paganisme lui-même ». M. Jean Réville a, de son côté, pensé que les Mystères, en inculquant des doctrines peut-être aussi élevées que celles du Christianisme, ne firent ainsi que précipiter leur défaite, que travailler pour l'Évangile. « Du jour, dit en terminant M. Goblet d'Aviella, où à Alexandrie, une fraction des néo-platoniciens passa avec armes et bagages dans le camp de l'Église naissante, la chute du paganisme ne fut plus qu'une question d'années ».

Il faut distinguer, ce semble, entre le plotinisme et la religion hellénique. La ruine de celle-ci semble avoir été avant tout la conséquence de luttes politiques où la violence eut infiniment plus de part que les convictions philosophiques. Ainsi Constantin place la croix sur le labarum, permet aux chrétiens d'exercer librement leur culte par l'édit de Milan en 313, les favorise ouvertement, préside un concile, construit une église chrétienne à Constantinople et porte à son casque un clou de la vraie croix ; mais il reste Grand Pontife, il laisse représenter le Dieu-Soleil sur les monnaies, édifie à Constantinople un temple de la Victoire et ne se fait baptiser qu'au moment de sa mort. De même en ce qui concerne le sanctuaire d'Éleusis, M. Goblet d'Alviella écrit : « En 396, les Goths reparurent en Afrique, conduits par Alaric ; les moines qui avaient acquis assez d'influence sur l'envahisseur pour lui faire épargner Athènes, durent lui persuader aisément de se dédommager sur le sanctuaire des Bonnes Déesses, qui fut livré au pillage et à l'incendie ». Enfin, quand le mari de Théodora, Justinien, ferma en 529 les écoles d'Athènes où Simplicius et ses amis défendaient encore, avec le néo-platonisme, la religion hellénique, il semble bien qu'il ne songeait guère à faire triompher les « doctrines les plus élevées ».

Le néo-platonisme survécut à l'hellénisme. M. Goblet d'Alviella a montré l'influence des Mystères sur les gnostiques,

sur les chrétiens qui font des emprunts à leur terminologie, qui distinguent des catéchumènes et des fidèles ; qui instituent des rites et des formules dont on ne doit pas donner connaissance aux non initiés ; qui ont des degrés d'initiation et qui utilisent, dans toutes les communautés fondées en terre païenne, comme on le voit par l'art des catacombes, les applications du symbolisme des Mystères ; qui s'en inspirent pour la cène et pour la messe, comme pour le développement de l'idée sacerdotale. Si donc l'interprétation de Plotin s'est jointe aux Mystères et si Plotin s'est attaché à développer une théologie, plutôt métaphysique que liée à la religion antique, il en résulte que son système fut transmis aux chrétiens en même temps que les Mystères.

En outre M. Goblet d'Alviella est d'accord avec Edwin Hatch, pour qui l'organisation et les rites des communautés chrétiennes en terre hellénique, avec Harnack, pour qui les dogmes dans leur conception et leur structure, sont l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile. Je crois qu'il est possible d'aller plus loin et d'être plus précis. Le Plotinisme a été la synthèse, d'un point de vue théologique et mystique, de la philosophie et de la pensée grecques, de celle même qui, avec Philon, tenta de concilier les Grecs et les Hébreux. Il constitue, pour cette raison et aussi à cause du génie de son auteur, la doctrine la plus complète, la mieux liée, la plus extensive et la plus exacte dans les détails qu'on puisse souhaiter quand on admet l'existence d'un monde intelligible, tiré par abstraction de l'analyse de l'âme, quand on prend pour règle de sa pensée et pour règle aussi des choses existantes, le principe de perfection, tout en s'efforçant de laisser aux principes de contradiction et de causalité, une place aussi grande que possible dans le monde sensible. Aussi a-t-il été la source où ont le plus souvent puisé tous les métaphysiciens et tous les théologiens qui ont placé, au premier rang de leurs préoccupations, l'existence, la nature de Dieu et l'immortalité de l'âme humaine. Mais comme la doctrine philosophique des néoplatoniciens qui

continuèrent Plotin fut souvent unie à des croyances opposées au christianisme, comme elle suivit celle du maître, et n'en fut pas toujours distinguée, elle fut plus d'une fois mise à contribution par les hétérodoxes. De telle sorte que le néo-platonisme a alimenté toute la spéculation des dogmatiques et des mystiques du moyen âge, qu'ils se réclament ou non de l'orthodoxie. Il faudrait plusieurs volumes pour l'établir, pour montrer qu'il constitue, bien plus que l'aristotélisme, le facteur le plus important, en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament, au sens large du mot, comme du Coran lui-même, auquel il convient de rapporter l'institution des doctrines médiévales. Qu'il nous suffise de rappeler les noms d'Origène, qui semble bien avoir été le condisciple de Plotin, des trois lumières de l'Église de Cappadoce, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille, l'adversaire d'Hypatie, qui combat Julien avec Plotin, de saint Augustin¹, du pseudo-Denys l'Aréopagite et de Boèce, de Jean Scot Érigène et de saint Anselme, des Victorins et d'Avicbron, de Maimonide et d'Averroès, des Amauriciens, de saint Thomas et des mystiques allemands, de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Bossuet, de Thomassin, de Fénelon et de Leibnitz. L'examen des textes, empruntés à la plupart d'entre eux, que Bouillet rapproche de ceux de Plotin et de ses continuateurs, nous permettrait, sans même procéder à une recension exacte, de conclure une fois de plus que l'on ne peut comprendre la spéculation théologico-métaphysique et mystique du moyen-âge, si l'on n'y fait rentrer Plotin et son école².

François PICAVET.

1) Voir le travail préparé à notre conférence des Hautes Études par M. Grandgeorge sur *Saint Augustin et le Néo-platonisme* (Bibliothèque des Hautes Études, section des sciences religieuses).

2) Voir le Moyen-Age, Caractéristique théologico-métaphysique dans *Entre Camarades*, Paris, Alcan, 1901, et dans *Mémoires de l'Académie des sc. m. et pol.*, 1901. Voir aussi *La valeur de la scolastique* dans Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, IV, Paris, Colin.

SUR UNE TRADUCTION CHINOISE

DU RECUEIL BOUDDHIQUE « JĀTAKAMĀLĀ »¹

La traduction chinoise de ce recueil porte le titre de « *Pou-sa-pen-cheng-man-loun* » : elle se trouve dans le tome 136 de la collection des livres bouddhiques (*Sants'ang*)². Elle contient 16 chapitres (kiuen). Les « jĀtakas » (14 en tout) remplissent les quatre premiers chapitres; les 12 autres sont, pour ainsi parler, un commentaire théologique (*loun?*) des « jĀtakas ». Ce commentaire est lui-même subdivisé en parties (de 11 à 34, conformément au nombre des « jĀtakas »). Le texte en est extrêmement obscur et le sens est difficile à saisir : la raison en est, vraisemblablement, que la traduction chinoise est mauvaise, attendu que le commentaire est certainement de provenance hindoue. La traduction désigne comme auteur des « jĀtakas » et du commentaire Āryaçūra (*Cheng-young-pou-sa*) et d'autres (*teng*), comme traducteurs *Chao-te*, *Hoei-siun* et d'autres encore qui vivaient sous la dynastie Soung (960-1279). Le catalogue bien connu de livres bouddhiques « *Yué-ts'ang-tcheu-tsing* » désigne Āryaçūra comme auteur des « jĀtakas », et attribue le commentaire (jusqu'à 34) à un certain *Tsi-pien*, à un certain *Cheng-tien* (Āryadeva?) et à d'autres encore³.

1) Traduit du russe sur le tirage à part de l'original publié dans le t. VII des *Mémoires de la section orientale de la Société impériale russe d'archéologie* (Pétersbourg, 1893).

2) Catalogue de la Bibliothèque de l'Université, Xyl., 431; Bunyiu Nanjio (*A Catalogue of the Buddhist Tripitaka*), n° 1312 et boîte XIX, vol. 5 de l'édition japonaise).

3) Bunyiu Nanjio, à ce qu'il semble, prend à tort les quatre caractères pour le nom d'un seul personnage.

C'est ainsi que l'entend, vraisemblablement, l'auteur d'un autre catalogue « *Tcheu-yuen-fa-pao k'an-toung-tsoung-lou* »¹ où il est dit (*tk.* 9, l. 16) que les auteurs de cet ouvrage sont Cheng-young (Âryaçûra), Tsi-pien, Cheng-tien, et d'autres encore ; que la traduction est l'œuvre d'un çramana du temps des Soung, Chao-té, et de plusieurs autres. Ce catalogue ne mentionne pas de texte tibétain correspondant à cet ouvrage. En effet, il n'existe pas de texte tibétain qui corresponde au texte chinois, mais l'ouvrage d'Âryaçûra (les 34 jâtakas) existe en tibétain. On le lit au commencement d'un recueil de 101 « jâtakas » *Ston-pa-thams-çad-mkhyen-pa'i-skyes-rabs-phren*² : il constitue un ouvrage particulier et l'auteur est désigné sous le nom de *Dpa'-bo* c'est-à-dire Çûra³. Ces 34 « jâtakas » concordent avec les « jâtakas » sanskrits. Ces 101 « j. » sont comptés par dizaines, à partir du premier ; chaque dizaine se termine par l'indication du titre des « jâtakas » qui la composent. Quelques-uns des « j. » du recueil chinois concordent avec certains des « j. » qui figurent dans deux traductions d'un ouvrage bien connu, le Damamûka : dans la traduction tibétaine⁴ *mdzans-blun* (*Dzang-loun*) et dans la traduction chinoise « *Hien-yu-yin-yuen-king*⁵ ». On trouve aussi quelques « jâtakas » correspondants dans l'ouvrage inti-

1) Xyl., Q. 221. Catalogue de la Bibl. de l'Université. Cf. Schiefner, A. *Méi-As.*, I, 408.

2) Bunyiu Nanjio, n° 1612. Plus bas, il est désigné sous la forme abrégée *Kan-lou* : il figure dans le tome 47° du « San-ts'ang » avec un autre catalogue « *Ta-ts'ang-cheng-kiao-fa-pao-piao-mou* » (N° 1611 de Bunyiu Nanjio ; plus bas, sous la forme abrégée : *Piao-mou*). [Ed. japon., boîte XXXVIII, vol. 8].

3) *Mélanges Asiatiques*, I ; traduit par Vidyâkara simha, savant indien et pandit, et par le grand correcteur Manjuçri.

4) Nous l'appelons *Dzl.* : le texte et la traduction ont été édités par Schmidt en 1843 sous le titre de « *Der Weise und der Thor* ».

5) Nous l'appelons *Hien-k.* — Bunyiu-Nanjio, n° 1322 [éd. jap., boîte XIV, vol. 9]. Elle est plus complète que la traduction tibétaine : elle compte 69 chapitres (le texte tibétain n'en comprend que 51 (52).) Les titres des chapitres supplémentaires sont cités à la fin de cet article. Par suite, comme l'ordre de ces deux ouvrages n'est pas le même, j'ai aussi dressé une table qui permet la comparaison.

tulé *Siuen-tsi-pai-yuen-king*¹, et encore, sous la forme de récits isolés, dans le « *San-ts'ang* (Tripitaka). Je les ai tous comparés, et les variantes sont citées dans les remarques.

Dans l'original sanskrit de la « *Jâtakamâlâ* » figurent 34 « *jâtakas* » : la traduction chinoise ne contient que 14 récits. Tous ces récits n'ont pas le caractère d'un « *jâtaka* » : certains retracent des scènes de la vie réelle, et sont visiblement antérieurs au « *jâtaka* » absent. Comment expliquer ce fait? En comparant d'autres textes chinois, sanskrits et pâlis (p. ex. *Saddharmapundarika*, *Milindapañha*, *Vinaya*, etc.) nous constatons que les traducteurs chinois se permettaient plus ou moins d'abrégé le texte ; ils laissaient tomber les menus détails, abrégeaient les vers, mais l'important et l'essentiel étaient transcrits avec une exactitude littérale. Par suite, on pourrait se croire autorisé à admettre hardiment que le texte sanskrit de la « *Jâtakamâlâ* », au temps où fut écrite la traduction, n'était pas encore définitivement fixé, et qu'il variait suivant les régions. Cette supposition apparaît encore plus vraisemblable, si l'on réfléchit au respect que professaient et professent encore pour leurs « *Écritures* » les bouddhistes de l'Inde et de la Chine. Les deux hypothèses sont également peu admissibles ; ni le texte sanskrit n'a pu arriver aux traducteurs sous une forme altérée et incomplète, ni les traducteurs chinois n'ont pu le traduire avec négligence et par fragments, laissant ainsi leur tâche inachevée.

§ 1. *Par le sacrifice de son corps il nourrit une tigresse.*

Bouddha, accompagné d'une grande foule se rend au Pâncâla. Il entre dans une forêt et ordonne à Ânanda de lui installer une retraite. Une fois assis, il demande à tous les moines s'ils ne veulent pas voir les reliques (*ché-li*, *çarîra*) qui subsistent d'une de ses existences méritoires dans le

1) Dans le 138^e tome du « *San-ts'ang* » c'est le *Pûrnamukha-avadânaçataka*. *Bunjiu Nanjio*, n° 1324. [Ed. jap., bolte XIV, vol. 10.]

passé. Tous en expriment le désir. Bouddha touche la terre de la main. Le sol tremble (des dix sortes d'agitation). Alors apparaît un stūpa fait des sept pierres précieuses. Il contient une boîte faite des sept pierres précieuses : Ānanda l'ouvre, sur la proposition de Bouddha. On voit ses reliques, blanches comme l'agate ou comme la neige. Bouddha dit que ce sont les ossements « d'un grand homme » (*ta-cheu*, Bodhisattva), puis il prononce une courte « gāthā »¹, et ordonne à ses disciples d'honorer les reliques (*ṣarīra*). Il fait alors ce récit :

« A une époque très reculée, vivait un roi nommé « le grand char » (*Ta-tche-wang*, tib. *Çin-rta-chen-po*²) Mahāratha. Il avait trois fils : Mahābala (*Mo-ho-po-lo*, tib. *Sgra-chen-po*), Mahādeva (*Mo-ho-ti-po*, tib. *Lha-chen-po*), et Mahāsattva (*Mo-ho-sa-touo*, tib. *Sems-can-chen-po*). Ils se promenaient tous trois quand ils aperçurent dans un bois de bambous une tigresse qui avait enfanté 7 jours auparavant 7 petits. L'aîné des fils du roi dit : « Ses petits l'entourent et ne lui donnent pas le temps de chercher sa nourriture : épuisée par la faim et par la soif, elle va certainement les manger (ses petits) ». Le second fils, à ces mots, dit : « Hélas! cette tigresse, à bref délai, va mourir, comment pourrais-je sauver sa vie? » Le plus jeune fils réfléchit : « Mon corps, au cours de centaines et de milliers de renaissances, s'est inutilement gâté et anéanti; jamais il n'a rendu le moindre service. Pourquoi ne pourrais-je le sacrifier aujourd'hui?... Il faut contraindre mon corps à faire une grande et généreuse action, à devenir sur la mer de la naissance et de la mort une grande barque... Je dois donc maintenant (le) sacrifier pour obtenir le suprême et véritable nirvāṇa. Alors le fils du roi; Mahāsattva (après avoir dit à ses frères de marcher en avant, car il les rejoindrait) entra dans le bois de bambous, ôta ses vêtements et se coucha devant la tigresse. Celle-ci ne le toucha pas. D'un

1) 4 demi-vers : « Le Bodhisattva, s'exerçant aux six pāramitās, gagne virilement la « bodhi » : [par suite] le sentiment de la magnanime abnégation ne s'affaiblit pas [dans son âme].

2) Nous citons les noms tibétains d'après le Dzl.

tertre il s'élança sur la terre et, ayant réfléchi que la tigresse, à cause de sa faiblesse, ne pouvait le dévorer, avec un morceau de bambou desséché il se fit une blessure au cou, et fit jaillir le sang. Tremblement de terre. Ténèbres, comme celles que produit une éclipse. Pluie de fleurs. Louanges des êtres célestes. La tigresse lécha tout le sang, et mangea toute la chair, ne laissant que les os. Les frères [de Mahāsattva], après une longue attente, commençaient à s'ennuyer : ils retournèrent à l'endroit où ils avaient vu la tigresse, et aperçurent les os de leur frère. Ils ne reprirent leurs sens que longtemps après et s'éloignèrent en pleurant. La reine (la mère) a un songe prophétique : (ses deux seins sont tranchés, ses dents sont tombées sur la terre; de trois colombes qui ont apparu, l'une a été ravie par un faucon). Elle va trouver le roi et lui dit qu'elle a perdu son plus jeune fils, qu'elle chérissait. Le roi est affligé, mais il la calme et, avec sa suite, va se mettre en quête de son fils... Deux seigneurs apparaissent et racontent comment le fils du roi s'est volontairement sacrifié. La reine et le roi se rendent à l'endroit où le « bodhisattva » s'est immolé. Leur tristesse. Les restes du bodhisattva sont déposés dans un stûpa de pierres précieuses. Bouddha explique à Ânanda que ce sont ses reliques, que Mahāsattva c'est lui, Bouddha, — que le père de Mahāsattva (Mahāratha) c'est le roi Çuddhodana, — que la reine, c'est Mâyâ; le fils aîné c'est Maitreya (*Mi-le*, tib. *Byams-pa*), le second fils, c'est Mañjuçrî (*Wen-chou*, tib. *Ba-mi-su-tra* Vasumitra?), la tigresse, c'est la tante de Bouddha, les sept jeunes tigres, ce sont le grand Maudgalyâyana, Çâriputra, et les cinq grands bhikṣus.

Allégresse générale. Le stûpa de pierres précieuses disparaît de nouveau.

§ 2. *Le roi Çibi sauve la vie d'une colombe.*

Bouddha dit à tous les bhikṣus : « Autrefois dans le Jambudvîpa régnait un grand roi du nom de Çibi. La capitale s'appelait *Ti-po-ti*. Le roi était très riche : beaucoup de vas-

saux, de femmes, d'enfants et de fonctionnaires. Le roi se distinguait par toutes les qualités de l'âme : il regardait ses sujets comme ses jeunes enfants.

Çakradevendra (*Ti-cheu t'ien-tchou*) se décide à quitter les 33 dieux, attendu que l'enseignement des Bouddhas a disparu du monde et que les grands bodhisattvas n'apparaissent pas. Son familier le grand seigneur *Pi-cheou-t'ien-tzeu* lui indique le roi Çibi et le prie de l'éprouver. Çakradevendra ordonne à Pi-chou de se transformer en colombe ; quant à lui, il prend la forme d'un faucon. A cette occasion (pour rassurer Pi-chou) il prononce une « gâthâ » en 4 demi-vers :

Je n'ai point proprement de mauvaise intention :
 Comme avec le feu on éprouve l'or vrai,
 Ainsi par ce moyen je fais l'épreuve du bodhisattva :
 Je saurai s'il est authentique ou non.

Une colombe vient se réfugier sous l'aisselle du roi. Un vautour dit au roi que la colombe est sa nourriture, qu'il a faim : il demande qu'on la lui rende.

Le roi répond qu'il a juré de sauver toutes (les créatures). Le faucon déclare que, dans le cas contraire, lui, faucon, périra de faim. Le roi se décide à racheter la vie de la colombe par sa propre chair. Le faucon en réclame un poids déterminé.

Il découpe de la chair de ses deux hanches. C'est trop peu : la chair enlevée aux mains et aux côtes est encore insuffisante. Le roi tombe en faiblesse, mais il revient à lui et se place tout entier sur le plateau de la balance. Tremblement de terre. Joie des êtres célestes. Çakradevendra reprend sa forme réelle, et demande au roi ce qu'il désire (veut-il être Çakravartin, Indra, Brahma, etc. ?). Le roi déclare qu'il désire obtenir la voie du Bouddha. Çakradevendra l'interroge de nouveau : ne regrette-t-il pas son acte, en voyant son corps ainsi mutilé ? Le roi répond qu'il ne le regrette nullement, et pour prouver qu'il dit vrai, sur le désir qu'il en exprime, son corps reprend sa forme primitive. Allégresse.

Le roi Çibi c'est le Bouddha Çakyamuni. Joie de toute l'assemblée¹.

§ 3. *Le Bodhisattva erre en demandant l'aumône.*

Bouddha se trouvait dans le pays de Magadha, dans une retraite pure, située dans une forêt de bambous. Avec Ânanda il se rend à la ville pour demander l'aumône. Il voit deux aveugles, un vieillard, une vieille femme, qui vivent dans une affreuse pauvreté. Leur fils unique, âgé de sept ans, les nourrit avec les dons qu'il recueille : il donne ce qu'il a de meilleur à ses parents, et garde pour lui ce qu'on lui donne de plus mauvais. Une fois de retour, Ânanda demande à Bouddha de lui expliquer ce fait. Bouddha dit que, dans le monde comme dans les monastères, le respect filial est la première vertu, que lui-même autrefois, pour sauver la vie de ses parents il a entaillé sa chair, et que, en récompense, il a été le maître des cieux (Indra), le roi des hommes (Çakravartin), et qu'il est même devenu Bouddha. Ânanda lui demande de lui raconter son aventure. Bouddha fait le récit suivant :

« Autrefois dans le Jambudvîpa était le grand royaume de Takçaçîla (*Te-tcha-chi-lo*). Le roi s'appelait Deva (*Ti-po, mong. Tengri*). Il avait dix fils. Chacun gouvernait un royaume. Le plus jeune avait nom *Chen-tchou* (« celui qui est bien établi ») : son royaume jouissait d'une grande tranquillité. Il fut attaqué par un méchant voisin, le roi *Lo-heou* (Râhu). Le roi Chen-tchou dut céder à des forces supérieures. Il s'enfuit dans le royaume de son père avec sa femme et son fils *Chen-cheng* (« le bien-né »), qui était à l'âge où l'on porte une touffe de cheveux, et où les dents de lait font place à

1) Suit la conclusion. Ce sont, à quelques modifications près, les paroles de Brahma qui figurent dans le « Dzl. » tibétain (trad. allemande, p. 120); elles n'ont aucun lien avec le « jâtaka » lui-même. N'y a-t-il pas là une marque que le récit a été directement emprunté à une source quelconque?

d'autres¹. Il y avait deux routes : l'une demandait sept jours de marche, l'autre quatorze. Ils avaient des vivres pour sept jours : ils s'égarèrent. Les vivres étaient épuisés. Affamé, désirant sauver son fils, le roi résolut de tuer sa femme. A cette intention, il lui ordonna de prendre son fils par la main, et de marcher devant : lui, les suivait par derrière, armé d'un poignard. L'enfant, en se retournant, vit son père lever le poignard. Il le supplia d'épargner la vie de sa mère et de prendre de la chair sur le corps de son fils. Pour que cette chair ne se gâte pas, il lui conseille de ne la couper qu'au fur et à mesure. Les parents ne peuvent se décider à la couper : l'enfant entaille lui-même son corps. En quelques jours, ils ont dévoré toute la chair : il n'en reste que quelques lambeaux entre les os. Les parents les enlèvent, couvrent leur fils de caresses et l'abandonnent. Tremblement de terre. Çakradevendra apparaît sous la forme d'un tigre pour mettre à l'épreuve la fermeté de l'enfant. Celui-ci, loin de s'effrayer, se réjouit que ses os puissent aussi rendre service. Çakradevendra reprend sa forme réelle. L'enfant exprime sa ferme intention de chercher la voie suprême du Bouddha. Son corps reprend sa forme primitive. »

Bouddha dit à Ananda : Le vieux roi, c'était le roi Çudhdodana, sa femme, c'était Mâyâ (Mo-ye), le fils du roi, Chen-cheng, c'était moi, Bouddha.

§ 4. *Transformations miraculeuses.*

Le texte chinois reproduit, mais sous une forme beaucoup plus abrégée, le XIII^e chapitre du Dzang-loun tibétain, qui raconte la dispute de Bouddha avec les six docteurs Tirthikas. Au début les deux textes se ressemblent davantage, mais le texte chinois a supprimé presque tous les dialogues et les a réduits à quelques mots. A partir du royaume de Kauçambi, il se borne à énumérer les noms des royaumes. Par contre

1) 7 ou 8 ans.

prement du Çramaṇa) : il devait, à cette intention, faire semblant d'adhérer aux doctrines de Bouddha, l'inviter à dîner, et préparer aux portes de sa maison un fossé avec des matières inflammables, dissimulé sous des poutres de fer et sous un amas de terre : il devait, de plus, mêler du poison aux aliments qu'on lui servirait.

Le sthavira fit tous ces préparatifs, en dépit des représentations de son fils, nommé *Yue-koan* (« Lumière de la lune ») : ce jeune homme, âgé de seize ans, d'un esprit avisé et honnête, lui affirma que le Bouddha savait toutes choses, que les hérétiques étaient des sots et qu'il était impossible de se fier à eux. Le Bouddha accompagné de quatre mahārājas, de Çakradevendra, de Brahma, de devas, de dragons, de démons et d'esprits avec tous les bhikṣus, apparut avec des sébiles. Avec une clarté d'or il éclaira toute la maison, rempli lui-même de grandeur; tous les malades furent guéris, les aveugles virent, les sourds entendirent, ceux qu'on avait empoisonnés revinrent à la santé, les fous à la raison, etc. La fosse fut changée en un grand étang avec un lotus de mille feuilles, sur lequel Bouddha passa avec ses disciples. Le sthavira, plein de repentir, voulait faire préparer un excellent repas, mais Bouddha lui ordonna de servir les aliments empoisonnés, et prononça une prédication : il dit qu'il n'existait que trois genres de poison dans le monde, la convoitise, la colère et l'ignorance, dont il était affranchi depuis longtemps, et qu'un poison de la taille du Sumeru ne saurait lui nuire, non plus qu'une fosse enflammée de la grandeur de l'Océan. Ensuite il ordonna aux convives de manger et personne n'éprouva le moindre malaise. Les hérétiques avaient disparu sans qu'on s'en aperçût. Bouddha fit une prédication sur les quatre vérités. Le sthavira confessa la foi, s'inclina et s'éloigna.

§ 6. — *Le roi des lièvres, par le sacrifice de son corps, nourrit un brahmane.*

Budhisattva autrefois était le roi des lièvres. De ses re-

naissances précédentes, même sous la forme d'un lièvre, il avait gardé le don de la parole, il était plein d'honneur et de droiture, jamais il ne mentait; d'une rare intelligence, plein de compassion pour la souffrance, jamais il n'avait songé à faire le mal ni à tuer. Il occupait le premier rang au milieu d'une multitude innombrable de lièvres et il les intruisait. Telle était sa doctrine : « Votre état actuel résulte de vos renaissances précédentes. Il a quatre sources : la convoitise, la colère, l'ignorance et la paresse; les uns, dont la convoitise leur a fait commettre les dix mauvaises actions, renaissent comme pretas (énumération de leurs tortures); d'autres, en punition de leur colère, renaissent sous la forme d'animaux; d'autres, châtiés de leur ignorance, renaissent dans l'enfer (énumération des tortures de l'enfer); d'autres en raison de leur paresse, renaissent parmi les Asuras (description de leur état). De la même façon, vous êtes punis, sous la forme de lièvres. Il faut vous exercer aux dix bonnes actions ».

Un jour sa prédication fut entendue par un brahmane (*fan-tchi*), de la caste des brahmanes (*po-lo-men*), qui vivait dans une forêt. Il fut frappé de la profondeur et de l'excellence de la doctrine du Bodhisattva : il vint à lui et le pria de lui enseigner à fond sa doctrine, attendu que les leçons brahmaniques (*po-lo-men*) qu'il avait suivies d'abord, lui paraissaient aussi superflues que s'il perçait de la glace avec une vrille pour avoir de l'eau. Entretien entre le lièvre et le brahmane. Le brahmane est transporté de joie, mais il veut s'éloigner, car il a passé dix jours sans prendre de nourriture, et il craint de nuire à sa vie et d'anéantir le fruit de ses mérites antérieurs. Le lièvre, touché, le quitte au moment où il va s'endormir et le prie d'accepter au matin son offrande. Le brahmane pense que [le roi des lièvres] a trouvé un cerf tombé ou une bête tuée. Le roi des lièvres, en prévision du départ du brahmane, passe la nuit à enseigner aux lièvres sa doctrine (sur l'instabilité de la vie et sur la rémunération) : il leur donne l'ordre d'amasser le matin venu le plus possible

de branches sèches. Le matin, ils mettent le feu au bûcher, et le roi des lièvres dit au brahmane qu'il lui offre tout ce que sa pauvreté lui permet de donner : il se jette dans le feu. Douleur du brahmane. Il s'incline devant le cadavre du lièvre, et, l'embrassant, s'élançe sur le bûcher. Apparition de Çakradevendra¹. Le Bouddha² dit à tous les bhikṣus : « Le vieux solitaire, c'était *Mi-lé* (Maitreya), le roi des lièvres, c'était moi, Bouddha ».

§ 7. — *Le roi des dragons par son cœur compatissant anéantit l'inimitié.*

Bodhisattva autrefois, en punition de sa colère, tomba dans [le monde] des dragons : il eut trois venins³ mais, en récompense d'autres actions louables, son corps avait une couleur semblable à celle des sept pierres précieuses, et qui rivalisait avec la lumière du soleil et de la lune. Entouré d'une foule de dragons, il vivait joyeusement, dansant avec les femmes des Dragons, et retiré dans un lieu solitaire de la montagne *Pi-to* : il resta dans cette situation un nombre incalculable d'années. Dans ce temps-là passa en volant le roi Garuḍa (*kin-tchi-niao*), qui voulait saisir et dévorer tous les dragons. A son approche, le vent sifflait; les ailes de Garuḍa renversaient les montagnes, pulvérisaient les pierres, desséchaient les sources de tous les fleuves. Tous les dragons, et leurs femelles, furent saisis d'effroi. Toutes les guirlandes qui paraient leurs corps tombèrent sur le sol. Le roi des dragons, confiant en la vertu de sa vie constamment irréprochable, leur ordonna de l'accompagner : il parut devant Garuḍa et lui tint le langage suivant : « Tu as constamment nourri de l'inimitié contre moi, jamais je ne t'en ai témoigné; de mauvaises actions, commises antérieurement, sont

1) Avec différentes pierres précieuses il élève un stupa.

2) Au début, il n'a pas été question de lui.

3) Le souffle, la vue, le toucher.

cause que j'ai revêtu cette forme monstrueuse; bien que j'aie les trois venins, jamais je n'ai eu de haine contre personne; je pourrais te résister, m'enfuir, en volant loin de toi, mais tous les dragons mettent en moi leur espoir... la rémunération s'attache aux mauvaises actions, si insignifiantes soient-elles, comme l'ombre suit le corps... souviens-toi des paroles de Tathâgata : ce n'est pas par la haine dans le cœur que l'on peut briser les nœuds de l'inimitié, mais seulement par la miséricorde et par la résignation ». Garuḍa, à ces mots, sentit s'évanouir son inimitié et de bons sentiments s'éveillèrent en lui; il reconnut que le roi des dragons par la vertu de sa miséricorde et de sa résignation avait apaisé sa colère, comme l'eau éteint la flamme. Le roi des dragons lui rappela qu'ils avaient tous deux autrefois reçu du Bouddha les prescriptions des vœux, mais que l'impureté de leur cœur les avait empêchés de les garder, et que, désirant la gloire, ils avaient éprouvé l'un contre l'autre de la haine et avaient été soumis à des renaissances déshonorantes..., par suite, il l'exhortait (Garuḍa) à s'exercer aux œuvres brahmaniques. Garuḍa répondit qu'à partir de ce jour il n'inquiéterait plus les dragons, et, quittant leur palais, regagna sa demeure en volant. Le roi des dragons rassura ses sujets et leur demanda s'ils avaient constaté l'effroi de Garuḍa. Tous répondirent que ses craintes avaient été très vives. Alors le roi des dragons dit que les gens qui vivent dans le monde, à la vue des dragons, éprouvent aussi un grand effroi, et que les dragons, s'ils ne peuvent se résoudre à sacrifier leur vie, ne se distinguent en rien des créatures vivantes : le thème de sa prédication fut que la miséricorde est le seul moyen efficace de résister à la haine. Un sentiment de vive compassion, à l'égal d'un excellent remède, peut guérir les graves maladies causées par les agitations (*moha*, *fan-nao*) des créatures vivantes : comme un clair flambeau, il peut dissiper les ténèbres amassés par les trois poisons des créatures vivantes; comme une barque il peut faire traverser à ces créatures les trois mers des tourments; comme un compagnon, il peut conduire les

êtres à travers les funestes renaissances qu'accompagne la douleur de la naissance et de la mort, et semblable à la pierre précieuse *mani* (*mo-ni*), il peut satisfaire tous leurs désirs.

Cette prédication anéantit la colère de tous les dragons, et fit naître en eux le sentiment de miséricorde.

Ensuite le roi des dragons parla des qualités (*koung-té*) de l'homme qui contracte les huit vœux, et, sur la prière des dragons, énuméra en détail ces huit vœux. Il conseilla aux dragons, pour s'y exercer, de se retirer dans un endroit solitaire. (Les dragons répondirent qu'ils répugnaient à s'éloigner, même pour un temps très court, de leur roi, et que l'enseignement du Bouddha pouvait se donner en tous lieux.) Ils firent choix d'un endroit solitaire et s'occupèrent à des exercices méritoires. A la suite d'un jeûne prolongé pendant un grand nombre de jours, le roi des dragons devint d'une extrême maigreur. Des gens pervers l'aperçurent. Ils furent saisis d'un grand effroi, mais ensuite, séduits par la beauté de la peau, ils résolurent de l'enlever et de l'offrir au roi, dans l'espoir d'une bonne récompense. Désireux d'accomplir jusqu'au bout son exercice méritoire, le roi des dragons, en dépit d'une effroyable souffrance, laissa (les gens pervers) accomplir leur œuvre. Avec des couteaux pointus ils enlevèrent la peau et se retirèrent. Le roi des dragons exprima le désir que, pour prix de sa patience, dans l'avenir, l'infinie richesse de son enseignement permit à ces gens de réaliser leurs désirs. De son corps déchiré sortaient sans cesse des flots de sang qui attiraient une foule de vers. Il exprima le désir de les nourrir plus tard de son enseignement. Tous les dragons, saisis de pitié, contemplaient les souffrances de leur roi. Alors celui-ci, pour manifester que dans l'avenir il serait un Bouddha, exprima le désir que sa peau reprit son ancien aspect. Son vœu fut accompli, à la grande joie de tous les dragons.

Conclusion : ainsi Bodhisattva, au milieu de renaissances déshonorantes, par la vertu de sa miséricorde et de sa résignation observa rigoureusement ses vœux.

§ 8. *Le roi Maitribala (Tzeu-li « la force de la miséricorde ») se perce le corps et donne son sang à cinq Yakṣas (ye-tcha).*

Bouddha se trouvait à Çrâvasî au Jetavana, et y passait la retraite estivale. Ânanda, à midi, après avoir distribué les aliments, prit une sébile et avec tous les bhikṣus entra dans un bois. Là ils se mirent en commun à rechercher pourquoi Ajñâta-kaunḍinya (*Kiao-tchen-jou*) et les quatre autres, qui, dès le début, avaient fait la rencontre du Bouddha et reçu son enseignement touchant les quatre vérités dans le jardin de Lumbinî (*Lou-ye-youan*)¹, avaient les premiers obtenu la délivrance. Ils demandent l'explication de ce fait au Bouddha. Celui-ci leur répond qu'autrefois il s'était percé le corps et que son sang leur avait sauvé la vie, avait anéanti en eux la sensation de la faim et de la soif et leur avait assuré la tranquillité. Sur la prière d'Ânanda, il fit le récit suivant :

« Autrefois dans le Jambûdvîpa vivait un roi nommé Maitribala. (Description de ses vastes domaines et de ses vertus, grâce auxquelles ses sujets s'exerçaient aux dix bonnes actions, sans avoir rien à craindre des démons... Ensuite, la traduction diffère du texte sanskrit : il n'est pas question de l'expulsion des Yakṣas ni de la rencontre qu'ils font du berger. De prime abord) les cinq Yakṣas vont vers le roi et disent qu'en raison de ses vertus ils ne peuvent plus trouver de nourriture. Le roi, à ces mots, est d'avis qu'il doit les sauver. Sur cinq endroits différents, il se perce le corps : les cinq Yakṣas recueillent le sang dans des coupes et s'abreuvent abondamment. Alors le roi dit que son sang a sauvé leur vie, mais, en échange de ce bienfait, il ne désire rien : que les Yakṣas, seulement, s'exercent aux dix vertus. Le roi souhaite, dans l'avenir, d'être un Bouddha, et, dès le commencement de sa prédication, avant tout, de les sauver »... Il explique alors à Ânanda que les cinq Yakṣas sont Ajñâta-kaunḍinya, etc. Tous les bhikṣus, pleins de joie se retirent.

1) [Erreur : *Lou-ye* signifie « gazelle » ; le jardin *Lou-ye* (*lou-ye youan*) est le mrgadâva de Bénarès où le Bouddha instruisit en effet les cinq bhikṣus.]

§ 9. *Des conséquences d'une aumône de peu d'importance.*

Le Bouddha se trouvait à Rājagrha, à l'Anāthapīṇḍikārāma, qui est dans le Jetavana, avec 1250 grands bhikṣus. En ce temps-là, un marchand (*chang-tchou*) voulait avec cinq cents hommes s'embarquer sur un grand navire pour aller pêcher dans l'océan des pierres précieuses. Plein de foi, le marchand voulut recevoir dans sa demeure le Bouddha et son escorte, pour s'assurer par là le bonheur et une puissante intercession. Le Bouddha accepta l'offre (du marchand). Le lendemain matin une magnifique réception eut lieu. Quand elle fut terminée, le Bouddha, dans une prédication, exalta la vertu de l'aumône.

Un heureux retour sur cette mer si dangereuse était assuré au marchand, disait-il, s'il prenait les cinq vœux et devenait upāsaka. Le marchand s'était toujours distingué par ses vertus et par son intelligence, il connaissait parfaitement le bon et le mauvais temps, et tous le priaient d'être leur guide. Il choisit un beau jour, et ils s'engagèrent sur l'océan. Après quelques jours de navigation, de tous côtés s'élevèrent des vagues écumantes. On aperçut un esprit de la mer sous forme d'un Yakṣa : son aspect était repoussant, il était tout noir, et de sa bouche sortaient ses dents enflammées. Il saisit le navire, et demanda au marchand s'il avait vu dans le monde un être plus effrayant que lui. Le marchand¹ par une prière aux Trois joyaux chassa de son âme la frayeur et dit d'une voix forte qu'il avait vu les êtres les plus hideux, qui l'emportaient sur lui incomparablement : c'étaient ces sots qui, dans le monde, mènent une vie constamment répréhensible, accomplissent les dix mauvaises actions, s'enfoncent dans des idées fausses, et tombent dans l'enfer où les rākṣasas leur infligent d'affreuses tortures (dénombrement de ces tortures), qui sont plus effrayantes que lui, l'esprit. L'esprit,

1) Plus bas, il est constamment appelé *hien-tche* « le sage » (= Bhadra).

sans dire mot, s'éloigna. Quelques jours après il reparut sous la forme d'un homme d'une maigreur effroyable : la peau était collée sur les os. Il demanda au marchand s'il avait vu dans le monde un homme aussi maigre. Le marchand répondit qu'il en avait vu de plus décharnés : c'étaient les êtres stupides que leur avidité, leur haine, leur ignorance [de la vertu] de l'aumône, précipitent dans la condition de preta, qui ont la tête comme une grosse montagne, le gosier comme une aiguille, le visage d'un noir brûlé et qui pendant la durée d'un long kalpa n'entendent parler ni de manger ni de boire. L'esprit lâcha la barque et disparut.

Quelques jours après l'esprit de la mer reparut encore sous la forme d'un jeune homme d'une rare beauté. A sa question — le marchand avait-il jamais vu un homme aussi jeune et aussi beau ? — le marchand répondit qu'il y avait des gens qui le surpassaient infiniment, c'étaient les hommes sages, qui accomplissent les dix bonnes actions, qui, dans leur corps, dans leur langage, dans leurs pensées et leurs actions, observent constamment la pureté, croient aux Trois joyaux, leur présentent une offrande en temps opportun, et, en récompense, renaissent, après leur mort, dans le ciel, où ils brillent d'une telle beauté, que rien ne leur ressemble, dans le monde ; son aspect extérieur [celui de l'esprit] comparé au leur, ressemble à celui d'un singe aveugle, que l'on comparerait à des *apsaras* (*sien-gniu*). L'esprit de la mer, plein de confusion, garda le silence : reconnaissant à part lui la sagesse, l'intelligence, la souplesse dialectique du marchand, il résolut de lui poser la question la plus simple (*kin-cheu*)¹. De la main droite il puisa quelques gouttes d'eau et lui demanda ce qui avait le plus d'étendue, les gouttes d'eau (dans le creux de la main) ou l'eau de la mer. Le marchand répondit que ces gouttes d'eau avaient plus d'étendue : l'esprit répliquant qu'il était difficile de l'en croire, celui-ci expliqua que l'eau de la mer, si considérable que fût sa

1) [Le chinois indique plutôt : sur une chose qui se présentait toute proche.]

masse, disparaîtrait avec le monde entier à la fin du kalpa, mais que ces gouttes d'eau, recueillies par un homme d'une foi pure et offertes au Bouddha, ou données à une créature vivante¹, ou présentées aux parents, ou bien à un mendiant, ou même à un oiseau, à une bête, représentent un service, une bonne action, si petite soit-elle, dont la vertu ne peut être anéantie pendant la durée de kalpas innombrables.

L'esprit de la mer, plein de joie, donna au marchand (*chang-tche*) de belles pierres précieuses de toute sorte, qu'il devait remettre au Bouddha et à sa communauté. Les marchands, de retour dans leur patrie, présentèrent au Bouddha des pierres précieuses qui leur avaient été confiées par l'esprit de la mer et d'autres qui avaient été apportées par eux : en reconnaissance de l'aide qui leur avait été donnée, ils demandèrent à devenir ses disciples, et, s'étant affranchis de tous les biens, ils parvinrent à l'état d'arhat.

§ 10. — *Tathâgata possède l'omniscience et n'envie pas le bien d'autrui.*

On lit d'abord (3 pages) la description du miracle accompli par le Bouddha au temps où il allait en prêchant : il marche dans les airs, sous ses pieds apparaît une roue à mille rais ; entre chaque rais s'épanouissent 84.000 nénufars, chacun de 84.000 feuilles : sur chaque feuille sont des bouddhas, etc. Joie et admiration de Çuddhodana et de toute l'assemblée. Le Bouddha explique le bonheur de celui qui mérite de voir ce spectacle ; il s'adresse à Ânanda et lui fait connaître comment les disciples doivent se conduire après le nirvâna du Bouddha.

Le Bouddha descend et vient s'asseoir à sa place. Çuddhodana demande par quel moyen (*li-cheu*) le Bouddha peut

¹) *Tchoung-cheng* ; toutefois on lit dans le texte tibétain (*Dzl.*, trad. allemande, p. 37) : « dem geistlichen Verein » ce qui laisse supposer que *cheng* « créature vivante » tient la place de *seng* « moine ». En raison de la similitude de son, la faute du copiste est très probable ; en outre, plus bas, on parle d'oiseaux et de bêtes féroces.

assurer aux créatures vivantes le calme, l'isolement et le contentement. Le Bouddha fait le récit suivant :

« Dans la ville de Çrâvastî chez le sthavira¹ *Siu-ta* était une vieille femme nommée *Pi-ti-lo* : elle s'occupait avec zèle du ménage, tout lui était confié. Un jour le sthavira invita le Bouddha et les bhikṣus à un repas. Il y avait des bhikṣus malades et il fallut bien des choses pour eux. La vieille femme, irritée, se plaignit avec acrimonie des « quémanteurs » (*ki-cheu*) et elle ajouta : « Quand cessera-t-on d'entendre le nom du Bouddha, le nom de la loi, de voir des gens à face rasée, avec des vêtements sales ? » Ses paroles circulèrent dans la ville et arrivèrent aux oreilles de la reine *Mo-li*, qui s'en offensa fort. Elle manda la femme de *Siu-ta* pour en délibérer. Celle-ci l'apaisa, en disant que le Bouddha, vainqueur de Mâra, ne pouvait prendre souci (des vivacités) d'une vieille femme. La reine d'inviter le lendemain le Bouddha : la femme de *Siu-ta* devait envoyer la vieille économe. *Siu-ta* envoya celle-ci, avec un vase d'un grand prix plein d'objets précieux, pour aider (les gens de la maison) dans les préparatifs de cette réception. Le Bouddha entra par la porte principale ; il avait Nanda (*Nan-to*) à sa gauche, Ânanda à sa droite : derrière eux venaient Râhula et les autres. A la vue du Bouddha, la vieille femme, saisie d'effroi, aurait voulu se tapir dans un chenil : elle se cachait le visage avec un éventail, mais le Bouddha se tenait devant elle comme dans un miroir : elle avait beau se tourner de tous les côtés, partout, en haut, en bas, elle voyait le Bouddha ; elle se couvrit le visage de ses mains, mais entre ses doigts s'insinuaient des « bouddhas magiques » (*Hoa-fo*). Elle ferma et ouvrit les yeux, mais dans les dix directions elle voyait des « bouddhas magiques ». A la vue de ce miracle 25 filles de caṇḍâlas, 50 filles de brahmanes hérétiques, 500 filles d'autres castes se convertirent. Le Bouddha leur imposa en expiation de leurs péchés, une durée de 80 koṭis de Kalpas ; et

1) *Tcheng-tche* = plutôt *grhapati* « maître de maison ».

pour provoquer en elles le sentiment (littéralement « le cœur ») de l'anuttara-samyaksambodhi, il leur prescrivit de prononcer son nom, c'est-à-dire « hommage au Bouddha Çâkyamouni » (*Nan-ou Cheu-kia-meou-ni-fo*) deux fois.

La vieille femme courtut à la maison, et dit à son maître (*ta-kia*) que le çramaṇa Gautama était un grand magicien : elle se cacha dans un coffre de bois préalablement dissimulé sous un grand nombre de peaux de bœuf. La reine l'ayant prié de convertir la vieille femme, le Bouddha s'y refuse, mais il envoie Râhula¹. Celui-ci prend la forme de Çakravartin, avec les 4.200 bhikṣus, comme fils; il disposait à profusion des 7 sortes de pierres précieuses et des 4 espèces de troupes [*caturangabala*]. Sur un char précieux, dont les roues sont d'or, il apparaît dans les airs et entre dans la demeure de *Siu-ta*. Le yakṣa qui la gardait s'écrie d'une voix forte : « Le saint roi vient d'apparaître dans le monde pour bannir les gens pervers et pour répandre la doctrine suprême. « A ces mots, la vieille femme est toute joyeuse de l'apparition du Çakravartin, car elle recevra le cintâ-maṇi. Le Çakravartin s'approche, porté sur un brancard précieux, au son des cloches et du tambour. La vieille femme avance la tête hors du coffre : elle se réjouit, car elle ne pourra plus être victime des prestiges du çramaṇa. Le Çakravartin envoie vers elle son trésorier (*pao-ts'ang-tchen*), qui lui déclare que le Çakravartin veut faire d'elle son épouse (*yu-gniu-pao*). Elle refuse, alléguant l'humilité de sa condition. Le roi s'adresse à *Siu-ta*, lui dit que sa vieille [économe] (*lao-gniu*), possède tous les signes et qu'il veut faire d'elle sa femme : il obtient le consentement de ce dernier. La vieille femme conçoit une joie folle. Le Çakravartin l'illumine de pierres précieuses et elle prend la forme d'une belle femme. De nouveau, elle accuse intérieurement les çramaṇas de fierté et d'outrecuidance, et ravie de la bonté du saint roi, subite-

1) La raison en est que la racine de ses péchés est profondément enfoncée : elle n'a pas de dispositions par rapport à lui, tandis qu'auparavant elle avait des relations amicales avec Râhula.

ment rajeunie, elle tombe aux pieds du Ākravartin. Le trésorier lui transmet les instructions du roi : elle devra accomplir les dix bonnes actions. Ensuite Rāhula reprend sa forme réelle. La vieille femme, à la vue de cette immense assemblée, comprend tout et pleure, affligée : elle reconnaît la pureté et la douceur de l'enseignement du Bouddha et lui demande de lui enseigner les 5 vœux. Rāhula lui exposa la doctrine des 3 refuges et des 5 vœux : elle atteignit le degré de *çrolāpanna*. Ensuite Rāhula apparaît avec elle au Jetavana : elle rend hommage au Bouddha, exprime son repentir et son désir de recevoir la doctrine du Bouddha, et de devenir religieuse. Le Bouddha lui ordonne de se montrer à *kicou-tan-mi* (Gautami) et de se livrer avec ardeur à des exercices (pour ne pas se corrompre, comme fait un bon feutre blanc qui contracte vite des souillures). Le temps venu, elle obtint la voie d'arhat.

§ 11. *Le Bouddha verse de l'eau sur la tête d'un bhikṣu malade, et le guérit.*

Le Bouddha se trouvait à Rajagrha, dans une pure retraite, à savoir, dans la Forêt de bambous. Un bhikṣu souffrait de hideux ulcères, d'où coulait un sang corrompu. Personne ne pouvait supporter sa vue et on l'avait relégué bien loin. Le Bouddha l'apprit. Il rendit sa suite invisible, et, paraissant être seul, s'avança vers le bhikṣu. Il lui prodigua ses caresses et le leva. Ākradevendra et tous les devakumāras furent attirés à cet endroit par une force invisible, quittèrent la salle où ils siégeaient. Le Bouddha allongea la main et de l'extrémité de ses cinq doigts fit jaillir une vive lumière, qui réunit tous les devas. De la lumière qui émanait du sommet de sa tête il éclaira le bhikṣu malade, dont les plaies furent guéries. De la main droite il répandit de l'eau sur la tête du bhikṣu, de la main gauche il polit son corps, dont la chair devint lisse. Le malade, au comble de la joie, exprima

son respect pour le Bouddha¹ et le pria de lui donner le remède de la foi [de la loi] propre à guérir les plaies de son cœur. Le Bouddha dit qu'il lui avait rendu ce service en récompense d'un bienfait dont il l'avait autrefois gratifié, lui révéla la doctrine sur les quatre vérités, et celui-ci obtint la voie de l'arhat. Ensuite pour éclaircir les doutes de Çakradevendra et des autres, il fit le récit suivant :

« Autrefois existait un village (domaine, *tsiu-lo*) nommé « Croissance et augmentation » (*tseng-koan*). Le pays était très riche. On avait nommé un vieillard avec pleins pouvoirs. Bientôt un vieil upāsaka fut impliqué par un homme pervers dans une affaire et dut être mis en prison. Toutefois, le vieillard instruisit cette affaire et le fit mettre en liberté. »

Celui qui avait instruit l'affaire, c'était le bhikṣu malade; l'upāsaka, c'était le Bouddha (« dans cette circonstance c'était mon corps »). On lit ensuite² : « De cette façon le Bodhisattva pendant le cours de siècles innombrables, en échange de bienfaits de peu d'importance, fit de grands présents, et, devenu Bouddha, ne les oubliera jamais. Çakradevendra et les autres se réjouirent, s'inclinèrent et sortirent.

§ 12. *Vertu (= effet) d'une prière adressée aux Trois joyaux.*

Autrefois le Tathāgata, ayant apparu dans le monde, enseigna à son père et à toute la grande assemblée « les portes de la doctrine de la samādhi de la contemplation du Bouddha » (*Koan-fo-san-mei-fa-men*). Le Tathāgata possédait les 32 signes et les 80 marques, et répandait une lumière incomparable d'une couleur dorée. En ce temps-là, au milieu d'une réunion, 500 Çākyas, ayant vu que le Bouddha ressemblait à un brahmane amaigri, au teint couleur de cendre, versèrent des larmes amères, s'arrachèrent les cheveux, se

1) Adoration à Çakyamuni, adoration au père grand et compatissant, adoration à l'éminent Roi des médecins.

2) (Comme si c'était la parole du Bouddha même.)

jetèrent sur le sol, et de leur bouche et de leur nez jaillit le sang. Le Tathāgata, à cette vue, les rassura, et leur fit le récit suivant :

« Jadis il y avait le Bouddha Vipac̣yīn (*Pi-po-chi*). Après qu'il fut entré dans le nirvāṇa, dans la seconde période (celle du bouddhisme extérieur (*siang-fa*, la loi figurée) il fut un sthāvira, nommé « Les vertus de la lune » (*Yue-te*). Il avait cinq cents fils, tous intelligents, sachant beaucoup de choses, instruits dans toutes les sciences. Lui, croyait aux trois objets précieux, mais ses fils se distinguaient par leurs idées fausses et n'avaient pas la foi. Aussi firent-ils une grave maladie. Leur père, tout en pleurs, les adjura de se rappeler et d'invoquer le nom du Bouddha Vipac̣yīn. Quand ils eurent rendu hommage au Bouddha, à la Loi et à la Communauté, en récompense [de leur piété], ayant terminé leur vie, ils naquirent à nouveau dans les cieux des quatre mahārājas. Quand ils eurent achevé leur temps d'existence sur cette terre, en punition de leurs idées fausses, ils furent jetés dans l'enfer, où les rākṣasas, les serviteurs infernaux, avec une fourche de fer brûlante leur crevaient les yeux. Se souvenant des instructions de leur père, ils prononcèrent « la formule de respect en l'honneur du Bouddha », sortirent libres de l'enfer, et furent appelés à une nouvelle vie au milieu des hommes, au sein de la pauvreté. Quand les Bouddhas apparurent dans le monde, ils entendirent seulement leurs noms : ils ne vivent pas les Bouddhas eux-mêmes, qui étaient six en tout (y compris Vipac̣yīn) : Viçvabhū (*Pi-che feou-fo*), Krakucchanda (*Keou-liou-soun-fo*), Kanakamouni (*Keou-nahan-meou-ni-fo*), Kāçyapa (*Kia-che-po-fo*)¹. Vu qu'ils avaient entendu les noms des six Bouddhas, ils obtinrent le droit, eu même temps que lui, Tathāgata, de naître dans la race des Çākyas. Le corps (de Tathāgata) était semblable à l'or Jambu (*Yan-feou*), et s'il leur apparut sous l'aspect d'un brahmane au teint couleur de cendre, cela vient de ce qu'autrefois ils

1) 4 noms seulement sont cités : à *kia-che-po* comparez le mongol *gachib*.

avaient dédaigné le Bouddha et avaient laissé s'enraciner en eux des idées fausses. Ensuite il leur ordonna de prononcer le nom des anciens Bouddhas, son nom, le nom du bouddha Maitreya (*Mi-lé*), le nom de leur père, etc., puis de se tourner vers la grande assemblée, de se jeter à terre en présence de la communauté aux grandes vertus (*ta-te seng = bhadanta*), et d'exprimer leur repentir des péchés qu'ils avaient commis en professant des idées fausses. Une fois qu'ils eurent exprimé leur repentir, ils virent le Bouddha sous sa forme réelle¹. Pleins de joie, ils obtinrent le premier fruit, demandèrent au Bouddha de les recevoir parmi les moines, et peu à peu ils obtinrent le fruit de l'arhat.

Ensuite le Bouddha s'adresse à Ananda : si après le Nirvâna du Bouddha, on invoque son nom ou ceux des autres Bouddhas, alors le bonheur et les dons, qui en seront la récompense, seront sans mesure et sans bornes. Il fait remarquer à Ananda que (en raison des excellentes qualités et des bonnes actions dont le Bouddha a donné l'exemple antérieurement) toute la nature est à son service et s'incline devant lui, sans en excepter la montagne Sumeru, d'une hauteur de 84.000 yojanas, ce qui égale la profondeur de la mer, ni de la montagne à l'enceinte de fer qui a 180.000 (corr. 128.000 yojanas) de hauteur.

Enfin, comme le cœur du Bouddha est pur et à l'abri de toute souillure, par quelque endroit qu'il passe, ses pieds ne sauraient se salir, les insectes et les fourmis ne sauraient lui nuire. Les raisons pour lesquelles le Bouddha ne met pas de chaussures sont de trois sortes : 1° il veut que dans le cœur des passants peu de passions s'éveillent ; 2° il désire montrer au bas du pied le signe de la roue aux mille rais ; 3° il veut que ceux qui verront ce signe éprouvent de la joie au cœur. Lorsque le Bouddha marche, ses pieds s'éloignent de la terre d'une distance de quatre pouces, de ce fait il y a aussi trois raisons : 1° il a pitié des insectes et des fourmis qui sont sur

1) La description indiquée plus haut est reproduite ici.

la terre ; 2° il veut épargner l'herbe qui croît sur le sol ; 3° il veut montrer le pied divin du Bouddha. Par conséquent, les bhikṣus doivent, conformément aux paroles du Bouddha, s'appuyer sur sa doctrine (*Kiao*), s'exercer aux œuvres morales et anéantir les tourments (*Kou-ki* « les limites des tourments »).

§ 13. *Grâces éminentes qui sont données à ceux qui édifient des « stûpas ».*

Éloge de ceux qui construisent des stûpas. Nous avons ici, visiblement, une introduction à un récit quelconque. En général, par les idées, le morceau rappelle l'introduction au 14^e chapitre du Dzang-loun, bien que ce dernier parle [avec un plus grand développement de l'accession à la vie monacale.

§ 14. *Vertu de l'accession à la vie monacale.*

Pendant la vie du Bouddha, à Rājagrha était un sthavira [*tcheng-tche* = grhapati] nommé « l'accroissement du bonheur » (*Fou-tseng*)¹, âgé de plus de cent ans : ses dents étaient tombées, ses forces avaient décliné. Il avait entendu parler de l'utilité, de la nécessité, pour qui voulait assurer son salut, de la profession monacale : il se rendit au lieu où résidait le Bouddha. Celui-ci était absent : il était allé prêcher. Le sthavira s'adressa à Çāriputra. Celui-ci, en raison de l'âge avancé du vieillard, refusa de le recevoir. Les 500 arhats opposèrent tous le même refus. Le sthavira sortit du monastère (*seu*) et pleura bruyamment. Le Bouddha venait derrière lui : il l'apaisa. Il donna l'ordre à Maudgalyāyana de le recevoir parmi les moines et d'accepter ses « vœux ». Les jeunes bhikṣus raillaient sans cesse le nouveau venu : il se précipita dans l'eau, pour se noyer. Maudgalyā-

1) Çivvrdhī.

yana l'aperçut et par une force miraculeuse le fit remonter sur le rivage. Ayant appris le motif de cette tentative de suicide, il lui ordonna de saisir fortement l'extrémité de sa robe et de s'envoler vers le rivage de l'océan. Là « l'Accroissement du bonheur » vit une belle femme morte récemment. Un ver sortit de sa bouche, entra dans le nez, sortit par un œil et pénétra dans une oreille. Maudgalyâyana le rejeta à l'écart et expliqua que c'était la femme d'un grand marchand¹ de la ville de Çrāvastī. Comptant sur sa beauté, elle avait négligé les bonnes actions ; et l'amour immodéré qu'elle portait à son mari l'avait jetée dans une immoralité profonde. A la fin elle se noya², mais la mer ne la reçut pas, et elle échoua sur le rivage. Comme elle aimait son ancien corps, elle prit la forme de ce ver. Plus tard elle sera précipitée dans l'enfer et paiera pour toutes ses actions.

Ils virent ensuite une jeune fille, qui se déshabillait elle-même et se jetait dans un chaudron rempli d'eau, posé sur un brasier. La peau et la chair diminuaient, les os se volatilisaient (en bouillant) et reprenaient ensuite leur aspect primitif. Elle saisit sa propre chair et la mangea. Maudgalyâyana expliqua [à son compagnon] que, à Çrāvastī, un upāsaka honorait les Trois joyaux, invitait les moines, et leur envoyait sans cesse par une servante des mets délicats. Celle-ci, dans une chambre retirée, mangeait ce qu'il y avait de meilleur. Le maître de la maison (*Ta-kia*) ayant fait une enquête à ce sujet, elle ouvrit la porte et déclara qu'elle ne mangeait que les restes des moines, et que si elle mangeait avant eux ce qu'il y avait de meilleur, dans une prochaine existence elle mangerait son propre corps.

Plus loin, ils aperçurent une montagne d'ossements, qui mesurait, en hauteur et en largeur, 700 yojanas : elle cachait la lumière du soleil, et son ombre obscurcissait la mer. Maudgalyâyana gravit cette montagne ; alors ils aperçurent

1) *Hien-k.* : Sabo.

2) *Hien-k.* : avec son mari et 500 marchands.

un grand os de côte. « L'Accroissement du bonheur » demande ce que c'était que cette montagne d'ossements. Maudgalyāna expliqua que ces ossements étaient ceux de son ancien corps (de « l'Accroissement du bonheur »). Celui-ci, plein d'effroi, demanda des éclaircissements. Maudgalyāna dit : « La circulation de la vie et de la mort est indéfinie ; la rénumération du bien et du mal est infaillible, comme l'ombre et l'écho. Autrefois dans le Jambūdvīpa était un village (*tsiu-lo*), dont les habitants étaient riches. En ce temps-là vivait un sthavira [grhapati], nommé « l'Accroissement de la loi » (Dharmavṛddhi)¹. Comme ses vertueux ancêtres, il avait été choisi pour gouverneur par les habitants. Mais l'oisiveté lui fit prendre l'habitude des jeux de hasard (proprement du jeu d'échecs), et des amis pervers s'emparèrent de sa volonté. Son administration tomba en décadence et la justice ne fut plus observée.

Une fois, l'attention absorbée par le jeu, il condamna à mort un prévenu. Le lendemain il se souvint de sa sentence, mais il était trop tard. Il regretta amèrement sa faute² et mourut peu après : il revint à la vie sous la forme d'un poisson (*mo-kie*), de 700 yojanas de long. Le Bouddha avait dit à Maudgalyāna que tous les gouverneurs qui, confiants dans leur puissance, condamnent à mort, à la légère, le peuple, pour la plupart, renaissent sous la forme des grands poissons makara. De petits vers, tout autour, pénètrent dans son corps, et son sang colore la mer sur une étendue de 9 li. Le poisson dort pendant cent ans : à son réveil, il boit une quantité d'eau équivalente au débit d'une grande rivière (c'est ce qui se produit aussi chez ce poisson makara).

En ce temps-là des marchands, qui cherchaient des pierres précieuses, arrivèrent tout droit vers la gueule ouverte du poisson. Leur navire, comme s'il avait été saisi au vol, allait pénétrer dans la gueule du poisson. Tous les marchands,

1) *Hien-k.* : Dan-mo-bi-ti ; en tibétain, Tchoitschi Pagpa.

2) *Hien-k.* : il abandonna ses fonctions et se retira dans les montagnes.

§ 9.

Le chapitre v du *Dzl.* et le § 5 du *Hienk.* sont identiques : il ne manque que le début, où il est question du marchand et des instructions du Bouddha. Les marchands se décident, du premier coup, à agréer comme pilote un homme expérimenté et prennent l'upāsaka, qui a contracté les cinq vœux. Par contre, à la fin du récit, quelques mots de conclusion dépeignent la joie de toute l'assemblée.

§ 10.

A *Siu-ta* le San-ts'ang consacre 2 sūtras : le *San-koei-ou-kie-tseu-sin-yen-li-koung-te-king* et le *Siu-ta-king* (Nanjio, n° 605-606 [éd. jap., boîte XII, vol. 8]). D'après le *Piao-mou*, ils ressemblent au *Siu-to-ta-king* dans le 39^e chapitre du Madhyama āgama (Nanjio, n° 542 [éd. jap., boîte XII, vol. 6]). Les deux sūtras sont courts (le 1^{er} est d'une feuille, le 2^e de 3 feuilles 1/2) et ne contiennent que la prédication, sur la valeur prépondérante et incomparable de l'aumône et la confession des trois refuges, faite au sthavira *Siu-ta* ; on cite en exemple l'antique brahmane *Pi-lo-mo* (1^{er} sūtra) ou *Pi-kien* (2^e sūtra) qui distribue d'immenses aumônes. Les deux sūtras ne disent mot de notre histoire.

§ 14

Le chapitre xv du *Dzl.* et le § 18 du *Hien-k.* qui correspondent à ce jātaka commencent par une glorification des mérites de celui qui entre dans la vie monacale ou engage les autres à l'adopter (ce mérite est infiniment plus élevé que l'aumône). Le sthavira porte le nom de *Paltschei Çri-vrddhi* (*Chi-li-pi-ti*, traduit par *Fou-tseng*). Il est repoussé par Çāriputra, Mahākācyapa, Upāli, Aniruddha, et par 500 autres arhats. Le voyage aérien qui suit est, en général, plus détaillé : en outre, Maudgalyāyana montre un plus grand nombre de spectacles (ainsi, après la femme qui dévore sa propre chair, il montre un arbre, que des vers couvrent, et qui gémit bruyamment, un jeune homme, entouré d'hommes armés à têtes de bêtes féroces, un homme qui se jette du haut d'une montagne sur des épées). De plus, il ne donne pas l'explication immédiatement, mais il dit : « Quand le moment sera venu, je raconterai ». Il éclaircit tous les mystères après qu'ils ont vu la montagne d'ossements. Les éclaircissements sont plus développés.

COMPARAISON DES CHAPITRES DES TRADUCTIONS TIBÉTAINE
ET CHINOISE DE L'OUVRAGE « LE DAMAMŪKA »

Dzang-loun	Hien-yuei-yuen king
I-VI	I-VI
VII-XIV	VIII-XV
XV-XXI	XVIII-XXIV
XXII	XXVI
XXIII	XXXIII
XXIV	XXXI
XXV	XXXII
XXVI-XXIX	XXXIV-XXXVII
XXX	XXXIX
XXXI-XXXIII	XLVIII-L
XXXIV	XXV
XXXV	XXVII
XXXVI	LI
XXXVII	LIII
XXXVIII	LXVI
XXXIX	LII
XL-XLII	LIV-LVI
XLIII-XLVI	LXII-LXV
XLVII	LXVII
XLVIII-XLIX	LX-LXI
L-LI	LXVIII-LXIX
(LII)	VII

On trouve donc dans le *Hien-yu-in-yuen king*, 17 chapitres de plus. Je donne ci-après leurs titres ¹.

XVI. Le roi « la Grande lumière » *Ta-koang-ming* pour la première fois manifeste une tendance à la sainteté (cf. XLIV).

XVII. L'upāsaka *Mo-ho-seu-na* (Mahāsena).

XXVIII. 500 aveugles vont à la recherche du Bouddha (qui va de royaume en royaume).

XXX. Conversion de *Ni-ti* (il a contracté des impuretés dans la ville de Çrāvasti).

XXXVIII. *Kai-cheu*, 2 rois : Brahmadeva, qui possède 3 rivières, et

1. L'existence d'une rédaction chinoise plus développée a été pour la première fois signalée par St. Julien (*Mémoires sur les Contr. Occ.*, II, xviii-xix).

Vajragāṅja (*Fa-ché-kien* ou : *to ti* « amas de diamants »), qui possède une rivière.

XL. Suprématie d'Ananda.

XLI. Un upāsaka, est tué par son frère aîné (pour avoir épousé sa femme, pendant une absence où il n'avait pas donné de nouvelles).

XLII. Un fils par erreur tua son père.

XLIII. *Siu-ta* fonde « une pure retraite ». Controverse de Çariputra avec l'élève des 6 tirthikas.

XLIV. Le roi « la Grande lumière » (*Ta-koang-ming-wang*) manifeste pour la première fois une très haute intention, c'est-à-dire une tendance vers l'anuttara).

XLV. *Le-na-che-ye* [Ratnajaya] (grand *sa-po* dans le royaume de Bénarès, le roi *Fan-mo-ta*).

XLVI. *Kia-pi-li* (« la Tête jaune ») le grand poisson aux cent têtes.

XLVII. Le deva « Pure-Retraite » demande l'ablution.

LVII. *Po-po-li* (nom d'homme); un fils naît, à qui un devin donne le nom de Maitreya.

LVIII. Deux perroquets entendent l'enseignement des quatre vérités.

LIX. Une corneille entend les bhiksus parler de l'enseignement, et elle renaît dans le ciel.

Table des matières du recueil des 101 jātakas

1. Premier avadāna (le maître, la tigresse).
2. Jātaka du roi du pays de Çibi¹.
3. (Kulmāsapindl).
4. Le chef des marchands.
5. L'invincible chef des marchands.
6. Le lièvre.
7. Āgasta (Āgastya).
8. « La vertu de la miséricorde ».
9. « Celui qui sauve tous les êtres ».
10. Celui qui accomplit le sacrifice.
11. Indra.
12. Le brahmane.
13. L'affolante.
14. Celui qui arrive bien à l'autre bord.

1. La même formule est partout répétée : pour abrégé, j'indiquerai simplement la forme sous laquelle le personnage renaît.

15. Le poisson.
16. Le petit de la perdrix (de la gélinotte).
17. Le vase.
18. Le riche de race royale.
19. « La racine du lotus ».
20. Le chef des marchands ¹.
21. (*Cuddabodhi*).
22. Le cygne,
23. « La grande sainteté ».
24. Le grand singe.
25. L'animal *Çarabha*.
26. L'animal *Ruru*.
27. Le roi des singes.
28. « Celui qui parle de la résignation ».
29. *Brahma*.
30. L'éléphant.
31. Le fils (d'un certain) *Sudāsa*.
32. La naissance dans une maison de fer.
33. *Mahe* [*mahisa*].
34. L'oiseau qui perce (?) le bois (le pic?). Ici se termine l'ouvrage d'*Āryaçaūra*. 1-34 = *Jātakamālā*.
35. Le roi des lions ² « Le vœu fermement maintenu ».
36. Le capitaine du navire « La grande assiduité ».
37. Le roi « La couleur rouge (*Suvarna-varna*) ».
38. L'animal sauvage *Kunda* ³.
39. L'humble origine (le bourreau *Candāla*?).
40. Le *Bhikṣu* « La lumière de la gloire ».
41. Le maître de la maison « Celui qui désire la solitude ».
42. Le roi « La lampe qui éclaire ».
43. Le *Bodhisattva* « Le lièvre qui se plaît dans la solitude ».
44. Le roi (*Sarvajña*?).
45. Deux jeunes gens (enfants).
46. Le roi (? *Ugradatta*).
47. Le *Bodhisattava* « Le don du bien, le bonheur ».
48. Le *bhikṣu* « La lumière de l'agrément, de la gloire ».
49. Le lotus (litt. celui qui est né dans l'eau).
50. Le roi « qui se plaît manifestement à toutes sortes de mondes »
[*'jig-rten-sna-tsoḡs-la-mñon-par-dga'-ba*].

1. Cf. le 4^e récit.

2. Dans le *DzI*, le ch. XLIX porte ce titre : *Sen-ga-yi-dam-brtan-pa*; le *Hien-k.* mentionne aussi son nom sanscrit *Tchia-kia-lo-pi*, ce qui en traduction signifie *kien-cheu* (le ferme serment).

3. *DzI*, ch. XIV.

51. Le roi Brahmadata.
52. Le Bodhisattva « qui désire chercher complètement la foi ».
53. « Celui qui possède la connaissance ».
54. Chu-'ber (?) - ma (?)
55. Me-lon-gdon. Cf. Dzl., XXXI.
56. Le brahmane.
57. « L'intelligence hardie, l'esprit ».
58. Le roi des dragons (Nāgarāja).
59. Chu-sreg ?
60. Le maître « Les diverses connaissances ».
61. Le capitaine du navire « La grande magnanimité ».
62. Rgyal-po-gzon-nu-sñin-rje-cher-sems (?).
63. L'enfant « L'étoile ».
64. Indra (v. 11).
65. Le maître-brahmane.
66. Le danseur.
67. Na-la-nu (?)
68. Le roi des dragons (v. 58).
69. Yan-lag-ma-smad.
70. Le fils du brahmane « le nuage » Meghakumāra).
71. Le roi « qui a la lumière ».
72. Le brahmane « La voix très célèbre ».
73. Celui qui orne (le décorateur).
74. « Le noble ».
75. L'éléphant aux sept défenses (Saddanta).
76. Le Parivrājaka « Le lever » [Udaya ?].
77. Le roi « qui a la richesse ».
78. Le brahmane « La joie de la lune ».
78. Le roi « Le ciel ».
80. Le noble, le gentilhomme.
81. « La grande force de l'âme ».
82. Le roi « La lumière de la lune »¹.
83. Le roi Āibi.
84. Le maître « la jante de roue ».
85. Le Bodhisattva « qui oppose la résignation à l'outrage ininterrompu ».
86. Le lion.
87. Le capitaine du navire.
88. « La richesse brillante ».

1. Dzl., ch. xxii. Le *Hien-k.* donne le nom sanskrit Tchan-to-po-lo-pi (Candraprabha).

89. Suçadeva.
90. « La vertu ».
91. « La belle lumière ».
92. Le rsi.
93. L'intelligence...
94. Le bleu-clair.
95. Ni-sren-spon.
96. Le chameau.
97. Le pourtour.
98. La contenance du bhikṣu (de la bhikṣuṇī) Utpalā¹.
99. Le Bodhisattva « de la vaillance ».
100. « Le vif éclat, la magnificence ».
101. Le Bodhisattva « qui possède tous les avantages ».

A. O. IVANOVSKI.

Traduit du russe par M. DUCHESNE.

1. Cf. *DzI.*, xxv.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU II^e ET AU III^e SIÈCLE

(Dernier article¹.)

Nous avons montré que dès la troisième génération des disciples de Valentin, des aspirations et des tendances nouvelles se font sentir dans l'école. Les *Extraits* de Théodote nous les révèlent. En même temps, tout indique que le gnosticisme met plus que jamais l'Église en péril. A aucune autre époque, elle ne s'est défendue avec autant d'énergie que du temps d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie. Ses plus fermes soutiens tremblent pour elle. Il semble qu'elle soit alors à deux doigts de sa perte. De telles alarmes n'ont sûrement pas été sans fondement. Puisqu'il inspirait pareil effroi, le gnosticisme devait être en plein ascendant. Notons aussi que Clément et Origène l'ont constamment présent à l'esprit ; ils ne négligent aucune occasion de réfuter ses doctrines ; leurs livres sont pleins d'allusions aux auteurs gnostiques. S'ils font à l'hérésie une si large place dans leurs préoccupations, c'est que, bien loin d'être en décadence, elle n'a jamais été plus prospère ni plus redoutable.

Ainsi de sérieux indices donnent à supposer que, vers la fin du II^e siècle, se produit un véritable renouveau au sein du gnosticisme ; il se transforme lui-même et en même temps sa propagande gagne du terrain.

1) Voir t. XLV, p. 299 à 319 (mai-juin 1902) ; t. XLVI, p. 31 à 57 (juillet-août), p. 145 à 172 (septembre-octobre) et p. 363 à 399 (novembre-décembre).

Si nous n'avions à notre disposition que les écrits d'Irénée, de Tertullien, d'Épiphane, il serait à jamais impossible d'établir ce qui vient d'être affirmé. Ce serait une pure hypothèse, fruit d'impressions toutes subjectives. Tout ce que l'héréséologie officielle permet de constater, c'est que le gnosticisme continue d'exister au III^e siècle, que certaines de ses sectes paraissent se développer, et notamment qu'elles tombent, peut-être pour la plupart, dans les plus grossières aberrations morales. Jamais les écrivains ecclésiastiques ne nous feraient soupçonner qu'une nouvelle période dans l'histoire du gnosticisme s'ouvre au III^e siècle.

Fort heureusement nous ne sommes plus exclusivement dépendants des héréséologues chrétiens. Nous possédons précisément pour l'histoire du gnosticisme au III^e siècle les documents authentiques les plus étendus qui nous aient été conservés. Ce sont d'une part les analyses d'écrits gnostiques anonymes qu'Hippolyte a utilisés dans les *Philosophumena* et d'autre part, la *Pistis Sophia* et les deux écrits du papyrus de Bruce.

Il a fallu les longues discussions critiques dont les documents d'Hippolyte ont été l'objet pour qu'on pût en faire usage en connaissance de cause. Ces écrits ont connu tour à tour les faveurs et les rigueurs de l'opinion. Peut-être est-ce trop présumer que de croire qu'il est maintenant possible de les apprécier à leur exacte valeur. Nous pensons néanmoins avoir montré dans quelles limites il convient de les considérer comme des documents historiques. Ce qu'il y a certainement d'authentique, c'est le fond qui leur est commun. Alors même qu'on soutiendrait que ces systèmes inédits des *Philosophumena* n'ont été que des variations fictives du même thème, qu'ils n'ont par conséquent existé que dans l'imagination de celui qui les a inventés, pour tromper la bonne foi d'Hippolyte, encore ne pourrait-on nier que le thème lui-même ne soit authentique. A tout le moins le système que l'on a revêtu de déguisements successifs appartient à l'histoire. Il demeure comme le témoin d'une forme de gnosti-

cisme qui apparaît à Rome au début du III^e siècle et qui a son caractère propre.

Nous pensons avoir prouvé que la critique doit se montrer moins sceptique en ce qui concerne l'authenticité de ces écrits anonymes d'Hippolyte. Il s'en dégage un type de gnosticisme très net, et, ce qui est capital, les traits essentiels de ce gnosticisme s'harmonisent avec tout ce que nous apprenons par les autres documents du gnosticisme du III^e siècle.

Les textes qui jettent le plus de lumière sur cette période de l'histoire du gnosticisme, ce sont les documents de langue copte. M. Carl Schmidt a démontré sans peine, que les écrits qui composent la *Pistis Sophia* émanent du même groupe gnostique que les documents du papyrus de Bruce. Or, nous l'avons vu, tous ces écrits s'échelonnent à travers la première moitié du III^e siècle. Ils constituent donc notre principale source pour la connaissance du gnosticisme à cette époque.

Fait très important, les écrits anonymes des *Philosophumena* sont issus aussi de sectes congénères de celles dont les écrits coptes ont été les livres secrets. Nous avons ainsi dans les documents coptes comme dans la *Refutatio* d'Hippolyte une documentation de première main pour l'histoire du gnosticisme au III^e siècle¹.

C'est à cette époque, en effet, que l'on rencontre parmi

1) La *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce sont les principaux documents de l'histoire du gnosticisme au III^e siècle. Ils suffisent pour l'esquisse de cette histoire que nous donnons ici. Il y a, cependant, d'autres sources. Il serait à désirer que la critique littéraire les soumit à un examen approfondi. Parmi ces sources, l'une des plus sûres, c'est le fragment dont Irénée se sert pour décrire l'hérésie des Barbelo-gnostiques (*Adv. haereses*, lib. I, 29). Voyez les pages que M. C. Schmidt a consacrées à ce fragment, *Gnost. Schriften in Koptischer Sprache*, p. 649, 1892. Il faudrait ajouter aussi les parties évidemment plus récentes de la description que donne Irénée du système de Ptolémée. L'analyse littéraire de Heinrich aurait besoin d'être refaite. Enfin il faudrait mettre de plus en plus en ligne de compte tous ces fragments gnostiques qu'une critique exercée découvre dans les écrits pseudépigraphes, évangiles, actes, apocryphes. On pourrait alors tirer de toutes ces pièces un tableau à peu près complet du gnosticisme au III^e siècle.

les gnostiques un grand nombre d'écoles et de sectes dont les unes sont inconnues au II^e siècle et dont les autres n'y jouent qu'un rôle effacé. Les noms des Ophites, des Nicolaïtes, des Gnostiques, des Severiani, des Archontici, des Barbelo-gnostiques, des Sethiani, des Caïnites, des Simoniani deviennent familiers. Certaines de ces sectes existaient sûrement dans la seconde moitié du II^e siècle. Le traité d'Hippolyte mentionnait les Ophites, les Caïnites, les Sethiani. Clément d'Alexandrie connaît la secte des Nicolaïtes, celle des Caïnites, celle des Simoniani. Irénée nous apprend l'existence des Barbéliotes. Jusqu'à la fin du II^e siècle, ces sectes se perdent dans l'ombre des grandes écoles. Basilide, Valentin, Carpocrate, Marcion occupent alors le devant de la scène. Les écoles qui ne se rattachent pas à ces maîtres n'attirent pas l'attention. Mais dès le commencement du siècle suivant un revirement se produit. Les grandes écoles diminuent d'importance; il semble qu'elles deviennent moins fécondes; elles ne produisent plus autant d'hommes distingués ni d'œuvres remarquables; surtout elles perdent de plus en plus leur caractère primitif. Seul le marcionisme se maintient à peu près intact et prospère, grâce à sa forte organisation et à son isolement. A la place des grandes sectes, surgissent celles que nous avons nommées. Elles s'avancent rapidement au premier plan. Au III^e siècle, ce sont elles qui incarnent le gnosticisme.

Quels sont les faits sur lesquels se fonde cette affirmation?

Nous avons d'abord les gnostiques anonymes des *Philosophumena*. Ils prouvent à eux seuls l'importance grandissante des sectes qu'ils représentent. Sur les neuf écrits dont la *Refutatio* nous donne l'analyse, il y en a quatre qui ont pour auteurs des Ophites¹. Ces gnostiques appartiennent donc à l'une des sectes les plus considérables de celles que nous avons nommées. L'étude que nous avons faite des docu-

1) Ce sont les notices sur les Naassènes, les Pérates, les Sethiani, Justin.

ments inédits d'Hippolyte a mis en lumière un double fait. C'est d'abord que ces quatre systèmes ophites dérivent d'un système commun. Ce système est probablement l'œuvre d'un maître gnostique, en tout cas, il a été élaboré et enseigné au sein de la secte vouée au symbole du serpent. C'est ensuite que cet enseignement ophite s'est infiltré dans d'autres sectes, notamment dans celles de Basilide, de Valentin, des Simoniani. De tels faits dénotent chez les gnostiques ophites une certaine fécondité et une force d'expansion remarquable. Bien loin de végéter, leur secte renouvelle son enseignement religieux, le propage et fait rayonner son action jusque dans les écoles les plus illustres. Quelle plus grande preuve de vitalité pourrait-elle donner ?

M. Carl Schmidt a démontré que la *Pistis Sophia* et les livres de Jéu du papyrus de Bruce proviennent du même milieu, de la même secte gnostique. Cette secte paraît avoir été celle des *Severiani*. Il a établi, en outre, que cette secte, quelle qu'elle soit, est très proche parente de ces Barbéliotes dont Irénée a exposé en partie les doctrines¹. Ainsi les écrits gnostiques de langue copte émanent aussi de ce vaste groupe de sectes assez diverses dont relèvent les hérétiques anonymes des *Philosophumena*. A leur tour, ils témoignent de l'activité religieuse qui régnait dans ces milieux. On y produisait beaucoup. L'esprit de spéculation y était très développé. D'ardentes discussions s'élevaient à propos du sort réservé aux âmes après la mort. Surtout on était très préoccupé d'expiations, fort avide de recettes de salut. Certes les milieux gnostiques où fermentait tout ce monde d'aspirations et d'idées, et qui donnait naissance à une littérature aussi touffue que celle des documents coptes n'étaient pas en décadence ; nous avons affaire à un gnosticisme qui est en pleine maturité.

Une autre preuve de la prospérité de ces sectes et de l'ascendant qu'elles exerçaient vers le milieu du III^e siècle

1) C. Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, 1892, p. 565 et suiv., p. 649 et suivantes.

nous est donnée par le philosophe Plotin. Il y a parmi les traités qui composent l'Ennéade, un écrit qui a été intitulé : Πρὸς τοὺς γνωστικούς. Dans une étude extrêmement suggestive, M. Carl Schmidt montre que c'est bien de gnostiques qu'il s'agit dans cet opuscule ; il extrait de la critique que Plotin fait de leurs idées les grandes lignes d'un système gnostique et enfin il établit que ces hérétiques relèvent eux aussi de ces sectes dont la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû sont les livres secrets¹. La seule différence, c'est que les gnostiques de Plotin sont à Rome ; les autres sont en Égypte. La secte a essaimé. Vers 264, elle fleurit à Rome, comme elle avait prospéré en Égypte. Que le grand néoplatonicien se soit vu contraint de combattre nos gnostiques, que l'on ait discuté leurs idées dans son école et que finalement, il leur ait consacré un traité en forme, sans parler des nombreux passages de ses écrits qui font allusion à quelque-une de leurs doctrines, n'est-ce pas encore un signe incontestable de leur vigueur et de leur vitalité ? Plus on s'attache aux traces de notre gnosticisme, plus on le suit à travers le III^e siècle et plus aussi se multiplient les preuves de sa féconde prospérité.

Il était encore plein de vie pendant la première moitié du IV^e siècle. Épiphane raconte qu'il faillit être entraîné par des sectaires qui faisaient partie du vaste groupe de nos gnostiques. Il est très significatif que tandis que l'auteur du *Panarion* dépend entièrement de ses prédécesseurs pour ses renseignements sur les grandes écoles hérétiques du II^e siècle, il possède pour les Ophites, les Archontici, les Severiani et autres sectes congénères des sources d'information personnelles. Quelle qu'en soit la valeur historique, le fait qu'il les possède prouve que ces sectes, bien loin d'être éteintes, étaient les plus en vue au temps d'Épiphane. C'étaient elles que l'on connaissait, elles qui se propageaient dans l'Église, elles dont les évêques sentaient l'action souterraine ; bref

1) Carl Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christenthum* dans *Texte u. Untersuchungen*, 1901.

c'étaient elles qui absorbaient et représentaient alors le gnosticisme.

Les faits que nous venons de noter prouvent clairement qu'au début du III^e siècle se produit un changement profond au sein du gnosticisme. C'est une véritable révolution. Une nouvelle couche de gnostiques succède aux anciennes. Les écoles illustres du II^e siècle font peu à peu place à des écoles et à des sectes autrement nommées et, on va le voir, d'esprit et de caractère bien différents.

Il n'est pas impossible de se faire une idée de la diffusion dans l'Empire de ce gnosticisme d'un genre nouveau. Sur ce point les notices qu'Epiphane a consacrées aux diverses sectes de ce groupe, sont explicites. Elles nous renseignent exactement, semble-t-il, sur leur situation au IV^e siècle. Ces sectes sont partout à cette époque. Il y en a dans la haute et dans la basse Égypte. C'est leur patrie de prédilection. Les documents du papyrus de Bruce prouvent combien elles étaient florissantes dans ce pays un siècle auparavant. En Palestine, en Syrie, en Arménie, les Archontici, sans parler d'autres sectes du même groupe, sont encore en nombre lorsqu'Epiphane écrit son *Panarium*¹. Cependant, elles n'étaient plus aussi prospères. En Syrie notamment elles déclinaient. Il y a donc tout lieu de croire que vers le milieu du III^e siècle, elles pullulaient dans tout l'Orient. Depuis longtemps, elles avaient pris racine à Rome. Les gnostiques inconnus d'Hippolyte prouvent l'activité dans la capitale de l'Empire de la plupart des sectes dont il s'agit. L'intérêt passionné que l'auteur de la *Refutatio* met à les dévoiler, en analysant leurs livres secrets, s'explique par la proximité du danger qu'ils font courir à l'Église. Que dire enfin des gnostiques de l'entourage de Plotin? Ils sont la preuve éclatante de l'ascendant qu'exerçaient nos gnostiques à Rome même vers 260. Ainsi ce n'est pas seulement le gnosticisme en général qui se propage dans toutes les provinces au III^e siècle, c'est une forme

1) C. Schmidt, *Gnost. Schriften in Koptischer Sprache*, p. 587.

particulière du gnosticisme. C'est le gnosticisme des diverses sectes que nous avons nommées.

Ce qu'on peut encore affirmer de notre gnosticisme, c'est qu'il s'insinue partout. Il excelle à s'infiltrer subrepticement dans les églises et dans les milieux où on ne s'attendrait guère à le rencontrer. Il a tous les caractères d'une secte secrète. Dans un passage curieux de son grand ouvrage, Epiphane raconte qu'il avait été, au temps de sa jeunesse, en rapport avec des gnostiques. C'étaient des Nicolaites. Ils cherchèrent par tous les moyens à l'attirer. Les femmes de la secte y employèrent tout leur talent. Il alla fort loin, jusqu'à lire leurs livres. Heureusement un jour le charme fut rompu. Le jeune Epiphane cessa de fréquenter ses séducteurs et s'en fut les dénoncer à l'évêque. Il découvrit jusqu'à quatre-vingts personnes qui faisaient secrètement partie de la secte. On les expulsa de la ville¹. Ainsi l'une des pires sectes de notre gnosticisme avait pu s'agréger impunément, sans même que l'on s'en doutât, ce nombre considérable de fidèles ! Cet incident en dit long sur les procédés de propagande de nos gnostiques. Il est évident qu'on ne les tolérait plus depuis longtemps et qu'on les pourchassait dès qu'on les découvrait. Il n'en avait pas toujours été ainsi. Au n^e siècle, les écoles gnostiques jouissaient d'une bien plus grande liberté. On ne les considérait pas encore comme exclues de l'Église par le seul fait de leur gnosticisme. Sans doute des excommunications individuelles, comme celle de Marcion, se produisaient, mais on a été longtemps avant de contester aux hérétiques leur droit de s'appeler chrétiens et de faire partie de l'Église. Tertullien est le premier qui ait nettement posé et résolu la question. Non seulement il refuse catégoriquement aux hérétiques le droit de se réclamer de l'Église chrétienne, mais il ne permet même pas que l'on discute avec eux. Il les écarte par la question préalable. Combien Justin

1) *Haer.*, xxvi, 17 : ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκαίην αὐτούς ὑποδείξαι καὶ τὰ ὀνόματα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωράσαι καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περὶ ποῦ ὁγδοήκοντα.

Martyr est encore éloigné de cette netteté de principes ! Il se plaint précisément que les hérétiques font mal juger des chrétiens ; il ne lui vient pas à l'esprit de nier qu'ils soient chrétiens ; on sent qu'il a fort envie de les répudier, mais il ne peut le faire. Toute sa défense consiste à demander qu'on ne soit pas plus sévère pour les chrétiens qu'on ne l'est pour les philosophes. On admet bien que ceux-ci se partagent en écoles qui professent des doctrines opposées¹. On peut aussi relever maint fait qui prouve que chrétiens et hérétiques se confondaient dans la même Église au II^e siècle ; on ne s'en étonnait pas encore. Eusèbe nous raconte que la dame chrétienne qui recueillit le jeune Origène après le martyre de son père protégeait un hérétique du nom de Paul ; il donnait chez elle des conférences fréquentées par les fidèles aussi bien que par les hérétiques. Après le formidable effort des Irénée, des Tertullien, des Clément pour défendre le christianisme mis en péril par le gnosticisme, l'attitude de l'Église change de plus en plus. Il n'est pas douteux que l'idée que les gnostiques n'ont pas droit de cité dans l'Église chrétienne gagne du terrain. Très significative est l'attitude de l'auteur des *Philosophumena*. Les gnostiques sont décidément pour lui une secte secrète. De là la joie qu'il éprouve d'avoir mis la main sur des écrits qui les dévoilent jusque dans leurs plus intimes pensées.

Ce n'est pas seulement dans les églises que s'insinuent nos gnostiques, ils pénètrent jusque dans l'entourage des philosophes. M. Carl Schmidt nous paraît avoir amplement démontré que Plotin comptait des gnostiques parmi ses élèves à Rome. Il y avait notamment Adelphius et Aquilinus. Ce qu'il y avait de curieux, c'est que ces gnostiques, tout en s'affiliant au néoplatonisme, n'abandonnaient pas leurs doc-

1) Justin Martyr, *Apologia*, I, chap. 7 (56 D) : καθόλου μὲν οὖν κάκεινο ὁμολογοῦμεν, ὅτι ὃν τρόπον οἱ ἐν Ἑλλήσι τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες ἐκ παντὸς τῷ ἐνὶ ὀνόματι φιλοσοφίας προσαγορεύονται καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων, οὕτως καὶ τῶν ἐν βαρβάρους γενομένων καὶ δοξάντων σοφῶν τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα κοινόν ἐστι. Χριστιανοὶ γὰρ πάντες προσαγορεύονται. Cette dernière phrase est très significative.

trines particulières ; ils semblent même avoir tenté de les propager autour d'eux parmi les philosophes. Plotin les a jugés assez dangereux pour combattre leurs idées dans un traité spécial. Ainsi notre gnosticisme nous apparaît au III^e siècle comme une secte secrète aux multiples ramifications ; elle mine partout le sol sous les pas des philosophes comme des hommes ecclésiastiques. C'est le caractère du groupe de gnostiques qui nous occupe ; ce n'est pas celui de tout le gnosticisme au III^e siècle. Le marcionisme n'est pas à cette époque une secte secrète ; il combat ouvertement la grande Église ; il ne propage pas sa doctrine sous pavillon ecclésiastique. D'ailleurs, presque dès le premier jour, il s'est constitué en dehors de l'Église catholique en Église rivale. Il a eu de bonne heure son baptême, sa règle de foi, son canon du Nouveau Testament, sa morale, ses évêques, ses martyrs. Notre gnosticisme n'a jamais été une Église ; il a toujours été à l'état de petites sectes. C'est aussi ce qui explique l'influence qu'il exerça alors dans l'Église. On a remarqué avec raison qu'il y a plus de points de contact entre ce gnosticisme et le christianisme ecclésiastique qu'il n'y en avait un siècle auparavant entre les grandes écoles hérétiques et l'Église catholique¹. Le rapprochement s'explique par le fait qu'au III^e siècle notre gnosticisme se dissimule dans l'Église, il est attaché à ses flancs ; ses adeptes se mêlent aux fidèles. C'est ainsi qu'il accomplit clandestinement son œuvre de propagande, qu'il propage sournoisement des notions et des rites qu'il emprunte aux mystères grecs. Il agit comme un levain dans l'Église chrétienne et sert ainsi d'agent de transmission entre le christianisme et les religions populaires du III^e siècle.

Nos gnostiques ne constituaient pas un groupe homogène. S'ils avaient en commun les principaux éléments de leur métaphysique, ils se divisaient en partis contraires sur la morale. Les uns prêchaient l'ascétisme le plus austère, les

1) Harnack, *Texte u. Untersuchungen*, VII, 2, 1891.

autres avaient des mœurs dépravées. Ceux-ci étaient en scandale à ceux-là. En effet, il y a dans nos documents gnostiques coptes deux ou trois textes parfaitement explicites sur ce point. On y dénonce avec virulence des gens qui avaient inventé un rite inavouable. Ils en étaient arrivés au dernier degré de dépravation. Ces gens étaient des gnostiques et, ce qui ressort clairement de l'un de ces textes, leur secte faisait partie du même vaste groupe que leurs censeurs; ils professaient la même foi métaphysique¹. Et cependant rien

1) On lit dans la *Pistis Sophia*, § 386 : « Dixit Thomas, *audivimus esse nonnullos in terra qui sumentes σπερμα maris et menstruum feminae indant ea in lentes ad edendum, dicentes : πιστεύομεν in Esau et Jacobum...* » Ces derniers mots indiquent clairement qu'il s'agit de gnostiques. Dans le reste de ce passage, le Ressuscité déclare que ces pécheurs seront précipités dans les ténèbres du dehors; ils périront en un lieu où il n'y a ni miséricorde ni lumière. Ailleurs, § 322, c'est encore d'eux qu'il s'agit dans un discours de Jésus : « Respondens σωτηρ dixit Mariae, *ducunt nullam ψυχην ad δρακοντα per haec ostia ἀλλὰ ψυχην blasphemantium et versantium in doctrina πλανης et uniuscuiusvis docentis in πλαναις atque etiam concubitantium cum maribus atque etiam hominum inquinatum et ασεβειων et hominum omnium impiorum...* » Le passage le plus explicite se trouve dans le 2^e livre de Jeû, § 55 : Ne les communiquez (les mystères) à aucune femme ni à aucun homme qui croient en une mesure quelconque à ces 72 archontes ou qui leur offrent un culte; ne les révélez pas davantage à ceux qui vénèrent les huit puissances du grand Archonte, je veux dire, à ceux qui mangent le sang des menstrues de leur impureté et la semence des mâles en disant : Nous possédons la vraie connaissance et adorons le vrai Dieu. » Ce passage ne laisse aucun doute sur ce que sont les adorateurs des 72 archontes et des 8 puissances. Ce sont des gnostiques. Ils se distinguent de l'auteur des livres de Jeû d'abord par la morale et ensuite par le culte d'archontes et de puissances qui figurent dans le système de leur censeur, mais qu'il range dans la catégorie des mauvais archontes. Ainsi les uns et les autres émanent du même groupe gnostique.

Ces textes des documents coptes confirment fort heureusement les renseignements tout personnels qu'Epiphane donne dans les sections où il expose les systèmes des diverses sectes de nos gnostiques. Voir notamment le passage déjà cité sur ses premières relations avec les gnostiques, XXVI, 17. On a cru qu'il exagérait. Sans doute Epiphane noircit bien souvent les hérétiques contrairement à la vérité; mais il y a lieu cependant de se fier à ses informations lorsqu'il en est personnellement responsable. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que le témoignage des gnostiques des écrits coptes lui est favorable au plus haut point. M. C. Schmidt est le premier à avoir clairement mis ces faits en lumière. Voir son étude déjà citée sur les écrits gnostiques coptes, p. 577 et suivantes.

n'égale l'indignation qu'ils inspirent aux auteurs de la *Pistis Sophia* et des livres de Jeû. On les voue à l'exécration universelle; dans l'autre monde leur peine sera irrémissible. Il est évident que la scission entre les deux fractions de notre gnosticisme ne comportait plus aucune conciliation. Issus du même tronc, nourris du même fonds de conceptions métaphysiques, ils obéissaient à des tendances morales diamétralement opposées.

Combien notre gnosticisme diffère du marcionisme qui est encore si florissant au III^e siècle ! Autant celui-ci est fortement organisé, cohérent dans son enseignement comme dans sa constitution, autant le nôtre paraît dépourvu d'unité. Il n'a même pas un nom qui lui appartienne. On l'appelle improprement ophitisme. A première vue, on n'aperçoit qu'une variété de sectes, aux appellations les plus diverses. On remarque ensuite qu'elles se partagent en tendances morales opposées. On se demande quel peut être le lien qui leur soit commun. Ce lien existe néanmoins. C'est dans les idées, dans les notions fondamentales de Dieu, de l'origine du mal, du Christ, de la rédemption, qu'on le trouve. Nos sectes, si diverses qu'elles soient et si divergents que soient les courants qui les entraînent, ont une sorte de système qui leur est commun à toutes. C'est ce que M. Carl Schmidt a mis en pleine lumière. N'y aurait-il pas avantage à marquer cette unité qui perce au milieu même d'une si grande diversité ? Ne serait-il pas commode en même temps que conforme aux faits réels de désigner nos sectes gnostiques par une commune appellation ? Celle de *néo-gnosticisme* nous paraît tout indiquée. Elle implique nettement que le gnosticisme du III^e siècle ne doit pas être confondu avec celui du siècle précédent. Il a sa physionomie à part. Elle marque aussi ce fait capital : le renouveau du gnosticisme au III^e siècle. Il n'a jamais été plus dangereux pour l'Église. C'est le signe de sa renaissance. Enfin il est au gnosticisme en général, ce qu'est le néo-platonisme à la philosophie grecque tout entière. L'appeler néo-gnosticisme, c'est faire songer à l'analogie

du rôle qu'il a joué avec celui que Plotin a illustré.

L'originalité de notre gnosticisme se voit avec évidence dès que l'on en dégage les traits essentiels. Il est facile alors de reconnaître qu'ils lui sont propres et que c'est par là qu'il se distingue du gnosticisme antérieur. Quels sont ces traits?

Remarquons tout d'abord que le néo-gnosticisme tend à absorber dans son sein les écoles et les sectes qui l'ont précédé. Il attire à lui notamment les survivants des grandes écoles gnostiques du II^e siècle. Il s'approprie leurs doctrines qu'il amalgame aux siennes, en même temps qu'il se les annexe eux-mêmes. C'est ce que nous révèlent avec la plus grande clarté les écrits anonymes des *Philosophumena*. On a vu que les systèmes divers qu'ils nous font connaître procèdent, selon toute vraisemblance, d'un système ophite unique. Ce qu'il y a de très significatif, c'est que parmi ces systèmes il y en a deux qui figurent sous les noms de Basilide et de Valentin. Or qu'y trouve-t-on? Le même fonds d'idées que dans les autres systèmes anonymes. Il est clair que ces systèmes que l'on attribue à Basilide et à Valentin, dérivent eux aussi du système ophite dont tous les autres ne sont que des variétés. En dépit de l'étiquette, c'est la même marchandise, et comme les systèmes ophites des *Philosophumena*, ils relèvent du néo-gnosticisme. D'autre part, ce n'est pas tout à fait sans raison que les noms de Basilide et de Valentin ont été accolés à deux variétés de gnosticisme que l'ophitisme a le droit de revendiquer. Il s'y mêle, en effet, de très authentiques doctrines et de Basilide et de Valentin. La part est largement faite à quelques-unes de leurs principales idées. Les systèmes que l'auteur des *Philosophumena* met sur leur compte, d'après les écrits anonymes qu'il possède, présentent ainsi un curieux mélange de doctrines d'origine et de date très diverses. Ils démontrent ce fait, c'est que le néo-gnosticisme, dans ce cas particulier l'ophitisme, tendait à s'infiltrer dans les écoles plus anciennes, à se combiner avec des doctrines qui n'étaient pas les siennes, et à marquer de son em-

preinte d'autres formes de gnosticisme. Cela ne dénote-t-il pas une force remarquable d'absorption, et ce trait, cette aptitude à s'assimiler d'autres éléments, n'est-il pas le signe même de la vigueur vitale?

Les écrits gnostiques de langue copte trahissent la même tendance. On a longtemps cru que la *Pistis Sophia* était un ouvrage de Valentin lui-même. M. Amélineau retrouve Basilide et Valentin dans cet écrit et dans ceux du papyrus de Bruce. Il attribue à ce dernier celui de ces écrits qu'il considère comme le plus ancien. Ce sont là des hypothèses qu'il a fallu abandonner. Elles n'ont pas, cependant, été émises sans raison. Il y a beaucoup de valentinianisme dans nos écrits coptes. Certes le système dont ils témoignent ne relève pas de Valentin; il a manifestement d'autres origines. M. Schmidt en a, par sa minutieuse analyse, établi l'indépendance et l'originalité relative. Il n'en est pas moins certain que ses auteurs ont emprunté d'importants éléments à la métaphysique de leur illustre devancier. Leur doctrine, notamment de la *Pistis Sophia* elle-même, ne fait que développer une notion toute valentinienne. Qu'est-ce à dire, sinon que nous avons dans les écrits coptes comme dans les systèmes anonymes des *Philosophumena*, une forme de gnosticisme dont c'est le propre de s'assimiler et de s'amalgamer dans les doctrines gnostiques plus anciennes ce qui lui convient? Cet éclectisme témoigne d'une rare souplesse, signe elle-même de vigueur. C'est ainsi que les organismes robustes absorbent les éléments qu'ils rencontrent et n'en sont pas absorbés.

Nous ne craignons pas d'affirmer qu'une analyse minutieuse du système néo-gnostique aurait pour résultat de mettre en pleine lumière le trait que nous venons de marquer. Du même coup, on se rendrait compte de la différence essentielle qu'il y a entre le gnosticisme du III^e siècle et celui du siècle précédent. Que l'on songe, par exemple, au système de Valentin, non pas tel que l'a fait la tradition ecclésiastique, mais tel qu'il se dégage des fragments authentiques. Il n'est nullement éclectique à la façon du néo-gnosticisme. Sans doute,

il s'inspire de ces tendances générales qui régnaient avant lui et qui constituaient ce qu'on pourrait appeler le gnosticisme avant la lettre. Mais il y a loin de là à emprunter à d'autres systèmes des idées et des doctrines toutes faites, fût-ce pour les démarquer et les faire siennes. Le valentinianisme primitif est simplement un compromis entre le christianisme et la philosophie. C'est une ébauche de théologie gréco-chrétienne. Les deux éléments qui le composent forment un tout homogène et compact. Jamais il ne s'incorpore, comme le néo-gnosticisme, des doctrines qu'il juxtapose à côté des siennes sans les modifier.

A l'exemple d'Hippolyte dans sa *Refutatio*, les écrivains ecclésiastiques reprochent volontiers aux gnostiques d'être plagiaires des philosophes. Il est certain que les hérétiques du n^e siècle étaient bien plus versés dans la connaissance de la philosophie grecque que leurs émules catholiques. Il y a, cependant, à cet égard une notable différence entre le gnosticisme classique et notre néo-gnosticisme. L'infériorité philosophique de celui-ci est frappante. Basilide, Valentin, Carpocrate sont des philosophes de race. Clément d'Alexandrie nous a conservé d'Épiphane, fils de Carpocrate, un fragment qui est un modèle de discussion philosophique. Que l'on compare ces hommes, si mince que soit le bagage littéraire authentique qui nous en reste, aux Justin, aux Tatien, aux Athénagore, on n'hésitera pas à les placer comme philosophes bien au-dessus de ceux-ci. Pourrait-on en dire autant de nos néo-gnostiques? Leurs plus brillants philosophes sont les anonymes des *Philosophumena*, et parmi ceux-ci, deux en particulier, le gnostique de la notice des Pérates et le pseudo-Basilide. Ils formulent, en effet, avec netteté une ou deux notions de provenance incontestablement philosophique. Ils ont tout l'air d'avoir fréquenté les écoles. Mais dans quel fatras d'idées disparates empruntées tantôt à l'Écriture sainte, tantôt à la mythologie, ces deux ou trois conceptions philosophiques se trouvent-elles noyées! En vérité, ces écrits anonymes dont Hippolyte faisait tant de cas, sont de bien pauvres produc-

tions. Quel abîme les sépare des spéculations de si fière allure d'un Valentin! Quelle chute de la pensée philosophique!

Elle est plus sensible encore dans la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû. Sans doute, on peut extraire de ces écrits une sorte de métaphysique, de cosmologie et de théosophie. C'est ce qu'a fait M. Schmidt. Mais peut-on donner, à un titre quelconque, le nom de philosophie à ces élucubrations de nos gnostiques coptes? Elles relèvent bien plutôt de la mythologie. On chercherait en vain l'idée philosophique dont s'est inspiré l'esprit qui les a imaginées. Au lieu du monde intelligible (Κόσμος νοητός) des platoniciens, on nous présente ce qu'on appelle le « trésor de lumière », c'est-à-dire un monde lumineux, et au lieu des idées éternelles, on déroule devant nous une longue hiérarchie d'archontes etc. La seule chose qui rappelle la philosophie, ce sont, dans la *Pistis Sophia*, les questions que font les disciples au Ressuscité au sujet des châtiments qui sont réservés aux pécheurs après la mort. C'était là évidemment un sujet de préoccupation et de discussion très vives chez nos gnostiques¹. Pour le reste, ils s'abandonnaient à leur imagination ou s'inspiraient de leurs besoins religieux beaucoup plus qu'ils ne raisonnaient.

Dans son étude si documentée sur les rapports de Plotin avec les gnostiques, M. Schmidt fait revivre toute la controverse que le célèbre philosophe entama avec ces derniers². Toute l'argumentation de Plotin tend à démontrer que ses adversaires pèchent contre la philosophie, son esprit et ses principes. Leurs doctrines sont donc absurdes pour un philosophe. C'est ce que Plotin n'a pas de peine à prouver. Un exemple typique est la critique qu'il fait des hiérarchies d'hypostases dont les gnostiques peuplaient le monde transcendant. Pour lui, la pensée et l'être sont inséparables; en réalité, ils sont identiques. Ce principe assure l'unité du monde transcendant. En y introduisant une série d'hypostases indé-

1) *Pistis Sophia*, § 380 et suivants.

2) Plotin's Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum, 1901, p. 38.

Brahmanes, les Mages, les Égyptiens, et même chez les Juifs. Nos gnostiques ont poussé le syncrétisme jusqu'à ses dernières limites. Ainsi les notices d'écrits anonymes des *Philosophumena* nous offrent un pêle-mêle inimaginable des systèmes, des traditions, des croyances les plus disparates. Celle qui l'emporte à cet égard sur les autres, c'est la notice sur les Naassènes. C'est un tout-y-va. Textes bibliques et mythes grecs, philosophie et astrologie, la Grèce, l'Orient, le Christianisme s'y rencontrent, se mêlent et se fusionnent au hasard des rapprochements¹. Évidemment l'homme qui a imaginé le système des Naassènes était un esprit sans aucun discernement, ouvert à tous les vents, puisant n'importe où images et idées.

Le syncrétisme n'est pas moins caractéristique du gnosticisme des documents coptes, quoiqu'il soit peut-être moins apparent. Il se trahit par le nombre et la diversité des noms bizarres qu'on y attribue aux hôtes du monde suprasensible. En voici quelques exemples : Barbelo, Jaldabaoth, Sabaoth, Adamas ; toute la série des archontes, Kronos, Arès, Hermès Aphrodite, Zeus, Paraplex, Ariuth, Hécaté, Parhédron, Typhon, Jachthanabas, etc. ; le groupe des tourmenteurs, Perséphoné, Ariel, Jaluhas, etc. Quelle est la provenance de ces appellations ? L'hellénisme aussi bien que le sémitisme, la mythologie classique comme l'Ancien Testament, sans parler d'autres sources inconnues, ont concouru à les former. Il n'en va pas autrement des multiples formules d'incantation, des sceaux, des gemmes dont il est question dans les livres de Jeû. Notre gnosticisme de langue copte fait l'effet d'un vaste océan alimenté par d'innombrables cours d'eaux. Ce qu'il y a de fâcheux, c'est que l'on n'est pas encore bien fixé sur l'origine de tous ces cours d'eaux. Derrière le gnosticisme de la *Pistis Sophia* et des livres de Jeû, se profilent vaguement la Grèce, l'Égypte, la Perse, Babylone. Dans

1) Un exemple très curieux du syncrétisme des gnostiques d'Hippolyte nous est offert dans la notice de Justin le gnostique.

quelle mesure leurs diverses traditions ont-elles contribué à former le gnosticisme copte, on ne peut encore le dire avec précision. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est que toutes y ont collaboré. Ce néo-gnosticisme est un fruit du syncrétisme.

En cela encore, il se distingue nettement du gnosticisme de l'âge précédent. Assurément Marcion n'est pas un syncrétiste. Ne voulait-il pas affranchir le christianisme de tout judaïsme et en éliminer jusqu'au levain de l'Ancien Testament? Valentin semblait, par la souplesse et la largeur de son esprit, plus ouvert aux influences du dehors. En réalité, outre le christianisme, il n'y a eu que la philosophie grecque qui ait contribué à former son génie. Elle a façonné sa pensée à tel point que même lorsqu'il s'approprie une idée exotique, comme celle des syzygies, il la transforme et la marque à l'empreinte du génie philosophique de la Grèce. Que l'on dégage, d'après les documents les plus authentiques, le valentinianisme primitif des superfétations postérieures qui le recouvrent, et l'on n'y trouvera qu'une philosophie chrétienne, simple combinaison de christianisme et d'hellénisme. Il n'y a pas trace de cet étrange mélange de toutes les mythologies qui remplit les notices d'Hippolyte.

Ainsi tandis que, dans l'âge classique du gnosticisme, les maîtres sont des hommes de talent, presque tous si fortement imbus des préjugés du philosophe grec qu'ils ne peuvent s'accommoder même de l'Ancien Testament; au siècle suivant on a affaire à des hommes de demi-culture, beaucoup moins Grecs d'esprit, ne possédant qu'une connaissance médiocre de la philosophie. Il n'est pas surprenant qu'ils aient donné avec tant de complaisance dans le syncrétisme de leur temps.

Ce qui est bien caractéristique du néo-gnosticisme, c'est l'importance qu'il attache au rite. Les livres de Jeû sont une sorte de manuel de ritualisme gnostique. Dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia*, on nous montre Jésus le Ressuscité instituant solennellement un rite qui rappelle à la fois le

baptême et l'eucharistie ¹. Il l'appelle un mystère : *dabo vobis μυστήριον regni caelorum ut vos quoque faciatis ea hominibus*. Après divers préliminaires, la cérémonie commence. Les disciples apportent du feu et des palmes. Jésus présente l'offrande; il met deux vases de vin l'un à droite, l'autre à gauche de celle-ci. Il place l'offrande en face des disciples. Il pose une coupe d'eau devant le vase de vin qui est à droite et une coupe de vin devant celui qui est à gauche. Il met entre les deux coupes autant de pains qu'il y a de disciples et derrière les pains une coupe d'eau.

Jésus est debout devant l'offrande; les disciples vêtus de lin sont derrière lui. Ils tiennent dans leurs mains le caillou (ψηφος) portant le nom « du Père du trésor de lumière ». Puis Jésus prie. Son oraison est coupée par de longues séries de mots bizarres, sortes d'éjaculations sans aucun sens. Un signe d'exaucement se produit. Jésus déclare alors aux disciples que leurs péchés leur sont pardonnés et qu'ils appartiennent au royaume de son Père.

Nous possédons, dans le deuxième livre de Jeû, une description du même rite qui éclaire d'une vive lumière celle de la *Pistis Sophia* ²). M. Schmidt estime que ce rite n'est autre que le baptême gnostique. Nous inclinons à croire qu'il a raison. Il est cependant d'un intérêt secondaire de savoir si ce rite est un baptême ou une sorte de sacrement de pénitence ou enfin une eucharistie. Ce qui ne l'est pas, c'est le genre d'efficace que nos gnostiques attribuent au mystère qu'ils nous dépeignent avec tant d'onction. D'après eux, il possède le pouvoir d'effacer les fautes et de procurer la rémission des péchés³. Il suffit d'avoir accompli le rite pour être assuré du

1) *Pistis Sophia*, §§ 375-377.

2) Papyrus de Bruce, § 54. C'est le début du II^e livre de Jeû. Il suffit de mettre en colonnes parallèles, comme l'a fait M. Schmidt, les deux textes, celui de la *Pistis Sophia* et celui du papyrus de Bruce, pour se convaincre que ces textes nous offrent deux descriptions du même rite. Toute la différence, c'est que la description du papyrus est plus étendue. Voir C. Schmidt, *op. cit.*, p. 497.

3) Après la cérémonie Jésus s'écrie, dans la *Pistis Sophia*, en s'adressant

pardon. Le geste en soi a une vertu purificatrice. C'est l'*opus operatum*.

Le mystère que célèbre le Ressuscité est suivi de deux autres plus solennels encore. La description en est donnée dans le deuxième livre de Jeû. Ces trois mystères sont appelés le baptême d'eau, le baptême de feu et le baptême d'esprit. En même temps, Jésus donne à ses disciples des sceaux. L'effet en est une effusion croissante de pardon. Jésus célèbre un dernier mystère, qui a pour résultat de faire disparaître la malveillance des Archontes et de conférer l'immortalité aux disciples.

Après les mystères qui s'accomplissent sur la terre, vient la série de ceux qui appartiennent au monde transcendant. Les disciples y seront initiés après leur mort. Jésus leur fait connaître les formules et les gestes qui leur donneront accès à ces mystères. Tout le reste du deuxième livre de Jeû est rempli des recettes magiques qui leur ouvriront successivement les régions que gardent les Archontes et autres entités du monde suprasensible ¹.

aux disciples : *Gaudete, laetemini quod remiserunt vestra peccata*. Il ajoute que ce μυστηριον aura la même efficacité pour les hommes qui croiront : *atque eorum peccata eorumque ανομιαις delebunt usque ad hunc diem dantibus vobis iis hoc μυστηριον..... Hoc est μυστηριον αληθειας βαπτισματος horum qui remittent eorum peccata et occulent eorum ανομιαις. Hoc est βαπτισμα primae προσφορας introducentis in τοπον αληθειας et intus in τοπον luminis*. Dès le début du II^e livre de Jeû, nous lisons que Jésus déclare à ses disciples que les mystères qu'il va leur révéler effacent tous les péchés : « Und alle Sünden welche si wissentlich oder unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus. » Après avoir célébré le mystère que la *Pistis Sophia* nous fait connaître, Jésus baptise ses disciples. Aussitôt « die Jünger waren in sehr grosser Freude dass ihre Sünden vergeben waren », § 62.

1) M. C. Schmidt consacre aux mystères de nos gnostiques un des chapitres les plus remarquables de son étude. Il l'a intitulé, *Die Lehre von den Mysterien*, p. 475 et suivantes. L'auteur montre d'abord ce que sont ces mystères, il étudie très en détail les deux descriptions de ce qu'il appelle le baptême gnostique et enfin, s'appuyant sur les textes coptes, il caractérise le gnosticisme tout entier. C'est une religion et non une théologie ; les gnostiques sont des mystagogues. On s'est trompé lorsqu'on les a pris pour des philosophes trop pressés d'accommoder le christianisme à la philosophie. La thèse de M. Schmidt s'applique à merveille au néognosticisme, mais de quel droit généralise-t-on les données des

C'est tout un système de rites expiatoires, de sacrements efficaces accompagnés de formules étranges, qui tous ont pour effet d'effacer, par une sorte de vertu implicite, les fautes et les péchés. Il n'y a pas, dans tout ce fatras, un mot qui implique une préoccupation vraiment morale. Il n'est pas question d'une purification intérieure. Le rite à lui seul oblitère la faute et procure le pardon. L'idée que nos gnostiques se font de la rédemption relève essentiellement de la magie.

L'origine de ce ritualisme gnostique n'est pas douteuse. C'est dans les mystères grecs qu'il faut la chercher. On sait quel puissant essor prennent dès le II^e siècle de notre ère ces formes de culte. A côté des anciens mystères, de nouveaux paraissent. Tous jouissent d'une égale popularité¹. L'analogie que l'on constate entre les rites caractéristiques des mystères, notamment les notions que symbolisent ces rites, et, d'autre part, les rites de nos gnostiques en même temps que les idées qu'ils attachaient à ces rites, est assez frappante pour que la parenté ne puisse être contestée².

Le ritualisme est particulier au néo-gnosticisme. C'est peut-être son caractère le plus saillant. Il est évident qu'au III^e siècle la plupart des écoles gnostiques se transforment en associations religieuses. La foi au rite, à sa vertu effi-

textes authentiques les plus récents ? Où sont les textes de première main établissant que les fondateurs des grandes écoles avaient la même conception toute ritualiste ?

1) Il suffit de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. J. Réville, *La religion sous les Sévères*.

2) C'est ce que M. Anrich a fort bien démontré, dans le chapitre de son beau livre qu'il a consacré aux mystères dans leurs rapports avec le gnosticisme : *Das antike Mysterienwesen*, 1894, p. 74 et suivantes. Il met en pleine lumière ce que nous appelons ici le ritualisme gnostique. M. Anrich, à l'exemple de M. Schmidt, y voit le caractère essentiel du gnosticisme tout entier. Fort heureusement, il nous donne lui-même le moyen de corriger ce qu'il y a d'exagéré dans son point de vue. Où trouve-t-il les textes qui établissent sa thèse ? Uniquement dans les documents coptes et dans les parties d'Irénée qui reposent sur des données plus récentes que le reste, c'est-à-dire, dans les documents mêmes du néognosticisme. Le seul texte qui attribue à un gnostique du premier âge l'institution d'un rite efficace en soi, se réduit à un mot d'Irénée dans sa notice sur Ménandre. Or ce trait ne se trouve pas dans le Σύνταγμα d'Hippolyte !

cace fait du gnostique, du chrétien épris de connaissance, un mystagogue qui cherche dans des rites et dans des formules sacramentelles la rémission de ses fautes, le pouvoir de monter jusqu'à Dieu et l'immortalité. C'est une véritable révolution qui s'accomplit au sein du gnosticisme. Elle s'annonce et se prépare dès la troisième génération. Le valentinianisme offrait un terrain singulièrement propice au ritualisme. Les *Excerpta Theodoti*, les documents les plus récents dont Irénée se sert pour sa description de la doctrine de Valentin, les procédés que l'habile Marcus mettait en œuvre pour faire des dupes, ce sont là des documents et des faits bien authentiques, qui marquent le moment précis où le gnosticisme entre dans une phase nouvelle et s'apprête à devenir, dès le début du III^e siècle, ce que nous appelons le néo-gnosticisme.

Le résultat le plus clair de la discussion critique des documents du gnosticisme, n'est-il pas de nous faire une obligation sévère de n'accepter qu'avec les plus expresses réserves, tout ce que les écrivains ecclésiastiques affirment au sujet des grands gnostiques du II^e siècle? Le peu de lumière qui nous vient des documents ou fragments de documents authentiques de cette époque, nous les montre sous un jour tout nouveau. Leur vraie physionomie ne ressemble en rien à celle que leur a prêtée la tradition. Les écrivains ecclésiastiques ont été victimes d'une illusion d'optique encore plus que de leurs préventions. De même qu'Eusèbe s'est fait du christianisme des deux premiers siècles une idée qui ne s'appliquait pas à cette époque, et qu'il a transporté le présent dans le passé, de même aussi les écrivains antignostiques ont vu le gnosticisme à travers le gnosticisme qu'ils avaient sous les yeux. Erreur involontaire, mais qui suffit pour les disqualifier. Nous n'avons pas à tenir compte ni des portraits qu'ils tracent des maîtres gnostiques, ni des appréciations qu'ils formulent à leur sujet.

Or quelle idée nous donnent de ces maîtres les fragments qui nous ont été conservés? C'est qu'ils ont pour la plupart

fréquenté les écoles des philosophes, qu'ils sont imbus de l'esprit et des doctrines de la philosophie de leur temps et que tout leur effort a consisté à concilier celle-ci avec le christianisme. Valentin n'est-il pas, d'après ce qu'il écrit lui-même, un spéculatif platonicien? Héracléon et l'auteur de l'épître à Flore ne sont-ils pas de savants exégètes et dogmatiques? Basilide, Epiphane, Isidore discutent absolument en philosophes. Quel rapport y-a-t-il entre de tels hommes et les auteurs de la *Pistis Sophia* ou des livres de Jeû? Ce sont deux tempéraments essentiellement différents. Les premiers ont leur place naturelle parmi les pythagoriciens ou les platoniciens du n° siècle; les autres se rangent par leurs affinités avec les mystagogues, les sectateurs des religions populaires, les gens curieux de magie et de recettes miraculeuses.

Ce sont eux qui ont fini par l'emporter. Dès la fin du second siècle, le ritualisme apparaît au sein du gnosticisme. Il envahit complètement certaines sectes, comme celles que nous révèlent les documents coptes. Il en chasse tout intellectualisme. Ailleurs, il s'allie à une certaine culture philosophique. Tel le gnosticisme des documents inédits des *Philosophumena*. Il se peut même que certains gnostiques soient restés étrangers aux tendances qui entraînaient la plupart des sectes vers la magie et les mystères. Ceux que Plotin comptait dans son entourage avaient sans doute des préoccupations d'ordre plus philosophique que leurs frères de langue copte.

Il est essentiel de ne pas confondre les gnostiques du premier âge avec ceux qui étaient contemporains des Clément d'Alexandrie, des Irénée, des Tertullien, des Hippolyte, des Origène. Ce serait tomber dans la même erreur que ces Pères. On fausserait toute l'histoire du gnosticisme. Autrefois on faisait indistinctement de tous les gnostiques des philosophes et de leurs sectes, des écoles. Depuis que nous possédons les documents coptes, on ne voit plus dans les gnostiques que des mystagogues, et dans leurs sectes que des associations religieuses. On estime qu'en réalité, la théologie

n'était pas pour eux d'aussi grande importance que nous sommes portés à le croire; l'essentiel, c'était le culte et les rites. Ni les uns ni les autres n'ont complètement tort. Les anciens critiques ont eu raison de prendre les maîtres du gnosticisme au II^e siècle pour des théologiens. Ces théologiens ont jeté les fondements de la théologie et de l'exégèse ecclésiastiques. D'autre part, les critiques comme M. Schmidt ne se trompent pas en se représentant les gnostiques comme des mystagogues, pourvu qu'il soit entendu qu'il s'agit des gnostiques du III^e siècle.

Nos documents gnostiques de langue copte font jouer à Jésus, après sa résurrection, le rôle de révélateur. Dans la *Pistis Sophia*, c'est lui qui dévoile à ses disciples les mystères du monde transcendant, qui les renseigne sur le sort des âmes après la mort et qui les initie aux rites purificateurs du quatrième livre. Dans le papyrus de Bruce, c'est encore le Ressuscité qui communique aux siens les formules magiques qui leur livreront passage jusqu'au trésor de lumière. C'est donc de lui qu'émane tout l'enseignement de ces écrits sacrés. Il en est le garant irrécusable. En donnant ainsi leur plus important enseignement comme une révélation du Christ lui-même, nos gnostiques ont-ils simplement voulu se réclamer de lui et justifier leur titre de chrétiens? On l'a pensé. Il nous semble qu'ils ont obéi à une préoccupation plus profonde dont ils n'étaient peut-être pas eux-mêmes bien conscients. Ils vivaient en un temps qui avait, en toute chose, un besoin irrésistible d'autorité. Ce besoin se faisait tout particulièrement sentir dans les écoles de philosophes. On y poussait le culte des maîtres jusqu'à la superstition. Péripatéticiens, stoïciens, néo-pythagoriciens et platoniciens exaltaient à l'envi les fondateurs de leurs sectes respectives. Jamais on n'avait autant commenté Aristote et Platon. Jamais Pythagore n'avait reçu autant d'hommages. Plutarque n'ose pas hasarder une opinion sans la mettre sous le couvert de Platon. Mais l'autorité des illustres fondateurs ne suffisait pas à la pensée hésitante et timorée; celle-ci ne tarda pas à

invoquer l'autorité des religions en vogue. Dans son *De Iside et Osiride*, Plutarque, à l'aide d'une savante exégèse allégorique, retrouve toute sa philosophie dans les vieux mythes égyptiens. Il ne la croit bien assise que sous la tutelle de la religion. C'est à un besoin analogue que les gnostiques obéissent lorsqu'ils font de Jésus lui-même le promulgateur de leurs plus chères doctrines. Elles n'auront de valeur et ne s'imposeront qu'à la condition d'émaner du Christ lui-même. Comme il était impossible à l'exégèse la plus hardie de les déduire de ses paroles authentiques, ils l'ont fait parler après sa résurrection.

Mais n'avaient-ils pas autre chose encore en vue, lorsqu'ils faisaient du Ressuscité un révélateur? Si l'on invoque l'autorité du Christ, ce n'est pas seulement parce qu'elle remonte aux origines du christianisme et qu'elle a pour elle le prestige de l'antiquité, c'est évidemment parce qu'elle a un caractère surhumain. Le Jésus de nos écrits de langue copte vient des sphères les plus hautes du monde transcendant, il en a exploré toutes les régions, il en connaît tous les mystères; il en possède tous les mots de passe. Il apporte donc avec lui le secret des choses. Voilà pourquoi sa parole a une autorité incomparable, que ni la sainteté de sa vie, ni sa qualité de fondateur du christianisme ne lui auraient conférée. Devant un enseignement véritablement venu du ciel et communiqué par Jésus lui-même après sa résurrection, tous les doutes devaient disparaître; la raison timorée pouvait se rassurer; il lui était permis enfin de s'appuyer sur une autorité irréfragable. En ceci encore, le gnosticisme ne fait que suivre son siècle. Lui aussi demande des autorités divines. L'antiquité ne lui suffit plus; il lui faut les garanties que seules donnent les religions. Pourquoi Plutarque consacre-t-il cinq ou six traités aux questions religieuses? pourquoi traite-t-il en détail des oracles, de la Providence, de l'interprétation du mythe d'Isis et d'Osiris? Assurément ce n'est pas simplement pour se mettre en règle avec les superstitions de son temps et se montrer accueillant aux idées populaires. Il s'exprime

aussi éloigné que possible de cette inquiétude malade qui pousse nos gnostiques à demander au mystère de suprêmes révélations. Il a une allègre confiance dans la raison et dans son sens propre que n'ont jamais connue ses successeurs du III^e siècle. Ne faut-il pas en dire autant de Marcion? Ne montre-t-il pas la même fermeté de propos et la même sobriété de pensée dans l'effort qu'il fait pour retrouver, à travers saint Paul, le christianisme vrai? Moins cultivé et moins imbu de philosophie que Ptolémée ou Héracléon, il est du même tempérament intellectuel. Ils ne sont encore, ni les uns ni les autres, possédés du besoin de révélations suprasensibles et ne se croient pas perdus, s'ils ne peuvent s'appuyer sur une autorité surhumaine. Ainsi ressort une fois de plus la profonde différence entre les gnostiques du premier âge et ceux du III^e siècle. Ceux-ci sont bien des néo-agnostiques¹.

Les observations que l'on vient de lire établissent assez clairement que le gnosticisme du III^e siècle a son caractère propre. La plupart des sectes hérétiques se sont transformées en associations religieuses et en confréries de mysta-

1) M. Rudolf Liechtenhan, dont nous venons de mentionner les articles, a spécialement étudié ce caractère du gnosticisme dans un livre intitulé : *Die Offenbarung im Gnosticismus*. La thèse de l'auteur est que les gnostiques entendaient représenter toute leur doctrine comme une révélation, nullement comme une philosophie ou une théologie. Notre critique s'inspire des vues de MM. Koffman (*Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, 1881), Anrich, C. Schmidt. D'après lui, le gnosticisme a été une religion et non une théologie ; les gnostiques sont des hommes essentiellement religieux. Il le prouve en démontrant qu'ils donnaient leur enseignement pour une révélation. M. Liechtenhan a mis en lumière un fait historique que l'on méconnaissait entièrement auparavant. La seule critique qu'on doive lui faire, c'est qu'il n'a pas exactement délimité le fait qu'il remet en lumière. Sa thèse s'applique à merveille au néo-agnosticisme ; elle n'est pas juste en ce qui concerne le gnosticisme classique. M. L. lui-même accorde que les maîtres tels que Basilide, Valentin, Marcion, Epiphane étaient bien des théologiens et ne se donnaient pas pour des prophètes. Il ne trouve de textes vraiment probants que dans les documents du III^e siècle ou dans les données plus que suspectes d'Irénée, d'Hippolyte, d'Epiphane. Ici encore c'est une question de délimitation. N'appliquez pas au gnosticisme tout entier ce qui n'est vrai que de sa dernière période.

avait la tradition et les Écritures ; mais lorsqu'elle voulait consacrer quelque pieuse légende ou accréditer quelque enseignement nouveau, elle suivait l'exemple du gnosticisme ; il lui fallait un supplément d'autorités. Il est piquant de constater tout ce que l'Église doit au gnosticisme ! Après le ritualisme et les sacrements, c'est toute la littérature apocryphe et avec elle, la source même, où artistes et poètes chrétiens ont si longtemps puisé.

Le besoin d'une autorité suprasensible est-il plus spécialement caractéristique du néo-gnosticisme ? Ce qui est certain, c'est que, c'est bien au III^e siècle que ce besoin est le plus sensible chez les gnostiques. Les documents qui nous en font connaître la nature particulière sont tous de ce temps. C'est aussi au III^e siècle que ce besoin produit son plein effet. C'est alors que fleurit la pseudépigraphie gnostique. Il semble donc que ce trait, aussi bien que le ritualisme, appartienne en propre au néo-gnosticisme. Il est vrai que les gnostiques contemporains des maîtres du second siècle, ne se sont pas fait faute de prétendre à des origines apostoliques et de désigner nominativement les hommes de l'âge apostolique, qui leur avaient transmis la doctrine qu'ils professaient. En cela, qu'ont-ils fait de plus que les catholiques ? Il y a encore loin de cette prétention qui veut se rattacher aux ancêtres apostoliques à l'audace qui consistait à évoquer, pour les mettre en scène et les faire parler, les plus vénérables personnages bibliques et notamment le Christ lui-même. D'ailleurs l'esprit même qui perce dans les quelques fragments d'écrits gnostiques du II^e siècle, n'est pas compatible avec ce besoin morbide de révélations suprasensibles qui caractérise nos néo-gnostiques. Que l'on se souvienne de ce petit chef-d'œuvre de critique religieuse qu'est la lettre de Ptolémée à Flore. Avec quelle liberté, et en même temps avec quelle modération, l'auteur discute la valeur morale et spirituelle de l'Ancien Testament ! Avec quelle netteté, il érige les paroles de Jésus, conservées dans les Évangiles, en critères absolus de morale et de religion ! Assurément celui-là est

cisme, nous avons conclu qu'il faut mettre au premier plan les documents gnostiques eux-mêmes et que, c'est d'eux seuls qu'il convient de tirer le critère qui permet d'apprécier l'exacte valeur historique des sources ecclésiastiques.

Il a suffi d'appliquer ce principe ou cette règle avec un peu de rigueur pour constater qu'il y a lieu de distinguer, dans l'histoire du gnosticisme, des périodes qui se succèdent mais qui ne se ressemblent pas. A la lumière des documents authentiques, si faible qu'elle soit, on voit se dessiner les grandes phases d'une évolution des diverses écoles gnostiques. L'ordre commence à se faire dans ce chaos; la logique et avec elle la psychologie reprennent leurs droits; on discerne enfin dans les ténèbres épaisses du gnosticisme quelques points lumineux. Voilà ce que la tradition ecclésiastique ne nous aurait jamais permis de soupçonner, pas plus du reste qu'elle n'a laissé même entrevoir le vrai caractère du christianisme du premier âge. Dans l'un comme dans l'autre cas, ce sont uniquement les pièces authentiques qui ont révélé la vérité historique¹.

On avouera que du moment que l'on accorde que le gnosticisme a évolué au II^e et au III^e siècle, son histoire prend nécessairement un tout autre aspect. Elle cesse d'être une collection fort curieuse de systèmes et de sectes, simplement juxtaposés comme des rameaux issus d'un même tronc: elle devient une histoire d'idées et d'aspirations qui prouvent qu'elles sont vivantes et humaines par cela seul qu'elles se développent, se transforment, apparaissent et disparaissent.

1) C'est un fait qu'à la fin du II^e siècle, on ignore, dans l'Église, ce qu'a été le gnosticisme à ses débuts; on se le représente tel qu'on le voyait sous ses yeux. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons exposé au commencement de notre troisième partie. Clément d'Alexandrie est le seul qui sache encore la vérité. Nous avons cité le texte capital qui prouve à la fois sa connaissance des faits et la transformation profonde qui s'était produite dans l'une des principales sectes. Clément fait exception parmi les hommes d'Église de son temps. Irénée, Tertullien, Hippolyte n'ont pas plus l'idée de ce qu'était le gnosticisme de Basilide, de Valentin ou de Marcion, qu'Eusèbe n'a l'idée de ce qu'était l'épiscopat au début du III^e siècle ou les croyances chrétiennes à la même époque.

Les grandes lignes de cette histoire se dégagent aisément des documents, une fois qu'on les a classés.

Le gnosticisme fermente déjà, dans l'ombre, au siècle apostolique. C'est la période obscure où s'élaborent les diverses tendances, qui donneront naissance aux grandes écoles du II^e siècle.

Celles-ci apparaissent avec les Basilide, les Valentin, les Marcion, les Carpocrate. C'est l'époque créatrice. Ces maîtres formulent toutes les idées maîtresses dont vivront leurs successeurs.

Vient ensuite une troisième période : c'est celle des successeurs immédiats des fondateurs. Ptolémée, Héracléon, Isidore, Épiphané, Apelle n'ajoutent rien d'essentiel à l'héritage des maîtres, mais ils en classent et ordonnent les richesses. Cela est particulièrement sensible dans l'école de Valentin.

On pourrait appeler la période que remplissent les fondateurs et leurs premiers disciples, c'est-à-dire tout le milieu du II^e siècle, l'âge classique du gnosticisme.

En effet, vers la fin du II^e siècle, ici un peu plus tôt, là un peu plus tard, sans qu'il soit possible de préciser une date, se prépare une transformation radicale de toutes les sectes gnostiques.

C'est à ce moment-là, que l'on peut dire que le marcionisme fausse compagnie aux autres sectes gnostiques. Il s'est transformé en une église fermée; il va suivre des destinées à part. Il ne sera bientôt plus possible de l'assimiler aux autres écoles ou sectes gnostiques. Il serait plus exact de le rapprocher du montanisme. Vers la fin du II^e siècle, montanistes et marcionites ont plus d'un point en commun et, à bien des égards, auront des destinées analogues.

Les dernières années du II^e siècle marquent la période de transition entre l'ancien et le nouveau gnosticisme. Enfin au III^e siècle, apparaîtra ce gnosticisme syncrétiste, avide de spéculations qui témoignent d'une tournure d'esprit plus mythologique que philosophique, adonné tout entier aux

rites et aux formules magiques, que nous avons dépeint d'après les textes. Dans sa dernière phase, le gnosticisme est devenu une religion semblable à celles que nous révèlent les mystères et les cultes exotiques de la même époque.

Ce que l'on accordera sans peine, nous semble-t-il, c'est que le gnosticisme ne doit pas être envisagé comme une sorte de bloc homogène. Plus on étudie les documents originaux, et plus on est frappé de la variété et de la richesse des aspects et des formes qu'il revêt. Il faut s'attendre à ce que toute nouvelle découverte d'écrits ou fragments d'écrits gnostiques, ait pour résultat de rendre plus évidente encore la complexité du phénomène, que nous avons l'habitude d'embrasser sous une même rubrique. Déjà la critique se demande s'il n'y a pas lieu de détacher le marcionisme entièrement du bloc gnostique¹. Il faudra tôt ou tard en faire autant, sinon pour les autres écoles gnostiques, du moins pour les périodes successives de leur existence. Le préjugé, hérité d'une tradition tant de fois séculaire, que le gnosticisme forme un tout compact, pèse encore sur nos critiques les plus récents. Nous l'avons montré, ils ont raison de soutenir que les gnostiques des écrits coptes ne sont rien moins que des théologiens, mais ils ont tort d'étendre au gnosticisme tout entier une affirmation, qui n'est juste que lorsqu'on l'applique aux associations gnostiques du III^e siècle. On ne serait pas tombé dans cette nouvelle erreur, si l'on avait au préalable fait, dans le gnosticisme, les distinctions nécessaires.

Ce qui prouve combien on s'égare lorsqu'on veut englober dans un même tout les divers phénomènes de caractère gnostique, c'est l'impossibilité, où se sont trouvés les meilleurs historiens, de donner du gnosticisme une définition adéquate. Christian Baur, dans l'introduction de son livre sur le gnosticisme, montre avec raison que les définitions proposées par Neander et Matter sont inacceptables. Mais lui-même a-t-il réussi mieux que ses prédécesseurs, à définir le

1) Liechtenhan, *opus cit.*, p. 34.

Protée qui leur échappait? La vaste synthèse qu'imagine son puissant esprit, synthèse qui enveloppe les gnostiques de tous les temps pour les absorber finalement dans l'hégélianisme, relève peut-être de la philosophie; elle n'a rien à voir avec l'histoire. Il faut y renoncer. Le gnosticisme est une expression commode, mais elle désigne un phénomène infiniment complexe, ondoyant et divers.

Ce qui nous paraît décisif en faveur de la méthode que nous préconisons, ce sont les avantages qui en découlent. Ne rend-elle pas le gnosticisme un peu plus intelligible? Ernest Renan le définit « une sorte de croup des plus dangereux qui fut sur le point d'étouffer le christianisme¹ ». Certes l'image est frappante, mais elle n'explique pas le phénomène dont il s'agit. Aux yeux de l'illustre historien des *Origines du Christianisme*, le gnosticisme était une espèce de maladie, une aberration de l'intelligence, une bizarrerie dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'elle était morbide. Autant dire que l'on renonce à l'expliquer. Tout autre apparaît le gnosticisme, lorsqu'on en peut marquer les phases de développement, en suivre pendant deux siècles l'évolution et se rendre compte, que ce n'est que dans sa dernière période, qu'il donne décidément dans les extravagances, qui lui ont valu une si déplorable réputation. Combien alors il devient plus intéressant! Même sous la plume d'un Renan, il demeure fastidieux. Il le sera toujours tant qu'on n'appliquera pas à son étude d'autres méthodes. S'il semble revivre, dès qu'on lui restitue son histoire vraie, n'est-ce pas déjà un indice certain que l'on est sur la voie de le mieux comprendre?

On voit mieux aussi le rôle qu'il a joué. Le gnosticisme semble rentrer dans l'histoire et y reprendre racine. Sa parenté au début avec la philosophie religieuse du II^e siècle s'aperçoit clairement; ses affinités, au III^e siècle, avec les mystères et les divers cultes alors en vogue sautent aux yeux. Il apparaît de plus en plus que ce phénomène, dont on se dé-

1) *Église chrétienne*, p. 140.

barrassait en le traitant d'anomalie, se rattache à la réalité historique par une foule de liens ténus et profonds. Que l'on marque les étapes de son évolution, qu'on le considère dans son plein épanouissement et l'on sera frappé de l'analogie qu'il présente avec le néo-platonisme. Ne commence-t-il pas comme celui-ci, par une sorte d'intellectualisme hautain pour finir comme celui-ci aussi, par le mysticisme? Comme le néo-platonisme, le gnosticisme est une philosophie qui tourne de bonne heure à la religion. Cette similarité des tendances et des aspirations chez les gnostiques et chez les philosophes dont Plotin fut le chef, nous doit être un avertissement de ne pas isoler le gnosticisme de son siècle et de l'envisager comme une sorte de bloc erratique, échoué dans le champ de l'histoire. La vérité est qu'il a été en plein dans le courant de son temps. Avec la philosophie et le christianisme ecclésiastique, il en a été l'un des principaux facteurs.

Un dernier avantage, et non des moindres, d'une conception plus historique du gnosticisme, c'est que l'on s'explique mieux son influence sur le christianisme traditionnel. Cette influence est incontestable. Pour l'essentiel, la thèse célèbre de M. Harnack est vraie. A bien des égards, le gnosticisme trace d'avance à l'Église les voies qu'elle suivra. Celle-ci accomplira, avec plus de mesure et de prudence, une évolution dont sa rivale plus aventureuse lui a donné l'exemple. Le dogme comme les sacrements de l'Église portent l'empreinte du gnosticisme. Ce qui manque encore aux brillantes démonstrations qu'on a données de cette thèse, c'est plus de précision. Il s'agirait de délimiter plus exactement l'influence qu'on attribue aux sectes gnostiques. Elle varie beaucoup selon les temps et, sans doute, selon les lieux. L'influence qu'exercent Valentin et Héracléon ne ressemble aucunement à l'action plus sourde mais plus étendue du néo-gnosticisme, sur la piété et le culte chrétiens. Que l'on replace bien les diverses générations de gnostiques, qui se succèdent pendant près de deux siècles, dans leur véritable cadre historique et qu'ainsi l'on se rende bien compte de l'essentielle différence

entre les hommes de l'âge classique du gnosticisme et ceux de sa maturité ou de son déclin, et l'on comprendra aussitôt que la nature de leur influence n'a pas pu être la même. Les grands gnostiques ont puissamment contribué à former la théologie de Clément et d'Origène, tandis que les gnostiques des documents coptes ont presque exclusivement fait sentir leur influence dans le domaine de la piété et du culte. Ce sont là des distinctions qui éclaircissent mainte difficulté.

Notre conclusion achève de préciser l'objet de cette étude. Nous nous en sommes rigoureusement tenu au dessein qu'annonçait le titre de notre travail. A notre sens, ce qui manque aux études gnostiques pour les rendre tout à fait fécondes, c'est une bonne méthode. En toutes choses, le progrès sort de l'ordre. Que l'on apporte aux recherches sur le gnosticisme, son histoire et ses origines un peu plus d'ordre, et l'on verra se faire très vite la lumière sur un sujet qui passe pour le plus difficile de l'histoire du Christianisme. Le gnosticisme cessera enfin d'être l'énigme qui a si longtemps rebuté les historiens.

EUGÈNE DE FAYE.

ÉVANGILES CANONIQUES ET APOCRYPHES

Un de mes lecteurs français m'a conseillé de résumer, aussi brièvement et aussi clairement que possible, la doctrine que j'ai exposée dans mes deux ouvrages sur les Évangiles de saint Jean (1899) et de saint Luc (1904), publiés chez Williams et Norgate à Londres. Je défère volontiers à cet avis. Un troisième ouvrage faisant suite aux précédents, sur les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, est actuellement sous presse ¹.

I. Le témoignage de Paul sur Jésus est le premier en date que nous possédions; malheureusement, il se borne à peu de chose. Il nous apprend que Jésus a été crucifié et a ressuscité (*Rom.*, I, 4; x, 9); qu'il a été enseveli après la crucifixion (*I Cor.*, xv, 4); qu'il avait un groupe de fidèles appelés les Douze (*I Cor.*, xv, 5), parmi lesquels Céphas ou Pierre, Jacques et Jean (*I Cor.*, xv, 5, 7; *Gal.*, II, 9) et d'autres qu'il appelle « tous les apôtres » (*I Cor.*, xv, 7); que Paul lui-même était l'un de ces derniers (*I Cor.*, xv, 9); il fait une allusion indirecte au procès de Jésus (*I Cor.*, xi, 23), une allusion douteuse à la trahison dont il fut victime (*I Cor.*, xi, 23). Paul et beaucoup d'autres ont vu Jésus vivant après la crucifixion (*I Cor.*, xv, 5-8); Jésus était vivant quand l'Épître aux Romains fut écrite (*Rom.*, vi, 9, 10), mais il était mort lorsque fut écrite la seconde Épître aux Corinthiens

¹ Malheureusement, l'auteur ne pourra pas achever de diriger lui-même l'impression de ce nouvel ouvrage. M. P. C. Sense est décédé quelques semaines à peine après avoir résumé, à l'intention des lecteurs français, les conclusions de ses travaux antérieurs. La présente notice aura été sa dernière œuvre. Plus ses opinions s'écartent de celles qui ont généralement cours parmi les critiques actuels du Nouveau Testament, plus elles seront accueillies avec la serene impartialité que l'on doit aux esprits libres et sincères, et tout particulièrement à ceux qui ne sont plus là pour se défendre.

(Note de la Rédaction.)

(II *Cor.*, v, 16). Enfin, Paul mentionne l'institution de la Cène (I *Cor.*, xi, 20-26).

II. Un second témoignage contemporain de la mort de Jésus est celui de Jacques (*Jacques*, v, 11); à mon avis, Jacques écrivait après Paul.

Ni Paul ni Jacques ne font aucune mention des Évangiles canoniques; ils ne témoignent connaître d'aucun des épisodes essentiels de la vie de Jésus, tels que les relations d'Hérode et de Jean-Baptiste avec Jésus, les paraboles et les miracles, la naissance miraculeuse, l'ascension; dans l'Épître à Jacques, il n'est pas davantage question de la résurrection.

La chronologie des écrits de Paul offre de grandes difficultés. Suivant l'évangile de Marcion, qui date de la première moitié du 11^e siècle, Jésus aurait commencé à enseigner en public la quinzième année de Tibère, c'est-à-dire en 30 (Luc, iii, 1). Par suite, Paul aurait fleuri dans la première moitié du 1^{er} siècle, conclusion en accord avec ses écrits, qui reflètent le stage le plus ancien du christianisme. Jésus, Paul et Jacques étaient des Juifs; rien, dans Paul ni dans Jacques, n'indique qu'ils aient repoussé la religion juive. Le christianisme était un système philosophique qui n'était pas incompatible avec la profession du judaïsme. Paul, absorbé par l'exposé et la défense de ses idées personnelles, parle peu de la philosophie de Jésus, qu'il se contente d'appeler son Évangile. Mais ce qu'il en dit suffit à prouver que ce système de philosophie était une éthique. Nous voyons cela clairement par *Rom.*, I, 15-32, où Paul énumère les sujets sur lesquels il voudrait prêcher aux Romains; on trouve des indications concordantes dans *Rom.*, XII, 9-21 et XIII, 1-14. D'autres fragments de l'Évangile de Jésus sont semés dans les autres Épîtres, I *Cor.*, VI, 9; VII, 10; XIII, etc.

L'Épître de Jacques est une homélie morale écrite par un Juif pieux, qui se dit serviteur de Dieu et de Jésus-Christ, à l'adresse des Juifs dispersés (sans doute après la ruine de Jérusalem).

III. Un autre écrit chrétien du 1^{er} siècle, l'Épître aux Hébreux, adressée par un Juif chrétien à d'autres Juifs chrétiens (*Héb.*,

iii, 1), est l'œuvre d'un homme qui, comme Paul, expose ses propres idées plutôt que l'Évangile de Jésus, dont il ne fait même pas mention. Il appelle Jésus « l'apôtre et le grand-prêtre de notre ἁμολογία » et il emploie cette expression chaque fois qu'il parle du système chrétien (*Héb.*, iii, 1; iv, 14; v, 23). Ἐμολογία ne signifie pas une religion, qui se dit θεορραπεία, θρησκεία, θεοσέβεια, mais une convention ou un contrat imposant à ses adhérents certaines règles de conduite.

Il y a quelques autres écrits du 1^{er} siècle où le christianisme ne paraît pas à l'état de religion : la première Épître de Clément aux Corinthiens et le second livre d'Esdras, l'un et l'autre écrits par des Juifs dévots, et la première Épître de Jean, œuvre d'un Grec ou d'un païen. Dans le premier de ces écrits, ch. xiii, les paroles de Jésus qui sont citées (Faites miséricorde, pour obtenir miséricorde; pardonnez, afin qu'on vous pardonne, etc.), ont une portée exclusivement morale, non religieuse.

La tendance des écrivains du 1^{er} siècle était évidemment d'introduire des idées religieuses dans le système chrétien; mais l'enseignement du maître, transmis dans les cercles de fidèles, conserva longtemps un caractère moral. Nous en avons la preuve dans la lettre de Pline le Jeune à Trajan (110 ou 111), où l'on apprend que les chrétiens du Pont, dans leurs assemblées, s'obligeaient par serment à ne commettre aucun crime; ce *carmen* qu'ils répétaient, les repas « innocents » qu'ils prenaient en commun, constituaient tout leur culte.

Si la résurrection était connue au 1^{er} siècle, la naissance miraculeuse, l'incarnation et l'ascension de Jésus ne sont pas mentionnées. Suivant le cardinal Newman, un des seuls théologiens qui aient constaté ce fait, Dieu croyait les chrétiens du 1^{er} siècle incapables de comprendre la naissance miraculeuse et, par cette raison, en différa la révélation jusqu'au 11^e siècle. A mon avis, les chrétiens du 1^{er} siècle ne considéraient pas Jésus comme Dieu; mais pour démontrer cela, il me faudrait insister sur des textes que je considère comme falsifiés, en particulier *Rom.*, ix, 5; *Hébr.*, i, 3; *Jean*, v, 20.

IV. Le premier quart du second siècle est une tache blanche

dans l'histoire de la littérature chrétienne. Le professeur A. Schechter, dans son ouvrage *Studies in judaism* (1896), nous fournit les moyens de combler en partie cette lacune. Ce savant israélite montre qu'après la destruction du Temple une période d'excitation intense commença parmi les Juifs et que cette agitation fut encore accrue par l'attitude agressive du christianisme. « Celui qui étudie le Talmud, écrit le professeur Schechter, observe que des miracles tels que la prédiction de l'avenir, la résurrection des morts, l'expulsion des démons, la traversée de rivières à pied sec, la guérison des malades par contact ou par prière, étaient alors accomplis par des multitudes de rabbins. Il est souvent question de voix célestes, de visions étranges, etc. » Ces miracles étaient exploités par des rabbins ambitieux pour autoriser leur interprétation personnelle de la Loi; mais d'autres affirmaient que les miracles ne devaient influer en rien sur cette interprétation. Cela se passait vers 120 ap. J.-C. (Schechter, *op. cit.*, p. 229-231).

Le lecteur aura remarqué l'analogie de ces miracles, mentionnés par les écrits talmudiques, avec ceux qu'on commence alors à rencontrer dans les écrits chrétiens. L'excitation religieuse qui prévalait parmi les rabbins juifs s'étendit aux apôtres chrétiens qui s'éloignaient de plus en plus du judaïsme, victime de terribles calamités. Les circonstances étaient favorables à la naissance d'une religion nouvelle; pour la première fois dans son histoire, le christianisme admit des éléments surnaturels incompatibles avec le judaïsme.

V. En 123 parut l'*Apologie* d'Aristide, où, pour la première fois, le christianisme est qualifié de religion, où le fondateur du christianisme est donné comme le fils de Dieu, au sens physiologique du mot: « Dieu descendit du ciel, se revêtit de chair; le fils de Dieu résida dans une fille de l'homme... Il mourut et fut enseveli et l'on dit qu'après trois jours il ressuscita et monta au ciel » (p. 36). Nous apprenons par Aristide qu'il y avait, au II^e siècle, beaucoup d'écrits du même caractère; ils composaient une partie de la collection que Justin, en 150, appelait les *Mémoires des Apôtres* et qu'Irénée, en 190 appelait les

Évangiles des Apôtres. Je dois faire observer ici que les apôtres n'étaient pas les Douze, mais des fonctionnaires chrétiens désignés sous ce nom, qui, associés à des prophètes et à des docteurs, se comptaient par centaines, même par milliers, dans les communautés chrétiennes du 1^{er} et du 2^e siècle ; ils disparaissent dans la seconde partie du 2^e siècle. Le dernier prophète chrétien que nous connaissions est Peregrinus Proteus, dont le suicide, en 165, est relaté par Lucien. Le dernier apôtre chrétien connu est Jean, sous le nom duquel, d'après le fragment de Muratori, le quatrième Évangile fut publié en 168.

VI. Irénée (I, 20, 1) parle d'un nombre infini d'écrits apocryphes de cette époque ; quelques-uns ont survécu et peuvent être identifiés. Justin cite l'un d'eux, les *Actes de Pilate*, comme une source de son récit (*Apol.*, I, 36). Nous sommes autorisés à identifier ces actes aux *Gesta Pilati*, aussi nommés *Acta Pilati*, de la collection de Tischendorf. Le même Justin (*Tryph.*, 106) dit que Jésus a changé en Pierre le nom d'un de ses apôtres et que cela était relaté dans ses Mémoires. Or, le changement de nom en question est raconté dans l'Évangile suivant Marc, dont la source était une traduction d'un écrit de Pierre, comme Papias nous l'apprend en 160 (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39). Ainsi, les Mémoires de Pierre, connus de Justin, sont identiques à l'écrit appelé plus tard Évangile de Pierre, qui est lui-même identique à l'Évangile selon les Hébreux, comme il y a de bonnes raisons de le penser. Ce dernier écrit était en hébreu et fut traduit en grec au 2^e siècle par Marc et Glaucias, le maître de Basilide (*Clem.*, *Strom.*, VI, 17, 106) ; Jérôme, au 4^e siècle, le mit en grec et en latin (*De Vir. ill.*, 4 *Jacobus*).

VII. La qualification d'*apocryphes*, donnée à ces ouvrages par Irénée, porte notre attention vers la collection d'écrits connus sous ce nom. La difficulté qu'on éprouve à les identifier tient en partie à ce qu'ils furent publiés sans titres ni noms d'auteurs. Les anciens Pères étaient embarrassés pour les désigner et l'on trouve des traces de cet embarras depuis Justin jusqu'à Épiphane.

Pour un petit nombre de ces ouvrages, le nom de l'auteur était donné dans le texte ; l'identification est alors plus aisée.

Les documents aujourd'hui intitulés le *Protévangile* ou l'*Évangile de Jacques*, l'*Évangile de Thomas*, l'*Évangile de Pierre*, ainsi que l'*Apocalypse* de Jean, sont cités par les Pères sous les noms de leurs auteurs ; or, les Évangiles apocryphes qui nous restent répondent aux citations qu'en font les Pères. Un très important apocryphe, sans titre ni nom d'auteur, est celui qui porte le nom de *Pseudo-Matthaei Evangelium* dans le recueil de Tischendorf. Une comparaison avec le *Protévangile* convaincra tout critique clairvoyant que ce dernier ouvrage est antérieur et qu'il est l'original du Pseudo-Matthieu, qui amplifie et délaye l'histoire racontée par Jacques. Jérôme dit avoir trouvé un exemplaire du Pseudo-Matthieu dans la bibliothèque de Pamphile à Césarée, qu'il était en hébreu, qu'un inconnu l'avait traduit en grec et qu'il en a copié pour son usage un exemplaire prêté par les Nazaréens de Baerœa ; mais il n'ajoute pas qu'il l'ait traduit en grec ou en latin (*De Vir. ill.*, 5, *Matthaeus*). Cet écrit différerait évidemment de l'Évangile de Pierre ou de l'Évangile des Hébreux. Dans son commentaire sur Matthieu (III, 5), Jérôme dit que cet Évangile hébreu (le Pseudo-Matthieu) était l'original de l'Évangile canonique de Matthieu. Il y avait donc deux Évangiles hébreux de la première moitié du II^e siècle, l'un et l'autre traduits en grec. Il y avait encore un troisième document hébreu, signalé par Papias comme les *Λόγια* de Matthieu, dont il ne fut pas fait de traduction grecque (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 39). Il est probable que le Protévangile et les *Gesta Pilati* forment la totalité ou une partie des écrits cités par Aristide en 125, car ils contiennent le récit des événements de l'histoire évangélique auxquels il fait allusion, et que les autres Évangiles apocryphes ont été publiés plus tard, dans la première moitié du second siècle.

VIII. Cette période était celle des hérésies qui, d'après Clément d'Alexandrie, le plus savant et le plus véridique des Pères, commencèrent à s'élever du temps d'Hadrien, vers 117 ap. J. C. (*Strom.*, VII, 17). Le mot d'*hérésie* désignait alors un système dans lequel des idées religieuses diverses étaient associées à l'Évangile de Jésus ; il y avait un grand nombre de ces religions chrétiennes, qui se combattaient entre elles. La plus

ancienne, fondée par le Juif Jacques dans le Protévangile, amplifiée par l'évangéliste hébreu dit Pseudo-Matthieu et par l'auteur inconnu des *Gesta Pilati*, était certainement la plus répandue ; ce fut la religion de Justin Martyr (150 ap. J. C.), qui croyait à la naissance miraculeuse, à la résurrection et à l'ascension. D'autres hérésies étaient celles des gnostiques, comme Simon le Mage, Cérinthe, Valentin, Basilide. Justin place à tort Simon sous le règne de Claude, parce qu'il le confond avec un homonyme ; mais Clément le fait vivre au II^e siècle (*Strom.*, VII, 17). A cette époque, Pierre publia son Évangile et Marcion essaya d'arrêter la corruption croissante du christianisme par un retour au système de Paul ; ses efforts furent d'abord heureux et le système paulinien qu'il fonda dura plusieurs siècles.

Il n'y a aucune trace des Évangiles canoniques jusqu'à Justin (150) et même pendant quelques années au delà. Les arguments mis en avant pour en établir la publication antérieure me semblent futiles. Comme Justin dit expressément que ses sources sont les Mémoires des apôtres (il nomme l'un d'eux, Pierre) et les *Gesta* ou *Acta Pilati*, il est peu raisonnable de prétendre que Justin cite les Évangiles canoniques. Dire que les Évangiles canoniques ne contiennent pas de mentions relatives à la ruine de Jérusalem et du Temple, mais seulement des prédictions, et conclure de là à leur antériorité, c'est simple folie. Un écrivain qui rapporte des événements d'une certaine époque n'a point à parler de ceux de l'époque suivante. Les affirmations d'Irénée, de Clément, de Tertullien, qui placent la publication des Évangiles au I^{er} siècle, ne peuvent être acceptées, car ces auteurs n'étaient pas des contemporains et ne citent pas de témoignages contemporains. Il n'est pas moins puéril d'établir une relation entre la date du troisième Évangile et le séjour de Paul à Rome, ou d'alléguer l'allégorie d'Herma suivant laquelle l'Église est assise sur un lit à quatre pieds. En réalité, il n'est question des quatre Évangiles canoniques que dans les écrits de Théophile et d'Irénée, qui datent de la seconde moitié du II^e siècle.

IX. Les Évangiles canoniques ont naturellement pour sources des écrits chrétiens antérieurs. J'ai été frappé, dès le début de mes recherches, de l'analogie entre la colombe des Évangiles et la colombe de Cérinthe (Irénée, I, 26, 4). L'analogie était toutefois interrompue par le fait que, dans les Évangiles, il n'est pas dit que la colombe s'envola au moment de la mort de Jésus. Mais ce défaut de parallélisme est supprimé par le récit du martyre de Polycarpe, dont les incidents, nous disent les chroniqueurs, sont pareils à ceux du martyre de Jésus « suivant l'Évangile ». Un de ces incidents était un coup de sabre donné à Polycarpe, à la suite de quoi une colombe et un flot de sang sortirent de son corps. Voilà donc l'envolée de la colombe de Cérinthe, détail qu'Eusèbe a pris soin de supprimer dans son récit du martyre (*Hist. Eccl.*, IV, 15). La conclusion naturelle de ceci, c'est que l'Évangile lu à Smyrne était celui de Cérinthe, qui forme le fonds du quatrième Évangile. Un témoignage direct et contemporain à l'appui de cette manière de voir est fourni par la secte des Aloges qui, au second siècle, refusaient d'accepter le quatrième Évangile et l'attribuaient à l'hérétique Cérinthe (Irénée, III, 44, 9; Épiph., 51). Le changement de colombe en eau dans Jean, XIX, 34 ne coûtait pas un grand effort aux théologiens du n^e siècle, inquiétés peut-être, d'ailleurs, par la satire de Lucien. Cérinthe ne connaissait qu'un seul Éon, la colombe. Le Paraclèt, qui se rencontre aussi dans le quatrième Évangile, ne venait pas de lui, mais de Valentin (Irénée, I, 4, 2; IV, 5), dont les écrits furent également mis à contribution. On fit de même avec l'Évangile de Pierre ou des Hébreux, auquel on emprunta l'histoire de la femme adultère (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 39). J'ai donné des raisons pour fixer en l'an 168 la publication du quatrième Évangile, qui eut lieu à Éphèse. Un apôtre du nom de Jean, aidé d'une commission d'apôtres et d'évêques, fut le compilateur en titre de cet Évangile, comme on peut le déduire du fragment de Muratori.

X. Dans mon volume sur l'origine du troisième Évangile, j'ai essayé d'établir que ce texte dérive de l'évangile de Marcion, des Évangiles apocryphes de Jacques, Pseudo-Matthieu et Thomas,

de l'Évangile de Pierre et d'autres sources perdues. La publication eut lieu entre 168 et 177; il est à présumer que le lieu de la publication fut Alexandrie et que le compilateur fut Pantaenus, le maître alexandrin. Le nom de Luc fut emprunté à celui de l'auteur de l'Évangile de Marcion.

Je compte montrer prochainement que l'Évangile de Marc dérive directement de la traduction grecque, due à Marc, de l'Évangile hébreu de Pierre. Le premier Évangile m'a causé beaucoup d'embarras. J'ai lieu de croire que la source principale de cet écrit est l'Évangile de Basilide, autrement dit l'Évangile des Égyptiens; comme sources secondaires, je compte le Livre de la génération, l'Évangile hébreu du Pseudo-Matthieu et d'autres ouvrages perdus. L'Évangile des Égyptiens a pour sources immédiates la traduction, faite par Glaucias, de l'Évangile hébreu de Pierre, et l'écrit de Matthias qui était probablement identique aux *λόγια* attribués par Papias à Matthieu. Ces deux documents hébreux, avec d'autres que nous ignorons, sont aussi les sources de l'Évangile de Marcion. L'attribution de la compilation des deux premiers Évangiles à Pantaenus, le premier maître alexandrin, n'est fondée que sur des présomptions.

XI. L'histoire que je viens d'esquisser a pour caractère essentiel une démarcation nette entre le premier et le second siècle du christianisme. Au premier siècle, l'Évangile du Christ était un système moral; au second siècle, il donna naissance à une théologie. La première partie du second siècle vit naître de nombreux systèmes de théologie divergents et hostiles. Dans la seconde partie de ce siècle parurent les Évangiles canoniques, où l'on trouve mêlés et harmonisés les enseignements des sectes les plus importantes. Il est donc permis de présumer que les Évangiles canoniques furent rédigés et publiés dans un dessein d'apaisement, de conciliation et de synthèse. Ce dessein peut être attribué à Irénée, évêque de Lyon, qui joua un rôle très important dans l'Église à l'époque de la publication des Évangiles. Eusèbe le représente comme un homme actif, influent, prenant part à tous les événements religieux de son

temps, d'ailleurs ami et confident de l'évêque de Rome Victor.

La religion chrétienne d'aujourd'hui est un mélange des doctrines professées par les sectes principales du II^e siècle et dérive de la publication des Évangiles. On peut considérer Irénée comme son fondateur. En attribuer la fondation à Jésus, c'est faire violence à l'évidence et à la chronologie.

XII. Il serait essentiel, pour les hommes de notre temps, de constituer un texte aussi exact que possible des Évangiles canoniques. A cet effet, nous disposons d'un texte continu et authentique datant de 383, la traduction latine de Jérôme. La traduction est si littérale qu'il est aisé de la retraduire en grec, surtout avec le secours des anciens manuscrits grecs que nous possédons. Ces derniers n'ont rien qui en garantisse l'authenticité, mais on peut s'en servir pour une opération toute mécanique comme une traduction. La version de Jérôme étant prise comme base, des corrections peuvent y être apportées d'après les citations des Pères du II^e, du III^e et même du IV^e siècle. Ces témoignages des Pères ont une valeur documentaire et historique sur laquelle il est superflu d'insister.

Mais la méthode actuellement suivie pour la publication des Évangiles est éminemment erronée et décevante. Le point de départ n'est pas un texte authentique et accrédité dans l'Église, mais un texte artificiel composé au XVI^e siècle pour l'usage des érudits et appelé le *texte grec reçu*. Pour corriger ce texte artificiel, on a recours à des manuscrits sans autorité et sans histoire, comme le *Vaticanus*, le *Sinaiticus* et d'autres. Les éditeurs modernes ne méconnaissent pas l'importance des citations des Pères; mais, en même temps, ils tendent à les représenter comme dérivant de manuscrits corrompus. La date de nos plus anciens manuscrits grecs étant le IV^e siècle, le *texte reçu* ne peut être antérieur à cette époque; il est donc absurde de présenter ce texte comme l'équivalent exact de l'original.

La différence qui existe, à cet égard, entre la méthode suivie par les éditeurs et la mienne, ressort des études sur le quatrième et le troisième Évangile que j'ai publiées en 1899 et 1901. L'« agneau

de Dieu » est éliminé par moi du quatrième Évangile, comme un emprunt à l'Apocalypse. Je montre, sur l'autorité d'Irénée, que le repas de la Pâque avant la crucifixion figurait dans l'original du quatrième Évangile. Dans le même original, les paroles de Jésus au sujet de la trahison de Judas (xiii, 18) étaient les suivantes : « Ne garde pas ta paix, ô Dieu de ma louange, car la bouche du méchant et la bouche du trompeur sont ouvertes contre moi » ; cela, sur l'autorité d'Origène (*c. Cels.*, II, 20), à la place du texte de notre Évangile : « Celui qui mange du pain avec moi a levé le pied contre moi. » Le passage Jean, xx, 21-23, sur la remise des péchés, est une interpolation due à Origène, agissant sous la pression du pape Zéphyrin et de son successeur Calliste. Dans le troisième Évangile, un long passage relatif à la visite des Mages, à la conduite d'Hérode et à la fuite en Égypte manque au second chapitre de notre Évangile actuel ; les paraboles du Fils Prodigue et du Bon Samaritain n'étaient pas dans le texte original ; le *Pater* était beaucoup plus court que dans la rédaction actuelle ; le prologue n'était pas au début, mais à la fin ; près d'un quart du contenu actuel du troisième Évangile manquait à l'original. Marc et Matthieu ont été moins modifiés ; toutefois, le passage sur le pouvoir des clefs, *Matth.*, xvi, 18 et 19, a été interpolé par Irénée et Victor, évêque de Rome. La méthode moderne de constituer les textes évangéliques a pour conséquence inévitable le maintien de toutes les interpolations faites du n^e au iv^e siècle ; celle que j'ai adoptée et que je recommande tend à écarter toutes les interpolations, toutes les additions bonnes ou mauvaises, pourvu qu'on puisse établir que ce sont des additions postérieures. Des paraboles comme celles du Fils Prodigue et du Bon Samaritain appartiennent au trésor moral de l'humanité ; il ne peut être question de les effacer de nos mémoires ; mais il est désirable de ne pas les laisser figurer dans des textes auxquels elles n'appartenaient pas à l'origine. D'autre part, parmi les interpolations que les éditeurs modernes respectent, il en est, comme les passages sur la remise des péchés et le pouvoir des clefs, qui ont exercé sur le monde une influence funeste, en permettant à l'Église de Rome de fonder et d'exercer sa domination

tyrannique. Le savant se préoccupe seulement d'établir si un texte est interpolé; son devoir est de le débarrasser des interpolations, abstraction faite de toute considération étrangère à son office d'éditeur.

Février 1903.

P. C. SENSE.

1) Résumé, d'après le manuscrit anglais de l'auteur, par S. Reinach.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

S. EITREM. — **Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen.**
— In Vid.-Selsk. Skrifter, H.-F. Kl., 1902. — Christiania, 1 vol.
gr. 8°, 124 p.

Dans la mythologie grecque on rencontre un assez grand nombre de dyades divines, formées de deux frères ou de deux sœurs presque toujours conçus comme des êtres jumeaux et appartenant en général à cette catégorie de divinités que postérieurement on appela demi-dieux ou héros. Dans la conception religieuse des Hellènes, ces jumeaux divins étaient pour la plupart mêlés intimement à la vie des mortels : de la naissance à la mort ils accompagnaient les hommes, tantôt menaçants et tantôt secourables, et cette dualité dans leurs fonctions semblait en correspondance avec leur nature même de dyade. Ce type de divinités, très populaire, fut extrêmement vivace, et on en trouve des exemplaires facilement reconnaissables dans beaucoup de cités grecques. M. Eitrem s'est proposé de rechercher et de comparer les diverses dyades de cette espèce.

Il commence par les Dioscures Péloponnésiens, qui en sont le type le plus connu et dont la fortune surtout a été considérable dans la religion banale de l'époque romaine. L'auteur expose rapidement et sans aperçus nouveaux les caractères essentiels des fils de Zeus, en insistant sur les symboles qui marquent leur intime union : deux poutres, deux serpents, deux étoiles. Cette parité d'ailleurs n'empêche pas chacun des Dioscures de garder sa personnalité propre et son rôle particulier d'un bout à l'autre de leur histoire mythique.

Ils sont en rapports hostiles avec une autre dyade semblable à eux-mêmes, celle des Apharides ; la légende de leurs querelles et de

leur mort paraît se rattacher à des événements historiques, et sans doute ils symbolisent les luttes entre Messéniens (Apharides) et Laco-niens (Dioscures). De l'étude de ces deux couples M. E. essaie de dégager certains éléments constitutifs du mythe schématique, si je puis ainsi parler, des jumeaux divins : leur naissance, leur mort, leurs combats, leurs rapports avec la lumière d'une part et les ténèbres de l'autre, enfin leur union avec une dyade féminine qui leur correspond. Puis il vérifie la présence de ces éléments et l'identité originelle de mythes localisés dans des pays divers, en passant en revue toutes les dyades grecques de ce type, masculines ou féminines. Ce sont d'abord les Molions, les jumeaux de l'Élide, qui d'après Phérécyde auraient eu chacun deux têtes, quatre mains et quatre pieds, symbole nouveau de l'union intime des deux membres de la dyade : deux en un et un en deux. Ce sont ensuite des couples féminins de même origine et de même signification, les Leucippides, adorées à Sparte, — les Hippocoontides, simple doublet des précédentes, — les Charites, Phaenna et Kléta, qui, comme les Dioscures, procurent aux hommes la victoire, primitivement sans doute dans les courses de chevaux ou de chars, ensuite dans les combats, qui sont en même temps les rayons de lumière et de chaleur du soleil (cf. les *haritas* védiques) et à Orchomène les divinités redoutables des profondeurs de la terre (cf. le double aspect des Dioscures), qui enfin avaient un temple commun avec les fils de Lédà à Sparte et à Argos.

Beaucoup de personnages divins qui apparaissent isolément dans les légendes ont fait partie à l'origine de dyades pareilles aux précédentes ; mais, l'un des héros ayant prédominé peu à peu dans le mythe, l'autre, laissé dans l'ombre, a fini par remplir à l'écart du premier un rôle tout à fait secondaire, ou même par disparaître complètement.

Ainsi Hélène est née d'un œuf comme Kastor et Pollux ; elle est successivement enlevée et ramenée dans sa patrie par un couple d'amis (Thésée et Pirithoos) et une dyade de frères (les Dioscures) ; l'enlèvement est ici le *leit-motiv* mythique, mais primitivement il y avait aussi un couple de vierges ravies, puis reconquises, peut-être Hélène et Clytemnestre. Hélène est en relation étroite avec la vie de la nature, comme ses frères les Dioscures, comme ses proches parents les Leucippides et les Charites. Elle se lève, dit Théocrite, « comme la lune dans une nuit de printemps », et, par son nom même, elle se confond avec la lune. Elle apparaît, comme ses frères, sous forme d'étoile aux navigateurs en danger ; comme les Dioscures, elle est morte, mais, sacrifiée durant

une peste, elle devint une cause de salut : elle est donc *σώτειρα* comme la plupart des divinités de ce type.

Par des raisonnements analogues, M. E. s'efforce de montrer que d'autres héros ou dieux grecs ont appartenu à des dyades primitives, dont ils restent comme les témoins isolés : c'est Pénélope, sœur des Leucippides et des Charites, — c'est Alexandra l'Amycléenne, doublet d'Hélène, — c'est Alexandros qui est à Alexandra comme Hélénos à Hélène; — Némésis est en général isolée, mais elle constitue une dyade avec sa sœur Aidôs, et d'ailleurs on adorait à Smyrne deux Némésis; de même à Trézène on trouve le culte d'une double Thémis; à Rhamnus, Thémis et Némésis sont confondues en une dyade : toutes ces dualités sont typiques; les appellations peuvent varier, au hasard des cultes de chaque peuple; mais certains caractères des vierges géminées sont toujours les mêmes, surtout celui de *σώτειρα*.

M. E. revient ensuite aux dyades masculines avec les fils de Zeus et d'Antiope, Amphion et Zéthos, — avec les fils de Poseidôn et d'Iphimédéia, les deux Aloades. Les mêmes dyades se retrouvent dans les mythes relatifs aux vents. Le rôle prédominant dans l'Hellade des vents d'Ouest et du Nord a suggéré le couple typique de Zéphyros et Boreas. De même il y a deux fils de Borée, qui tous deux soufflent du Nord, les jumeaux nés d'Orithyie, Zétés et Kalais. Enfin par leur nature chevaline (Borée sous forme d'étalon fécondant les juments d'Erichthonios, sacrifices de chevaux aux vents dans différentes régions de la Grèce) les Vents sont en rapport étroit avec les Dioscures (cf. les Açvins-Chevaux dans l'Inde) et ramènent ainsi à la dyade-type qui sert de point de départ à toute l'étude.

Les figures féminines qui correspondent aux Boréades sont les Harpyies; elles apparaissent aussi sous forme chevaline, car unies à la dyade masculine elles enfantent des chevaux; elles ont le double aspect, bienfaisant et malfaisant, commun à toutes ces divinités; d'autre part, soufflant de l'Ouest, elles habitent les régions où demeurent les morts, elles sont donc en rapport avec le monde d'en bas, et on ne saurait les séparer des Érinyes, qui elles aussi revêtent à l'occasion la forme chevaline (légende de Déméter-Erinyes violée sous forme de jument par Poseidôn-étalon, et xoanon à tête de cheval de Déméter Phigalienne).

Des Harpyies et des Erinyes, M. E. passe aux Heures, aux Aglaourides, aux Erechthéides. L'aspect salutaire de ce dernier couple se manifeste dans le sacrifice volontaire grâce auquel les filles d'Erechthée

sauvent leur patrie. Même motif mythique dans la légende des deux sœurs Hellotionè et Eurytionè, à Corinthe, — des Λευκτρίδες παρθέναι en Béotie, — des filles d'Antipoinos à Thèbes.

Enfin la dualité se rencontre d'une façon indéniable chez les dieux guérisseurs et devins, Podalire et Machaon, — Gorgasos et Nikomachos, — Alexanor et Euamérion, — Trophonios et Agamédès, — Bias et Mélampus. Tous ces exemples laissent supposer qu'Asklépios lui-même est peut-être le résidu d'une dyade primitive; en tout cas de nombreux faits montrent que son culte était en intime relation avec celui des Dioscures.

Les couples jumeaux de κόραι et de κόραι apparaissent encore sous un autre aspect : à Dèlos, on rendait un culte à une dyade formée de deux jeunes femmes, Hyperochè et Laodikè; elles étaient venues du pays des Hyperboréens et avaient apporté dans l'île les céréales. De ce couple M. E. passe aux deux déesses (τῶ θεῶ) Déméter et Korè. La dyade féminine, toute pareille, de Damia et Auxésia, adorée à Trézène et à Épidaure, montre que le rapport des déesses éleusiniennes comme mère et fille est secondaire, et repose sur un compromis entre la représentation des deux divinités jumelles, d'une part comme κόραι, d'autre part comme mères fécondes.

Enfin d'autres séries de dyades ou de jumeaux divins se rencontrent encore dans la mythologie grecque, par exemple celle d'Héraklès-Iolaos, Eurytos-Iphitos, etc. M. Eitrem se réserve de les étudier dans un autre travail.

∴

J'ai essayé de résumer aussi fidèlement que possible ce livre de plus de 120 pages, où la surabondance des faits, des citations et des notes apporte peut-être un peu de confusion et d'obscurité mais témoigne d'une louable conscience scientifique. Partout M. E. accumule le plus grand nombre possible de textes, d'arguments empruntés à l'archéologie ou à l'histoire des cultes, et, si on n'est pas toujours de son avis, du moins il faut lui rendre cette justice que, par sa riche documentation, son livre restera une mine précieuse de renseignements pour ceux qui à l'avenir s'occuperont de quelqu'une des dyades de la mythologie grecque.

Toutefois j'ai un certain nombre de réserves à faire sur les conclusions de M. E. D'abord n'a-t-il pas singulièrement exagéré sa thèse en voyant dans un certain nombre de héros ou de dieux isolés (Asklépios, Ulysse, Pénélope, Hélène) des dyades primitives réduites à l'unité? J'avoue

que ses raisons ne m'ont pas toujours semblé péremptoires, et que dans plusieurs cas elles m'ont même paru tout à fait insuffisantes. Ainsi Koronis, amante d'Apollon et mère d'Asklépios, aurait fait partie d'un couple de sœurs, et l'auteur pense que les rapports de Koronis avec Apollon, mis en relief par la légende, auraient fait oublier l'autre sœur, second élément de la dyade; seulement il reconnaît lui-même que celle-ci n'a laissé aucune trace! (p. 92 init.).

Cette systématisation à outrance le pousse aussi à se contenter de ressemblances bien vagues et bien générales entre les figures mythiques qu'il s'agit de rapprocher: de ce qu'un dieu est *sauveur* ou *guérisseur* ou de ce qu'il se trouve en rapport accidentel avec le *cheval*, et de ce que ces caractéristiques lui sont communes avec la dyade des Dioscures, il n'en résulte pas nécessairement que ce dieu faisait partie à l'origine d'un couple de jumeaux divins. M. E. se contente parfois de rapprochements plus superficiels encore: les Ἀγαμεμνόνεια φρέατα lui suffisent pour rattacher le culte d'Agamemnon à celui des eaux (p. 32-33); à ce compte ne pourrait-on pas tirer des conclusions singulières de la présence fréquente dans nos régions des *pierres de Charlemagne*?

* *

M. E. ne recherche pas l'origine et la signification dernière de ces dyades divines, si nombreuses à son avis dans la mythologie grecque. On ne saurait lui en faire un reproche, car ainsi se trouve augmentée la valeur documentaire de son livre, où pourront puiser presque indifféremment les disciples de Lang ou ceux de Max Müller. Pourtant c'est vers la méthode de l'école philologique que M. E. semble pencher: il multiplie les rapprochements linguistiques, même il accepte parfois trop facilement certaines étymologies douteuses, et il paraît admettre que les Dioscures représentent l'Étoile du Matin et celle du Soir. Ses idées sur ce point sont d'ailleurs un peu hésitantes. « S'il semble sûr, dit-il, que les Fils divins ont été identifiés dès l'époque la plus ancienne avec l'Étoile du Matin et du Soir, cependant il est peu probable que cette Étoile ait fait naître dans l'imagination religieuse des peuples primitifs la conception de jumeaux. Il faut plutôt conclure à une tendance commune aux différents peuples et créatrice de mythes qu'on pourrait nommer avec Usener *Zwillings-bildung*. » La question ainsi posée est intéressante, mais pour la résoudre il me paraît indispensable de chercher des points de comparaison dans les croyances des non-civilisés.

Beaucoup de peuples sauvages considèrent comme mystérieuse et divine la naissance de jumeaux ; le traitement de ceux-ci varie d'ailleurs selon les tribus : les unes regardent l'événement comme funeste et se débarassent des jumeaux ; les autres les entourent d'honneurs, quelquefois leur rendent un culte et voient en eux un gage de prospérité. C'est peut-être dans des faits de ce genre qu'il faut chercher l'origine des *Jumeaux Divins* de la mythologie grecque.

Ch. RENEL.

M. BESNIER. — **De regione Paelignorum.** — Paris, Fontemoing, 1902. In-8, 129 pages et une carte.

M. Besnier a consacré sa thèse latine de doctorat ès-lettres à l'étude d'une petite contrée de l'Italie ancienne, la région des Péligniens, contiguë au pays des Marses, auquel Fernique a consacré un travail semblable en 1880 ; et il faut le louer vivement d'avoir repris ces recherches de topographie et d'histoire locale antiques, d'autant plus qu'il l'a fait avec toute la science et la netteté désirables.

Le livre de M. Besnier est divisé en trois parties, d'une longueur à peu près égale, comprenant chacune trois chapitres.

I. Description géographique de la région des Péligniens. La configuration du sol rend raison de ses destinées historiques, aussi est-ce par une étude géographique qu'il faut commencer. M. Besnier l'a faite avec raison longue et détaillée. Il nous a montré, au cœur de l'Apennin, entre deux plis des Abruzzes, escarpés, rudes et sauvages, couverts de forêts, fréquentés à la belle saison par les troupeaux qui émigrent l'hiver, le centre du pays des Péligniens dans la plaine, la *concha di Sulmona*, où se groupaient les villes de Corfinium et de Sulmo, où l'irrigation favorisait les cultures, où poussaient les moissons et les vignes, où étaient la fertilité, la vie et la richesse.

II. La seconde partie est réservée à l'histoire des Péligniens, à l'époque préromaine (ch. I), sous la République (ch. II) et sous l'Empire (ch. III). C'est un exposé précis et complet de tous les événements auxquels ce peuple a été mêlé, en particulier au moment de la guerre sociale. Le premier chapitre est le plus intéressant, particulièrement en ce qui concerne les sépultures, la langue et la religion primitives des habitants.

III. La troisième partie est intitulée *Chorographie antique de la région des Péligniens*. Limites du pays; voies de communication qui le traversent et le mettent en rapports avec ses voisins; enfin position et histoire des grandes villes (Corfinium, Sulmo, Superaequum) et des pagi.

Le volume de M. Besnier, écrit dans un latin fort élégant, se recommande par sa documentation solide et sa clarté limpide. Cette première esquisse nous fait vivement souhaiter que M. Besnier nous donne bientôt l'étude plus étendue qu'il nous promet dans sa préface sur le même sujet¹.

A. MERLIN.

M. BESNIER. — **L'île Tibérine dans l'antiquité** (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 87). — Paris, Fontemoing, 1902. Un volume in-8 de 357 pages avec 32 gravures.

M. Besnier a voulu tracer, dans sa thèse française de doctorat ès-lettres, une « monographie de l'île Tibérine » (p. II), faire pour ce petit coin de la Rome antique une étude historique et topographique qui le replace dans son cadre naturel, qui précise avec exactitude le rôle qu'il a joué dans la vie générale de la cité et la situation particulière qu'il a eue parmi les autres régions de la ville. C'était là une entreprise doublement méritoire, d'abord par l'intérêt que ce projet présentait en lui-même, et aussi parce que cette enquête minutieuse était la première de ce genre que l'on tentait sur le double domaine de la topographie et de l'histoire, pour un des quartiers de l'ancienne Rome. Il faut dire que M. Besnier s'est montré tout à fait à la hauteur de la tâche qu'il avait assumée et on doit le féliciter vivement des qualités qu'il y a déployées. Son livre mérite de rester, pour les travailleurs qui s'occupent de la Rome antique, comme un modèle de documentation étendue et approfondie, d'exposition claire et d'ordonnance lumineuse.

L'ouvrage est divisé en quatre livres.

Après avoir traité dans l'introduction de *l'île Tibérine dans les temps*

1) Du même auteur, dans les *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, t. LXI, 1903 : *Monuments figurés du pays des Péligniens*; 16 pages.

modernes et dans l'antiquité, M. B. nous donne dans le livre I une vue d'ensemble sur l'histoire de l'île Tibérine dans l'antiquité. C'est d'abord la légende des origines (ch. I), à laquelle l'auteur trouve une explication personnelle, qui en rend un compte exact; puis le vaisseau d'Esculape (ch. II) et la décoration en pierre de l'île¹ exécutée à la fin de la république. Le ch. III est consacré à l'île Tibérine à l'époque républicaine; le ch. IV à l'île Tibérine à l'époque impériale: Textes et inscriptions sont passés en revue avec soin, élucidés avec tous les commentaires désirables. Un dernier chapitre traite de l'insula *Lycaonia*, nom que prit l'île dès le v^e siècle et dont l'origine est obscure.

Le second livre est réservé à la description et à l'histoire des ponts de l'île Tibérine; le pont *Fabricius* (ch. I), le pont *Cestius* (ch. II). Le ch. III expose la topographie de l'île « *inter duos pontes* » et le ch. IV, la question controversée des plus anciens ponts de l'île (M. B. se prononce contre l'opinion de Mommsen et Jordan).

La partie la plus importante du volume commence avec le livre III. L'île du Tibre « était avant tout l'île sacrée d'Esculape » (p. 12). Aussi était-il nécessaire de s'étendre avec détail sur le sanctuaire de ce dieu. M. Besnier lui a consacré tout le livre III. Il examine d'abord les origines du culte (ch. I), en exposant les débuts de la médecine à Rome et les premières divinités médicales des Romains; puis, dans le ch. II, l'arrivée du serpent d'Epidaure, il retrace toutes les circonstances qui accompagnèrent l'introduction de la religion d'Asclépios à Rome. Le ch. III, le temple d'Esculape et ses dépendances, nous met sous les yeux l'histoire du sanctuaire, nous dit quels étaient son emplacement, son aspect et sa décoration, et ce qui en a survécu jusqu'à nous. Avec le ch. IV, le culte d'Esculape dans l'île Tibérine, nous entrons dans les secrets de cette dévotion; nous assistons aux cures qui s'accomplissent; nous revoyons toute la clientèle pauvre et misérable du sanctuaire qui passe la nuit sous les portiques, attendant l'apparition d'Asclépios et qui, après avoir reçu l'oracle sacré et accompli ses prescriptions simples et hygiéniques, s'en vient suspendre auprès de l'autel des *ex-voto* riches ou humbles, en argent ou en terre cuite, qui, pour un bon nombre,

1) Il n'est peut-être pas hors de propos de faire remarquer à ce sujet que le fragment de décoration sculptée, dont parle M. B. pp. 36-37, fig. 6 de la p. 35, qui était enfoui et menaçait d'être complètement enseveli sous les alluvions, est aujourd'hui visible par suite de la disparition des sables qui s'étaient accumulés dans le petit bras du Tibre et que l'on s'occupe d'enlever depuis l'inondation de décembre 1900.

nous sont encore un témoignage palpable de la reconnaissance des malades au dieu bienfaisant qui les avait soulagés ou guéris. C'est un des chapitres les plus vivants et les meilleurs de l'ouvrage. Le ch. v comprend la *fin du culte à Rome*.

Les cultes secondaires occupent le IV^e livre. Outre le grand sanctuaire d'Esculape, qui était le plus ancien et le plus considérable des édifices que l'île renfermait, il y avait aussi sur son territoire des temples de Jupiter Jurarius et de Faunus, une statue de Semo Sancus et une chapelle de Tiberinus. Ce sont ces divers cultes que M. Besnier passe successivement en revue, en commençant par *Jupiter Jurarius* et *Vejovis* (ch. 1). La question complexe du culte de Jupiter et de Vejovis dans l'île soulève des problèmes nombreux et difficiles, que M. Besnier a exposés avec méthode et auxquels il a apporté des solutions très vraisemblables. Pour lui, il n'y a pas eu, comme le pensait Jordan, substitution de Jupiter à Vejovis sous Auguste. Les Romains ont associé étroitement ces deux divinités en les fêtant au même endroit le même jour par suite de « l'analogie de certaines de leurs fonctions » (p. 271), Jupiter Jurarius étant le dieu des serments et des promesses ; Vejovis, celui des expiations. Mais c'est au premier seul qu'était dédié le temple de l'île ; on offrait simplement au second dans l'île un sacrifice le 1^{er} janvier, jour de la dédicace du sanctuaire de Jurarius.

Le ch. II traite le *Semo Sancus*, génie des serments et de la bonne foi, dont la statue se dressait près du temple de Jupiter et qui, d'après M. B., se serait introduit dans l'île vers le milieu du II^e siècle après J.-C. — Le culte de *Faunus* (ch. III) et celui de *Tiberinus* (ch. IV) font l'objet des deux derniers chapitres : Emplacement du temple, date de sa construction, caractère du dieu, fêtes.

Le volume se termine par un chapitre sur la *Topographie de l'île Tibérine dans l'antiquité*. Dans tout son ensemble, il est enrichi de nombreuses gravures, reproductions et plans et il est complété par des appendices bibliographique, iconographique, etc.

Il serait difficile de souhaiter un exposé plus net et plus complet. Le seul reproche que l'on puisse faire à l'auteur, c'est d'avoir été parfois un peu trop abondant et d'avoir consacré, — au reste sans rien sacrifier à la clarté générale, — plus de place qu'il n'était nécessaire à certains développements. (en particulier, livre I, ch. I. — Livre III, ch. II.) — Mais cette légère critique ne diminue en rien la très réelle valeur d'un livre qui est bien documenté, bien composé et bien écrit.

A. MERLIN.

ANTON THOMSEN. — **Orthia**, en religionshistorisk under søgelse. — Copenhague, 1902; 42 p.

O. SCHONING. — **Dödsrigger i nordisk hedentro**. — Copenhague, 1903; 54 p.

(Fascicules 55 et 57 des *Études*, éditées par la Société philologique et historique de Copenhague.)

Les éphèbes de Sparte étaient battus de verges une fois par an devant l'autel d'Artemis Orthia. Pourquoi? Les historiens modernes de la religion ont adopté l'explication proposée déjà dans l'antiquité, à savoir que cette flagellation était un souvenir d'anciens sacrifices humains. M. Thomsen trouve cette hypothèse invraisemblable. Offrir à la déesse tous les jeunes gens adultes aurait été la ruine complète de la société. Et la substitution de gouttes de sang d'une quantité de personnes à une seule victime humaine serait un fait sans exemple dans l'histoire de la religion. Du reste, si l'on veut du sang, on a recours à des procédés bien plus pratiques que l'usage du fouet.

Selon M. Thomsen nous n'avons nullement affaire ici à un sacrifice, mais à un sacrement. Les coups avaient pour but de communiquer aux jeunes gens la vertu surnaturelle contenue dans les branches de l'arbre divin qui servaient à les fouetter. Nous ne savons pas, il est vrai, avec quoi les éphèbes étaient battus. Mais Pausanias raconte que deux hommes, Astrabahos et Alopehos, trouvèrent une image en bois de la déesse Orthia enveloppée de Lygos (λύγος, vitæ agnus castus). La déesse s'appelle aussi en effet Lygodesma. Le Lygos jouait un rôle mystique et religieux dans d'autres endroits de la Grèce antique. Orthia, dont le nom est mis en rapport, par l'auteur, avec ūrdhva-s en sancrit, racine vardh-, et signifierait « celle qui a poussé, a grandi » serait donc une déesse de la fertilité, dont la plante sacrée fut le Lygos. L'habitude de flageller des personnes avec les branches de l'arbre sacré surtout au moment de la puberté, avant le mariage etc., a été très répandue en Europe comme ailleurs, et les traces en subsistent encore (voir Mannhart, *Wald- und Feldkulte*).

L'analyse parfaitement méthodique et intéressante de M. Thomsen est accompagnée de quelques réflexions d'une portée plus générale sur l'essence et le développement de la religion.

Le séjour des géants de la littérature norroise s'appelle Jotunheimar, toujours au pluriel dans les textes les plus anciens. M. Schoning croit que ces « maisons des géants » ont été jadis un pays des morts dans la croyance populaire en Norvège. On dérive généralement le nom des géants, *jotunn*, de *eta*, « manger » et on le traduit par éclat, mais on ne s'est pas posé la question, qui semble cependant s'imposer : qu'est-ce qu'ils ont mangé, ces *jotunn* s? M. Schoning croit pouvoir donner la réponse : ils ont été, originairement, des mangeurs de cadavres, et leur monde fut un séjour des morts. Encore aujourd'hui la population de la côte de l'ouest de la Norvège connaît les géants qui se régalent de la viande humaine. Les noms de quelques géants de l'Edda paraissent renfermer la même idée. *Hræsvelgr* veut dire « dévoreur de cadavres ».

Nithhoggr suce les corps des morts sur « la côte des cadavres », *Nástrond*, identique, selon M. Schoning, au séjour des géants sur le rivage glacial au nord du monde des hommes. Le loup, qui va dévorer le soleil, se rassasie, selon *Voluspa* 41, « de la viande d'hommes morts, et il souille la maison des dieux avec le sang rouge ». Le chien *Garmr* et le loup *Fenrer* ne sont peut-être que deux autres noms du même monstre. Comme le *Kerberos* grec, *Garmr* doit avoir mangé les cadavres. Un chien ou plusieurs chiens (*Fjolsvinns-mál* 19, *Shirnismál* 11, *Saxo*) gardent l'entrée du pays des géants, *Jotunheimar*, c'est-à-dire *Nágrindr*, « la grille » de l'endroit « des cadavres ».

M. Schoning croit même avoir trouvé enfin l'origine énigmatique de *Loke*. Ce personnage si compliqué des mythes norrois serait tout simplement un démon avide de cadavres comme les autres géants dans *Jotunheimar*. *Utgardhr*, où « *Utgardhaloki* » demeure selon le récit de *Gylfaginning*, n'est autre chose qu'un nouveau nom de *Jotunheimar*.

Dans le huitième livre de son ouvrage *Saxo Grammaticus* nous a donné une description affreuse du *Jotunheimar*. M. Schoning en réunit quelques traits qui s'accordent à représenter le monde des géants comme un endroit puant où les cadavres sont mangés par des chiens et par d'autres êtres gloutons.

Il tâche d'établir une distinction nette entre cet endroit des cadavres, où la chair humaine est la nourriture abjecte de démons voraces, et le pays des ombres, *Hel*, « le cachot » des âmes des morts, privés de leurs corps par le bûcher. Ce ne serait que plus tard que les divers endroits

des morts auraient été confondus, comme par exemple dans Lokasenna 62, où la route conduisant à Hel est censée passer par Nágrindr. Originellement Nágrindr « l'entrée de l'endroit des cadavres », et Helgrindr « l'entrée de Hel, au pays des ombres », auraient été distincts l'un de l'autre.

Naglfar, le vaisseau fait des ongles des morts se détachera, à la fin des jours. D'après la Voluspá il aura les gens de Hel à bord. Mais M. Schoning fait observer qu'il n'est dit nulle part dans la littérature norroise qu'il faille traverser la mer pour arriver à Hel. La Voluspá aurait donc fait confusion entre Hel, le séjour des âmes, et Jotunheimar, le rivage des cadavres au nord de la mer. En effet, la strophe 50 de Voluspá nomme Naglfar avec les géants.

Dans la mer même, les morts sont dévorés par des êtres de la race des géants. Hrimgerthr est appelée par Atle, « monstre glouton de cadavres », et elle racontait que son père fut le plus fort géant qu'elle eût connu. Grendel et sa mère furent des géants, des « mangeurs » (*eoten* = *jotunn*) dans la mer. M. Schoning croit pouvoir conclure que la Rán elle-même, la dangereuse souveraine de la mer, a appartenu aux géants du Jotunheimar. Les géants auraient donc une origine bien définie, ils seraient des démons mangeurs de cadavres dans un triste pays au nord de la mer mondiale et dans les profondeurs de la terre et de la mer.

L'origine du paradis plus récent des Vikings norrois, Valhall, serait d'après M. Schoning toute différente : le jardin des dieux à l'Ouest, où les êtres rejoignent les divinités.

Comme on voit, M. Schoning a vaillamment entrepris une révision considérable de nos idées sur les séjours des morts selon l'ancienne croyance norroise. Notamment les géants, les thurs ou les jotunn, apparaissent sous un jour nouveau qui peut, en quelque mesure, éclairer leur origine, bien qu'il leur soit si franchement défavorable.

NATHAN SÖDERBLOM.

MAURICE GOGUEL. — **La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques.** — Paris, Fischbacher, 1902; gr. in-8 de VIII et 171 p.

La thèse de théologie biblique par laquelle M. Maurice Goguel a cou-

ronné ses études à la Faculté de théologie de Paris, dépasse de beaucoup la valeur moyenne de ce genre de publications de jeunesse. Je n'hésite pas à écrire que c'est une des meilleures études que nous possédions, dans la littérature scientifique de langue française, sur l'histoire des idées religieuses dans le christianisme primitif. A part quelques pages finales d'une généreuse inspiration, où l'auteur énonce les conclusions théologiques à tirer des résultats auxquels l'a conduit l'examen attentif des textes, son livre est tout entier d'un caractère strictement historique. La méthode est précise, vraiment critique. L'exposition est claire, dans la bonne tradition française. La documentation est abondante et sûre.

M. Goguel a été frappé de l'extrême importance du *Pneuma* dans la première pensée chrétienne et notamment dans la théologie johannique. Qu'est-ce que ce Pneuma, cet Esprit qui apparaît partout comme le principe de vie? C'est ce qu'il a voulu approfondir en s'attachant particulièrement au IV^e évangile. Mais pour être capable de comprendre la pensée du quatrième évangéliste (lequel n'est pas pour lui l'apôtre Jean), il a reconnu qu'il fallait d'abord se mettre au clair sur les antécédents de la notion dite johannique. « Comme toutes les doctrines apparues dans l'histoire, la théologie johannique a été conditionnée par une série d'idées et de théories antérieures ».

De là le plan de la thèse : I. Les antécédents, non chrétiens (hébraïsme, judaïsme, philonisme) et chrétiens (enseignement de Jean-Baptiste, de Jésus; conception populaire d'après les évangiles synoptiques, d'après les *Actes* et d'après l'*Apocalypse*: notion paulinienne). — II. La conception johannique : les sources; le monde de l'Esprit et celui de la chair; l'action spirituelle avant et après le ministère de Jésus-Christ; la nature et l'œuvre de l'Esprit. Dans une section spéciale l'auteur s'occupe à part de la I^{re} *Épître* johannique.

Pour l'Hébraïsme la conception de l'Esprit est essentiellement dynamique. L'Hébreu ne se préoccupe pas de la substance, il ne voit que l'action. La *rouach* est pour lui d'abord le principe de la vie et comme la cause déterminante de tous les phénomènes psychologiques et même physiologiques. Puis, l'inspiration prophétique est peu à peu mise à part et considérée comme une action spéciale et plus haute de l'esprit de Dieu, réservée temporairement à une élite.

Dans le judaïsme la notion hébraïque de l'esprit se transforme en notion juive de la Sagesse. Les penseurs juifs ne lui rapportent que les phénomènes religieux et moraux. L'esprit saint tend à devenir un or-

gane de transmission et de communication de la Sagesse. Mais il n'y a ici que des doctrines en formation et non un système dialectiquement achevé.

Étant arrivé au philonisme, M. Goguel, sans souscrire entièrement à l'identification du Pneuma et du Logos, ne distingue cependant pas, dans son exposé de l'action divine sur l'âme humaine d'après Philon, entre ce qui est attribué au Logos et ce qui est attribué à l'Esprit. L'action du Logos, pour le philosophe judéo-alexandrin, n'est pas quelque chose de mécanique et de brutal; « c'est un germe mis dans l'âme pour ensuite se développer suivant un procédé psychologique normal » (p. 34). — C'est ici que l'on regrette — sans oser le lui reprocher, puisqu'il était difficile, dans une première publication scientifique, d'étendre indéfiniment le champ des recherches — mais on regrette néanmoins que l'auteur n'ait pas analysé davantage les antécédents grecs de la pensée philonienne. Je crois que l'étude de la dynamique stoïcienne et l'analyse de la combinaison intéressante de ce dynamisme stoïcien et de l'idéalisme platonicien chez Philon, auraient éclairé la conception du mode d'action du Logos philonien, sans résoudre assurément tous les problèmes d'un syncrétisme dominé par des préoccupations religieuses bien plus que philosophiques.

M. Goguel a raison d'insister sur le caractère profondément chrétien du IV^e Évangile. Mais le moule dans lequel il a coulé la substance chrétienne qui lui venait de Jésus, était bien judéo-alexandrin, c'est-à-dire judéo-hellénique. Ce que le quatrième évangéliste tient du Christ, c'est l'élément spécifiquement religieux de son œuvre; la tradition chrétienne telle qu'il l'a recueillie lui apportait la religion du Christ exprimée en des formes de provenance juive. Il a éliminé celles-ci en grande partie et les a remplacées par des représentations judéo-helléniques. Si l'Évangile tel que l'enseigne le quatrième évangéliste ne procède à aucun degré de la pensée grecque, la théologie par laquelle il a cherché à expliquer et à justifier cet évangile pour son entourage helléniste relève, au contraire, à beaucoup d'égards de la philosophie grecque. La question des relations entre le Logos (Christ) et le Pneuma est si obscure, justement parce que c'est ici que se rencontrent les notions juives de l'Esprit de Dieu transcendant et du Logos stoïcien immanent au monde.

M. Goguel me semble apporter la confirmation de ce que je viens de dire, en reconnaissant que dans l'enseignement de Jésus l'idée de l'Esprit n'a pas joué un grand rôle. Jésus considérait son inspiration

comme analogue à celle des anciens prophètes et admettait qu'une inspiration semblable pouvait devenir le partage des siens (p. 41). D'autre part, il admettait l'action des mauvais esprits sur l'homme. Il semble donc, pour autant qu'il est possible de connaître sa pensée, être resté à cet égard sur le terrain de l'hébraïsme biblique et des croyances populaires de son temps. Or, ce n'est plus du tout celui du quatrième évangéliste. L'une des différences les plus caractéristiques du IV^e évangile par rapport aux synoptiques, c'est qu'il passe absolument sous silence les guérisons démoniaques. Il repousse donc sur ce point les croyances populaires juives. En outre, la communication de l'Esprit n'est plus seulement pour lui un « donum superadditum », un supplément divin procurant à celui qui en est favorisé une puissance supérieure à celle de la nature humaine ordinaire. Le Christ, pour lui, est l'Esprit. Le Logos demeure dans la chair. Telle est la notion fondamentale du IV^e Évangile. Elle ne lui vient pas de Jésus, mais de la spéculation judéo alexandrine, de l'hellénisme.

Cette transformation s'opère déjà dans la théologie paulinienne. M. Goguel, d'accord avec Pfeiderer, l'a fort bien montré (p. 64). Toutefois Paul ne nous a pas laissé une relation du ministère terrestre de Jésus. Dans les écrits que nous possédons de lui il ne connaît et ne veut connaître que le Christ glorifié, céleste, l'être supraterrestre. Nous ne savons donc pas comment il accordait cette conception avec l'histoire terrestre de Jésus de Nazareth. L'originalité du quatrième évangéliste, c'est justement d'avoir prétendu nous raconter cette histoire évangélique comme l'histoire du Logos incarné, qui est Lumière et Vie. A partir du moment, en effet, où le Christ retourne auprès de son Père, c'est le Pneuma qui agit sur les hommes.

La question des relations entre le Christ et le Pneuma touche donc au fond même de la pensée johannique. Aussi n'est-il guère possible de la traiter à part de la théologie générale de l'évangéliste. Dans la deuxième partie de son livre M. Goguel expose, d'une part, la théologie du IV^e évangile, d'autre part celle de la première épître johannique.

Le IV^e évangile n'est pas un traité de métaphysique. C'est un récit dominé par l'esprit religieux. On ne saurait donc s'étonner que la pensée de l'évangéliste ait souvent quelque chose de vague, mais M. Goguel me semble lui avoir prêté une contradiction qui ne s'y trouve pas. D'une part, il est amené à conclure (p. 124) que les textes ne statuent pas de différence spécifique entre le Christ ressuscité (je préférerais l'expression : glorifié) et l'Esprit. D'autre part, il tend à reconnaître la subor-

dination de l'Esprit au Christ (p. 126). Cette subordination n'existe pas; il y a simplement succession de modes d'action. Les fonctions du Paraclet sont les mêmes que celles du Christ; ils se distinguent en ce que le Christ est le révélateur de Dieu sous le mode de l'incarnation, tandis que le Paraclet, continuant et développant l'œuvre du Christ, est le révélateur de Dieu après la fin de l'incarnation, sous le mode exclusivement spirituel. Il n'y a pas de Pneuma tant que le Christ n'a pas été glorifié, puisque le Pneuma, au moins comme révélateur, est incarné en Jésus le Christ. Le Paraclet est donc autre que le Christ, parce que son mode d'action est autre, mais il est identique au Pneuma qui est incarné en Christ. Les versets 16 à 18 du chapitre xiv sont décisifs: « et je demanderai au Père de vous donner un autre Paraclet, afin qu'il soit avec vous éternellement [le Paraclet, sous le mode de l'incarnation, n'est que pour un temps], l'esprit de vérité que le kosmos ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas, mais vous, vous le connaissez, parce qu'il est auprès de vous et qu'il sera en vous¹; je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous ». Sans doute le Paraclet prendra de ce qui est à Christ pour l'annoncer (xvi, 14), puisqu'il confirmera ce que le Christ a déjà annoncé, mais le Christ ne possède rien en propre; tout ce qu'il a, il le tient du Père et tout ce qui est au Père est à lui (xvi, 15; cfr. xvii, 10), de telle sorte que prendre ce qui est à Christ, ce n'est pas être subordonné à Christ, mais être dans la même relation que Christ à l'égard de Dieu. Il faut bien se garder d'interpréter ces paroles mystiques et alexandrines en pensant, par devers soi, aux controverses ultérieures sur les relations des trois personnes de la Trinité. Les préoccupations de cet ordre sont encore bien étrangères au quatrième évangéliste.

Je crains, par contre, que M. Goguel n'ait trop précisé la pensée de l'évangéliste, peut-être sous l'influence de conceptions modernes, en soutenant que, si l'activité de l'Esprit est bien une prolongation de celle du Christ, elle s'en distingue néanmoins en ce que l'Esprit agit directement sur le cœur de l'homme, sans l'intermédiaire de son intelligence (p. 144). L'Esprit, assurément, est représenté comme agissant à l'intérieur de l'homme et non pas du dehors comme sous le mode de l'incarnation. Mais agir sur l'homme du dedans n'équivaut pas à agir sur le cœur, en dehors de l'intelligence. Le Pneuma est l'Esprit de vérité (xiv, 17; xv, 26; xvi, 13) qu'il faut connaître (γινώσκειν). Le salut tel

1) La leçon ἐν ὑμῖν ἔσται paraît suffisamment attestée pour être admise comme bonne.

qu'il est conféré par le Pneuma aussi bien que par le Christ est une $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$. Il a pour condition que le fidèle saisisse la vérité, c'est à dire le seul vrai Dieu, le Christ, « toute la vérité ». M. Goguel a raison de dire qu'il ne faut pas voir là de l'intellectualisme pur et simple. Adhérer à la vérité, pour le IV^e évangile, ce n'est pas seulement la froide reconnaissance d'une formule, c'est se pénétrer d'une vérité qui porte en elle la vie et devenir ainsi une nouvelle créature. Il s'agit d'une connaissance mystique. Mais si mystique qu'elle soit et si intuitive, ce n'en est pas moins une connaissance, c'est-à-dire un acte de l'intelligence.

Il importe d'autant plus de bien s'entendre sur ce point, que M. Goguel rattache à cette conception johannique de l'Esprit toute une théologie de l'Esprit à laquelle il croit que l'avenir appartient. Avec l'intention louable de dégager la religion du dogmatisme et de l'intellectualisme, il ne faudrait cependant pas aboutir à nier la participation nécessaire de l'intelligence à toute représentation de l'objet de la foi et à toute détermination consciente de son contenu. Car si l'aspiration de l'âme humaine vers Dieu, la conscience du lien qui unit l'être fini et relatif à l'Être infini et absolu, l'être dépendant à l'Être souverain, et la manifestation individuelle de la vie à la Source de toute vie, sont des puissances de l'âme humaine indépendantes de l'intelligence et de la raison, des réalités d'ordre religieux que la science positive n'a pas le droit de nier, puisque ce sont des faits, il n'est pas permis de mettre à couvert sous l'autorité de ce sentiment religieux des doctrines sur son contenu ou sur son objet qui ne sont pas autre chose que des produits de l'intelligence, coordonnant et jugeant des représentations auxquelles le sentiment religieux s'attache, mais dont il n'a pas qualité de justifier l'exacte correspondance à la réalité objective.

JEAN RÉVILLE.

F. MACLER. — **Histoire de saint Azazaïl**, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française, précédée des Actes grecs de saint Pancrace publiés pour la première fois. Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, 141^e fascicule. — Paris, Émile Bouillon, 1902; grand in-8, p. 64 et 37.

L'édition du panégyrique de saint Azazail a valu à M. Macler le titre

d'élève diplômé de la section d'histoire et de philologie de l'École pratiques Hautes-Études. Elle est basée sur un manuscrit unique du xv^e siècle conservé au couvent syrien jacobite de Jérusalem. Ce manuscrit renferme une collection de vies de saints et martyrs dont M^{sr} Rahmani a tiré les Actes de Gouria et Schamouna que l'on croyait perdus en syriaque.

Ce panégyrique anonyme est d'une basse époque à en juger par la teneur et le style du récit. L'exposé du dogme de la Trinité qu'il renferme, rappelle les discussions théologiques des chrétiens avec les musulmans et notamment la fameuse controverse du patriarche Timothée avec le calife al-Mahdi. Il n'est pas un écho des luttes christologiques du iv^e siècle, comme le pense l'éditeur, p. 39, note 1. Écrite avec emphase et remplie d'hyperboles, cette composition m'a laissé froid et « le réel talent oratoire de l'auteur » signalé par M. Macler m'a paru exagéré. Un Oriental tel que l'évêque jacobite de Jérusalem y lisait du beau syriaque, mais nos goûts en Europe ne sont pas les mêmes que ceux des Orientaux.

Selon ce panégyrique, Azazaïl était un bel enfant de quinze ans qui fut conduit à Rome de Samosate, son lieu de naissance, pour y subir le martyre pendant la persécution contre les chrétiens ordonnée par Dioclétien et Maximien. L'ange du Seigneur guérit miraculeusement les affreuses blessures du jeune saint, torturé d'une manière invraisemblable à plusieurs reprises. Avant son exécution, Azazaïl fait une longue prière, énonçant les bénédictions réservées à ceux qui honoreront sa mémoire, et les châtiments réservés aux pervers qui ne respecteront pas le jour de sa fête. Cette prière achevée, il est décapité. L'événement eut lieu pendant la pleine lune du mois d'août 304. La commémoration était fixée au deuxième lundi de ce mois; mais une autre fête du saint tombait le 12 mai. On éleva à Rome sur sa tombe un couvent mis sous son vocable et une grande et belle basilique.

Azazaïl était un saint tout puissant; ses reliques jouissaient d'un prestige peu commun; elles guérissaient les maladies et les défauts physiques les plus redoutés. Cependant ce grand saint n'est pas mentionné dans les anciens documents des Syriens si zélés pour le culte de leurs martyrs. Azazaïl martyrisé à Rome est cité dans la *Chronique de Michel*¹⁾, et, au mois d'août, dans le calendrier jacobite du manuscrit de Berlin

1) Et aussi dans la *Chronique de Barhebraeus*, probablement d'après Michel, éd. Bruns et Kirsch, 63, *ult.*, éd., Bedjan, 58, 4 d'en bas.

n° 156, daté de 1822; ajoutons : et dans le ms. Add. 14709 du British Museum, daté de 1484, voir Wright, Catal., 175 b.

M. Macler a recherché l'origine de ce panégyrique, et ses recherches l'ont amené à une heureuse trouvaille qui fait le principal mérite de sa publication : les actes de saint Pancrace ont servi de cadre à l'auteur du panégyrique. Saint Pancrace, suivant les actes grecs publiés pour la première fois par M. Macler d'après le *codex parisinus* 1470, était un enfant de quinze ans, d'illustre famille, qui vint de Phrygie à Rome où il subit le supplice de la décapitation, après avoir fait une prière, le 12 mai, la neuvième année de Dioclétien et la huitième année de Maximien. Tillemont, cité par M. Macler, rapporte que la fête du saint était célébrée le 12 mai; qu'on avait bâti une église en son honneur, et que son tombeau était particulièrement célèbre à cause des miracles qui y avaient lieu.

Grande est l'analogie entre les deux récits : dans le grec comme dans le syriaque, le martyr est un enfant de quinze ans, venu de l'Orient à Rome. L'empereur, Dioclétien ou Maximien, frappé de la beauté et de la jeunesse de ce chrétien, cherche à le ramener au culte des dieux païens et à lui éviter les douloureux supplices du martyr. Les bourreaux accordent au saint le temps de faire une prière avant de le décapiter hors les murs de Rome. Sa fête est célébrée le 12 mai; une église s'élève sous son vocable; son tombeau est le lieu de nombreux miracles. Plusieurs passages dénotent un emprunt d'un document à l'autre.

M. Macler était donc autorisé à reconnaître que le panégyriste syriaque s'est inspiré des actes grecs. Mais il va plus loin; il estime que le nom syriaque Azazaïl n'est qu'une adaptation du nom grec Pancrace qui signifie *tout-nuisant*. L'étymologie syriaque n'y contredit pas; le panégyriste explique Azazaïl, comme M. Macler le rappelle, par « la force de Dieu, fort et précieux par Dieu ». Il conclut que s. Azazaïl n'a existé que dans l'imagination du panégyriste qui a transformé un saint grec, historique ou légendaire, en un saint syriaque. « Nous constatons ici sur le vif, ajoute-t-il, comment une Église nationalise un saint dont elle a besoin. L'Église jacobite a emprunté un saint à l'Église grecque et l'a habillé à sa façon. » Cette conclusion me semble trop absolue. Il est probable que, en dehors du panégyrique, il n'exista pas d'Actes de s. Azazaïl, mais la fête du saint est fixée dans le calendrier jacobite au lundi du mois d'août précédant l'Assomption. La seconde fête, celle du

1) Mieux « cher à Dieu » (*yaqir 'al aloho*). Précieux ne se dit d'un individu que dans un mauvais sens.

12 mai, a été introduite en conformité des actes de saint Pancrace. On possède des actes des chrétiens qui subirent le martyre à Samosate pendant la persécution de Maximien Hercule ou celle de Maximien Galère. On peut donc accepter comme véridique la tradition syriaque d'un martyr Azazaïl à Samosate, supplicié le 12 août 304, au temps de Dioclétien et de Maximien. Cette tradition a été transformée d'après les actes de saint Pancrace et a fourni le panégyrique fantaisiste que M. Macler a eu le mérite de nous faire connaître.

Le texte syriaque de ce panégyrique ne présente pas de sérieuses difficultés et se lit aisément. Le manuscrit renferme des fautes de copiste évidentes. M. Macler n'en a noté que quelques-unes. La correction de la note 1, p. 29, est mauvaise; le texte est ici correct. Les fautes d'impression sont demeurées en grand nombre et trahissent une lecture rapide des épreuves mal corrigées.

La traduction française de ce texte facile est claire et donnera une idée suffisante du document aux personnes qui ne lisent pas le syriaque. Cependant elle aurait gagné à être plus littérale et plus précise. Le traducteur, parfois embarrassé, ajoute des mots qui ne se trouvent pas dans le texte : « digne de notre respect », § 5; « je suis bien disposé pour toi », § 11; « et aucun autre roi n'en a fait de si [beaux], § 19, au lieu de : *et aucun autre roi n'agit comme eux* ou il omet d'en traduire qui s'y trouvent : « à la gloire de leurs dieux, » § 6, lire : *avec des libations à la gloire de leurs vains dieux*. Les à peu près y fourmillent : les bourreaux, *quaestionarii*, sont transformés tantôt en soldats, § 6, tantôt en gardiens, §§ 53 et 55, ou en gardes, §§ 59 et 61; ils ne prennent leur vrai rôle qu'à la fin, § 86. Lire : *qui fait triompher* au lieu de « qui honore », § 5; *vaillant* au lieu de « honorable », § 5, et de « modeste », § 58; *tortures* au lieu de « outrages », § 5, *par les menaces et les contraintes*, au lieu de « par ses décrets et les menaces »; et *des lettres de menaces et de contraintes*, au lieu de « pour exercer la répression et la contrainte »; *un hiver rigoureux d'incrédulité*, au lieu de « un hiver d'incrédulité rigoureuse »; *s'exhalait*, au lieu de « brûlait »; et *le roi impie s'efforçait d'assujettir tout le monde à son pouvoir* (le *dolath* devant *malko* doit être supprimé), au lieu de « chacun était obligé de se courber sous la tyrannie du roi impie »; tout cela dans le même paragraphe. § 6. Nous bornons ces critiques aux paragraphes 5 et 6; inutile de les étendre aux paragraphes suivants.

Ces péchés véniels ont l'inconvénient de faire prêter au panégyriste syriaque des naïvetés dont il est innocent : « aie pitié de ton âme de

peur qu'elle ne meure d'une mort amère », § 18; au lieu de : *aie pitié de toi-même, de peur que tu ne meures d'une mort amère*; l'âme ne meurt pas; « et (les dieux) ont tous des noms et des prénoms », § 19; les dieux n'avaient pas de prénoms; il faut lire *des noms et des épithètes*; « la mer et le sec », § 25, pour *la mer et le continent*.

Plus graves sont les contresens : « ils assiègent notre pays et détournent quelques-uns de notre crainte... que nos envoyés n'oublient pas que... », § 7, lire : *ils circulent dans notre pays et détournent quelques-uns de notre religion... ne soyons pas outragés par nos envoyés parce que...*; « les dieux sont puissants », § 11, lire : *parce qu'ils se sont révoltés contre les dieux puissants* (il faut dans le texte *lalohe* au lieu de *alohé*); « nous sommes fatigués », § 30, lire : *nous l'avons torturé*; « puis les bourreaux tinrent le saint et ne laissèrent aucun endroit sans le torturer », § 49, lire : *alors le vertige s'empara du saint, car il ne restait en lui aucun endroit qu'on n'ait torturé*; « ne viennent ni froid, ni chaud, ni incendies, ni sauterelles, ni maux, ni accidents, ni aucun mal », § 62, lire : *ne viennent ni grêle, ni sécheresse, ni rouille (des céréales), ni sauterelles... ni châtiments cruels, ni dommages, ni accidents, ni calamités*.

Le traducteur trouve obscur le paragraphe 66 qui est clair dans le texte, mais il faut traduire *ses dépenses* et non pas « ceux qui sortiront de sa maison », et *maintenant et dans le monde dont les biens ne périssent pas*, non pas « maintenant et dans les siècles; que leurs biens ne périssent pas ». Le dernier paragraphe est traduit à tort par des subjonctifs comme s'il s'agissait de vœux. En fait, les verbes au parfait marquent un passé et indiquent les heureux résultats produits par le martyr du saint.

RUBENS DUVAL.

Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamoniae
*exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno anno Christi 297, nunc
 adjecta latina versione primus edit illustratque Ignatius Ephraem II,
 Rahmani patriarcha antiochenus syrorum. — Roma, E. Loescher
 1899. In-8°, xxvii-19-28 p.*

Les actes des martyrs de la ville d'Édesse forment comme un cycle dans la littérature syriaque. La plupart de ces actes, rédigés en sy-

riaque, étaient connus et édités dans la langue qui servit à leur rédaction première ; tels sont ceux de Barsamya, de Scharbil, de Habib ; ces derniers renferment une clause où l'auteur, Théophile, déclare avoir également rédigé en syriaque et peu auparavant, les actes du martyre de Gouria et de Schamouna.

Ces actes, jusqu'à la publication de M^{sr} Rahmani, ne nous étaient pas parvenus dans leur teneur première. Ils étaient connus par une version grecque donnée dans la *Patrologie* de Migne, t. CXVI, p. 127 et par une version latine publiée dans Surius, *De probatis sanctorum vitis*, au 15 novembre ; en 1896, M. Galoust Mkertchian eut la bonne fortune de découvrir une version arménienne des actes de Gouria, plus complète que les révisions grecque et latine ; il donna ce texte nouveau dans le journal *Ararat*, août 1896, texte qui fut traduit en anglais par M. Conybeare dans *The Guardian* du 10 février 1897.

En 1893, M^{sr} Rahmani assistait, à Jérusalem, au Congrès Eucharistique ; il eut le bonheur de découvrir dans le couvent de Saint-Marc des Syriens jacobites un manuscrit du xv^e siècle, qui renfermait les actes syriaques de Gouria et de Schamouna. Il en fit prendre copie et l'édition avec une version latine et une introduction ; le tout ne parut qu'en 1899. M^{sr} Rahmani n'hésite pas à voir dans les actes de Gouria édités par lui, un des plus anciens monuments de la littérature syriaque : « *Ista porro acta, praeter versionem pshittam utriusque Foederis, perhibent vetustius Syriacae linguae christianum documentum quod ad nos usque superstes pervenerit* » (*Prolegomena*, p. 5).

Gouria et Schamouna subirent le martyre sous le règne de Dioclétien, à Édesse, lors d'une violente persécution dirigée par cet empereur contre les églises de son empire. Gouria et Schamouna se faisaient remarquer par le zèle de leur foi, encourageant leurs frères à persévérer dans la bonne doctrine et à ne pas brûler de l'encens devant la statue de Zeus ; ils parcouraient les villages et les campagnes, suppliant les chrétiens de ne pas renier le Messie, mort pour eux. L'igoumène d'Édesse apprit toutes ces choses et pour réprimer un zèle si ardent manda dans la capitale les deux témoins du Christ. Sommés de renoncer à leur foi, ils préférèrent subir les tourments les plus cruels et les plus variés, jusqu'au moment où ils furent exécutés à Beth Oloh Qouqlo, au nord d'Édesse, le 15 novembre.

Nous présenterons quelques simples remarques sur le travail de M^{sr} Rahmani qui, en dehors du texte syriaque édité par lui, avait à sa disposition, un texte grec, deux latins (Surius et Bollandistes), une

nus (ܡܡܠܘܥܐ) comme nom de l'igoumène d'Édesse ; la copie que nous avons fait prendre à Jérusalem porte Loucianous (ܡܡܠܘܥܐ) comme nom du même gouverneur ; c'est ainsi qu'il se nomme dans les actes de Habib (... et Lysanias creatus fuisset praeses Edessae). Pourquoi ne pas signaler et ne pas discuter ces nuances qui ne sont pas sans importance au point de vue littéraire ?

Encore une remarque : jusqu'à la publication du texte syriaque de M^{sr} Rahmani, on tenait Gouria et Schamouna pour deux *jeunes martyrs* ; les actes syriaques nous apprennent que la *filie de Schamouna* faisait partie du groupe de chrétiens qui recherchèrent les corps des martyrs pour les embaumer ; il était intéressant, non seulement de signaler la chose, mais d'en rechercher l'origine.

Au demeurant, la publication de M^{sr} Rahmani est intéressante et utile ; au point de vue scientifique, elle laisse à désirer.

F. MACLER.

A. D. KYRIAKOS. — **Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1553-1898.** — Traduction allemande par le Docteur ERWIN RAUSCH. — Leipzig. Deichert, 1902 ; pet. in-8 de x et 280 p., avec index. — Prix : 4 marks.

L'auteur de ce livre est professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes et s'est formé aux écoles de théologie d'Allemagne. Il se réclame de Karl Hase pour maître. Il a publié en 1881 une *Histoire de l'Église* en trois volumes qui a déjà eu deux éditions et c'est le premier ouvrage de ce genre, vraiment scientifique, paru en Grèce. M. le Docteur Erwin Rausch, déjà connu par une *Histoire de la pédagogie et de l'enseignement supérieur*, a rendu service au public, qui n'est pas familier avec le grec moderne, en traduisant en allemand une partie de l'histoire ecclésiastique de D. Kyriakos, celle qui a trait aux églises orientales, depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours. La révision de cette version faite par l'auteur nous est garante de sa fidélité. Les troubles politico-religieux qui ensanglantent depuis sept ans, à la honte de l'Europe, l'Arménie et la Macédoine, donnent un intérêt d'actualité à cette publication, faite par un savant bien informé et de tendance libérale. Le livre se divise en

annonçons ici, n'oublions pas, en le lisant, que ce n'est point un chapitre d'*histoire ecclésiastique*, ni même *religieuse*, mais une *étude de sociologie* qu'il a voulu nous donner. S'il fallait se placer au point de vue de l'historien pour le juger, trop de choses y manqueraient : les indications précises sur les origines et les groupements des Églises d'Amérique, les menus détails de leur existence, les notices biographiques indispensables sur leurs personnalités les plus marquantes, les faits et détails chronologiques, les statistiques exactes sur le nombre de leurs fidèles, le récit des luttes et des rivalités entre les communions diverses, etc.¹.

Mais ce n'est évidemment pas cela que M. Bargy a voulu nous raconter et ce n'est pas cela qui l'intéresse. L'auteur a choisi dans le passé comme dans le présent des États-Unis d'Amérique, une certaine série de données et de faits qui aboutissent à établir une *thèse générale* sur l'influence réciproque du sol américain et de ses habitants, à travers les siècles, dans le domaine des notions théologiques et des émotions religieuses. Cette thèse, c'est que *toutes* les Églises de l'Amérique du Nord, protestantes, catholiques, juives, voire même les groupes de libres-penseurs, ont une physionomie commune, éminemment *nationale*; qu'elles sont plus voisines d'esprit et d'allures entre elles que chacune d'entre elles avec son Église-mère d'Europe²; qu'il y a donc, dès aujourd'hui, et qu'il y aura de plus en plus une *religion américaine*, essentiellement *sociale*, essentiellement *positive* ou plutôt *positiviste*³. Grâce à la loi de l'évolution religieuse⁴, qui ne change pas les dogmes, qui ne brise pas les sectes, mais en oblitère peu à peu le souvenir, en tournant les esprits

1) Ainsi il serait impossible à quelqu'un, qui ne le saurait déjà, de se faire à la lecture de M. B. une idée nette et claire de ce que *fut* et de ce qu'*est* une communauté religieuse aux États-Unis, comment elle recrute ses pasteurs et ses membres, etc.

2) C'est ainsi que — d'après M. B. — un catholique américain ressemble plus à un protestant américain qu'à un catholique allemand ou français; un presbytérien de Boston plus à un catholique-romain de New-York qu'à un presbytérien d'Écosse ou à un réformé suisse; un israélite américain plus à un baptiste ou un catholique de son pays qu'à un juif de Berlin ou de Varsovie, etc.

3) Le mot *positif* est mal choisi puisque dans le jargon théologique protestant des pays de langue française, il est fréquemment employé comme synonyme d'*orthodoxe*, en opposition aux *négateurs* libéraux.

4) M. B. tient à ce qu'on sache bien — il y revient souvent — qu'il ne s'agit pas du tout de l'esprit de *variation*, spécifique au protestantisme, et nullement progressif.

vers l'avenir, et qui « se fait sentir dans l'Église catholique, aux États-Unis autant que dans les Églises juives, protestantes, indépendantes », il se prépare au delà de l'Atlantique « une religion de l'humanité où viendront se confondre toutes les religions existantes ».

C'est là l'idée mère que M. Bargy a essayé de démontrer et de développer dans les sept livres de son volume, en suivant le développement religieux et moral des États-Unis depuis les origines de la colonisation puritaine du XVII^e siècle jusqu'à nos jours. Il croit pouvoir démontrer qu'il y eut, dès les premiers jours, dans ce qu'il appelle le *christianisme colonial*, une base civique, un instinct de solidarité sociale qui prédomine sur tout le reste; que ce christianisme « ne fut à aucun degré théologique »; que la profession de foi des premiers colons « n'imposait pas de dogmes et que leur notion du surnaturel se réduisait à peu de chose ». S'il ne peut nier entièrement qu'il y ait eu, là-bas aussi, de véritables persécutions d'Églises à Églises et d'Églises à individus, il voudrait du moins nous faire admettre que ces persécutions « furent toujours des mesures d'ordre politique ». Si cela ne nous menait trop loin, je crois bien qu'en scrutant les annales ecclésiastiques de la Nouvelle-Angleterre et d'autres colonies au XVII^e et au XVIII^e siècle — (et même au XIX^e) — on y pourrait relever une série de mesures fort peu en harmonie avec les assertions de l'auteur, et si les colons des districts septentrionaux n'ont pas formulé plus fréquemment leurs croyances dogmatiques, ce n'est pas « qu'ils n'en eurent pas » comme le croit M. B. (p. 34) mais vraisemblablement parce qu'ils ne songeaient pas même qu'on ne pût pas en avoir¹. D'ailleurs l'intolérance est toujours l'intolérance, et qu'elle soit religieuse ou politique, c'est le même principe, quand même les persécuteurs agissent « par zèle conservateur plus que par zèle orthodoxe ».

Assurément le dogmatisme et surtout la doctrine de la prédestination calviniste, d'un Hooker, d'un Shepard, d'un Edwards, s'atténuent peu à peu pour disparaître presque entièrement au XIX^e siècle, quand l'unitarisme grandit, que par la grande voix de Channing, par les *Essais* d'Emerson il pénètre dans les masses et commence à agir puissamment

1) « Nous ne nous séparons des Églises d'Outremer (à confession de foi stricte) qu'en matière de constitution ecclésiastique », disait le Synode de 1648; l'Acte d'adoption de 1729 proclame la confession de foi de Westminster; le Synode de Philadelphie exclut les méthodistes en 1741, etc. — Il faut observer à cette occasion que l'auteur est bien parcimonieux pour ses renvois aux sources; assurément il a consciencieusement étudié son sujet, mais presque partout « l'appareil critique » fait défaut.

dans la république américaine. Puis ce sont les premiers essais du *christianisme social*, qui s'essaie à la réalisation de la vie commune dans le phalanstère idéal de Brook-Farm, et cette tendance nouvelle, devenant de plus en plus puissante et générale, dans une société quasi nouvelle, fait surgir dans toutes les dénominations ecclésiastiques ce qu'on appelle, avec plus ou moins de raison, l'*américanisme religieux*, c'est-à-dire des tendances humanitaires et socialistes, destinées à transformer l'humanité misérable et souffrante, sur cette terre même, au lieu de travailler, comme autrefois, à la conversion individuelle du pécheur, en vue du paradis. C'est à ce mouvement d'une intensité si féconde, et qu'on ne peut suivre qu'avec une admiration profonde pour ses initiateurs, que M. Bargy consacre la majeure partie de son volume. Il nous en retrace le tableau avec une sympathie visible, soit qu'il parle de l'une ou de l'autre des communautés religieuses qui rivalisent d'efforts sur ce vaste terrain de l'activité philanthropique et sociale. On lira avec un intérêt tout particulier les deux chapitres consacrés au *catholicisme sociologique* et au *catholicisme anglo-saxon*, dans lesquels il nous décrit les principes et l'activité des deux convertis, le D^r Brownson et le P. Hecker, cet ex-garçon boulanger, à la physionomie si vivante et si profondément originale, qui s'engagea dans les ordres, « poussé par le sens de la solidarité humaine » et dans la conviction naïve, que sous l'autorité tutélaire de l'Église, « l'âme peut marcher, courir ou voler à son choix, en toute sécurité et parfaite liberté, dans les voies de la sainteté » (p. 172). Les créateurs de ce *catholicisme national* (deux mots qui hurlent de se voir accouplés!) ont dû éprouver d'ailleurs plus d'un mécompte sur le degré de liberté qu'on veut bien leur accorder à Rome et je doute fort qu'on permette aux éminents prélats et aux docteurs qui le représentent, de « professer l'oubli du dogme au profit de la morale »; M. B. s'imagine-t-il vraiment l'archevêque de Saint-Paul renonçant jamais à un seul des dogmes de l'Église, même au plus récent?

Si l'auteur se trompe çà et là, en parlant de l'Église catholique¹, il n'est pas toujours mieux renseigné sur les Églises protestantes ou du moins il se donne le tort de le paraître en négligeant nombre de faits et de personnages qui devaient nécessairement figurer dans son livre, du

1) Je citerai seulement l'affirmation qu'elle « est la seule dans le monde à proclamer l'égalité des races » (p. 183), alors que les nègres du Maryland sont aussi bien exclus des églises catholiques que des temples anglicans, ou cette affirmation stupéfiante que Rome laisse le champ plus libre à la critique biblique que les Églises protestantes (p. 276).

moment qu'il prétendait traiter à fond son sujet. On dirait vraiment que, dirigeant ses déductions vers un but déterminé d'avance, il a simplement éliminé tout ce qui ne rentrait pas dans le cadre de ses théories favorites'. Il est vrai que s'il avait dû parler de Théodore Parker, par exemple — dont le nom même n'est prononcé nulle part — ou de Henry Ward Beecher, il lui aurait été bien difficile de faire entrer ces deux illustres représentants de tendances divergentes au sein du protestantisme, mais également et profondément chrétiens, dans les cadres de cette Église américaine qui n'est plus, selon lui, qu'une « évolution vers l'Université populaire, une Église au service de l'intelligence humaine mais non plus l'homme au service de Dieu », et dont « le but est le progrès dans les arts et les sciences de la terre ». Il est si convaincu de cette évolution radicale qu'il assure que les *Sociétés de culture morale*, associations fort respectables et certainement utiles d'ailleurs, fondées par le Dr Félix Adler, fils d'un rabbin juif, sont « le terme de l'évolution du christianisme américain. »

Même dans cette question spécialement étudiée de l'*influence sociale* de la religion sur le peuple américain, l'on est étonné de voir que l'auteur s'en tient presque partout aux généralités anonymes, sans s'arrêter à nous nommer tout au moins les chefs les plus connus du mouvement *social*, à l'heure actuelle. Ses lecteurs n'apprendront à connaître ni Charles Sheldon de Topeka (Kansas) et ses fameux romans-sermons, pas même *In his steps*, traduit dans toutes les langues d'Europe, ni le Dr Georges Herron, l'auteur de *Christian State* et de *Christian Society*, ni le Dr Charles Parkhurst, l'éloquent prédicateur de Madison Square, à New-York, l'adversaire outrancier des corrupteurs politiques de Tammany-Hall. En étudiant ces grands hommes de bien et leur travail immense et fructueux, il est bien difficile de nier qu'ils aient une *foi religieuse spécifique*, et il nous semble bizarre et faux de résumer leur activité en disant que « le culte de l'humanité s'installe en Amérique.

1) Ainsi, puisque nous parlions tout à l'heure des nègres, on sera fort étonné de ne pas rencontrer un mot sur les millions de chrétiens noirs ou mulâtres, leur influence sur la mentalité religieuse des États-Unis, leurs nombreuses Églises baptistes et autres, leurs *revivals*, etc. — L'auteur ne connaît pas, semblerait-il, beaucoup mieux le protestantisme d'Europe, puisqu'on le voit accentuer l'absence des dogmes, l'élimination de la métaphysique religieuse, comme chose spécifiquement *nationale, américaine*, alors que les mêmes et identiques tendances se sont manifestées avec un semblable éclat dans les milieux du protestantisme libéral en France et en Allemagne, en Suisse comme aux Pays-Bas.

sans déplacer le culte de Dieu, ... à peu près, comme il y a seize siècles, les images chrétiennes se sont superposées insensiblement aux idoles païennes des autels rustiques ». Je trouve plus équitable et plus exact d'y voir l'efflorescence tardive, mais puissante, du vrai christianisme libéral, émancipé du joug des orthodoxies de tout genre qui le tiennent en laisse, le contrecarrent et l'aigrissent dans notre vieille Europe.

Je ne formule d'ailleurs toutes ces observations critiques qu'avec une certaine réserve et cela pour une raison fort simple; n'ayant jamais traversé l'Atlantique, je ne connais la société et les Églises d'Amérique que par les livres et les journaux religieux et quelques Américains avec lesquels le hasard m'a mis en contact. Je ne songe donc pas à m'inscrire en faux contre les observations personnelles, sans doute autrement approfondies de l'auteur; je les tiens pour exactes mais peut-être trop systématisées, et surtout je m'imagine qu'elles n'embrassent pas l'horizon religieux des États-Unis tout entier. Dans les articles, bourrés de chiffres que publiait récemment M. Albert Schinz dans la *Revue chrétienne*¹, j'ai rencontré, sous la plume d'un auteur évidemment orthodoxe, des regrets et des doléances qui confirment, dans une notable mesure, les appréciations de M. Bargy. « Si l'on continue, dit M. Schinz, à marcher au nom du principe : Le christianisme est une vie et non une doctrine, le seul résultat possible serait la disparition graduelle de tout élément religieux dans les paroisses². » Il y a donc accord sur certains faits, mais ces faits — qu'on les signale avec satisfaction ou non sans tristesse — ne me semblent en définitive se rapporter qu'à un seul coin du vaste tableau de la vie religieuse aux États-Unis. En dehors de ces Églises latitudinaires et pour ainsi dire *laïques*, il s'y trouve nombre de sectes fort strictes et des Églises nombreuses fort confessionnelles, comme par exemple, les Églises allemandes de la Confession d'Augsburg. Et surtout rien ne nous garantit que ce qui est l'esprit d'aujourd'hui restera l'esprit de demain. Le voyageur que je citais tantôt, loin d'y voir une évolution définitive, déclare qu'il « est impossible que les fidèles d'Amérique ne réintroduisent pas avec un protestantisme doctrinaire la raison d'être de la piété qu'ils semblent avoir perdue... Les conceptions actuellement prédominantes de la religion ne sont que passagères... un système de théologie reprendra le dessus sur le simple système de morale

1) L'église actuelle aux États-Unis d'Amérique, *Revue chrétienne*, septembre-novembre 1901.

2) *Op. cit.*, p. 367.

défiguré par quelques excroissances métaphysiques qui règne à l'heure qu'il est. »

Il est impossible, à distance, de trancher ces questions si délicates, de jauger la vitalité de doctrines contradictoires, d'affirmer d'avance quelles seront les tendances générales qui triompheront demain et si leur triomphe est assuré pour l'avenir. En tout état de cause, il nous semble prématuré pour la science sociologique, comme pour la science religieuse, et dangereux pour leur réputation même, de prononcer des jugements aussi catégoriques, de poser des conclusions aussi formelles que le fait notre auteur, avec la hardiesse sereine que les théoriciens ont manifestée de tout temps¹. Mais nous ne lui en sommes pas moins reconnaissants d'avoir tenté cette synthèse, fruit raisonné d'une étude consciencieuse de la société d'outre-mer, et de ces courants intenses d'une vie supérieure à la vie purement matérielle qui l'agitent, la travaillent et la font agir. Cela repose des métaphysiques et du dogmatisme du vieux monde, qui s'agitent, lui aussi, se dispute et s'entredéchire, mais sans arriver encore à l'action féconde que nous admirons chez le peuple américain.

Rod. REUSS.

1) Nous avons relevé à la lecture, quelques fautes d'impression : p. 18, lire 1630 au lieu de 1830. — P. 44, lire *ménager* pour *ménage*. — P. 250, lire 1869 pour 1669. — P. 262, lire *livres* pour *ivres*. — P. 180 et 271, l'auteur a deux fois reproduit la citation de la *Christian Union*.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

ALFRED BERTHOLET. — *Die Gefilde der Seligen*. — Tubingue et Leipzig, Mohr; 1903, 33 p.

Très souvent, dans les croyances populaires, le pays des morts est séparé de celui des vivants par un fleuve ou un lac, soit qu'on y arrive dans une barque ou sur un pont. M. Bertholet rattache ce fait à deux ordres de préoccupations : 1° La tribu ou le peuple se rappelle avoir rencontré, pendant ses migrations, des eaux difficiles à traverser. Les morts retournent au pays d'origine ; c'est la nostalgie du home qui s'exprime ainsi ; 2° On se préoccupe de couper aux morts dangereux le retour parmi les vivants.

Quelquefois le pays des morts est complètement entouré d'eau, comme les îles des bienheureux chez les Grecs, mentionnées pour la première fois dans Hésiode, apparentées aux Champs Élysées de l'*Odyssee*, et empruntées peut-être aux Babyloniens par l'intermédiaire des Phéniciens. D'abord ces lieux lointains et bienheureux sont peuplés par les favoris des dieux, qui ont pu échapper à la mort ; ensuite tous les hommes pieux y arrivent après la mort.

Les anciens croyaient fermement à l'existence géographique des îles des bienheureux. Encore aujourd'hui M. Hommel, l'orientaliste bien connu de Munich, cherche à établir la situation de ces îles mystérieuses (*Die Insel der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit*, Munich, 1901). Il y en a bien d'autres.

La vie dans le lointain pays des bienheureux est en contraste avec la misérable existence des âmes dans le séjour souterrain des morts. Cette idée d'une véritable *vie* après la mort, non seulement d'une survivance peu digne d'être appelée *vie*, cette idée de bonheur éternel après la mort, ou bien sans mourir, d'où vient-elle ? M. Bertholet fait une large part aux rêves, aux apparitions dans les rêves. La conception plus élevée de la divinité et les exigences de la justice y ont collaboré. Il faut se rappeler surtout que la religion a toujours connu des « initiés », créateurs de nouveaux symboles éducateurs des masses de simples croyants.

Voilà le principal contenu de cette conférence, qui témoigne de vastes lectures et de goût littéraire. M. Bertholet a pris, comme point de départ, le tableau bien connu de son immortel compatriote Arnold Böcklin, « l'île des morts ».

NATHAN SÖDERBLOM.

H. OLDENBERG. — **La Religion du Véda**, traduit de l'allemand par *Victor Henry*, avec préface du traducteur. — Paris, Alcan, 1903. 1 vol. gr. in-8° de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » ; xxv et 520 p. avec index. Prix : 10 fr.

M. Victor Henry a rendu un service signalé à ceux de nos compatriotes qui ne savent pas l'allemand ou qui ne sont pas assez familiarisés avec cette langue pour lire aisément un gros volume sur un sujet peu accessible aux non-initiés, en traduisant l'ouvrage classique de M. Oldenberg sur la Religion du Véda. Comme il l'observe lui-même dans la Préface qu'il a mise en tête de sa traduction, la connaissance du Véda est la condition indispensable pour l'intelligence des origines du Bouddhisme. L'histoire religieuse de l'Inde présente une continuité exceptionnelle, par le fait qu'elle s'est déroulée en une lente évolution interne, sans être affectée par l'introduction violente d'éléments étrangers qui en aient modifié le cours régulier, comme cela s'est produit pour la plupart des autres grandes histoires religieuses dont les phases successives nous sont connues. C'est même là ce qui en fait le principal intérêt pour l'historien des religions, que cette évolution autonome soit considérée comme avantageuse ou défavorable à la fécondité religieuse de la race. En religion comme dans les autres domaines de la vie humaine il semble que les croisements soient favorables au progrès.

Les trois volumes de la *Religion Védique* de Bergaigne constituent un ouvrage magistral qui a renouvelé la critique historique du Véda. Mais il faut bien reconnaître qu'ils ne se prêtent guère à l'instruction du lecteur qui n'est pas sanscritiste et védisant. L'ouvrage de M. Oldenberg a le grand avantage d'être accessible à tout homme instruit et quand des spécialistes d'une compétence universellement reconnue, comme M. Victor Henry, nous affirment que les ménagements pour le lecteur n'altèrent pas la solidité de l'information et la valeur scientifique du récit, nous devons nous féliciter, nous qui ne sommes pas des védissants, d'être mis à même de comprendre la pensée religieuse de l'Inde dans des livres comme ceux que M. Foucher¹ et M. Henry ont traduits en français et que M. Alcan a admis dans sa « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». Peut-être, cependant, eût-il été bon de rappeler que, sous une forme sommaire, nous avons en français, dans *Les Religions de l'Inde* de M. Barth un remarquable résumé du sujet. La seconde édition, considérablement augmentée, en est depuis longtemps annoncée et attendue avec impatience.

M. Victor Henry, dans sa Préface et dans plusieurs notes, rappelle que M. Oldenberg fait à l'interprétation ethnographique plus de concessions qu'il n'est disposé à en consentir. Je ne pense pas que ce soit uniquement « cour-

1) Oldenberg, *Le Bouddha*, 2^e éd.

toisie scientifique » de la part du professeur de Kiel. Le traducteur s'en console en observant qu'après tout « l'impression qui se dégage de la lecture du livre de M. Oldenberg, c'est que la religion védique est naturaliste, essentiellement et presque exclusivement naturaliste » (p. xvii). Il n'est pas probable que les partisans raisonnables de la méthode ethnographique y contredisent. Nous ne possédons pas de témoignages des formes primitives de la religion des Aryas de l'Inde. Les parties même les plus anciennes du Véda ne nous sont parvenues que dans des rédactions qui correspondent à une époque de civilisation relative, où les particularités caractéristiques de l'état sauvage ne sont plus que des survivances. L'interprétation philologique, sous son apparente rigueur, n'est le plus souvent qu'une hypothèse comme l'interprétation ethnographique. Il faut décider dans chaque cas particulier laquelle mérite la préférence et surtout ne pas prétendre appliquer une seule et même explication aux cas infiniment variés qui se présentent.

M. Victor Henry est bien près de partager cette opinion. « La vérité, dit-il, n'est pas si simple : ni l'un ni l'autre système ne saurait la contenir » (p. xvi et xvii). A lire sa Préface il m'a paru qu'il était devenu moins intransigeant à l'égard de ceux qui prétendent rattacher les rites, les institutions, les croyances ou les mythes à l'état de civilisation auquel ils correspondent. Est-ce une fausse impression ? Ne faut-il voir là qu'un effet de cette « courtoisie scientifique » à laquelle il reproche à M. Oldenberg d'avoir trop sacrifié ? Je suis enclin à penser que c'est plutôt parce que les deux méthodes lui paraissent conciliables (p. xvii).

Il est inutile d'ajouter, quand le traducteur est M. Victor Henry, que la traduction est excellente, c'est-à-dire à la fois fidèle et en bon français.

Jean RÉVILLE.

PAUL FIEBIG. — *Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung.* — Tübingen, Mohr, 1901; 1 vol. in-8 de vii et 127 p. ; prix : 3 m.

M. P. Fiebig, licencié en théologie, a repris à nouveaux frais l'étude de l'expression évangélique : « le fils de l'homme. » Après Dalman (*Worte Jesu*, I, 1898) et Wellhausen (*Skizzen*, VI, 1899), après Lietzmann (*Der Menschensohn*, 1896), il a soumis à une enquête minutieuse les expressions araméennes qui ont été l'original des termes grecs : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου et il en poursuit la détermination exacte à travers le targoum d'Onkelos, les targoums samaritains, les Talmuds et les Midraschim, la littérature syriaque, etc. Le résultat c'est que בֶּר אִנְשׁ (א), dès les temps anciens, signifie « l'homme » et non « l'enfant de l'homme », et s'emploie aussi pour désigner « un homme » ou même simplement « quelqu'un ».

Partant de ces conclusions acquises sur le terrain linguistique, l'auteur entreprend dans une seconde partie l'étude des passages du Nouveau Testament

qui se rapportent à la question. Il montre d'abord qu'il n'y a pas de raison de soupçonner les rédacteurs du texte grec d'avoir mal compris les termes araméens qu'ils traduisaient, mais que ceux-ci étaient dès le début susceptibles d'interprétations différentes. L'application de la dénomination *barnascha* par Jésus à lui-même est déterminée par le sens qui lui était attribué dans le livre de Daniel (vii, 13) : le Messie. Mais dans les évangiles elle n'est cependant pas identique à ce qu'elle est dans Daniel, en d'autres termes Jésus ne se borne pas à reproduire purement et simplement la notion exprimée dans l'Apocalypse daniélique. Le IV^e Esdras et le livre d'Hénoch sont invoqués par M. Fiebig pour établir que l'expression « l'homme » était employée pour désigner le Messie. Mais elle était susceptible aussi d'autres significations, comme l'auteur l'a prouvé plus haut. On s'explique ainsi que Jésus ait pu se qualifier de *barnascha*, sans se proclamer par cela même le Messie, et que les apôtres aient pu l'entendre s'appliquer à lui-même cette expression sans en conclure tout de suite que leur Maître était le Messie.

C'est ici l'idée caractéristique du travail de M. Fiebig. C'est en même temps son point faible. La difficulté ne peut être résolue, écrit-il p. 100, qu'en admettant « que toutes les fois où Jésus employait cette expression, il devait être possible de s'imaginer qu'on l'avait compris, alors même qu'on ne l'avait pas compris. » Ce serait même la principale raison pour laquelle Jésus aurait choisi cette qualification (cfr. p. 120). Elle lui permettait de préparer ses disciples à l'intelligence de la messianité réformée qu'il se sentait appelé à faire prévaloir.

Le livre de M. Fiebig présente de sérieuses qualités. Dans un sujet de nature très embrouillée, l'auteur a su rester parfaitement clair. Il dispose d'une érudition philologique très étendue. Il aborde une question délicate sans parti pris. Mais on regrette de ne pas retrouver au même degré, chez lui, les qualités du critique historique et du psychologue. Il semble, à le lire, que les évangiles soient une relation chronologique de la vie et de l'enseignement de Jésus, que les paroles et les événements se sont nécessairement succédé dans l'ordre où les évangiles les présentent, alors que la moindre étude critique de leur composition révèle des groupements artificiels de documents antérieurs, dans lesquels déjà la tradition orale primitive avait été consignée sans préoccupation d'un récit historique suivi. Comment est-il possible, dans de pareilles conditions, de prétendre reconstituer les phases de l'usage de l'expression *barnascha* par Jésus? Comment être aussi sûr des nuances qui distinguent l'intelligence des paroles de Jésus par ses disciples aux diverses périodes de son ministère, alors que nous ne connaissons la lettre de ses paroles qu'à travers des remaniements de traductions grecques d'une tradition araméenne, qui fut elle-même d'abord orale?

La solution de M. Fiebig ne paraît pas davantage acceptable au point de vue de la saine psychologie. Quelle que soit l'idée que l'on se fasse de Jésus, à quelque moment de son ministère que l'on place l'éclosion de sa vocation

messianique, on ne saurait admettre qu'il ait, pendant toute la première période de sa prédication, joué sur les mots, comme un habile diplomate, de manière à se faire reconnaître comme Messie par les uns, tout en se prévalant auprès des autres d'une interprétation différente de ses paroles. Jésus a pu recommander à ses disciples de ne pas divulguer sa messianité avant l'heure favorable, pour ne pas compromettre le succès de son œuvre ; mais rien n'est plus contraire à sa nature que de dire à la fois blanc et noir, oui et non.

Le travail de M. Fiebig restera comme un précieux recueil de documents. Ce n'est pas lui qui nous apporte la solution du problème, peut-être insoluble, auquel il s'est attaqué.

Jean RÉVILLE.

AD. JACOBY. — **Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht ueber die Taufe Jesu.** — Strasbourg, Trübner, 1902 ; 1 vol. in-8, de vi et 107 pages.

L'ouvrage de M. Jacoby renferme beaucoup d'observations intéressantes sur les représentations légendaires du baptême de Jésus et leur répercussion dans l'art chrétien. Mais il ne se prête guère à une analyse. L'auteur semble avoir eu conscience de ce qu'il y a d'inorganique dans son écrit ; il y a mis un index, mais pas de table des matières. Ses 107 pages forment un seul bloc, sans divisions. Et cependant il y est parlé de beaucoup de choses différentes.

Il cherche d'abord à prouver l'existence, en Égypte, d'un écrit distinct de la *Didaché* et de la *Didaskalia* que nous possédons en syriaque, et qui aurait eu pour titre : *Didaskaliké* des apôtres. Divers passages de documents coptes lui servent à cet effet. Il en rapproche un fragment déjà connu depuis longtemps, publié par Cotelier dans les « *Patrum apostolicorum opera* », I, 197, sous le titre : *ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου*, qui donne d'après le calendrier égyptien une bizarre chronologie de la naissance, du baptême et de la mort de Jésus (à rapprocher du fragment correspondant de la *Chronique Pascale*, éd. de Bonn, p. 420 et suiv. et d'autres textes signalés par M. Jacoby, p. 18 et 19). L'étude critique de ces textes et leur comparaison suggèrent à l'auteur de nombreuses remarques sur la genèse possible de cette détermination chronologique par année, par mois, par jour et par heure. Il lui paraît probable que le fragment publié par Cotelier doit provenir de la *Didaskaliké* égyptienne. Celle-ci, à son tour, impliquerait un évangile antérieur.

M. Jacoby ne se dissimule pas ce qu'il y a d'aventureux dans ses propositions. Il sait garder une sage réserve. Nous serions donc mal venu à lui reprocher de prétendre voir clair dans cette obscurité. Il se borne à plaider pour ses hypothèses. Par contre on lira avec intérêt les pages où il compare les développements légendaires du récit du baptême dans des textes d'origine égyptienne et syrienne, puis dans des relations de pèlerinages, cherche à en

découvrir les origines et en poursuit les illustrations dans l'ancienne iconographie chrétienne.

L'historien des religions pourra trouver ici des exemples intéressants de la manière dont des interprétations erronées de textes ou d'images, à l'origine sans aucun rapport avec le sujet de la légende, y provoquent des modifications, des altérations, des enrichissements, à tel point que le thème primitif disparaît presque sous les embellissements ultérieurs.

Dans un appendice M. Jacoby a très heureusement rapproché, des traditions étudiées par lui, la légende mandéenne du baptême de Mandâ d'Hajjé par Jean, publiée par W. Brandt, dans ses *Mandäische Schriften uebersetzt und erklärt* (p. 199).

JEAN RÉVILLE.

O. VON GEBHARDT. — **Passio S. Theclae virginis. Die lateinischen Uebersetzungen der Acta Pauli et Theclae.** — Leipzig, Hinrichs, 1902; 1 vol. in-8, de cxviii et 188 p.; prix : 9 m. 50 (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, VII, 2).

La Passion de sainte Thecla a été l'un des apocryphes les plus populaires dans la chrétienté d'autrefois. Elle faisait partie d'un recueil d'*Actes de Paul*, qui comprenait aussi la correspondance apocryphe de Paul et des Corinthiens, suivant la découverte faite par M. Carl Schmidt, en 1898, dans des papyrus achetés par la Bibliothèque de Heidelberg (voir « *Neue Heidelberger Jahrbücher* », t. VII). Mais elle a une histoire littéraire indépendante, parce qu'elle fut de bonne heure séparée du reste du recueil. Il en existe de nombreux manuscrits, soit du texte grec, soit de la traduction latine. L'étude des manuscrits grecs a été faite par M. Lipsius. Celle des manuscrits latins vient d'être faite par M. O. von Gebhardt d'une manière magistrale et qui pourrait servir de modèle à toute entreprise de ce genre.

M. von Gebhardt n'a pas réuni moins de 48 manuscrits. Il en a utilisé 27 pour la recension du texte, ce qui lui a permis de reconnaître cinq versions différentes, A, B, C, D, E. La première et la troisième sont complètes, la seconde à peu de choses près. De la quatrième il reste des fragments considérables, de la cinquième un seul. Il publie les trois premières intégralement en un tableau synoptique, soit sur une page la version A et au dessous les différentes formes du type B (Ba, Bb, Bc), sur la page qui fait face les quatre formes du type C à la suite les unes des autres. En note sont données les variantes des manuscrits de chaque espèce. Ce qui reste des versions D et E est publié à part. Ensuite viennent sept epitomae (d'après le c. Mellicensis, la Légende dorée, Vincent de Beauvais, d'après le type le plus répandu dans les Légendaires latins, d'après Adon, Petrus de Natalibus, enfin d'après un manuscrit autrichien). En appendice M. von Gebhardt a publié les Miracles de

sainte Thecla vierge d'après le ms. de Lambeth 94, le Panégyrique de Photius sur sainte Thecla et ce qui concerne la sainte dans le Synaxare copte. L'éditeur a écarté, de propos délibéré, les textes grecs et orientaux.

La version A se rapproche le plus du texte original que la comparaison des divers types de manuscrits grecs permet de reconstituer. Elle provient donc vraisemblablement d'une époque antérieure à la séparation des divers types grecs, mais elle est mal conservée et la traduction est souvent libre. La version B s'accorde avec le texte retrouvé sur papyrus, ce qui semble dénoter que le texte grec lui-même n'était déjà plus pur.

L'édition de M. von Gebhardt est le fruit d'un labeur persévérant de 25 années. Elle servira, non seulement à l'établissement du texte de ce roman si populaire jadis, mais aussi à la philologie latine. Son admirable disposition typographique la rend particulièrement propre à servir d'instrument dans les facultés pour initier les jeunes gens à la comparaison des manuscrits.

JEAN RÉVILLE.

AD. DEISSMANN. — **Ein Original-Dokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung.** — Tübingen et Leipzig, Mohr ; 1902, in-8 de vii et 36 pages.

Si les commentaires de M. Deissmann sont fondés, le texte dont il s'occupe est, en effet, un document de grande valeur. Ce ne serait rien moins que le plus ancien original d'une lettre chrétienne. Il s'agit d'un texte inscrit sur un des papyrus retrouvés dans la Grande-Oasis libyenne, dite aujourd'hui l'Oasis d'El-Khargeh, et conservé au Musée Britannique. Il a été publié par MM. Grenfell et Hunt dans les *Greek Papyri*, Series II, où la lettre en question porte le n° 73 (p. 115 et suiv.). Ces papyrus proviennent d'une localité située au sud de l'Oasis, l'ancienne Kysis, actuellement Dûsch el-Kâla. Une inscription grecque retrouvée en cet endroit rend l'identification certaine (*C. I. G.*, III, 4948). Ils doivent avoir fait partie des archives locales de la corporation des pompes funébres (les νεκροτάφοι, en Égypte, ne sont pas, au sens strict, de simples fossoyeurs, puisqu'ils s'occupaient de toutes les opérations matérielles de l'embaumement). Ceux d'entre eux qui sont datés s'échelonnent de l'an 242 à l'an 307. Comme notre document date certainement d'une époque de persécution, on peut songer soit à celle de Decius, soit à celle de Valérien, soit à celle de Dioclétien. Les considérations paléographiques font pencher la balance vers cette dernière.

Le texte vaut d'être cité tel que le donne M. Deissmann : « Psenosiris presbytre [il y a en grec : « à Psenosiris presbytre », au datif] à Apollon presbytre, son bien aimé frère dans le Seigneur [déjà en abréviation !], salut ! Avant tout je te salue beaucoup ainsi que tous les frères en Dieu qui sont auprès de toi. Je veux te faire savoir, frère, que les nécrotaphes ont amené ici

à l'intérieur Politikê, qui est envoyée dans l'oasis par le gouvernement. Je l'ai aussitôt confiée à la garde des bons et fidèles parmi les nécrotaphes, jusqu'à ce que vienne son fils Nilus. Et quand il sera venu avec Dieu, il te rendra témoignage de ce qu'ils ont fait d'elle. Toi, d'autre part, fais-moi savoir ce que tu décideras là-bas, à moi qui le fais volontiers. Je souhaite que tu sois fort dans le Seigneur Dieu ». Au verso on lit l'adresse : « A Apollon presbytre de la part de Psenosiris presbytre dans le Seigneur ».

Le commentaire que M. Deissmann joint au texte est extrêmement intéressant à tous égards. Est-ce à dire qu'il ait résolu toutes les difficultés ? Une correction très heureuse et qui restitue à cette lettre son véritable caractère, c'est d'avoir reconnu que Politikê est un nom propre, le nom de la dame qui a été reléguée dans l'oasis par l'autorité romaine d'Égypte. Il y a dans le texte : οἱ νεκροτάφοι ἐνηνόχασιν ἐνθάδε εἰς τὸ ἔσω τὴν πολιτικὴν τὴν πεμφθεῖσαν εἰς Ὀασιν ὑπὸ τῆς ἡγεμονίας. Si πολιτικὴ est un nom commun, il s'agirait d'une femme publique. On ne comprend plus dès lors pourquoi le presbytre Psenosiris s'intéresse si fort à une prostituée. Mais M. Deissmann a montré que Politikê figure fréquemment comme nom propre dans les inscriptions. Dès lors toute la situation s'éclaire. Politikê a été conduite par les agents jusqu'à l'oasis, probablement jusqu'à Kysis, ce qui permettrait de supposer qu'elle venait de Syène. De Kysis elle a fait route avec des nécrotaphes qui se rendaient à l'intérieur de l'oasis, jusqu'à ce qu'elle arrive auprès de Psenosiris, qui la confie à la garde de nécrotaphes chrétiens, en attendant l'arrivée de Nilus.

Il est un point qui m'inspire des doutes. La lettre, sans doute, est envoyée par Psenosiris à Apollon, comme l'indique l'adresse. Mais la suscription porte : « à Psenosiris, prêtre ; à Apollon, prêtre ». Il me semble que M. Deissmann change bien facilement ce datif de Psenosiris en nominatif. Il y voit une simple distraction (p. 11). En vérité, elle serait un peu forte ! Ne faudrait-il pas supposer que la lettre était adressée à Psenosiris et à Apollon, c'est-à-dire qu'elle avait été remise par un chrétien à Politikê pour lui servir de passeport, d'abord auprès de Psenosiris, ensuite auprès d'Apollon. Le premier, après en avoir pris connaissance, la transmet au second. L'exode de Politikê se serait alors opéré en sens contraire de celui que suppose M. Deissmann et l'on s'expliquerait mieux que Nilus, en arrivant auprès d'Apollon, puisse lui donner des renseignements sur le sort de sa mère bannie, puisqu'il l'aurait au préalable rejointe auprès de Psenosiris.

Il est intéressant de constater que la lettre est rédigée de telle façon que, tout en ne laissant aucun doute sur la qualité de chrétienne de Politikê, elle ne renferme cependant pas un mot qui puisse être compromettant à une époque de persécution.

La publication de M. Deissmann doit être lue par tous ceux qui s'occupent de l'ancienne histoire chrétienne. Je voudrais même profiter de cette occasion pour attirer l'attention de nos lecteurs français sur l'utilité qu'il y aurait pour

nous à nous occuper davantage des travaux qui se publient en Allemagne et en Angleterre sur les textes que les trouvailles de papyrus égyptiens ont révélés en ces dernières années. On y trouve un grand nombre de détails sur les *realia* de la chrétienté antique.

JEAN RÉVILLE.

LUCIEN DUBOIS. — **Bayle et la tolérance.** — Paris, Chevalier-Marescq, 1902 ; 1 vol. in-8 de III et 154 p.

M. Lucien Dubois, élève de la Faculté de théologie protestante de Paris et de l'École des Hautes Études, débute dans la carrière avec cette thèse, qui fait honneur à la fois à la largeur d'esprit de son auteur et au libéralisme de la Faculté qui l'a accueillie. Elle est dédiée à M. Fr. Picavet, directeur adjoint à l'École des Hautes Études. On a déjà tant écrit sur Bayle qu'il est difficile de dire beaucoup de choses nouvelles sur son compte. M. Dubois n'a pas la prétention de révéler un Bayle inconnu. Il a largement profité des travaux de Sayous, de Lenient, de Vinet et de Sainte-Beuve, des études de MM. Pillon et Faguet. Mais il en a profité avec un esprit judicieux, un sens historique clairvoyant et avec indépendance, c'est-à-dire en contrôlant constamment par l'étude personnelle de son auteur les jugements de ses devanciers.

Ce qui lui tient à cœur particulièrement, c'est de mettre en lumière comment Bayle fut amené, par les circonstances aussi bien que par les dispositions naturelles de son esprit, à devenir le vaillant défenseur de la tolérance en un siècle où rien n'était plus rare. A cet effet il consacre une cinquantaine de pages à la biographie de ce précurseur des encyclopédistes. L'histoire des démêlés de Bayle et de Jurieu est à cet égard des plus instructives. Dans une seconde partie il dégage les principaux arguments de Bayle en faveur de la tolérance, d'abord dans les *Pensées diverses sur la Comète*, dans la *Critique générale de l'histoire du Calvinisme*, puis dans le *Commentaire philosophique sur ces paroles de J.-C. : Contrains-les d'entrer* et dans le *Dictionnaire historique et critique*. En terminant l'auteur, après avoir montré comment à l'époque de Bayle il ne pouvait être question que de plaider la cause de la tolérance, réclame avec Rabaut Saint-Étienne la substitution de la liberté de conscience à la simple tolérance. Il y a là des pages généreuses qui ne sont certes pas inutiles aujourd'hui.

M. Dubois aurait pu pousser un peu plus loin la psychologie de son auteur. Bayle est avant tout un critique. En s'attachant exclusivement au défenseur de la tolérance, M. Dubois laisse chez son lecteur l'impression d'un tour systématique de la pensée de Bayle qui lui était, je crois, tout à fait étranger. Bayle voit toujours le pour et le contre de chaque chose, mais cela même n'est pas chez lui un principe raisonné. C'est un besoin, l'exercice naturel de ses facultés,

Cette disposition naturelle, jointe à une immense lecture, a fait de lui l'un des fondateurs de la critique historique et l'adversaire instinctif de tout dogmatisme.

JEAN RÉVILLE.

MOSES BUTTENWIESER. — **Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature.** — Cincinnati, 1901, in-8°, 45 p.

Cette esquisse était primitivement destinée à la *Jewish Encyclopedia*. Les remaniements qu'on fit subir à son article forcèrent l'auteur à le retirer et à le publier sous forme de brochure séparée.

M. B. essaye de traiter systématiquement la littérature apocalyptique néo-hébraïque; il prend soin de distinguer entre apocalypses et descriptions eschatologiques, montrant que jusqu'à présent une confusion regrettable a prédominé dans la conception qu'on se devait faire de cette branche de la littérature apocalyptique; par une analyse minutieuse, l'auteur établit une distinction aussi claire qu'il lui est possible entre l'apocalypse juive et l'apocalypse chrétienne; de plus il identifie certains écrits juifs et les range définitivement dans la catégorie des apocalypses.

Il semble qu'un certain arbitraire règne dans l'opuscule de M. B. et l'on ne saisit pas nettement le plan qu'il adopte, si toutefois il en adopte un. Après les ouvrages fondamentaux de Schürer, Smend, Bousset, de Faye, sur la matière, il était difficile de donner de l'inédit. L'auteur aurait dû se proposer de donner une bibliographie détaillée, sinon complète, tout en résumant les travaux de ses devanciers. Toutefois, telle qu'elle est, cette brochure rendra service aux personnes qui s'occupent de littérature apocalyptique et qui lui accordent l'importance à laquelle elle a droit.

F. MACLER.

P. E. LUCIUS. — **Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreich's.** — Tübingen et Leipzig, Mohr, 1903, 42 p. gr. in-8°. Prix : 1 fr. 15 (*Sammlung gemeinnützlicher Vorträge aus dem Gebiet der Religionsgeschichte*).

Publication posthume du regretté professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, enlevé récemment dans toute la force de l'âge, cette conférence de M. Lucius méritait de voir le jour. Elle offrait à un public académique le premier fruit de travaux assidus, continués pendant de longues années, sur l'histoire interne et extérieure des Églises protestantes de France, durant la Révolution et le premier Empire. Il est douloureux de penser que malgré tant de matériaux accumulés par le labeur du modeste savant alsacien, elle subsistera peut-être comme l'unique témoignage de ses patientes recherches. Ce n'est qu'une esquisse sans doute, mais une esquisse

exacte, impartiale, solidement établie sur des documents en partie inédits, recueillis aux Archives du Directoire de l'Église de la Confession d'Angsbourg, à Strasbourg. Elle nous montre combien M. Lucius était qualifié pour traiter avec la compétence et la pondération de jugement nécessaires l'histoire des négociations si longues et si délicates entre le gouvernement consulaire et les Églises de la République. On regrettera seulement que les éditeurs, — se conformant probablement aux us et coutumes établis pour la série entière des *Vortraege* — aient écarté « le riche appareil critique » de l'auteur, dont ils parlent eux-mêmes, et qui aurait été le très bien venu, sinon pour le grand public, du moins pour les lecteurs professionnels des sphères érudites.

ROD. REUSS.

EUGÈNE BÉGUIN. — **Les Ma-Rotsé.** — Étude géographique et ethnographique du Haut-Zambèze. — Lausanne et Neuchâtel. In-16, 155 pp.

L'auteur vécut longtemps, comme missionnaire, sur le Haut-Zambèze et s'intéressa de près à la vie des habitants de la région, les Ba-rotse; aussi ce petit livre vient-il prendre une bonne place à côté des ouvrages de Livingstone, de Bertrand, de Gibbons et de Coillard sur ce groupe Bantou. L'auteur préfère la forme *ma-rotse*, comme employée par les Zambéziens, à celle de *barotse*, adoptée d'ordinaire. On trouvera des tabous pp. 46-47 et 124; des légendes pp. 54, 86-98; des survivances du matriarcat pp. 100-102; une description du cérémonial destiné à protéger la sainteté du roi et à se protéger contre elle, p. 103 (« les souverains... sont en quelque sorte des dieux aux yeux de leurs sujets... eux, et tout ce qui leur tient de près est sacré »); les règles de la dénomination de l'enfant, p. 110; les cérémonies de la naissance et de l'accouchement, p. 111; il n'y a pas de circoncision, mais seulement (pour les jeunes filles) des cérémonies de purification au moment de la puberté (pp. 112-113); pas de mariage, mais une sorte d'union libre (pp. 114); rites des funérailles (p. 115-6); le suicide est assez fréquent (p. 117). Le chapitre VI de la deuxième partie traite des idées religieuses et des superstitions. Le dieu suprême est *Niambé*; il réside dans le soleil; la lune est sa femme; de leur union sont nés le monde, les animaux et en dernier lieu l'homme; à chaque nouvelle lune on célèbre une fête publique; il y a séparation des sexes lors des danses sacrées. Les divinités inférieures sont les *ditino*, âmes divinisées des anciens rois du pays et résidant dans des tombeaux soigneusement entretenus par un prêtre spécial, le *ngomboti*, qui a seul le droit d'entrer dans l'enclos sacré. On distingue encore des puissances mobiles contre lesquelles on se défend par des amulettes et des conjurations. Les Ma-rotse distinguent soigneusement le *ngomboti*, véritable prêtre, du *molaodi*, devin, et du *moloji*, sorcier. Les devins se servent d'osselets [comme les Ba-Ronga]; les sorciers, très redoutés et haïs, opèrent de nuit; ils ont le don de métamorphose; ils agissent non seulement sur les vivants mais aussi sur les

morts et ont à leur service une armée de mauvais esprits, les *loumba*. Enfin on trouvera pp. 143-144, dans le chapitre sur les Arts et Métiers et la Médecine, une description intéressante de la *Nalikuanda*, la grande barque sacrée du roi, et de la sortie cérémonielle des canots au temps de l'inondation. Je pense que cette sèche énumération suffira pour montrer que l'auteur a su en peu de pages grouper beaucoup de renseignements utiles; ils sont en général exposés d'une manière suffisamment impersonnelle.

A. VAN GENNEP.

CHRONIQUE

FRANCE

Leçon d'ouverture de M. Maurice Vernes. — M. Maurice Vernes, directeur d'études à l'École des Hautes-Études, pour l'histoire des Religions d'Israël et des Sémites occidentaux, a fait cette année un cours libre sur l'Histoire comparée des Religions et de la philosophie à l'École d'Anthropologie. Il vient de publier sa leçon d'ouverture dans la livraison de mai de la *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, sous le titre : *L'Histoire des religions et l'anthropologie*. La place que M. Maurice Vernes occupe dans l'ordre d'études qui nous intéresse, assure à chacune de ses professions de foi scientifiques un légitime retentissement. Nous signalons donc tout particulièrement cette leçon d'ouverture à nos lecteurs, d'autant plus qu'elle doit être considérée comme le manifeste d'une nouvelle évolution dans la carrière scientifique de notre honorable confrère.

Cette fois il ne saurait subsister aucun doute sur la valeur que M. Vernes accorde aux phénomènes religieux dont il invite ses auditeurs à refaire l'histoire avec lui. La liberté religieuse — que par une détermination très caractéristique il assimile à « la liberté de s'abstenir de tout acte religieux » — et les progrès de l'instruction feront ressortir, d'après lui, que les assertions de tous les cultes reposent sur une interprétation inexacte de faits transformés par la crainte ou par le désir; leurs jours sont comptés (p. 164, conclusion de la leçon).

Nous n'avons pas à discuter ici cette profession de M. Vernes. Mais il fallait la signaler, car il est clair que l'angle sous lequel on entreprend l'étude des faits de l'ordre religieux, détermine pour une large part la manière dont on les voit et les interprète. M. Vernes a trop longtemps jugé les phénomènes religieux au point de vue de philosophies religieuses différentes de celle qu'il proclame aujourd'hui, pour qu'il puisse contester aux autres le droit d'être d'accord avec le professeur de la veille plutôt qu'avec celui d'aujourd'hui et méconnaître les changements qui se sont opérés, sous l'empire de ses transformations psychologiques, dans ses jugements sur l'histoire religieuse.

Après avoir établi la légitimité de l'histoire comparée des religions dans une École d'anthropologie, puisque c'est aujourd'hui un chapitre de l'histoire naturelle du genre humain, le professeur s'est réclamé des habitudes de travail exact pratiquées dans la maison pour mettre en garde ses auditeurs contre les généralisations hâtives et les classements prématurés. Il faut condamner l'idée

d'une évolution logique de la religion partant du fétichisme (animisme ou naturisme) pour s'élever au polythéisme et ensuite au monothéisme. A ses yeux, en effet, l'histoire n'atteste pas que la religion soit susceptible de progrès : « entre le type de religion dit animiste ou fétichiste ou naturiste, le type dit polythéiste et le type monothéiste, nous ne saisissons pas de différence appréciable, par conséquent nous ne saurions signaler les marques d'une transformation féconde (p. 147) ». Le fétichiste ou le polythéiste est monothéiste au moment où il adresse une fervente prière à la « puissance » ou « à la vertu surnaturelle » dont il réclame l'intervention. Et l'histoire du catholicisme ou de l'islamisme contemporains, religions monothéistes, offre de nombreux exemples de polythéisme ou de fétichisme. La religion consiste partout dans l'hommage rendu aux vertus surnaturelles qui se sont fait reconnaître comme attachées à tel objet ou à telle personne. C'est un *polydémonisme localisé* (p. 149).

M. Vernes critique ensuite le classement des religions proposé par M. Tiele, la doctrine d'Auguste Comte d'après lequel chaque construction théologique ou ecclésiastique est en relation logique avec l'époque où elle triomphe, une vérité temporaire. A ses yeux, il n'y a qu'une religion, celle du surnaturel et du miracle; elle est vraie ou fausse, il n'y a pas de milieu (p. 156). Aussi le christianisme, après avoir bénéficié du monopole en qualité de seule religion vraie, ne saurait-il aujourd'hui revendiquer le droit commun à titre de philosophie religieuse, spiritualiste et humanitaire (p. 158). Et plus loin (p. 163) : « l'acte religieux proprement dit ne diffère pas d'une façon appréciable chez le chrétien contemporain de ce qu'il était chez notre ancêtre de l'époque quaternaire » (p. 163).

Vraiment, il nous paraît que M. Vernes procède ici d'une façon par trop simpliste. Si c'est là ce qu'il faut entendre par les habitudes de travail exact de l'École d'anthropologie, nous ne souhaitons nullement les voir s'acclimater dans l'*Histoire des religions*. Lorsqu'il s'agit de déterminer et d'apprécier des phénomènes de l'ordre moral et spirituel, nous demandons un peu plus de psychologie et d'esprit philosophique. Qu'il y ait une unité fondamentale dans l'activité religieuse de l'esprit humain, en sorte qu'entre l'acte religieux du fétichiste et celui du chrétien le plus spiritualiste il subsiste une parenté essentielle, nous en sommes aussi persuadé que M. Vernes, de même qu'entre l'acte intellectuel du sauvage additionnant deux fruits et deux fruits pour obtenir quatre fruits et les raisonnements mathématiques d'un Poincaré ou d'un Picard il y a une parenté essentielle. Les fonctions de l'esprit humain sont les mêmes en principe; elles diffèrent par leur développement et par la quantité d'expériences acquises sur lesquelles elles travaillent. Mais ce n'est pas une raison pour mettre toutes leurs manifestations sommairement dans le même sac.

Quand M. Vernes montre que l'échelle des religions établie par M. Tiele correspond plutôt à des degrés divers du développement religieux, chez l'homme individuel ou dans les diverses communautés religieuses, qu'à une succession

chronologique de religions qui se superposent les unes aux autres, il a parfaitement raison. Aucun évolutionniste ne contestera que les formes inférieures de la religion se maintiennent à côté ou au-dessous des formes supérieures qui s'en sont dégagées. Mais quand il prétend nous faire accepter comme une leçon de l'histoire que toutes ces formes sont en réalité de même valeur, il méconnaît l'enseignement le plus clair de cette même histoire, celui que lui-même admet (p. 153), savoir « que les religions diverses doivent être tenues pour être dans une relation naturelle avec l'état général de la civilisation et des mœurs ». Autant dire alors que la civilisation et les mœurs se valent à toutes les époques de l'histoire.

Il nous semble que les études d'histoire religieuse, bien loin d'autoriser ces exécutions sommaires de la religion sous l'influence des conflits passionnés que suscite constamment la lutte entre les formes religieuses traditionnelles et les progrès des connaissances scientifiques ou les changements des conditions économiques, nous montrent, au contraire, la fonction religieuse de la nature humaine s'adaptant chaque fois à la situation nouvelle créée par ces progrès ou ces besoins. Elles infligent un démenti, à la fois à ceux qui croient tout perdu parce que les croyances ou les pratiques traditionnelles s'en vont et à ceux qui s'imaginent que c'en est fait de la religion, parce que ses manifestations antérieures ont perdu leur prestige. Il en est, sous ce rapport, des religions comme des systèmes philosophiques ou des régimes économiques. Ils changent, mais l'humanité continue à faire de la philosophie et à vivre en société organisée.

J. R.

..

Traduction française du dernier livre de M. William James. — Quelle riche variété dans la production scientifique contemporaine sur le terrain des études religieuses ! Tandis que M. Maurice Vernes prévoit la fin prochaine des religions et les réduit toutes à une seule et même aberration de l'esprit humain, les Anglais et les Américains lisent par dizaines de milliers le dernier livre de M. *William James*, le célèbre psychologue américain : *The varieties of religious experience*. Ce sont les Gifford-Lectures de 1901-1902. M. W. James n'est pas théologien, ni historien de profession. Il est un des psychologues les plus autorisés et les plus libres de tout préjugé dans le monde contemporain. Ce n'est pas davantage un métaphysicien. Il est un empirique résolu, soucieux surtout de rechercher ce qui développe la vie dans l'individu et dans la société. Il n'en est que plus intéressant de voir ce que pense un observateur d'esprit aussi lucide sur la nature et la valeur de l'expérience religieuse. Le livre est écrit surtout pour les Anglo-Saxons, mais il a une portée généralement humaine. En France où la psychologie des phénomènes religieux est encore dans l'enfance, il serait particulièrement utile qu'il

puisse être étudié. Aussi est-ce avec une vive satisfaction que nous apprenons qu'il va être traduit en français par M. Frank Abauzit, professeur de philosophie au Lycée d'Alais. Le traducteur nous annonce qu'il met la traduction française en souscription (comme il s'agit d'un ouvrage de premier ordre, il est évident qu'aucun éditeur français n'a voulu s'en charger). Nous engageons vivement ceux de nos lecteurs qui ne connaissent pas l'ouvrage anglais, à souscrire à la traduction française. Pour les souscripteurs le prix sera de 6 francs; en librairie l'ouvrage coûtera 10 francs (1 vol. in-8° raisin, d'environ 500 p.). On s'inscrit en envoyant une carte postale à M. *Frank Abauzit, professeur au Lycée d'Alais (Gard)*. La souscription est ouverte jusqu'au 1^{er} décembre 1903. Le livre paraîtra à la fin de 1903 ou au début de 1904.

J. R.

..

Les fouilles de M. Gayet à Antinoë. — A la suite d'une nouvelle campagne de fouilles exécutées durant l'hiver 1902-1903, M. Gayet vient de rapporter de la nécropole égyptienne d'Antinoë une très importante série de documents : cadavres momifiés, vêtements, objets ayant servi à des rites funéraires, masques mortuaires, etc., exposés en ce moment dans la grande rotonde d'entrée du *Musée Guimet*. Nous n'avons pas besoin d'insister ici une fois de plus sur le constant intérêt des résultats des fouilles que M. Gayet dirige depuis plusieurs années selon un plan rigoureusement logique et avec un remarquable sens historique. Sa moisson de cette année n'est en rien inférieure à celle des précédentes fouilles. L'ensemble des objets exposés dans les vitrines du *Musée Guimet* constitue une inappréciable documentation pour l'histoire de la civilisation et de l'art byzantins. Mais, comme les années précédentes, les découvertes actuelles de M. Gayet apportent aussi une précieuse contribution à l'histoire des religions de l'ancienne Égypte, du syncrétisme de l'Égypte gréco-romaine, enfin du christianisme égypto-byzantin. Nous nous bornerons à signaler, d'après la notice publiée par M. Gayet (Paris, Leroux, juin 1903) ceux des éléments de cette riche collection qui présentent le plus d'intérêt pour nos études.

Les fouilles pratiquées dans les sépultures des alentours de la tombe de Thaïs d'Antinoë furent particulièrement fructueuses : « Dix-huit corps furent retrouvés dans cette couche inférieure du sol, sur laquelle d'autres sépultures s'étaient superposées; et, détail caractéristique, tous étaient des corps de femmes, bien que, nulle part, je n'aie, dit M. Gayet, jusqu'ici rencontré, dans les nécropoles d'Antinoë, de quartier qui fût spécialement affecté à celles-ci. Détail non moins intéressant à noter, toutes ces femmes étaient uniformément vêtues des mêmes robes et des mêmes mantelets; toutes portaient, sous leurs linceuls, une palme de 0^m,50 à 0^m,60, non tressée; et ces suaires, de grosse toile rousse, étaient, de même, uniformément fixés par des bandelettes croisées, portant la même inscription ΕΥΨΥΧΙ ΑΝΤΙΝΟΕ. Aux pieds, ces

bandelettes se trouvaient assujetties par un sceau, dont l'empreinte m'a semblé une croix. » Autour de ces cadavres se trouvaient divers objets d'usage pieux : calice, chapelet de petites graines avec rose de Jéricho, etc.

Mais c'est au débouché de la vallée du nord sur la plaine d'Antinoë que les fouilles ont mis à jour une sépulture d'une importance exceptionnelle par les documents précis qu'elle nous fournit sur la magie de la période égypto-grecque. C'est celle de la magicienne Myrithis. « La tombe de Myrithis, dit M. Gayet, consistait en une seule chambre, de 3 mètres de long, sur 2 mètres de large. La hauteur totale était difficile à estimer, les voûtes ayant disparu. Le corps, vêtu d'une robe jaune rosé et d'un manteau de laine pourpre, était couché sur un lit de plantes et recouvert de feuillage. Autour de la tête, une sorte d'auréole de fibres de palmier. Dans les plis du mantelet, je retrouvai un miroir d'ivoire, à verre étamé; quelques flacons, un fragment de parchemin, et dans la masse des feuilles de perséa formant la couche funèbre, un tambourin, une figure d'Isis Vénus analogue à celles constituant, l'an passé, le collier de Leukyônê, une lampe à sept becs, deux autres lampes, montrant, l'une une image d'Eros en barque, l'autre, celle d'un Eros accroupi sous un arbre qu'on ne peut identifier; un vase de plomb et fer servant aux aspersions d'eau consacrée; une statuette d'Hermès, une coupe de verre et une sorte de petit autel percé de cinq godets; un anneau d'ivoire; un chien de terre cuite; un fragment d'un second chien, des vases fort nombreux, mais tous brisés. Enfin une petite bouteille de verre et un flacon.... Quantité de plantes étaient déposées tant sous le corps de Myrithis qu'autour de lui et sur lui. La principale est le perséa, dont les feuilles formaient une véritable couche funèbre, et qui recouvraient le cadavre. A l'époque antique, le perséa était l'arbre sacré de l'Égypte. l'arbre de vie par excellence, à l'ombre duquel se renouelaient les dieux. Isis et Hathor sont les divinités qui, dissimulées sous ses rameaux, donnent à l'âme la vie de l'au-delà, en versant sur elle la libation *Kemp*. A côté de ces feuillages, il faut citer d'abord les fibres de palmier, constituant une sorte d'auréole, qui entoure la tête de la morte. Le palmier était le symbole du renouvellement et comme tel, consacré à la déesse Tar, qui préside aux recommencements ». Autour du corps se trouvaient de petits vases contenant d'autres plantes symboliques, lichen, thapsia, marjolaine, lavande, romarin, olivier, des pétales de rose et du bois, peut-être de laurier.

Sur la pente de la montagne, dans le défilé du Nord, M. Gayet a découvert la sépulture d'une patricienne, Sabine; autour du corps étaient rangés des objets d'un intérêt particulier pour l'étude du gnosticisme égyptien : « une pierre gnostique, image d'Abraxas, le principe des 365 dieux du système de Basilide; le poisson d'ivoire, symbolisant l'ichthys; un lion de bronze, emblème de la force, etc. ».

D'autres objets, provenant des nécropoles de la montagne et de la plaine antinoïtes, sont de précieux documents pour l'histoire du syncrétisme égypto-grec : notons une figure du dieu Bès, en émail bleu, une figurine d'Isis Démé-

ter, tenant un pain, terre cuite. Un personnage nu domptant un taureau, une figure de Jupiter, un personnage nu traînant un char recouvert d'une litière, une figure de Jupiter Amon, une figure de Jupiter enfant à cheval, un taureau accroupi dans une barque, une tête d'Horus, etc. Les étoffes exposées, qui nous renseignent de la façon la plus complète et la plus frappante sur l'état de l'art industriel égypto-byzantin, ont aussi pour l'iconographie religieuse de cette période, une réelle valeur documentaire. Le costume mortuaire de la patricienne Sabine est à ce point de vue particulièrement remarquable. Le châle de laine rouge dont est enveloppé le cadavre est orné de carrés et appliques d'angle, d'un médaillon central et de motifs brodés. « Dans l'un des carrés on voit un Apollon tirant de l'arc, dans l'autre, un autre Apollon en face de l'Isis Vénus dans le persée. La lyre du dieu est posée sur un autel. Dans les appliques, tout un monde de petites figures nues apparaît... Au centre, c'est encore Apollon conduisant son char. » D'ailleurs la plupart des robes et linceuls portent soit des figures mythologiques, soit des représentations de saint Georges à cheval au milieu de motifs de caractère décoratif. On le voit, cette fois encore, l'histoire des religions peut tirer un très sérieux profit des belles découvertes dues à M. Gayet.

..

M. l'abbé F. Nau a publié, dans la livraison de janvier-février 1903 du *Journal Asiatique*, le texte syriaque de l'*Histoire de Dioscore*, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste. Dioscore, hérésiarque monophysite, succéda à saint Cyrille en 444 comme patriarche d'Alexandrie, fut déposé au concile de Chalcédoine en 451 et mourut le 4 septembre 454. L'empereur Théodose ayant reçu les réclamations d'Eutychès condamné par Flavien, patriarche de Constantinople, chargea Dioscore de réunir dix de ses suffragants et dix autres évêques pieux et instruits pour réviser le procès d'Eutychès. Dioscore reçut Eutychès qui prononça la profession de foi de Nicée pure et simple — puis il déposa André de Samosate, Théodoret de Tyr, Flavien lui-même et Ibas d'Édesse, tous deux accusés de nestorianisme. Enfin il condamna « le tome de Léon » et alla jusqu'à excommunier le pape. Mais, au concile de Chalcédoine (8 octobre 451) Eusèbe de Dorylée qui avait déjà accusé Eutychès au concile de Constantinople, se fit encore l'accusateur de Dioscore. Il semble que le patriarche d'Alexandrie se soit retiré à ce moment du concile; il n'assista ni à la seconde session (le 10 octobre) ni à la troisième, parce que, dit-il, il était gardé, ou parce qu'il était malade; il fut déposé et exilé à Gangres, en Paphlagonie. Sa biographie par Théopiste, dit M. Nau dans la substantielle notice qu'il a placée en tête de son édition du texte syriaque, « contient, sous forme de panégyrique, la contrepartie des récits hostiles à Dioscore qui, seuls jusqu'ici, ont été conservés et publiés dans le monde gréco-latin ». Mais ce n'est guère là qu'une « composition oratoire » dans laquelle quelques faits servent de cadre à des visions, à des discours et à des prodiges. Toutefois les faits ont chance

d'être historiques »; à partir de la convocation du concile, Théopiste prétend n'avoir plus quitté Dioscore. — Ce texte comprend aussi un panégyrique de Macaire de Tkou que M. Nau estime avoir été composé pour développer un texte de l'Écriture cité par Dioscore à Paphnutios, supérieur des moines de Pacôme, dont le patriarche d'Alexandrie reçut la visite durant son exil à Gangres.

..

L'Histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 3 avril 1903.* — M. Philippe Berger communique une inscription provenant du temple d'Eshmoun à Sidon : elle lui a été transmise par M. Schröder, consul général d'Allemagne à Beyrouth. Cette inscription, par son contexte, diffère sensiblement de celles précédemment relevées qui étaient toutes semblables; elle présente un intérêt de premier ordre : on y trouve en effet le titre de Roi des Rois, titre qu'on n'avait pas rencontré jusqu'ici dans l'épigraphie sémitique. De plus elle fournit le nom d'un nouveau prince de la famille royale de Sidon, Sydykjatou et comble la lacune qui existait entre le roi Bodastoret et son grand-père Eschmounazar.

— *Séance du 8 avril 1903.* — M. Clermont-Ganneau écrit qu'il attache une importance toute particulière à l'apparition dans l'inscription du temple d'Eshmoun dont il a été question à la séance précédente, du titre de Melek Melakim « roi des rois ». Selon lui, le titre protocolaire *adon Melakim* « seigneur des rois » ou « des royaumes » était d'origine égyptienne; il n'a jamais dû être appliqué par les Phéniciens au roi de Perse, et si jamais on trouvait dans un texte phénicien le titre protocolaire d'un roi de Perse, ce titre serait *melek melakim*, justement celui que porte la nouvelle inscription. Ce n'est d'ailleurs pas à dire que le personnage jusqu'ici inconnu, Sidi Ryaton, qui semble porter ce titre, soit un roi perse, et M. Clermont-Ganneau se propose de revenir sur cette question.

M. Salomon Reinach étudie le sculpteur Strongylion, Athénien (410 environ av. J.-C.), dont une *Artémis courante*, sculptée pour un temple de Mégare, a été imitée par Praxitèle. Strongylion était aussi l'auteur d'une statuette d'amazone que l'on transportait dans les bagages de Néron. M. S. Reinach pense qu'une belle statue d'Artémis court-vêtue, découverte vers 1865 dans l'île de Lesbos et conservée au Musée de Constantinople, dérive d'un original de Strongylion; elle offre, en effet, des analogies avec les motifs favoris de Praxitèle; mais elle est d'un style plus archaïque, qui atteste encore l'influence de la grande école du v^e siècle, en particulier de Polyclète et de Phidias. MM. Perrot et Heuzey présentent quelques observations.

M. Héron de Villefosse communique le texte d'un certain nombre de graffites tracées sur des poteries découvertes, il y a plus de vingt-cinq ans, au sommet du Puy-de-Dôme, sur l'emplacement du temple de Mercure. Ces inscriptions contiennent en abrégé une formule votive de quatre lettres, où on peut retrou-

ver le nom gaulois du dieu adoré dans ce temple, *Vasso Kalete*. Ces poteries inscrites sont les débris d'ex-voto offerts par des gens de modeste condition, par des paysans qui, à l'époque romaine, désignaient encore le Dieu sous son nom primitif et vulgaire, comme au temps de l'indépendance. M. Héron de Villefosse rapproche ces poteries d'un groupe d'inscriptions, malheureusement perdues, qui fut trouvé à la fin du xvii^e siècle à l'embouchure du Rhin. MM. Salomon Reinach et d'Arbois de Jubainville présentent quelques observations. (C. R. d'après la *Revue Critique*, 27 avril 1903.)

— *Séance du 17 avril.* — M. Philippe Berger donne lecture d'une communication du D^r Rouvier relative à l'inscription du temple d'*Eschmoun* dont il a été parlé aux deux précédentes séances. Ce rapport est accompagné d'une photographie qui confirme l'exactitude de la lecture due à M. le D^r Schraeder.

M. Héron de Villefosse signale une mosaïque découverte à Villelaure (Vaucluse). Le tableau central, environné de scènes de chasse, offre une représentation fort rare, celle de la nymphe Callisto dont l'aventure a été racontée par Ovide dans ses *Métamorphoses*. Le mosaïste a choisi la dernière scène de ce petit drame mythologique. Un vase d'argent, trouvé près de Valence (Espagne) et conservé à la collection Dutuit (Petit Palais des Champs-Élysées) représente la scène du début.

— *Séance du 24 avril.* — M. Héron de Villefosse communique à l'Académie une aquarelle représentant la prêtresse carthaginoise découverte en décembre dernier par le R. P. Delattre. Cette statue, couchée sur un couvercle de sarcophage, est rehaussée de peintures très vives et très délicatement exécutées. Renan, dans sa « Mission de Phénicie », avait dit, à propos des sarcophages anthropoïdes de Palerme et de Solonte dont les peintures ont disparu : « Il serait capital de trouver un sarcophage du genre de ceux dont nous parlons avec toutes ses peintures ». Ce vœu est aujourd'hui réalisé.

— *Séance du 1^{er} mai.* — M. Philippe Berger, empêché d'assister à la séance, écrit qu'il a reçu du R. P. Delattre une coupe en plomb, couverte d'ornementations, qui porte une inscription en phénicien et en grec. La partie phénicienne doit se lire *le Elim* « aux Dieux » ou « au dieu ». La partie grecque est plus mutilée ; on y distingue pourtant les lettres $\varphi\eta\alpha\mu$ ou $\varphi\eta\alpha\mu\iota$, qui paraissent désigner soit celui qui a fait l'offrande, soit le dieu auquel elle était faite.

— *Séance du 8 mai.* — M. Philippe Berger présente la photographie du disque de plomb avec inscription bilingue dont il a annoncé la découverte à la séance précédente. Ce disque est décoré de palmettes fort élégantes. L'inscription est de bonne époque, presque archaïque ; elle paraît devoir se lire : « Au dieu Pheamios ». Le reste de ce petit texte est presque entièrement effacé. M. Ph. Berger présente ensuite une nouvelle épitaphe de prêtresse trouvée par le R. P. Delattre. Elle porte : « Tombeau d'Ummastoret, fille d'Egmounamas, la prêtresse. » Elle a été trouvée en place, encastrée dans la pierre fermant l'entrée du sépulcre.

M. Babelon communique un grand médaillon d'or de Constantin qui fait

partie [des collections] de M. Carlos de Beistegui. Ce médaillon, qui donne à Constantin le titre d'*Invictus Constantinus Maximus Augustus*, et porte au revers la légende : *Felix adventus Augustorum nostrorum*, a été frappé en commémoration de la célèbre entrevue de Constantin et de Licinius, à Milan, en février 313. On sait que c'est dans cette conférence que fut proclamé pour la première fois le principe de la liberté du culte chrétien.

— *Séance du 15 mai.* — M. Babelon communique, au nom de M. Clermont-Ganneau, une lettre de M. Weber, datée de Tripoli de Barbarie, 5 mai 1903. Elle contient le dessin et les estampages d'une colonnette en pierre calcaire, trouvée à *Leptis Magna*; le fût est surmonté d'un chapiteau sculpté dans le même bloc. Sur la face antérieure de l'abaque est gravée une ligne de caractères romains; l'inscription est complétée par deux autres lignes contenues dans un cartouche formant la partie inférieure du chapiteau. M. Clermont-Ganneau croit lire : *(Mercurio) et Minervae Animos (?) summa fide*.

— *Séance du 22 mai.* — M. D. Serruys communique un fragment des actes du concile iconoclaste de 815. Ce texte important, jusqu'ici ignoré, a été retrouvé par M. D. Serruys dans un traité également inédit qui est l'œuvre principale du patriarche Nicéphore, détrôné par ce même concile. Ce traité contient une histoire et une rétutation de l'iconoclastie byzantine.

— *Séance du 29 mai.* — M. Ph. Berger communique, de la part de M. Perdrizet, un petit monument qu'il a acheté à Saïda. Il consiste en une petite plaque de bronze sur laquelle se trouve l'inscription grecque : « *De la synagogue d'Ornithocomé* ». C'est la première mention connue de cette synagogue de Juifs parlant grec ou de Syriens hellénisés. M. Perdrizet propose d'identifier le bronze d'Ornithocomé (le bourg des oiseaux) avec Ornithopolis, ville située entre Tyr et Sidon et dont plusieurs textes littéraires nous ont fait connaître l'existence dans l'antiquité.

P. A.

..

Nous apprenons avec une vive satisfaction que l'Académie des Sciences morales et politiques, dans sa séance du 13 juin, a décerné le prix *Le Fèvre-Deumier* (20.000 fr.) à M. Paul Sabatier, pour l'ensemble de ses travaux sur saint François d'Assise et l'ordre des Franciscains. Ce prix est destiné à l'ouvrage le plus remarquable sur les mythologies, philosophies et religions comparées.

La Revue consacrera très prochainement un article à l'ensemble des dernières publications de M. Sabatier.

BELGIQUE

Dans le *Museon* (vol. IV, nos 1-2) M. P. Oltramare publie un important article sur le rôle du *Yajamana* dans le sacrifice brahmanique. Il relève les

indices qui attestent à ses yeux l'importance du rôle qu'à l'origine le sacrifiant, le yajamâna, jouait dans le sacrifice ; d'abord c'est le chef de famille qui entre en communication avec le dieu ; c'est lui qui retire le fruit des actes rituels, et, par lui, les membres de sa famille. Le rôle du brahmane est d'abord tout accessoire. Puis peu à peu les rôles sont renversés ; l'importance du brahmane grandit, tandis que celle du sacrifiant diminue par suite du développement de l'individualisme religieux et celui du sacerdotalisme. L'ascétisme d'une part, le sacerdotalisme brahmanique de l'autre ont battu en brèche la religion familiale. Le prêtre devient l'agent principal du sacrifice : l'ancien protagoniste, le Yajamâna n'est plus qu'un personnage insignifiant. « A l'origine, dit M. O. en concluant, la famille prospérait par le sacrifice ; dorénavant, l'acte sacré intéressera surtout le prêtre qui est seul à vivre de l'autel. »

Dans le même numéro, le *Museon* commence la publication d'études de M. Fl. Demoor sur les *Vieilles époques historiques de la Chaldée, de l'Elam et de l'Assyrie* et de M. E. H. Parker sur le *Bouddhisme chinois*. Enfin M. Wiedemann, sous le titre *Osiris végétant*, consacre quelques pages substantielles à l'examen des divers témoignages relatifs à la croyance à la « germination » d'Osiris après sa mort.

P. A.

ALLEMAGNE

L'éditeur Deichert, à Leipzig, annonce la publication d'un texte à bon marché de l'Écclésiastique hébreu : *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, der jüngst gefunde hebraische Text mit Anmerkungen und Woerterbuch (1 vol. in-8 ; prix, 1 m. 50 ; cartonné, 1,85), par le professeur Hermann L. Strack. Cette nouvelle sera très favorablement accueillie dans les séminaires universitaires. Comme l'indique le titre, M. Strack a joint à son édition un lexique où il mentionne surtout les différences entre l'hébreu du Siracide et celui de l'Ancien Testament et les mots qui ne sont que rarement employés dans la Bible.

ITALIE

L'éditeur Bocca, à Turin, annonce la publication d'un ouvrage de M. Alessandro Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*. Studi su le concezioni antiche e confronti con le teorie odierne, avec une préface du professeur Biagio Brugi, de l'Université de Padoue (1 vol. in-12 de 3 fr. 50). Dans l'introduction l'auteur rapproche la situation primitive en Grèce de celle que l'on peut connaître par l'étude des peuples non-civilisés. Le premier chapitre traite de la criminalité d'après les poèmes homériques et les tragiques. Le deuxième est consacré à la notion de fatalité chez les Grecs (Atê, Hybris, Némésis, les Erinnyes, l'efficacité des prières et des purifications). Dans le troisième cha-

pitre l'auteur étudie les bases sociales et éthiques de la pénalité chez les Grecs antiques. Le quatrième a pour objet la comparaison avec les théories modernes.

J. R.

PAYS SCANDINAVES

La maison Hans A. Benneche, de Christiania, a publié en 1902 les *Norske Hexformularer* recueillis par A. Chr. Bang en majeure partie dans les manuscrits appartenant à la Société des Sciences de Drontheim. Les formules sont classées sous différentes rubriques : personnes surnaturelles évoquées (Wodan, les Nornes, Freia), formes d'évocations, magie pratique, médecine populaire etc. On y peut étudier la persistance de certaines conceptions des mythologies scandinave et germanique dans la sorcellerie du moyen-âge norrois.

M. H. Obrik, dans son ouvrage *Om Ragnarok* (Copenhague, Gad, 1902, 8° de 135 p.) s'écarte résolument des opinions communément acceptées sur l'origine du « crépuscule des cieux » scandinave. D'une analyse minutieuse des sources (Eddas, monuments runiques, tradition), il tire la conclusion que l'on se trouve non pas en présence d'une croyance uniforme, mais de plusieurs groupes de croyances très différentes, selon que c'est par le feu, les flots ou le grand hiver que doit s'accomplir la destruction du vieux monde et la création du nouveau. M. Obrik montre ensuite que ces conceptions existent à peu près identiques chez les Celtes : d'où il conclut à un emprunt de l'un des deux peuples à l'autre — des Scandinaves aux Celtes, pense-t-il — emprunt qu'il date du début de notre ère. On devine combien serait utile à la discussion approfondie de cette thèse une étude comparée des différents mythes relatifs à la fin du monde dans les religions de l'humanité : M. O. nous promet d'ailleurs lui-même cette deuxième partie qui complètera magistralement cette étude déjà si approfondie.

C'est dans le même esprit de critique rigoureuse que M. F. Kaufmann a traité du mythe de Balder (*Balder, Aethus und Sage nach ihren dichterischen und religiösen Elementen untersucht*, in-8° de 308 p. Strasbourg, Trübner). La première partie de son ouvrage est consacrée à l'examen des interprétations jusqu'ici proposées, interprétations que M. K. rejette hardiment ; à leur place M. K. met une hypothèse qui est à coup sûr étayée de documents attentivement analysés, mais qu'on ne saurait accepter sans discussion : M. K. reconnaît dans la mort de Balder l'expression symbolique d'un acte rituel : le sacrifice aux dieux d'un être chargé de tous les péchés de la tribu ou de la nation. Cet acte rituel, commun non seulement à tous les peuples de race germanique, mais peut-être aussi à tous les Aryens, aurait été transposé du monde des hommes dans le monde des dieux : Balder n'aurait été que la victime expiatoire sacrifiée à Loki par les hôtes du Valhal. Notre collaborateur M. L. Pineau juge

en ces termes les conclusions de l'intéressant ouvrage de M. K. : « La démonstration de M. K., consciencieusement documentée, abonde en aperçus ingénieux. Sa conclusion est-elle inattaquable ? C'est autre chose ; pour ma part, je n'y puis souscrire, ou, du moins, si je suis tout disposé à admettre que les divers incidents qui marquent la mort de Balder aient pu être imaginés à l'imitation du sacrifice d'un roi chez les anciens Germains, je persiste à croire que Balder lui-même est, non pas un prince de ce monde, élevé au rang de divinité, mais un dieu solaire, comme le fut, à l'origine, Sigurd, à qui, du reste, il ressemble étrangement. Aussi bien la mort de l'un et de l'autre pourrait avoir eu un motif identique. Loki, à qui Balder est sacrifié, me paraissant tout à fait répondre aux puissances infernales des Nibelungen » (*Rev. Critique*, 11 mai 1903).

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Goblet d'Alviella</i> . De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis.	1, 141
<i>A. Guérinot</i> . La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaina . . .	34
<i>A. Nicolas</i> . A propos de deux manuscrits « Babis ».	59
<i>H. de Castries</i> . Une apologie de l'Islam par un sultan du Maroc. . . .	174
<i>A. Van Gennep</i> . Notes sur le Domovoï.	206
<i>F. Picavet</i> . Plotin et les mystères d'Éleusis.	281
<i>A. O. Ivanovski</i> . Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique Jatakamâlâ.	298
<i>Eug. de Faye</i> . Introduction à l'histoire du gnosticisme	336
<i>P. C. Sense</i> . Évangiles canoniques et apocryphes	372

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>A. Van Gennep</i> . De l'emploi du mot « chamanisme »	51
<i>C. Piepenbring</i> . Revue de Périodiques. Judaïsme biblique	74

REVUE DES LIVRES

<i>E. Crawley</i> . The Mystic Rose (<i>A. Van Gennep</i>).	84
<i>J. Happel</i> . Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder (<i>N. Söderblom</i>)	93
<i>R. Mariano</i> . Cristo e Budda e altri iddii dell'Oriente (<i>N. Söderblom</i>) . .	98
<i>G. Norrman</i> . Jämförelse mellan Buddhismen och Kristendomen (<i>N. Söderblom</i>)	98
<i>A. Bertholet</i> . Buddhismus und Christentum (<i>N. Söderblom</i>).	98
<i>P. Bovet</i> . Le dieu de Platon (<i>Ch. Werner</i>).	101
<i>A. Büchler</i> . Das Synedron in Jerusalem (<i>Mayer Lambert</i>).	106

- K. Müller, Bekenntnisschriften der reformirten Kirchen, p. 277; Symbolik oder christliche Confessionskunde, p. 277.
- Judaïsme* : Clermont-Ganneau, Embouchure du Jourdain, p. 128; Blondel, Le Dieu des Juifs et le monde occidental, p. 129; Communautés juives de la Tripolitaine, p. 129; Porte de Nicanor, p. 132; Wendland et Cohn, Œuvres de Philon, p. 273; Horowitz, Philon und Platon, p. 274; Synagogue d'Ornithocomé, p. 438; Strack, Jésus fils de Sirach, p. 439.
- Autres religions sémitiques* : Fouilles du P. Delattre à Carthage, p. 130, 131, 274, 437; Fouilles du P. Paul de Saint-Aignan, de Tyr, p. 269; Description du temple d'Eshmoun à Sidon, p. 436, 437.
- Religion de l'Égypte* : Legrain et Naville, Pylône d'Aménophis III à Karnak, p. 125; Gayet, Sarcophages de tombes pharaoniques, p. 126; Moret, Rituel du culte journalier en Égypte, p. 127; Wendland, Circuncision chez les Égyptiens, p. 278; Fouilles de M. Gayet à Antinoë, p. 433; Wiedemann, Osiris végétant, p. 439.
- Religion assyro-chaldéenne* : Sceau de Goudéa, p. 131; Rinonapoli, Descente d'Istar aux Enfers, p. 279; Demoor, Chaldée, Elam et Assyrie, p. 439.
- Religion de la Grèce et de Rome* : Supplices de l'enfer hellénique, p. 131; Statue de Diane, p. 132; Mont Hermon et son dieu, p. 132; Oracle d'Alexandre d'Abonoteichos, p. 132; Fairbanks, Athéna affligée, p. 138; Fouilles à Tralles, p. 270; Sépultures mithriaques de Tripoli, p. 270-271; Objets découverts près de Byblos, p. 270; Deubner, De incubatione, p. 273; Fouilles de M. Gayet à Antinoë, p. 433, Le sculpteur Strongylion, p. 436; Temple de Mercure sur le Puy-de-Dôme, p. 436; Mosaïque représentant la nymphe Callisto, p. 437; Colonnnette découverte à Leptis Magna, p. 438; Lévi, Delitto e Pena nel pensiero dei Greci, p. 439.
- Religions celtique, germanique et scandinave* : Schönfeld, Der islandische Bauernhof, p. 277; Obrik, Om Ragnarok, p. 440; Kaufmann, Balder, p. 440.
- Religions de l'Inde* : Lavallée-Poussin et Thomas, Bouddhisme d'après les sources brahmaniques, p. 138; le mot « Nirvanâ », p. 271; Ultramaré, Yajamâna dans le sacrifice brahmanique, p. 438.
- Religions de l'Extrême-Orient* : Parker, Bouddhisme chinois, p. 439.
- Non-civilisés et Folk-lore* : Lang, Totem names and beliefs, p. 135; Bang, Norske Hexeformularer, p. 440.
- Prix académiques* : Prix Lefèvre-Deumier, p. 438.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

1903

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, E. DE FAYE, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, J. TOUTAIN, ETC.

Secrétaire de la Rédaction : M. PAUL ALPHANDÉRY.

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

TOME XLVII. N° 3. — MAI-JUIN



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (7^e)

1903

SOMMAIRE

- F. PICAVET. **Plotin et les Mystères d'Éleusis.**
A. O. IVANOVSKI. **Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jata-kamâlâ ».**
EUGÈNE DE FAYE. **Introduction à l'histoire du gnosticisme au II^e et au III^e siècle** (5^e et dernier article).
SENSE. **Évangiles canoniques et apocryphes** (résumé d'après le manuscrit anglais, par S. REINACH).

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° S. EITREM. Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen (Ch. RENEL).
- 2° M. BESNIER. De regione Paelignorum (A. MERLIN).
- 3° M. BESNIER. L'île Tibérine dans l'Antiquité (A. M.).
- 4° A. THOMSON. Orthia (N. SÖDERBLOM).
- 5° O. SCHÖNING. Dödsrigger i nordisk hedentro (N. S.).
- 6° M. GOGUEL. La notion johannique de l'Esprit (J. RÉVILLE).
- 7° F. MACLER. Histoire de saint Azazail (RUBENS DUVAL).
- 8° Acta Sanctorum Guriae et Shamonae (F. MACLER).
- 9° A. D. KYRIAKOS. Geschichte der Orientalischen Kirchen (G. BONET-MAURY).
- 10° H. BANGY. La religion dans la société aux États-Unis (ROD. REUSS).

II. *Notices bibliographiques.*

- 1° BERTHOLET. Die Gefilde der Seligen (N. SÖDERBLOM). — 2° OLDENBERG. La religion du Veda (J. RÉVILLE). — 3° P. FIEBIG. Der Menschensohn (J. R.). — 4° Ad. JACOBY. Ein apocrypher Bericht ueber die Taufe Jesu (J. R.). — 5° O. v. GEBHARDT. Acta Pauli et Theclae (J. R.). — 6° Ad. DEISSMANN. Ein Original-Dokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung (J. R.). — 7° L. DUBOIS. Bayle et la tolérance (J. R.). — 8° M. BUTTENWISSER. The neo hebraic apocalyptic Literature (F. MACLER). — 9° P. E. LUCIUS. Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs (ROD. REUSS). — 10° E. BEGUIN. Les Ma-Rotsé (A. VAN GENNEP).

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 (VI^e).

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VI^e

PUBLICATIONS DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

LES MÉDAILLEURS FRANÇAIS

DU XV^e SIÈCLE AU MILIEU DU XVII^e

Par F. MAZEROLLE

Deux volumes in-4^o 32 fr. »

I. *Introduction et documents.* — II. *Catalogue des médailles et des jetons*

BIBLIOTHÈQUE ÉGYPTOLOGIQUE

TOME X

ŒUVRES DE F. CHABAS

Publiées par G. MASPERO, de l'Institut

TOME II. In-8, figures et planches. 15 fr. »

ESSAI DE GRAMMAIRE MALGACHE

Par GABRIEL FERRAND

VICE-CONSUL DE FRANCE

Un volume in-18. 6 fr. »

SERVICE DES ANTIQUITÉS DE L'ÉGYPTE

CATALOGUE GÉNÉRAL DU MUSÉE DU CAIRE

N^{os} 20001 — 20780

GRAB UND DENKSTEINE DER MITTLEREN-REICHS

Von LANGE und SCHAEFFER

TOME IV. In-4, planches 78 fr. »

A. BARTH, de l'Institut. *Bulletin des religions de l'Inde.* IV-V. *Jainisme, Hindouisme.* In-8 3 fr. 50

ADH. LECLÈRE. *De la démoralisation des conquis par les conquérants et des conquérants par les conquis.* In-18 4 fr. »

H. VIGNAUD. *Toscanelli and Columbus. Letters to sir Clements R. Markham and R. Beazley.* In-8 4 fr. »

LUCIEN DE ROSNY. *Recherches ethnographiques sur les serments.* In-8. (Quelques exemplaires seulement) 12 fr. 50

D. MARCERON. *Bibliographie du Taoïsme.* In-8 (Quelques exemplaires seulement). 10 fr. »

ERNEST LEROUX, Éditeur, rue Bonaparte, VI^e

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

SÉRIE IN-8^o

- I. — LE RIG-VÉDA et les origines de la mythologie indo-européenne, par Paul REGNAUD. Première partie. In-8. 12 fr.
- II. — LES LOIS DE MANOU, traduites par STREHLY. In-8. 12 fr.
- III. — COFFRE A TRÉSOR ATTRIBUE AU SHOGOUN IYÉ-YOSHI (1838-1853). Étude héraldique et historique, par L. DE MILLOUÉ et S. KAWAMOURA. In-8, figures 10 fr.
- IV. — RECHERCHES SUR LE BOUDDHISME, par MINAYEFF, traduit du russe par AASSER DE POMPIGNAN. Introduction par EM. SENART, de l'Institut. In-8. 10 fr.
- V. — VOYAGE DANS LE LAOS, par Étienne AYMONIER. Première partie. In-8, avec 32 cartes. 16 fr.
- VI. — Seconde partie. In-8, 22 cartes. 16 fr.
- VII. — LES PARSIS. Histoire des communautés zoroastriennes, par D. MENANT. Introduction de J. MENANT, de l'Institut. 4^{re} partie. In-8, fig. et 21 pl. 20 fr. Couronné par l'Académie Française. — Prix Marcellin Guérin.
- VIII. — SI-DO-IN-DZOU. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Shingon (Bouddhisme japonais), d'après le commentaire de M. HONJŌU-TOKI, supérieur du temple de Mitani-Dji. Traduit du japonais par S. KAWAMOURA. Introduction et annotation, par L. DE MILLOUÉ. In-8, 18 planches et reproduction fac-similé du texte 15 fr.
- IX. — LA VIE FUTURE, d'après le mazdéisme, à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée, par NATHAN SOEDERBLOM. In-8 7 fr. 50
- X. — BOD-YOUL ou TIBET, par L. DE MILLOUÉ. In-8. (*Sous presse.*)
- XI-XII. — HISTOIRE DU BOUDDHISME DANS L'INDE, par H. KERN, professeur à l'Université de Leyde. Traduit du néerlandais par M. GÉNÉON HUET, sous-bibliothécaire à la Bibliothèque nationale. 2 vol. in-8. 20 fr.
- XIII. — LE THEATRE AU JAPON, ses rapports avec les cultes locaux, par A. BÉNAZET. In-8, illustré 7 fr. 50
- XIV. — LE RITUEL DU CULTE DIVIN JOURNALIER EN EGYPTÉ, d'après les Papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I^{er} à Abydos, par Alexandre MORET. In-8 15 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

SÉRIE DE VOLUMES IN-18 A 3 fr. 50

- I. — LES MOINES EGYPTIENS, par E. AMÉLINEAU. Illustré.
- II. — PRÉCIS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. — Première partie : Religions de l'Inde, par L. DE MILLOUÉ. Illustré de 21 planches.
- III. — LES HÉTÉENS. — Histoire d'un Empire oublié, par H. SAYCE. Traduit de l'anglais, avec préface et appendices, par J. MENANT, de l'Institut. Illustré de 4 planches et de 15 dessins dans le texte.
- IV. — LES SYMBOLES, LES EMBLÈMES ET LES ACCESSOIRES DU CULTE CHEZ LES ANNAMITES, par G. DOMOUTIER. In-18, illustré de 35 dessins annamites.
- V. — LES YÉZIDIS. Les adorateurs du diable, par J. MENANT, de l'Institut. Illustré.
- VI. — LE CULTE DES MORTS dans l'Annam et dans l'Extrême-Orient, par le lieutenant-colonel BOUINAI et PAULUS. In-18.
- VII. — RÉSUMÉ DE L'HISTOIRE DE L'EGYPTE, par E. AMÉLINEAU. In-18.
- VIII. — LE BOIS SEC REFLEURI, roman coréen, traduit en français par HONG TYONG-OU. In-18.
- IX. — LA SAGA DE NIAL, traduite en français pour la première fois par R. DARESTE, de l'Institut, conseiller à la Cour de Cassation.
- X. — LES CASTES DANS L'INDE. Les faits et le système, par EM. SENART, de l'Institut.
- XI. — INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE VÉDANTA. Trois conférences faites à l'Institut Royal en mars 1894, par F. MAX MÜLLER, membre de l'Institut. Traduit de l'anglais, avec autorisation de l'auteur, par M. LÉON SONG.
- XII. — CONFÉRENCES AU MUSÉE GUIMET, par L. DE MILLOUÉ, (1893-1899). Préface par EM. GUIMET.



