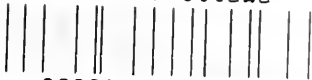


U d / of Ottawa



39003000210640

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

Universitas
No. 100



1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.

11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20.

CULTES, MYTHES

ET

RELIGIONS

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{te}, RUE GARNIER, 4.

SALOMON REINACH

MEMBRE DE L'INSTITUT

CULTES, MYTHES

ET

RELIGIONS

TOME TROISIÈME

OUVRAGE ILLUSTRÉ DE 25 GRAVURES DANS LE TEXTE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1908



2

11

20

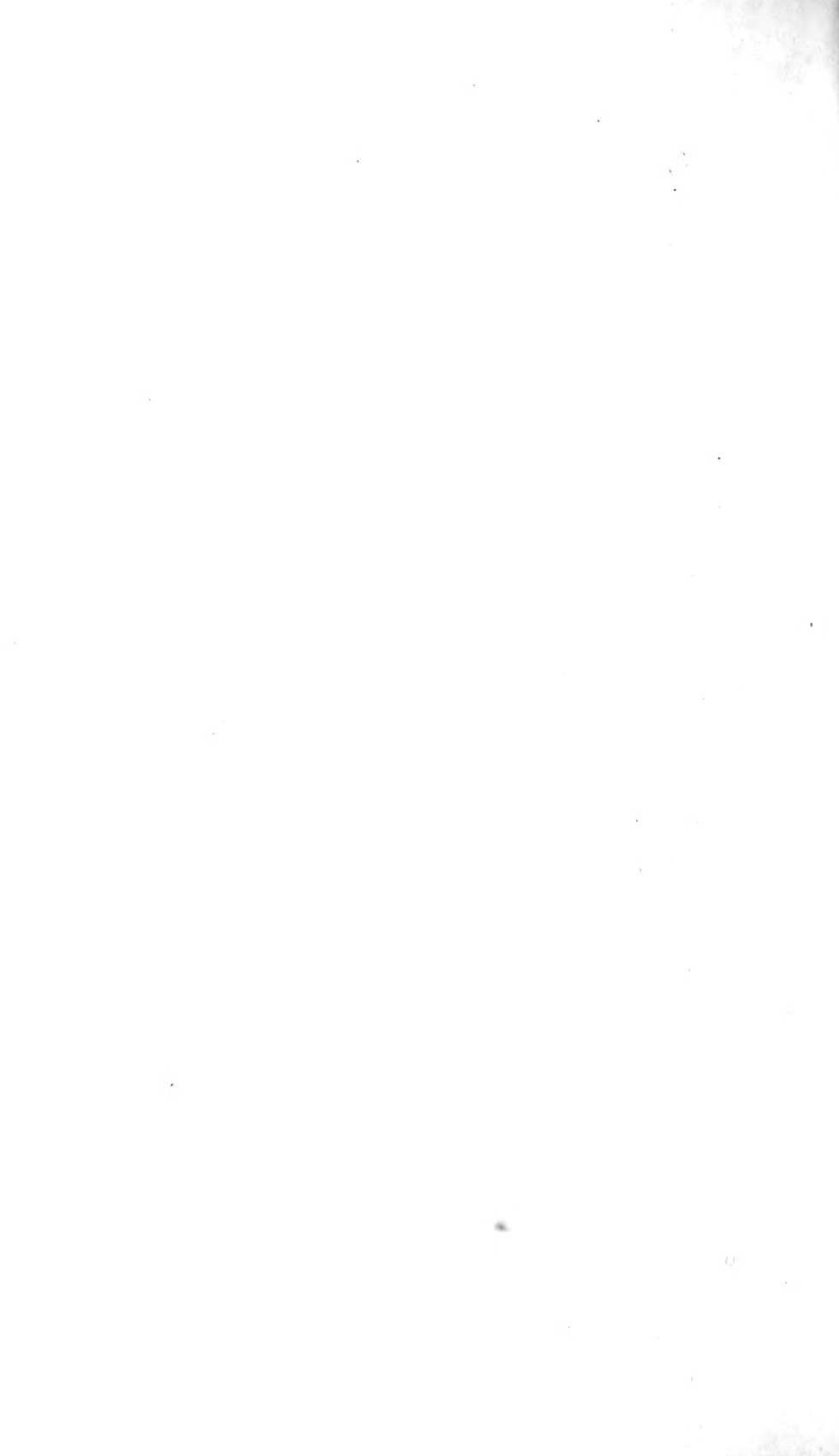
145

110%

2

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

- Manuel de Philologie classique*, 2 vol., 1883-1884. (Nouveau tirage, 1907.)
Traité d'épigraphie grecque, 1885.
Grammaire latine, 1886.
La colonne Trajane, 1886.
Conseils aux voyageurs archéologues, 1886.
Catalogue sommaire du musée de Saint-Germain, 1887 (3^e éd., 1899).
 E. POTTIER et S. REINACH, *La nécropole de Myrina*, 2 vol., 1887.
Atlas de la province romaine d'Afrique, 1888.
Voyage archéologique de Le Bas en Grèce et en Asie Mineure, 1888.
Esquisses archéologiques, 1888.
Époque des alluvions et des cavernes, 1889.
Minerva, 1889 (6^e éd., 1907).
Les Gaulois dans l'art antique, 1889.
L'histoire du travail en Gaule, 1890.
Peintures de vases antiques, 1891.
 KONDAKOF, TOLSTOÏ, S. REINACH, *Antiquités de la Russie méridionale*, 1891.
Chroniques d'Orient, 2 vol. 1891, 1896.
Antiquités du Bosphore cimmérien, 1892.
L'origine des Aryens, 1892.
 A. BERTRAND et S. REINACH, *Les Celtes*, 1894.
Bronzes figurés de la Gaule romaine, 1894.
- O. MONTELIUS et S. REINACH, *Les Temps préhistoriques en Suède*, 1895.
Epona, la déesse gauloise des chevaux, 1895.
Pierres gravées, 1895.
La sculpture en Europe avant les influences gréco-romaines, 1896.
Répertoire de la statuaire grecque et romaine, 3 vol., 1897-1904.
Répertoire des vases grecs et étrusques, 2 vol., 1899-1900.
Guide illustré du Musée de Saint-Germain, 1899. (Nouv. éd., 1908.)
 H. C. LEA, *Histoire de l'Inquisition*, trad. par S. REINACH, 3 vol., 1900-1902.
La représentation du galop, 1901.
L'album de Pierre Jacques, 1902.
Recueil de têtes antiques, 1903.
Le Musée chrétien de Saint-Germain, 1903.
Un manuscrit de la Bibliothèque de Philippe le Bon à Saint-Petersbourg, 1904.
Apollo, histoire générale des arts, 1904 (5^e éd., 1907).
Répertoire des peintures du Moyen-Age et de la Renaissance, t. I et II, 1905-1907.
Tableaux inédits ou peu connus, 1906.
Album des moulages et modèles en vente à Saint-Germain, 1908.
Répertoire des bas reliefs grecs et romains (sous presse).



INTRODUCTION

Ce volume est si gros que je ne l'alourdirai pas d'une préface. Aussi bien, parmi les 28 mémoires dont il se compose, faisant suite aux 70 qui sont réunis dans les deux précédents volumes, les plus considérables ne font que poursuivre, dans différents domaines, la démonstration d'idées que je crois toujours justes et dont j'ai donné un exposé d'ensemble dans l'*Introduction* du tome II. Je prépare en ce moment une petite *Histoire générale des religions*, très courte, à l'usage des gens du monde, où ces idées prendront place avec quelques autres. Ce sera le moyen de les faire pénétrer plus profondément dans le public. Mais je n'ai pas à me plaindre du public, puisqu'il a déjà fallu réimprimer le premier volume du présent recueil et que j'en trouve souvent l'écho dans les nouveaux livres qui paraissent. On sait la gradation de jugements où se complait la critique : 1° cela n'a pas le sens commun; 2° c'est contraire à la religion ou à la morale; 3° c'était connu depuis longtemps. La première étape est déjà loin; la seconde se franchit; la troisième s'annonce. C'est bon signe.

S. R.

Juin. 1908.



La mort du grand Pan ¹.

I

Il y a près de deux siècles, un membre de l'Académie des Inscriptions, l'abbé Anselme, lut à cette compagnie une dissertation sur le dieu inconnu des Athéniens, que saint Paul, parlant devant l'Aréopage, avait révélé à ceux qui lui rendaient hommage sans le connaître². Traitant de l'origine de ce culte, l'abbé Anselme rappela l'histoire des ambassadeurs athéniens qui, envoyés vers Sparte, lors de la première invasion médique, pour demander du secours, furent arrêtés en chemin par le dieu Pan; celui-ci se plaignit de n'avoir pas d'autel dans Athènes et réclama, pour prix de sa protection, les honneurs publics qui lui étaient dus³. Un des confrères de l'abbé Anselme fit remarquer qu'une aventure, comparable à celle qu'il relatait, était arrivée au temps de la mort de Jésus, qu'elle avait été écrite par Plutarque et rapportée par Eusèbe. « La réflexion qu'on m'y a fait faire à la première lecture, écrivait l'abbé Anselme en 1715, m'oblige de l'insérer dans cet endroit comme une preuve de l'idée qu'on avait autrefois du dieu Pan. » Il rapporte alors l'histoire bien connue, tirée du traité de Plutarque sur la cessation des oracles, où l'on apprend que le pilote d'un navire, passant près de l'ilot de Paxos, fut averti par une voix mystérieuse que le grand Pan était mort. « Ce n'est pas ici le lieu d'examiner, ajoute-t-il, si le Dieu Pan était, comme on l'a cru, Jésus Christ même, comme si ce divin Sauveur eût eu besoin d'emprunter le nom

1. [*Bulletin de Correspondance hellénique*, 1907, t. XXXI, p. 5-19].

2. *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des Inscriptions*, La Haye, 1724, t. VI, p. 304 (t. IV, p. 560 de l'édition originale).

3. Hérodote, VI, 105.

d'un de ses ennemis, ou si le démon fut contraint de confesser lui-même sa défaite entière par la croix. » La première de ces explications avait déjà été proposée par Eusèbe dans sa *Préparation Évangélique*¹; elle fut adoptée et amplifiée par d'autres auteurs. Au chapitre xxviii du livre IV de *Pantagruel*, le héros de Rabelais raconte « une pitoyable histoire touchant le trépas des héros »; c'est une traduction assez exacte du récit de Plutarque. Pantagruel ajoute en terminant, d'après Plutarque, que les savants consultés par Tibère opinèrent que le grand Pan, dont on annonçait ainsi la mort, était fils de Mercure et de Pénélope. « Toutefois, conclut-il, je l'interpréterais de celui grand Servateur des fidèles, qui fut en Judée ignominieusement occis par l'envie et l'iniquité des pontifes, docteurs, prêtres et moines de la loi mosaïque. Et ne me semble l'interprétation abhorrente. Car à bon droit peut-il être en langage grégeois dit Pan, vu qu'il est le notre tout : tout ce que nous sommes, tout ce que vivons, tout ce que nous avons, tout ce que espérons est lui, en lui, de lui, par lui. C'est le bon Pan, le grand Pasteur, qui, comme atteste le berger passionné Corydon, non seulement a en amour et affection ses brebis, mais aussi ses bergers. A la mort duquel furent plaintes, soupirs, effrois et lamentations en toute la machine de l'Univers, cieux, terre, mer, enfers. A cette mienne interprétation compète le temps. Car cestui très bon, très grand Pan, notre unique Servateur, mourut lès Hierusalem, régnant en Rome Tibère César. »

Ce passage de Rabelais est un remarquable exemple de son érudition à la fois vaste et brouillonne, où le Bon Pasteur de l'Évangile, le berger de Virgile, le Grand Pan naturaliste de l'exégèse stoïcienne sont juxtaposés et confondus. Il est probable qu'il ne connaissait pas le texte d'Eusèbe et s'imaginait

1. Eusèbe, *Praep. Evang.*, V, 17 : Τοσαῦτα δὲ ὁ Πλούταρχος Ἐπιτηρῆσαι δὲ ἄξιον τὸν καιρὸν, ἐν ᾧ πρῆσι τὸν θάνατον γεγονέναι τοῦ δαίμονος. Οὗτος δὲ ἦν ὁ κατὰ Τιβέριον, καθ' ὃν ὁ ἡμέτερος Σωτὴρ, τὰς σὺν ἀνθρώποις ποιοῦμενος διατριβὰς, πᾶν γένος δαιμόνων ἐξελεύσκειν τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἀναγέγραπται βίου ὥστε ἤδη τινὰς τῶν δαιμόνων γονυπετεῖν αὐτὸν καὶ ἱκετεύειν μὴ τῷ περιμένοντι αὐτοὺς Τυρτάρῳ παραδοῦναι.

avoir découvert ce qu'il appelle « cette miennne interprétation ».

Van Dale, dans sa dissertation sur les oracles, réfuta l'opinion d'Eusèbe; elle n'en a pas moins trouvé des adhérents jusqu'à nos jours, bien que sous une forme en apparence plus scientifique. Le savant Welcker imagina, pour expliquer l'anecdote de Plutarque, l'in vraisemblable petit roman que voici¹. « Du temps de Tibère, dit-il, un païen perspicace, qui comprenait l'insuffisance du paganisme officiel et de l'orphisme en présence du mouvement chrétien, qui prévoyait l'effondrement du panthéisme hylozoïque personnifié par le dieu Pan, le dieu universel, se servit de cette histoire comme d'une monture finement ouvragée pour enchâsser le joyau de sa pensée et en rehausser l'éclat. Mais les philologues de l'entourage de Tibère ne comprirent pas, ou essayèrent de détourner le présage en l'appliquant au Pan arcadien, qui n'a jamais été qualifié de *Grand Pan* ». Il y a là un singulier mélange du prétendu esprit critique du xviii^e siècle avec le mysticisme de la première partie du xix^e. Welcker pense en élève de Voltaire quand il veut que le professeur, dont Plutarque tient son histoire, ait été un menteur pieux, un fourbe bienfaisant; mais il se réclame du romantisme mystique en admettant qu'un païen du temps de Tibère, avant même la prédication de saint Paul, ait pu pressentir l'avènement d'une religion nouvelle et la mort des dieux du paganisme. A cet égard seulement, et comme témoignage sur l'esprit de son temps, l'hypothèse de Welcker est intéressante; considérée en elle-même, elle ne mérite pas d'être réfutée.

Mannhardt, entrant dans une voie toute différente, alléguait divers contes germaniques où il est question de voix mystérieuses annonçant la mort d'une sorcière ou d'une fée². Dans une des légendes qu'il rapporte d'après Panzer³, il s'agit d'une voix qui appelle un boucher et lui ordonne de crier à

1. Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. II, p. 670; cf. W. H. Roscher, *Jahrbücher für class. Philologie*, t. CXLV (1892), p. 466.

2. Mannhardt, *Wald- und Feldculte*, p. 133, 148.

3. *Ibid.*, p. 149.

un certain endroit, dans la fente d'un rocher, que sa servante Salomé est morte. Le boucher obéit et, à son appel, répondent des lamentations et des cris. Cette histoire est très suspecte, car elle rappelle de beaucoup trop près celle de Plutarque; sous la forme où elle nous est parvenue, on peut affirmer qu'elle est d'origine demi-savante. Tel est d'ailleurs le danger qu'offrent souvent les éléments dits traditionnels sur lesquels opèrent les folkloristes; si le folklore passe dans la littérature écrite, la littérature pénètre aussi dans le folklore. Déjà Herbelot, dans sa *Bibliothèque orientale*, et les frères Grimm, dans leurs *Märchen*, avaient cité des légendes analogues à celles qu'a produites Mannhardt¹; elles ne laissent pas d'être instructives, mais n'éclaircissent pas le récit qui nous occupe. On pourrait aussi bien rappeler le vers de Virgile sur la grande voix qui sortit des bois silencieux au moment de la mort de César :

*Vox quoque per lucos vulgo exaudita silentes
Ingens....*²

Cette voix, bien que le poète ne le dise pas, annonçait probablement la mort de César. Le fait que les anciens et les modernes ont cru parfois entendre des voix célestes n'est pas contesté et n'a guère besoin d'être appuyé d'exemples³; mais l'anecdote que Plutarque tient de bonne source et qui fut comme authentiquée par l'enquête de Tibère, présente des détails d'une précision telle qu'on ne peut en rendre raison en invoquant des analogies générales. C'est ce qu'a très bien compris, en 1892, M. Roscher, qui, abordant à son tour le problème⁴, songea au bouc sacré adoré en Égypte à Mendès et ailleurs, lequel fut, en effet, identifié par les Grecs au grand dieu Pan, Ἰὼν θεὸς ἀέριος⁵. La mort de ce bouc était

1. Voir le Commentaire des *Œuvres de Rabelais* par B. de Mérens et Rathery, Paris, Didot, 2^e éd. (1873), t. II, p. 164, note 5; Frazer, *Golden Bough*, 2^e éd., t. II, p. 5.

2. Virgile, *Géorg.*, I, 476.

3. Cf. Tite-Live, V, 32; Juvénal, XI, 141; Ovide, *Métam.*, XV, 793, etc.

4. Roscher, *art. cité*, p. 465-477.

5. *Corpus inscr. graec.*, 4714; cf. Roscher, *l. l.*, p. 473.

accompagnée de lamentations et de cris qui furent entendus par les passagers du vaisseau sur lequel était le professeur de Plutarque; le pilote égyptien, sans doute affilié au culte du dieu de Mendès, comprit qu'il s'agissait du bouc, pleura sous le nom du grand dieu Pan.

Cette ingénieuse interprétation est inadmissible pour deux motifs. D'abord, elle n'explique pas comment le pilote a pu être trois fois interpellé par son nom, que la plupart des passagers eux-mêmes ne connaissaient pas; en second lieu, si le pilote égyptien avait compris ce dont il s'agissait, il n'aurait eu aucune raison de crier au miracle. Les passagers eux-mêmes auraient été renseignés et rassurés par lui; ils auraient appris de sa bouche ce que les Grecs d'Égypte et leurs affiliés dans d'autres parties du monde entendaient par la mort du grand dieu Pan; ils se seraient donné garde d'inquiéter le soupçonneux Tibère par la nouvelle inattendue de la mort d'un dieu. Écrivant l'article *Pan* dans le *Lexique de Mythologie* qu'il dirige, M. Roscher a récemment réitéré son explication, mais sans y rien ajouter qui la rende plus acceptable. Je crois qu'il faut chercher autre chose.

II

Avant de proposer mon interprétation, je vais donner une traduction littérale du texte de Plutarque; on sent, à le lire, que la bonne foi de l'écrivain grec est entière et l'on remarque qu'il a pris soin d'alléguer de bons garants de son récit¹.

« Au sujet de la mort de ces génies [les dieux inférieurs], j'ai entendu le récit d'un homme qui ne manquait ni de raison ni de jugement. C'est Epithèse, père du rhéteur Emilien, dont quelques-uns de vous ont aussi reçu les leçons. Il était mon concitoyen et professait la grammaire. Voici ce qu'il raconta. Un jour, se rendant par mer en Italie, il s'embar-

1. Plutarque, *De defectu oracul.*, c. 17 (Bétolaud, *Œuvres morales de Plutarque*, t. II, p. 388).

qua sur un vaisseau qui était chargé de diverses marchandises et d'un grand nombre de passagers. Le soir venu, à la hauteur des îles Echinades, le vent tomba et le navire, porté par les flots, approcha de l'île de Paxos. La plupart des passagers étaient éveillés : plusieurs buvaient, après avoir fini de souper. *Tout à coup, on entendit une voix venant de l'île de Paxos, comme si quelqu'un criait le nom de Thamous. Étonnement général. Or, le pilote du navire était un Égyptien nommé Thamous, dont la plupart des passagers ignoraient le nom. Deux fois appelé, il garda le silence ; la troisième fois, il répondit à l'appel. Son interlocuteur, enflant la voix, lui dit que lorsqu'il serait près de Palodès [le Pélodès limèn, port de Butirote en Épire], il devait annoncer que le grand Pan était mort (ἐπι: Ηὐρι ἔ γέγχεσ τεθήρησε).* Ayant entendu ces paroles, continuait Epithèrse, nous fûmes tous frappés d'effroi et nous délibérâmes s'il valait mieux donner suite à l'ordre reçu, ou ne pas en tenir compte ; on fut d'avis que, s'il y avait de la brise, Thamous passât outre sans rien dire, mais que, si l'on était retenu par le calme, il répétait ce qu'il avait entendu. Quand le vaisseau fut auprès de Palodès, comme il n'y avait ni vent ni houle, Thamous, du haut de la poupe et regardant la terre, répéta ce qu'il avait entendu, à savoir que le grand Pan était mort. Il avait à peine fini que l'on entendit de grands gémissements, poussés non par une personne, mais par plusieurs, et ces gémissements étaient mêlés de cris de surprise. Comme les témoins de cette scène avaient été nombreux, le bruit s'en répandit bientôt dans Rome et *Thamous fut mandé par Tibère César.* L'empereur ajouta tant de confiance à ce récit qu'il ordonna une enquête au sujet de Pan. Les nombreux philologues de son entourage opinèrent qu'il s'agissait du fils d'Hermès et de Pénélope ». — « Ce récit de Philippe¹, ajoute Plutarque, fut confirmé par le témoignage de quelques assistants, qui l'avaient entendu de la bouche d'Émilien [le fils d'Epithèrse], dans sa vieillesse ».

Tout récit qui passe par la bouche de plusieurs hommes

1. Un des interlocuteurs du dialogue.

s'altère, se développe et s'embellit. Si l'on analyse celui de Plutarque, on en retiendra seulement trois faits, en apparence inexplicables et mystérieux : le pilote est appelé trois fois par son nom, que les passagers eux-mêmes ignoraient ; on lui annonce que le grand Pan est mort ; cette nouvelle est accompagnée de cris et de gémissements. L'incident de la station devant Palodès et de la nouvelle criée du bord par le pilote, est fort invraisemblable, car on ne conçoit pas qu'il ait parlé la nuit, en vue et à portée de voix de la côte, sans observer s'il y avait du monde sur le rivage. Les deux incidents, survenus l'un et l'autre la nuit et par calme plat¹, n'en font probablement qu'un ; les passagers, en vue de l'ilot de Paxos ou du port de Palodès, ont entendu une forte voix appeler trois fois Thamous et lui annoncer, au milieu d'un concert de gémissements, que le grand Pan était mort. Voilà ce qui a dû être rapporté à Tibère et le surprendre. Comment un dieu avait-il pu mourir ? Comment cette nouvelle avait-elle pu être donnée à un homme que la voix mystérieuse appelait par son nom ? Ce dernier détail a certainement préoccupé les témoins de la scène, puisque le narrateur insiste sur le fait que la majorité de l'équipage ignorait le nom du pilote égyptien et prend soin de nous faire connaître ce nom. L'enquête de Tibère et de ses conseillers ne semble avoir porté que sur deux points : l'identité et la bonne foi de Thamous, que l'empereur fit comparaître devant lui ; la nouvelle, à lui donnée, de la mort du grand Pan. Ce sont là les éléments essentiels de l'affaire et les seuls que l'histoire, à l'exemple de Tibère, puisse retenir. Mais ces éléments s'offrent à notre étude avec des garanties qui manquent généralement à tous les récits de miracles. D'abord, on ne voit pas qu'aucun intérêt soit en jeu ; il ne s'agit, ni pour Thamous, ni pour les passagers ses témoins, de confirmer une doctrine, de grandir la réputation de quelque sanctuaire ; en second lieu, l'enquête de Tibère, également désintéressée et sans autre mobile que

1. Cf. Roscher, *art. cité*, p. 475, qui voit dans ce calme plat l'effet de la mort du Pan égyptien (*Chnubis*), identifié au dieu du vent (*Schu*).

la curiosité impériale, semble certifier la concordance des témoignages; enfin, ces témoignages ne sont pas seulement ceux de matelots ou d'hommes sans instruction, l'un des témoins étant un professeur de grammaire. Assurément, ce n'est pas encore l'idéal d'Ernest Renan, le miracle soumis au contrôle de l'Académie des Sciences; mais c'est quelque chose de plus sérieux que les récits ordinaires de faits inexplicables et la science moderne, pas plus que Tibère, ne peut dédaigner cela comme une hallucination d'ignorants ou d'illuminés.

L'histoire de l'intervention de Tibère n'a rien d'in vraisemblable. L'empereur, en tant que chef de l'État, était assez indifférent en matière religieuse (*circa deos ac religiones negligentior*)¹; mais il était curieux des choses de la Fable et ajoutait foi à l'astrologie². Suétone le montre, entouré de ces mêmes grammairiens grecs dont parle Plutarque, demandant qui était la mère d'Hécube, quel nom Achille avait porté parmi les filles de Seyros, quels chants modulaient les Sirènes³. Une députation d'Olisippo en Lusitanie, au rapport de Pline, vint lui raconter qu'on avait vu et entendu dans certaine caverne un Triton sonnant de la conque⁴; ce dernier trait rappelle beaucoup l'épisode du pilote égyptien, mandé par l'empereur pour lui répéter ce qu'il avait entendu crier près de Paxos. Personne, sans doute, n'admet aujourd'hui l'assertion si positive de Tertullien, répétée d'après lui par Eusèbe⁵, suivant laquelle Tibère, informé par un rapport de

1. Suet., *Tib.*, 69. *Divina obtegens*, Tac., *Ann.*, I, 76; cf. *ibid.*, I, 73. Si l'exercice des cultes égyptien et juif fut pros crit à Rome sous son règne, c'est parce qu'il en résultait des désordres (Tacite, *Ann.*, II, 45; Suet., *Tib.*, 36; Sénèque, *Epist.*, 108). Par la même raison, après l'affaire de Libon, il fit expulser de Rome les astrologues et les magiciens (Tac., *Ann.*, II, 32).

2. Tacite, *Annales*, VI, 21; Suét., *Tib.*, 14, 36, 69. L'empereur craignait les oracles (Tac., *Ann.*, I, 67; Suét., *Tib.*, 63), le tonnerre (*ibid.*, 69) et les présages (*ibid.*, 72).

3. Suétone, *Tib.*, 56, 70.

4. Pline, *Hist. Nat.*, IX, 9. D'ailleurs, Tibère voulait être instruit des moindres faits qui se passaient dans l'Empire (*Nil illum toto quod fit in orbe latet*, écrit Ovide, *Pont.*, IV, 9, v. 126).

5. Tertullien, *Apolog.*, V, 21; Eusèbe, *Hist. ecclés.*, II, 2. Eusèbe possédait

Ponce Pilate, aurait vainement demandé au sénat d'admettre Jésus au rang des dieux ; mais si cette histoire a pu trouver crédit dès le second siècle, c'est qu'elle n'était pas en contradiction avec ce que l'on savait alors, avec plus de précision que nous, sur la curiosité, les préoccupations mystiques et les tendances syncrétistes de cet empereur.

En l'espèce, Tibère fut rassuré par les philologues grecs de son entourage ; on lui dit que le dieu Pan, dont la voix avait annoncé la mort, était le fils d'une mortelle, Pénélope ; ce n'était donc pas un grand dieu, malgré l'épithète que la voix lui avait donnée, mais un héros ; il pouvait mourir sans que l'ordre du monde fût menacé. Cette histoire n'était pas de l'invention des philologues de cour ; elle se trouve déjà dans Hérodote (II, 145), comme l'opinion commune des Grecs de son temps¹.

III

Revenons à l'anecdote de Plutarque. Nous avons montré que le fond de l'histoire se réduit à ceci : la claire perception d'un nom répété trois fois — celui du pilote — et l'annonce de la mort du grand Pan. Or, le nom du pilote, donné par Plutarque, était *Thamous* ; donc, les mots entendus par lui et les passagers ont pu être à peu près ceux-ci :

ΘΑΜΟΥΣ ΘΑΜΟΥΣ ΘΑΜΟΥΣ ΠΑΝΜΕΓΑΣ ΤΕΘΗΚΕ

Thamous, Thamous, Thamous, le-très-grand est-mort.

Cela posé, le problème est résolu ; car *Thamous* est le nom syrien d'Adonis et *Panmegas*, le « très grand » peut être une épithète de ce dieu². Comme le pilote portait par hasard le

une traduction grecque de l'*Apologetique* de Tertullien ; cf. Harnack, *Alt-christliche Litteratur*, I, p. 21.

1. Cf. Roscher, dans le *Lexikon*, p. 1354, 1380.

2. Les inscriptions n'assimilent pas le ν au μ suivant. On trouve πινυέμεθες dans une inscription syrienne de basse époque (Dittenberger, *Inscr. gr. orient.*, 619, 6), ainsi que dans l'inscription d'Abercius, qui est de la fin du II^e siècle (Marucchi, *Élém. d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 296, l. 14).

nom de *Thamous*, assez fréquent en Égypte¹, il a cru et les passagers ont cru avec lui qu'on l'appelait; on l'a cru d'autant plus volontiers que le nom syrien d'Adonis, qui ne paraît jamais dans la littérature grecque païenne, devait être ignoré de cet Égyptien et de ces Grecs. Une fois que le *Thamous* de l'appel mystérieux était interprété comme le nom du pilote, le verbe τῆθρυλλεε réclamait un sujet; quoi de plus naturel que de trouver ce sujet dans [ε] πρυλλεεγυεε et de comprendre « le grand Pan » au lieu de « le très grand » *Thamous*². Au mois de juin, époque où, suivant saint Jérôme, la mort d'Adonis-Thamous était pleurée en Syrie³, dans la saison la plus propice aux voyages en mer, le navire approche, pendant la nuit, d'un rivage où des Syriens — il y en avait un peu sur tous les rivages — célèbrent par des lamentations et des cris la mort de leur dieu *Thamous*; la circonstance fortuite que le pilote portait le même nom explique la confusion et met fin à toutes les interprétations mystiques d'une histoire qui nous a été transmise avec des attestations peu communes de véracité.

La mort périodique de dieux et de demi-dieux — animaux sacrés à l'origine, plus tard représentant des phénomènes de

1. Platon, *Phèdre*, 274 D, E; Polyeu, II, 3, 5; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 5, p. 108.

2. J'avais admis que la formule de l'appel était ὁ πρυλλεεγυεε; malgré les exemples homériques (*Odysse.*, IX, 378; XI, 492; XVII, 10), l'emploi de l'article à cette place (au lieu de Πυρ ὁ μεεγυεε) ferait difficulté. Comme me l'a fait observer M. A. Croiset, il est plus simple de supposer que l'article n'était pas employé dans la litanie.

3. Hieron., in *Ezech.*, VIII, 13 (Migne, *Patr. Lat.*, t. XXV, p. 82) : « *Quem nos Adonidem interpretati sumus et hebraeus et syrus sermo Thamuz vocat : unde quia juxta gentilem fabulam in mense junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus, et deinceps revixisse narratur, eundem junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei celebrant solennitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur... Et quia eadem gentilitas hujuscemodi fabulas poetarum, quae habent turpitudinem, interpretatur nobilitate, interfectionem et resurrectionem Adonidis plangit et gaudio prosequens : quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat : nos quoque eos qui ad saeculi mala et bona vel contristantur, vel exsultant, mulieres appellamus, molli et effeminato animo ; dicimusque plangere eos Thamuz, ea videlicet quae in rebus mundi putantur esse pulcherrima ».*

la végétation¹ — était célébrée dans le monde méditerranéen par de bruyantes manifestations de deuil. Les dieux et les héros annuellement pleurés étaient Osiris, Adonis, Attis, Linos, Bormos et Lityerses². La cantilène appelée par les Grecs *Linos* ou *Ailinos* passait pour commémorer la mort du jeune Linos, qui avait été déchiré par des chiens; bien qu'on ait essayé d'interpréter *Ailinos* par le sémitique *ai lanu* « malheur à nous », et que cette bizarre explication ait généralement trouvé créance, il est certain qu'aux yeux des Grecs la partie essentielle de cette cantilène était la répétition du nom du défunt, appelé et comme rappelé par ses fidèles. En Bithynie, le thrène des Mariandyniens sur le bel éphèbe Bormos consistait également à l'appeler d'une voix plaintive. Pour Adonis en Syrie, nous avons la preuve que les litanies funèbres chantées en son honneur comportaient une triple invocation, car l'auteur des *Philosophoumena* nous a conservé un fragment d'hymne où Adonis est appelé Τριπέθητος, « trois fois regretté », ce qui doit se comprendre à la lettre :

Ἄττι, σε κλῆῶσι μὲν Ἀσσύριοι
 τριπέθητον Ἄδωνιν³.

Dans l'élegie de Bion sur Adonis (Ἐπιτάφιος Ἀδώνιδος), on lit, au second vers, « le bel Adonis est mort » (ὄλετο κλῆς Ἄδωνις) et l'on trouve trois fois la complainte : « Je pleure Adonis » (ἄιζω τὸν Ἄδωνιν, v. 1, 6, 15). Suivant l'hypothèse que nous proposons, les chants des Gréco-Syriens établis sur la côte occidentale de la Grèce auraient précisément consisté à appeler trois fois Thamous par son nom et à annoncer sa mort; Θαμοῦς πηνμέγας τέθνηκε a pour pendant exact, dans le thrène de Bion : ὄλετο κλῆς Ἄδωνις. Quant à la triple répétition du nom sacré, il y en a d'innombrables exemples dans tous les rituels : Usener en a recueilli beaucoup dans son ouvrage intitulé *Dreiheit*. Je me contenterai de rappeler le

1. Cf. *Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 143.

2. Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. II, p. 223.

3. *Philosophoumena*, ed. Cruice, p. 176.

vers de Virgile, où Énée raconte à Déiphobe comment il lui a élevé un cénotaphe et l'a trois fois appelé par son nom :

...et magnâ Manes ter voce vocavi¹.

Au XIX^e siècle encore, dans le Devonshire, les moissonneurs, après avoir coupé la dernière gerbe d'épis dans le dernier champ, criaient trois fois *The Neck*, puis trois fois, d'une voix plaintive et traînante : *Wee yen, way yen*² ! Le nom donné à la dernière gerbe, *the Neck*, paraît être la personnification d'un génie du blé dont les moissonneurs pleurent annuellement la mort, en attendant sa résurrection prochaine. Un témoin auriculaire dit que dans l'espace d'une seule nuit il a entendu crier six ou sept fois *The Neck* par des paysans éloignés de quatre milles et que l'effet de cette lamentation soudaine, au milieu du silence de la nuit, était plus émouvant encore que l'appel du *muezzin* du haut des mosquées turques. C'est un cri analogue qui, dix-huit siècles plus tôt, retentit aux oreilles des passagers du navire qui voguait des côtes du Péloponnèse vers l'Italie.

Le nom syrien d'Adonis, Thamuz ou Thammuz (en assyrien *Dimuzi*), ne nous est pas seulement connu par un verset d'Ézéchiel (VIII, 44) : ἰδοὺ ἐκεῖ γυναικες καθήμεναι ὀρφνοῦσαι τὸν Θραυροῦς, où un manuscrit du Vatican, écrit en Égypte, porte à la marge : τὸν Ἄδωνι³. Saint Jérôme, en deux passages⁴, atteste formellement qu'Adonis est Thamouz et qu'un culte de ce dieu fut célébré à Bethléhem, dans la grotte même de la Nativité, depuis le règne d'Adrien jusqu'à celui de Constantin : *Bethlehem nunc nostram lucus inumbrabat Thamuz, id est Adonidis, et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur*. Saint Jérôme, qui vécut longtemps en Syrie, est, à cet égard, une autorité de premier ordre. La même identification se trouve d'ailleurs dans Cyrille

1. Virgile, *Aen.*, VI, 506.

2. Frazer, *Golden Bough*, t. II, p. 259.

3. Cf. l'article *Tammuz* dans l'*Encyclopaedia biblica*, col. 4893 et Swete, *The old Testament in Greek*, t. III, p. 398.

4. Hieron. in *Ezech.*, VIII, 13 et *Epist.* 58 (*al.* 43), n. 3.

d'Alexandrie et dans Méliteon de Sardes. Le fait que le nom de Thamouz ne se rencontre pas dans les inscriptions syriennes n'est pas surprenant, car celui d'Adonis ne s'y lit pas davantage; on paraît avoir éprouvé quelque scrupule à écrire le nom du dieu que l'on adorait et on le remplaçait par des épithètes laudatives.

IV

Quelqu'un pourrait objecter que les Adoniastes établis dans l'île de Paxos auraient dû pleurer Thamouz en langue syrienne, ou pleurer Adonis en langue grecque, tandis que mon hypothèse oblige à admettre qu'ils invoquaient Adonis sous son nom syrien et qu'ils annonçaient sa mort en grec. Mais, d'abord, Adonis n'est pas plus grec que Thamouz; c'est un nom sémitique signifiant « le Seigneur », hellénisé par une désinence. En second lieu, dans un chant funèbre, un thrène, dont la valeur est non seulement liturgique, mais magique, puisqu'il s'agit d'assurer la résurrection du dieu en pleurant sa mort, je trouve fort naturel que des Syriens parlant grec aient conservé le nom local ou spécial de leur dieu Thamouz, sous lequel on l'invoquait en Syrie.

L'épithète de μέγας et ses superlatifs, μέγιστος, τρισμέγιστος, μέγας καὶ μέγας, sont très souvent attribués à des dieux, en particulier à des dieux orientaux¹; il y a même des divinités, comme les Θεοὶ μεγάλοι, la μεγάλη Μητέρα, qui n'ont guère d'autres noms usités que ces épithètes. Renan a supposé, avec toute vraisemblance, que le μέγιστος θεὸς d'une inscription de Kalaat Fakra près de Byblos n'était autre qu'Adonis². Dans les invocations entendues par les passagers du navire, j'admets qu'Adonis-Thamouz recevait l'épithète de πρὸς μέγας, qui est synonyme de μέγιστος. Je ne connais pas, il est vrai, d'exemple de l'épithète πρὸς μέγας appliquée à Adonis; mais dans

1. Voir Bruchmann, *Epitheta Deorum*, Leipzig, 1893, et l'article *Megistos* du *Lexicon der Mythologie*.

2. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 235, 338.

l'inscription d'Aberkios, dont le fonds est emprunté à la pliraséologie du culte d'Attis, le poisson sacré est qualifié de $\pi\alpha\chi\mu\epsilon\gamma\epsilon\theta\eta\varsigma$; Attis, souvent identifié à Adonis, est lui-même qualifié de $\mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma$ dans plusieurs textes¹. L'adjectif $\pi\alpha\chi\mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma$ est déjà dans Platon et appartient à la meilleure grécité; ce n'est peut-être qu'un hasard s'il est rare comme épithète divine². A Paxos, le choix de l'épithète $\pi\alpha\chi\mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma$ a pu être dicté par le rythme, car la cantilène que je restitue à la suite de la triple invocation spondaïque à Thamouz — $\pi\alpha\chi\mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma \tau\epsilon\theta\upsilon\eta\gamma\alpha\epsilon$ — forme une tripodie trochaïque qui se prête très bien au débit traînant d'une mélopée.

Le culte d'Adonis paraît à Athènes dès le v^e siècle; il fleurit à Alexandrie à l'époque des Ptolémées et trouvait encore des fidèles à Antioche à la fin du iv^e siècle de notre ère³. De la Syrie, son foyer principal, il rayonna sur l'ouest de l'Asie Mineure, sur les îles, la Grèce continentale, l'Étrurie et Rome. On ne s'étonne pas de le rencontrer, au i^{er} siècle, dans les petits ports de la mer ionienne, sur la voie que suivaient les navires allant du Péloponnèse en Italie. La diffusion de ce culte, comme de celui de la déesse syrienne Atargatis, fut surtout l'œuvre des marchands syriens qui fréquentaient, alors comme aujourd'hui, toutes les échelles du Levant⁴.

Si l'on admet l'argumentation qui précède, où je crois que la part de l'hypothèse est très restreinte, il me semble que le passage de Plutarque, après avoir tant exercé les commentateurs depuis Eusèbe, reçoit enfin une interprétation simple et naturelle, qui confirme, d'une part, la donnée essentielle du récit et explique, de l'autre, le malentendu nocturne, dû à la double confusion d'un nom de dieu avec un nom d'homme, d'une épithète doublement laudative avec un nom de dieu, qui

1. Voir les exemples donnés par Bruchmann, *op. cit.*, et l'inscription de Rome (Kaibel, *Epigr. gr.*, n. 824) : "Αττει δ' ὑψίστωι καὶ συνίεντι τὸ πᾶν | τῷ πασσιν καιροῖς θεμερωτέρω πάντα φύοντι.

2. Bruchmann, *Epitheta deorum*, cite un exemple tardif de Ζεὺς $\pi\alpha\chi\mu\epsilon\gamma\alpha\varsigma$.

3. Voir l'article *Adonia* dans l'*Encyclopaedia* de Pauly-Wissowa.

4. Sur la dispersion des petites communautés syriennes, voir Bréhier, *Byz. Zeitschrift*, 1903, p. 1 et suiv.

a troublé les compagnons d'Epithérse et Tibère lui-même par l'inquiétante rumeur de la mort d'un dieu¹.

1. M. Clermont-Ganneau a bien voulu me signaler le passage suivant du livre de François Lenormant *Il mito di Adone-Tammuz* (p. 7), où l'on trouve le nom du pilote égyptien rapproché de celui du dieu syrien : « *Almeno è difficile il non ammettere una connessione tra il dio Tammuz ed il favoloso re d'Egitto, Θαμωζ, di cui parla Platone, congiungendolo col dio Teut, ed anche col pilota egiziano di simile nome introdotto da Plutarco in una leggenda mitica, anzi nella favola della morte d'un dio.* » Avant Lenormant, Liebrecht, dans son édition des *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury (p. 180), avait soupçonné une confusion entre le nom du dieu et celui du pilote : « Je crois que dans ce récit il s'est glissé une erreur, que le vrai nom du dieu dont on déplore le décès, à savoir Thamuz, l'Adonis des Syro-Phéniciens, a été donné au pilote et que, par conséquent, le dieu lui-même a reçu le nom d'une autre déité de la nature, c'est-à-dire celui de Pan » (cf. Frazer, *Golden Bough*, t. II, p. 5). Ces tentatives diffèrent de la mienne en ce qu'elles n'admettent pas le malentendu portant sur l'épithète *πικρήμεγας*; elles sont, d'ailleurs, restées à peu près ignorées, même d'un savant aussi informé que M. Roscher. On m'a dit que l'explication proposée ici aurait dû se présenter à l'esprit des anciens, qui savaient que Thamouz est Adonis; je réponds que les modernes le savaient aussi, depuis la Renaissance, et que, pourtant, ils n'y ont guère pensé avant moi.

A propos de la curiosité de Tibère.

On a vu, dans le précédent article, que Tibère faisait son métier d'empereur en conscience et qu'il voulait être renseigné directement sur toutes choses. Cela était si connu à Rome qu'Ovide en fut informé même dans son exil¹. Or, cette constatation de la curiosité « omnivore » de Tibère importe beaucoup à la critique d'un événement que l'on place sous son règne et qui a eu, pour l'histoire de l'humanité, des conséquences autrement graves que la prétendue mort du grand Pan. Je l'ai déjà dit, mais il faut le répéter : Ponce Pilate n'aurait jamais fait mettre à mort un homme libre, accusé de s'être dit le roi des Juifs, sans en aviser Tibère, ne fût-ce que pour se créer un titre à sa faveur. Si Jésus-Christ a été mis à mort par ordre de Pilate, il a dû exister au moins un rapport officiel à ce sujet ; et cette opinion était si bien celle des anciens, mieux qualifiés que nous pour connaître les obligations d'un procureur, que chrétiens et païens ont cherché le rapport de Pilate sur la mort de Jésus et que, ne le trouvant pas, ils en ont fabriqué plusieurs.

Tillemont croyait à l'existence d'un rapport authentique, qui aurait disparu pour être remplacé par des faux. Mais si l'on admet que ce rapport ait été brûlé en 822 de Rome, pendant la guerre entre Vitellius et Vespasien, ceux qui ont cité les documents apocryphes n'eussent pas manqué de rappeler qu'ils avaient été sauvés par miracle ; or, ils n'ont rien fait de tel.

Les écrits relatifs à la Passion et attribués à Pilate se divisent en deux groupes : les Actes (ἔκτα, ὑπομνήματα, *gesta*) et le rapport (ἐπιστολή, *epistola*). Enumérons ici les textes principaux.

1^o La première partie de l'Évangile dit de Nicodème, intitulée les *Actes de Pilate*. La seconde partie de cet ouvrage, concernant la descente de Jésus aux Enfers, date peut-être du v^e siècle ; mais Michel Nicolas a eu parfaitement raison de dire que la

1. Cf. plus haut, p. 8 et note 4.

première partie n'est pas postérieure à l'an 150¹. Les preuves qu'il en donne n'ont pas été réfutées par M. Harnack qui, d'ailleurs, ne paraît pas connaître les savants écrits du théologien français.

2° Le rapport (*anaphora*) de Pilate à l'empereur s'est conservé sous plusieurs formes. De ces rédactions, il en est une dont la simplicité suffit à prouver l'ancienneté et qui offre des liens de parenté indiscutables avec les documents allégués par saint Justin et par Tertullien². La lettre est adressée à l'empereur Claude : Πέντιος Πιλάτος Κλαυδίῳ χείρατι;

3° Vers 150, dans trois passages de son *Apologie*³, saint Justin parle des actes de Pilate relatifs aux miracles et à la Passion de Jésus; il ne dit pas qu'il ait vu ce document, qu'il l'ait tenu en main, mais il en parle comme d'un témoignage qui devait exister, à la disposition des Romains qui voudraient y recourir (ὁδύναθες μαθεῖν).

4° Vers 200, dans deux passages de son *Apologétique* (5 et 21), Tertullien mentionne un document reçu par Tibère et le fait une fois en termes si précis, avec tant de détails, qu'on y reconnaît sans peine une pièce analogue (mais non identique) à l'*anaphora* sous sa forme la plus ancienne.

Le silence d'Origène et de Clément d'Alexandrie ne prouve rien, sinon qu'ils n'ont pas été dupes de certains faussaires; ils écrivaient l'un et l'autre pour des gens qui avaient reçu quelque éducation historique.

M. Harnack a proposé, au sujet du rapport de Pilate, une théorie ingénieuse, mais, à mon avis, inadmissible. Suivant lui, il n'y aurait jamais eu de rapport authentique; mais Justin, très crédule, en aurait *postulé* un sans le connaître; Tertullien, lecteur de Justin, aurait brodé sur les phrases du rhéteur grec et enfin, sous Maximin Daza, afin de répondre au rapport impie que faisaient circuler les païens⁴, un Grec aurait fabriqué le rapport que nous avons au moyen de la traduction grecque, utilisée par Eusèbe, de l'*Apologétique* de Tertullien⁵.

1. M. Nicolas, *Études sur les Évangiles apocryphes*, p. 388. Un manuscrit de la traduction latine des *Actes de Pilate* prétend qu'elle fut rédigée par saint Ambroise, d'après l'original découvert dans le *praetorium* de Pilate (*ibid.*, p. 377).

2. Voir les textes juxtaposés dans Harnack, *Chronol.*, I, p. 605.

3. Justin, *Apol.*, I, 32, 38, 48.

4. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, I, 9; IX, 5.

5. A. Harnack, *Chronologie*, I, p. 603 et suiv.

Une seule observation me semble suffire pour réduire cette théorie à néant. L'*Anaphora* grecque est adressée à l'empereur *Claude* ; c'est là une erreur que n'aurait jamais commise le faussaire pieux supposé par M. Harnack, travaillant d'après une traduction grecque de Tertullien, qui nomme Tibère avec une sorte d'insistance¹.

Je conclus, avec Nicolas² et d'autres, que l'*Anaphora* favorable à Jésus est très ancienne, peut-être antérieure à la fin du 1^{er} siècle.

M. Nicolas écrit³ : « S'il y eut un rapport de Pilate à Tibère, il dut rester dans les Archives de l'Empire. Comment alors les chrétiens du 1^{er} siècle en auraient-ils eu connaissance ? » Ici, je cesse d'être d'accord avec cet excellent érudit (n'oublions pas que son livre est de 1866). Nous savons aujourd'hui, à n'en pas douter, qu'il y eut des chrétiens et des chrétiennes parmi les grands personnages païens du 1^{er} siècle. La première idée de ces chrétiens devait être de rechercher des témoignages sur Jésus dans les Archives de l'Empire, ouvertes sinon à tous, du moins à l'un ou à l'autre des plus influents. Supposons qu'un Acilius Glabrio ait fait cette enquête. Bien entendu, il ne trouva rien, mais il ne s'y résigna pas aisément ; il lui fallait quelque chose ; il était puissant et riche ; quand un homme riche et puissant cherche un texte, il y a toujours des gens (à Rome, c'étaient les *Graeculi*) pour le lui fournir, authentique ou non. Je suppose qu'un faux de ce genre — peut-être fabriqué par un Grec d'Asie — circulait, à la fin du 1^{er} siècle, dans la communauté chrétienne de Rome. Est-ce le faux même que citent Justin et Tertullien ? C'était du moins un faux analogue et le fait que le nom de l'empereur est *Claude*, non *Tibère*, me dispose à le croire, car, suivant les premiers chrétiens d'Asie, Jésus avait vécu 49 ans, ce qui le faisait mourir en 45, c'est-à-dire précisément sous Claude (41-54⁴).

1. M. Harnack écrit (p. 607) : « Je néglige le fait que la lettre est adressée à Claude et non à Tibère. C'est là une altération postérieure, d'autant plus sûrement que la lettre, comme le démontre la fin, est censée avoir été écrite aussitôt après les événements ». Mais il ne suffit pas d'affirmer qu'il y a une « altération » ; il faudrait en donner le motif.

2. M. Nicolas, *Études sur les Évangiles apocryphes*, p. 355.

3. Nicolas, *op. laud.*, p. 356-57.

4. Les presbytres d'Asie, au rapport d'Irénée (*Haer.*, II, 22, 1 et suiv.), affirmaient que Jésus avait près de 50 ans à l'époque de ses controverses avec les Pharisiens, ce qui était d'accord avec le sens obvie d'un verset du qua-

Nous ne saurons jamais toute la vérité à ce sujet ; mais, l'essentiel, c'est qu'il n'y eut pas de rapport officiel alors qu'il *devait* y en avoir un ; la conclusion qui s'impose n'est assurément pas favorable au caractère historique de la Passion.

Cette conclusion, qui n'est pas nouvelle (elle fut déjà mise en avant, mais avec des arguments médiocres, au XVIII^e siècle), peut s'appuyer encore sur plusieurs considérations d'inégale valeur, qui doivent être toutes sérieusement examinées¹ :

1^o Le silence des écrivains contemporains ou postérieurs de peu d'années, Philon, Josèphe², Juste de Tibériade. Le passage de Tacite, même s'il n'a pas été retouché, ne prouve rien, vu sa date tardive ; à cette époque, la légende chrétienne était déjà presque entièrement constituée ;

2^o Les traits évidemment mythiques du récit de la *Passion*, dont il a été question dans le premier volume de cet ouvrage (t. I, p. 332-341) ;

3^o La grande ancienneté de l'opinion des Docètes (voir plus haut, t. II, p. vi) ;

4^o Une assertion fortement motivée de Reuss, dont on connaît la science et la prudence : le récit de la Passion manquait à la forme primitive de l'Évangile de Marc³ ;

5^o L'histoire de la Transfiguration, qui se lit dans les trois synoptiques⁴. Je me demande depuis longtemps s'il n'y a pas là une *première conclusion* de l'histoire du Messie : le Messie en gloire monte au ciel en compagnie d'Elie et de Moïse. Quand le

troisième Évangile (Jean, VIII, 57). La chronologie adoptée aujourd'hui se fonde sur le témoignage de Luc. On n'a pu faire mourir Jésus sous Claude ou même plus tard qu'à une époque très ancienne, lorsque l'autorité de Luc n'était pas encore bien établie.

1. On en trouvera d'autres, quelques-unes fort graves, dans l'important ouvrage d'un mathématicien américain : W. Beuj. Smith, *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906. En revanche, il faut se méfier du livre de John M. Robertson, *Pagan Christs* (Londres, 1903), où la part faite à la fantaisie est vraiment trop forte.

2. Je ne crois pas à l'authenticité même partielle du texte de Josèphe sur Jésus ; il y a là seulement une double couche d'interpolations, inégalement adroites.

3. Reuss, *Les Évangiles synoptiques*, p. 82 : « Il n'y a pas à hésiter, nous sommes amené à reconnaître un fait singulier, nouveau, inouï, un fait que personne n'a entrevu encore : c'est que l'Évangile de Marc, tel que Luc le possédait, ne contenait pas la Passion ».

4. Matth., XVII, 1 ; Marc, IX, 2 ; Luc, IX, 28.

récit évangélique comporta celui de la Passion (sous l'influence des prophéties, des psaumes et d'un facteur *très important* qui nous échappe), la fin glorieuse ne fut pas éliminée, mais resta à titre d'épisode. Je sollicite, sur cette hypothèse, l'avis de mes doctes maîtres, les théologiens;

6° L'argument que j'ai fait valoir en 1904, tiré de la prédiction de la crucifixion au verset 17 du Psaume XXII¹. Cet argument n'a pas été réfuté par M. Jean Réville, qui s'y est pourtant loyalement essayé; voici la réponse que je lui ai faite² :

MONSIEUR LE DIRECTEUR,

« Voulez-vous me permettre une courte réponse à votre article sur le verset 17 du Psaume XXII?

« Vous admettez que le texte grec ne résulte pas d'une interpolation chrétienne, mais vous contestez absolument que ce texte désigne le supplice de la croix. Or, je prétends qu'il désigne ce supplice de la manière la plus expresse et que pas un lecteur sachant le grec ne pouvait s'y tromper³. J'ajoute que toute autre interprétation de ce texte conduit à une absurdité. En effet, s'il s'agissait de morsures ou de déchirures infligées au Juste par des chiens, le sujet de ὄρουξαν serait κύνες, qui est à deux lignes plus haut; il en résulterait que le verbe du verset suivant « ils ont compté mes ossements » aurait pour sujet « les chiens », qui ne savent pas compter; bien plus, il faudrait attribuer aux mêmes chiens l'acte de tirer au sort les vêtements du Juste (verset 19). Vraiment, on ne peut même pas discuter une pareille hypothèse. En outre, ὄρουξαν signifie « ils ont percé » ou « ils ont creusé » et ne signifie jamais « ils ont déchiré ». La question de savoir ce que le traducteur a lu dans l'hébreu est en dehors de notre sujet; il s'agit seulement de savoir comment les Juifs hellénisants ont compris. Or, ils n'avaient pas deux manières de comprendre. Le percement des mains et des pieds caractérise la crucifixion : *ea lege ut affigantur bis pedes bis brachia* écrit Plaute (*Mostell.*,

1. *Cultes, Mythes*, t. 1, p. 437 et suiv. (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, p. 260-266).

2. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1906, p. 1-9.

3. *Psaumes*, XXII, 17 : ὅτι ἐκύκλωσαν με κύνες πολλοί, συναγωγὴ πονηρουμένων περιέσχον με ὄρουξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. Ἐξηρίθμησαν πάντα τὰ ὀστέα μου, κ. τ. λ.

II, 1, 2), en parlant de la mise en croix d'un esclave. L'idée du Juste mis en croix était certainement populaire dans l'antiquité. En effet, dans la *République* de Platon (II, p. 362, a), Glaucon s'exprime ainsi : « Je ne parle pas de mon chef, mais pour ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. Le Juste, disent-ils, sera fouetté, torturé, mis aux fers; on lui brûlera les yeux; enfin, après lui avoir fait souffrir tous les maux, *on le mettra en croix* »¹. Donc, il n'y a pas là une invention de Platon; il fait nettement allusion à une histoire qui courait, témoignant de l'impuissance de la vertu en présence de la méchanceté des hommes. Cette histoire, comme tant d'autres dans Platon, est peut-être d'origine orphique; la conclusion qui en ressort, c'est la nécessité des sanctions supra-terrestres. Nous avons là une preuve évidente que l'histoire du Juste crucifié était connue longtemps avant la Passion. Dans un autre passage de la *République* (X, p. 614 a), les méchants sont menacés des mêmes souffrances endurées par le Juste (*ils seront torturés et brûlés au fer rouge*); ici, il n'est plus question de la crucifixion, mais le texte vise le passage du livre II où il en est parlé.

« Donc : 1° le texte grec du Psaume mentionne la crucifixion du Juste; 2° ce texte ne pouvait être compris autrement qu'il ne l'a été par les Pères, tant grecs que latins; 3° l'idée du Juste crucifié était populaire et n'a pas été mise en circulation par un contresens des Septante; elle est antérieure à la fois au Psaume XXII et à Platon. »

∴

7° Un fait bien curieux, c'est que l'Église victorieuse croit connaître la date de la mort de Jésus, tandis que l'Église primitive l'ignore². Si Luc fait vivre Jésus de — 4 à + 29 environ, Jean et les presbytres d'Asie (Papias), suivis par Irénée, lui attribuent 49 ans de vie terrestre; le faussaire chrétien, auteur de la lettre de Pilate, le fait mourir sous Claude (après 41, probablement en 45); un très ancien document, copié vers 210 par l'évêque Alexandre, fondateur de la bibliothèque de Jérusalem, place la naissance de

1. Ἀνασκηνοδουλεύσειται. Ce verbe ne se rencontre pas ailleurs; mais Clément d'Alexandrie cite le passage de Platon comme une prophétie de la Passion (*Stromates*, V, p. 714) et on lit dans Hesychius : ἀνασκηνοδουλεύσειται · ἀνασκηνοδοῦσι-σθήνεται.

2. Ce sujet demanderait à être traité longuement; voir Dobschütz, *Texte und Untersuchungen*, t. XI, 1, p. 136 et suiv., où l'on trouvera les documents essentiels.

Jésus en + 9, son baptême en + 46, sa mort en + 58 (sous Néron) ; le chroniqueur byzantin Syncelle, citant « des manuscrits exacts et anciens », et malgré la tradition officielle de l'Église, dit aussi que Jésus est né en + 9 et mort en + 58 ; l'auteur des *Actes* païens de Pilate, cités par Eusèbe, fait mourir Jésus en + 21. La chronologie de Pilate n'était connue d'Eusèbe lui-même que par le témoignage de Josèphe et il est inadmissible que l'on ait placé la mort de Jésus en 58, alors que Pilate fut disgracié dès 36, si le nom de ce procurateur avait fait partie intégrante des premiers récits évangéliques. La date singulière de 58 paraît être celle de la dispersion définitive des apôtres ; on obtint celle du baptême en déduisant 12 ans, période postulée par quelques-uns pour l'enseignement de Jésus, soit avant, soit après sa mort, et celle de 9



Fig. 1. — Sarcophage chrétien découvert à Rome.

en déduisant 49, âge présumé de Jésus dans le texte johannique. Autant de combinaisons et d'hypothèses contradictoires qui excluent l'existence de textes historiques précis.

8° Dans toute une série d'œuvres d'art chrétiennes, sarcophages, ivoires, mosaïques, dont quelques-unes remontent au iv^e siècle, Jean baptisant Jésus est figuré comme un homme de cinquante ans au moins, alors que Jésus est un enfant de dix à douze ans¹. Or, suivant Josèphe, le Baptiste mourut plusieurs années avant 36 ; s'il baptisait en 30, Jésus serait né au plus tôt en 18 ou 20 et, mort à 30 ans, aurait subi la Passion vers 50 (encore sous Claude !). Ainsi, même dans des œuvres d'un caractère presque officiel, la chronologie de Luc n'est pas observée et c'est une autre qui prévaut, différente encore de toutes celles dont il vient d'être question.

1. *Rev. archéol.*, 1902, I, p. 14 et suiv. (Cecil Torr) ; 1903, II, p. 125 (S. R.). Ajoutez *Jahrb. der Preuss. Kunstsammlungen*, 1903, p. 59, pl. 49.

Maintenant, je n'ignore pas qu'il existe des textes graves, antérieurs même à nos Évangiles, de nature à faire prévaloir l'opinion commune : ce sont ceux des Épîtres de saint Paul. Mais il serait d'une mauvaise méthode de les alléguer pour refuser d'examiner les arguments contraires. Je n'ai pas ici de théorie à offrir au sujet de ces passages christologiques de Paul ; je sais seulement que l'authenticité des Épîtres est battue en brèche par toute une école de théologiens hollandais, auxquels s'est rallié tout récemment M. Vernes¹. Personnellement, je n'ai pas été convaincu par Van Manen, bien que je ne croie pas légitime de traiter son opinion par le mépris. Si Paul est un témoin de Jésus, c'est un témoin bien imparfait, qui l'a vu seulement dans une vision et qui semble ne savoir presque rien de sa vie terrestre. Mais, encore une fois, la force de l'argument paulinien dépend, dans une large mesure, de celle des arguments contraires que j'ai exposés ; si, étudiés en eux-mêmes, ils entraînent la conviction, l'impossibilité logique d'admettre en même temps le *sic* et le *non* obligera d'expliquer ce que dit saint Paul autrement que comme un témoignage historique. N'est-ce pas une des tâches essentielles de l'histoire de mettre en lumière les contradictions apparentes, avec la certitude qu'elles sont seulement apparentes, et de chercher avec bonne foi la solution logique qui les concilie ?

1. Voir l'article *Paul* de Van Manen dans l'*Encycl. Biblicus*, p. 3620 et suiv. et, pour les déclarations récentes de M. Vernes, *Rev. archéol.*, 1907, 1, p. 473.

Actéon¹.

I

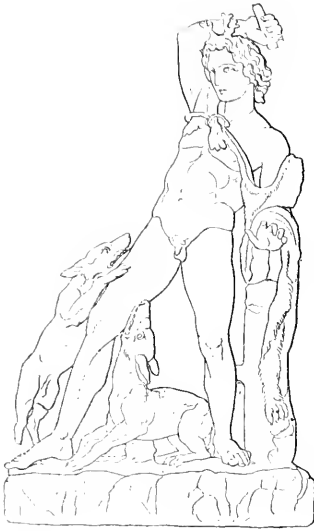


Fig. 1. — Actéon attaqué par ses chiens. Groupe en marbre du Musée Britannique².

« Actéon, chasseur thébain, surprit Diane au bain, fut changé en cerf et déchiré par ses chiens. » Ainsi s'expriment les Dictionnaires de la Fable; mais il ne faut pas toujours croire les Dictionnaires.

Dans les monuments du v^e siècle avant l'ère chrétienne qui sont relatifs au châtimeut d'Actéon, tels qu'une des métopes de Sélionte (fig. 2) et quelques vases peints de beau style à figures rouges³. l'épisode du bain d'Artémis ne paraît jamais. La déesse, sévèrement vêtue, préside au supplice de l'infortuné chasseur, parfois seule (fig. 4), parfois en présence d'autres divinités (fig.

5); parmi ces dernières on trouve Erinys ou Lyssa, qui inspire une rage meurtrière aux chiens d'Actéon⁴.

Il n'en est plus de même à l'époque hellénistique.

Pour les Grecs d'Alexandrie et leurs élèves, les poètes et

1. *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris, 1906, p. 99-149.

2. Müller-Wieseler, *Denkmäler*, pl. XVII, 186.

3. Lenormant et de Witte, *Elite des Monuments céramographiques*, t. II, p. 323.

4. *Elite céramographique*, pl. 103 B; Vinet, art. *Actéon* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

les artistes de la Rome impériale, Actéon est le héros malheureux d'une aventure galante¹. Cette aventure est désormais au premier plan. Des trois moments qui composent son histoire — Artémis et ses nymphes surprises au bain, Actéon changé en cerf, puis dévoré par les chiens de sa propre meute — c'est le premier que la poésie et l'art mettent surtout en évidence (fig. 7). L'idée de la chaste déesse et de ses compagnes, aperçues sans voiles, à l'heure de la méridienne, auprès des eaux de la fontaine de Gargaphie, évoque des



Fig. 2. — Artémis et Actéon. Métope du v^e siècle av. J.-C. à Palerme, provenant de Séliuonte².

images si gracieuses et si souriantes qu'elles atténuent l'horreur de la catastrophe prochaine et empêchent même qu'on la prenne trop au sérieux.

Toutefois, les poètes ne se font pas faute de réclamer contre l'injustice du châtement. Le supplice d'Actéon devient à leurs yeux le type même d'une peine cruelle et imméritée. Ovide, victime de la colère d'Auguste pour avoir vu ce qu'il n'aurait pas dû voir, se compare au chasseur bétien, et tout

1. Callimaque, V, 110 et les nombreux textes cités dans Pauly-Wissowa, art. *Actaion*, p. 121.

2. Müller-Wieseler, *Denkmäler*, pl. XVII, 184.

en s'inclinant sous la vengeance impériale, affirme qu'il est aussi innocent qu'Actéon. Ce n'est pas son cœur, ce sont ses yeux seuls qui ont péché¹.

Très populaire sous l'Empire romain, souvent traitée par l'art de la Renaissance italienne et jusqu'à nos jours, la fable d'Actéon évoque tout d'abord, dans l'imagination des modernes, l'épisode de la déesse surprise au bain. Mais c'est précisément cet épisode qui n'appartient pas au fond primitif de la légende; la littérature, comme l'art, paraît longtemps l'avoir ignoré. Avant d'accepter cette explication de la colère d'Artémis, les poètes et les mythographes en avaient allégué bien d'autres²: Actéon s'était vanté d'être plus habile chasseur qu'elle³; il avait osé lui déclarer son amour⁴; il avait offensé non pas Artémis, mais Zeus, en prétendant à l'hymen de Sémélé⁵.



Fig. 3. — Le châtimeut d'Actéon⁶.

Vinet a soutenu que ce dernier témoignage, qui remonte à Stésichore, était altéré et qu'il fallait lire *Séléné* au lieu de *Sémélé*. Conjecture singulièrement malheureuse; car, d'abord, les affaires de Sémélé regardaient bien Zeus, alors que celles de Séléné ne le concernaient en rien; puis, si les manuels de mythologie, condamnés au syncrétisme, identifient Séléné, la déesse lunaire, à Artémis, c'est là une confusion qu'on ne trouverait jamais dans une tradition hellénique de bon aloi.

En dehors des motifs du supplice d'Actéon que nous ont

1. Ovide, *Tristes*, II, 105.

2. Cf. *Elite céramographique*, t. II, p. 324-325.

3. Euripide, *Bacch.*, 339.

4. Diodore, IV, 8, 4.

5. Pausanias, IX, 2, 3 (d'après Stésichore).

6. Vase à fig. rouges du Musée Britannique. Actéon attaqué par ses chiens sous les yeux d'Artémis (S. Reinach, *Rép. des vases*, t. II, p. 214, 3).

conservés les textes littéraires, il y en avait, je crois, un autre dont ils ne parlent pas, mais qui est clairement attesté par une peinture de vase. Cette peinture décore un grand cratère de Ruvo, appartenant à la *Raccoltà Santangelo* au Musée de Naples (fig. 9)¹. On y voit Actéon, déjà pourvu de cornes de cerf, au moment où il va percer de son épéu une biche qu'il a saisie par la naissance de ses grands bois; à droite, Artémis assise se prépare à décocher une flèche; à gauche sont Pan et Hermès. Vinet voulait rapporter cette scène à un texte de Diodore, suivant lequel Actéon aurait cherché à séduire Artémis en lui offrant le produit de sa chasse. Cette explication est manifestement absurde, car Actéon n'offre pas la biche à la déesse et si celle-ci fait mine de lancer une flèche, c'est sans doute qu'Actéon va être puni par elle de son imprudence sacrilège, pour avoir tué une biche consacrée à Artémis. Cette biche n'est pas, en effet, un animal ordinaire; comme la biche de Télèphe, comme les biches aux bois dorés des bords de l'Anauros dont parle Callimaque², elle est pourvue de bois d'une taille gigantesque. C'est une biche divine ou, tout au moins, un gibier de choix, réservé à la déesse. Il existait donc une autre tradition suivant laquelle Actéon s'était attiré le courroux d'Artémis en tuant à la chasse une biche consacrée; dans cette version, l'imprudent était puni par Artémis et non par ses chiens³.

De cette variété de motifs mis en avant par les mythographes et les poètes, il est, dès l'abord, permis de conclure que la légende, sous sa forme la plus ancienne, rapportait le supplice du chasseur, mais n'en indiquait pas la raison. En général, les légendes de ce genre disaient le *Comment*, mais non le *Pourquoi*; cette dernière question ne s'est posée que plus tard et a exercé l'ingéniosité des exégètes, dont la fantaisie s'est donné libre cours même aux dépens de la vraisemblance et du bon sens. On constate la même absence de

1. *Revue archéologique*, 1848, p. 100; *Élite*, t. II, pl. 103 A.

2. Callimaque, *Hym. in Dian.*, 401.

3. Ch. Lenormant et J. de Witte ont déjà tiré cette conclusion de la peinture du vase Santangelo (*Élite*, t. II, p. 345).

motifs dans les traditions anciennes relatives à la mort d'Orphée, à celle de Tantale, de Sisyphé et de bien d'autres héros de la fable; on constate aussi la même diversité de motifs allégués dans les textes exégétiques de date récente. La mort violente de ces personnages et leur genre de mort ne faisaient doute pour personne; le désaccord commençait quand il fallait dire pourquoi ils avaient été frappés¹.

En ce qui concerne Actéon, la version admise à l'époque alexandrine et à l'époque romaine est une de celles qui devaient s'offrir naturellement à l'esprit, puisqu'il s'agissait d'un chasseur puni par une déesse virgine. Il est toujours dangereux, pour un mortel, de voir une divinité face à face, fût-ce un demi-dieu; ainsi, l'Athénien Epizélos perdit soudain la vue, à la bataille de Marathon, pour avoir aperçu auprès de lui un héros combattant dans les rangs des Grecs. C'est là une idée qui n'est pas particulière aux Hellènes, car l'Éternel dit à Moïse qu'on ne peut voir sa face et vivre; pour permettre au prophète de l'entrevoir de dos, Jahweh le place dans un creux de rocher et lui couvre d'abord les yeux de sa main². Les *Actes des Apôtres* nous apprennent qu'après sa vision sur le chemin de Damas, saint Paul resta aveugle pendant trois jours et dut recourir aux bons offices d'un conducteur³. L'heure de la méridienne est pleine de périls pour le berger ou le chasseur qui risque de surprendre un dieu dans sa quiétude et de le voir en pleine lumière⁴. D'autre part, le simple aspect d'une femme sans voiles peut être redoutable, témoin l'histoire de Bellérophon qui s'enfuit devant les femmes lyciennes retroussées⁵. Malheur surtout à l'imprudent qui voit une déesse toute nue! Tirésias aperçut Athéné au bain et ses yeux, un instant éblouis, perdirent à jamais la clarté⁶.

1. Cf. *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 85, 165, 170.

2. *Exode*, XXXIII, 20-23.

3. *Actes des Apôtres*, IX, 9.

4. Cf. *Part. Meridianaus Deus* dans le *Lexicon* de Roscher.

5. Plutarque, *De Mulier. Virt.*, 19; cf. *Revue celtique*, 1896, p. 244 et suiv.

6. Callimaque, *Lavacr. Pallad.*, 75. — Aepyros devint aveugle pour être entré dans le temple de Poséidon à Mantinée (Pausanias, VIII, 5); la cécité

A l'époque où sévissait la mode des explications exhéméristes, les anciens tentèrent d'interpréter le mythe d'Actéon. Ils firent d'Actéon le type du jeune prodigue, que sa passion pour la chasse et pour les chiens mènent à la ruine. Cela est inepte et ne mérite pas d'être réfuté. Mais que dire des explications plus savantes proposées au XIX^e siècle, sinon qu'il suffit de les répéter pour les faire juger à leur valeur? Le duc de Luynes reconnaissait dans Actéon un héros rayonnant, ἀστέρων, « le symbole du soleil brumal cédant à l'influence des autres astres¹. » Vinet écrivait en 1848² : « Quelques notions astronomiques se fixant, après avoir reçu la sanction



Fig. 4. — Le bâtiment d'Actéon³.

dù culte, dans l'esprit du peuple, et passant ensuite, grâce aux poètes, dans la mythologie, en voilà plus qu'il ne fallait pour constituer un mythe. L'idée fondamentale, celle d'une lutte entre le chien céleste, symbole de la chaleur, et peut-être aussi des maladies pestilentiellles qui en sont la suite, et le

est, d'une manière générale, un des châtiments de la violation d'un *tabou* visuel.

1. *Nouvelles Annales*, t. I, p. 71.

2. *Revue archéologique*, 1848, p. 466.

3. Vase à fig. rouges (*Elite céramographique*, t. II, pl. 99).

Jupiter humide et froid, a pu donner naissance à la tradition d'un chasseur dévoré par ses chiens. Je suis surtout frappé de voir que cette lutte s'accomplit sous l'influence de la déesse Artémis-Lune; la lune, comme on sait, joue un rôle important dans les phénomènes atmosphériques... Serait-il téméraire de supposer que la stérilité et les maladies amenées par la canicule aient été personnifiées par les chiens dévorants d'Actéon? » *Risum teneatis*. Lenormant et J. de Witte écrivent gravement qu'Actéon est un emblème du soleil couchant ou



FIG. 5. — Le châtimeut d'Actéon¹.

du soleil brumal; il veut faire violence à la chaste Diane, qui n'est autre que la Lune et que la déesse infernale². Enfin, voici l'exégèse de feu Decharme en 1879, inspirée de celle des mythographes allemands H. D. Müller et Preller : « Actéon est, comme Orion, un héros sidéral et la façon dont il meurt semble indiquer qu'il est identique à Sirius. Actéon, le chasseur dévoré par sa meute, c'est la constellation même du Chien, qui périt consumée par ses propres feux, qui disparaît à l'horizon en présence de la lune dont elle s'est approchée et dont elle a tenté d'éclipser l'éclat³ ».

Laissons ces belles explications à ceux qui croient pouvoir les comprendre et revenons au mythe lui-même pour lui demander ce qu'il signifie.

1. Vase à fig. rouges du Musée de Boston. Actéon, Artémis, Lyssa et Zeus sont désignés par des inscriptions (S. Reinach, *Rép. des vases*, t. I, p. 229, 1).

2. *Elite céramographique*, t. II, p. 329.

3. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 430.

II

En cherchant à interpréter la fable d'Actéon, c'est-à-dire à



Fig. 6. — Le châtiement d'Actéon.

1. Vase à figures rouges. Actéon est assailli par ses chiens en présence d'Artémis et d'un Pan (*Élite céramographique*, t. II, pl. 100).

la ramener à sa forme la plus ancienne, nous devons d'abord éliminer, comme adventice et banale, l'histoire d'Artémis surprise au bain. Nous avons montré qu'elle n'est pas ancienne et pourquoi cette explication du courroux de la déesse a dû se présenter, parmi beaucoup d'autres, à l'esprit ingénieux et galant des Grecs.

Restent deux éléments qui se retrouvent ensemble dans toutes les versions littéraires : la transformation du chasseur en cerf et le déchirement du chasseur tout vif par ses chiens — une métamorphose et un *sparagmos*.

Les récits poétiques de métamorphoses ont tous pour objet d'expliquer l'affinité de certains personnages de la fable avec des animaux, des végétaux ou même des objets inanimés. Cette affinité, qui va jusqu'à l'identité, est attestée par des usages rituels ou des représentations figurées; tel est le point de départ de la légende. En vérité, il y a bien eu métamorphose, ou quelque chose d'approchant, quand le culte du laurier, par exemple, est devenu celui de Daphné; seulement, la légende a transposé les phénomènes et attribué la priorité dans le temps à la forme anthropomorphique qui est, au contraire, le produit d'une lente évolution. Tout récit de métamorphose recouvre et implique la transformation anthropomorphique de l'objet d'un culte; on peut dire que c'est de l'histoire religieuse contée à rebours.

Appliquons ce principe au cas d'Actéon; on en conclura sans hésiter que, dans la légende primitive ou dans le rite plus ancien encore d'où est née la légende, Actéon n'était pas un chasseur de cerfs, mais un cerf.

Plus tard, avec les progrès de l'anthropomorphisme, il devint un des nombreux héros chasseurs de la fable, objet, en Béotie, d'une vénération mêlée de crainte et d'un culte public dans plusieurs villes. On racontait à Orchomène que la contrée avait été autrefois infestée par le spectre d'Actéon; les habitants consultèrent l'oracle, qui leur enjoignit de recueillir ses restes, de les ensevelir avec honneur et de fixer par des chaînes à un rocher — celui sans doute où apparais-

sait le spectre — l'image en bronze de ce fantôme vagabond¹.

Je noterai, à ce propos, que M. Frazer, dans sa grande édition de Pausanias, cite encore, d'après le *Dictionnaire des Antiquités*, une monnaie d'Orchomène, sur laquelle figurait, d'un côté, Artémis nue, agenouillée pour tirer à l'arc, et, de l'autre, l'image d'Actéon enchaînée à un rocher. Cette monnaie a été souvent décrite et reproduite, mais toujours d'après un dessin de fantaisie publié par l'abbé Sestini. L'original, qui faisait partie de la collection Cousinéry et a passé au Cabinet de Munich, est fort indistinct; mais un exemplaire



Fig. 7. — Le bain d'Artémis².

meilleur, acquis par le Musée de Berlin, a permis à Friedlaender de reconnaître, dès 1864³, que l'Artémis prétendue nue était vêtue d'une tunique de chasse et que la figure du revers était féminine, l'indication des chaînes résultant d'une méprise de Sestini. Cette monnaie d'Orchomène, qui appartient d'ailleurs à l'Arcadie, non à la Béotie, n'a donc rien à voir avec Actéon⁴.

1. Pausanias, IX, 38, 5.

2. Bas-relief d'un sarcophage du Louvre (Clarac-Reinach, I, p. 4), qui représente, d'une part, Artémis au bain, de l'autre, Actéon attaqué par ses chiens et Autonoe pleurant sur le corps de son fils.

3. *Archæologische Zeitung*, 1864, p. 133.

4. Un assez bon exemplaire de cette pièce est reproduit par la phototypie

A Platées, Actéon était l'objet d'un culte comme un des héros ἀρχαῖοι de la ville ; avant la bataille de Platées, Aristide lui offrit un sacrifice par ordre de l'oracle de Delphes¹. Voit-on Aristide le Juste offrant un sacrifice à un héros chasseur, dont le seul exploit aurait consisté à voir une déesse nue et à être châtié par elle de son imprudence ? Évidemment, aux yeux de la Pythie de Delphes et d'Aristide, Actéon avait d'autres titres à être honoré et sollicité comme un saint.

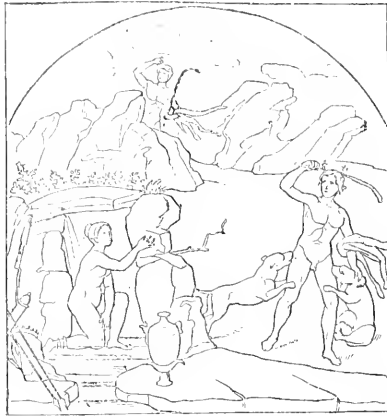


FIG. 8. — Le bain d'Artémis et le châtimeut d'Actéou, fresque découverte à Pompéi².

Ainsi, à l'époque grecque et même à l'époque impériale, Actéon n'est pas, en Béotie, ce qu'il est à Rome et dans les écoles de grammaire, le héros d'un conte galant et badin ; c'est un demi-dieu redouté, dont la mort est célébrée à Orchomène par une fête annuelle, dont on montre la sépulture et

dans le catalogue du British Museum (*Peloponnesus*, p. 190, pl. XXXV, 15). On voit Artémis agenouillée, vêtue d'un chiton court, un pétase pendant sur le dos, un arc dans la main, un chien derrière elle ; au revers, Callisto assise, tombant à la renverse, percée d'une flèche ; auprès d'elle, le jeune Arcas étendant les bras.

1. Plutarque, *Aristide*, XI, 3.

2. Müller-Wieseler, *Denkmäler*, pl. XVII, 183 a ; *Dict. des antiquités*, t. I, p. 53, fig. 86.

dont le souvenir revêt un caractère analogue à ceux de l'Atys phrygien et d'Adonis en Syrie.

La mythologie, qui transforme les rites en mythes, assimile volontiers les mythes à l'histoire et cherche à les situer dans le temps. L'évhémérisme n'est pas une maladie du génie grec à son déclin; c'est le principe même de toutes les mythologies.



Fig. 9. — Actéon tuant une biche sacrée en présence d'Artémis et d'autres divinités¹.

D'un événement qui se répète, qui constitue un usage du culte, l'exégèse demi-savante tire un épisode qui se serait produit une seule fois et, par cet événement unique, elle cherche à justifier l'existence de la coutume rituelle, du drame religieux. Là encore, comme dans les récits de métamorphoses, elle commet ce que les logiciens appellent un *hystéron protéron*; elle invertit l'ordre des phénomènes en plaçant la légende à l'origine du rite. Il appartient à une exégèse mieux informée d'intervertir ce rapport.

En l'espèce, nous concluons du mythe d'Actéon-cerf au sacrifice périodique d'un cerf, qui s'effectuait dans des conditions particulières; nous savons d'avance que ces conditions

1. Vase à figures rouges du Musée Santangelo à Naples (*Revue archéologique*, 1848, pl. 100).

doivent se refléter dans le récit mythique, parce qu'elles en ont nécessairement fourni le point de départ, et nous croyons possible de les en dégager à la lumière de faits religieux analogues, qui fournissent matière à des rapprochements instructifs.

III

Les diverses traditions sont d'accord pour nous apprendre qu'Actéon a été déchiré tout vivant. Ce genre de mort horrible se retrouve dans plusieurs autres légendes, celles de Dionysos Zagreus, d'Orphée, de Penthée¹. A Orchomène même, où Actéon était l'objet d'un culte, Plutarque nous parle des fêtes dionysiaques dites *Agrionia*, commémorant le déchirement du fils de Leucippe par les trois filles de Minyas². Beaucoup de cultes bachiques, pratiqués en général par des femmes, comportaient le même rituel : non seulement la victime était déchirée vivante, ce qui constituait le *δισσπασμός* ou *σπαρχμός*, mais elle était dévorée toute crue, ce qui constituait l'*ὠμοσφαγία*³. Le *σπαρχμός* et l'*ὠμοσφαγία* vont de pair ; ce sont, à l'époque classique, les survivances d'un même rituel primitif. Les anciens savaient que ce déchirement et cette manducation de l'animal pantelant s'étaient conservés dans certains cultes par l'effet de traditions mystérieuses, dont il ne convenait pas de parler trop clairement — *κατὰ τινὰ ἄρρητον λόγον*, dit Photius⁴. Il y avait là une sorte de discipline de l'arcane analogue à celle que s'imposaient les premiers chrétiens lorsqu'ils faisaient allusion à l'Eucharistie devant les catéchumènes⁵. On lit dans les *Canons d'Hippolyte* : « Les catéchumènes devront entendre seulement la prédication... Quant aux mystères de la vie, de la résurrection et du sacrifice, ils sont réservés aux seuls baptisés, à ceux qui appartiennent au

1. Voir d'autres exemples cités dans l'*Élite céramographique*, t. II, p. 330.

2. Plutarque, *Quaest. Rom.*, 112; *Quaest. Symp.*, 8.

3. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 696, 710.

4. Photius, *s. v.* *νεβρίζειν*.

5. Cf. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie*, 1902, p. 27.

groupe des fidèles ». Et Origène, au moment où il va parler de l'Eucharistie, dans une homélie prêchée devant toute l'église, s'arrête en disant : « N'insistons pas sur ces choses qui sont claires pour qui les connaît et doivent rester obscures pour qui les ignore ». Des suspensions analogues du discours, répondant au même devoir de discrétion, se rencontrent souvent dans Hérodote, dans Pausanias et même dans Plutarque.

Pourtant, les allusions que se sont permises les auteurs païens ne nous laissent aucun doute sur la nature des rites où interviennent le déchirement et l'*omophagie* : c'est toujours d'une *théophagie* qu'il s'agit, de l'absorption, par les initiés ou les prêtres, du sang, de la chair, de la vie même de la victime divine ou divinisée.

Déchirer un animal vivant et le dévorer tout cru est le fait de sauvages très primitifs. Dès le début de la littérature grecque, les Hellènes avaient depuis longtemps renoncé à ces répugnantes coutumes ; ils tuaient les animaux avant de les cuire et les cuisaient avant de les manger. Si, de loin en loin, les vieux usages reparaissent, c'est à titre de survivances religieuses, motivés par les prescriptions de rituels archaïques que la *discipline de l'arcane* soustrait à notre curiosité.

Mais ce que les hommes civilisés cessent bientôt de faire, tous les animaux carnivores le font d'instinct et toujours. Aux yeux des Grecs posthomériques, qui introduisaient leurs mœurs policées même dans leurs légendes, ou qui tâchaient d'expliquer par des symboles celles qu'il était impossible de purifier, le cerf Actéon n'avait pu être déchiré vivant que par des chiens.

De ces chiens d'Actéon, rendus furieux par la déesse offensée, les grammairiens grecs prétendaient même connaître les noms ; ils nous en ont laissé de longues kyrielles ; ils ont dit que ces chiens avaient été guéris de la rage par le centaure Chiron, qu'ils étaient les lointains ancêtres des grands dogues de l'Inde et que leur ingratitude envers leur maître avait donné naissance au proverbe : *τρέφετον ζώονας*, *nourrir des chiens*. Tous ces détails sont amusants, mais n'appartiennent pas au

fond de l'histoire. Il est évident que les chiens y ont été introduits par l'effet d'un scrupule esthétique, par la crainte d'ensanglanter les mains et peut-être les lèvres de la déesse. Si l'on se rappelle les mythes parallèles de Zagreus, d'Orphée et de Penthée, qui nous sont parvenus sous une forme plus primitive que celui d'Actéon, on remarquera que, dans ces mythes, aucun animal carnivore ne vient s'interposer, comme un exécuteur des hautes-œuvres, entre les sacrificateurs et leurs victimes. Dans les récits que nous possédons, ces victimes sont humaines, alors qu'elles étaient, à l'origine, animales — un taureau (Dionysos Zagreus), un renard (Orphée), un faon (Penthée). Au cours de la transformation que leur a fait subir l'anthropomorphisme, le déchirement de la victime vivante est un trait que les mythographes ont conservé; mais ils ont atténué le plus possible celui de l'*omophagie*, qui, dans l'espèce, devenait du cannibalisme. Toutefois, le récit de la mort de Zagreus, de celle d'Orphée et de Penthée impliquent l'omophagie primitive, d'abord parce que les Grecs nous ont parlé d'omophagie à propos du culte de Dionysos Zagreus et des *Agrionia* d'Orchomène, puis parce que l'analyse des textes littéraires suffit à la rendre plus que vraisemblable dans les mythes parallèles d'Orphée et de Penthée¹. J'ai donné ailleurs les preuves à l'appui de cette manière de voir et me contente ici de quelques indications². Orphée, disait-on, avait détourné les hommes du cannibalisme; or, Porphyre croit savoir que les Bassaroi, c'est-à-dire les Thraces parmi lesquels vécut et mourut Orphée, se repaissaient de chair humaine. Les Bacchantes d'Euripide, après avoir déchiré des taureaux et des vaches, vont laver à une source voisine leurs joues dégouttantes de sang; si elles n'avaient pas mangé de ces chairs pantelantes, il leur aurait évidemment suffi de se laver les mains³.

1. Cf. *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 95; Plutarque, *Quaest. Graec.*, 38 et l'article *Agrionia* de Preller dans la 2^e éd. de la *Real-Encyclop.* de Pauly.

2. *Ibid.*, p. 90.

3. *Ibid.*, p. 96.

IV

Il résulte de ces rapprochements que, dans une forme plus primitive du mythe d'Actéon, le cerf était déchiré et dévoré non par des chiens, mais par la déesse et ses compagnes. Les chiens ont été introduits dans le mythe pour en atténuer le caractère barbare; leur présence constitue une sorte d'enphémisme. Dans l'effort que nous faisons pour ramener la légende à sa forme primitive, il est nécessaire d'en éliminer les chiens.

Remarquons, d'ailleurs, que dans la peinture du vase Santangelo, qui nous a conservé une autre version du mythe (fig. 9), c'est Artémis qui se prépare à exercer directement sa vengeance sur Actéon, en lui décochant une de ses flèches redoutables, pour le punir d'avoir tué une biche sacrée. Ainsi, dans cette forme de la légende, deux caractères primitifs ont été conservés : l'inimolation d'un animal quasi divin et l'intervention immédiate de la déesse, qui n'a pas besoin des chiens d'Actéon pour la venger.

Maintenant, si le cerf Actéon est devenu, par l'effet de l'anthropomorphisme, le chasseur Actéon, la chasseresse Artémis et ses compagnes doivent être, elles aussi, le produit d'une évolution analogue. Comme toutes les divinités anthropomorphiques des Grecs, Artémis a hérité, si l'on peut dire, du culte et de la légende sacrée de plusieurs animaux. Son nom — Artémis rapproché d'*arktos* — joint à des témoignages littéraires et figurés, prouve que l'Artémis primitive, celle de l'Arcadie probablement, a été une ourse¹; mais, dans d'autres clans et d'autres pays, la divinité qui s'est confondue plus tard avec l'Artémis arcadienne a certainement été une biche. La biche survit, auprès de l'Artémis de la mythologie classique, à titre de compagne, de monture, d'animal de trait, de gibier et de victime favorite²; bien plus, un doublet d'Arté-

1. *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 58

2. Stephani, *Compte rendu pour 1868*, p. 17-30; *Journal of hellenic Studies*, t. XIV (1894), p. 134; *Bull. de Correspondance hellénique*, t. XV (1891), p. 3.

mis, Iphigénie, est transformée en biche par la déesse et Pausanias nous parle d'une statue d'Artémis vêtue de la dépouille d'un cerf¹.

Ceux auxquels est surtout familière l'image classique d'Artémis chasseresse, accompagnée d'un ou de plusieurs chiens, se demanderont si le chien ou la chienne ne seraient pas, au même titre que l'ourse et la biche, une des composantes zoomorphiques de l'Artémis grecque. On admettrait alors volontiers qu'Artémis et les nymphes, dans le mythe d'Actéon, représentent autant de chiennes acharnées contre un cerf et que l'évolution de la légende n'a fait que juxtaposer à l'animal chassé la divinité chasseresse qui en est issue. J'indique cette voie, mais pour dissuader qu'on s'y engage. Artémis est souvent figurée comme chasseresse dans la littérature et dans l'art; mais, dans le culte, cet aspect de sa personnalité divine est très peu développé², car Artémis est essentiellement une divinité de la végétation et de la vie animale, non de la destruction ou de la mort. Le chien est étroitement associé au culte d'Hécate, puisqu'on immolait des chiens à Hécate; mais Hécate n'a été confondue avec Artémis qu'à une époque d'érudition et de syncrétisme; ce sont des divinités tout à fait distinctes³. Nulle part on ne sacrifie de chiens à Artémis, alors qu'on lui sacrifie le cerf, le sanglier, le bouc et la chèvre⁴. J'en conclus qu'on peut admettre, pour une époque très ancienne, une Artémis-biche, une Artémis-

1. Pausanias, VIII, 37, 4. — La peau de cerf joue un certain rôle dans la légende d'Actéon. Dès le ve siècle, pour ne pas admettre la métamorphose, les rationalistes disaient qu'Artémis avait jeté sur Actéon une peau de cerf. Dans la *Nekyia* de Polygnote, Actéon était assis sur une peau de cerf (cf. Wentzel, art. *aktaion*, dans Pauly-Wissowa, p. 1207).

2. Schreiber, art. *Artemis* dans le *Lexicon* de Roscher, p. 582.

3. Il importe peu que Phérécyde (fragm. 32, Sturz) fasse d'Hécate la sœur d'Actéon, ni que Stace (*Theb.*, VII, 273) appelle « gouffre d'Hécate », la fontaine de Gargaphie. Ces rapprochements sont dus au syncrétisme; Lenormant et J. de Witte, qui leur attribuent à tort de la valeur, ajoutent que les noms d'Actéon et d'Hécate présentent « une exacte ressemblance » (*Élite*, t. II, p. 327) — ce qui est manifestement absurde. Dans le même article, d'ailleurs, ils rattachent le nom d'Actéon au grec *ἀζή*, signifiant « rivage » et encore au même mot pris dans le sens de « farine ». On n'y comprend rien.

4. Schreiber, *l. l.*, p. 608.

laie, une Artémis-chèvre, mais que rien n'autorise à croire qu'il ait existé une Artémis-chienne. Les divinités classiques qui ont hérité du culte du chien sont Hécate, Hadès et Asclépios; je nie qu'Artémis soit du nombre.

Si Artémis est une biche, il en est de même de ses compagnes. Nous arrivons donc, par une série de déductions toutes logiques, à cette donnée primitive de la légende ou plutôt du rituel d'Actéon : *Un cerf sacré est déchiré et dévoré par des biches*. L'idée d'une vengeance exercée par les biches, d'une offense faite aux biches par le cerf, disparaît comme une explication rationaliste imaginée par une exégèse postérieure pour expliquer un usage sacrificiel. Les Grecs de l'époque classique, qui n'étaient pas seulement rationalistes, mais profondément imbus de l'idée de justice, de rétribution, ont très souvent allégué des explications de ce genre, par exemple lorsqu'ils ont dit que l'on sacrifiait le bouc à Dionysos pour le punir de ronger les feuilles de vignes, alors que, de toute évidence, le bouc n'est pas autre chose qu'un des ancêtres zôomorphiques de Dionysos, victime périodique d'un sacrifice de communion. L'histoire de la faute du bouc, destructeur des vignes, n'a pas plus de fondement que celle d'Actéon, rival à la chasse d'Artémis ou indiscret admirateur de sa beauté.

Nous avons dit que la grande Biche et les petites biches ne se contentent pas de déchirer le cerf, mais qu'elles le dévorent tout cru, le *sparagmos* étant inséparable de l'*omophagie*. Or, les biches ne sont pas carnivores; il y a donc lieu de se demander ce que la légende primitive entendait par la grande Biche et ses compagnes et s'il s'agissait là véritablement de cervidés.

La réponse à cette question nous est naturellement fournie par tout un ensemble de faits rituels sur lesquels j'ai déjà souvent appelé l'attention. De même que les Bassarides qui déchirent Orphée sont des femmes thraces initiées au culte d'Orphée, qui se déguisent en renardes (*Bassarides* étant un des noms du renard) pour déchirer et dévorer le renard sacré (Orphée étant toujours vêtu de la peau de renard ou *alôpèkis*) — de même que les Ménades qui déchirent Penthée sont des

femmes béotiennes, initiées au culte de Penthée, qui se couvrent de peaux de faons pour déchirer et dévorer un faon — de même, dans le mythe qui nous occupe, Artémis et ses nymphes sont des initiées au culte d'Actéon, qui se couvrent de peaux de biches et s'appellent des biches, pour déchirer et pour dévorer le cerf Actéon. Dans ce sacrifice de communion qui est la forme primitive du sacrifice, le communiant ou la communiant, désireux de s'assimiler la substance et la force divine de l'animal sacré, commence par s'identifier à lui par une mascarade et une « prise de nom », afin de réaliser préablement, dans la mesure de ses moyens, cette identification au dieu, ἐπιτίθει τῷ θεῷ, qui est le but ultime du sacrifice de communion et qui, sous une forme de plus en plus épurée et spirituelle, restera l'idéal religieux de l'humanité ¹.

La mascarade et la « prise de nom » sont encore attestées, à l'époque classique, par de nombreuses survivances; ainsi les jeunes filles athéniennes, célébrant le culte d'Artémis Brauronia, la déesse *ursine*, s'habillent en ourses et s'appellent ourses, *arktoi*; les fidèles de Dionysos se revêtent de peaux de chèvre ou de faon; on trouve des prêtres ou des initiés qui s'appellent *chevaux*, *poulains*, *taureaux*, *abeilles*, etc. Ces faits ont déjà été plusieurs fois allégués; j'y ai insisté moi-même et j'ai énuméré des cas analogues empruntés aux cultes des peuples arriérés de notre temps². Mais personne, que je sache, n'a encore mis en lumière un exemple parfaitement avéré, un rite attesté tant par les monuments que par les textes, qui emprunte un intérêt capital au rôle qu'il paraît avoir joué dans les conceptions du christianisme primitif. Ce rite peut se formuler ainsi : des initiés, adorateurs d'un grand Poisson, s'appellent eux-mêmes Poissons et mangent solennellement le Poisson sacré.

1. Je rappelle, comme exemple, les *stigmates* de saint François d'Assise et d'autres saints personnages qui, par une grâce particulière, ont été ainsi assimilés à Jésus.

2. *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 20; t. II, p. 101.

V

Il existe en Mésopotamie, en Asie-Mineure et en Syrie des traces nombreuses d'un culte primitif du poisson¹. On connaît des cylindres assyriens qui représentent un prêtre habillé de la dépouille d'un grand poisson, debout devant un autel sur lequel est placé un poisson²; c'est un exemple de mascarade rituelle. Atargatis-Derceto, déesse syrienne, est une déesse-poisson; les fidèles, à Hiérapolis, s'abstiennent de manger du poisson. Lucien, qui nous donne ce renseignement, ajoute qu'on entretenait, dans le temple d'Hiérapolis, des poissons sacrés qui portaient des ornements en or, comme les anguilles de Zeus à Labranda en Carie. A Ascalon, il y avait un vivier contenant des poissons consacrés à Atargatis, qu'il était prescrit de nourrir, mais que les prêtres seuls avaient le droit de manger³. Une inscription de Smyrne fait connaître des poissons sacrés, auxquels il est défendu de toucher⁴; il y en avait aussi dans la fontaine d'Aréthuse en Sicile⁵. Les lois alimentaires des Hébreux interdisaient de manger diverses espèces de poissons qui, aux yeux des vieilles populations syriennes, étaient certainement des poissons sacrés. L'auteur de l'*Épître de Barnabé* (chap. 10) mentionne comme spécialement interdits les poissons dits poulpe et sépia⁶; or le poulpe était sacré à Trézène et les habitants d'Halieis, colonie de Tirynthe, lui attribuaient un caractère de sainteté. On a pu supposer avec vraisemblance que l'hydre de Lerne, localité relevant de Tirynthe, n'était autre qu'un poulpe sacré, grandi par l'imagination des Grecs. Les représentations du poulpe et du

1. M. Pischel, indianiste, a récemment attribué à ce culte une origine indoue (cf. *Journal des Savants*, 1906, p. 176); c'est un retour à l'ancienne méthode d'exégèse, qui méconnaît le caractère spontané et local des cultes d'animaux.

2. Méunant, *Glyptique*, t. II, p. 53.

3. Lucien, *De dea Syria*, 54; *Mnaseas ap. Athen.*, VIII, 37.

4. S. Reinach, *Traité d'épigraphie grecque*, p. 53.

5. Diodore, V, 3.

6. Cf. Achelis, *Des Symbol de Fisches*, p. 6.

sépia sont extrêmement fréquentes dans l'art mycénien et, à une époque où il ne peut être question de l'art pour l'art, attestent la signification religieuse de ces poissons. Les Grecs d'Homère s'abstiennent de manger du poisson et l'expression de poisson sacré, ἱερὸς ἰχθύς, se rencontre à titre de survivance dans l'Iliade (XVI, 407). Les Égyptiens considéraient comme sacré l'oxyrhynque, qui a donné son nom à un nome, l'anguille et le *lepidotos*. Hygin atteste, avec quelque exagération, que les Syriens regardaient tous les poissons comme sacrés et s'abstenaient d'en manger¹; nous savons aussi par Xénophon que les poissons de la rivière Chalus, près d'Alep, étaient considérés comme divins². Aujourd'hui encore, en Syrie, on entretient des poissons sacrés, en particulier dans des étangs qui dépendent des mosquées d'Édesse et de Tripoli³. Enfin, dans la Bible même, l'histoire de Jonas et celle de Tobie impliquent nettement la croyance à des poissons sacrés, ministres des desseins de l'Éternel.

Nous avons vu qu'à Hiéropolis le prêtre seul pouvait manger des poissons sacrés et qu'en Assyrie le prêtre se revêtait parfois de la dépouille d'un poisson. Ce ne sont là que des traits épars, mais dont la coïncidence avec les faits relatés plus haut permet de conclure à un culte du poisson où le fidèle, habillé en poisson et qualifié de poisson, mangeait le poisson en cérémonie. Or, ce vieux culte asiatique, auquel nous sommes conduits par une hypothèse, nous apparaît comme une réalité historique indiscutable au second siècle de l'Église chrétienne.

Ce que nous avons dit permet dès l'abord d'écarter une théorie moderne, qui n'est d'ailleurs alléguée par aucun Père de l'Église, suivant laquelle le culte du poisson, dans la primitive Église, s'expliquerait par le célèbre acrostiche ΙΧΘΥΣ (Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱὸς σωτήρ). Cet acrostiche, comme l'a prouvé M. Mowat, a été imaginé à Alexandrie, sous l'influence des monnaies de Domitien frappées dans cette ville,

1. Hygin, *Astron.*, II, 41.

2. Xénoph., *Anab.*, I, 4, 9. Cf. l'article *Fish* dans l'*Encyclopædia Biblica*, p. 1330.

3. *Ibid.*, d'après Sachau.

avec la légende Ἀποκράτωρ Κεῖσορ Θεοῦ υἱὸς Δοκίμιονος¹. Il a pu contribuer à propager parmi les chrétiens le culte de ΠΙΧΘΥΣ identifié à celui du fondateur du christianisme, mais il est évident qu'il ne l'a pas créé, puisque ce culte existait depuis de longs siècles. De même, le fait que les gnostiques d'Alexandrie s'aperçurent que les lettres du nom du Nil, Νεῖλος, et celles du nom divin, Ἅγιον ἕνεμα, valent 365, c'est-à-dire le nombre des jours de l'année, ne pourrait être raisonnablement allégué pour expliquer le culte du Dieu Nil ou celui du saint nom de Iao Sebaoth².

Or, nous possédons de nombreux témoignages, réunis et discutés par Pitra, De Rossi, Martigny, Achelis et d'autres, attestant que les chrétiens du II^e siècle se disaient des *poissons* et qu'ils qualifiaient le Christ de *Grand Poisson*. Les auteurs chrétiens en donnent des raisons très différentes, preuve qu'ils en ignoraient la véritable³. « Nous sommes des petits poissons suivant notre Poisson Jésus-Christ, écrit Tertullien, parce que nous naissons dans l'eau et nous ne pouvons être sauvés qu'en restant dans l'eau⁴. » C'est l'explication par le baptême ; les chrétiens, sortant des ondes baptismales, sont assimilés à des poissons. Mais, suivant d'autres écrivains ecclésiastiques, les chrétiens sont des poissons parce qu'ils voguent dans la mer qui est la vie du siècle, ou parce que les fidèles sont les poissons pris dans les filets de la pêche miraculeuse, ou parce que Jésus et les Apôtres ont été des pêcheurs d'âmes. Enfin, on allègue que les chrétiens sont des poissons parce qu'ils sont la descendance spirituelle du Grand Poisson qui est Jésus, ἕθνος εὐραχίου θεῶν γένος, comme dit l'auteur de l'inscription grecque d'Autun. Le témoignage de

1. *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1898, p. 121.

2. Voir Perdrizet, *Revue des Études grecques*, t. XVII, p. 355. — En Italie, vers 1860, le nom de *Verdi* était devenu un signe de ralliement, parce que les lettres de ce mot sont les initiales de la phrase *Vittorio Emmanuele Re d'Italia* ; mais aucun historien n'a prétendu que le maestro Verdi ait dû sa popularité à cet acrostiche !

3. Voir les textes dans Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, à l'article *Poisson*.

4. Tertullien, *De baptism.*, 1.

ce texte est confirmé par un correspondant de saint Jérôme ; parlant d'un certain Benosus, qui s'était retiré dans une île de Dalmatie, il dit que Benosus, fils du Poisson qui est le Christ et par suite poisson lui-même, a cherché naturellement un séjour au milieu des eaux, *aquosa petit*¹. L'assimilation de Jésus à un grand Poisson, père spirituel des poissons fidèles, paraît aussi dans l'inscription d'Abereius à Hiérapolis de Phrygie. Sur ce point encore, les Pères et les écrivains postérieurs offrent des explications divergentes et embarrassées, sans jamais alléguer, comme motif de l'identification, l'acrostiche ΙΧΘΥΣ. Jésus est un poisson, parce qu'il a daigné se cacher dans les eaux du genre humain et être pris au lacet de notre mort ; parce qu'il a apporté le salut, comme le poisson pêché par le jeune Tobie dans le Tigre ; parce qu'il s'est offert comme tribut pour le monde entier, alors que, sollicité de payer l'impôt, il a extrait le didrachme de la bouche d'un poisson ; parce qu'il s'est offert à sept de ses disciples, sur les bords du lac de Tibériade, sous les espèces de poissons frits et que lui-même, au temps de la Passion, fut rôti par la tribulation, *tribulatione assatus* ; parce que dans le désert, il a rassasié 5.000 personnes avec deux poissons, multipliés indéfiniment par la vertu de sa propre substance ; parce qu'il a institué la régénération dans l'eau, le baptême, ou parce qu'il porte et conduit la barque de l'Église. Toutes ces explications ne valent évidemment rien et s'entre-détruisent ; les auteurs chrétiens étaient en présence de faits rituels qu'ils ne comprenaient pas et luttèrent vainement de subtilité pour en rendre compte.

Mais ce qui est particulièrement digne de remarque, c'est que le Poisson divin, ancêtre de ses fidèles qui se désignent d'après lui, sert également de nourriture sacramentelle à ses fidèles. « Manger le poisson, écrivait il y a longtemps l'abbé Martigny, signifie se nourrir de la chair du Christ. » Cela est attesté par des peintures des Catacombes où un gros poisson

1. Hieron., *Epist.* 7. Achelis a vu justement que Jérôme, dans ce passage, cite les paroles de son correspondant.

symbolise le repas eucharistique¹ ; mais nous avons aussi à ce sujet deux textes épigraphiques, dont l'antiquité et l'authenticité sont incontestables. L'inscription de Pectorios d'Autun s'adresse à un chrétien qualifié de « descendance divine du poisson céleste » ; on y lit à la fin : « Prends la douce nourriture du sauveur des saints, rassasie ta faim en tenant dans tes mains le poisson » (ἔσθθιε πυνάτων ἰχθύων ἔχων πλάσματις²). Il n'est pas question de la cuisson du poisson, à laquelle font allusion des textes postérieurs, par exemple le mot célèbre de saint Augustin *Piscis assus Christus passus*, et l'on a le droit de supposer que ce silence implique une omophagie. La même conclusion semble ressortir de l'inscription d'Abercius : « La foi me montra partout ma route et me fournit partout ma nourriture : un poisson d'une fontaine, très grand et pur, que saisit une vierge chaste (καὶ παρθένω τρεφῆν πάντη ἰχθύον ἀπὸ πηγῆς, Πυνμεγέθη καθαρὸν ὅν ἐδράξαστο παρθένος ἀγνή). Évidemment, l'auteur parle par images³, mais il fait allusion à un fait réel, connu de ses lecteurs asiatiques, à la capture rituelle d'un poisson d'eau douce élevé dans un étang sacré, exactement comme les poissons syriens dont parle Lucien⁴. C'est un très grand poisson, πυνμεγέθης, comme il convient à celui qui sert de nourriture à tout un groupe de fidèles⁵ ; il ne peut être capturé, c'est-à-dire retiré de l'eau que par une vierge sans tache. Ceux qui traduisent ὅν ἐδράξαστο παρθένος ἀγνή par « le poisson qu'a porté la Vierge pure », en entendant par là la mère du Sauveur⁶, font un contre-sens grossier sur la

1. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 286.

2. *Ibid*, p. 294 (contesté à tort par Achelis).

3. La « Vierge pure », dans la pensée du poète, peut être, comme l'a vu M. Paton, l'Église ou la Foi.

4. Comment des savants considérables peuvent-ils voir dans ἀπὸ πηγῆς une allusion au baptême de Jésus dans le Jourdain ? C'est là une illusion que je ne parviens pas à m'expliquer.

5. *Piscis Magnus* dans Prosper d'Aquitaine, *De promissis*, II, 39.

6. Pératé, dans *l'Histoire de l'art*, dirigée par A. Michel, t. I, p. 37 : « Le Poisson tiré de l'unique fontaine, très grand et pur, qu'a porté la Vierge chaste. » Le mot *unique* n'est pas plus dans le grec que le mot *porté*. — L'idée du rite de capture a été justement reconnue par M. A. Dieterich, *Die Aberkiosinschrift*, p. 40 ; cf. Rauschen, *Florilegium patristicum*, III, p. 44.

signification du verbe dont ἔρξατο est l'aoriste; ce verbe ne peut signifier que « prendre » ou « saisir » et toute allusion à la Sainte Vierge est inadmissible. L'auteur de l'inscription indique seulement le rite de la pêche ou de la capture, et nous n'avons aucune raison de croire que ce rite ait été inventé par les chrétiens.

Ainsi, dans l'Église du second siècle ¹, nous trouvons, si l'on peut dire, à l'état complet le *schema* d'un culte sacrificiel : les fidèles prenant le nom de la victime et la mangeant, pour se sanctifier et s'identifier à elle. Il est inutile de fermer les yeux devant une évidence aussi manifeste, devant un ensemble de textes dont la précision ne laisse rien à désirer. Assurément, aucun homme raisonnable ne voudrait chercher l'origine du christianisme dans le culte sacrificiel du poisson; mais ce culte existait en Syrie, il était bien antérieur au christianisme et il est sûr, de toute certitude historique, que nous l'y retrouvons, comme nous y trouvons aussi les survivances de deux autres cultes zôomorphiques, celui de la colombe — *Palaestina sacra columba Syro*, écrit Properce — et celui de l'agneau dont le nom désigne à la fois les fidèles et le Sauveur. Ce qui s'est produit dans le domaine des langues se constate avec non moins d'évidence dans celui des religions. De même que les langues romanes ne dérivent pas du latin de Cicéron ou de Sénèque, mais de celui de leurs fermiers et de leurs esclaves, la religion qui est devenue celle des nations dites romanes se rattache par mille liens non à celle des pontifes et des théologiens de la Rome impériale, non à celle des prêtres de Jérusalem ou d'Alexandrie, mais aux croyances obscures et d'autant plus vivaces des hommes simples, illettrés et de foi vive que pontifes et prêtres regardaient dédaigneusement ou qu'ils ignoraient. Quand une langue ou une religion commence à manifester son existence par des textes littéraires, elle a déjà derrière elle un long passé d'évolution et de syncrétisme, dans les couches profondes que la littérature n'éclaire pas.

1. L'inscription d'Autun est certainement postérieure, mais inspirée d'un texte plus ancien.

Après Constantin et le triomphe de l'Église, on ne trouve plus le poisson comme image du Christ, mais seulement l'agneau ; le motif de cette simplification du symbolisme est peut-être que, dans les Évangiles, Jésus est bien qualifié d'agneau, mais non de poisson. Toutefois, un souvenir de la sainteté du poisson paraît s'être conservé dans l'usage de manger du poisson les jours d'abstinence, en particulier aux anniversaires hebdomadaires et annuels du sacrifice que commémore et renouvelle l'Eucharistie¹. Au commencement du ve siècle, un texte de l'historien Socrate² prouve que c'était une habitude répandue, mais non générale, de substituer, à certains moments, le poisson aux viandes. « Quelques-uns, dit-il, mangent des oiseaux aussi bien que des poissons, parce qu'ils ont été pris des eaux selon le témoignage de Moïse. » C'est déjà une tentative d'explication savante qui, bien que souvent répétée depuis et accréditée dans l'Église, n'a évidemment été imaginée que pour expliquer l'usage et ne saurait en constituer le point de départ. La distinction du *gras* et du *maigre* n'est fondée ni sur un principe scientifique, ni sur la tradition religieuse ; ce n'est qu'une affaire de discipline ecclésiastique, qui varie d'ailleurs suivant les pays. Les versets de la Genèse sur la création n'y sont pour rien. Il est bien plus simple d'admettre que l'usage du poisson eucharistique³ s'est maintenu, à certains jours de l'année, par suite des idées que ces jours éveillent et que les fidèles de notre temps suivent encore, sans comprendre pourquoi, l'exemple donné par Abercios d'Hiéropolis et Pectorios d'Autun.

Après ce long *excursus*, que justifie peut-être l'importance

1. « Le jeûne... est une expression de la douleur de l'Église dans le temps qu'elle a perdu son Epoux... L'affliction et le jeûne sont le caractère des jours où l'Église pleure la mort et l'absence de Jésus-Christ » (Bossuet, édition Gaume, t. X, p. 769).

2. Socrate, *Hist. Ecclés.*, V, 22.

3. L'obligation religieuse de manger du poisson le vendredi est si bien antérieure au christianisme qu'elle s'est conservée chez les juifs orthodoxes. Je lis dans un rapport récent sur les juifs de Galicie que les plus pauvres ne croient pas pouvoir se soustraire à ce devoir ; au besoin, ils se contentent d'un unique goujon.

exceptionnelle du sujet, revenons au mythe grec dont nous n'avons pas encore terminé l'explication.

VI

Le clan des femmes qui célébraient le culte d'Actéon se disaient et se croyaient, avant et pendant le sacrifice rituel, des biches ; le sacrifice consistait dans le déchirement et l'omophagie d'un grand cerf. Mais, dans tous les cultes de ce genre, après la mascarade, la « prise de nom » et l'orgie sanginaire il y a un troisième acte qui ne saurait manquer, comprenant les lamentations sur la victime, les honneurs rendus à ses restes, le deuil qui prélude à sa joyeuse résurrection. En effet, dans les cultes totémiques, la résurrection de la victime est certaine, puisqu'elle n'est pas un individu, mais le représentant d'une espèce ; on peut croire qu'il ne manquait pas de cerfs sur les collines boisées de la Béotie.

Les rites d'expiation et de deuil, après la mort de l'animal divin, nous sont surtout connus dans le culte d'Adonis à Byblos, où Adonis représente un sanglier ; mais j'ai montré qu'on en a trouvé des traces certaines dans ceux de Zagreus, d'Orphée et de Penthée¹. Elles ne font pas non plus défaut dans le culte d'Actéon. Sa mère Autoonoc, fille de Cadmos, recueille ses membres épars et leur donne la sépulture² ; la ville d'Orehomène lui élève un tombeau et célèbre annuellement des rites funéraires en son honneur³ ; les cinquante chiens d'Actéon (lisez : les Ménades béotiennes) cherchent partout leur maître en poussant des hurlements et parviennent ainsi jusqu'à la caverne de Chiron qui les apaise en leur montrant une image du chasseur fabriquée par lui⁴. Cette image, c'est un nouvel Actéon, c'est Actéon ressuscité ; le centaure Chiron, habile chasseur, a pris un nouveau dix-cors

1. *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 87, 88.

2. Νουνοσ, XLVI, 326. Voir cette scène sur un sarcophage du Louvre (Clarac, *Musée*, pl. 113; Froehner, *Sculpture antique du Louvre*, p. 129).

3. Pausanias, IV, 38, 5.

4. Apollodore, III, 4, 4.

qui sera le protecteur du clan des biches avant de devenir, à son tour, leur aliment. Interprété ainsi, le texte d'Apollodore est d'un grand intérêt ; il répond à ceux des écrivains grecs qui parlent du désespoir et des cris des femmes de Byblos après le sacrifice annuel du beau chasseur Adonis, au passage de Plutarque sur les femmes d'Orchomène, qui cherchent Dionysos après l'avoir sacrifié aux Agrionia¹. Même à l'époque de Pausanias, alors que le sacrifice annuel du cerf est oublié, ou ne se célèbre plus qu'en secret, les Orchoméniens pleurent annuellement la mort d'Actéon comme les Syriens pleurent la mort d'Adonis. Les hommes ne pleurent pas ainsi les victimes des dieux, mais leurs propres victimes ; si l'on a pleuré Actéon et Adonis, c'est qu'Adonis et Actéon, sous les espèces du sanglier et du cerf, ont été immolés par des hommes qui ont cherché et trouvé longtemps, dans leurs chairs pantelantes, un aliment de force et de sainteté.

Voici donc comment on pourrait restituer l'évolution du mythe : 1° un clan de femmes en Béotie, ayant pour totem le cerf, se disent la grande Biche et les petites biches ; elles ont coutume de dépecer, de dévorer et de pleurer tous les ans un cerf ; 2° le panthéon grec se constitue et recueille les débris épars des cultes totémiques ; la déesse Biche prend le nom d'Artémis ; les femmes s'appellent désormais « Artémis et ses nymphes », comme les fidèles de Bacchus s'appellent *Bacchoi* et Bacchantes ; 3° le rite s'humanise et se transforme : on sacrifie, dans le culte officiel, des biches à Artémis ; mais le souvenir du sacrifice primitif de communion demeure et le rite lui-même se conserve peut-être dans les mystères, qu'on accusa Eschyle d'avoir révélés dans une pièce où paraissait précisément Actéon² ; 4° comme une époque civilisée ne peut admettre que la déesse et ses compagnes aient dépecé et dévoré un cerf, la légende fait intervenir à cet effet des chiens furieux ; 5° pour justifier le supplice infligé au cerf, on raconte qu'un homme fut transformé en cerf pour avoir offensé

1. Plutarque, *Quaest. Symp.*, VIII, 1.

2. C'est la tragédie intitulée *Τοξότης* ; voir Nauck, *Fragm. trag. graec.*, p. 77-79.

Artémis ; 6^o la légende se précise, s'embellit et l'on imagine différentes histoires, dont l'une d'un caractère galant et badin, pour motiver la colère de la déesse contre le chasseur.

VII

Je n'ai pas encore abordé une question difficile, celle de l'étymologie du nom d'Actéon. Il faut d'abord écarter l'étymologie adoptée par le duc de Luynes d'après Fulgence¹ : ἄκτιζέω, « le rayonnant », d'abord parce qu'il n'existe pas de verbe ἄκτιζέω, puis parce que Ἀκτιζέω, au génitif Ἀκτιζέως, ne pouvait être à l'origine un participe². Moins vraisemblable encore est le rapprochement institué par le Danois Broensted entre Actéon et le mot ἀκτέζνος, signifiant « pauvre », sous prétexte qu'Actéon, au dire des mythologues evhéméristes de la basse antiquité, était un prodigue que la passion de la chasse avait ruiné. Lenormant et de Witte interprètent Actéon par le « grand possesseur », « celui qui enrichit », de ἄ augmentatif et de κτιζέω pour κτέω, participe présent de l'inusité κτέω, enrichir³ ; cela n'a pas le sens commun. Otfried Müller et Vinet après lui ont rappelé l'épithète d'ἀκτιζέως attribuée à Zeus, à Apollon et à Pan. Il semble, en effet, que le nom Ἀκτιζέω dérive du substantif ἀκτίη ; mais ce dernier mot ne signifie pas seulement « rivage » et « promontoire » ; il désigne une « élévation », une « colline », et ce sens, qui est nettement indiqué dans un vers d'*Antigone* (1133), est peut-être la signification primitive, non pas, comme le veulent les lexiques, une acception dérivée. *Actéon* serait donc « le montagnard », celui qui fréquente les escarpements et les collines, épithète qui convient aussi bien à un chasseur qu'aux cervidés qu'il poursuit. Artémis chasserresse est dite « montagnarde »

1. Fulgence, *Mythol.*, l. 41 : *Actaeon splendens dicatur*. Un des chevaux du soleil s'appelait Actéon (cf. *Elite*, t. II, p. 329).

2. *Elite céramogr.*, t. II, p. 327.

3. Le génitif d'un participe en -έω serait en -έως.

ἄπειράτης, ἄπειτης, ἄπειτα, κορυφαία¹, *montivaga*, de même que Pan, qualifié ailleurs d'ἄγχιος, est dit ἄπεισιβόμος et *montivagus*².

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette étymologie, l'idée que nous avons essayé de nous faire du rite d'où est sorti le mythe d'Actéon est indépendante de la confiance que peut inspirer l'explication de son nom. Comme le rite sauvage remonte à une époque extrêmement ancienne, antérieure à la naissance de l'anthropomorphisme grec, il y a toujours quelque témérité à interpréter le nom du héros par un vocable de la langue grecque classique. L'essentiel, c'est que les données éparses et contradictoires de la fable nous permettent de restituer, avec une ressemblance voisine de la certitude, l'état d'esprit et les mœurs des temps lointains où les éléments de cette fable ont pris naissance. Le caractère hypothétique de cette restitution paraîtra singulièrement atténué si l'on réfléchit qu'elle se fonde, d'une part, sur une analyse rigoureuse des données littéraires et, de l'autre, sur la connaissance de faits religieux analogues, attestés par des témoignages formels, soit à l'état de survivances dans l'antiquité classique elle-même, soit à l'état de réalités presque tangibles chez certaines tribus arriérées de notre temps³.

1. Schreiber, art. *Artemis* dans le *Lexicon* de Roscher, p. 563; Théod. Prodr., *Cathom*, 207; Stace, *Achill.*, I, 450.

2. Nonnus, XXVII, 28; Nemesiaus, III, 47. Cf. l'interprétation du nom d'Oreste « *der Bergmann* », ap. Wide, *Laconische Kulte*, p. 169. Oreste est une « hypostase » de Dionysos (*ibid.*, p. 116, 120).

3. Je fais allusion aux mascarades rituelles et aux « prises de nom », n'ignorant point que le type complet du sacrifice totémique ne se trouve pas, ou ne se trouve guère, chez les tribus totémistes de nos jours.

Hippolyte¹.

I

Certains philologues modernes, à l'exemple de Pott, voient dans le nom d'Hippolyte, Ἰππόλυτος, une désignation empruntée aux occupations d'un conducteur de char : Ἰππόλυτος, « celui qui délie les chevaux », *der Rosseausspanner*.

Bien qu'adoptée par M. de Wilamowitz, cette étymologie est mauvaise, d'autant plus que la fonction de délier ou de dételer les chevaux est la moins importante et la moins noble de celles qui incombent à leur conducteur, lequel s'en décharge volontiers sur ses valets.

Les anciens avaient reconnu la seule explication raisonnable : pour eux, Ἰππόλυτος est celui qui est déchiré ou dépecé par des chevaux, *distractus equis*, comme dit Virgile². Ἰππόλυτος, « déchiré par les chevaux », est un composé tout à fait analogue à νυμφέληπτος, par exemple, qui signifie « saisi » ou « possédé par les nymphes ».

Deux objections pourraient être faites et doivent être écartées dès l'abord.

Le nom d'Hippolytos, dira-t-on, est donné encore à d'autres personnages de la Fable que le fils infortuné de Thésée, entr'autres à un géant et, sous la forme féminine, Hippolyté, à une Amazone; n'en faut-il pas conclure qu'il tire son origine d'un acte ordinaire de la vie des héros et non d'une catastrophe aussi peu commune que l'écartèlement ou le déchirement? Je réponds que le nom d'Hippolytos, dieu de Trézène, remonte à une très haute antiquité, antérieure à toute litté-

1. [Archiv für Religionswissenschaft, t. X, p. 47-60.]

2. Virg., *Aen.*, VII, 768.

rature, et qu'une fois entré dans la circulation, il a pu être attribué, tant au masculin qu'au féminin, à d'autres personnages mythiques, sans qu'on s'inquiétât d'en démêler le sens primitif.

Une seconde objection pourrait porter sur la force singulière que l'étymologie des anciens prête à λύειν dans le composé Ἰππέλωτος; ce verbe, dans la grécité classique, signifie « délier » et non pas « mettre en morceaux », *distrahere*. Mais, d'abord, si les anciens, meilleurs juges que nous en la matière, ont traduit Ἰππέλωτος par *distractus equis*, c'est qu'ils sentaient que λύειν avait pu signifier *distrahere*; en second lieu, l'affaiblissement du sens des mots est un phénomène bien connu de la sémantique et λύειν a pu signifier primitivement *distrahere*, comme « gêner », au xvii^e siècle encore, signifiait « mettre à la torture » et « abimer » « précipiter dans l'abîme ». Enfin, lorsqu'on trouve dans Homère l'expression λύειν ἀγερτήν, au sens de « dissoudre une assemblée », il est évident que la force du verbe se rapproche beaucoup, dans cette locution, de l'acception postulée par l'étymologie d'Ἰππέλωτος, celle de « disperser », « mettre en morceaux ».

Les philologues se seraient aisément mis d'accord à ce sujet si la fable d'Hippolyte, telle que nous l'a transmise Euripide, comportait un « déchirement » du héros. Mais Euripide est un poète raffiné; il s'adresse à un auditoire délicat; il a certainement atténué, peut-être à la suite d'autres poètes, ce qu'il y avait de rude et de grossier dans la tradition. L'Hippolyte d'Euripide, pour retenir ses chevaux furieux, a passé les rênes autour de son corps; le char heurte un obstacle, une roue se brise, Hippolyte tombe à terre, embarrassé dans les guides, et les chevaux le traînent tout sanglant sur les rochers. Blessé à mort, mais sans avoir perdu aucun membre, il peut encore apparaître sur la scène, recevoir les consolations d'Artémis et pardonner à son père. Donc, dans la tragédie grecque que nous possédons, il n'y a pas, à proprement parler, de déchirement, de διςπικτυμός. Dans le récit d'Ovide¹, le caractère pri-

1. Ovide, *Métam.*, XV, 514 sq.

mitif du récit est moins effacé; les membres d'Hippolyte sont emportés en lambeaux, ses entrailles tombent sur le sol :

*Viscera viva trahi, nervos in stirpe teneri,
Membra rapi partim, partim reprensa relinqui...*

Dans l'*Hippolyte* de Sénèque, le corps du héros est véritablement mis en pièces; ses chiens cherchent partout ses membres épars et Thésée lui-même veut les recueillir pour recomposer ce qui reste de son fils :

*Maestaeque domini membra vestigant canes...
Disjecta genitor membra laceri corporis
In ordinem dispone et errantes loco
Restitue partes...¹*

En vain alléguerait-on que Sénèque est postérieur à Euripide et qu'il l'a évidemment imité; Sénèque connaissait d'autres tragédies, d'autres poèmes sur la même catastrophe et le réalisme horrible de sa description n'est pas un simple produit de sa fantaisie. L'Hippolyte de Sénèque est véritablement *distractus equis*, conformément à l'étymologie de son nom; l'Hippolyte d'Euripide est seulement traîné par ses chevaux, *raptatus*, parce que le goût attique était venu atténuer la tradition.

Prudence, vers la fin du iv^e siècle, connaissait une peinture murale représentant la mort d'Hippolyte². Il s'en est inspiré pour décrire le martyre de saint Hippolyte, attaché à des chevaux furieux et mis en pièces dans leur galop effréné, *feris dilaceratus equis*³. La critique a reconnu depuis longtemps que le supplice de saint Hippolyte n'a rien d'historique et que le nom du saint — on distingue plusieurs martyrs du même nom — en a seul suggéré tous les détails⁴. Mais, suivant la tradition hagiographique, saint Hippolyte n'a pas seulement

1. Sen., *Hippol.*, 1108 sq.

2. Prudence, *Contra Symmach.*, II, 66.

3. Prudence, *Peristeph.*, XI, 87.

4. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. 1, p. 321; Dufourcq, *Études sur les gesta martyrum romains*, p. 207; Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 85.

été trainé par des chevaux; il a été écartelé. Cette légende est restée familière au moyen-âge; elle a inspiré encore, vers 1460, le beau tableau de Thierry Bouts, représentant le martyr de saint Hippolyte, qui fut commandé, pour l'église Saint-Sauveur de Bruges, par un certain Flamand nommé Hippolyte de Berthoz¹. Ainsi la donnée primitive qui se reflète dans le nom même d'Hippolyte, celle d'un corps déchiré et mis en pièces, s'est conservée dans la tradition populaire relative au saint homonyme plus fidèlement que dans la version toute littéraire d'Euripide. L'hagiographie n'a pas ajouté à la légende; elle a comme enlevé le vernis qui la recouvrait.

Il résulte de ce qui précède que la tradition primitive de la mort d'Hippolyte, le *ἱερὸς λείψος* de son culte à Trézène, ne doit pas être cherché dans la tragédie d'Euripide, mais reconstitué à l'aide des textes accessoires et des légendes parallèles dont nous disposons.

II

Pour Euripide, Hippolyte est un éphèbe chaste et même misogyne, qui méprise la déesse de l'Amour et devient une victime mémorable de sa vengeance. Mais le poète n'ignore pas que cet éphèbe est un dieu². Quand Artémis, sa protectrice, paraît à la fin du drame, elle annonce au héros expirant qu'il recevra de grands honneurs à Trézène, que les jeunes filles, avant de se marier, lui offriront des boucles de leurs cheveux, qu'elles lui apporteront, pendant de longs siècles, un tribut de deuil et de larmes, qu'elles célébreront son infortune dans leurs chants. Ces indications se rapportent évidemment au culte d'Hippolyte à Trézène et concordent avec les témoignages d'autres auteurs³. Hippolyte possédait, à Trézène, un temple et une ancienne statue de culte; un prêtre à

1. Friedländer, *Meisterwerke der niederländischen Malerei*, p. 22; S. Reinach, *Rép. de Peintures*, t. II, p. 618.

2. Cf. Wide, *De sacris Troezeniorum*, p. 84.

3. Euripide, *Hippol.*, 1425 sq.; Pausanias, II, 32, 1; Diod., IV, 62.

vie était attaché à son sanctuaire; on y célébrait des sacrifices annuels¹. Hippolyte, disait-on, avait été ressuscité par Asklépios et doué par lui d'une vie éternelle². Au temps de Pausanias, les Trézéniens niaient que le temple d'Hippolyte fût son tombeau et prétendaient qu'il avait été transféré parmi les astres; cela prouve simplement qu'Hippolyte était un dieu local, un dieu de l'ancienne espèce, distinct des Olympiens immortels d'Homère, un dieu qui mourait, qui ressuscitait, dont on montrait le tombeau. L'intervention d'Asklépios dans la légende ne peut être que secondaire, car Asklépios, on le sait assez, est un tard-venu dans le Panthéon grec comme dans l'art grec, où les peintres de vases ne l'ont jamais représenté. Dans la légende béotienne d'Actéon, le chasseur, déchiré par ses chiens furieux, est ressuscité par le centaure Chiron, dieu guérisseur bien plus ancien qu'Asklépios. Or, nous savons par un passage de Xénophon³ qu'une tradition faisait d'Hippolyte l'élève du centaure Chiron. Il est donc probable que, dans la version primitive, Hippolyte, déchiré par ses chevaux comme Actéon par ses chiens, était ressuscité, lui aussi, par Chiron: la proximité de Trézène et d'Épidaure, le sanctuaire le plus fameux d'Asklépios, fit substituer ce dieu nouveau à Chiron dans la légende trézénienne. Il n'est pas sans intérêt de constater que le centaure Chiron est un dieu-cheval et que la survivance d'une divinité chevaline se reconnaît aussi dans le culte d'Asklépios, en particulier dans les ex-voto de ce dieu où la présence du cheval a été diversement expliquée.

Le fait essentiel à retenir, c'est qu'Hippolyte mourut de mort violente et ressuscita pour devenir immortel. Par là même il se rattache étroitement à une classe de héros assez nombreux dans la mythologie antique, qui ont été victimes d'un déchirement sauvage, d'un *σπαραγμός*, et qui ont ensuite recouvré une vie éternelle: Dionysos Zagreus, Adonis, Penthée, Orphée, Actéon. Ces dieux, dont l'exégèse postérieure

1. Cf. Wide, *op. laud.*, p. 81.

2. Apollod., III, 10, 3; Eratosth., *Καταστα.*, 6; Horace, *Carm.*, IV, 7, 23.

3. Xenoph., *De Venatione*, I, 1, 12.

localise la mort et la résurrection dans le temps, sont l'objet de cérémonies annuelles, où l'on pleure leur mort, ou l'on fête leur renaissance: preuve que dans une forme plus ancienne de la légende sacrée, fidèlement conservée par le rituel, ces dieux mouraient et renaissaient périodiquement. Quand Euripide fait prédire par Artémis que les vierges de Trézène pleureront Hippolyte et couperont leurs cheveux en son honneur, il parle évidemment d'un rite encore en usage à l'époque où il écrivait et d'un rite annuel ou périodique, analogue à celui que célébraient les femmes de Byblos pour Adonis, celles de Thrace pour Orphée, celles de Béotie pour Penthée. Tous ces mythes, auxquels on peut ajouter celui d'Osiris, offrent des caractères communs: le déchirement de la victime, sa mort, les lamentations des fidèles, la résurrection en gloire accompagnée d'une explosion de joie. Ainsi la légende d'Hippolyte n'est plus isolée, comme un fait-divers des âges héroïques de la Grèce; elle rentre dans une série considérable et nettement définie d'usages religieux ou culturels. Hippolyte, le héros misogyne de la tragédie athénienne, était, à l'origine, tout autre chose que la personnification d'un idéal un peu ascétique de moralité; c'était une victime déchirée par des chevaux, que l'on pleurait et qui ressuscitait annuellement.

Personne ne voudrait admettre que les Trézéniens, même à une période très reculée de leur histoire, eussent coutume d'immoler chaque année une victime humaine en lui infligeant le supplice de Ravallac. Alors même qu'on ne reculerait pas devant une hypothèse aussi absurde, il resterait le fait inexplicable de la résurrection. C'est ce fait même, essentiel à la tradition locale de Trézène, qui, éclairé par de nombreux exemples analogues, doit nous mettre sur la voie d'une interprétation plus raisonnable. Là où un animal est considéré comme sacré et immolé en qualité de victime divinisée ou divine, sa résurrection, du moins apparente, est assurée par l'existence d'un autre individu de la même espèce, qui vient immédiatement prendre sa place et jouir des mêmes honneurs jusqu'au jour où il sera victime à son tour. C'est

que le culte des animaux, sous sa forme la plus ancienne, celle dont on trouve encore tant d'exemples chez les sauvages de nos jours, ne s'adresse pas à un individu, mais à l'espèce; l'individu ne fait qu'incarner le génie bienfaisant de l'espèce dans les actes du rituel qui ont pour but d'assurer la participation des fidèles à la puissance magique dont l'espèce divine est investie.

Mannhardt a fait voir qu'Adonis, tué par un sanglier, pleuré et ressuscité suivant la tradition anthropomorphisée qui nous reste, n'était primitivement autre chose qu'un sanglier sacré. J'ai essayé de montrer, à mon tour, marchant sur les traces de Robertson Smith, que Dionysos Zagreus était un taureau, Penthée un faon, Orphée un renard, Actéon un cerf. *Je crois pouvoir affirmer aujourd'hui que l'Hippolyte trézénien était un cheval.*

Avant d'aller plus loin, je dois dire quelques mots de Lyncurge et de Diomède, deux divinités thraces qui, à l'époque classique, paraissent étroitement apparentées à Arès, mais réduites à la condition de héros. Lyncurge est déchiré par des chevaux, c'est-à-dire ἵππόλυτος, pour avoir insulté Dionysos¹. Diomède possède des chevaux qui déchirent des hommes et qui lui sont enlevés par Héraklès. Mais Diomède, comme l'a déjà soupçonné Klausen, est un dieu-cheval : les Vénètes lui sacrifient des chevaux blancs, il fonde en Italie les villes d'*Equus Tuticus* et d'*Argippa* (Ἄργος Ἴππιον) ; il a pour femme *Euippa*, il enlève les chevaux de Rhésos, etc. Le seul fait que l'on sacrifie des chevaux à Diomède atteste sa nature chevaline primitive ; donc, la tradition relative à ses cavales androphages a besoin d'être interprétée. Ces cavales ne sont pas des quadrupèdes, mais des femmes thraces masquées en cavales et qui se disent des cavales comme ailleurs elles se déguisent en renardes et se disent des renardes (*bassarai*)². L'objet du sacrifice est Diomède lui-même, le cheval blanc. Du jour où la victime fut considérée comme humaine, c'est-à-

1. Cf. le *Lexicon* de Roscher, p. 2194.

2. Cf. plus haut, t. II, p. 107-109.

dire où l'anthropomorphisme l'emporta, on parla des cavales androphages de Diomède¹. Ainsi Lyeurgue, Diomède, Hippolyte sont des hypostases de divinités chevalines, déchirées périodiquement au cours de sanglants sacrifices; une trace de leur très ancienne affinité se reconnaît peut-être dans la tradition qui attribue à Diomède, venu à Trézène, l'institution du culte d'Hippolyte ressuscité.

Pour suppléer au peu que nous savons touchant ce dernier culte, nous possédons quelques vers de Virgile, d'Ovide et de Stace, ainsi qu'un passage de Pausanias, sur le culte du héros Virbius à Aricie². Le fait que les anciens ont assimilé le Virbius latin à Hippolyte, ressuscité par Asklépios et transféré en Italie par Artémis, n'autorise point à croire que le culte d'Hippolyte ait passé de Trézène dans le Latium, mais bien que ces deux cultes, dérivés de rituels zoolâtriques analogues, présentaient beaucoup de traits communs³. Or, l'on racontait que Virbius avait été déchiré par des chevaux et qu'en raison de cette aventure aucun cheval ne pouvait pénétrer dans le bois sacré de ce héros⁴. Les interdictions de ce genre sont assez fréquentes et généralement expliquées par une historiette à laquelle l'interdiction elle-même a donné lieu. Mais il y a quelque raison de croire que l'animal exclu d'*ordinaire* d'un bois sacré, d'un temple ou d'un autel, n'est autre que la forme primitive du dieu adoré dans cet endroit; on l'y introduit à *titre exceptionnel* pour le sacrifier. L'exemple le plus probant est fourni par le rituel du culte d'Aphrodite à Chypre. En temps normal, le sacrifice du porc était interdit, car le porc passait pour odieux à Aphrodite

1. Je crois que les chevaux qui dévorent Glaukos à Potniai en Béotie comportent une explication analogue; voir l'indication des textes dans la *Griechische Mythologie* de Gruppe, p. 83.

2. Virg., *Aen.*, VII, 774; Ovide, *Métam.*, XV, 544; Stace, *Silves*, III, 1, 55; Pausanias, II, 27, 4.

3. M. Wissowa voit dans Virbius un démon secourable aux femmes en couches! L'assimilation de Virbius à Hippolyte serait due à l'analogie du rituel de la *Diana nemorensis* d'Aricie avec celui de l'Artémis taurique. Bien entendu, il n'attache aucune importance au tabou des chevaux (Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 200).

4. Ovide, *Fastes*, III, 266; Virg., *Aen.*, VII, 774.

depuis qu'un sanglier avait tué Adonis; mais une fois par an, le 2 avril, des sangliers étaient sacrifiés à l'Aphrodite Cyprïote¹. A une époque où le sens primitif du rite s'est oblitéré, on croit que l'animal est exclu d'un lieu ou d'un culte parce que la divinité lui tient rigueur et qu'on l'y sacrifie exceptionnellement — comme le bouc à Dionysos — pour satisfaire la vengeance divine. Il est donc possible, comme l'a déjà supposé M. Frazer², que le culte de Virbius à Aricie ait comporté le sacrifice annuel d'un cheval, analogue à celui qu'on accomplissait à Rome, le 15 octobre de chaque année, sur le Champ de Mars³. Le caractère archaïque de ce dernier sacrifice est marqué par ce que nous savons du rituel, qui comporte l'avulsion de la tête de l'animal et d'autres pratiques plus dignes de Peaux-Rouges que de Romains. Ce « cheval d'octobre » était sacrifié à Mars, divinité anthropomorphe qui, comme toutes celles du Panthéon gréco-romain, a recueilli la succession de plusieurs divinités animales; mais pour le Mars latin, comme pour l'Arès grec, dont les dieux-chevaux Lyncurge et Diomède sont les proches parents, il est certain qu'ils ont hérité, dans une large mesure, du culte autrefois très répandu du cheval.

III

Dans la Grèce et dans l'Italie classiques, le sacrifice du cheval est relativement rare; là où il se rencontre, c'est sous l'aspect d'une survivance, d'un rite prêt à tomber en désuétude⁴. On en relève des exemples dans les cultes de Poséidon et des Fleuves, d'Hélios, de Diomède et du héros scythique Toxaris, héros guérisseur comme Chiron et Asklépios, dont nous avons déjà signalé les caractères chevalins⁵. Les Salen-

1. Rob. Smith, *Religion der Semiten*, p. 220; cf. Frazer, *Golden Bough*, 2^e éd., t. II, p. 314.

2. *Ibid.*, p. 315.

3. Festus, *October equus*, p. 178; cf. Wissowa, *Religion und Kultus*, p. 132.

4. Cf. *Revue celtique*, 1906, p. 8.

5. Les sacrifices de chevaux offerts à Arès par les Amazones sont scythiques et d'ailleurs mal attestés (Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 322, 572).

tins, de souche illyrienne, avaient un dieu-cheval nommé **Menzana** auquel on sacrifiait des chevaux¹. Poseidon et Hélos, à l'époque classique, sont étroitement associés au cheval; Hélos conduit un char et Poseidon est le dieu-cheval par excellence, ἵππιος. J'ai déjà dit que Diomède était certainement un dieu-cheval. Il résulte de là que les dieux et les héros auxquels les anciens sacrifiaient des chevaux avaient tous, à une époque plus ancienne, été conçus eux-mêmes comme des chevaux; nous retrouvons ici ce thème si familier aux religions antiques, et pourtant si obstinément méconnu jusqu'à la fin du XIX^e siècle, de l'animal divin sacrifié par ses fidèles et probablement, du moins dans les rituels primitifs, dépecé et mangé tout cru par eux.

Suivant la tradition anthropomorphique qu'a popularisée Euripide, Hippolyte est encore essentiellement un héros équestre, non seulement parce qu'il entretient des chevaux et excelle à les conduire, mais parce qu'il est le petit-fils de Poseidon Hippios. Poseidon, le dieu principal de Trézène², et Hippolyte, le dieu et le héros local, sont des divinités anthropomorphes, héritières des religions primitives qui avaient pour objet le culte et pour drame mystique le sacrifice du cheval.

Dans ces religions primitives, il paraît certain que les fidèles, mus par le désir de s'assimiler à l'animal divin qu'ils sacrifient et qu'ils mangent, s'affublent préalablement de sa dépouille et se désignent par son nom. Ainsi j'ai montré que les femmes thraces qui sacrifiaient le renard Orphée s'habillaient en renardes et s'appelaient renardes (*bassarai*); de même les femmes béotiennes qui sacrifiait le cerf-Actéon s'habillaient en biches et s'appelaient biches à cette occasion. Il n'est pas prouvé, mais il est très vraisemblable que partout où nous trouvons en Grèce des prêtres, des fidèles ou des initiés portant des noms d'animaux — ἵπποι, πῶλοι, κύνες, βόες, ἄρκτοι, μέλισσαι, κόρακες, λέοντες, etc.³ — on doit reconnaître,

1. Festus, *October equus*.

2. Τροισζήν ἱερά ἐστι Ποσειδῶνος (Strabon, VIII, p. 373).

3. Cf. Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1598, n. 3.

dans les désignations qu'a conservées le rituel, le souvenir de mascarades complétées par une « prise de nom ». Ces opérations magiques, antérieures au sacrifice, ont pour but de réaliser, extérieurement d'abord, l'identification au dieu, ἑρμείωσις τῷ θεῷ, que le sacrifice et la théophagie doivent parfaire.

S'il y a quelque vérité dans cette manière de voir, il faut qu'elle trouve une application vraisemblable là même où les textes précis nous font défaut. Or, dans le cas d'Hippolyte, notre méthode s'applique sans difficulté. Nous avons vu que ce nom avait autrefois désigné, à Trézène, un cheval sacrifié et déchiré par ses fidèles. Les fidèles du cheval sacré devaient se dire et se croire des chevaux, ἵπποι. Donc, le cheval était déchiré ou dépecé par des chevaux; il était bien ἱππόλυτος, d'après le sens que nous avons attribué à ce mot. Peut-être était-il appelé, plus anciennement, « le cheval dépecé par des chevaux », ἵππος ἱππόλυτος; mais il pouvait aussi être dit θεὸς ἱππόλυτος ou δαίμων ἱππόλυτος, par suite de l'aversion très répandue chez les primitifs pour la mention pure et simple d'un nom sacré.

Lorsque la Grèce passa de la zôolâtrie à l'anthropomorphisme, les légendes se modifièrent plus librement que les rituels; mais, retenues en quelque sorte par les pratiques du culte, elles ne purent jamais se transformer complètement. Si l'animal est désormais au second plan, il ne disparaît pas; on le retrouve en qualité de compagnon, de victime, quelquefois de persécuteur du dieu. Mais il continue à jouer dans la légende un rôle important que l'exégèse mythologique ne peut ignorer et qui lui fournit même une méthode d'investigation très sûre quand elle cherche à restituer les formes primitives du rituel et du mythe.

Hippolyte, devenu un éphèbe austère, reste étroitement associé au cheval tant par son genre de vie que par son genre de mort; il est probable d'ailleurs qu'on lui sacrifiait un cheval comme à Diomède, qui passait, je l'ai déjà dit, pour lui avoir construit un temple et avoir institué des sacrifices en son honneur. Pourquoi, se demandèrent les exégètes, sacrifie-t-on

un cheval à Hippolyte? Pour venger le héros qui a été déchiré par ses chevaux. Pourquoi les chevaux d'Hippolyte sont-ils devenus furieux, comme les chiens d'Actéon? Parce qu'une divinité les a rendus tels, et cette divinité doit être Poseidon, le dieu par excellence des chevaux¹. Qu'avait donc fait Hippolyte pour mériter sa colère? A cette question, il y avait probablement plusieurs réponses, comme on alléguait différents motifs du supplice d'Orphée et du supplice d'Actéon; mais il se trouve que la tradition littéraire ne nous en a conservé qu'une seule. Hippolyte, chasseur et conducteur de chevaux, a le goût des plaisirs virils; il préfère la déesse de la chasse à celle de l'amour. C'est cette dernière qui s'est vengée de ses dédains. La déesse de l'amour est Aphrodite, mais c'est aussi Phaidra « la brillante », qu'Hippolyte a outragée en repoussant ses avances². La partie proprement romanesque de l'histoire, l'épisode de Phèdre qui punit la froideur d'Hippolyte en le calomniant, est le thème connu d'un conte populaire déjà familier à l'Égypte et dont l'histoire biblique de Joseph fournit un exemple. Quant à l'introduction de Thésée dans l'histoire, elle s'explique soit par les relations du héros athénien avec les Amazones, héroïnes équestres et chasseuses — Hippolyte était fils de Thésée et d'une Amazone — soit par la part que les tragiques athéniens du v^e siècle, Sophocle et Euripide, prirent à la fixation définitive de la tradition.

L'association étroite qui existe entre Hippolyte et Artémis, comme entre le Virbius latin et la Diane d'Aricie, comporte sans doute une explication mythologique; mais pour présenter à ce sujet des hypothèses acceptables, il faudrait m'engager dans de longs développements sur les composantes animales d'Artémis et les relations de cette déesse avec les Amazones de la fable. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder ces difficiles questions.

1. Poseidon ἑπιπλοῦς lance un taureau marin contre les chevaux d'Hippolyte; le taureau est si bien un animal sacré de Poseidon que des prêtres de ce dieu à Ephèse s'appellent ταῦροι (Athénée, X, 25, p. 425 c).

2. On a déjà reconnu que Phèdre est une « hypostase » d'Aphrodite (Wide, *De Sacris Troezeniorum*, p. 86).

IV

Je n'ai pas jugé utile, au début de ce mémoire, d'examiner et de réfuter les rares explications du mythe d'Hippolyte qui ont été tentées de nos jours. Peut-on vraiment discuter l'opinion d'Ulrich Köhler, qui voit dans le récit de la mort d'Hippolyte près de Trézène un souvenir des éruptions sous-marines, assez fréquentes, nous dit-on, sur cette côte volcanique¹? Mais cette opinion est encore raisonnable en comparaison de celles qui sont nées, à la honte de la philologie du XIX^e siècle, dans l'école et sous l'inspiration d'Adalbert Kuhn. D'après l'Anglais Cox, auteur de l'ouvrage extravagant *Mythology of the Aryan Nations*², Hippolyte fils de Thésée serait un doublet de Phaéton fils d'Hélios, le soleil conçu non plus comme un héros triomphant, mais comme un héros malheureux, victime du taureau marin qui symbolise la nuée d'orage. Decharme observe avec raison que cette explication — ainsi qualifiée par un excès d'indulgence — ne rend pas compte de toute la légende d'Hippolyte; mais lui-même, marchant sur les traces de Preller, aboutit à des conclusions non moins absurdes³. Hippolyte serait, cette fois, un doublet de Phosphoros, l'étoile matinale, qui, avant le lever du jour, brille au ciel, où la lune, sa mère, règne encore en maîtresse (la lune, c'est l'Amazone mère d'Hippolyte); bientôt l'étoile Hippolyte excite les désirs de l'Aurore, qui est Phèdre, comme Phosphoros éveilla ceux d'Aphrodite et, chassé du ciel par le soleil, il disparaît à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer⁴.

Quelque opinion que l'on puisse avoir sur la nouvelle méthode d'exégèse dont j'ai déjà soumis aux savants plusieurs exemples, je veux croire qu'on lui rendra du moins cette justice qu'elle s'appuie sur des faits rituels, sur des données

1. Köhler, *Hermes*, t. III, p. 312.

2. Cox, *Mythology*, t. II, p. 66.

3. Decharme, *Mythologie de la Grèce*, p. 520.

4. Déjà Pott avait voulu expliquer la mort d'Hippolyte victime de Phèdre comme une image du crépuscule!

et des analogies précises, et qu'elle ne va pas, comme celle qui l'a précédée, se perdre « à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer », sans rien expliquer, sans tenir compte d'aucun rite et sans ménager, circonstance très aggravante, les plus audacieux défis au bon sens.

Aetos Prometheus¹.

I

C'est une opinion généralement admise parmi les archéologues que les frontons d'un temple grec portent le nom d'*aetos* ou d'*aetóma*, à cause de la ressemblance extérieure qu'ils présentent avec la silhouette d'un aigle aux ailes éployées².

Si cette ressemblance existe en effet, on doit avouer qu'elle est peu frappante et qu'il faut en être averti pour la découvrir. Un fronton est un triangle; bien des objets naturels, vivants ou non, affectent une forme plus ou moins triangulaire; quelle raison y avait-il de choisir l'aigle comme terme de comparaison?

L'explication ordinairement reçue est d'ailleurs contredite par un texte de Pindare qui, étudié de près, conduit à une opinion toute différente³.

La treizième *Olympique* fut composée en l'honneur de Xénophon de Corinthe, vainqueur à Olympie en l'an 464. Le poète y fait l'éloge de Corinthe et des inventions dont se glo-

1. [*Revue archéologique*, 1907, II, p. 59-81. Une rédaction toute différente du même mémoire, destinée au grand public, a paru dans les *Conférences du Musée Guimet* (Paris, Leroux, 1907) et à part (34 p.)].

2. *Etym. Magn.*, s. v. : ἀετός στέγασμά τι τῶν οἰκῶν, ἐμπερὲς τῇ πτήσει τοῦ ζώου. Cf. Bekker, *Anecd.*, p. 202, 20; 348, 3.

3. L'interprétation que j'expose a été celle de plusieurs savants éminents, Visconti, Bœckh, Keller, Christ, etc. — Visconti, *Mus. Pie-Clém.*, t. IV, p. 41 : « Ceci se rapporte à ce que nous indique Pindare sur l'invention due aux Corinthiens, de représenter des aigles dans ces triangles, ce qui fit donner aux frontispices et aux combles le nom d'ἀετοί et d'ἀετώματα. » Bœckh, *Explic. Pind.*, p. 213 : *Fastigium inde illud nomen tulit quod in eius summo apice vel in area aquila olim posita est, quam Corinthios opere fictili formasse non dubito.* Bœckh cite à ce propos Paus., III, 17, 4, passage qui n'est pas concluant; cf. Tacite, *Hist.*, III, 71 : *Sustinentes fastigium aquilae.*

rifiaient les Corinthiens — celle du dithyrambe (qu'il attribue ailleurs aux Naxiens ou aux Thébains) et celle des haricots bien proportionnés des coursiers (à moins qu'il ne faille entendre autrement ce vers difficile). Il ajoute : « Qui donc a placé sur les temples des dieux le double roi des oiseaux? »

ἡ θεῶν νεῦσιν οἰωνῶν βασιλέα διδυμον
ἐπέθηκ; (v. 21, 22).

Cela signifie évidemment que les Corinthiens, les premiers, ont surmonté les temples des dieux d'une double image du roi des oiseaux, c'est-à-dire de deux aigles. Il s'agit là d'une invention qui ne doit pas être très ancienne, car la première que rappelle Pindare dans ce passage, celle du dithyrambe, est attribuée par Hérodote¹ à Arion de Méthymne qui florissait vers l'an 600. On ne peut rien dire de la seconde, puisqu'on ne sait pas exactement de quoi il s'agit; mais Didyme, cité par le scholiaste, y voyait une allusion à l'invention des poids et des mesures, ou à la première frappe des monnaies de Corinthe par Phidon d'Argos, qu'on place également au vi^e siècle². Suivant une autre opinion, attribuée par le scholiaste à Théophraste, en son livre sur les inventions, Pindare aurait parlé obscurément de l'invention de la roue du potier, dont une tradition faisait honneur à Hyperbios de Corinthe³, contemporain, semble-t-il, du Scythe Anacharsis, c'est-à-dire encore du vi^e siècle.

Tous les commentateurs anciens et modernes sont d'accord sur un point : c'est que les deux aigles mentionnés par Pindare sont des images de ces animaux, et non pas ces animaux eux-mêmes. Mais un scholiaste comprend que Pindare fait honneur aux Corinthiens d'avoir les premiers construit des temples avec deux frontons : λέγει τὸ κατὰ τοὺς νεῦς τῶν θεῶν ἀετώμα, διδυμα δὲ φησιν, ὅτι διπλᾶ τὰ ἀετώματ' αὐτῶν, ὅπισθεν καὶ ἔμπροσθεν⁴.

1. Hérodote, I, 23.

2. Ὅτι Φείλων ὁ πρῶτος κόψας Κορινθίαις τὸ μέτρον Ἀργεῖος ἦν.

3. Pline, *Hist. Nat.*, VII, 198.

4. D'après une autre scholie, Didyme, citant Timée, aurait admis l'interprétation que nous croyons seule exacte (Bæckh, t. II, I, p. 272) : Ὁ ἀετὸς οἰωνῶν

Ainsi Pindare aurait voulu désigner les deux frontons, celui de l'est et celui de l'ouest, que le langage ordinaire appelait *aigles*, ἀετοί ou ἀετώματα: le mot ἀετός pour fronton paraît déjà dans une inscription athénienne du vi^e siècle¹.

Cette explication trop facile n'est pas conciliable avec les expressions énergiques du poète; c'est ce que Boeckh² et d'autres savants³ ont parfaitement reconnu. Pindare ne peut avoir songé qu'à des figures d'aigles placées sur le sommet des temples. S'agit-il d'aigles formant acrotères, ou d'aigles occupant le champ du fronton? La première interprétation ne serait pas inadmissible⁴, mais la seconde me paraît plus vraisemblable. Elle explique à merveille pourquoi les frontons des temples grecs se sont appelés ἀετοί, non que leur forme rappelât exactement celle de l'aigle, mais parce que, dans les édifices du culte élevés au vi^e siècle à Corinthe, deux figures d'aigles ornaient les champs des frontons. Des frontons ainsi décorés se voient sur des monnaies de dates plus récentes⁵. D'autre part, on peut citer un passage de Pline, qui ne dérive nullement, comme on l'a dit, du vers de Pindare, mais de la même tradition ancienne que le poète a suivie. « Butade de

βασιλεύς ἐστιν ὁ ἐπὶ τῶν ἱερῶν τιθέμενος. Τινὲς δὲ τὸ ἀέτωμα, ὡς φησι Δίδυμος παρατιθέμενος Τίμαιον λέγοντα καὶ τοῦτο ἐν ταῖς οἰκοδομίαις αὐτῶν εὕρημα, ταύτην ἀποδοῦς τὴν ἐξήγησιν τῶν προκειμένων. Sur quoi Boeckh observe (t. II, II, p. 214): *Jam ubi quaesiveris, quid in illa re invenerint Corinthiis, credamus Didymo ex Timaeo referenti aeloma ab illis quippe ornatius excogitatum esse, illa tamen ut aquila ab iisdem aetomati imposita sit.*

1. *Neue Jahrb.*, 1904, p. 325, d'après Wiegand, *Die archaische Porosarchitektur*, p. 38.

2. *Quem locum si quis simpliciter de fastigio triangulari in fronte posticoque templorum posito templorum intelligeret, inepte loquentem Pindarum faceret* (Boeckh, *Explic. Pind.*, p. 213).

3. Fix, *ap. Estienne-Didot, Thes. ling. graec.*, s. v. ἀετός: *Nomen tulit seu quod aquila olim super fastigio fuit, seu potius quod in tympano sive area fastigii aquila anaglypho expressa erat.*

4. Cf. Boeckh, *Explic. Pind.*, p. 214.

5. Sittl, *Archaeol. der Kunst*, p. 327. [J'ai cité à tort, dans la première édition de ce travail, le bas-relief dit *des prétoriens* au Musée du Louvre, dont le fond est occupé par un temple avec un aigle dans le fronton (Clarac-Reinach, p. 106); M. Michon me fait observer que cette partie du bas-relief est moderne et qu'elle a été récemment enlevée.]

Sicyone, écrit Plin¹, potier de terre, fut le premier qui inventa, à Corinthe, de faire des images avec la même matière (suit l'histoire du jeune homme dont la fille de Butade voulut conserver le portrait, puis l'exposé d'une autre tradition qui attribue à la même découverte une antiquité plus haute). L'invention propre de Butade est d'avoir mêlé de la rubrique à l'argile, ou d'avoir modelé avec de la terre rouge. Il fut aussi le premier qui plaça des figures sur le bord des toits (*primum personas tegularum extremis imbricibus imposuit*). Au début il les appela *prostypa* (bas-reliefs); plus tard, le même Butade fit des *ectypa* (hauts-reliefs. De là vinrent les ornements du faitage des temples (*hinc et fastigia templorum orta*). » On s'est demandé si Pline, par *fastigia templorum*, entend les frontons sculptés des temples ou les acrotères; ce dernier sens est chez lui le plus usuel, pour ne pas dire le seul usité. L'expression : *personas tegularum extremis imbricibus imposuit*, probablement traduite par à peu près du grec (remarquez qu'*imposuit* rend littéralement le verbe dont se sert Pindare, ἐπιθήσει), convient naturellement aux masques, gueules de lion et autres ornements de terre cuite qui décorent souvent, dans les temples grecs et étrusques, les extrémités des tuiles faitières. De ces masques, Pline passe aux statues en ronde-bosse qui surmontaient les temples, c'est-à-dire aux acrotères. Il ne parle donc pas des sculptures des frontons, dont je ne sache pas, d'ailleurs, qu'il y ait une seule mention certaine dans son ouvrage. Mais la source grecque qu'il a suivie devait en parler et il semble que les mots *hinc et fastigia templorum orta* la résument beaucoup trop brièvement. J'incline à croire que cette source attribuait aussi à Butade la décoration des frontons au moyen de figures isolées, point de départ des grandes compositions en pierre dont un auteur grec ne pouvait faire abstraction. On a donc eu raison, malgré les divergences que je signale, de rapprocher le passage de Pline du vers de Pindare, d'autant plus qu'il s'agit, dans l'un et dans l'autre, du développement de l'art plastique à Corinthe.

1. Pline, *Hist. Nat.*, XXXV, 151.

Au vi^e siècle, l'ornementation extérieure d'un temple grec ne pouvait pas plus être livrée à la fantaisie des artistes que celle d'une cathédrale chrétienne au xiii^e siècle de notre ère. Du reste, les aigles en argile — à supposer que l'on admette les explications et déductions qui précèdent — ne décoraient pas, à Corinthe, *un seul* temple; Pindare se sert du pluriel et ses auditeurs ne l'auraient pas compris s'il avait fait allusion à un fait unique, non à un usage. L'innovation consistait dans l'emploi d'une matière durable comme l'argile; mais je croirais difficilement que Butade ou tout autre se fût permis, un beau jour, de placer des aigles d'argile dans les frontons des temples de Corinthe, si l'aigle n'avait déjà tenu sa place dans la décoration de ces édifices. Cela se comprendrait seulement si l'aigle, oiseau sacré de Zeus, avait été modelé aux frontons d'un temple de Zeus; mais Pindare ne parle pas d'un temple de Zeus et ce qu'il dit semble bien s'appliquer à plusieurs temples, ou même aux temples corinthiens en général.

Un fait nouveau, dans la question qui nous occupe, a été révélé en 1904, par la publication, due à M. Wiegand, des restes de l'ancien Hécatompédon de Pisistrate sur l'Acropole d'Athènes¹. Sur les deux frontons de ce vieux temple, on discerne, à la partie inférieure des montants, les restes assez bien conservés de peintures qui représentent, alternativement, des oiseaux et des fleurs. Ces dernières sont analogues à des fleurs de lotus; les oiseaux sont des aigles sur l'un des frontons, des cigognes sur l'autre. La cigogne, oiseau sacré en Thessalie, où tuer une cigogne passait pour aussi criminel que de tuer un homme², était aussi très anciennement sacrée sur l'Acropole d'Athènes, témoin le mur dit *Pélasgique* dont les contemporains d'Aristophane savaient encore qu'il s'était appelé *Pélargikon*, le mur des cigognes³. Je suis de ceux qui admettent la réalité historique des Pélasges et j'ai donné ailleurs des raisons de croire que leur nom, comme celui des

1. Th. Wiegand, *Die archaische Porosarchitektur der Akropolis zu Athen*, Leipzig, 1904; cf. Petersen, *Neue Jahrbücher*, 1904, p. 321 et suiv.

2. Ps. Aristot., *Mirab.*, 23, 832.

3. Aristoph., *Oiseaux*, 869, 1139.

Cicones de Thrace, n'était autre que celui de la cigogne, leur oiseau sacré¹. Il me semble donc que M. Petersen a fait fausse route lorsqu'il a insisté, à propos de la publication de M. Wiegand, sur le caractère maternel de la cigogne, sur la piété que lui attribuent les naturalistes anciens, pour justifier la représentation de cet oiseau le long du fronton d'un temple. Je pense aussi qu'il s'est trompé lorsqu'il est parti de là pour donner raison à la vieille théorie de Boetticher, suivant lequel le toit en double pente du temple grec aurait été très anciennement assimilé aux deux ailes protectrices d'un aigle, dont le corps serait représenté par la partie construite, comprise entre les frontons. Le toit en double pente répond à une nécessité pratique, celle de l'écoulement des eaux; le symbolisme n'y a rien à voir. Mais comme le temple est essentiellement un édifice religieux, tous les éléments primitifs de sa décoration peuvent et doivent recevoir une explication religieuse. Les aigles, les cigognes et les fleurs de l'Hécatompédon, peints et non sculptés, presque dissimulés à l'entour des groupes sculptés des frontons, témoignent d'une tradition très ancienne, très respectée, et que l'architecte du temps de Pisistrate a voulu concilier avec les progrès de la décoration sculpturale. Or, Boetticher a déjà ingénieusement remarqué que l'aigle, l'oiseau porteur de la foudre et qui, suivant les anciens, n'était jamais foudroyé lui-même, pouvait être considéré, sur un temple grec, comme l'équivalent d'un paratonnerre, d'après le principe dont s'inspirent un peu partout les superstitions relatives aux talismans. Le même savant a fait valoir un texte de Vitruve² d'après lequel il convient de sculpter des foudres, *fulmina*, sur le plafond du larmier; c'est là encore une pratique superstitieuse répondant à la croyance vulgaire: *similia similibus arcentur*. Dans le même ordre d'idées, M. Petersen rappelle que l'éclair est très souvent figuré sous l'aspect d'une fleur de lotus (éclair en boule)³; par suite, que

1. S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 243.

2. Vitruve, IV, 3, 6.

3. Cf. P. Jacobsthal, *Der Blitz in der Kunst*, 1905, et *Rev. archéol.*, 1906, I, p. 367.

les fleurs des frontons de l'Hécatompédon, comme les aigles, ont pu y figurer à titre d'*apotropaïa*. Cela me paraît, en effet, très vraisemblable, bien que je ne connaisse pas de texte qui attribue également à la cigogne la vertu d'écarter le feu du ciel. Mais il n'y a pas de raison pour que la cigogne, tout comme l'aigle et d'autres oiseaux de haut vol, n'ait pas été autrefois mise en relation avec ce feu¹.

Après cette digression, motivée par l'importance du sujet, je reviens aux aigles des temples de Corinthe et au développement historique dont ces figures d'argile marquent plutôt le terme que le début.

II

Il me semble vraisemblable qu'à une époque très ancienne, bien antérieure au VII^e siècle, la dépouille d'un aigle était placée à la partie supérieure de certains édifices, qu'ils fussent ou non pourvus de frontons. En Égypte, où le toit plat est la règle, le fronton tout à fait exceptionnel, le linteau qui surmonte la porte du temple est orné du motif bien connu dit *globe ailé*, formé du disque solaire accosté de l'*uraeus* et enveloppé de deux grandes ailes d'aigles. Comme tout motif, celui-ci a évolué; à l'époque de la XII^e dynastie, l'*uraeus* manque encore et les ailes sont pendantes de part et d'autre du disque². Faut-il admettre que les Égyptiens, comme on l'a dit, aient prêté des ailes au soleil pour « symboliser » sa course infatigable au firmament? Les explications de ce genre ne sont plus guère de mise aujourd'hui. L'aigle a certainement joué un grand rôle dans la religion égyptienne primitive; il a fourni le premier caractère de l'écriture sacrée ou hiérogly-

1. « Le cygne, dans la mythologie classique, paraît avoir pris, à bien des égards, la place de la cigogne dans la mythologie pré-classique. » (S. Reinach. *Cultes*, t. II, p. 244). Zeus se présente sous les traits d'un cygne (et non d'un aigle) dans le mythe lydo-phrygien de Léda. Les mythes des cigognes, indigènes dans le nord de la Grèce, ont pu s'altérer lors du mouvement des tribus *ciconiennes* vers le midi.

2. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. I, p. 604.

phique, ancêtre de la lettre A de nos alphabets. L'importance religieuse du disque solaire n'est pas moins anciennement attestée. Il est possible que le soleil ait été assimilé à un aigle, mais c'est là déjà un résultat du syncrétisme. Dans l'aigle-soleil de l'art égyptien, nous distinguons l'aigle d'une part, le soleil de l'autre, que l'on a pu fort bien associer au-dessus des portes comme des images protectrices; à ce couple vint plus tard s'adjoindre l'*uraeus* et cette triade forma le symbole complet qui paraît régulièrement en Égypte à partir de la dix-huitième dynastie¹.

Il est digne de remarque que des édifices représentés sur des monnaies grecques offrent assez souvent, comme ornement du fronton, un objet circulaire que l'on qualifie de bouclier² ou même d'*omphalos*³. Laissons cette dernière désignation, qui est absurde, l'*omphalos* delphique n'ayant jamais pu figurer en haut d'un temple. Personne ne nie, d'ailleurs, que des boucliers aient servi à la décoration des temples, où ils représentent des trophées ou des ex-voto commémorant des victoires; il existe même une monnaie d'Ilion où l'objet circulaire est encadré de deux Nikés⁴. Mais un disque exactement circulaire, ainsi placé à l'endroit le plus apparent de la façade d'un temple, éveille plus naturellement l'idée du soleil que celle d'un bouclier. Il est donc permis de croire que, dans la Grèce primitive, comme en Égypte, l'image du soleil et celle de l'aigle ont également été employées au sommet des édifices, avec cette différence, cependant, que les décorateurs égyptiens et leurs imitateurs asiatiques⁵ ont de

1. Je prie qu'on ne me chicane point sur la désignation de l'oiseau sacré égyptien assimilé au soleil (cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 89). Hier encore, on qualifiait d'*épervier* l'oiseau que l'on désigne aujourd'hui sous le nom de *faucon*. Or, le faucon est un rapace diurne de la famille des *Falconidés* qui comprend les faucons, les aigles, les autours, etc. Dans le présent mémoire, j'aurais pu écrire partout *falconidé* au lieu d'*aigle*; mais je ne vois pas ce que mon raisonnement y eût gagné.

2. Sittl, *Archaeol. der Kunst*, p. 327, note 5.

3. Monnaie de Delphes, *British Mus., Central Greece*, pl. IV, 22, p. 29.

4. Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen*, pl. VIII, 3.

5. Cf. Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 76, 89. Les aigles du Zeus Lykaïos (Paus., VIII, 30, 2) peuvent à la rigueur avoir été, comme l'a sup-

bonne heure associé ces deux motifs, alors que les décorateurs grecs les ont figurés alternativement.

En Égypte comme en Grèce, la présence d'un aigle, ou des ailes d'un aigle, en haut d'une porte, ne peut s'expliquer comme un simple ornement. Avant les édifices en pierre il y eut partout des édifices en bois, produits d'une industrie dont l'influence est toujours restée sensible dans la tradition de l'architecture; les portes ou les toits de ces édifices, ou de certains de ces édifices en bois, ont dû être décorés de figures d'aigles, et, plus anciennement, d'aigles empaillés, traversés, au milieu du corps, par un pieu et dont les ailes, étendues ou pendantes, étaient fixées à la charpente par des clous.

Aujourd'hui encore, dans bien des habitations rustiques de l'Europe occidentale, on trouve des oiseaux de proie, aigles, faucons, hiboux, plantés ainsi sur les portes ou au-dessus des linteaux¹. Les possesseurs de ces habitations y voient des trophées de chasse; mais quelques-uns y attachent une idée superstitieuse mal définie qui est la survivance atténuée d'une idée religieuse. L'aigle n'est pas seulement, chez un grand nombre de peuples, le roi des oiseaux et l'oiseau royal; il est, par excellence, l'oiseau divin, c'est-à-dire, si l'on remonte assez haut le cours des âges, l'oiseau-dieu.

Rien qu'à s'en tenir aux textes grecs et latins, dont le dépouillement a été fait par Keller et Thompson, on voit que la mythologie et le folklore de l'antiquité attribuaient à l'aigle toutes les qualités de force, d'intelligence et de bienveillance pour les hommes qui peuvent caractériser un oiseau-dieu.

Les anciens systèmes d'exégèse mythologique, tant dans l'antiquité qu'aux temps modernes, n'ont pas su trouver d'explication satisfaisante pour les animaux qu'on appelle sacrés. Ils les considèrent comme les attributs et les compagnons des

posé M. Bérard, imités de motifs phéniciens; mais Pausanias ne mentionnant pas à ce propos le disque solaire, il vaut mieux admettre une évolution indépendante du motif de l'aigle prophylactique en pays grec.

1. On ne traite pas ainsi les cigognes; mais quand elles établissent leur nid sur un toit, on se garde de les déranger; elles « portent bonheur ». C'est bien une autre manière de les y fixer.

dieux, ce qui, en réalité, est la constatation pure et simple d'un fait, mais ne suffit pas à en rendre compte. Lorsque le mythe montre le dieu lui-même sous la forme d'un animal sacré, comme Zeus sous les traits d'un cygne, le Mars latin sous ceux d'un pic-vert, l'exégèse antique a recours à l'hypothèse d'une métamorphose, c'est-à-dire d'une absurdité ajoutée à l'in vraisemblance du mythe lui-même. Une seule explication est scientifique : c'est celle qui consiste à regarder les animaux sacrés de la mythologie classique comme les héritiers des animaux-dieux d'une époque antérieure. Une fois le zéomorphisme rejeté dans l'ombre par l'anthropomorphisme hellénique, il était nécessaire que les animaux-dieux, tombés au rang d'animaux sacrés, fussent rattachés par des liens plus ou moins arbitraires aux différentes divinités anthropomorphes, qu'ils continuassent à subsister à côté d'elles à titre de compagnons et d'attributs, parfois même sans aucun lien apparent dans la tradition. Tel est le cas du cygne amant de Lédà, dont la place fut prise par Zeus, alors que le compagnon ordinaire du maître des Dieux n'est pas le cygne, mais l'aigle. En général, le dieu qui hérite d'une légende animale ou végétale adopte le végétal ou l'animal dans son cortège, soit à titre d'ami, soit autrement ; mais l'animal et le végétal ne disparaissent jamais complètement, parce qu'ils font partie intégrante de la légende sous sa forme la plus ancienne. Il arrive toutefois que la légende animale ou végétale jouit d'un crédit tel qu'il est impossible de l'anthropomorphiser intégralement ; c'est alors qu'intervient la métamorphose, c'est-à-dire l'hypothèse poétique d'une transformation du dieu-homme en animal ou en plante, alors qu'il s'agit, en réalité, d'une transformation, restée imparfaite, du dieu animal ou végétal en homme.

L'aigle divin qui enlève Ganymède, qui séduit Aegina, Asteria, Aethalia, n'a été considéré comme Zeus métamorphosé, ou comme le messager et le ministre de Zeus, qu'après le triomphe de l'anthropomorphisme dans la mythologie. La preuve qu'à l'origine il s'agissait bien d'un aigle, que l'aigle, comme le cygne et d'autres grands oiseaux, passait pour avoir

commerce avec les mortelles, c'est que diverses familles royales se réclamaient de l'aigle comme ancêtre. Les mythes de ce genre ont été souvent atténués dans la littérature, comme l'a été, par exemple, celui de Romulus et de Rémus, ou celui du Zeus crétois lui-même : à l'animal père ou mère, on a substitué l'animal protecteur ou nourricier. Mais cette modification de la légende est si apparente, la retouche, si l'on peut ainsi parler, reste si visible, qu'il n'est jamais difficile de remonter à la forme primitive du mythe, lequel implique maternité ou paternité animale ou végétale. Des familles royales, descendant d'un aigle divin, se rencontrent en Babylonie (Gilgames), en Perse (Achéménès), en Lydie et en Phrygie (Tantale et Gordios), en Attique (Périphas), à Cos (Mérops), sans parler des *Aquilii* romains¹. Il semble que l'on ait raconté une légende analogue sur Ajax (Αἴζης) fils de Télémon² et sur le roi messénien Aristomène³. Des traditions de ce genre devaient être beaucoup plus répandues que nos sources littéraires ne l'indiquent, car, même à l'époque hellénistique, au plein jour de l'histoire, on parle d'un aigle qui aurait protégé l'enfance de Lagos, père du premier Ptolémée d'Égypte⁴, des aigles qui présidèrent à la naissance d'Alexandre le Grand⁵, de l'aigle qui se posa sur le bouclier de Pyrrhus partant pour la guerre⁶; Plutarque dit expressément que plusieurs rois grecs après Alexandre prirent les noms d'*Aetos* et d'*Hiérax* (aigle et faucon)⁷ et nous savons que Pyrrhus se faisait volontiers appeler *Aetos*⁸. Évidemment, Pyrrhus et ces rois, dans la société des Grecs instruits de leur temps, ne

1. Pour Gilgames, soigné par un aigle, et Achéménès, nourri par un aigle, voir Elien, *Nat. anim.*, XII, 24. Pour Gordios et Tautale, voir Arrien, *Anab.*, II, 3 (aigle familier) et Keller, *Thière des Attherthums*, p. 240, 434. Pour Périphas et Cécrops, Anton. Lib., *Metam.*, 6 et 15.

2. Pindare, *Isthm.*, VI, 48-51.

3. Cf. Pausanias, IV, 18, 4-5.

4. Suidas, s. v. Αἴζος.

5. Justin, XIII, 16, 5.

6. Justin, XXIII, 4, 10.

7. Plut., *Arist.*, 6.

8. Plut., *Mor.*, p. 975 A.

prétendaient pas descendre d'aigles ou de faucons; mais les légendes qui associaient ces animaux à leurs destinées, qui faisaient d'eux leurs protecteurs et leurs guides, impliquent la croyance populaire à une filiation quasi-divine dont la mythologie offrait de nombreux exemples. Quand on parle des religions antiques, il ne faut jamais oublier dans quelles classes sociales elles ont trouvé des croyants et des fidèles. Pour un général romain et ses officiers supérieurs, sceptiques ou athées, l'aigle de la légion n'était qu'un symbole; mais, pour les sous-officiers et les soldats, c'était un fétiche, un dieu que l'on parait, que l'on arrosait d'huile, que l'on adorait, pour lequel on construisait dans le camp un *sacellum*¹. Sous cette forme militaire, le culte de l'aigle a persisté jusqu'à la fin du paganisme; peut-être dure-t-il encore. Dans la cérémonie romaine de la *consecratio*², l'aigle qui s'envolait du bûcher symbolisait, aux yeux des lettrés, l'âme de l'empereur; pour la foule, pour l'immense majorité des spectateurs, c'était l'empereur défilé lui-même, c'était l'aigle-dieu remontant vers le soleil.

Un poète de l'*Anthologie* grecque dit que l'aigle est le seul animal qui habite le ciel (*ἔπουράνιος*)³. En effet, dans la mythologie classique, il est le compagnon assidu de Zeus⁴ et cette association étroite se comprend d'autant mieux que l'aigle au haut vol, paraissant descendre du ciel avec fracas, fut de bonne heure et en divers pays identifié au phénomène céleste le plus redouté, qui est l'éclair⁵. L'aigle, sur les monuments figurés, tient les foudres de Zeus entre ses serres. Mais comme le corps céleste le plus apparent est le soleil, la pensée populaire établit aussi un lien étroit entre le soleil et l'aigle. La

1. Pline, *Hist. Nat.*, XIII, 23.

2. Hérodien, IV, 2.

3. *Anthol. Palat.*, IX, 222, 2 : οἰωνῶν μόνος ἔπουράνιος.

4. Aucun autre animal n'est si étroitement associé à une divinité; même la chouette ne paraît pas avoir été conçue comme la compagne d'Athéné dans l'*Olympe*. C'est que l'aigle est, par sa nature même, un habitant des plus hautes régions de l'air (observation de Keller).

5. Exemples chez les sauvages modernes, *ap.* Tylor, *Civilis. primitive*, t. II, p. 340 sq.

mythologie gréco-latine n'a pas fait de l'aigle l'attribut d'Hélios ou d'Apollon, parce qu'il appartenait exclusivement à Zeus ; mais, en Égypte et dans les autres pays d'Orient, l'aigle est associé au dieu solaire¹. Nous avons déjà parlé du motif égyptien, antérieur à la XII^e dynastie, qui associe le disque solaire et les ailes de l'aigle. Une inscription romaine nous a conservé la dédicace d'une statue d'aigle au dieu solaire oriental : *Aquilam Soli Alagabalo Julius Balbillus*². Les naturalistes gréco-romains racontent à l'envi que l'aigle, seul de tous les animaux, peut regarder le soleil en face ; quand ses petits ne peuvent soutenir cette épreuve, il les expulse de son aire³. C'est là une sorte d'épreuve ou d'ordalie analogue à d'autres que nous ont rapportées les anciens⁴ et qui ont pour but d'attester la légitimité de la filiation ; il semble donc que l'opinion populaire, en Grèce même, ait fait de l'aigle le fils du soleil. Si cette croyance existait aussi en Égypte, on comprend d'autant mieux l'association du soleil et des ailes d'aigle dans un des motifs favoris de l'art égyptien.

III

Je suis parti d'un texte de Pindare qui, combiné avec un texte de Pline, montre que les Corinthiens sculptèrent des aigles dans les frontons des temples et j'ai supposé que ces aigles étaient là pour écarter la foudre, les anciens croyant que cet oiseau n'était jamais foudroyé. En Égypte, les ailes d'aigle du disque solaire, placé au-dessus des portes, comportent sans doute la même explication. J'ai rapproché ces aigles prophylactiques des oiseaux de proie que l'on voit, aujourd'hui encore, cloués au-dessus des portes de certaines habitations rustiques. Puis j'ai montré que l'aigle, prophylac-

1. Voir l'intéressant mémoire de M. Cumont, *Masque de Jupiter sur un aigle éployé*, dans la *Festschrift* de Beudorf, p. 291-295.

2. *Corp. inscr. lat.*, VI, 708. Sur l'oiseau solaire appelé *bennu* en Égypte et cru identique au *phénix* des Grecs, voir Keller, *op. laud.*, p. 253.

3. Cf. Keller, *op. laud.*, p. 268 et les notes.

4. S. Reinach, *Cultes*, t. I, p. 74-75.

tique à l'époque classique et attribut de Zeus, avait été autrefois un dieu dont beaucoup de familles royales prétendaient descendre. D'autre part, les anciens ont identifié l'aigle à la foudre et au soleil, c'est à-dire aux deux manifestations les plus apparentes du feu céleste; il y a même lieu de croire qu'une légende grecque faisait de l'aigle le fils du soleil, que, seul de tous les animaux, il peut regarder en face, parce que les aiglons sont soumis par leurs parents à une espèce d'ordalie qui a pour objet de vérifier la légitimité de leur filiation. De même, les Psylles d'Afrique, prétendant descendre des serpents et être invulnérables aux serpents, soumettaient leurs enfants aux morsures de ces reptiles pour s'assurer que c'étaient bien des Psylles. Certaines tribus gauloises faisaient quelque chose d'analogue en exposant leurs enfants sur les eaux du Rhin.

Non seulement l'aigle seul peut regarder le soleil en face, mais il est de tous les oiseaux celui qui, volant le plus haut, peut s'en approcher davantage. Aucun texte gréco-romain ne nous dit que l'aigle monte jusqu'au soleil; mais il est question de cela dans les hymnes védiques. Le *soma*, liqueur céleste, est apporté du ciel par un oiseau, ordinairement appelé *cyena*, « aigle »¹. « Ce mythe, dit Bergaigne, est parallèle à celui d'Agni (le feu céleste) apporté par Mâtariçivan, et ce parallélisme est même expressément indiqué au vers 6 de l'hymne I, 93 à Agni et Soma : *Mâtariçivan a apporté l'un du ciel, l'aigle à fait sortir l'autre de la montagne céleste.* » Kuhn, dans son livre sur la descente du feu, admettait que l'aigle porteur du *soma* représente le dieu Indra, qui est en effet comparé à un aigle, comme l'aigle paraît ailleurs être le soleil lui-même². « Le mythe ancien du *soma* pris au ciel, dit M. Lehmann³, doit s'expliquer par les relations de *Soma* avec Agni. L'aigle qui va prendre le *soma* au ciel... est Agni lui-même, qui est assez souvent représenté sous forme d'oiseau. Le feu qui tombe du ciel, l'éclair, est considéré comme la cause de l'écoulement

1. Bergaigne, *Relig. védique*, I, p. 173.

2. *Ibid.*, p. 174.

3. Chantepie de la Saussaye, *Histoire des Religions*, trad. franç., p. 336.

du fluide ambrosiaque, du *soma*, de la pluie. » Quoi qu'il en soit de ces explications et de la théorie de Bergaigne, qui qualifie le *soma* de « feu liquide », il paraît certain que les Védas ont conservé la trace d'un mythe populaire qui attribuait à l'aigle une part importante dans le phénomène de la descente du feu¹.

Quand les philosophes de l'antiquité se sont interrogés sur l'origine du feu, ils ont mis en avant des théories plus ou moins vraisemblables, plus ou moins savantes, que leur suggéraient la réflexion et l'expérience. Ces théories appartiennent à l'histoire de la science, mais non à celle des religions, car elles ne sont ni mystiques, ni populaires. Les explications populaires admises en Grèce ne nous sont connues que sous une forme déjà savante, les mythes d'Hephaestos et de Prométhée, qui ont eu de bonne heure tendance à se confondre². Pour trouver des traditions vraiment populaires à ce sujet, nous devons nous adresser aux peuples sans littérature; peut-être leurs légendes pourront-elles nous éclairer, cette fois encore, sur les caractères primitifs des mythes grecs.

Les hommes ont su produire le feu — notamment par la percussion du silex³ — avant de savoir l'entretenir et en faire usage pour la cuisson de leurs aliments⁴. Bien que plusieurs auteurs anciens et modernes aient parlé de peuplades ignorant le feu⁵, il semble établi que cette conquête fut une des plus anciennes et des plus générales de l'humanité; dès l'époque du renne, dans l'Europe occidentale, on trouve des foyers dans les cavernes. Mais, à l'époque homérique encore, les procédés

1. Il n'y a rien de sûr à tirer des mythes germaniques, récents ou profondément remaniés, qui montrent Odin volant le *met* céleste sous la forme d'un aigle (Paul, *Grundriss*, t. I, p. 1072, 1081).

2. Preller-Robert, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 91, 99; Bapp, *Prometheus*, Progr. Oldenburg, 1896. Ce dernier travail est excellent; mais l'auteur me semble avoir été induit en erreur par les éléments adventices du mythe de Prométhée, dus à l'influence du mythe d'Hephaestos.

3. Les Grecs savaient déjà cela (Plinie, *Hist. Nat.*, VII, 57).

4. Cf., en général, l'intéressant mémoire de Clémence Royer, *Revue d'anthropologie*, t. IV (1875), p. 664 sq.

5. Lubbock, *L'homme préhist.*, trad. fr., t. II, p. 229; Bastian, *Zeitschrift für Ethnol.*, t. I, p. 380.

employés pour allumer le feu sont longs et compliqués¹; le moyen le plus simple d'obtenir du feu, c'est d'aller en quérir chez le voisin². Si le voisin est absent, ou s'il refuse de prêter du feu, il reste la ressource de le prendre par force ou par ruse, de le voler. Cette idée du vol du feu est très répandue chez les Primitifs. Quand on leur demande comment ils possèdent le feu, ils répondent tantôt qu'ils l'ont pris à d'autres hommes, ce qui ne fait que reculer la question, tantôt que le feu leur a été apporté du soleil par le bienfait d'un habile larcin. Mais comme les hommes ne peuvent pas s'élever dans les airs, le voleur a nécessairement été un oiseau³. L'oiseau porteur de feu, πύρροπος, paraît ainsi dans bien des mythologies. « En Australie, c'est le faucon ou la grue qui vole le feu et en fait présent aux hommes. Dans une des îles Andamans, le producteur du feu est un oiseau, quelquefois aussi un esprit. En Nouvelle Zélande, Mani dérobe le feu à Manika, le maître du feu, en se servant d'un oiseau. Les Tlinkits de l'Amérique du Nord font jouer le rôle de *Purphoros* à leur dieu corbeau⁴ ». A ces exemples cités par M. Andrew Lang, feu Bastian en a ajouté d'autres, malheureusement sans indication de ses sources. Il signale notamment aux îles Marquises et aux îles Hawaïi des mythes d'oiseaux ayant apporté le feu du ciel⁵; au cours de cette opération, ils ont brûlé une partie de leurs plumes et la trace en subsiste dans le plumage de leurs descendants. On est étonné de rencontrer un mythe analogue en Normandie, où il a été recueilli, avant 1845, par M^{lle} Bosquet : « Il fallait un messenger pour apporter le feu du ciel sur la terre; le roitelet, tout chétif et tout faible, s'offrit pour accomplir cette mission dangereuse. Mais son audace lui fut fatale. car, pendant le voyage, le feu brûla toutes ses plumes et mar-

1. Hom., *Odys.*, V, 488-493.

2. On se sert à cet effet, comme aujourd'hui encore dans les Cyclades, d'une tige creuse de férule (Hés., *Théog.*, 566; Plin., XIII, 22).

3. Exceptionnellement, certains Australiens racontent qu'un homme a dérobé le feu du ciel en s'élevant jusqu'au soleil le long d'une corde (Lang, *Modern mythology*, p. 196).

4. Lang, *La mythologie*, trad. fr., p. 189-190; *Modern mythology*, p. 196.

5. Bastian, *Indonesien*, I, p. 80; *Zeitschrift für Ethnol.*, t. I (1869), p. 379.

qua le léger duvet qui protégeait son corps. » La légende ajoute que tous les autres oiseaux, excepté le hibou, pleins d'admiration pour le courage du roitelet, lui offrirent, pour le dédommager, de leurs propres plumes¹.

Alors même que les folkloristes n'auraient pas recueilli de mythes de ce genre, nous en admettrions d'autant plus volontiers l'existence et la diffusion qu'ils sont logiques, de la logique des enfants, et qu'ils offrent une réponse en apparence raisonnable à cette question : « Qui a pu apporter sur terre le feu du soleil? »

Les Grecs primitifs n'ont pas dû être moins ingénieux que les sauvages d'Australie, ni même que les paysans normands. Comme l'aigle appartient à la faune balkanique, c'est à lui, non au faucon ou au corbeau, qu'ils ont dû attribuer le larcin du feu céleste. Ils n'ont d'ailleurs jamais cessé de lui en attribuer la garde, puisque l'aigle, dans la littérature comme dans l'art, est le porteur de la foudre : Eschyle qualifie les aigles de Zeus de *πύρροροι*, porteurs du feu².

Ainsi l'aigle-dieu que nous entrevoyons sous les récits de la mythologie classique a été le bienfaiteur de l'humanité tout entière, en apportant aux hommes une étincelle du feu du soleil. Il a fait plus encore : oiseau d'augure par excellence³, il a éclairé les hommes sur l'avenir, soustrait à leur curiosité comme les profondeurs du ciel; il les a conduits à la victoire⁴ et leur a montré le chemin comme un chef habile, soit qu'il fit découvrir aux Athéniens le tombeau de Thésée à Seyros⁵, soit qu'il volât au devant des légions de Germanie⁶. L'aigle, dans l'opinion des anciens, est l'ami des hommes, dont plusieurs ont su l'appivoiser et se l'attacher. Une jeune

1. Lang, *op. l.*, p. 189, d'après M^{lle} Bosquet, *La Normandie merveilleuse*, Paris, 1845.

2. Eschyle, éd. Didot, fragm. 175 : Καὶ δόμους Ἀμπίονος | κατῆθαλωσε πύρροροισιν ἀετοῖς. Il s'agit là évidemment de la foudre.

3. Hom., *Il.*, VIII, 247; Eurip., *Ion*, v. 156.

4. Artémid., *Oneirocrit.*, I, p. 12.

5. Plut., *Thésée*, 36.

6. Suétone, *Vitell.*, 9; Tacite, *Hist.*, I, 62.

sique nous montrent-ils le Titan Prométhée cloué, lié, parfois même empalé et tourmenté par l'aigle de Zeus? Pourquoi l'aigle, toujours débonnaire aux hommes, est-il devenu ici le bourreau d'un ami des hommes ou, pour parler comme Nietzsche, d'un *surhomme*? — Nous ne sommes pas embarrassé pour répondre.

Rappelons d'abord la conclusion, ou, plus exactement, l'hypothèse à laquelle nous sommes arrivés dans la première partie de ce mémoire. Il nous a paru qu'à Corinthe et sans doute ailleurs, avant la construction des plus anciens temples, un aigle était souvent fixé au dessus de l'entrée de certains édifices, non pas comme trophée de chasse — les Grecs ne chassaient pas l'aigle — mais comme protecteur contre les influences malfaisantes du dehors, en particulier contre la foudre¹. Empaillé ou non, l'animal ne pouvait être solidement rivé à la charpente qu'au moyen d'un pieu qui lui traversait le corps de haut en bas, de clous passés à travers ses ailes et ses serres, enfin de cordes qui le maintenaient contre un montant. Ainsi l'aigle protecteur et prévoyant, le *περὸρθηεύς*, était exactement traité comme le Prométhée de la Fable, lié et cloué à un rocher suivant Eschyle, empalé suivant quelques dessins archaïques et un vers de la Théogonie d'Hésiode, lié à un poteau sur des pierres gravées du VII^e siècle². Le caractère divin que nous attribuons à l'aigle n'est nullement en contradiction avec notre hypothèse sur l'emploi que l'on faisait d'un oiseau de cette espèce pour pro-

1. Comparez le coq de nos clochers (Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 558). Les Wendes, par une survivance païenne, plaçaient des coqs en haut des croix de bois. Les Hongrois, ayant renversé un coq qui surmontait le campanile d'un monastère, le quittèrent bientôt après pleins d'effroi et craignant le feu du ciel, *eo quod gallus deus ignipotens sit* (*ibid.*, p. 559).

2. Vases à fig. noires, *Rép. des vases*, I, p. 388; II, p. 48 (Prométhée n'est jamais lié à un rocher); pierres gravées et bronze archaïque d'Olympie, Milchhøfer, *Anfänge der Kunst*, p. 89, 185, 187 (cf. Furtwængler, *Gemmen*, p. 73). Pour d'autres monuments, voir Preller-Robert, p. 99, n. 3; Terzaghi, *Monumenti di Prometeo*, dans les *Studi et materiali* de Florence, t. III (1905), p. 199 et suiv.; Bapp, art. *Prometheus*, dans le *Lexikon* de Roscher. — Hésiode, *Théog.*, 521 : *μῆσον διὰ κίον' ἐλάσσης*. Il s'agit bien, quoi qu'on ait dit, d'un empalement.

téger une maison. La mise à mort du dieu animal est un rite commun des religions primitives, soit qu'il s'agisse de le manger en cérémonie pour se sanctifier, soit qu'on veuille se servir de sa dépouille en vue d'une mascarade rituelle; il suffit de rappeler les légendes d'Orpheus, de Zagreus, de Pentheus, héritiers de divinités animales qui étaient périodiquement sacrifiés par leurs fidèles, non pas en dépit, mais à cause même de leur sainteté.

Lorsque l'anthropomorphisme l'emporta en Grèce sur le zôomorphisme et le phytomorphisme, sans doute par l'effet d'une invasion venue du nord — pélasgique, minyenne ou aryenne — Prometheus fut nécessairement conçu comme un homme qui avait été empalé, lié et cloué. Mais il fallait imaginer un motif de ce traitement barbare infligé à un personnage quasi-divin. Le prototype du Prométhée anthropomorphe, l'aigle protecteur, fournit naturellement l'explication. L'aigle, avons-nous dit, passait pour un bienfaiteur des mortels, parce qu'il s'était élevé jusqu'au ciel et leur avait rapporté le feu céleste; c'est de lui que l'humanité avait reçu le plus précieux des dons. N'est-ce point pour cette raison qu'il avait été cruellement châtié par Zeus, le nouveau maître du ciel, le dieu jaloux? Mais l'aigle faisait partie intégrante de la légende¹; il ne pouvait plus en être éliminé; il devait seulement changer de rôle, être associé en quelque manière au demi-dieu conçu sous figure humaine, soit à titre d'ami, soit en ennemi. Comme dans la légende d'Adonis, où le sanglier sacrifié devient le sanglier homicide, dans celle d'Hippolyte, où les chevaux sacrifiés passent pour les meurtriers de leur maître², l'aigle divin, jadis victime, devint bourreau. Serviteur désormais du dieu céleste, il fut chargé du soin de sa vengeance sur le téméraire qui avait volé le feu du ciel. Ainsi le *πρωμηθεύς* se dédoubla en quelque sorte et l'aigle qui

1. Les monuments figurés représentent toujours un aigle; on paraît avoir substitué un vautour à l'oiseau céleste quand le mythe du supplice de Prométhée fut transféré aux Enfers. Cf. S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 171.

2. S. Reinach, *Hippolyte*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, t. X (1907), p. 47-60 (et plus haut, p. 54 et suiv.).

avait d'abord porté ce nom devint l'ennemi et le tourmenteur de Prométhée.

On avouera que cette théorie se tient assez bien, qu'elle fait état des données essentielles du problème et qu'elle offre, par surcroît, un parallélisme frappant avec d'autres explications que j'ai déjà présentées de mythes grecs, notamment ceux d'Orphée, de Penthée, d'Actéon et d'Hippolyte. J'avoue d'ailleurs volontiers, comme il s'agit de faits très anciens, antérieurs à toute histoire positive et sans doute ignorés des Grecs eux-mêmes à l'époque classique, que mon interprétation ne peut prétendre à la certitude; il me suffit de revendiquer pour elle quelque vraisemblance. A dire vrai, c'est un édifice construit non avec des matériaux résistants, d'une solidité éprouvée et vérifiable, mais avec des hypothèses possibles ou probables qui se soutiennent et s'archoutent mutuellement. Ce genre d'architecture est connu : c'est celui des châteaux de cartes. Mais peut-être faut-il se résigner à y avoir recours quand on cherche à expliquer des mythes dont les racines, plusieurs dizaines de fois séculaires, plongent dans le passé le plus lointain de l'humanité.

Jusqu'à présent, en dehors des exégèses littéraires et philosophiques qui faisaient de Prométhée l'image du génie humain malheureux, ou de l'insolente ambition de la science rappelée à l'ordre par la religion — hypothèses trop absurdes pour mériter qu'on les discute sérieusement¹ — il n'existait, du mythe de Prométhée, qu'une seule tentative d'explication, proposée par Adalbert Kuhn en 1859², modifiée légèrement

1. Je ne mentionne que pour mémoire la version euhémériste : « Prométhée, qui était un prince éclairé, découvrit aux habitants de la Scythie, gens barbares et grossiers, la manière d'appliquer le feu à leurs besoins et à plusieurs opérations des arts manuels. Voilà ce que désigne le feu qu'il emprunta du ciel. » (Chevalier de Jaucourt, art. *Feu* de l'*Encyclopédie*, éd. de Genève, 1778, t. XIV, p. 242). Les euhéméristes de l'antiquité faisaient de Prométhée un astrologue qui avait son observatoire sur le Caucase (Serv. *ad Virg.*, *Bucol.*, VI, 42).

2. A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, Berlin, 1859. Milchhoefer appela encore ce mémoire « eine der hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete der vergleichenden Sagenforschung » (*Anfänge der Kunst*, 1883, p. 89).

par Max Müller et quelques autres, mais, dans ses diverses rédactions, également extravagante et irrecevable. C'est le mérite de M. Andrew Lang d'en avoir débarrassé la science : mais, antérieurement même à son livre (1885)¹, elle avait déjà perdu son crédit et Bergaigne, dès 1878, dans son grand ouvrage sur la religion védique, se contentait d'y faire une allusion presque dédaigneuse. Kuhn crut reconnaître, dans le nom parfaitement grec de Prométhée, le sanscrit *pramanthys*, dérivé de *pramantha*, nom du vilebrequin dont on faisait usage pour produire le feu par frottement. Mais *pramantha* est à la fois apparenté au sanscrit *mathnami*, signifiant « frotter » et au grec $\mu\alpha\theta\acute{\eta}\nu\omega$, signifiant « apprendre » ; d'autre part, la racine *manth* exprime l'idée d'enlèvement et de vol. Donc, Prométhée est à la fois le frotteur, le savant et le voleur (du feu) et les Grecs ont été victimes d'une triple confusion du langage². Un peu effrayé de tant d'audace, Max Müller renonçait à faire intervenir l'idée de larcin contenue dans *manth* ; mais, par là même, il laissait sans explication aucune la partie du mythe relative au vol du feu³. Pour lui, Prométhée, producteur du feu, est aussi le dieu du feu, identique à Agni et, par suite, à l'inévitable Aurore müllérienne. M. Lang n'a pas manqué de répondre que le vol du feu est partie intégrante, essentielle du mythe, et que ce vol est particulièrement digne d'attention puisqu'il se retrouve dans la

1. Cf. A. Lang, *La mythologie*, trad. franç., p. 106; *Modern mythology*, p. 194.

2. Cf. Bréal, *Mélanges de Mythologie* (1877), p. 15 : « Le nom de Prométhée vient, comme l'a démontré M. Kuhn, du védique *pramantha*, c'est-à-dire qu'il désigne celui qui introduit et tourne un bâton dans le creux d'une roue, pour produire le feu par le frottement. Mais la racine *math*, *manth*, qui désigne un mouvement physique dans la langue de l'Inde, a été détournée de ce sens en grec pour marquer le mouvement de l'esprit, de la même façon que *cogitare* en latin. Une fois que $\mu\alpha\theta\acute{\eta}\nu$, $\mu\alpha\theta\acute{\eta}\nu$ signifia *penser*, *savoir*, $\Pi\rho\omicron\mu\eta\theta\acute{\eta}\nu$; devint le dieu qui connaît l'avenir. De là le Prométhée d'Eschyle, prédisant aux dieux le sort qui les attend ».

3. Ni Kuhn ni Max Müller n'expliquent le châtement de Prométhée ; M. Bapp, qui insiste sur la nature volcanique du mythe, ne l'explique pas davantage. En mythologie, une explication incomplète ne peut être bonne à moitié : elle doit être entièrement fautive.

mythologie de divers peuples sauvages, qui ne possèdent cependant pas, dans leurs idiomes, les racines sanscrites *math* et *manth*. Mais M. Lang, conformément à son habitude, n'a pas proposé de théorie; il se contente de constater l'existence, en divers pays, de l'idée du feu obtenu par un larcin et il ajoute spirituellement¹ : « Lorsqu'une Puissance désire aujourd'hui ce qui répond, parmi nous, à la possession du feu, c'est-à-dire le secret d'un explosif appartenant à une Puissance rivale, elle aussi n'a d'autre ressource que de le voler ». Quant à la nature de la peine subie par Prométhée, M. Lang n'en a rien dit; or, c'est précisément dans le caractère singulier de ce supplice, dans le rôle de l'aigle, que j'ai trouvé ce qui me semble être le mot de l'énigme, la clef du mythe.

Il est vrai que j'ai autrefois émis une opinion — très brièvement motivée, d'ailleurs — qui est en contradiction avec celle que j'exprime aujourd'hui². J'ai pensé que l'aigle de Prométhée n'était autre que l'aigle ou le vautour qui déchire, aux Enfers, le Titan Tityos et que cet aigle ou ce vautour de Tityos avait été emprunté par la fable grecque à quelque monument du genre de la célèbre stèle chaldéenne des vautours, où l'on voit des morts abandonnés aux oiseaux de proie.

Il y a, toutefois, une différence capitale entre Tityos et Prométhée; le second est attaché à un poteau ou à un roc, cloué ou même empalé; le premier a été simplement foudroyé par Zeus et le poète homérique le représente étendu tout de son long sur le sol, dont sa colossale stature couvre neuf plèthres³. Les clous, les liens, le pieu, l'attitude debout ou assise, sont des éléments significatifs et non négligeables du supplice traditionnel de Prométhée. Toute explication du mythe doit en tenir compte si elle veut prétendre à la vraisemblance; c'est parce que la mienne ne néglige aucun de

1. Lang, *Modern mythology*, p. 498.

2. S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 171.

3. Hom. *Odyss.*, XI, 576; cf. Virg., *Aen.*, VI, 595.

ces éléments que je me permets de la présenter comme vraisemblable¹.

1. A la suite de la publication de ce mémoire dans la *Revue archéologique*, Miss Jauc Harrisson a envoyé à ce recueil (nov.-déc. 1907) un court article où, se déclarant pleinement convaincue par mes raisons, elle y ajoute un argument très ingénieux tiré de la représentation de Prométhée avec Atlas sur le fond d'une coupe de Cyrène au Vatican (fig. 1 = *Rép. des vases*, t. II, p. 48). Le pilier auquel est attaché Prométhée paraît lui-même surmonter d'un



aigle; l'aigle serait la représentation *zôomorphique* du dieu-pilier (*pillar-god*) et Prométhée la représentation *anthropomorphique* du même dieu. Un pilier, un aigle, un homme-aigle, voilà bien les trois éléments d'un tableau figurant un homme tourmenté par un aigle et attaché à un pilier. Je ne veux pas examiner ici l'intéressante hypothèse du Prométhée-pilier; mais je constate avec plaisir que Miss Harrisson est arrivée par une voie différente à l'équation, en apparence si paradoxale, qui fait le fond de mon mémoire : *Prométhée = aigle*.

Dans une lettre privée, la même érudite veut bien me signaler, à l'appui de la première partie de ma thèse, le mémoire de M. P. Sarrasin sur le développement du temple grec, qu'il fait sortir de la maison en bois sur pilotis (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, p. 72). Des maisons de ce genre, à Célèbes, ont des frontons surmontés d'un oiseau ou d'un bucrâne. L'auteur rappelle, à ce propos, la désignation du fronton grec, ἀετός ou ἀετώμα, et exprime l'opinion que la présence d'un oiseau en cet endroit est due au caractère « prophétique » qu'on lui attribue.

Les Sycophantes

ET LES MYSTÈRES DE LA FIGUE¹

I

Comme il n'existait à Athènes aucune institution analogue à celle du ministère public en France, c'était un devoir pour les citoyens de dénoncer les crimes ou délits dont ils avaient connaissance et d'appeler sur leurs auteurs la sévérité des lois². Le rôle d'accusateur n'avait rien d'odieus³ et les plus illustres citoyens d'Athènes ne se firent jamais scrupule de l'assumer⁴. Mais cette procédure donna naissance à bien des abus. Des hommes malicieux, ou simplement indiscrets et querelleurs, poussés par l'envie de nuire ou par l'esprit de chicane⁵, se mirent à intenter des accusations à tort et à travers, en général contre les citoyens les plus en vue, dont le repos était ainsi troublé sans avantage pour la chose publique⁶. D'autres imaginèrent de se servir du droit que la loi conférait ainsi à tout homme libre⁷ pour extorquer de l'argent à ceux qu'ils pouvaient menacer d'un procès⁸. Dès le v^e siècle,

1. [*Revue des Études grecques*, 1906, p. 335-358.]

2. Lycurg., *c. Leocr.*, 4 : 'Ο μὲν γὰρ νόμος πέφυκε προλέγειν ἃ μὴ δεῖ πράττειν, ὁ δὲ κατήγορος μὴνύειν τοὺς ἐνόχους τοῖς ἐκ τῶν νόμων ἐπιτιμίοις καθεστῶτας, ὁ δὲ δικαστὴς κολάζειν τοὺς ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἀποδειχθέντας αὐτῷ.

3. Hermog., *De Invent.*, 19 : 'Ανεπίφθονον γὰρ τιμωρίαν κατὰ τῶν ἡδικοητότων λαμβάνειν.

4. Voir l'article *Graphé* de Caillemer dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio.

5. On assimile la *συκοφαντία* à la *πολυπραγμοσύνη* (Lyc., *c. Leocr.*, 4). Cf. Lucien, *De hist. scrib.*, 10, où *συκοφαντική* *πολυπραγμοσύνη* répond à la *delatoria curiositas* d'Ulpien, et Plut., *De curiosit.*, p. 523 : τὸ τῶν συκοφαντῶν γένος ἐκ τῆς τῶν πολυπραγμόνων φρατρίας καὶ ἐστίας ἐστί.

6. Arist., *Polit.*, V, 4, 1.

7. 'Ο βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἕξεισι (Eschine, I, 32).

8. Συκοφαντεῖν devint synonyme d'extorquer, p. ex. Diodore, I, 77.

on désignait sous le nom méprisant de sycophantes les individus qui intentaient des actions à la légère, sans motifs ou pour des motifs peu sérieux, ou encore en vue d'un gain illégitime. Bien qu'une loi condamnât à mille drachmes d'amende l'accusateur qui laissait tomber son accusation, ou qui, devant les juges, n'obtenait pas le cinquième des suffrages¹, le métier de sycophante ne cessa pas d'attirer un grand nombre de désœuvrés et de coquins, ceux que Démosthènes appelait les « chiens du peuple² ». La condamnation des sycophantes à l'amende ne paraît pas avoir été prononcée *ipso jure*, mais seulement à la suite d'un nouveau procès qui leur permettait d'exciper de leur bonne foi³. D'ailleurs, comme il importait à l'intérêt général que les crimes contre la sûreté ou les finances de l'État fussent réprimés, la loi avait stipulé que certaines accusations, choisies parmi les plus graves, pourraient être intentées sans risques pour l'accusateur⁴, ce qui contribuait certainement à augmenter l'audace et l'impunité des sycophantes.

II

Il est inutile de citer des textes pour préciser le sens de ce mot, qui ressort assez de ce qui vient d'être dit. Le sycophante n'est ni un calomniateur, ni ce qu'on nomme aujourd'hui un maître chanteur, bien qu'il puisse être ou devenir l'un et l'autre; c'est essentiellement un dénonciateur de bas étage, qui appelle la vindicte publique sur des délits futiles ou imaginaires⁵. Cette désignation était déjà ancienne au v^e siècle, car les Comiques en font usage comme si tout le monde la comprenait. Mais ils ne se sont pas donné la peine de nous en expliquer l'origine;

1. Caillemer, art. *Graphé*, p. 1653.

2. Démosth., c. *Arist.*, p. 782.

3. Caillemer, *ibid.*, p. 1654.

4. Cf. Caillemer, *ibid.*

5. Eschine, p. 47, 21 : Διαβολή ἀδελφόν ἐστὶ καὶ συκοφαντία. — Démosth., p. 1309, 12 : Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ συκοφάντης, αἰτιάσασθαι μὲν πάντα, ἐξελέγχει δὲ μηδὲν. — Lysias, p. 171, 14 : Τῶν συκοφαντῶν ἔργον ἐστὶ καὶ τοὺς μηδὲν ἡμαρτηκότας εἰς αἰτίαν καθιστάναι· ἐκ τούτων γὰρ ἂν μάλιστα χρηματίζονται.

le poète Alexis, cité par Athénée, semble même dire qu'il ne comprend pas ce mot, parce que le nom d'une chose aussi douce que la figue ne devrait pas servir à désigner un être acerbe et répugnant comme le sycophante¹. Le théâtre comique du *xx^e* siècle n'emploie-t-il pas aussi des termes familiers et méprisants dont la signification n'est ambiguë pour personne, mais dont l'origine, quoique fort récente, reste un mystère? Qu'il me suffise de citer comme exemples le mot *rastaquouère*, appliqué à de riches étrangers qui font trop de bruit, et celui de *fumiste*, dont on qualifie certains mauvais plaisants².

Le mot *sycophante* comprend deux éléments de signification très claire : *σῦλον*, *figue*, et *φάντης*, substantif usité en composition seulement, qui dérive de *φάνειν*, *révéler*. On emploie le verbe *φάνειν*, sans préposition, au sens juridique de *dénoncer*³; la *φάντις* est la désignation propre d'une accusation publique⁴. Ainsi les Grecs, entendant ou prononçant le mot *συκοφάντης*, comprenaient qu'il signifiait « révélateur ou dénonciateur de la figue ». A mesure que les *φάντις* ou accusations des sycophantes devinrent plus fréquentes, il sembla que le premier élément du mot était seul significatif et marquait le caractère frivole et intéressé de l'accusation, en particulier le profit qu'on en tirait : d'où les expressions comme *συκαστής*, *συκόβιος*, *συκοσπαδίας*⁵, qui furent employées par les Comiques dans le sens de *sycophantes*, sans qu'on puisse faire servir ces composés, évidemment de date plus récente, du moins dans cette acception, à l'explication sémantique de *συκοφάντης*.

1. Νυνὶ δὲ πρὸς μοιχθέρων ἡδὲ προστεθὲν | ἄπορην πεποιήκε διὰ τὴ τοῦθ' οὕτως ἔχει (Kock, *Com. Fragm.*, II, 365; Athén., III, 3, 6).

2. Les explications qu'on a données de ces deux mots ont la même valeur que les étymologies anciennes de *sycophante*; je crois même qu'elles sont encore plus absurdes. Voir, par exemple, l'article *rastaquouère* dans le *Grand Dictionnaire* de Larousse. L'explication par l'anglais (*rather queer*) n'est qu'un jeu d'esprit.

3. Καὶ σε φάνω τοῖς πρωτάνεσιν (Aristoph., *Equit.*, 301).

4. Particulièrement contre ceux qui détiennent des biens de l'État ou commettent des délits de douane (cf. Meier, Schömann et Lipsius, *Allischer Prozess*, p. 296).

5. Schol. Aristoph. *Plut.*, 873; *Etym. magn.*, s. v. *συκοφάνται*. Cf. Hesychius, s. v. *συκαστήρις*, *συκηγορία*, *συκοσπαδίας*.

Cette explication a déjà tenté les anciens. La meilleure preuve qu'ils n'en connaissaient pas de bonne, fondée sur un vieux texte littéraire ou juridique, c'est qu'ils en ont proposé plusieurs, inventées, à ce qu'il semble, de toutes pièces et sans autre autorité que l'analyse même du mot qu'il s'agissait pour eux d'expliquer.

1° Lors de la découverte du fruit de la figue, il parut si exquis que les Athéniens voulurent s'en réserver la jouissance¹. L'exportation des figues fut interdite; il y eut pourtant des contrebandiers, et ceux qui les dénonçaient furent appelés *sycophantes*. Cette explication assigne au mot sycophante une antiquité très reculée, véritablement préhistorique, puisque la culture du figuier est antérieure à toute histoire positive. Une autre version attribuait à Solon la loi prohibant l'exportation des figues; mais les deux textes de Plutarque à ce sujet sont contradictoires et prouvent que la défense en question était attribuée à Solon par simple conjecture et pour expliquer le mot *συκοφάντης*².

2° Une étymologie toute différente, qui nous a été transmise avec quelques variantes, offre sur la précédente l'avantage d'introduire dans le problème un élément religieux. Il existait à Athènes des figuiers sacrés, comme des oliviers sacrés, dont les fruits ne devaient pas être livrés à la consommation, ou ne devaient l'être que sous certaines réserves; une année de disette, il se trouva des gens pour voler les figues sacrées, malgré la peine de mort portée contre ce sacrilège³; ceux qui

1. Istros, *ap.* Athen., III, p. 74 E (fragm. 35, Müller); Schol. Plat. *ad Remp.*, p. 340 D (Ruhnken, p. 147); Schol. Aristoph. *Plut.*, 873; *Etym. Magn.*, *συκοφάντης*. Le schol. du *Plutus*, au v. 31, allègue cette explication après la suivante et ajoute qu'il en existe une autre tout à fait absurde, *πάντα συκοφάντης*.

2. Plut., *Solon*, 24 et *De Curiositate*, p. 523. Cf. Bœckh, *Staatshaushaltung*, éd. Fraenkel, t. I, p. 55 : « Je suis fermement convaincu, dit-il, que la défense d'exporter les figues n'existait à aucune époque dont nous ayons une connaissance historique précise. »

3. Schol. Aristoph. *Plut.*, 31; Suidas, s. v. *Συκοφάντης*. Une explication un peu différente est donnée par Festus (p. 302, Müller), qui ne parle pas d'une famine, mais de vols commis par de jeunes Athéniens aux dépens des cultivateurs de figues.

dénoncèrent les voleurs de figues furent appelés *sycophantes*¹.

Des deux explications (ou plutôt des deux groupes d'explications) que nous venons d'indiquer, la première est restée la plus populaire et la seule qui soit généralement connue. En 1888, le gouvernement grec ayant demandé au gouvernement français de lui faire connaître les objets d'art de provenance grecque qui étaient importés en France, en violation de la loi grecque sur les antiquités, Larroumet, alors directeur des Beaux-Arts, répondit par une lettre spirituelle, où il fit observer que les Grecs anciens, désireux de manger leurs figues eux-mêmes, avaient chargé des sycophantes de surveiller leurs frontières. « Si les Grecs modernes, ajoutait-il, veulent manger eux-mêmes leurs figues ou, plutôt, garder leurs précieuses antiquités, qu'ils chargent les douaniers de ce soin². »

On pourrait alléguer, à l'appui de cette explication, qu'il a certainement existé, à Athènes, des lois prohibant l'exportation de certains produits naturels et même fabriqués³; mais, d'abord, aucun témoignage, sinon les textes qui tentent d'expliquer le mot *sycophante*, ne mentionne la défense d'exporter des figues; en second lieu, si l'on avait donné un sobriquet à ceux qui révélaient la sortie clandestine des figues, il faudrait qu'une désignation analogue eût existé pour ceux qui dénonçaient la sortie du blé, dont l'exportation était effectivement défendue. Il n'en est rien. Un Comique du v^e ou du iv^e siècle a bien forgé le mot *halophantes*, sur le modèle de *sycophantes*, pour ceux qui dénonçaient la sortie du sel, et ce mot se retrouve, dans le *Curculio* de Plaute, sous la forme *halopanta*; mais ce n'est là évidemment qu'une plaisanterie⁴. Enfin,

1. Festus, *l. c.* Le vol des raisins était puni de mort dans la législation de Solon et de Dracon (Plut., *Sol.*, 17; Alciphron, III, 40). S'il y a quelque vérité dans ces assertions, il devait s'agir de fruits consacrés.

2. *Chroniques d'Orient*, t. I, p. 491.

3. Cf. Thalheim, *Griechische Rechtsalterthümer*, p. 32.

4. Plaute, *Curc.*, v. 463; cf. Festus, *Halopanta*. — Plutarque (*De Curios.*, p. 523) explique par une histoire analogue l'étymologie du mot ἀλιτῆριος, *scélérat*, parce que, au cours d'une famine à Athènes, ceux qui avaient du blé ne l'apportaient pas, mais en tiraient secrètement de la farine pendant la

si l'explication ainsi motivée était vraie, les anciens n'en eussent pas cherché une autre; le seul fait qu'on imagina l'histoire du vol des figues sacrées prouve que celle de la prohibition douanière est sans fondement.

3° Philomneste, cité par Athénée, aurait dit dans son livre sur les fêtes sminthiennes de Rhodes que les amendes et les impôts se payaient autrefois en figues, en vin et en huile; les percepteurs de ces droits en nature, choisis parmi les citoyens les plus considérés, auraient été appelés *sycophantes* parce qu'ils exposaient les fruits ainsi perçus¹. Philomneste lui-même ne donne cette explication qu'avec réserve (ὡς ἔειπε); son texte, bien que tiré d'un ouvrage relatif à Rhodes, ne dit point qu'il existât, dans cette île, de magistrats appelés *sycophantes*, d'ailleurs complètement inconnus; enfin, l'idée que l'exposition publique ou la « présentation » des fruits perçus (τῶν ταῦτα εἰσπράττοντας καὶ φείνοντας)² aurait pu donner naissance au nom des sycophantes, est trop absurde pour qu'il soit nécessaire de la réfuter.

Les modernes ont proposé deux hypothèses qui me semblent également inadmissibles.

4° Boeckh, poursuivant une idée de Dacier, croit que le sycophante est celui qui fait une dénonciation, φάτις, à propos d'un objet de peu de valeur comme une figue³, qui cherche querelle à propos de figues (nous disons, je ne sais depuis quand, à propos de bottes, sans qu'on puisse décider s'il s'agit de chaussures ou de bottes de foin). Le tort de cette explication, c'est de ne s'autoriser d'aucune analogie tirée du grec. Dans

nuît; ceux qui les espionnaient et écoutaient le bruit des menles furent appelés ἀλιτήριοι (de ἀλεῖν, moudre, et τηρεῖν, observer). Cf. Bœckh-Fraenkel, t. I, p. 56, note a. Je remarque, à ce propos, qu'ἀλιτήριος est le même mot qu'ἀλιτήριος, qui fait partie d'une formule d'exclusion religieuse (Callim., *Hymn. Apoll.*, au début) et que Virgile, qui connaissait ce passage, a traduit par *profanus* (Virg., *Aen.*, VI, 258). Au lieu d'ἀλιτήριοι, une autre formule orphique donne βέβηλοι, qui est l'équivalent exact de *profanus*, « celui qui reste devant la porte ».

1. *Fragm. hist. graec.*, IV, 477; Athénée, III, 3, 6 (Kaibel).

2. La vulgate porte : τῶν ταῦτα πρᾶττοντας καὶ εἰσφείνοντας, ce que Müller traduit : *Qui haec exigebant et in fisco publico repraesentabant.*

3. Bœckh-Fraenkel, t. I, p. 56, note b.

συκοφαντης, le mot σῦκον est certainement complément direct de φαίνω, et non complément circonstanciel. En second lieu, rien ne permet d'affirmer que la figue ait jamais été citée en Attique comme le type d'un objet de peu de prix ; on aurait tort de tirer cette conclusion d'un passage des *Acharniens*, d'où elle ne paraît nullement ressortir¹. Il n'existe en grec aucune expression où entre le nom de la figue et que l'on puisse rapprocher des locutions latines *non nauci*, *non flocci facio*, pas plus que de l'expression française : « Je m'en soucie comme d'une guigne. » Ainsi l'étymologie de Boeckh ne me semble pas admissible, bien qu'elle soit évidemment moins déraisonnable que celles des historiens et grammairiens de l'antiquité.

5° Une explication a été suggérée, sous toutes réserves, par Sittl, dans son ouvrage sur les gestes des Grecs et des Romains². Les anciens connaissaient déjà le geste obscène qui s'appelle encore *far la fica* en italien et *faire la figue* en français. Comme tous les gestes de ce genre et, l'on peut ajouter, comme toutes les expressions injurieuses, celui-ci avait primitivement pour objet d'exercer une action nocive à distance, par conséquent magique, sur un objet ou sur un être vivant. Si cet objet ou cet être est lui-même doué d'une vertu dangereuse, le geste la neutralise et l'annule ; si, en revanche, l'être ainsi désigné (par le geste ou par la parole, peu importe) est inoffensif, le fait constitue une injure, c'est-à-dire qu'il cause gratuitement un tort au prochain. Le *sycophante* aurait donc pu, à l'origine, être un insulteur, ὑβριστής. On pourrait aussi, ce que n'a pas fait M. Sittl, rappeler le geste obscène de Baubo, la servante d'Éleusis³, laquelle aurait pu, à la rigueur, être qualifiée de *συκοφαντίς*, mot qu'on rencontre comme féminin de *συκοφαντης*⁴. Mais les explications de ce genre se heurtent à

1. Aristoph., *Acharn.*, 517 sq. Il s'agit d'hommes mal intentionnés qui dénonçaient (ἐσυκοφαντοῦν) comme provenant de Mégare toutes sortes de marchandises, petites tuniques, concombres, lapereaux, gorets, gousses d'ail, grumeaux de sel. Au v. 520, il y a σίκον (concombre) et non σῦκον (figue).

2. Sittl, *Gebärden der Griechen und Römer*, p. 103, note 1 : « Es musste sein dass συκοφαντης eigentlich ὑβριστής bedeutele. »

3. Clem. Alex., *Cohort.*, p. 17.

4. Dans les vers orphiques relatifs à Baubo, le verbe employé n'est pas

une objection fatale. Quand même *συκοφάντης* eût été très anciennement synonyme d'*ὄβριότης*, l'idée d'un dommage causé à autrui par un geste n'aurait pu se spécialiser à tel point que *συκοφάντης* fût devenu synonyme et exclusivement synonyme d'accusateur frivole ou malicieux; il faudrait tout au moins que la langue grecque eût gardé d'autres emplois du mot *συκοφάντης*, impliquant, par exemple, une action nuisible exercée par des procédés magiques. Or, il suffit d'ouvrir le *Thesaurus* pour se convaincre qu'une pareille acception du mot est inconnue.

III

Si la solution que je vais proposer à mon tour est recevable, elle devra satisfaire aux conditions suivantes; 1° conserver au verbe *φαίνειν* et au substantif dérivé toute l'énergie de la signification primitive, qui implique la révélation d'une chose inconnue ou mystérieuse; 2° conserver à l'élément *συκον* le sens propre de figue, de fruit du figuier, qui semblait incontestable aux anciens; 3° expliquer clairement et immédiatement l'idée de délation; 4° justifier le discrédit attaché à cette forme de délation; 5° expliquer la haute antiquité du mot, que les anciens ont déjà pressentie en le faisant contemporain de la première culture du figuier et qui seule peut rendre compte de l'impossibilité où se sont trouvés les historiens et les grammairiens de fournir une étymologie raisonnable de *συκοφάντης*.

Je crois que ma solution satisfait à ces conditions et j'ajoute qu'elle en remplit encore une autre, non moins importante à mes yeux, bien que toutes les tentatives antérieures d'explication l'aient méconnue. La langue grecque possède un substantif ancien formé exactement comme *sycophante*: c'est *hiérophante*¹. Il faut que l'étymologie admise établisse une relation étroite ente ces deux mots.

φαίνειν, mais *δεικνύειν*. Je ne crois pas qu'un Grec eût employé *φαίνειν* dans le sens d'« exhiber » une partie du corps.

1. Comparer *ὄργισφάντης*, *ἑβροφάντης*, *νεοφάντης*, mots rares. — A l'époque impériale, on forgea, par analogie, le néologisme *sébastophante*; des prêtres



Qu'est-ce que l'*hiérophante*? C'est celui qui révèle (*φάνει*) les *ἱερά*, c'est-à-dire les objets sacrés dont la vue était interdite au vulgaire, qui étaient tirés de leur cachette et produits devant les mystes au dernier acte de l'initiation d'Éleusis.

Dans deux mémoires devenus rapidement célèbres, qui ont été lus à l'Académie des Inscriptions¹, M. Foucart a réuni et discuté tous les témoignages antiques relatifs au rôle de l'hiérophante dans les mystères. Je ne puis alléguer ici de textes qui lui aient échappé, sans doute parce qu'il les a cités tous. Mais il est permis de pas être toujours d'accord avec lui sur l'interprétation qu'il en a donnée.

M. Foucart distingue les actes rituels des mystères en trois catégories : les actes (*τὰ δρώμενα*), les révélations ou exhibitions (*τὰ δεῖκνύμενα*) et les paroles (*τὰ λεγόμενα*)². Il propose, sous réserve, de compter parmi les actes ce que l'auteur des *Philosophoumena* regarde comme le mystère culminant de l'épopée : l'exaltation, par l'hiérophante, d'un épi de blé moissonné en silence (*ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυον*). Mais il s'agit là bien moins d'un acte que d'une exhibition : le texte grec emploie d'ailleurs le verbe *ἐπιδεικνύει*³. Cet épi que montre l'hiérophante repré-

et des prêtresses du culte des empereurs sont dits *σεβαστοφάνται* (*C. I. G.*, 3726, 4016, 4017; Waddington, *Inscr. d'Asie Mineure*, 755, 1178; *Ath. Mitth.*, XXII, p. 39, 481; XXIV, p. 429) et *σεβαστοφαντεῖς* (*C. I. G.*; 4017, 4031); une femme, à Ancyre, est dite *σεβατοφαντοῦσα* (Perrot, *Galatie*, n. 123; cf. Beurlier, *Culte des empereurs*, p. 193). Deux fois, en Asie Mineure, on rencontre le même personnage qualifié à la fois de *σεβαστοφάντης* et de *ἱεροφάντης τῶν μυστηρίων* (Koerte, *Ath. Mitth.*, XXIV, p. 432). Si le *sebastophante* révélait (*ἔφηνεν*) quelque chose dans les cérémonies du culte impérial, ce ne pouvait être que des effigies ou des insignes des empereurs; cela fait songer au mystérieux *τέκμων* qui, en Asie Mineure encore, était l'objet du culte *loyaliste* des *Ξένοι τεκμορεῖται* (Ramsay, *Studies in the eastern Roman provinces*, 1906, p. 346).

1. *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, 1895; *Les grands mystères d'Eleusis*, 1900. Dans les notes du présent travail, ces mémoires sont désignés ainsi : *Foucart I* et *Foucart II*. Il savait bien désirable que l'auteur les réimprimât, le tirage à part du premier étant depuis longtemps épuisé et introuvable.

2. Foucart, I, p. 43.

3. *Philosoph.*, V, 115 : Ἀθηναῖοι μούοντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδείκνυντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἱποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυον. Je pense que ἐν σιωπῇ se rapporte à τεθερισμέ-

sente, à mon avis, le produit du mariage du prêtre et de la prêtresse qui constitue un des actes mystiques les plus importants du rituel ; le prêtre et la prêtresse, dans cet épisode, figurent le dieu céleste et la déesse chthonienne — en langage mythologique, Zeus et Déméter — dont l'union assure la fécondité des champs. S'il m'était permis d'adresser une critique d'ensemble à des travaux que j'admire autant que personne, je dirais que mon savant maître a trop perdu de vue, ou n'a peut-être pas reconnu le caractère primitif et magique du rituel éleusinien. Tout rituel primitif est à l'origine magique, c'est-à-dire qu'il prétend exercer une douce contrainte, une contrainte sympathique sur les forces latentes de la nature. Avant que l'homme eût des animaux domestiques et des céréales, le rituel magique, comme il existe encore chez les Aruntas d'Australie, avait pour objet d'assurer la multiplication du gibier, soit par des danses où les hommes imitaient l'apparence et les attitudes des animaux désirables, soit par de grossières images qui étaient censées attirer les animaux en les figurant. Dans la phase suivante de la civilisation, celle de la culture de la terre, il s'agit de promouvoir et de stimuler la fécondité du sol par le simulacre d'une union qui doit donner naissance à la vie. Le culte familial des Eumolpides d'Éleusis, modifié plus tard dans son esprit par des influences du dehors, mais conservé dans ses éléments essentiels sous la tutelle de l'État athénien, comprend comme acte principal une hiérogamie, le mariage de la Mère du Blé avec le Père du Blé, et comme dernier terme l'exaltation d'un épi de blé, image en raccourci de toute une moisson¹. Cet épi, solennellement montré aux fidèles, témoignait que l'union avait été féconde et que le drame magique, proposé en exemple aux forces de la terre et du ciel, avait été joué jusqu'au bout. On voudra bien remarquer

voy; le silence est très souvent nécessaire à l'accomplissement de rites, comme celui de couper une plante sacrée (cf. *Cultes, mythes*, t. II, p. XI). M. Foucart a compris que l'épi était présenté en silence, ce qui n'avait peut-être pas besoin d'être dit (I, p. 51).

1. C'est peut-être pourquoi Porphyre assimilait l'hiérophante au demiurge (ap. Eusèbe, *Praep. Evang.*, III, 117).

que je ne parle ni de symboles ni de symbolisme, mots qui doivent être exclus de toute recherche relative aux religions primitives, parce que l'idée qu'ils représentent est absente de toutes les religions de ce genre dont nous possédons une connaissance quelque peu exacte.

L'hiérophante eumolpide révèle et exhibe un épi de blé, en grec *στέχυρος*; on aurait pu le qualifier de *stachyphante*. Si on ne l'a pas fait, c'est qu'il exhibait encore autre chose; mais nous ignorons la nature des *ἱεραὶ* d'Éleusis et comme ces *ἱεραὶ* devaient rester secrets, les Grecs se sont contentés de les désigner par ce mot vague dans le composé qui est devenu le nom de l'officiant.

Il est certain que toutes les anciennes familles d'Athènes avaient leur culte familial, et il est, *a priori*, plus que vraisemblable qu'à une époque où le Panthéon grec n'était pas formé, les différents cultes avaient pour objet la multiplication, par les procédés de la magie sympathique, des produits naturels qui contribuaient au bien-être des hommes. Lorsque l'État athénien prit sous son patronage le culte familial des Eumolpides, lorsque les mystères d'Éleusis devinrent une institution nationale, les autres cultes tombèrent nécessairement dans l'oubli; ceux qui survécurent, à l'état plus ou moins fragmentaire, cédèrent à la tendance de se subordonner au culte officiel d'Éleusis et d'y prendre une place modeste, comme des épisodes secondaires du rituel.

IV

Le parcours de la route qui va de l'Eleusinion d'Athènes à l'Eleusinion d'Éleusis, désigné, dans le langage populaire, sous le nom de Voie Sacrée, est tout jalonné de petits sanctuaires qui sont les centres d'anciens cultes analogues à celui des Eumolpides, mais qui, moins favorisés par la sélection, paraissent réduits, à l'époque classique, au rôle de stations où les initiés s'arrêtent un instant et accomplissent certains rites,

subordonnés dans leur pensée, comme dans le rituel, au but final de la procession dont ils font partie.

Je citerai comme exemple la chapelle ou demeure du héros Crocon, dont le nom signifie *safran*. Il y avait là autrefois, nous pouvons en être assurés, le centre du culte familial des Croconides, ayant pour but la multiplication des fleurs de safran. Les mystes s'y arrêtent après avoir dépassé les lagunes sacrées ('Pεῖροι), théâtre d'un vieux culte du poisson; ils entourent leur main gauche et leur pied droit de bandelettes couleur de safran, puis ils poursuivent leur chemin¹. Ce rite n'est qu'une atténuation — on en constate de pareilles dans tous les pays — d'un rite primitif qui consistait, pour les fidèles, à se barbouiller de safran, comme les fidèles du génie des vignobles se barbouillaient de lie aux Dionysia. Une fois l'idée de la magie sympathique introduite dans l'étude des rituels, les détails les plus bizarres en apparence s'expliquent avec une extrême facilité.

Un autre exemple, où nous devons insister, est fourni par un petit sanctuaire très voisin d'Athènes, placé sur la route d'Eleusis un peu avant le passage du Céphise : c'est le sanctuaire de la famille des *Phytalidai*, dont l'éponyme s'appelait Phytalos. Le nom est transparent : *phytalia* désigne une plantation, un verger, une pépinière. On montrait en cet endroit le tombeau de Phytalos, et les autorités d'Éleusis y entretenaient un petit édifice consacré au culte des déesses éleusiennes Déméter et Cora². Les mystes s'y arrêtaient, probablement au retour, comme l'a supposé M. Foucart³. Tout le quartier, qui descendait jusqu'au Céphise, portait le nom de ἱερὸν συκῆς, le figuier sacré; on ne dit pas si les mystes y mangeaient des figues et cela nous importe peu; l'essentiel, c'est que nous avons là un sanctuaire du culte et de la culture du figuier, comme Éleusis est le sanctuaire du culte et de la culture des céréales, et que les prêtres d'Eleusis avaient pris cet emplacement sous leur protection, non seulement en ordon-

1. Foucart, II, p. 127.

2. *C. I. A.*, IV, 1, p. 170; cf. Foucart, II, p. 124.

3. *Ibid.*, II, p. 22, 104.

nant aux pèlerins de s'y arrêter, mais en y construisant et en y entretenant un temple de leurs déesses.

Grâce à Pausanias, qui a copié l'inscription gravée sur la tombe de Phytalos¹, nous savons quelque chose sur le culte des Phytalides et sur la légende sacrée qui l'autorisait. Phytalos, roi du pays, accueillit dans sa maison Déméter errante; en récompense de son hospitalité, elle lui « révéla le fruit de l'autonne que les mortels appellent la figue divine. » L'endroit conserva le nom de *Figuier sacré* parce que c'est là que furent produites les premières figues, le plus ancien fruit cultivé de l'Attique. Cette culture fut un grand bienfait pour les hommes, non seulement parce qu'elle contribua à les nourrir, mais parce qu'elle adoucit leurs mœurs et leur fit connaître des rites de purification, où la figue et le bois de figuier jouent un grand rôle². Un peu au delà du *Figuier sacré* était un autel à Zeus Meilichios, où les Phytalides, avec du suc des figuiers sacrés (?), avaient purifié Thésée du meurtre de son parent Sinis³. Le nom de Zeus Meilichios — la grande divinité des *Diaisia* athéniennes⁴ — ne peut être expliqué que par celui de la figue dans le parler ionien, *μειλίχρον*. Nous avons à ce sujet le témoignage formel de deux historiens : les Naxiens appelaient la figue *μειλίχρον*⁵. C'est plus tard seulement, le nom de *σῦκα* ayant prévalu pour désigner le fruit, que l'on fit de ce Zeus un dieu bienveillant (de *μειλίσσειν*, apaiser), ou qu'on l'identifia, par exemple au Pirée, à quelque *baal-melek* phénicien⁶. Cette dernière assimilation est le produit évident d'un jeu de mots et il faudrait tout le parti pris d'un Movers ou d'un Victor Bérard pour attribuer une origine sémitique au dieu Meilichios des *Diaisia* athéniennes ou du culte familial des Phytalides⁷. *Mei-*

1. Pausanias, I, 37,2.

2. Athen., III, 74; Hesych. s. v. Ἰγῆτηρία.

3. Cf. Plut., *Thes.*, 12 et Töpffer, *Atlische Genealogie*, p. 247.

4. Sur les *Diaisia*, voir l'article de Stengel dans Pauly-Wissowa. Il est certain que cette vieille fête, qui était déjà en décadence au v^e siècle, offrait tous les caractères d'une fête agricole.

5. *Fragm. hist. graec.*, IV, 304 : τὰ γὰρ σῦκα μείλιχα καλεῖσθαι.

6. Cf. Foucart, *Bull. de corresp. hellén.*, t. VII, p. 507.

7. Ces cultes pouvaient originairement être identiques. On sait par Thu-

lichios est un adjectif, comme par exemple l'épithète de Poséidon, *hippios*, chevalin; ces deux épithètes, comme mille autres, sont le produit d'une époque d'adaptation et de syncrétisme où les dieux du Panthéon grec, enfin constitué, absorbèrent, en se les partageant, les vieilles divinités animales et végétales, le cheval sacré, ἵππος, comme le figuier sacré, μελιγγόν. Donc, le démon des Phyalides est le figuier, comme le démon des Eumolpides est le blé. Le parallélisme est presque complet entre les deux légendes. A Éleusis comme à Hiéra Syké, la divinité féconde est reçue par le héros local et le récompense par le don d'un produit du sol; à Éleusis comme à Hiéra Syké, on célèbre le souvenir de ce don précieux, qui civilisa les hommes, leur enseigna les rites sacrés et les nourrit¹. Mais l'analogie ne pouvait s'arrêter là.

V

Si la culture du blé suppose le labourage, invention de l'hôte éleusinien de Déméter, Triptolème, la culture du figuier comporte une opération plus délicate et plus difficile, la caprifigation, encore usitée de nos jours. Le figuier sauvage est un arbre à fleurs mâles; il était appelé *houc*, ζυγγύς², en Messénie, et *caprificus*, c'est-à-dire « figuier-houc » par les Romains. Pour faire mûrir les fruits du figuier cultivé, *ficus carica*, on imagina très anciennement de les soumettre à l'influence des fleurs et des branches du figuier sauvage, parce que ces dernières nourrissent des pucerons qui percent de trous la sur-

cydide et d'autres auteurs que les *Diaisia* se célébraient hors d'Athènes et l'on est convenu d'en placer le théâtre sur le cours de l'Ilissus; mais cette localisation n'est nullement démontrée et les *Diaisia* ont pu fort bien être célébrées à Hiéra Syké (cf. Judeich, *Topographie von Athen*, p. 362). Aug. Mommsen n'admet pas la confusion des rites de Melichios avec les Diaisies, mais il croit à l'existence de Diaisies rustiques, de petites Diaisies à côté des grandes (*Feste der Stadt Athen*, p. 423).

1. Cf. sur la nature des bienfaits de Déméter (καρποφόρος, θεσμοφόρος), Isocr., *Paneg.*, 28. On en disait autant d'Osiris et d'Isis en Égypte (Foucart, I, p. 16).

2. Paus., IV, 20, 1-3.

face du fruit cultivé et en facilitent ainsi la maturation¹. L'opération, qui comporte de nombreuses variantes, ressemble beaucoup à celle que représentent des bas-reliefs assyriens, où un génie ailé ou un roi-prêtre² procède à la fécondation artificielle du dattier. Je ne cherche pas à savoir si la *caprification* est un procédé vraiment utile, ou si ce n'est qu'une vieille superstition de jardiniers ; je laisse cette discussion aux botanistes qui ne se sont pas encore, que je sache, mis d'accord à ce sujet. Mais ce qui est certain et ce qui importe ici, c'est que pareille opération n'a pu ni être suggérée par le hasard, ni instituée par des raisons théoriques, sous l'influence d'idées plus ou moins exactes sur la physiologie des végétaux. Toute explication de ce genre impliquerait un anachronisme : la priorité de la science sur la religion. L'opération caprifique, comme celle de la fécondation des palmiers, est religieuse, et elle a été religieuse, exclusivement religieuse, avant de devenir scientifique. Ce n'est qu'un de ces nombreux exemples de mariages sacrés, de hiérogamies, instituées par les hommes en vue d'accroître et de multiplier les forces naturelles et dont quelques-unes sont restées en usage parce que le hasard a voulu que les effets en fussent utiles³. Si les Grecs ont admis que le premier figuier cultivé avait poussé et porté des fruits près du Céphise, c'est qu'il y avait là un très ancien culte dont le figuier était l'objet. Avant de devenir article de commerce, la figue sacrée a dû être réservée à des cérémonies religieuses, à des banquets solennels ; en la mangeant, les

1. Pline, XIV, 21 (trad. Littré) : « La figue, seule entre tous les fruits, arrive d'une façon merveilleuse à la maturité... On nomme *caprifique* le figuier sauvage, qui ne mûrit jamais, mais qui donne aux autres ce qu'il n'a pas lui-même. Ce figuier engendre des moucherons ; ces insectes volent sur le figuier cultivé et, criblant de morsures la figue, c'est-à-dire ouvrant les pores du fruit, ils introduisent le soleil et l'air fécondant. C'est pourquoi dans les plantations de figuiers on place un caprifique au-dessus du vent, pour que le souffle emporte sur les figues le vol des moucherons. Partant de là, on a imaginé d'apporter d'ailleurs des tiges de caprifique, de les attacher ensemble et de les jeter sur le figuier domestique ».

2. Cf. Frazer, *Early origin of Kingship*, p. 155. L'explication de ces bas-reliefs a été donnée en 1890 par le prof. Tylor.

3. Cf. *Cultes, mythes et religions*, t. II, p. XII, XIV.

fidèles croyaient s'assimiler la substance du dieu. Ils avaient donc toute raison de soigner leurs figuiers, de favoriser la multiplication de leurs fruits ; ils le firent par dévotion, avant de le faire par intérêt.

L'équivalent, à Eleusis, de ce mariage magique qui conduisit à la découverte de la caprifigation sur les bords du Céphise et sans doute aussi ailleurs), est tout simplement le labourage. On a vainement cherché à découvrir ce qu'on pourrait appeler les *origines laïques* de la charrue ; il n'y a d'origine laïque pour aucune des grandes inventions, parce que l'humanité, aux débuts de la civilisation, n'est pas laïque, mais entièrement religieuse. Le soc de la première charrue qui laboura les champs *variens* n'était naturellement pas un symbole, car il ne pouvait alors être question de symbolisme ; c'était vraiment, aux yeux de ces sauvages d'avenir, l'instrument qui ouvrait le sein de la grande Mère pour la féconder. Le premier savant qui ait dit cela clairement, Hahn, écrivait en 1898¹ ; si les grandes découvertes sont bien anciennes, les premières tentatives raisonnables pour les expliquer datent d'hier.

Ce mode primitif d'hiérogamie passa dans l'usage et, devenant utilitaire, se laïcisa. Mais la magie ne perdit pas ses droits. Elle imagina une nouvelle hiérogamie, fondée sur le principe quasi-universel de la magie sympathique ou imitative. Le commerce des sexes fut proposé en exemple aux forces de la nature et censé agir sur elles comme un stimulant. Nous avons trouvé une hiérogamie de ce genre à Eleusis, commémorant l'union charnelle de Déméter et de Kéléos² ; quelque chose d'ana-

1. E. Hahn, *Demeter und Baubo*, Lübeck, 1898 (voir mon compte rendu de ce livre dans la *Revue critique*, 1898, II, p. 461). — « P. 48 : *Die herrschende Vorstellung ist dass die Ackererde den Schoß der grossen Göttin, der Altmuttererde darstell...* Ebenso wird der geschlechtliche Verkehr mit dem Weibe bei den Griechen mit der Ackerflur und dem Pflügen verglichen... Dann ist die schneidende Pflugschaar das Symbol des Phallus, der den Schoß der Erde aufreisst und sie so zur Fruchtbarkeit zwingt ».

2. Grég. Naz., *Orat.*, 39, 4 ; Schol. Arist., p. 22. Déméter demande à Kéléos, père de Triptolème, où est sa fille ; pour obtenir la réponse qu'il sollicite, elle se donne à lui et le récompense en outre par la révélation du blé (μυσθόν αυτοίς ἀποδίδωσι τῆς μηνύσεως τὸν σῖτον, πρῶτον ἀθέσμως συγγενομένη Κελεῶ τῷ

logue existait-il dans le culte des Phytalides? Il y a lieu de le croire. Dans la légende évhémérisée et atténuée, Déméter reçoit simplement l'hospitalité chez des mortels; mais on a la trace, du moins à Éleusis, d'une union plus intime entre la déesse et le héros local. Si Phytalos a été l'amant de Déméter à Hiéra Syké, le culte du figuier devait comporter une hiérogamie comme celui du blé. D'ailleurs, les anciens savaient qu'une hiérogamie était un épisode essentiel de tout culte mystique; Alexandre d'Abonoteichos, le faux prophète de Lucien, ne manqua pas d'en célébrer une avec sa jolie complice Rutilia¹.

VI

Je sortirais de mon sujet et je répéterais des choses déjà dites si je voulais insister ici sur l'importance religieuse du figuier et de la figue, tant en Grèce que dans plusieurs régions de l'Italie. En Grèce, les figuiers divins ou plutôt les génies de ces figuiers furent assimilés, lors du triomphe de l'anthropomorphisme, tantôt à Zeus, tantôt à Dionysos; on connaît un Zeus *meilichios*, *sukasios*, un Dionysos *meilichios*, *sukeatès*, *sukitès*², l'un et l'autre conçus comme ἐνδενδρσι, c'est-à-dire comme résidant dans les arbres. La figue et le bois du figuier étaient employés dans les purifications, les fumigations, les flagellations rituelles, dont le but est d'obtenir la fécondité par le transfert de l'esprit du bois dans le corps humain; figuier et figue paraissent avoir eu une importance particulière dans les rites des Plyntéries, des Thargélies et probablement des Diaisies³.

Τριπτολέμου πατρι). Eubouleus naquit de Déméter et de Kéléos (*Hymn. Orph.*, XLI, 5-9).

1. Lucien, *Pseudom.*, 39. Il y a comme un écho très lointain de cette conception dans l'histoire dégoûtante, mais infiniment instructive, de Jacques Casanova et de la vieille marquise d'Urfé.

2. Cf. Wide, *Laconische Kulte*, p. 166. Les Naxiens honoraient Dionysos Meilichios pour leur avoir révélé la figue; dans les statues de ce dieu, le visage était sculpté en bois de figuier. Cf. Boetticher, *Baumkultus*, p. 437.

3. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 703; Harrison, *Prolegomena*, p. 75; Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 247. Il est remarquable qu'on se nourrit exclusivement de figues aux Plyntéries et qu'on nourrissait les nouveau nés, à Athènes, avec du jus de figue.

En Italie, et particulièrement dans le Latium et à Rome, il existait un culte très ancien et très développé du figuier; Romulus et Remus viennent au monde sous le figuier dit Ruminat, dont un rejeton fut transplanté sur le Comitium à Rome; le 7 juillet, anniversaire de la mort de Romulus, les femmes célébraient une fête lascive dont Preller a déjà soupçonné le rapport avec la caprification que l'on opérail à la même date¹. Ce n'est point par hasard, dit M. Frazer, que la mort du premier roi de Rome, né sous un figuier, était fixée au jour même de la fête des figues². Comme la femme de l'archonte-roi à Athènes était annuellement mariée à Dionysos pour assurer la fécondité de la vigne, le roi de Rome pouvait, dans un ancien rituel, être marié annuellement à la reine de la figue et mourir le jour même où il avait accompli le devoir conjugal, pour ne point exposer les cultivateurs à subir les conséquences de sa décrépitude, s'il lui était permis de vieillir. — J'expose, sans l'adopter, cette opinion très hardie, mais dont la hardiesse a encore été dépassée par M. Ettore Pais. Aux yeux de ce savant, Rome n'est pas la ville de la rivière, *Rumon*, ancien nom du Tibre, mais la ville de la figue, *rumis*, vieux mot désignant à la fois le lait humain et le suc blanc de ce fruit. Les villes latines Ficana et Ficulea sont aussi des villes *figuières*. C'est pourquoi, dans les sacrifices dont on attribuait l'institution à Romulus, les libations n'étaient pas de vin, mais de lait. C'est pourquoi aussi l'on disait que Romulus avait péri dans le marais dit *Caprea*; le nom aurait été suggéré par celui du figuier mâle *caprificus*³. — Discuter ces opinions ingénieuses, mais insuffisamment justifiées, est une tâche qui ne m'incombe pas en ce moment; il me suffit de montrer que l'importance religieuse du culte de la figue et de la culture qui est née de ce culte n'échappe pas à ceux qui cherchent dans les religions primitives, dans les survivances du totémisme végétal, l'explication des mythes et des rites où le figuier intervient comme un élément.

1. Frazer, *Early history of Kingship*, p. 269. On a cru à tort, d'après Théophraste, que la caprification n'était pas connue en Italie; Palladius et Columelle en parlent, sans dire que ce soit un usage récent.

2. Frazer, *ibid.*, p. 272.

3. E. Pais, *Ancient legends of Roman history*, p. 55 et suiv.

VII

Revenons au culte du figuier chez les Phytalides, dont nous avons montré l'étroite analogie avec celui du blé chez les Eumolpides. Déméter a révélé (ἔφηνεν) la figue à Phytalos, comme elle a révélé le blé à Eumolpos; l'acte final du culte des Eumolpides est l'exaltation de l'épi; l'acte final du culte des Phytalides devait être l'exaltation de la figue. Le premier est accompli à Eleusis par l'hiérophante; n'est-il pas vraisemblable, pour ne pas dire plus, que l'*hiérophante* du culte des Phytalides a dû s'appeler le *sycophante*?

Reste à montrer pourquoi, dans cette hypothèse, *sycophante* devint synonyme d'accusateur public et pourquoi ce mot prit de bonne heure un sens méprisant.

Un acte essentiel du rituel éleusinien était la proclamation ou *πρόσρησις*¹. Le 15 Boédromion, alors que les candidats à l'initiation étaient réunis devant l'Eleusinion d'Athènes, l'hiérophante, assisté du dadouque, prononçait la formule d'exclusion des mystères, que divers témoignages de l'époque impériale permettent de restituer avec vraisemblance². L'hiérophante excluait ceux qui étaient suspects ou accusés de meurtre, les blasphémateurs, les sacrilèges, enfin ceux qui ne comprenaient pas le grec. M. Foucart a essayé d'établir³ que ce dernier cas d'exclusion visait, du moins à l'origine, les personnes qu'un défaut physique de la langue mettait hors d'état de reproduire, avec l'intonation voulue, les formules qu'on devait leur enseigner dans les mystères. Mais cette hypothèse me semble inadmissible pour une raison bien simple : il aurait fallu commencer par exclure les sourds. Du reste, l'exclusion des barbares, c'est-à-dire des gens ne comprenant pas le grec, est mentionnée par toute une série d'auteurs depuis Hérodote; les textes ont

1. Foucart, I, p. 32; II, p. 110.

2. Foucart, *ibid.*

3. *Ibid.*, I, p. 33.

été réunis et parfaitement expliqués par Lobeck ; il n'y a plus lieu d'y insister.

Suétone dit que Néron, souillé du meurtre de sa mère, n'osa pas se présenter à l'initiation, d'où la voix du héraut — auxiliaire, en l'espèce, de l'hierophante — exclut les impies et les scélérats¹. Nous savons d'ailleurs qu'Apollonius de Tyane en fut écarté comme magicien, mais sans que Philostrate entre dans des détails à ce sujet². En revanche, il y a un passage très instructif dans le *Pseudomantis* de Lucien³, auquel M. Foucart paraît avoir attaché trop peu d'importance. Le charlatan avait organisé à Rome des mystères sur le modèle d'Athènes, c'est-à-dire d'Éleusis ; ces mystères, qui duraient trois jours, se terminaient par une hiérogamie et l'annonce solennelle de la naissance du nouvel Esculape. Le premier jour avait lieu la proclamation ; on excluait solennellement les athées, chrétiens ou épicuriens, venus pour espionner les mystères. Il faut dire que le prophète Alexandre, prêtre du culte de Glycon, détestait également les épicuriens, qui se moquaient de lui, et les chrétiens, qui l'avaient en horreur. Aussitôt la proclamation faite, Alexandre criait lui-même : « Dehors les chrétiens ! » et la foule criait à son tour : « Dehors les épicuriens ! » Bien entendu, la formule d'exclusion employée par Alexandre était de son invention, mais le rituel devait être imité de celui des mystères grecs. M. Foucart objecte qu'« il n'y avait pas d'incrédules ni d'espions à chasser » ; pourtant, il semble qu'un passage de Tertullien lui donne tort. Au chapitre VII de son *Apologétique*, Tertullien repousse avec indignation les accusations de certains païens au dire desquels les chrétiens, dans leurs mystères, égorgeaient un enfant pour le manger et commettaient des

1. Suet., *Nero*, 34 : *Eleusiniis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis submoventur, interesse non ausus est.*

2. Philostr., *Apoll.*, IV, 48. Cf. Foucart, II, p. 33.

3. Lucien, *Pseudom.*, 38 : 'Εν μὲν τῇ πρώῃ πρόρρησις ἦν, ὡσπερ Ἀθήνησι, τοιαύτη· εἴ τις ἄθεος ἢ χριστιανός ἦκε· κατάσκοπος τῶν ὕργων, φευγέτω... Καὶ εὐθύς ἐν ἀρχῇ ἐξέλασις ἐγίγνετο καὶ ὁ μὲν ἤγειτο λέγων· ἔξω Χριστιανούς — τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο : ἔξω Ἐπικουρίους.

incestes. « On essaie, ajoute-il, d'obtenir des aveux à ce sujet par la torture; mais a-t-on jamais constaté une de ces abominations? Comment donc prétend-on en avoir connaissance? Par les coupables eux-mêmes? Mais les païens savent que tous les mystères, ceux de Samothrace comme d'Éleusis, imposent le secret. Par des spectateurs non initiés? Mais dans toutes les initiations, même les plus honnêtes, on écarte les profanes et l'on se garde de témoins » (*cum semper etiam piæ initiationes arcent profanos et ab arbitrariis caveant*). Le mot *arbitrari*, qui se rencontre ailleurs dans Tertullien avec le sens de témoins ou de spectateurs¹, signifie bien, dans ce passage, des témoins non autorisés, c'est-à-dire, en somme, des gens venus pour voir ce qui ne les regarde pas, des espions. C'est l'équivalent exact du terme dont se sert le faux prophète de Lucien, *ζατέσκοπος*. Il faut donc croire que la formule d'exclusion des mystères, qui devait d'ailleurs présenter des variantes, écartait non seulement les blasphémateurs et les sacrilèges, mais ceux qui, venus en simples spectateurs, étaient soupçonnés de pouvoir troubler les mystères par leurs railleries ou, pis encore, de vouloir les connaître pour les révéler.

Comment s'opérait l'exclusion dans la pratique? A l'Eleusinion d'Athènes, du moins à l'époque classique, la proclamation ne devait guère être qu'une formalité; l'hiérophante avait sans doute pris ses précautions et ses informations à l'avance pour ne convoquer que des gens dignes de sa confiance. Mais le seul fait que la formule n'a pas cessé d'être en usage prouve qu'elle eut son utilité à une époque plus ancienne. Le passage de Lucien nous fait connaître comment les choses se passaient alors et comment peut-être elles se passaient encore de son temps dans les mystères sans caractère officiel. La foule, répondant à l'appel de l'hiérophante, se charge elle-même de faire la police de la réunion; il y a une trace de cet usage dans la formule d'exclusion qu'Aristophane place dans la bouche du chœur des *Grenouilles* (v. 354 sq.)². On n'admet-

1. Tertull., *De monog.*, VIII, 41.

2. Cf. Foucart, II, p. 109.

tra pas volontiers que les gens, visés sans être nommés par l'hierophante, se soient retirés sans bruit; la foule les désignait par leurs noms, les accusait tumultueusement de tel ou tel crime, les houspillait et les forçait à la retraite. Mais il arrivait sans doute aussi que l'hierophante, connaissant sa paroisse, procédait par allusions plus précises, sinon par désignations nominatives. Le passage déjà cité d'Aristophane n'aurait pas été compris du public, si, en principe du moins, il n'avait pu en être ainsi à Athènes. « Hors d'ici, s'écrie le chœur des initiés, le mauvais citoyen qui excite la sédition, le chef qui livre des forteresses et des vaisseaux, le misérable percepteur comme Thorycion..., l'orateur qui retranche sur le salaire des poètes! » On a beau faire très large la part de plaisanterie : il n'en reste pas moins que l'hierophante, dont le chœur tient ici la place, tout comme Alexandre dans les mystères de Glycon, dénonçait les impurs et les coupables ou excitait la foule à les dénoncer.

Ainsi la proclamation de l'hierophante jouait un rôle analogue à celui des *monitoires* sous l'ancien régime en France, dont l'objet était de délier les langues et de provoquer des dénonciations. La constitution athénienne ignorait l'accusateur public; mais, dans une certaine mesure, l'hierophante en remplissait les fonctions.

VIII

On conçoit que dans les bourgades primitives de l'Attique, où l'organisation du culte, bien plus rudimentaire qu'à Eleusis, tenait lieu d'institutions civiles encore dans l'enfance, cette proclamation de l'hierophante ait répondu à une nécessité sociale, en même temps qu'elle risquait de déchaîner des soupçons injustes et d'exposer des innocents à des accusations collectives et anonymes. Tel fut d'ailleurs, en France, l'ordinaire effet des monitoires. Si l'hierophante d'Eleusis ne fut jamais qualifié, que nous sachions, de délateur, cela tient à la majesté du caractère dont il était revêtu et sans doute au fait que la

πρῶτος ἐλευσινήνη, éléusinienne n'était guère qu'une formalité; mais le *sycophante* des Phylalides a fort bien pu devenir le type du dénonciateur frivole, à l'époque lointaine où le culte auquel il présidait, pâissant devant celui d'Eleusis, ne jouissait pas d'une considération supérieure à celle des mystères orphiques et pseudo-orphiques que raillaient les Athéniens éclairés du IV^e siècle.

Un culte qui rapporte des bénéfices à ceux qui le célèbrent ne disparaît jamais subitement; il traverse d'abord une période d'obscurité et de discrédit, où ses prêtres deviennent des exorcistes et des diseurs de bonne aventure, comme les druides et les druidesses de la Gaule sous l'empire romain. Tous les cultes familiaux qu'absorba le sanctuaire national d'Eleusis ont dû passer par une phase de ce genre, que les cultes orphiques et isiaques ont également connue plus tard. Le nom de *sycophante*, dénonciateur religieux qui présidait aux mystères de la figue, se conserva dans le langage populaire, où il désigna un accusateur frivole qui rend son accusation publique; mais l'origine en fut si bien oubliée que l'on inventa diverses historiettes pour justifier la forme étrange de ce mot. Seule, l'analogie de *sycophante* avec *hiérophante* semble une marque indélébile et irrécusable de la signification particulière d'un composé qui, comme tant de mots, d'idées et d'usages, a dû se laïciser pour survivre.

Appendice.

I

Le fait de provoquer, dans les mystères, l'exclusion préalable des personnes indignes, n'est pas particulier à l'antiquité. En voici un exemple très curieux et tout récent, emprunté au journal *Le Matin*, du 18 août 1907 ; j'imprime en lettres grasses le passage essentiel :

« STRASBOURG, 17 août. — *De notre correspondant particulier* (par téléphone). — Plusieurs localités de la Hesse sont actuellement le théâtre de scandaleux exploits qui doivent être imputés à la folie religieuse.

« Il y a un mois environ, on avait signalé quelques-unes de ces manifestations à Cassel. Mais la police fit cerner le local où se tenaient ces réunions.

« Seulement, le mouvement s'est étendu depuis à nombre de localités de la province. Le siège principal des nouveaux « illuminés » est à Gross-Almerode. Voici ce que raconte un témoin oculaire :

« Hommes, femmes et enfants sont en proie à un certain énevément avant que commence la séance.

« Après l'exécution de cantiques chantés en chœur, un adolescent gravit les marches de l'autel, danse une sarabande effrénée et, les traits affreusement crispés, pousse des cris inarticulés.

« Le pasteur s'approche alors de l'adolescent et s'écrie en lui imposant les mains : « Le Verbe est en lui ; c'est le Verbe qui parle ! »

« La foule extasiée écoute durant quelques minutes ces sons inarticulés qui doivent être les discours du Verbe ; puis, un enthousiasme indescriptible succède aux minutes de recueillement. La foule bat des mains, les hommes se jettent à genoux, baisent le sol ou frappent de la tête les dalles du parvis. Les femmes se jettent au cou des adolescents, puis le pasteur adresse une courte prière au Très-Haut, disant :

« Seigneur tout puissant, signale à tes enfants celui qui parmi eux n'est pas digne de rester ici. »

« Les fidèles, complètement affolés, s'emparent alors du premier venu, qui est expulsé avec fracas du temple. »

« Plusieurs meneurs de ce mouvement sont déjà devenus célèbres dans toute la région. Il y a notamment le prophète Dallmayer, qui parcourt le pays, répandant à profusion des brochures où il prétend avoir été touché par la grâce divine. Le Messie lui serait apparu et l'aurait chargé de convertir les masses.

« Dallmayer chasse l'Esprit Malin et guérit les malades en leur imposant les mains. Il est accompagné de deux Suédoises qui, prétend-il, auraient le don de prophétie.

« Dans la localité d'Eschwège, c'est le prophète Hartig qui opère, mais ce dernier est moins détaché des choses d'ici-bas, car s'il prêche il quête aussi et il est en train de réaliser une petite fortune. »

II

Depuis que mon mémoire sur l'étymologie du mot *Sycophante* a été communiqué à l'Académie des Inscriptions (1906), plusieurs autres notices ou mémoires ont été publiés sur le même sujet. Je vais les énumérer et les résumer brièvement :

1° Bréal, *Comptes rendus de l'Académie*, 1906, p. 740 (28 décembre). M. Bréal pense que le terme *sycophante* ne recouvre rien de réel, que c'est une simple injure analogue à *citrouille*. « Un *sycophante* est un *hiérophante* de rien du tout. » Cette explication ne diffère guère de celle de Dacier, reprise par Boeckh (cf. plus haut, p. 97) : elle se heurte à l'objection grave que la figue, aux yeux des anciens, n'a jamais été synonyme de « rien du tout ».

2° Arthur Bernard Cook, *Classical Review*, août 1907, p. 133-136. L'auteur développe l'opinion de Sittl (*συκοφαντής* = *ὑβριστής*) ; il n'a connu cette hypothèse qu'après avoir terminé son mémoire, où l'on trouve d'intéressantes reproductions de mains faisant le geste de la figue. Voici la conclusion de M. Cook : « *Συκοφαντεῖν* avec l'accusatif dénoterait une assomption outrageante, comme quoi l'objet du verbe est *mauvais* ; on pourrait traduire par « calomnier grossièrement. » — Il est inutile d'insister sur la faiblesse de cette théorie au point de vue de la sémantique. Incidemment, M. Cook a rappelé une explication de M. Lancelot Shadwell, qui m'était restée inconnue et qui est absurde : « Le mot signifie proprement

celui qui amène les figues à la lumière en secouant l'arbre et, métaphysiquement, celui qui, par de fausses accusations, oblige les riches à livrer leurs fruits. »

3° Paul Girard, *Revue des Études grecques*, 1907, p. 143-163. Le hiérophante ne serait pas, à l'origine, celui qui exhibe les choses sacrées; le mot doit s'expliquer comme *hiérokeryx* et signifie l'« apparition sacrée » (p. 158). Quant au sycophante, c'est « celui qui paraissait dans le figuier, en train de voler des figues » (p. 155). « Le voleur surpris dans le figuier ne pouvait nier; mais, le délit une fois constaté et puni, on admettra sans peine que le nom de *συκοφάντης* lui demeurât attaché comme une tare et qu'on l'appelât de ce nom lors même qu'il ne le méritait plus, ou qu'on fit de *συκοφάντης* une injure à l'adresse de ceux qui étaient seulement soupçonnés d'avoir volé des figues; ceux-ci, de leur côté, comme le premier sans doute, traitaient leurs adversaires de sycophantes, et voilà pourquoi *συκοφάντης* finit par signifier *calomnier* » (p. 159-160). M. P. Girard trouve cette explication « séduisante »; peu de philologues seront là-dessus de son avis.

4° Un mémoire très sérieux et plein d'idées neuves a été publié en anglais par M. Paton dans la *Revue archéologique* de janvier-février 1907, sous ce titre : *The Pharmakoi and the story of the fall* (p. 51-57). M. Paton approuve mon explication de *συκοφάντης*, à laquelle il était arrivé indépendamment (p. 52); puis, insistant sur le rôle religieux de la figue, il a expliqué pour la première fois un des passages les plus embarrassants de la *Genèse*. Voici son raisonnement. Au mois de Thargelion, deux victimes dites *Pharmakoi* étaient conduites hors d'Athènes, portant des colliers de figues sèches. De pareils colliers de figues mâles servaient à l'opération de la caprification, consistant à féconder le figuier cultivé, cru femelle, au moyen du figuier sauvage, cru mâle. Helladius dit que les *Pharmakoi* mâles portaient des figues noires, les *Pharmakoi* femelles des figues blanches. Ce texte laisse entrevoir un état de choses plus ancien, où les *Pharmakoi* étaient un homme et une femme, conduits hors de la ville, tout nus, sauf une ceinture de figues. Une fois sortis de la ville, les *Pharmakoi* étaient frappés sept fois, avec des branches de figuier, sur les parties de la génération, opération magique dont le but évident était de promouvoir la fécondité du couple, où résidait un principe de vie en sympathie avec celui des figuiers. Avec le temps, cette cérémonie

devint un rite expiatoire : au lieu d'être conduits hors de la ville, les Pharmakoi en furent chassés ; les coups qu'ils recevaient passèrent pour un châtimeut, etc. Mais, à l'origine, le rite paraît bien avoir été purement agricole, une des innombrables applications du principe de la magie sympathique. Ce principe ne se rencontre pas moins chez les Sémites que chez les Grecs, témoin la cérémonie magique annuelle de la fécondation du dattier en Assyrie, qui survit dans notre Dimanche des Rameaux (*Palm-Sunday*) et qu'on explique à tort par un passage de l'évangile de saint Jean, touchant l'usage des palmes lors de l'entrée de Jésus à Jérusalem. L'histoire d'Adam et d'Ève, chassés du Paradis sans autres vêtements que des tabliers de feuilles de figes, n'est-elle pas la trace d'une cérémonie *figuière*, analogue à celle des Pharmakoi attiques, chez les plus anciens Hébreux ? — M. Paton conclut en offrant une hypothèse sur l'origine du sentiment de la pudeur, dont le récit de la Genèse est, en partie, la naïve explication. Il pense que l'humanité primitive s'est surtout préoccupée de couvrir les orifices par lesquels des esprits malfaisants pouvaient s'insinuer dans le corps ; de ces orifices, ceux qui servent à la propagation de l'espèce sont évidemment les plus nécessaires à protéger. Chez beaucoup de sauvages, les filles ne commencent à porter le tablier qu'au moment de devenir pubères ; si les Musulmanes voilent aussi la partie inférieure du visage, ce fait comporte une explication analogue¹.

1. Cf. *Cultes, mythes*, t. I, p. 413, 466. Plusieurs raisons superstitieuses peuvent avoir concouru à la formation du sentiment de la pudeur, qui n'est pas identique chez les deux sexes. — J'incline aujourd'hui vers une explication qui n'implique aucune « théorie » préalable. De deux clans ou tribus, en lutte pour l'existence avec les mille pièges et obstacles de la nature, celui où la pudeur des femmes et un certain scrupule analogue chez les hommes refréneront l'abus des plaisirs sexuels, sera évidemment le plus fort et, par suite, le plus apte au progrès ; le suc vital ménagé accroîtra l'énergie physique et intellectuelle. Un *tabou* bienfaisant pour l'espèce a une tendance à devenir héréditaire, par l'élimination des groupes où ce *tabou* n'existe pas. L'absence de toute retenue chez les singes, l'insuffisance du frein de la pudeur chez les nègres, contrastent avec la puissance de ces sentiments chez les blancs, par qui l'œuvre du progrès humain s'est accomplie. Même parmi les groupes de race blanche, il semble que l'aptitude à la civilisation et aux efforts qu'elle exige soit en raison de la force du *tabou* sexuel. Le voilement partiel du corps n'est qu'une conséquence de ce *tabou* ; dans un pays où serait pratiquée la nudité adamique, aucune retenue ne pourrait être imposée aux adolescents.

Un tabou guerrier

CHEZ LES GAULOIS DU TEMPS DE CESAR¹

Un acte jugé contraire aux mœurs et à l'étiquette, *turpe*, dans une société sortie de la barbarie et où le temporel est déjà distinct du spirituel, a été considéré comme *dangeroux* à une époque plus ancienne, lorsque toute l'activité humaine était dirigée et contenue par des scrupules de nature superstitieuse. Le préjugé contre cet acte a subsisté souvent, avec la crainte et la défense de le commettre; mais la crainte et l'interdiction se sont, pour ainsi dire, laïcisés; l'opinion cherche à les justifier par quelque considération d'utilité générale ou d'hygiène, quand elle ne se contente pas de les accepter passivement.

La méthode comparative, le rapprochement des mêmes interdictions chez des peuples de civilisation et de barbarie très inégales, peuvent seuls nous éclairer sur le caractère primitif des *tabous*.

Ainsi, suivant la loi du *Deutéronome* (XXIII, 9-11), le guerrier israélite, au moment de marcher à l'ennemi, doit s'abstenir de tout acte impur, défense qui pourrait se justifier par la crainte de diminuer sa force physique; mais la preuve qu'il ne s'agit pas de cela, qu'il s'agit d'une superstition et non d'une règle d'hygiène, c'est que le même guerrier, victime involontaire d'une pollution nocturne, doit s'éloigner du camp jusqu'au coucher du soleil, se laver hors du camp et n'y rentrer qu'à la nuit. Nous sommes donc en présence de scrupules analogues à ceux des Polynésiens de nos jours, fondés sur la notion, très répandue parmi les sauvages, des dangers qu'une perte de substance, et l'usage magique de

1. [*Mélanges d'Arbois de Jubainville*, Paris, 1906, p. 271-277.]

cette substance par autrui, peuvent entraîner pour un individu et pour la collectivité dont il fait partie¹.

Chez les Maoris, chez les négroïdes australiens, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, l'homme partant pour la guerre est comme enveloppé d'un réseau étroit de prohibitions. Celles qui pesaient sur les Israélites, à l'époque de la rédaction du *Deutéronome*, ne sont qu'un cas particulier (et très atténué) d'un phénomène bien plus général.

Les scrupules de ce genre peuvent se classer, d'une part, parmi les *tabous de majesté*, car l'homme partant en guerre est redoutable non seulement à ses ennemis, mais à ses amis, par le fait de la puissance spirituelle qu'on lui attribue, analogue à celle qui s'attache aux rois et aux prêtres; d'autre part, ces scrupules sont des *tabous de circonstance*, puisqu'ils sont moins inhérents à la personne qu'à la fonction temporaire qu'elle remplit. Les civilisations les plus avancées connaissent des *tabous* analogues, d'où résultent, par exemple, les immunités et autres privilèges que l'on concède aux ambassadeurs.

Dans la pensée des hommes primitifs, qui est une sorte de physique grossière, le personnage *tabou* est dépositaire d'une vertu spéciale qui lui impose, en général, l'obligation de l'isolement, parce qu'elle peut se communiquer par contact (direct ou indirect). Le contact d'un individu non *tabou* ou moins fortement *tabou* offre deux sortes de dangers pour le personnage *tabou* : d'abord, parce qu'il absorbe et détourne une partie de sa vertu; puis, parce que cette vertu peut nuire, comme une décharge électrique, à celui qui n'y peut opposer une force égale, ou, du moins, le rendre *tabou* à son tour, c'est-à-dire le contraindre à l'isolement. Un guerrier *tabou* peut, sans inconvénient, toucher un de ses compagnons d'armes; mais il y a danger pour lui et pour eux quand il touche une femme ou un enfant, et ces derniers doivent s'abstenir avec soin de toucher un objet qui a été en contact avec le guerrier (par exemple un plat où il aura pris des aliments).

1. Cf. Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 321.

Cette idée mystique de la vertu transmise par contact n'a pas disparu de notre civilisation. Rien n'est plus curieux, à cet égard, que le procès-verbal de la réception d'un dignitaire de la Légion d'honneur. Il doit être « reçu », en cette qualité, par un légionnaire de grade plus élevé que lui, investi, à cet effet, d'une délégation du chef supérieur (le grand-chancelier ou *grand-sorcier*). Sa « réception » consiste dans la remise de certains fétiches appelés *insignes*, dans le prononcé de paroles sacramentelles et dans un contact matériel par lequel s'opère la transmission du « pouvoir ». « Nous lui avons remis ses insignes *en lui donnant l'accolade et en prononçant la formule*, etc. » Ainsi s'exprime le protocole. Ces rites, institués au début du XIX^e siècle, ne sont qu'une survivance laïque, ou supposée telle, des rites de l'ordination sacerdotale par imposition des mains, qui remontent à la plus haute antiquité. Revenons aux sauvages : il n'y a pas loin.

On peut se débarrasser sur autrui d'un *tabou* incommode ; mais c'est au détriment d'autrui, si la personne ainsi tabouée est *noa*. Cela est parfois autorisé, parfois défendu. Ainsi, en Nouvelle-Zélande, un homme taboué peut toucher un enfant dans certaines circonstances ; il devient alors libre (*noa*), mais l'enfant est *tabou* pour le reste de la journée. Si un chef maori touche la tête de son enfant, ce qui est interdit, il a fort à faire pour réparer son erreur. L'ouvrage classique de M. Frazer et son article *Tabou* de l'*Encyclopædia Britannica* ont recueilli et mis en œuvre un grand nombre de faits de ce genre, sur lesquels il est inutile d'insister ici. Une fois qu'on s'est instruit en les étudiant, on ne risque plus de se complaire dans la platitude des explications rationalistes, d'attribuer, par exemple, à des raisons d'hygiène l'abstinence sexuelle imposée aux guerriers, chez un grand nombre de peuples, au moment de leur entrée en campagne. Les guerriers doivent ménager leur *tabou* ; les femmes doivent éviter de le contracter, ce qui les condamnerait à l'isolement ; l'un ou l'autre de ces motifs, ou les deux réunis, peuvent être allégués pour motiver l'interdiction.

Un passage, resté incompris, des *Commentaires* de César

sur la guerre des Gaules, s'éclaire à la lumière des observations qui précèdent ; il offre un exemple de la survivance d'un *tabou guerrier*, qui mettait obstacle non pas aux relations du mari avec sa femme, mais à celles du père avec son fils.

Après avoir dit que les Gaulois mesurent le temps par le nombre des nuits, et non par celui des jours, César ajoute (VI, 48) : *In reliquis vitae institutis hoc fere ab reliquis¹ differunt quod suos liberos, nisi cum adoleverint, ut munus militiae sustinere possint, palam ad se adire non patiuntur, filiumque puerili aetate in publico, in conspectu patris adsistere turpe ducunt*. Il n'y a pas, dans les manuscrits, de variante notable, et le sens général me semble avoir été bien rendu par cette traduction d'Artaud : « Ils ne permettent pas à leurs enfants de les aborder en public avant l'âge où ils sont capables du service militaire ; ce serait une honte pour un père de recevoir publiquement auprès de lui son fils en bas âge ».

César ne parle évidemment pas en témoin oculaire, puisque le fait qu'il allègue, étant négatif, a dû échapper à l'observation d'un étranger. Il a dû tirer cette information soit d'un de ses amis gaulois, comme Divitiacus, soit d'un écrivain grec antérieur, renseigné par un Gaulois. La valeur de son témoignage dépend de la manière plus ou moins complète dont il a compris la particularité qu'on lui signalait.

Telle qu'il l'a énoncée, l'absurdité en est manifeste. Qui croira qu'aucun Gaulois ne se soit laissé voir en public avec son fils mineur ? S'il le rencontrait par hasard sur son chemin, devait-il prendre la fuite pour l'éviter ? Si son jeune fils tombait à la rivière, le Gaulois devait-il s'abstenir de l'en retirer ? On pourrait multiplier ces questions. Les mœurs des peuples à demi civilisés sont souvent entachées d'extravagances, mais jamais au point de créer des obstacles aux manifestations les plus ordinaires de l'activité individuelle et de la vie familiale.

Ce que César n'a pas dit, mais ce qui ressort de son texte, à la façon d'un indispensable complément, c'est que les Gaulois

1. Je crois que la répétition de ce mot est due aux copistes, et qu'il faudrait corriger *a celeris*.

dont il parle ne sont pas *tous* les Gaulois, à n'importe quel moment de leur existence, mais *les Gaulois en armes*, réunis soit pour la guerre, soit en conseil. Dans ces occasions, ils étaient revêtus du *tabou guerrier*, à la fois « de majesté » et « de circonstance », dont nous avons parlé au début de cet article. Le guerrier en armes ne peut se montrer publiquement qu'avec d'autres guerriers en armes, ses égaux; la présence, auprès de lui, d'un enfant mineur, trop jeune pour porter l'épée, créerait un péril (d'ordre superstitieux, bien entendu) tant pour le père que pour l'enfant. Un guerrier gaulois n'aurait pas, comme Hector, pris son fils dans ses bras au moment de partir pour la guerre; il eût craint, non pas de l'effrayer, mais de le rendre *tabou*, ou de perdre, à son contact, une partie de son *tabou* personnel.

A l'époque de César, ou de l'écrivain grec qu'il a suivi, il n'y avait plus, dans ce préjugé, qu'une question d'étiquette; agir autrement était inconvenant, *turpe*. L'inconvenance n'est jamais qu'un résidu. Les usages de la civilité — en tant qu'ils ne sont pas motivés par le devoir de ne pas léser matériellement son prochain — ne sont partout que des survivances, des atténuations de préjugés religieux. Le *tabou* subsiste alors même que personne n'en saisit plus le motif. L'informateur de César savait encore qu'il fallait éviter un voisinage (*adire*); mais l'idée superstitieuse des périls du contact, de la contagion, de la déperdition de « vertu » n'était même plus, dans son esprit, à l'état de souvenir. Si nous sommes mieux informés que lui, si nous comprenons ce que César a rapporté sans le comprendre, c'est à l'étude des Polynésiens que nous le devons.

Pourquoi Vercingétorix

A RENVOYÉ SA CAVALERIE D'ALÉSIA¹.

Dès le début de la campagne qui se termina par la reddition de Vercingétorix, la supériorité numérique de la cavalerie gauloise fut une cause d'embarras et d'inquiétude pour César. Vercingétorix, revêtu du souverain pouvoir, s'était particulièrement appliqué à former une cavalerie puissante², avec laquelle il harcela les Romains et entrava leurs communications³. A sa cavalerie étaient mêlées des troupes légères, habituées à combattre au milieu des chevaux et à les suivre à la course⁴. Après la prise d'Avaricum, Teutomat, roi des Nitiobriges, vint apporter à Vercingétorix le concours d'une nombreuse cavalerie levée dans son pays et en Aquitaine⁵. Devant Gergovie, César subit les assauts répétés des cavaliers gaulois et des archers qui leur servaient d'auxiliaires⁶; après son échec, il dut, avant de se retirer, livrer deux combats à la cavalerie de l'ennemi⁷. Il avait envoyé à Noviodunum, ville des Eduens, beaucoup de chevaux acquis en Italie et en Espagne; Eporedorix et Viridomar s'en emparèrent⁸. Lors de l'assemblée des députés de la Gaule à Bibracte, Vercingétorix demanda encore 15.000 cavaliers pour arrêter les convois de ravitaillement des Romains⁹. Bientôt une cavalerie levée dans toute la Gaule vint renforcer son armée¹⁰. Cette force

1. [*Revue celtique*, 1906, p. 1-15.]

2. César, *Bell. Gall.*, VII, 4.

3. *Ibid.*, VII, 14.

4. *Ibid.*, VII, 18.

5. *Ibid.*, VII, 31.

6. *Ibid.*, VII, 36.

7. *Ibid.*, VII, 53.

8. *Ibid.*, VII, 55.

9. *Ibid.*, VII, 64.

10. *Ibid.*, VII, 66.

semblait si irrésistible que le chef arverne se laissa aller à la tentation d'attaquer César en retraite vers la Province, au lieu de se contenter, comme il avait fait jusque-là, de l'inquiéter. Il fut battu près de Dijon et Cotus, le commandant de la cavalerie gauloise, tomba au pouvoir des Romains¹.

Cependant César, de son côté, ne négligea rien pour renforcer sa cavalerie, dont l'infériorité n'était que trop manifeste². Il avait auprès de lui une garde de 600 cavaliers germains qui lui servit d'escorte pendant toute la campagne, mais qu'il n'employa que dans les plus graves périls³. Après avoir passé les Cévennes et pénétré chez les Arvernes, il s'entoura d'un réseau de cavalerie pour dissimuler sa faiblesse à l'ennemi⁴; mais comme le nombre de ses chevaux était insuffisant, il quitta son armée et se rendit à Vienne pour y prendre la cavalerie nouvellement levée dont cette ville était le lieu de réunion⁵. Peu après, il mit le siège devant Vellaudunum et, les habitants demandant à se rendre, exigea la livraison de tous leurs chevaux⁶. Il en fit autant à Noviodunum⁷; mais la capitulation n'était pas encore exécutée lorsque la cavalerie gauloise apparut; César fut obligé, pour se défendre, de mettre en ligne les 600 cavaliers germains de sa garde personnelle⁸. Avaricum pris, César pria les Eduens de lui envoyer toute leur cavalerie⁹; il donna une partie de sa cavalerie à Labienus et garda l'autre. Mais le dépôt de cavalerie romaine formé à Noviodunum tomba entre les mains des Gaulois¹⁰. Dans cette extrémité, César s'adressa aux tribus germaniques et obtint d'elles des cavaliers et de l'infanterie légère, habituée, comme celle des Gaulois, à combattre parmi les cavaliers. Toutefois, à l'arrivée des cavaliers germains, il

1. *Ibid.*, VII, 67.

2. *Ibid.*, VII, 65.

3. *Ibid.*, VII, 43.

4. *Ibid.*, VII, 7.

5. *Ibid.*, VII, 9.

6. *Ibid.*, VII, 11.

7. *Ibid.*, VII, 12.

8. *Ibid.*, VII, 13.

9. *Ibid.*, VII, 34.

10. *Ibid.*, VII, 55.

trouva leurs chevaux si médiocres¹ qu'il les prit pour les officiers romains et donna aux Germains ceux des tribuns, des chevaliers et des *evocati*². Grâce au concours de ces excellents cavaliers germaines, qui se trouvaient bien montés sur des chevaux frais, César put mettre en fuite la cavalerie gauloise quand celle-ci commit l'imprudence de l'attaquer³.

La cavalerie gauloise avait pris la fuite (*fugato omni equitatu*) et ce fut là un grand coup pour Vercingétorix, qui plaçait la plus grande confiance dans cette partie de son armée⁴. Cependant César ne dit nullement qu'elle ait été dispersée ou détruite; elle se rallia et suivit Vercingétorix dans Alésia. Il y avait, dans cette place, d'importantes fabriques d'objets d'équipement et il est possible qu'une des raisons qui la firent choisir par Vercingétorix comme lieu de retraite fut l'espoir de pouvoir y reconstituer ses escadrons.

La preuve que la cavalerie gauloise était encore nombreuse et puissante, c'est que, dès le début des travaux de César devant Alésia, elle put l'inquiéter sérieusement et ne fut repoussée que par la cavalerie germanique, soutenue par les légions. Les Germains poursuivirent les cavaliers gaulois jusqu'aux murs de la ville et se retirèrent après avoir capturé beaucoup de chevaux⁵. Alors Vercingétorix prit une décision qui nous paraît singulière. Avant que les Romains n'eussent achevé leurs travaux de circonvallation, il résolut de renvoyer toute sa cavalerie pendant la nuit, par le côté est du plateau qui restait libre. Il recommanda aux cavaliers de se rendre aussitôt dans leurs diverses cités et d'y enrôler tous ceux qui seraient en âge de porter les armes; il ajouta qu'il fallait agir sans délai, car, ayant examiné la situation de la place, il déclarait n'avoir de vivres que pour trente jours; peut-être, en rationnant son armée, pourrait-il tenir quelques jours de

1. Cf. César, *Bell. Gall.*, I, 48; IV, 2; Tacite, *Hist.*, IV, 2; *De moribus German.*, 6.

2. César, *ibid.*, VII, 65.

3. *Ibid.*, VII, 67.

4. *Ibid.*, VII, 68.

5. *Ibid.*, VII, 70.

plus¹; mais il comptait sur les cavaliers et les troupes qu'ils lui amèneraient pour sauver les 80.000 soldats d'élite qu'il gardait avec lui dans Alésia. A la seconde veille, il fit partir sa cavalerie dans le plus profond silence et réquisitionna, sous peine de mort, tout le blé qui se trouvait dans la ville. Le nombreux bétail que les Mandubiens avaient réuni fut réparti entre les troupes; quant au blé, il fut l'objet de distributions journalières et parcimonieuses².

Ainsi, Vercingétorix est déjà menacé de la famine; il sait qu'il n'a de vivres que pour trente jours; et c'est dans ces circonstances qu'il envoie au loin plusieurs milliers de cavaliers qui doivent recruter des armées de secours dans toute la Gaule. On se demande d'abord pourquoi cette levée de troupes exigeait une cavalerie si nombreuse. Il est vrai que les Gaulois paraissent quelquefois avoir opéré des levées avec de la cavalerie; ainsi, après avoir passé l'Allier, César avait appris que Litavie était parti avec toute sa cavalerie pour soulever les Eduens³. Mais il fallait alors agir par la terreur sur des hommes qui, jusque-là, étaient restés fidèles aux Romains, tandis que les cavaliers de Vercingétorix, trop peu nombreux pour en imposer à toute la Gaule, si elle avait été hostile ou hésitante, n'avaient rien à craindre d'un pays où la lutte contre César était devenue la cause nationale. D'ailleurs, Vercingétorix ordonne à ses cavaliers de se disperser et non d'agir en corps pour exercer une pression. Leur mission est celle de gendarmes portant partout des ordres de mobilisation. Mais, vu la rapidité avec laquelle se propageaient les nouvelles en Gaule, rapidité dont César lui-même a cité des exemples, il eût suffi de faire sortir d'Alésia cinq cents cavaliers qui se seraient dispersés aussitôt dans toutes les directions. Pourquoi donc renvoya-t-il toute sa cavalerie, qui devait compter au moins cinq à six mille chevaux pour quatre-vingt mille fantassins?

1. *Ibid.*, VII, 71.

2. *Ibid.*, VII, 71.

3. *Ibid.*, VII, 54 : *discit cum omni equitatu Litavicum ad sollicitandos Aeduos profectum.*

Sans doute il avait reconnu que les Romains, grâce à leurs auxiliaires d'outre-Rhin, étaient de force à repousser tous les assauts de la cavalerie gauloise. Mais un général de nos jours, dans une situation analogue, se voyant déjà pressé par la faim, aurait démonté ses cavaliers et gardé les chevaux pour servir d'appoint à la nourriture de ses troupes. A raison de 300 grammes par jour, cinq mille chevaux de taille moyenne pourraient nourrir 80.000 hommes pendant plus d'un mois.

Si Vercingétorix, qui n'était ni imprévoyant ni inintelligent, renvoya ainsi près d'un million et demi de rations, c'est qu'il ne lui venait pas à l'esprit qu'un Gaulois pût manger de la viande de cheval; et si César rapporte le fait sans en témoigner d'étonnement, c'est qu'il aurait sans doute agi de même en pareil cas¹. Nous ne connaissons point de texte qui prête aux Gaulois l'horreur de la nourriture hippophagique; mais cet incident du siège d'Alésia est, à cet égard, l'équivalent du texte le plus formel.

II

La viande de cheval paraît avoir été *tabou* chez toutes les populations de langue aryenne. Les Hippophages de Ptolémée² sont probablement des Sarmates, c'est-à-dire des Mongols plus ou moins mêlés de Scythes; or, l'on sait que les tribus mongoliques mangent la chair et boivent le sang du cheval³. Les textes des auteurs classiques, sans être ni nombreux ni

1. Peu de temps après, en Espagne, César cerna l'armée pompéienne commandée par Afranius sur des collines sans eau (*siccis inclusit collibus hostem*, Luc., *Phars.*, IV, 263). Les Pompéiens tuèrent leurs chevaux, mais pour s'en débarrasser, non pour les manger (*miles non utile clausis Auxiliium, mactavit equos*, IV, 268-9). Remarquez l'expression dont se sert Lucain : des chevaux sont *inutiles* à des assiégés, alors même que ceux-ci ont à redouter la faim et non la soif.

2. Ptolémée, *Geogr.*, V, 9.

3. Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire, *Lettres sur les substances alimentaires et particulièrement sur la viande de cheval*, Paris, 1836, p. 146-149.

explicites, suffisent à attester que les populations méditerranéennes ne se nourrissaient pas de solipèdes. Suivant Hérodote¹, les riches Perses se faisaient servir, au jour de leur fête, un bœuf, un âne, un cheval et un chameau entiers; mais ce témoignage même prouve que c'était une nourriture exceptionnelle, motivée par une solennité religieuse. Hippocrate² médit de la viande du cheval et, plus encore, de celle de l'âne. Aristote³ dit du bien de la viande de chameau que l'on mangeait en Arabie⁴, mais semble même ignorer que celle du cheval puisse servir à l'alimentation. Galien⁵ condamne la viande de cheval, la viande d'âne et celle de chameau comme malsaines, tout en reconnaissant qu'on mangeait de l'âne et du chameau à Alexandrie⁶, sans doute dans les plus basses classes de la population. Oribase considère la viande des solipèdes comme une nourriture *servile*⁷ et ajoute que celle des chevaux sauvages est encore pire que celle des chevaux domestiques. Il semble dire par là qu'on donnait parfois de la viande de cheval à des esclaves; mais ce devaient être des esclaves venus de loin, car il n'est jamais question d'une distribution de viande de cheval ou d'âne au bas peuple de Rome ou de Constantinople; la nourriture des plus pauvres était le porc⁸. Procope raconte⁹ que, lors de la prise de Rome par Totila, un Cilicien nommé Paul, à la tête de 400 cavaliers, se réfugia dans le monument d'Hadrien et y fut assiégé par les Goths. Comme la faim pressait ces braves, ils pensèrent un instant à tuer quelques chevaux pour les manger; mais cette nourriture insolite leur répugna tellement¹⁰ qu'ils aimèrent mieux chercher ensemble la mort dans une sortie. Les

1. Hérod., I, 133.

2. Hippocr., VI, p. 546, éd. Littré.

3. Aristote, *Hist. anim.*, VII, p. 578, 14.

4. Diodore, I, 54, 6.

5. Galien, t. VI, p. 665, éd. Kuhn.

6. Galien, t. XII, p. 142.

7. Oribase, éd. Daremberg, I, p. 178 : ἀνδραπώδης ἢ βρώσις.

8. *Cod. Theod.*, XIV, 4.

9. Procope, *Bell. Goth.*, III, 36, 3 (éd. Comparetti), t. II, p. 437.

10. Ὀκνησις δὲ αὐτοὺς τῷ τῆς ἐδωδῆς οὐ ξυνειθισμένῳ διεκροῦσατο... (*Ibid.*)

anciens ont attribué l'habitude de l'hippophagie — dont celle de boire le sang du cheval est une forme — aux Gélons, aux Sarmates, aux Gètes, aux Massagètes, aux Con-cans (d'Espagne?), mais toujours en termes tels que leur propre répugnance pour cette nourriture ressort clairement de leur langage¹.

Il y eut, il est vrai, une tentative intéressante, faite à Rome dans l'entourage même d'Auguste, pour introduire les soli-pèdes dans l'alimentation, probablement en raison des disettes qui se produisirent à cette époque et mirent le gouvernement impérial dans l'embarras. Mécène donna l'exemple de manger des ânes domestiques². Les onagres adultes et surtout les onagres de lait ou *lalsions* trouvèrent aussi des amateurs³. Mais c'étaient là des caprices de gourmets qui laissèrent subsister les préjugés de la masse contre le régime hippophagique; il en fut de même en France et en Espagne, au xvii^e siècle, où quelques personnes se mirent à manger des ânes⁴, sans trouver d'imitateurs, comme il eût fallu, dans les classes les plus nombreuses et les plus pauvres.

Aujourd'hui encore, chez beaucoup de peuples, le préjugé est aussi fort que chez les Gaulois du temps de César. Un correspondant du *Temps* (19 novembre 1905), parlant de la famine qui sévissait alors dans plusieurs provinces de la Russie, écrit que les paysans vendent leurs chevaux au prix de la peau et ajoute : « Pour la viande de cheval, un paysan russe mourrait de faim plutôt que d'y toucher ». Du Japon, où la famine se faisait également sentir, un autre correspondant du *Temps* écrivait, d'après un journal japonais (15 novembre 1905) : « Des gens que la faim rend fous volent des chevaux dans les

1. Virg., *Georg.*, III, 463; Hor., *Carm.*, III, 4; Pline, XVIII, 100; Stace, *Ach.*, I, 307; Martial, *Spectac.*, 3; Sidoine, *Panég. d'Avitus*, v. 84; Hieron., *Adv. Jovin.*, 2 (les Sarmates, les Quades et les Vandales mangeaient du cheval et du renard). Otto de Frising dit que les *Pecenati* (Petchénègues?) et les *Falones* (?) mangent du cheval (VI, 10; cf. Grimm, *Mythol.*, éd. Meyer, I, p. 38). Voir aussi Pelloutier, *Histoire des Celtes*, éd. de Chiniac, t. II, p. 77.

2. Pline, *Hist. nat.*, VIII, 68.

3. Martial, *Epigr.*, VII, 67.

4. Geoffroy-Saint-Hilaire, *op. l.*, p. 145.

champs pour les manger, malgré leurs croyances religieuses » La religion est, en effet, au fond de toutes les répugnances qu'inspirent les chairs de certains animaux domestiques; mais, au Japon comme en Russie, ceux qui ne veulent pas manger de cheval n'en sont pas empêchés par leurs croyances religieuses *actuelles*; ils subissent, sans réagir, la tyrannie de vieux scrupules dont l'explication n'a été trouvée que de nos jours¹.

La vente de la viande des solipèdes est restée interdite jusqu'à une époque toute récente, dans les pays qui se croient civilisés. Dès 1786, il entraît furtivement à Paris de grandes quantités de viande de cheval et d'âne, que l'on vendait sous le nom de bœuf ou de veau; cette vente clandestine comportait des inconvénients très graves et un savant de l'époque, Géraud, demandait qu'elle fût autorisée et surveillée. Une commission de salubrité, convoquée par Pasquier, préfet de police, réclama la même réforme en 1811, mais inutilement. Le Danemark fut le premier pays de l'Europe où le débit de la viande de cheval ait été autorisé (1807); le Wurtemberg, le pays de Bade et d'autres Etats allemands suivirent tardivement cet exemple à partir de 1840². Telle était cependant la force du préjugé que l'annonce d'un *banquet hippophagique de propagande*, en 1853, déclencha une émeute à Vienne, où toutefois, dès l'année suivante, dix mille habitants mangeaient du cheval. En France, la résistance des autorités et du public fut plus longue encore. Masséna, à son retour de la campagne de 1809, avait donné à Paris un grand *dîner de cheval*, en souvenir des misères endurées dans l'île du Danube, et il suffit de lire les mémoires du sergent Bourgoigne sur la retraite de 1812 pour se convaincre que les soldats français, à la différence de leurs ancêtres gaulois, aimaient mieux manger du cheval que mourir de faim. Mais cela n'était admis qu'en temps de guerre et quand toute autre ressource faisait défaut. Les soldats français, en Crimée,

1. Voir *Cultes, mythes et religions*, t. 1, p. 32 et suiv.

2. *Erst heutzutage beginnt der Widerwille vor dem Essen eines so reinen Thieres zu weichen* (Grimm, *Mythologie*, p. 877).

mangeaient du porc salé, souvent très malsain, et ne touchaient pas, sauf de rares exceptions, aux cadavres de leurs chevaux¹. L'excellent naturaliste Geoffroy-Saint-Hilaire avait commencé, en 1847, dans son cours du Muséum, une propagande en faveur de l'hippophagie; il la reprit avec plus d'énergie encore en 1855. « Il y a des millions de Français, écrivait-il, qui ne mangent pas de viande et chaque mois des millions de kilogrammes de bonne viande sont, par toute la France, livrés à l'industrie pour des usages très secondaires ou même jetés à la voirie². » Malgré les bonnes raisons alléguées par Geoffroy-Saint-Hilaire, malgré l'intervention des Sociétés protectrices des animaux, qui recommandaient l'hippophagie dans l'intérêt même des vieux serviteurs de l'homme, il fallut attendre jusqu'au 9 juin 1866 pour que la vente publique de la viande de cheval fût autorisée à Paris. Cette nourriture saine et agréable n'est véritablement entrée dans nos mœurs que depuis le siège de Paris; encore bien des gens partagent-ils l'opinion d'Oribase et la considèrent comme « servile ».

La répugnance des peuples de langue aryenne pour la viande de cheval n'empêche pas que le sacrifice du cheval n'ait été en honneur chez eux; toutefois, le cheval est une victime exceptionnelle, qui paraît revêtue d'un caractère particulier de sainteté, ce qui s'accorde, d'ailleurs, à merveille avec le *tabou* alimentaire dont il vient d'être question.

III

Le cheval est sacrifié dans le rituel védique, où il passe pour un animal divin, *devajāta*³. Le sacrifice du cheval se trouve chez les Perses⁴, les Prussiens, les Slaves, les Germains, les Illyriens, les Salentins; ce dernier peuple avait un Jupiter-cheval, *menzana*⁵. Chez les Grecs, il est question, mais rare-

1. Geoffroy-Saint-Hilaire, *op. l.*, p. 234.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. Bergaigne, *La religion védique*, I, p. 162, 163, 269.

4. Hérod., VII, 113.

5. Festus, *s. v. October equus*; le cheval était jeté vivant dans les flammes. Les Illyriens sacrifiaient tous les neuf ans quatre chevaux à Poseidon (Festus, *s. v. Hippius*).

ment, de chevaux jetés dans une rivière¹, ou dans la mer², sacrifiés à Poseidon (Argos), à Hélios (Rhodes, Tavgète), ou à Toxaris (Athènes)³. Toxaris était un médecin de Scythie, héroïsé à Athènes; il s'agit donc peut-être d'un culte étranger. Dans les autres cas, il est évident que le cheval sacrifié représente le dieu lui-même, l'eau courante, la mer, le soleil; or, ces sacrifices du dieu sont les plus anciens et les plus solennels de tous. Quand l'animal immolé n'était pas jeté dans l'eau, il est probable que les prêtres et les fidèles en mangeaient; on sait que ces repas de communion, s'ils contribuent avec le temps à faire disparaître les *tabous* alimentaires, ont dû, à l'origine, coexister avec ces *tabous*⁴.

A Rome, un très ancien usage voulait que l'on sacrifiât un cheval sur le champ de Mars au mois d'octobre; Festus (*October equus*) nous apprend que la tête de l'animal était vivement disputée entre les habitants de Subura et ceux de Sacra Via, les premiers voulant la planter sur le mur de la Regia, les seconds sur la tour Mamilia. Cette rivalité traditionnelle pour la tête d'un cheval sacré s'éclaire par des analogies empruntées à d'autres peuples de langue aryenne. Chez les Germains, les têtes des chevaux sacrifiés étaient plantées sur des troncs d'arbre; c'est le spectacle qui s'offrit à Caecina quand il arriva au camp de Varus⁵. Grégoire le Grand invite Brunehaut à empêcher que les Francs ne se livrent à des cérémonies sacrilèges avec des têtes d'animaux⁶, interdiction qui se rapporte

1. Hom., *Il.*, XXI, 432; Paus., VI, 21, 7.

2. Appien, *B. Mithr.*, 70.

3. Paus., III, 20, 5; VIII, 7, 2; Festus, s. v. *October equus*; Luc., *Scyth.*, 2. Cf. Glotz, *L'Ordalie*, p. 43.

4. Arnobe (*Adv. gentes*, VII, 16) prouve son ignorance lorsqu'il dit aux païens qu'ils n'immolent aux dieux ni chiens, ni ours, ni renards, parce que les hommes ne mangent pas la chair de ces animaux. Les sacrifices de chiens et de renards sont rares, mais bien attestés, en Grèce comme à Rome; le sacrifice de l'ours était probablement en usage là où l'on adorait des déesses ourses (Artémis, Artio).

5. Tac., *Ann.*, I, 61. Cf. ce que dit Agathias (XXVIII, 5) des Alamaus : ἑπιποιούς... καρπατομόντες ἐπιθειάζουσι.

6. Greg. Magnus, *Epist.*, VII, 5 : *Ut de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant*. Le rapprochement a déjà été fait par Grimm, qui rap-

probablement au même usage. En Gaule — je n'ose dire chez les Celtes — nous avons, dans le même ordre d'idées, un témoignage archéologique fort intéressant. Fouillant le grand tumulus du Mané Lud, près de Locmariaker, René Galles rencontra, vers l'extrémité orientale de l'axe, un alignement curviligne de petits menhirs juxtaposés, hauts de 0^m,40 à 0^m,50, sensiblement dirigé du Nord au Sud. Sur chacune de ces cinq pierres debout était planté *le squelette d'une tête de cheval*. Hérodote¹ parle de chevaux sacrifiés et empaillés que l'on disposait, sur des étais de bois, autour de la dépouille des rois scythes; le tumulus de Tchertomlisk, à 20 kilomètres de Nicopol, a fourni onze squelettes de chevaux, richement harnachés, la tête tournée du côté de la tombe centrale. Ces usages scythiques diffèrent cependant de celui qu'a constaté R. Galles en Armorique, d'abord parce qu'il ne s'agit pas seulement là de *têtes* de chevaux, puis parce que les Scythes étant cavaliers (ce que n'étaient pas les constructeurs de dolmens), les chevaux sacrifiés par eux pouvaient être ceux du chef, dont on voulait qu'il fût accompagné dans sa tombe.

L'importance du cheval dans le paganisme germanique ressort d'un passage de Tacite, suivant lequel des chevaux blancs, exempts de tout travail, étaient nourris dans des bois sacrés comme animaux d'augure². Saxo³ parle aussi d'un cheval blanc, considéré comme sacré par les Rugiens, dont ils tiraient des présages, que les prêtres seuls avaient le droit de nourrir et de monter, et qui passait pour servir de monture à la divinité dans les expéditions guerrières du peuple. Souvent, le matin, on trouvait ce cheval à l'écurie, couvert de boue et de sueur; c'est que le dieu l'avait monté pendant la nuit.

Les sacrifices de chevaux en pays germaniques sont attestés par des auteurs du moyen âge. Ditmar de Mersebourg⁴ rap-

pelle aussi la mention, dans Saxo Grammaticus (p. 75), d'une tête coupée de cheval immolé (*immotati diis equi abscissum caput*).

1. Hérod., IV, 71.

2. Tacite, *De moribus Germ.*, X.

3. Saxo, XIV, p. 312.

4. Ditmar, I, 9, 327.

porte que les Danois de Seeland offrent, tous les neuf ans, un grand sacrifice où ils immolent des hommes, des chevaux, des chiens et des coqs en place d'éperviers (*gallis pro accipitribus*) ; ces sacrifices furent interdits par Henri I^{er} en 931¹. Grimm remarque avec raison que Ditmar a probablement inventé le sacrifice humain et qu'il a tort de voir, dans ces rites célébrés tous les neuf ans, des sacrifices pour les morts. Les nouveaux convertis trouvaient particulièrement scandaleux les sacrifices de chevaux, accompagnés nécessairement d'hippophagie ; les Normands chrétiens appelaient les Suédois *mangeurs de chevaux*, comme les Silésiens sont encore appelés aujourd'hui *Eselfresser* (mangeurs d'ânes), sans doute par un souvenir de ces sacrifices d'ânes dont les anciens avaient entendu parler, puisqu'ils disaient que les Hyperboréens sacrifiaient des ânes à Apollon². Le roi Håkon, soupçonné par ses sujets d'être converti au christianisme, fut invité par eux à sacrifier un cheval pour prouver qu'il était encore païen. Longtemps après la conversion de toute l'Europe centrale à la religion nouvelle, on continua d'attribuer l'hippophagie aux païens ou à ceux qui leur ressemblaient par leurs mœurs ; ainsi les géants des légendes germaniques sont hippophages³ et Henry Boguet, en 1603, accusait encore les sorcières de manger du cheval dans leurs réunions nocturnes⁴.

IV

Ce qui précède nous prépare à expliquer d'une manière plausible les singulières recommandations adressées par les papes Grégoire III et Zacharie à Boniface, l'apôtre des Germains. Il devait veiller à ce que les convertis s'abstinsent de manger du cheval, tant sauvage que domestique, et leur interdire également la chair des geais, des corneilles, des eigognes,

1. Le sacrifice de chevaux *tous les neuf ans* se retrouve en Illyrie (Festus, s. v. *Hippius*).

2. Pind., *Pyth.*, X, 33 ; Callim., *Fragm.*, 187. Cf. Grimm, p. 38, 40.

3. Grimm, *Mythol.*, t. III, p. 27.

4. *Ibid.*, t. II, p. 877.

des castors et des lièvres¹. A ceux qui mangent du cheval, Boniface doit imposer une pénitence sévère : *immundum est enim atque execrabile*, ajoute Grégoire III². « C'est une chose vraiment curieuse, observe Pelloutier, de voir les questions que Boniface, apôtre des Germains, proposait quelquefois au pape et la complaisance avec laquelle le souverain pontife répondait à des demandes qui regardaient la cuisine plutôt que la conscience. Voici ce que le pape Zacharie répondait au prélat dans une de ses lettres : *Vous me demandez encore combien il faut garder le lard avant de le manger. Les Pères n'ont rien ordonné là-dessus ; l'avis que j'ai à vous donner sur votre demande est cependant qu'il ne faudrait pas le manger qu'il n'eût été séché à la fumée ou cuit au feu*³. »

Un premier détail surprenant, dans ces textes, est l'existence de chevaux sauvages (*agrestes, selvatici*) dans la Germanie que catéchisait saint Boniface. En Germanie comme en Gaule, il y eut de grands troupeaux de chevaux sauvages à l'époque quaternaire ; mais, à l'époque néolithique, le cheval est très rare et s'il devient fréquent, cette fois comme animal domestique, à l'âge du bronze, les historiens ne parlent de chevaux sauvages ni en Germanie, ni en Gaule. Il faut donc

1. *Patrologie latine*, t. LXXXIX, p. 951 : *In primis de volatilibus id est de graculis et corniculis atque ciconiis, quæ omnino cavendæ sunt ab usu Christianorum ; etiam et fibri atque lepores et equi selvatici multo amplius evitandi*. Cf. Grimm, I, p. 38 ; Schrader, *Reallex.*, p. 573. Tous ceux qui se sont occupés de cette question sont les obligés de G. Keysler, dont la dissertation, *De interdicto carnis equinae usu*, a paru à la suite des *Antiquitates septentrionales* de cet auteur (Hanovre, 1720) ; une analyse détaillée de ce mémoire se lit dans le *Journal des Savants* de 1721, p. 84.

2. Voici la traduction de ce passage, empruntée au *Journal des Savants* (1721, p. 84) : « Vous m'avez mandé que quelques-uns mangent du cheval sauvage et la plupart du domestique ; ne permettez point que cela arrive désormais, très saint frère ; abolissez cette coutume par tous les moyens qui vous seront possibles et imposez à ces mangeurs de chevaux une forte pénitence. Ils sont immondes et leur action est exécrationnelle. »

3. *Patrologie latine*, t. LXXXIX, p. 952 : *Nam et hoc inquisisti, post quantum temporis debet lardum comedi. Nobis a Patribus constitutum pro hoc non est. Tibi autem petenti consilium praebeamus quod non oporteat illud mandari priusquam fumo siccetur aut igne coquatur. Si vero libet ut incoctum manducetur, post paschalem festivitatem erit manducandum.*

supposer que par l'effet de la misère et de la dépopulation qui suivirent les grandes invasions germaniques, beaucoup de chevaux domestiques, abandonnés de leurs maîtres, redevinrent sauvages. Un phénomène analogue s'est produit en Amérique, où pourtant le cheval était inconnu avant l'arrivée des Espagnols. En Virginie, au commencement du xviii^e siècle, les chevaux sauvages, de souche espagnole, étaient devenus si nombreux et si incommodes qu'il fallut prendre des mesures pour les capturer. Il en a été de même, presque de nos jours, dans la partie orientale de la province de Victoria en Australie¹. La présence de chevaux retournés à l'état sauvage dans la Thuringe du viii^e siècle en dit long sur l'état misérable et la dépopulation de ce pays.

Il est plus singulier encore de constater chez des papes une préoccupation si intense des interdictions alimentaires, contrairement aux enseignements de Jésus² et de saint Paul³. Mais déjà Keysler a très bien vu qu'il s'agissait d'autre chose que de nourriture : *post sacrificia peracta comessationes celebrabant*⁴. Ce n'est pas des aliments que les papes prohibent, mais des superstitions. Ces superstitions consistent essentiellement en repas de communion, dont les animaux sacrés, chevaux, geais, corneilles, cigognes, castors, lièvres, font les frais. Ce sont là autant de viandes exceptionnelles, dont aucun peuple

1. Ridgeway, *Origin of the horse*, p. 430.

2. Luc, X, 8.

3. Paul, *Cor.*, I, 10, 25.

4. Keysler, *Antiquitates selectae septentrionales et celticae*, Hanovre, 1720, p. 327. L'auteur de l'article cité du *Journal des Savants* a parfaitement résumé la thèse de Keysler : « Sa dissertation sur la défense de manger de la chair de cheval commence par un étonnement. Il est surpris de ce que le cheval étant un animal si beau et si net nous ne comptons point sa chair parmi les viandes les plus délicieuses. Il ne paraît point du tout la soupçonner d'être fade et coriace et l'on voit bien qu'il ne se tiendrait pas pour malheureux s'il était réduit à s'en nourrir. Il croit que la coutume de s'abstenir à présent de cette viande est établie sur la religion. Les anciens Celtes et les peuples septentrionaux sacrifiaient des chevaux à leurs dieux et la chair de ces victimes composait le mets principal des festins solennels qui suivaient ces sacrifices. L'horreur qu'on a eue de ces faux actes de religion s'est répandue sur tout ce qui y entraît. » On ne saurait mieux dire, ni plus clairement.

européen ne s'est jamais nourri par gourmandise et dont l'une — celle du cheval — a inspiré longtemps aux Européens une extrême aversion, survivance d'un ancien *tabou* religieux. L'interdiction formulée par les Pontifes est donc tout à fait analogue à celle de certaines viandes dans la loi mosaïque, qui ne sont pas prohibées au nom de l'hygiène, mais parce que les animaux qui les fournissaient étaient « sacrés » et n'étaient mangés, par les populations païennes, qu'au cours de rites superstitieux. Ainsi s'explique encore la réponse relative au lard, qui paraissait si singulière à Pelloutier. Le pape demande qu'on le mange cuit ou séché à la fumée; c'est pour abolir la très ancienne superstition qui est au fond de tous les rites omophagiques de l'antiquité et qui consiste à croire que la communion est plus efficace lorsque la chair de l'animal sacré, que l'on mange rituellement, est dévorée crue et toute saignante. La question de l'apôtre et la réponse du pape révèlent ce fait important que les Germains du VIII^e siècle mangeaient encore rituellement le sanglier ou le porc¹. Les Gaulois et sans doute aussi les Germains mangeaient sans scrupule des suidés, sauvages ou domestiques; mais, comme ces animaux avaient conservé un caractère sacré, il est probable que, de loin en loin, ils se sanctifiaient et communiaient en mangeant un suidé tout cru. C'est cet usage que le pape et l'apôtre ont voulu déraciner. Ainsi disparaît l'apparente étrangeté de leur correspondance, où les questions de cuisine, pour parler comme Pelloutier, ne sont que le dehors des questions de religion et de conscience².

Nous savons que les Islandais, jusqu'à leur conversion par

1. Le pape autorise pourtant de manger du lard cru, *mais seulement après la solennité de Pâques* (voir le texte cité ci-dessus, p. 136). Cette concession prouve à l'évidence que la prohibition n'a aucun caractère hygiénique, mais qu'elle a simplement pour but de supprimer la communion païenne au profit de la communion chrétienne. Cela est conforme à l'enseignement de saint Paul (1 *Cor.*, 10, 20, 25), qui permet de manger toute espèce de viande, excepté celle qui a été sacrifiée aux idoles (ἱερόθυτον). Voir la réponse de Grégoire II à Boniface (*Epist.*, 13), qui allègue précisément ce passage en réponse à la question de Boniface : « Peut-on manger des animaux immolés (aux dieux du paganisme) en les sanctifiant par le signe de la croix ? »

2. Geoffroy-Saint-Hilaire (*op. l.*, p. 150) cite cette curieuse phrase de

les missionnaires du roi Olaf de Norvège (997), mangèrent du cheval *en certaines occasions*; on dit même qu'au moment de leur baptême, ils obtinrent la permission de manger encore du cheval, mais qu'ils ne tardèrent pas à y renoncer¹. La tradition de l'hippophagie resta cependant assez vivace, dans les pays scandinaves, pour qu'ils aient été les premiers, au XIX^e siècle, à revenir, sans opposition de leurs églises, à cet usage économique et inoffensif.

V

En dehors des aliments dangereux et dégoûtants, les seuls dont les hommes s'abstiennent sont ceux qu'ils considèrent comme sacrés (*tabous*). L'ethnographie nous enseigne qu'un aliment *tabou* (comme le porc chez les Syriens, le lièvre chez les Bretons insulaires) a été, à une époque très lointaine, un animal ou un végétal *totem*, considéré comme un protecteur et, incidemment, comme un ancêtre du clan. Il faut donc qu'il ait existé, longtemps avant l'aurore de l'histoire, un ou plusieurs clans aryens qui avaient le cheval pour *totem*. J'ai montré, dans un précédent travail², que le culte du cheval en Gaule est bien attesté, tant par le cheval de bronze *Rudiobus* adoré à Neuvy-en-Sullias³ que par le culte de la déesse cavale Epona. En pays germanique, les monuments figurés font

Verheyen : « Les missionnaires russes (en Sibérie), imitant les papes du VIII^e siècle, trouvent, dans l'extirpation de l'hippophagie, un puissant auxiliaire pour empêcher les néophytes de retourner au culte des idoles ». Les moyens me manquent pour contrôler cette assertion.

1. Keysler, *op. l.*, p. 331, 334; Ridgeway, *op. l.*, p. 122; Geoffroy-Saint-Hilaire, *op. l.*, p. 242. Voici le texte de Keysler, p. 333 : *Adventantibus Christianis in Islandiam, cum ob religionis discrepantiam in duas partes discissi essent incolae, Thorgeirrus nomophylax, adhuc ethnicus, hac condicione concordiam iniit nominique Christianorum reliquos accessuros pollicitus est, ut occulte modo sacra sua nefanda peragerent infantesque exponendi et equinus carnes comedendi licentia fruarentur.*

2. *Revue celtique*, 1900, p. 269-306 (plus haut, t. I, p. 63).

3. Ce cheval est bridé, mais non sellé; il n'y a pas trace qu'il ait jamais porté un cavalier. Je crois qu'il passait pour la monture d'une divinité invisible, comme les chevaux sacrés que mentionne Saxo chez les Rugiens comme les *trônes* des divinités invisibles chez les peuples d'Orient et même chez les Grecs (cf. *Revue critique*, 1897, II, p. 389-392).

défaut, mais j'ai déjà rappelé les textes de Tacite et de Saxo ; il me semble d'ailleurs qu'on peut tirer argument de certaines généalogies. D'après Bède¹, les premiers chefs des Anglo-Saxons de Kent s'appelaient Hengist et Horsa et descendaient de Voden (Odin), auquel on sacrifiait des chevaux². Or, on a reconnu depuis longtemps que *Hengist* et *Horsa* sont des personnages mythiques qui portent les noms de l'étalon (*Hengist*) et du cheval (*Horse*) ; Grimm ajoute³ que les rois mythiques intermédiaires, énumérés dans les listes de Bède, sont également des rois-chevaux (*Victgisc*, *Vieta*, à rapprocher de l'anglo-saxon *vicg* = cheval). On peut donc se demander si ces vieilles généalogies remontant au dieu Odin n'impliquent pas l'existence d'un ou de plusieurs clans ayant pour ancêtre mythique un dieu-cheval analogue au Poseidon Hippios (c'est-à-dire *Hippos*) des Grecs et au Jupiter Menzana des Salentins. C'est une question que je sou mets aux germanistes.

Je dois m'excuser d'avoir traité, dans ce mémoire, bien des questions étrangères au titre choisi ; mais personne, que je sache, n'avait encore mis en lumière l'aversion des Gaulois pour l'hippophagie ; d'autre part, la prohibition de l'hippophagie des Germains par les papes est encore expliquée, dans des ouvrages tout récents, par des motifs insuffisants ou absurdes⁴. Il n'était donc pas inutile de traiter la question dans son ensemble et de passer de la Gaule de César à la Germanie de saint Boniface.

1. Beda, I, 15.

2. Keysler, *op. l.*, p. 326 : *Odino. praeter verrem et armenta, equus maclabatur.*

3. Grimm, *Mythol.*, t. III, p. 380.

4. Voir par exemple, Schrader, *Reallexicon der I. G. Alterthümer*, 1901, p. 573. Si j'avais connu, au début de mes recherches sur le totémisme, les textes énumérés et expliqués dans le présent article, ma tâche aurait été singulièrement facilitée.

Un mythe né d'un rite.

L'ÉPÉE DE BRENNUS¹

I

Si l'on en croit Polybe, qui seul nous a conté en détail les guerres des Romains contre les Gaulois en Italie au III^e siècle avant notre ère, les forgerons celtiques étaient de bien médiocres artisans. Ils fabriquaient de lourdes épées camardes, d'un fer si mou et de qualité si mauvaise qu'après avoir frappé un premier coup elles se repliaient sur elles-mêmes; le guerrier gaulois devait quitter le front de bataille pour redresser à l'écart le fer de son arme, comme le moissonneur rebat sa faux dans son champ. Encore les épées gauloises étaient-elles bien plus défectueuses que des faux, car celles-ci servent du moins pendant quelques heures avant d'avoir besoin d'être aiguisées, tandis que l'épée, au dire de Polybe, était lamentablement faussée et tordue dès le premier choc.

Le texte de Polybe, qui nous apprend cela, n'est pas le seul; on trouve à peu près la même chose dans Plutarque et dans Polyen. Mais Plutarque a tiré son information de Polybe et Polyen a copié Plutarque. Trois textes qui dérivent de la même source ne font toujours qu'un texte; vérité évidente, mais que les historiens modernes semblent trop souvent avoir ignorée.

La soumission définitive des Gaulois d'Italie eut lieu en 222. Polybe, né vers 213, sept ans après, put connaître et interroger des hommes qui avaient pris part à ces luttes terribles; il put aussi se faire l'interprète de légendes en voie de formation. Quoi qu'il en soit, son témoignage est très clair; on peut chercher à l'expliquer, non le récuser.

1. [*L'Anthropologie*, 1906, p. 324-326.]

Racontant la campagne du consul C. Flaminius contre les Insubres, en l'an 223, Polybe s'exprime ainsi¹ : « Les Gaulois avaient des épées qui ne pouvaient frapper de taille qu'un seul coup; au second elles étaient émoussées et repliées à tel point en long et en large que si on ne laissait pas au soldat le temps de redresser son arme avec son pied contre la terre, elle devenait impropre à asséner un second coup. Aussi les tribuns donnèrent aux soldats des premiers manipules les piques des triaires placés derrière eux et, après avoir recommandé à ceux-ci de se servir de leurs glaives, les rangèrent en face des Gaulois. Ces Barbares, en faisant tomber leurs premiers coups contre les piques, eurent bientôt rendu leurs épées inutiles. Aussitôt les Romains se précipitèrent sur eux et les réduisirent à l'impuissance en leur enlevant toute faculté de frapper de taille, seule manière de combattre que permit aux Gaulois la conformation de leurs épées sans pointe, tandis que les Romains, frappant d'estoc avec des épées dont la pointe était fine et pénétrante, blessaient leurs adversaires au visage et à la poitrine ».

Il ressort de ce texte, remarquons-le en passant, que les Romains, dès avant la seconde guerre punique, possédaient des épées pointues. Or, Suidas (*s. v.* *μυχίρις*) a conservé un témoignage suivant lequel les Romains auraient adopté l'épée pointue des Celtibères, l'épée dite hispanique, à partir de la guerre contre Hannibal (*ἐκ τῶν κατ' Ἀννίβην*), à la place d'une arme camarade de vieux modèle (*τὰς πατρίους ἀποθέμενοι μυχίρις*). Les éditeurs et traducteurs de Polybe ont fait figurer à tort ce passage parmi les fragments du livre XXXV. Il est impossible qu'un historien aussi attentif se soit contredit à ce point; Suidas a dû copier un autre écrivain grec que nous ne possédons pas. D'ailleurs, Quadrigarius, cité par Aulugelle² et suivi par Tite Live³, fait combattre Manlius, en 361 av. J.-C.,

1. Polybe, II, 33 (trad. Bouchot, t. I, p. 135; trad. Cougny, *Extraits des auteurs grecs*, t. II, p. 105). Pourquoi Cougny a-t-il traduit : « courbées comme des strigiles », alors qu'il y a seulement *καμπτόμεναι* dans le grec ?

2. Gell., *Noct. att.*, IX, 13.

3. Liv., VII, 40, 5.

avec une épée dite espagnole; rien n'autorise à qualifier ce renseignement d'anachronisme, comme on l'a fait pour sauver l'autorité du prétendu fragment de Polybe¹. La vérité, c'est que les épées de fer, qui étaient pointues pendant la première phase du deuxième âge du fer dit de La Tène, tendirent de plus en plus à s'arrondir du bout; depuis un mémoire de Tischler qui, publié en 1885, est plus connu des préhistoriens que des historiens², on peut approximativement dater une épée de fer à l'inspection de son extrémité inférieure. L'épée pointue des Celtibères, probablement celtique et non ibérique d'origine, mais excellemment fabriquée et trempée à Bilbilis³, est l'épée de la première phase de l'époque de La Tène, de *La Tène I*, comme on dit aujourd'hui; il est possible que les Romains l'aient conservée et en aient même généralisé l'emploi, tandis qu'en pays celtique, par des motifs d'ordre militaire qui nous échappent, les armes camardes se substituaient peu à peu aux armes de pointe. L'expression de *gladius hispanicus*, comme celle de *lame de Tolède* à une époque plus récente, n'implique nullement, bien qu'on le répète toujours, l'existence d'un type d'épée spécifiquement hispanique, mais simplement l'excellence de la trempe du fer dans quelques ateliers espagnols. A ce titre, mais à ce titre seulement, on peut dire que Quadrigarius commit un anachronisme en qualifiant d'espagnole l'épée de Manlius Torquatus. Vers l'époque où se place cet épisode légendaire, les Romains ne recevaient certainement pas d'armes fabriquées en Espagne; mais ils se servaient, tout comme les Gaulois, auxquels ils semblent avoir dû la connaissance même de l'épée (*gladius*, celtique *claideb*⁴), d'armes à la fois coupantes et pointues qui, du temps de Quadrigarius, étaient qualifiées d'espagnoles et que Tite Live, racontant la bataille de Cannes en 216, signale aux mains des auxiliaires espagnols d'Hannibal⁵.

1. Beurlier, art. *Gladius*, ap. Saglio, *Dict. des antiq.*, p. 1065.

2. Tischler, *Correspondenzblatt der anthropol. Gesellschaft*, 1885, p. 157 et 172; cf. Montelius, *L'Anthropologie*, 1901, p. 624.

3. Pline, *Hist. Nat.*, XXXIV, 14, 41; cf. *Diod. Sic.*, V, 33.

4. O. Schrader, *Sprachvergleichung*, 2^e éd., p. 332.

5. Liv., XXII, 46: *Gallis praelongi (gladii) ac sine mucronibus, Hispano,*

Dans la *Vie de Camille* par Plutarque, il est dit que vingt-trois ans après la prise de Rome, en 367, les Gaulois, ayant de nouveau menacé la ville, Camille, nommé dictateur pour la cinquième fois, fit revêtir aux Romains des casques et des armures de fer, sachant que les Barbares frappaient surtout de taille et que leurs épées ne pouvaient résister à un choc violent. La bataille s'engagea (c. 41) et bientôt les épées des Gaulois, d'un fer mou et mal forgé, se tordirent et se doublèrent (ὥστε κάμπτεσθαι τεχνῶ καὶ διπλοῦσθαι τὰς μυχχιίδας). Il est évident que Plutarque s'inspire ici du récit déjà cité de Polybe, bien que celui-ci concerne un événement postérieur. Polyen a copié Plutarque littéralement dans le court paragraphe qu'il a consacré à Camille dans ses *Stratagèmes*¹. Ces passages ont d'autant moins d'autorité que l'histoire entière de Camille, dans Plutarque comme dans Tite-Live, appartient au domaine de la légende.

Les écrivains latins n'ont rien dit de la mauvaise qualité des épées gauloises, mais ont parlé seulement de leurs pointes camardes. C'est donc avec surprise que l'on voit M. Brizio, directeur du Musée de Bologne², citer à ce sujet *Tite Live, XX, chap. 42 et 49*, au cours d'un mémoire sur la nécropole sénonnaise de Montefortino, publié en 1899 dans les *Monumenti antichi*³. Non seulement M. Brizio renvoie à ces textes, mais il en constate l'analogie avec celui de Polybe. Or, il est assez notoire que la seconde décade de Tite Live n'est pas parvenue jusqu'à nous; une référence au livre XX ne laisse pas de paraître singulière. J'ai pu m'assurer que M. Brizio a copié ces deux références (et plusieurs autres) dans un mémoire du comte Gozzadini, publié à Modène en 1879, *Di un antico sepolcro a Ceretolo* (p. 23, 24). Ce dernier auteur ne se borne pas à signaler les prétendus textes de Tite Live; il les analyse et

punctum magis quam caesim adsueto petere hostem, brevitare habiles et cum mucronibus. Ainsi, dès 216, les Gaulois avaient des épées du type de La Tène II. M. Montelius, qui fait durer *La Tène I* de 400-250, assigne à *La Tène II* la période 250-150, ce qui paraît très approximativement exact.

1. Polyen, *Stratag.*, VIII, 7.

2. [Brizio, auteur de travaux considérables sur l'archéologie du nord de l'Italie, est mort en 1907.]

3. *Monumenti antichi*, 1899, t. IX, p. 756.

parle, d'après eux, des deux défaites des Gaulois à Télamon et sur les rives du Pô. J'ignore où Gozzadini lui-même a copié ses références; mais elles remontent sans doute à quelque vieil ouvrage où les *Suppléments* de Freinsheim à Tite Live avaient été mis à contribution. Comme ces *Suppléments*, publiés en 1649, sont en partie traduits de Polybe, il n'est pas étonnant que MM. Gozzadini et Brizio aient cru que Polybe était la source de Tite Live; il l'est davantage que deux archéologues estimés, à vingt ans de distance, se soient donné le ridicule de prouver qu'ils citaient Tite Live sans avoir pris la peine de l'ouvrir.

Presque tous les historiens modernes ont accepté sans réserves le texte unique de Polybe et répété que le fer gaulois ne valait rien; tout récemment encore, M. Andrew Lang, rappelant l'usage fait du témoignage de Polybe par M. Ridgeway, ajoutait spirituellement : « *Their swords were as bad as, or worse than, British bayonets : they always doubled up.* »¹. Mais, déjà au xviii^e siècle, un militaire, membre de l'Académie des Inscriptions, M. de Sigras, avait exprimé des doutes qui font honneur à son esprit critique² : « Cette assertion (de Polybe), écrit-il, doit nécessairement se restreindre à l'action dont il fait le récit ou à quelque faits rares qui se présentaient peut-être à sa mémoire. En la prenant dans toute sa généralité apparente, concevrait-on qu'une nation qui avait toujours le fer à la main n'en ait connu ni la qualité ni la trempe, et qu'avec de telles armes elle eût gagné des batailles et résisté pendant plusieurs siècles aux Romains?... Il est vrai que Plutarque suppose les Gaulois armés de ces épées molles dès le temps de Camille; on sent qu'il les a prises de Polybe, ensuite Polyen a copié Plutarque et toutes ces autorités ont induit en

1. *Revue archéol.*, 1906, 1, p. 291.

2. *Considérations sur l'esprit militaire des Gaulois*, par M. (de Sigras), capitaine de cavalerie, de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1774, p. 26. Ce livre a été acquis pour la bibliothèque du musée de Saint-Germain par feu Mazard, qui l'a cité dans la *Revue archéologique* (1880, 1, p. 168). Mazard, copiant Gozzadini, a également allégué, dans son article, les passages inexistantes de Tite-Live. — Sur Sigras, cf. J. Lemoine, *Correspondance amoureuse et militaire*, p. 271.

erreur les écrivains modernes ». Cela est fort bien raisonné¹. M. Brizio qui, en 1899, est revenu sur le même sujet², observe aussi que les Gaulois d'Italie, en rapports constants avec les Étrusques, auraient pu certainement acquérir de ces derniers des épées utilisables, s'ils ne savaient pas en fabriquer eux-mêmes. Malheureusement, M. Brizio, qui est étrusco-mane, tire de ces prémisses de fausses conclusions : parce que les épées gauloises, provenant des tombes sénonaises de Montefortino dans le Picenum, sont de bonne qualité et d'un fer très résistant, il affirme que ces épées, comme les casques et les fibules découverts au même endroit, sont de fabrication étrusque, que les Gaulois de la Gaule n'avaient aucune industrie digne de ce nom et que les belles armes trouvées dans les sépultures gauloises de la Champagne sont elles-mêmes d'importation étrusque³. J'ai réfuté ailleurs ces hérésies archéologiques⁴, auprès desquelles la confusion de Freinsheimius avec Tite Live paraît une erreur presque vénielle.

II

Il serait hors de propos de démontrer ici que l'industrie de la Gaule était très développée dès l'an 400 ; c'est là une vérité que les découvertes archéologiques ont établie sans contestation possible. Mais, comme je l'ai fait voir il y a douze ans, dans une critique d'un mémoire de M. O. Hirschfeld, on peut même alléguer un texte classique pour prouver que les ouvriers gaulois en métaux étaient appelés, vers le début du IV^e siècle, de Gaule en Italie⁵. Pline l'Ancien raconte, d'après le XI^e livre des *Antiquitates* de Varron, qu'un Helvétè nommé Hélicon, ayant

1. Belloguet (*Ethnogénie gauloise*, t. III, p. 436-7) admet sans sourciller ce qui paraissait impossible à Sigras : « Souvent ils étaient obligés, ces terribles poufendeurs, d'interrompre leurs coups pour redresser avec le pied leurs mauvaises lames... Pendant deux ou trois siècles, de terribles défaites détruisirent plusieurs de leurs armées, sans qu'ils songeassent à changer leur manière de combattre ou un armement aussi défectueux ».

2. *Monumenti antichi*, t. IX, p. 758.

3. *Ibid*, p. 757.

4. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1902, p. 267-272.

5. S. Reinach, *ap. Bertrand et Reinach, Les Celtes*, p. 212.

résidé à Rome *fabilem ob artem*, rapporta dans son pays une figue sèche, du raisin, de l'huile et du vin, ce qui donna à ses compatriotes l'idée d'envahir l'Italie. M. Hirschfeld avait pensé que cette histoire ne devait pas être antérieure à la guerre des Cimbres, époque à laquelle les Romains combattirent pour la première fois les Helvètes. J'écrivais à ce propos : « On peut n'être pas d'accord sur ce point avec le savant allemand. L'Helvète Hélicon a séjourné à Rome *fabilem ob artem*. Cela ne veut pas dire qu'il y soit venu pour apprendre un métier, mais pour exercer le sien. Or, les découvertes faites dans la station de La Tène, sur le lac de Neuchâtel, nous ont montré quelle était, en pays helvète, l'excellence de l'industrie du fer, *ars fabrilis*, vers le IV^e siècle avant J.-C. Il n'y aurait donc rien d'impossible à ce qu'un artisan de ce pays eût été attiré à Rome, comme les ouvriers de certaines industries allemandes l'ont été de nos jours à Paris, et qu'il fût revenu chez les siens en faisant une description séduisante des richesses du pays où il avait séjourné. Si donc la tradition recueillie par Varron a quelque valeur, elle attesterait la présence des Helvètes au nord des Alpes dès le IV^e siècle avant notre ère. » M. Camille Jullian a eu tout récemment l'occasion de se rallier à ma manière de voir¹. Non seulement les forgerons celtiques n'avaient pas de leçons à recevoir en Italie, mais il appert qu'on les y appelait pour en donner.

Cela posé, le passage cité de Polybe réclame une explication toute différente de celle qu'on admet ordinairement. Faut-il croire que les Insubres de 223, à la fin d'une longue guerre, ne disposaient plus que d'épées fabriquées à la hâte, que le texte de Polybe vise un état de choses tout accidentel, indûment généralisé par les modernes²? Telle paraît avoir été l'opinion du capitaine de Sigrais. Mais l'historien grec semble bien dire que la mauvaise qualité des épées gauloises était chose avérée et reconnue, puisque les tribuns, avant la bataille, en

1. C. Jullian, *Notes gallo-romaines*, XXX (1906), p. 122.

2. Le témoignage de Tacite sur les Aestii (*varus ferri, frequens fastium usus*, *Germ.*, 45), peut être dû à une généralisation analogue; cf. *ibid.*, 6, où il parle, d'une manière générale, de la rareté du fer chez les Germains.

informent les troupes romaines et leur donnent des instructions en conséquence pour le combat corps à corps. Le récit de Polybe est si détaillé qu'il n'aurait pas manqué d'expliquer en quelques mots le caractère défectueux des armes des Insubres si cette infériorité avait été, dans son opinion, l'effet de l'épuisement de leurs ressources, et non celui du manque d'habileté de leurs artisans.

Le dernier archéologue qui ait traité avec détail des épées anciennes écrit à ce propos : « Les épées de La Tène étaient forgées avec du fer doux ; par suite, elles se recourbaient facilement dans le combat, comme cela est d'ailleurs attesté par d'anciens auteurs¹. » Rien de plus ; pas même un renvoi aux auteurs en question. Mais il y a une différence importante entre une arme qui se recourbe, qui tend à prendre le profil d'un sabre, et une arme qui se replie sur elle-même comme une lame de fer blanc. Or, c'est bien de cela que parle Polybe. Une expérience, faite au Musée de Saint-Germain, avec une lame de fer de la longueur et de l'épaisseur des épées gauloises, a prouvé qu'elle pouvait bien se fausser en frappant violemment un obstacle, mais — le bon sens suffit à l'indiquer — qu'elle ne se « doublait » pas. Pour « doubler » une pareille épée, ou lui donner la forme d'un S, il faut qu'un homme la torde fortement et longuement en l'appuyant contre son genou ; une succession de coups, si énergiques qu'on les suppose, ne peut pas produire le même effet.

L'information de Polybe ne repose-t-elle donc sur rien ? C'est là, de toutes les hypothèses qu'on peut faire, la moins admissible, car Polybe est un historien de premier ordre. Son information est d'ailleurs confirmée, du moins en apparence, par ce fait que le capitaine de Sigris ignorait encore et que l'abbé Cochet a constaté en 1847² : c'est que nous possédons un bon nombre d'épées gauloises tordues, doublées, repliées en trois et même en quatre. Signalées d'abord en Normandie, ces épées repliées l'ont été depuis en Champagne,

1. J. Naue, *Die vorrömischen Schwerter*, Munich, 1903, p. 89.

2. *Revue archéol.*, 1863, I, p. 33 ; cf. *ibid.*, 1859, p. 763.

dans la vallée du Rhône, dans la vallée du Rhin, en Suisse, dans l'Italie du nord (fig. 1), en Hongrie, en Roumanie, en Espagne, et même en dehors du domaine propre de la civilisation celtique, au Danemark dans l'île de Bornholm¹.

Les archéologues qui se sont occupés de ces épées repliées ont tous rappelé les textes antiques qui mentionnent des épées gauloises ainsi tordues; mais il est curieux de voir à quel point leur connaissance, d'ailleurs incomplète, des textes les a conduits à se contredire sur la question de la qualité de ces armes. Techniciens eux-mêmes ou éclairés par des techniciens, ils devaient avouer qu'elles sont excellentes; historiens, ou croyant l'être, il étaient tenus de les déclarer exécrables.



Fig. 1. — Epée gauloise de Casargo, tordue intentionnellement¹.

Voici comment s'exprime M. Vouga dans son livre sur *Les Helvètes à La Tène* (p. 16): on sait que La Tène, sur le lac de Neuchâtel, marque l'emplacement d'un fortin helvétique du iv^e au ii^e siècle avant notre ère, où l'on a découvert une centaine d'épées en fer et quantité d'objets de harnachement, d'usage ou de parure: « Les Gaulois travaillaient le fer et le bronze avec une grande perfection; plus de la moitié des épées

1. Pour les exemples signalés en Normandie, voir Coutil, *Bull. de la Société normande d'études préhistoriques*, t. IX, 1904, p. 97, qui en indique aussi d'autres. Pour la Champagne, voir Morel, *La Champagne souterraine*, p. 85; Coyon, *L'art du fer à l'époque gauloise*, p. 10, etc. Pour la vallée du Rhône: *Bulletin du Comité*, 1897, p. 481-520 (avec planches). Pour la Suisse: Bonstetten, *Armes et chariots découverts à Tiefenau*, pl. V, etc. Pour l'Italie du nord, il suffit de renvoyer à une note de Brizio, *Monum. antichi*, t. IX, p. 756. Pour la Hongrie: *Rev. archéol.*, 1879, II, p. 214, 215. Pour l'Espagne: *Rev. archéol.*, 1907, II, p. 453. Pour Bornholm: *Materiaux*, t. XXII, p. 284. J'ai noté plusieurs exemples d'épées repliées dans les Musées de la vallée du Rhin.

2. *Rivista di Como*, 1883, pl. I a, fig. 15; Bertraud et Reiuach, *Les Celtes*, p. 168, fig. 96.

étaient encore dans le fourreau et, lorsqu'on parvint à les en sortir, elles paraissaient n'avoir jamais été employées; quant à celles qui sont sans fourreau, beaucoup présentent des entailles ou sont faussées. Ce sont bien les épées pliantes et à pointe camarde que les historiens romains (*sic*) nous décrivent, ces épées mal trempées qui se ployaient sur les armes des Romains et se changeaient en strigiles selon Polybe [Polybe n'a jamais dit cela; cette comparaison avec des strigiles est de l'invention du traducteur Cougny]. J'en ai redressé plusieurs qui étaient ainsi faussées. »

Le mot « faussées » est assez vague; s'il s'agissait d'épées repliées ou doublées, Vouga l'aurait dit. D'ailleurs, dans les quatre planches d'épées qui accompagnent son mémoire, il n'y a pas une seule épée repliée.

Le mémoire de Vouga est de 1885; l'année d'après, 1886, M. le D^r Gross publiait son ouvrage *La Tène, un oppidum helvète*, où sont réunies, sur quatre planches phototypiques, les images des épées trouvées à La Tène, toutes en fer et non tordues. A la p. 20, M. Gross parle de la « perfection technique » des armes de La Tène; mais, à la page suivante, sous l'influence du passage cité de Vouga, que M. Gross a d'ailleurs omis de citer, il écrit : « Plusieurs épées, principalement celles qui étaient encore renfermées dans leur fourreau, sont parfaitement intactes et dans un état de conservation tel qu'elles paraissent n'avoir jamais servi; d'autres, en revanche, témoignent d'un emploi répété par les brèches multiples de leur tranchant; d'autres encore sont entièrement faussées et quelques-unes même sont brisées en plusieurs tronçons. » On ne s'étonne pas que certaines épées, recueillies dans les ruines d'un fortin abandonné depuis plus de deux mille ans, soient ébréchées, brisées ou faussées; remarquez que M. Gross, comme M. Vouga, emploie ce dernier mot, mais ne parle pas d'épées repliées sur elles-mêmes. Toutefois, au mot *faussées*, il ajoute une note où il transcrit ce qu'il appelle « le jugement que porte Plutarque sur la manière de combattre des compagnons de Brennus. » Plutarque ne porte pas de jugement, mais copie Polybe; il ne parle pas des compagnons de Bren-

nus, mais de Gaulois qui firent la guerre aux Romains vingt-trois ans plus tard; enfin, Polybe et Plutarque parlent expressément d'épées gauloises répliées et doublées, non pas d'armes simplement faussées. La référence, outre qu'elle manque de précision, pourrait faire croire à tort que certaines épées de La Tène ont été trouvées dans le même état que beaucoup d'épées exhumées de tombeaux celtiques, qui sont effectivement repliées en deux, en trois et même quelquefois en quatre.

Ce qui est vrai de La Tène est vrai d'Alésia. Parmi les épées recueillies au cours des fouilles ordonnées par Napoléon III, quelques-unes sont faussées et brisées, tant par l'effet des chocs que par celui de la rouille; il n'y en a pas qui soient repliées.

Je n'hésite pas à affirmer que les épées repliées se sont toutes trouvées dans des tombes celtiques et qu'on n'en a pas rencontré dans les stations non-funéraires, dont les plus connues sont La Tène et Alésia¹.

III

Mais pourquoi les tombes celtiques ont-elles donné en si grand nombre des épées repliées? Les archéologues qui acceptent les yeux fermés le témoignage de Polybe pourraient être tentés de répondre que les guerriers, ensevelis dans les tombes, sont morts en combattant et que leurs épées s'étaient repliées en deux ou en trois au cours des luttes suprêmes qu'il ont soutenues. Mais il suffit de faire observer, pour réduire cette hypothèse à néant, que l'épée repliée en deux ou en trois se trouve très souvent dans son fourreau²; si

1. « On repliait parfois les lances, les poignards et même de grandes épingles mesurant 50 à 60 centimètres. En Normandie, ces découvertes ont toujours coïncidé avec la présence de vases funéraires » (Coutil, *Bull. de la Soc. normande d'études préhist.*, t. IX, 1901, p. 401). Ces nécropoles normandes appartiennent à la seconde phase du deuxième Âge du fer (La Tène II).

2. Voir, au musée de Saint-Germain, les n^{os} 4879, 4883, 41367, 43509 (épées tordues dans leurs fourreaux, provenant de sépultures gauloises de la Marne).

elle avait été déformée sur le champ de bataille, en assénant de grands coups sur les casques et les cuirasses des ennemis, il est évident qu'elle se trouverait hors du fourreau et que le fourreau, n'étant pas une arme, n'eût pas souffert.

Nous sommes donc en présence d'un rite celtique, rite que l'on constate ailleurs encore qu'en pays celtique et qui rentre dans une catégorie d'usages funéraires très répandus que l'ethnographie étudie sous la rubrique de « brisures intentionnelles »¹. Les vases, les figurines en terre cuite, les armes, les outils, les vêtements, souvent même les objets de parure sont endommagés plus ou moins gravement, brisés, mutilés, déchirés, avant que la tombe se referme sur le possesseur ou le porteur de ces objets. Je ne connais qu'un seul texte antique mentionnant cet usage; c'est un demi-vers de Properce : *fracto busta piare cado*², qui se rapporte à la brisure des vases funéraires; mais les fouilles en ont fourni d'innombrables preuves, que Millin et Millingen, au commencement du XIX^e siècle, ont été, semble-t-il, les premiers à recueillir³. M. Pottier et moi, en explorant la nécropole de Myrina en Eolide, avons souvent remarqué que la mutilation des objets, figurines, vases, ustensiles de bronze, ne pouvait s'expliquer par la pression des terres ou la vétusté; la tête de telle statuette se trouvait dans un coin de la sépulture, le corps dans le coin opposé; il était évident que les survivants avaient brisé les figurines sur le bord de la tombe ouverte et en avaient jeté les fragments dans la fosse avec le dessein de les séparer⁴. On remplirait un volume avec des témoignages de ce genre; qu'il me suffise de transcrire quelques lignes de M. Vedel, sur les fouilles exécutées par lui, avec beaucoup de conscience, dans les

1. Voir surtout *Verh. der Berl. Gesellsch. für Anthropol.*, t. XXIV, p. 166; *Archiv für Anthropol.*, t. XXIV, p. 180. Le même usage de briser des vases sur les tombes se constate dans le Bourbonnais et le Berry, à Madagascar, en Nouvelle-Guinée, dans la Grèce contemporaine, etc. Il est inutile d'accumuler les références.

2. Properce, V, 7, 34.

3. Voir mes *Peintures de vases*, p. 89, 91.

4. Pottier et Reinach, *La Nécropole de Myrina*, p. 103.

nécropoles de l'île de Bornholm¹ : « Beaucoup d'objets ont été endommagés à dessein avant d'être enfouis ; c'est notamment le cas pour les armes ; les épées sont tordues ou brisées ; une d'entre elles était roulée sur elle-même et une autre courbée en zigzag ; la plupart étaient brisées en plusieurs morceaux qui n'ont même pas tous été déposés dans la sépulture. Quant aux *umbos* de boucliers, un tiers d'entre eux ont été brisés, aplatis, bossués ou détériorés... Les bijoux d'or ont généralement été fracassés ou coupés en morceaux ; quelques fibules de bronze ont aussi été brisées. Les vases de bronze sont également réduits en fragments et leurs débris sont si petits qu'il est impossible d'en reconnaître la forme². »

J'ai vu en Grèce, il y a vingt ans, déchirer les vêtements d'une femme que l'on venait de déposer au tombeau. Si l'on interroge les survivants sur la cause de cet usage, ils répondent qu'on veut ainsi décourager les violateurs de sépultures. Comme toutes les explications de rites religieux d'où la religion est éliminée par le rationalisme, celle-ci ne vaut rien. Elle se présente d'ailleurs si naturellement qu'elle a été alléguée pour motiver la brisure et la torsion des épées celtiques par ceux des archéologues qui ne voulaient pas y voir l'effet du dernier usage de ces armes. » D'autres pensent, écrit à ce sujet M. Morel³, que les Gaulois étant essentiellement nomades, on avait soin, aux funérailles du chef, de briser son épée pour quelle ne tentât par la cupidité des passants. » Les « passants » qui auraient été tentés de violer une tombe de chef y auraient cherché — et y ont cherché en effet — des objets de métal, dont la matière offrait une certaine valeur ; brisés ou non, ils devaient avoir le même poids. Il y a des explications que le « bon sens » suggère d'abord, mais qui ne résistent pas, pour peu qu'on les presse, à l'épreuve du même « bon sens ».

L'idée primitive qui a inspiré tous ces usages est probable-

1. *Matériaux*, t. XXII, p. 284.

2. Les pointes de lance en fer sont quelquefois tordues et pliées comme les épées (*Bull. du Comité*, 1897, p. 502, 503 ; *Monumenti antichi*, t. IX, p. 756).

3. Morel, *La Champagne souterraine*, p. 85.

ment celle-ci : le mort est un homme brisé ; il faut que les objets qui l'accompagnent dans la tombe soient brisés aussi. L'usage si répandu de placer des objets dans les tombes a été généralement expliqué, par les anciens eux-mêmes, comme l'effet de la sollicitude des vivants, qui veulent meubler la demeure du mort et subvenir ainsi aux besoins de la vie d'outre-tombe. Il est incontestable que cette idée du don fait aux morts s'est manifestée de bonne heure et a produit des conséquences dont les fouilles de toutes les nécropoles portent témoignage ; mais c'est une idée secondaire, non primitive, et qui se concilierait mal avec l'habitude de briser la *suppellex*. A l'origine, non seulement le mort est *tabou* et ne doit être touché que par certaines personnes, préparées d'avance à cet office et purifiées après, mais tout ce que le mort a possédé ou touché est *tabou* également. On ensevelit le guerrier avec ses armes, la femme avec ses objets de parure, parce qu'ils sont *tabous* et, à ce titre, retirés de la circulation et du commerce, parce qu'ils sont devenus « dangereux », au sens magique de ce mot. L'usage une fois établi et confirmé par la pratique de longues générations, il tendit, d'une part, à s'atténuer par la fraude pieuse de la substitution — consistant dans l'abandon de la partie pour le tout ou de l'image pour la réalité — d'autre part, à prendre une signification nouvelle par le développement de l'idée de don et d'offrande. L'étude du sacrifice, où l'idée d'offrande est également adventice et secondaire, mais où elle devient bientôt dominante, offre l'exemple d'une évolution analogue qu'il nous suffit d'indiquer ici.

Au dire de plusieurs antiquaires contemporains, les épées ployées auraient été préalablement rougies au feu, probablement sur le feu même du bûcher¹. Il faut repousser cette hypothèse, d'abord parce que les épées de fer celtiques pouvaient parfaitement être pliées à froid en deux, en trois et en quatre²,

1. Coutil, *Bull. de la Soc. normande d'études préhistoriques*, t. XI (1901) p. 99 ; Saint-Venant, *Bulletin du Comité*, 1897, p. 514, 520 ; Pulsky, *Rev. archéol.*, 1879, II, p. 216.

2. L'expérience a été faite à Saint-Germain sur une lame de fer de mêmes dimensions.

puis, parce que de nombreuses épées ployées, en particulier celles qu'on a recueillies dans les nécropoles de la Marne et de la haute Italie, proviennent de sépultures à inhumation. On a aussi pensé que les épées étaient traitées de la sorte pour pouvoir être introduites dans les urnes funéraires, ou placées comme des bandes de fer autour de ces urnes¹; cette opinion est également réfutée par la prévalence de l'inhumation dans les plus anciens cimetières celtiques, jusqu'aux environs de l'an 200 avant notre ère. Ce n'est pas à dire que, dans les nécropoles celtiques à incinération, l'épée n'ait pu quelquefois être chauffée avant d'être tordue et introduite après torsion dans une urne; mais le rite de la torsion est antérieur à celui de l'incinération et à l'usage des grandes urnes destinées à recevoir les cendres du mort.

IV

Nous avons établi : 1° que la torsion des épées de fer n'est pas un effet de leur emploi; 2° que c'est un rite religieux très répandu. Reste à expliquer pourquoi Polybe, auteur judicieux et grave, a signalé des épées celtiques tordues et doublées aux mains des derniers défenseurs de la Gaule Cisalpine.

La réponse à cette question s'impose : Polybe a connu, directement ou indirectement, des groupes de tombes celtiques contenant des épées repliées, comme on en a découvert un grand nombre, au XIX^e siècle, à Marzabotto, à Bologne, dans les environs de Côme, dans le Picenum; il a cru, comme les archéologues modernes jusqu'à notre temps, que ces groupes de sépultures marquaient les emplacements de champs de bataille²; il en a conclu que les morts avaient été ensevelis avec leurs épées dans l'état où celles-ci avaient été réduites par la violence d'un suprême corps à corps.

Une fois les Gaulois d'Italie exterminés, chassés au delà des

1. Saint-Venant, *loc. l.*, p. 485, 489.

2. Un des premiers archéologues italiens qui ait décrit une nécropole gauloise, sans en reconnaître le caractère, Gianini, a intitulé son ouvrage : *Battaglia del Ticino* (Milan, 1824).

Alpes ou réduits en esclavage, le territoire fertile qu'ils occupaient et où ils pratiquaient surtout l'élevage fut réparti entre des colons romains. Ceux-ci, rien qu'en labourant le sol, durent souvent rencontrer des nécropoles, dans les pays mêmes où la résistance des Gaulois avait été si longue à briser ; à l'aspect de ces grands corps (*procera corpora*), ensevelis avec de grandes épées camardes du type de La Tène II (*gladii praelongi sine mucronibus*), repliées sur elles-mêmes et comme tordues, les nouveaux venus, encore hantés par le souvenir des récentes batailles, durent naturellement s'imaginer qu'ils en exhumaient les victimes. C'est de nos jours seulement qu'on a cessé de croire qu'une agglomération de tombes marquait l'emplacement d'un combat. N'a-t-on pas vu encore, sous le second Empire, des savants comme Quicherat et Castan alléguer les riches nécropoles de l'Alaise francomtoise comme une preuve à l'appui de l'identification d'Alaise avec le théâtre des victoires décisives de César?

De tout temps, les anciens ont violé des sépultures et se sont emparés de leur contenu ; la *τυμβωρυχία*, comme on l'appelait en Grèce, n'est pas seulement une pratique du moyen âge et de notre temps. Quand les colons romains s'établissaient dans une région, ils se hâtaient d'y fouiller les anciennes tombes. Strabon nous l'apprend expressément dans sa description de Corinthe¹ : « Corinthe, écrit-il resta longtemps déserte ; elle fut restaurée par le divin César à cause de la beauté du site. César y envoya comme colons un grand nombre d'affranchis qui, explorant les ruines et fouillant les tombes (*τὰ ἐρείπια κινούντες καὶ τοὺς τάφους συνανασκάπτοντες*), découvrirent une quantité de tessons de vases et de bronzes. Comme ces objets étaient d'un admirable travail, ils ne laissèrent aucune sépulture inviolée et remplirent Rome d'antiquités dites *nécrocorinthies* qui s'y vendirent à de très hauts prix. Au début, les tessons de poteries furent payés aussi cher que les bronzes de Corinthe ; mais, dans la suite, cette mode passa, parce que les trouvailles de tessons devinrent rares et que la plupart de

1. Strabon, VIII, 6, 23, p. 327 (éd. Didot).

ceux que l'on continuait à découvrir n'étaient pas d'une aussi belle qualité que les premiers ». Ce passage est d'autant plus intéressant qu'on y trouve la première mention du commerce d'objets exhumés de tombes et l'une des rares mentions de vases peints que la littérature antique nous ait conservées.

Un autre texte, beaucoup plus célèbre, peut recevoir quelque lumière des considérations que nous avons fait valoir. Virgile, dont le nom est celtique, comme l'a déjà reconnu Zeuss, dont la mère *Magia* porte un nom celtique, qui est né en pays celtique à Andes, dans le territoire de Mantoue, qui s'est montré singulièrement informé des choses et des usages celtiques, Virgile, lui aussi, a dû voir, dans sa jeunesse, des tombes celtiques ouvertes par le soc de la charrue, laissant paraître des squelettes de grande taille, à côté d'armes de fer rongées par la rouille. Lui aussi, comme Polybe ou son informateur, a dû croire qu'il avait sous les yeux les victimes d'une bataille sanglante et quand, vers la fin du premier livre des *Géorgiques*, il prédit qu'un jour le laboureur découvrira, en creusant les champs de l'Emathie, les corps des Romains tombés dans les guerres civiles, il se souvient évidemment des spectacles analogues qui ont frappé ses yeux et de l'interprétation aussi naturelle que fautive qu'il en a donnée. Mon hypothèse s'autorise à la fois de l'épithète attribuée par Virgile aux ossements, *grandia*, qui convient à des squelettes de Gaulois et non de Romains, et de la mention des tombes, *sepulcra*. Il n'y a pas de tombes pour les victimes des guerres civiles; comme dit Lucain, répétant un lieu commun, *bellum civile sepulcra Vix ducibus praestare potest*¹; si Virgile parle ici de sépultures, c'est qu'il a dans l'esprit des tombes de guerriers ensevelis avec leurs armes et pris à tort, par ses contemporains et par lui, pour des guerriers morts au champ d'honneur. Il n'est pas sans intérêt de découvrir ainsi dans Virgile l'écho d'une impression d'enfance, d'un souvenir de la Gaule cisalpine, analogue à ceux qui, cent ans

1. Lucain, *Phars.*, IX, 237.

plus tôt, motivèrent l'erreur de Polybe sur la qualité des armes gauloises :

*Scilicet et tempus veniet cum finibus illis
Agricola, incurvo terram molitus aratro,
Exesa inveniet scabra robigine pila
Aut gravibus rastris galeas pulsabit inanes
Grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris¹.*

En résumé, l'archéologie a mis hors de doute que les Gaulois étaient de très habiles forgerons dès le v^e siècle avant notre ère et que leurs épées de fer, peut-être même d'acier², valaient au moins les armes de leurs ennemis. Ces épées, à l'époque de l'Allia et de la prise de Rome, probablement même jusqu'à la fin du iv^e siècle, étaient pointues, à double tranchant et servaient à frapper d'estoc et de taille³. Plus tard, un type prévalut (mais non à titre exclusif) dont l'extrémité inférieure était camarde et avec lequel on frappait seulement de taille⁴; comme armes de pointe, les Gaulois avaient des javelots (*gaesa*) et des poignards, dont on connaît un grand nombre, mais que Polybe n'a pas mentionnés dans la description de leur armement. Les écrivains anciens, racontant les guerres contre les Celtes au iii^e siècle et plus tard, ont eu raison de signaler la forme camarde de leurs épées, uniquement propres à frapper de taille⁵; mais ils ont eu tort de généraliser ce renseignement et d'attribuer le même type aux épées des vainqueurs de l'Allia. D'autre part, tant en Gaule qu'en Italie,

1. Virgile, *Géorg.*, I, 492-497.

2. « L'épée longue, de faible épaisseur, le type de la période marnienne [*La Tène I*] était en acier » (Ch. Coyon, *L'art du fer à l'époque gauloise*, Châlons-sur-Marne, 1903, p. 15). L'auteur de cette intéressante brochure est un ancien ouvrier; il a procédé à de sérieuses expériences.

3. *Ibid.*, p. 6 : « Les épées de la Marne sont pointues et à double tranchant, renforcées à leur axe d'une nervure longitudinale. C'était, par le fait, une arme d'estoc et de taille. » Il en est de même des épées gauloises de Montefortino (*Mon. antichi*, t. XI, p. 756).

4. Voir le passage souvent cité de Reffye sur les épées gauloises d'Alésia (*Revue archéol.*, 1864, II, p. 346-7). A cette époque, personne ne soupçonnait encore l'évolution que le type de l'épée gauloise a subie et qui n'a été révélé que par Tischler en 1885.

5. Tite Live, XXII, 46; cf. Tacite, *Agric.*, 36; Servius, *ad Aen.*, IX, 749.

tant en Germanie qu'en Hongrie, les Celtes du ^v^e siècle et des siècles suivants ont pratiqué un rite consistant à placer souvent, dans les tombes de guerriers, des épées et d'autres armes rendues impropres à tout usage par la torsion. La découverte d'armes ainsi déformées, dans les sépultures gauloises, considérées comme celles de guerriers morts l'épée à la main, donna naissance, dès le ⁿ^e siècle avant notre ère, à l'opinion recueillie par Polybe et transmise plus tard aux historiens modernes, touchant la mauvaise qualité des épées gauloises et la flexion complète qu'elles éprouvaient au contact des armes défensives et offensives des Romains.

La torsion des épées celtiques est un rite. La mollesse du fer celtique est un mythe. Il est curieux de constater, dans la pleine lumière de l'histoire, et sous la plume d'un grand historien comme Polybe, qu'un mythe puisse naître d'un rite mal compris, tout comme aux époques préhistoriques et nébuleuses où se sont formées les mythologies.

Mercure Tricéphale¹.

I

Au mois d'octobre 1874, Adrien de Longpérier entretint l'Académie des Inscriptions de plusieurs bas-reliefs découverts en 1867 dans le libage des bâtiments de l'Hôtel-Dieu et acquis par le Musée municipal de Paris. « Quatre grands blocs, lit-on dans les *Comptes-rendus*, portent des sculptures, parmi lesquelles on remarque des génies de Mars chargés des armes du dieu et une divinité à trois visages ayant pour symbole une tête de bélier, divinité qui était connue sur (*sic*) un certain nombre de pierres trouvées à Reims, à Autun et à Beaune, et dont la présence à Paris tend à montrer le culte de ce dieu sous un aspect national de plus en plus étendu. » Je ne pense pas qu'Adrien de Longpérier se soit exprimé en ces termes; mais, faute d'un autre texte, je transcris celui des *Comptes-rendus*².

Cinq ans plus tard, en décembre 1876, Longpérier communiqua à l'Académie une note de M. Mowat, dans laquelle ce savant combattait la thèse du baron de Witte au sujet des divinités tricéphales; alors que ce dernier admettait l'existence d'un dieu gaulois tricéphale, représenté parfois par un vieillard à trois visages³, M. Mowat, reprenant une thèse indiquée en 1864 par Paulin Paris, prétendait que les tricé-

1. [*Revue de l'Histoire des Religions*, 1907, p. 57-82.]

2. Texte des *Comptes rendus*, 1871, p. 378-379, reproduit dans les *Œuvres de Longpérier*, t. III, p. 229-230. Texte identique (sous la signature A. B[ertrand]) dans la *Revue archéol.*, 1870-71, II, p. 324, avec les mêmes fautes évidentes (*sur* un certain nombre de pierres, au lieu de *par*; il n'y a d'ailleurs aucune pierre représentant un tricéphale à Autun; Longpérier a dû mentionner la statuette de bronze de ce type, trouvée, dit-on, à Autun vers 1840 et acquise, en mai 1870, par le Musée de Saint-Germain).

3. *Revue archéol.*, 1875, II, p. 387.

phales crus gaulois n'étaient que des Janus romains mal imités. Sur quoi Adrien de Longpérier rappela la statuette d'Autun, la stèle de Paris, le cippe de la Malmaison près de Laon et d'autres monuments, d'où il résultait, suivant lui, qu'il s'agissait bien de divinités tricéphales indigènes, non de



Fig. 1. — Tricéphale de l'Hôtel-Dieu.

copies ou d'imitations du Janus Quadrifrons¹. Ces observations n'empêchèrent pas M. Mowat de développer à nouveau la même théorie en 1881, dans le premier numéro du *Bulletin épigraphique de la Gaule*, fondé par Florian Vallentin². Entre temps, dans la *Revue archéologique* de 1880, Alex. Bertrand

1. *Revue archéol.*, 1876, I, p. 60.

2. *Bulletin épigraphique*, t. I (1881), p. 29 et suiv.

publiait un dessin du tricéphale de Paris, en renvoyant à la courte notice de Longpérier¹.

Le type gallo-romain du tricéphale avait éveillé la curiosité de Bertrand, qui en réunit au Musée de Saint-Germain une collection aussi nombreuse que possible, originaux et moulages, et en fit connaître la plupart dans son mémoire sur l'autel de Saintes et les triades². Je décrivis à mon tour ces monuments en 1886, dans mon *Catalogue sommaire du Musée*, et j'en donnai une liste très détaillée, avec d'amples développements, dans mes *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, publiés en 1894. Une gravure à grande échelle du bas-relief principal de l'Hôtel-Dieu, conservé au Musée Carnavalet, mais dont le Musée des Antiquités Nationales possède un moulage, parut en 1899 dans mon *Guide illustré du Musée de Saint-Germain*³.

A l'exemple de Longpérier et de Bertrand, j'ai longtemps évité de proposer un nom pour le tricéphale gallo-romain ; j'ai même expressément avoué que je l'ignorais. Les auteurs de deux précis récents de mythologie celtique, MM. Dottin et Renel, ont fait de même. Je crois que c'est à tort et que nous avons poussé la réserve trop loin. Le sculpteur indigène auquel on doit le tricéphale de l'Hôtel-Dieu (fig. 1) n'a pas voulu laisser dans le vague la nature de cette divinité ; il l'a pourvue d'attributs dont le plus significatif, fort endommagé d'ailleurs, ne paraît pas avoir été reconnu encore, mais ne laisse aucun doute sur la nature du dieu gréco-romain auquel notre tricéphale parisien fut identifié.

Dans toutes les descriptions que je connais de ce bas-relief, sans en excepter les miennes, il est dit qu'il tient à la main gauche une tête de bélier, ce qui est exact ; j'ai imprimé, et d'autres ont imprimé d'après moi, qu'il s'agissait d'un serpent à tête de bélier, symbole dont les sculptures gallo-

1. *Revue archéol.*, 1880, II, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 1 et suiv., 70 et suiv.

3. Reinach, *Guide illustré*, p. 74. Cf. le cliché dans *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 57, où j'ai déjà identifié ce tricéphale à Mercure (p. 73).

romaines offrent plus d'un exemple¹; mais c'est là certainement une erreur. Ce que l'on prend, au premier abord, pour les replis du corps d'un serpent, sont les plis du manteau que porte le dieu. D'autre part, comme la tête de bélier est fort semblable à celle du serpent à tête de bélier qui paraît dans d'autres monuments, il est vraisemblable que cet animal fantastique était bien figuré sur le modèle d'après lequel travailla le sculpteur de Lutèce; seulement, au lieu de représenter un serpent, il figura les plis d'un manteau.

II

Il y a quelques mois, M. Camille Jullian m'ayant prié d'examiner de près à Saint-Germain le moulage du tricéphale de Carnavalet, je crus distinguer, à la droite du dieu, une grosse tortue posée sur le sol. Cette partie du bas-relief étant en très mauvais état, je me méfiais avec raison de cette « découverte » et je renouvelai à plusieurs reprises mon examen. Aujourd'hui, je crois pouvoir affirmer, sans hésitation aucune, que le dieu tient de la main droite un sac ou une bourse et qu'un petit bouc, dont on distingue les cornes et la barbe, est couché à ses pieds. Comme il arrive souvent en pareille matière, une fois qu'on a trouvé la véritable lecture de linéaments indistincts,



Fig. 2. — Mercure sur un autel de Paris.

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 195.

on se demande comment on a pu si longtemps la méconnaître. Mais j'ai sous les yeux un croquis dessiné par moi, il y a huit ou dix ans, d'après le moulage, et où la ligne du dos du bouc est très clairement marquée¹.

Si la tête de bélier, que le dieu tient de la main gauche, pouvait déjà être considérée comme un attribut de Mercure, le bouc couché à sa droite ne laisse aucun doute à cet égard. Il suffit de rappeler un Mercure gallo-romain debout, décorant une des faces d'un autel découvert à Paris en 1784², qui tient une bourse du bras droit abaissé et à droite duquel est couché un petit bouc (fig. 2). Le même attribut paraît souvent sur la droite d'images de Mercure trouvées en Gaule, à Paris même (Saint-Germain-des-Prés)³, à Blanche-Fontaine près de Langres⁴, à Dampierre (Haute Marne)⁵, à Saint-Apollinaire (fig. 3)⁶, etc.

Il est donc désormais certain que le tricéphale de Carnavalet a été identifié par l'auteur même de la sculpture au Mercure romain; c'est une image du Mercure gaulois et cette conclusion prend une importance singulière, quand on réfléchit qu'*aucune* des figures gallo-romaines qui s'écartent des types classiques n'a pu être désignée avec certitude sous le nom d'un dieu gréco-romain.

La sculpture qui nous occupe est de grande dimension (0^m,95 de haut) et d'un travail relativement soigné. Elle a fait partie, comme nous le verrons, d'un monument considérable qui existait dans la Cité et qui doit être contemporain des autels trouvés en 1710 sous le chevet de Notre-Dame de Paris, c'est-à-dire du règne de Tibère.

En général, je crois qu'il faut attribuer au 1^{er} siècle de l'Empire tous les monuments gallo-romains de grande dimension où paraissent des images de divinités étrangères au pan-

1. Dans le t. I de *Cultes, mythes et religions* (1905, p. 73), j'ai écrit que le tricéphale de Paris était escorté d'un bélier.

2. *Catalogue sommaire*, p. 33, n. 1225 (Grivaud, *Recueil*, pl. XV, I).

3. Original au Musée Carnavalet (Saint-Germain, n° 25779).

4. Saint-Germain, n° 25851.

5. *Ibid.*, n° 27591 (Héron de Villefosse, *Revue archéol.*, 1883, II, p. 387).

6. *Ibid.*, n° 31755.

théon classique — tricéphales, dieux accroupis, Mercures barbus et serpents cornus; avec les progrès de la romanisation, qui s'acheva au ⁱⁱ siècle, ces vieux types s'effacèrent devant ceux de l'art gréco-romain¹.

Une fois que le dieu tricéphale d'un monument officiel a été assimilé à Mercure, il n'est pas téméraire d'affirmer que tous les tricéphales gallo-romains sont des images de Mercure, c'est à-dire du dieu indigène que César identifia au Mercure romain et qu'il considéra comme le dieu gaulois par excellence, celui qui comptait le plus de fidèles et dont le culte était manifesté par le plus de monuments (*plurima simulacra*²). Quelque signification que César ait attachée au mot *simulacrum*, il est digne de remarque que, dans la Gaule romaine, les images de Mercure, tant en pierre qu'en bronze, sont de beaucoup plus nombreuses et plus généralement répandues que celles de toute autre divinité. A côté de ces



Fig. 3. — Mercure de Saint-Apollinaire (Côte-d'Or).

images, conformes aux modèles romains et qui n'ont de celtique que la provenance, d'autres semblent refléter des con-

1. Aussi me rangerais-je à l'opinion des savants qui placent le vase de Gundestrup au ⁱⁱ siècle si je croyais qu'il a été fabriqué dans la Gaule romaine. Mais, en dehors de la Gaule, les conceptions de la mythologie celtique ont pu durer beaucoup plus longtemps et même se développer. Le costume des personnages sur les reliefs de Gundestrup n'a rien, absolument rien de gaulois.

2. César, *Bell. Gall.*, VI, 17, 1.

ceptions indigènes que nous connaissons seulement par elles. De ce nombre sont les tricéphales. Sur toute une série d'autels en pierre découverts à Reims, on voit la triple tête d'une divinité barbue avec trois nez, trois bouches et deux yeux; quatre de ces stèles sont ornées, à la partie supérieure, d'une tête de bélier, attribut de Mercure¹. Dès 1853, Hucher, qui connaissait les tricéphales de Reims, et croyait même en trouver un sur une monnaie des *Remi*, proposait d'y voir « Géryon ou Hermès². » De tous les tricéphales connus, le plus intéressant est la statuette de bronze d'Autun, également remarquable par l'attitude des jambes croisées, les serpents ou plutôt les poissons à tête de bélier que le dieu tient sur ses genoux et qui l'enlacent, le caractère sacré du torques qu'il porte au cou et de celui qu'il semble offrir à ses animaux familiers. L'attitude des jambes croisées, que Bertrand qualifiait de *bouddhique* et que d'autres ont appelée plus justement *celtique*, n'est pas particulière à une seule divinité, puisqu'on la trouve également prêtée à des dieux et à des déesses; mais l'animal fantastique à tête de bélier, dont on connaît au moins quinze exemplaires, est bien un attribut de Mercure, ou plutôt la représentation zoomorphique du dieu celtique identifié au Mercure romain. On peut aboutir à cette conclusion par plusieurs voies, d'abord par celle que nous avons suivie — la tête de bélier étant un attribut de Mercure dans le bas-relief de Paris et dans la statuette d'Autun. On peut aussi alléguer le grand Mercure en relief découvert à Beauvais, dans une niche dont les deux parois latérales sont décorées d'un serpent à tête de bélier³. Mais l'argument le plus décisif est fourni par l'autel de Mavilly (Savigny-lès-Beaune), où j'ai démontré qu'un sculpteur gallo-romain des premiers temps de l'Empire avait grossièrement reproduit les images des douze dieux telles qu'elles devaient exister à Rome même, sur

1. S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 189.

2. *Revue numismatique*, 1853, p. 16; cf. *ibid.*, 1863, p. 58 et J. de Witte, *Rev. archéol.*, 1875, II, p. 584.

3. *Rev. archéol.*, 1899, t. II, p. 115.

un monument de style étrusque plutôt que grec¹. Un de ces dieux est Mercure, représenté avec des ailes, suivant le goût étrusque qui donne des ailes à Vénus². Mais cela ne faisant pas l'affaire du Gaulois ou de ses clients qui, dans ce concert de dieux étrangers, voulaient trouver le dieu national. Aussi le sculpteur figura-t-il sur le registre inférieur, à droite de Mars, un serpent ou un poisson à tête de bélier, qui occupe une place bien vue, une place d'honneur. Alors que tout autre motif ferait défaut pour y reconnaître Mercure, le texte célèbre des Commentaires de César nous y obligerait³.

III

On a dit, et j'ai écrit à mon tour, que le tricéphale d'Auntun était cornu, parce que l'on aperçoit, au revers de la tête, deux petits trous qui ont pu servir à l'insertion des cornes⁴. Il y a là une simple possibilité, rien de plus. Dans la liste des tricéphales que j'ai dressée en 1894 et à laquelle on ne peut ajouter que très peu de chose⁵, je ne trouve pas un seul exemple certain d'un tricéphale cornu et j'en trouve un — la stèle de Beaune⁶ — où un dieu tricéphale est debout entre deux dieux assis, dont l'un est indistinct, l'autre cornu et chèvre-pieds. Ce monument suffit à me convaincre que le

1. Voir, en dernier lieu, *Bull. de corresp. hellénique*, 1906, p. 150 et suiv.

2. Cf. *Rép. de la statuaire*, t. II, p. 394, 395. Ces divinités nues et ailées sont des Vénus étrusques. Je crois que Corrége avait dû voir une statuette de ce genre quand il donna des ailes à la Vénus nue de son tableau *l'Education de l'Amour* (à la Galerie Nationale de Londres; une très belle réplique, autrefois dans la collection d'Orléans, est au château de la Muette à Passy, chez le comte de Franqueville.)

3. J'ai déjà dit cela en 1891 (*Rev. archéol.*, 1891, I, p. 4); cf. *Bronzes figurés*, p. 197.

4. *Bronzes figurés*, I, 185.

5. Tricéphale découvert en 1859 à Condat, dans la Dordogne (*Soc. archéol. de Bordeaux*, 1907, t. XXII, pl. I-II; *Rev. arch.*, 1899, I, p. 302; II, p. 466; *Anthropologie*, 1899, p. 246, avec croquis). — On m'a signalé un tricéphale de Sainte-Eaune près de Saint-Maixent, qui aurait été enfoui dans les fondations d'une maison moderne.

6. *Revue archéol.*, 1880, II, p. 9, 75.

tricéphale et le dieu cornu répondent à des conceptions différentes, et que, par suite, la désignation du *Cernunnos*, appliquée à la statuette d'Autun, est probablement erronée.

Un argument accessoire à l'appui de l'opinion que je soutiens est le fait que le panthéon grec ne connaît qu'une seule divinité mâle à trois têtes, qui est précisément Hermès. Il y avait à Athènes, dès le VI^e siècle avant notre ère, des Hermès tricéphales et quadricéphales, sans doute placés à des carrefours, comme pour protéger et surveiller les routes qui s'y croisaient¹. La divinité féminine des routes et des carrefours, Hécate, était également représentée avec trois visages, afin qu'elle pût veiller sur les triples voies :

*Ora vides Hecates in tres vertentia partes,
Servet ut in ternas compita secta vias*².

En dehors d'Athènes, nous trouvons encore un Hermès tricéphale en Arcadie, dans la vieille ville de Nonacris, qui fut abandonnée en 370 lors de la fondation de Mégalopolis et où il n'existait, à l'époque de Pausanias, que des ruines presque effacées³. Usener a aussi supposé avec vraisemblance que la vieille idole de Trézène dite Hermès Πολύριος (lire Πολύγριος, *aux nombreux membres*) était un Hermès à trois têtes et à six bras⁴.

On n'a jamais expliqué pourquoi les Gaulois, dont nous ne connaissons avec certitude aucune idole antérieure à la conquête romaine, ont représenté Mercure barbu, se conformant ainsi au type grec du VI^e siècle, alors que l'art gréco-romain du temps de César ne figurait plus, depuis bien longtemps, qu'Hermès imberbe. Mais les textes que nous venons d'alléguer posent un nouveau problème du même genre : pourquoi

1. Harpocraton, s. v. Τρικέφαλος; Philochore, *Attidæ III (Fragm. hist. graec., t. I, p. 395)*; Hesychius, s. v. Ἑρμῆς τρικέφαλος (citant Aristophane). Photius et Eustathe (*ad Il., XXIV, 333*) parlent d'un Hermès quadricéphale placé à un carrefour du Céramique d'Athènes et œuvre d'un sculpteur du V^e siècle, Télésarchide (cf. Brunn, *Gesch. der Künstler*, t. I, p. 558). Voir aussi Eustathe, *ad Od., IV, 450*.

2. Ovide, *Fastes*, I, 141.

3. Lycophr., *Alex.*, 680: Νωνακριάτης τρικέφαλος παιδρὸς θεός.

4. Usener, *Dreiheit*, p. 167.

les Gaulois ont-ils sculpté des Mercurès tricéphales, alors qu'Hermès tricéphale appartient exclusivement au plus vieux fonds de la mythologie figurée des Grecs? Dire que les Gaulois adoraient un dieu, analogue, par certains caractères, à l'Hermès-Mercure du panthéon classique, qu'ils prêtaient à ce dieu une barbe et quelquefois trois têtes, que l'analogie entre leurs Mercurès du 1^{er} siècle de notre ère et les Hermès grecs de 600 ans plus anciens doit être regardée comme une simple coïncidence — c'est vraiment, je crois, se contenter de trop peu. Que voyons-nous à Savigny les-Beaune dans la Côte-d'Or? Un tailleur de pierre gaulois du 1^{er} siècle qui copie grossièrement les plus anciennes images qu'il ait pu trouver de dieux romains, une Vesta antérieure à toute influence grecque, un Mars identique aux plus anciens bronzes étrusques de ce dieu¹. Pourquoi a-t-il choisi ces modèles archaïques? Parce qu'il les croyait plus vénérables. Je pense que les sculpteurs de Mercurès barbés et de Mercurès tricéphales ont fait de même; ils ont eu recours intentionnellement, aux plus vieux types. A l'époque où se placent leurs premiers essais, beaucoup de statues grecques archaïques avaient été transportées à Rome; ils ont pu y voir des Hermès barbés et des Hermès tricéphales du 6^e siècle. Mais ils ont pu en voir aussi dans les temples de Marseille. En quelque lieu qu'ils les aient vus, l'essentiel, à mes yeux, et le fait certain, c'est qu'ils les ont recherchés et imités à bon escient.

Cela dit, il n'est pas moins évident que si les idées religieuses des Gaulois, ou, du moins, de certains peuples gaulois, n'avaient pas impliqué l'existence d'une divinité du commerce et des chemins conçue comme âgée et tricéphale (à cause des carrefours), ils n'auraient pas emprunté ces types plastiques au fonds de la sculpture grecque du 6^e siècle. Un détail à remarquer, c'est qu'ils ont toujours prêté à Mercure une grande bourse, attribut qui ne paraît dans aucune image grecque d'Hermès et dont l'origine est inconnue². A l'époque

1. *Revue archéol.*, 1897, II, p. 313.

2. *Roscher, Lexikon*, s. v. *Hermès*, p. 2426.

romaine, dans tout l'Empire, les images de Mercure tenant une bourse sont très nombreuses; je suis disposé à croire que cet attribut *réaliste* était assigné par la tradition religieuse au Mercure celtique, quel qu'ait été son nom indigène, et qu'il a passé du Mercure celtique au Mercure gréco-romain.

IV

Tout ce qui précède devrait être révisé ou révoqué en doute s'il fallait accepter sans réserves l'interprétation d'un vase en terre de Bavai (?), conservé au Cabinet des Médailles, qui a été proposée par M. Babelon et développée par feu Usener¹. Sur le pourtour de ce vase figurent sept têtes en relief, qui se succèdent dans l'ordre suivant : une tête imberbe, un tricéphale barbu, deux têtes barbues, une tête imberbe, deux têtes barbues. Ce sont, disent MM. Babelon et Usener, les sept jours de la semaine, et il faut reconnaître que la distribution des têtes barbues ou imberbes se prête sans difficulté à cette explication. Mais alors le tricéphale ne pourrait être que Mars, le dieu du mardi, et notre identification du tricéphale à Mercure deviendrait caduque. En outre, on a cru observer, sur la tête centrale du tricéphale de Bavai, deux petites amorces de cornes; cela aussi serait en contradiction avec notre thèse, que les tricéphales ne sont pas cornus.

En ce qui touche, d'abord, ce dernier détail, les petites éminences que l'on a prises pour des amorces de cornes peuvent être tout aussi bien des amorces d'ailerons, ce qui confirmerait, loin de la réfuter, l'identification du tricéphale barbu à Mercure.

Le vase du Cabinet des Médailles n'est pas le seul que l'on connaisse de cette espèce; on en a signalé plusieurs autres, tous provenant du nord-est de la Gaule et sans doute d'un même atelier belgo-romain des deux premiers siècles. Le mieux conservé de ces vases, après celui du Cabinet des Médailles, a été exhumé à Jupille en 1872 et se trouve au

1. Babelon, *Guide au Cabinet des médailles*, p. 24; Villenoisy, *Bull. de l'Institut de Liège*, 1892, p. 424; Usener, *Dreiheit*, p. 162.

Musée de Liège¹. La tête du tricéphale fait défaut; mais, des six autres têtes, il y en a trois imberbes, contre deux seulement dans le vase de Paris. Avec trois têtes imberbes et, par suite, supposées féminines, il devient impossible de reconnaître sur le pourtour du vase les divinités des sept jours de la semaine. Par suite, je ne pense pas que l'explication de MM. Babelon et Usener soit valable pour le vase du Cabinet des Médailles; alors même qu'on la maintiendrait, il serait facile d'admettre une erreur de l'ouvrier, qui aurait interverti le tricéphale avec la tête barbue qui lui fait suite. De toutes façons, on ne peut s'autoriser de ce document pour reconnaître le Mars gaulois dans le tricéphale, alors que pas un seul des tricéphales découverts en Gaule ne se présente avec les attributs de Mars².

On sait que les scholies de Lucain témoignent d'une singulière incertitude dans l'identification des trois dieux gaulois que nomme le poète, Teutatès, Esus et Taranis; les unes identifient Teutatès à Mercure, les autres à Mars; les unes assimilent Esus à Mars, les autres à Mercure; Taranis serait Jupiter ou Dispatèr³. On a pu conclure de là, non sans raison, que le Mercure des Gaulois ou, du moins, celui des Parisii, offrait certains caractères communs avec Mars. Toutefois, à l'époque de Tibère et dans l'art officiel de Lutèce, cette confusion doit avoir été éclaircie, puisque, comme nous le verrons plus loin, Mars était représenté à côté de Mercure sur le monument de l'Hôtel-Dieu. Mais la question se pose inévitablement : où est le dieu Mercure sur l'autel à quatre faces de Notre-Dame? Quelle relation existe entre les divinités qui y figurent et celles que mentionnent, très peu de temps après, les vers de Lucain?

Bien des hypothèses ont été émises à ce sujet; je vais en

1. Villenoisy, *Bull. archéol. liégeois*, 1892, t. XXIII, pl, à la p. 422.

2. En Angleterre, à Risingham, on a trouvé une dédicace *numibus Augustorum* où figurent le tricéphale, un Mars armé et une Victoire (Bruce, *Lapidarium* p. 325; Mowat, *Revue épigr.*, 1880, p. 30). Le tricéphale, figurant à côté d'un Mars du type classique, ne pouvait guère être lui-même un Mars, tandis que la désignation de Mercure lui convient fort bien.

3. Voir *Cultes*, t. I, p. 209.

proposer une autre, qui contredit, en partie du moins, celle qui m'avait semblé autrefois la plus vraisemblable. Mais se contredire est encore une façon de s'instruire : *γῆράσκω πολλὰ διδασκόμενος*.

L'autel de Notre-Dame offre quatre images désignées par des inscriptions : Jupiter, Vulcain, Esus, Tarvos Trigaranos. J'ai démontré, à l'aide d'un bas-relief découvert à Trèves, qu'Esus et Tarvos Trigaranos font partie de la même scène qui occupe deux faces adjacentes de l'autel¹; restent donc, sur l'autel, Esus, Jupiter, Vulcain, à rapprocher de Esus, Taranis et Teutatès dans le passage de la *Pharsale*. L'identification du dieu tonnant, Taranis, avec Jupiter étant certaine, il est impossible de ne pas conclure à l'identité de Teutatès et de Vulcain, à moins que Lucain n'ait mentionné que trois dieux dans ces vers célèbres parce que les noms des autres ne pouvaient entrer dans des hexamètres. Cette réserve faite — elle n'est pas sans importance — l'identification de Teutatès avec Vulcain est d'autant moins difficile à admettre que le Vulcain gallo romain est très voisin de Mars et paraît même avoir tenu lieu parfois de ce dieu guerrier. « Mars, écrit M. Jullian, a une sorte de doublet en Vulcain. Si les Gaulois confédérés de la Cisalpine ont, en 223, voué un *torques* à Mars, c'est à Vulcain que, l'année suivante, ils promettent les armes romaines... A l'époque gallo-romaine, le Vulcain gaulois, transformé suivant le type contemporain du Vulcain italiote, devint un dieu plus pacifique. » Et en note : « Je dis contemporain, car le Vulcain romain primitif a eu, à la guerre, le même caractère que le Vulcain gaulois². » Comme on possède des inscriptions où Mars reçoit l'épithète de Teutatès³, il y a toute raison d'identifier le Teutatès de Lucain à Vulcain-Mars.

Mais alors, comme l'autel de Notre-Dame est un monument officiel, où le dieu par excellence des Gallo Romains ne saurait manquer, force est d'identifier celui-ci au dieu Esus,

1. *Cultes*, t. I, p. 233 et suiv.

2. *Revue des Études anciennes*, t. VI, p. 222.

3. *Ibid.*, p. 112.

représenté, sur l'autel, dans le costume et dans l'attitude d'un bûcheron. Le nom d'Esus paraît signifier « le maître », *lord or ruler*, comme traduit M. Rhys¹; cela s'accorde très bien avec l'hypothèse qui l'identifie au principal dieu gaulois.

A cette conséquence qui s'impose presque avec évidence², j'avais autrefois fait deux objections. Esus est un bûcheron sur l'autel de Notre-Dame, alors qu'il n'y a rien de tel dans la légende gréco-romaine de Mercure; mais M. d'Arbois a signalé un épisode de l'épopée irlandaise où le héros Cuchulainn paraît abattant un arbre³ et, d'ailleurs, les traditions religieuses relatives au Mercure gaulois devaient rapporter mille choses que nous ignorons. En second lieu, je faisais observer que, sur l'autel de Trèves, la face opposée à celle où figure le dieu bûcheron était occupée par Mercure et sa parèdre féminine Rosmerta; mais ce pouvait être là précisément, comme l'a pensé M. Lehner, une manière d'affirmer l'équivalence de l'Esus gaulois avec Mercure. Je crois donc aujourd'hui que les trois dieux nommés par Lucain se trouvent sur l'autel de Notre-Dame: Esus-Mercure sous les traits d'un bûcheron ou d'un abatteur d'arbres — nous ne savons pourquoi⁴ — Taranis sous les traits de Jupiter et Teutatès sous ceux de Vulcain.

Sur l'autel trouvé à Paris en 1784, Mercure paraît ailé, comme l'est quelquefois le dieu étrusque⁵; dans le monument de l'Hôtel-Dieu, il est tricéphale, comme l'est parfois, au vi^e siècle, l'Hermès hellénique des carrefours. Le Mercure

1. Cf. S. Reinach, *Cultes*, t. 1, p. 216.

2. *Ibid.*, p. 245.

3. *Revue celtique*, 1907, p. 41.

4. On peut toujours songer à un *Culture-hero* du défrichement. Sur le second autel de Notre-Dame (*Catal. sommaire*, p. 33, n. 354), on trouve, avec un geste analogue, Hercule abattant un serpent, autre exploit servant à rendre habitable un pays encore sauvage et infesté. — M. d'Arbois de Jubainville a essayé d'expliquer ces figures par des épisodes de la mythologie irlandaise; voir la *Revue celtique*, 1907, p. 41.

5. Grivaud, *Recueil*, pl. XV; l'identification avec Mercure est assurée par les allers, bien que l'on trouve une autre image de Mercure (avec Apollon et Rosmerta) sur le même monument.

gaulois est polymorphe, parce que la conception très large qu'avait de lui la religion indigène ne concordait qu'en partie avec celles du Mercure italien, de l'Hermès grec; sur les monuments, il doit d'autant plus revêtir des aspects variés que toute tradition figurée faisait défaut en Gaule et que les artistes du premier siècle ont dû tantôt s'inspirer directement de la légende, tantôt chercher des modèles dans les arts de la Grèce et de l'Italie.

V

Comme la découverte de l'autel de Trèves, confirmant le témoignage de l'autel de Notre-Dame, a permis d'établir des relations étroites entre Esus-Mercure et le taureau aux trois grues, *Tarvos trigaranos*, il semble, au premier abord, qu'une ingénieuse théorie, autrefois exposée par le baron de Witte, doive tirer de là un surcroît d'autorité. Cette théorie a été résumée plus d'une fois; elle n'a jamais, que je sache, été critiquée; il me semble opportun d'y consacrer ici quelques mots.

Suivant Jean de Witte¹, la Gaule aurait adoré très anciennement un dieu taureau à trois têtes, *τρικέφαλος*; ce serait le Tauriscus qu'Ammien Marcellin, d'après Timagène, désigne comme ayant régné sur les Gaules, en même temps que le triple Géryon — autre *τρικέφαλος* — dominait en Ibérie. La légende de ce triple Tauriscus serait attestée à la fois par les dieux tricéphales de la Gaule, par les images de taureaux à trois cornes que l'on découvre dans le même pays, enfin par le taureau aux trois grues, *Tarvos trigaranos*, de l'autel de Notre-Dame, *trigaranos* étant une modification, par étymologie populaire, de *tricaranos* et cette modification ayant eu pour conséquence la représentation plastique des trois grues sur le taureau. On pourrait donc aujourd'hui reprendre l'hypothèse du baron de Witte en la complétant par celle de l'identité du tricéphale gaulois avec Mercure. Ce vieux Mercure-taureau tricéphale, le Tauriscus de Timagène, se serait

1. *Rev. archéol.*, 1875, I, p. 387.

anthropomorphisé en conservant le taureau comme attribut; l'idée de la triplicité aurait continué à s'exprimer soit par la triple tête du dieu, soit par la triple corne de l'animal, soit enfin par les trois grues associées au taureau et équivalentes, au prix d'un calembour populaire, à trois cornes.

Quelque tentante que soit cette combinaison, je ne puis l'admettre, par cette raison grave que les tricéphales gaulois ne sont pas cornus, que les dieux gaulois cornus n'ont pas de cornes de taureau, mais des cornes de cervidés, enfin que je ne connais pas un seul exemple certain de l'association du Mercure gaulois avec un taureau. Aucun taureau gaulois à trois cornes ne porte d'inscription; aucun ne s'est trouvé groupé avec un dieu à figure humaine; tant qu'une découverte heureuse ne nous aura pas éclairés sur la nature de cet animal fantastique, il vaut mieux avouer qu'on n'en sait rien.

D'ailleurs, comme sur l'autel de Trèves figure la tête coupée d'un taureau avec trois grues, on pourrait être tenté de modifier l'hypothèse du baron de Witte en la retournant. Le type celtique primitif, reflet d'un mythe que nous ignorons, pouvait être précisément *le taureau aux trois grues*¹, destiné au sacrifice, comme l'a vu M. Mowat, parce qu'il porte sur le bas-relief de Notre Dame un *dorsuale* et parce que, sur celui de Trèves, nous voyons sa tête détachée du corps. Au prix d'un calembour, le taureau aux trois grues, *trigaranos*, a pu être représenté, dans la Gaule orientale, comme un taureau à trois cornes, *τρικερως*. M. Vendryès a récemment proposé² de reconnaître le grand dieu gaulois Trigaranos dans un passage d'une comédie grecque de 280 av. J.-C., cité par Athénée³. Le culte du taureau est attesté chez les Gaulois comme chez les Cimbres et les Celtibères. En Grèce, le tau-

1. Le fait que les grues sont des oiseaux sacrés est attesté, entr'autres, par la présence de deux grues héraldiques sur un des boucliers gaulois d'Orange (S. Reinach, *Cultes*, t. I, p. 44).

2. *Revue celtique*, 1907, p. 123-127.

3. Athénée, XIII, 57, p. 590 A. Le texte porte *τρογέπρον*, représenté comme un animal redoutable (*θηρίον*) qui ne se trouve pas en Grèce; il est question de l'envoyer à Seleucus en échange d'un tigre.

reau divin s'appelle, à l'époque classique, tantôt Zeus, tantôt Poseidon, tantôt Dionysos, jamais Hermès. En Gaule non plus, je ne crois pas possible, dans l'état actuel de nos connaissances, de le mettre en relation avec le Mercure tricéphale. Sur l'autel de Reims, le taureau paraît à côté du cerf au-dessous du dieu accroupi à cornes de cerf; sur le vase de Gundestrup, où le dieu à cornes de cerf tient le serpent à tête de bélier¹, comme le Mercure tricéphale de Paris, un cerf gigantesque, suivi d'un taureau plus petit, accompagne ce personnage. Il y a donc une relation de voisinage entre le dieu-cerf et le dieu-taureau. Mais le dieu-cerf n'est-il pas lui-même une image du Mercure gaulois? On pourrait le penser parce que ce Mercure est le bûcheron Esus et que le cerf est, par excellence, l'animal de la forêt; on ajoutera, si l'on veut, que le cerf rapide convient à merveille, comme animal familier, à Mercure messenger et voyageur. Mais l'autel de Reims, où le dieu cornu est figuré entre Apollon et Mercure, l'un et l'autre parfaitement conformes aux types classiques, soulève une difficulté; pourquoi le dieu à cornes de cerf, assis au milieu, serait-il plutôt Mercure qu'Apollon? Je réponds qu'au bas du trône du dieu cornu sont représentés un cerf et un taureau, le cerf du côté de Mercure, le taureau du côté d'Apollon. J'inférerais volontiers de là que le cerf est l'attribut de Mercure et je crois qu'il y a de bonnes raisons pour associer le taureau avec Apollon. L'Apollon-Hélios celtique s'appelait probablement Belenus²; il est à la fois le dieu de certaines sources bienfaisantes (d'où la conception celtique de l'Apollon médecin, seule mentionnée par César) et le dieu solaire ou lumineux. Or, en Grèce et en Orient, le taureau personnifie souvent la force du soleil et celle des eaux vives;

1. Je ne peux citer qu'une seule figure analogue, connue par une gravure de Montfaucon (*Antiq. expl.*, II, pl. 190, 6); c'est une statuette de l'ancienne collection de Chezelles, lieutenant-général à Montluçon, représentant un dieu vêtu, barbu, à cornes de cerf, tenant dans sa main le serpent à tête de bélier. La découverte du vase de Gundestrup établit l'authenticité de cette statuette que j'aurais dû recueillir dans mon *Répertoire*; elle y entrera.

2. Voir, en dernier lieu, Jullian, *Revue des Études anciennes*, t. VI, p. 223.

nous concluons donc, mais sous toutes réserves, que le dieu-cerf des Gaulois est le Mercure de César et que le dieu-taureau est leur Apollon¹. D'autres considérations, qu'il serait long d'exposer, m'ont convaincu depuis longtemps que le dieu-sanglier, figurant sur les enseignes militaires, n'est autre que Mars.

VI

M. Mowat a démontré, en 1880, que les quatre blocs sculptés découverts en 1867 dans les démolitions de l'Hôtel-Dieu faisaient partie d'un seul et même massif facile à reconstituer². « En effet, écrit cet éminent antiquaire, trois des blocs servaient nécessairement de pierres d'angles, puisque chacun porte des bas-reliefs sur deux faces adjacentes, les deux autres faces non sculptées étant simplement aplanies pour servir de joints par juxtaposition. Le premier bloc représente, sur une face, le dieu à trois visages dans un encadrement dont la partie supérieure est ornée de feuilles d'eau superposées par imbrication, sur l'autre face un génie emportant le casque de Mars. Le deuxième bloc représente, d'une part, un génie suspendant l'épée (au mur d'un temple?), d'autre part, une face ornée, du haut en bas, d'une imbrication de feuilles d'eau. Sur le troisième bloc, d'une part, une face ornée de la même imbrication et, d'autre part, un génie s'enfuyant avec le bouclier rejeté sur son dos; les faces imbriquées de ces deux blocs doivent naturellement être réunies, de manière à former la façade postérieure du massif à reconstituer, ce même motif d'ornementation se trouvant rappelé sur la façade antérieure au-dessus de la tête du dieu à trois visages. Le quatrième bloc n'est sculpté que sur une de ses faces; on y voit un génie suspendant (au mur d'un temple?) la enémide droite qu'il vient de détacher; ce bloc est évidemment paré pour être intercalé

1. Comme le taureau de Mithra, le taureau gaulois est paré pour le sacrifice (Notre-Dame), égorgé (Gundestrup), dépecé (Trèves). Le taureau n'est pas, à l'origine, l'adversaire de Mithra, mais Mithra lui-même; Mithra *tauroctone* doit s'expliquer comme Apollon *sauroctone* (Apollou lézard).

2. Mowat, *Bulletin épigraphique*, 1880, p. 27-29.

entre deux blocs d'angle. Le massif, supposé complet, comportait donc en tout six blocs, dont deux sont absents, et ces six blocs formaient, en plan, un rectangle... Il est aisé de deviner que, des deux blocs absents, l'un... représentait un génie portant la lance... et l'autre formait le quatrième angle du massif et représentait, d'une part, un génie emportant la cuirasse, d'autre part le dieu Mars en personne... placé à la droite du dieu à trois visages sur la face principale du massif. Les deux façades latérales étaient réservées aux six épisodes du *Désarmement de Mars*. »

M. Mowat a conjecturé que ces six blocs formaient le piédestal d'une statue équestre de Germanicus ou de Tibère et que le monument avait été exécuté à l'occasion de la pacification de la Germanie, après la défaite d'Arminius par Germanicus, en l'an de Rome 770. Je n'admets pas cette hypothèse; les victoires de Germanicus au delà du Rhin ne conduisirent pas au désarmement des Germains et ne concernaient pas directement les Parisii.

En somme, le décor du monument de l'Hôtel-Dieu — il n'est pas certain que ce fût un piédestal de statue — pouvait être désigné ainsi : *Mars désarmé par des Amours ou Génies, en présence du Mercure gaulois*. Bien que le motif de Mars désarmé par des Amours soit un lieu commun de la sculpture hellénistique, je ne crois pas, en l'espèce, qu'on puisse n'y voir qu'une simple décoration. J'y reconnais, pour ma part, un monument symbolique de la pacification ou du désarmement de la Gaule sous Tibère, témoignage plus ou moins sincère de la fidélité et du *loyalisme* des Parisiens.

Dans les textes anciens relatifs à la Gaule indépendante, le nom de Mars revient beaucoup plus souvent que celui de Mercure. En revanche, à l'époque de la domination romaine, les images sculptées de Mars, œuvres de l'art indigène, sont très rares en Gaule, alors que celles de Mercure sont très abondantes; Mercure est aussi nommé bien plus fréquemment que Mars dans les inscriptions¹. Ce qui est vrai de la Gaule con-

1. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 49; Jullian, *Rev. des études anciennes*, t. IV, p. 106 et suiv.

tinental ne l'est pas de la Bretagne insulaire, où Mars prévaut sur Mercure dans l'épigraphie. D'autre part, un texte d'Ulpien, dans le Digeste, énumère les temples de Mars, sans nommer les temples de Mercure, parmi ceux qui peuvent recevoir des héritages¹. Enfin, comme l'a remarqué M. Jullian, Mars est le seul dieu (en dehors des empereurs) qui ait des flammes en Gaule et le nombre des Mars locaux, distingués par des épithètes topiques, est bien plus considérable que celui des Mercures, dont les épithètes sont le plus souvent générales². Il y a là un ensemble de faits précis, un peu contradictoires en apparence, mais dont il doit être possible de tirer des conclusions historiques.

C'est ce que M. Rhys et M. Jullian ont également tenté. M. Rhys pense que, dès l'époque de César, où Mercure est nommé en première ligne et Mars en troisième, le progrès des arts de la paix chez les Celtes continentaux avait assuré la primauté à Mercure et que cette primauté s'accusa encore, aux dépens de Mars, pendant la domination romaine; toutefois, à l'époque même de César, les temples municipaux de Mars servaient de trésors et recevaient le butin fait à la guerre³; ces habitudes religieuses se conservèrent même après la conquête et, avec elles, la multitude des Mars locaux



Fig. 4. — Genie emportant le glaive de Mars (autel de la Cité).

1. Ulpien, XXII, 6 : *Deos heredes instituere non possumus... præter Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum.*

2. Jullian, *loc. laud.*, p. 112.

3. César, *Bell. Gall.*, VI, 17, 3-5.

et leur capacité de recevoir des héritages. La théorie de M. Jullian diffère de celle de M. Rhys en ce qu'il admet le « dédoublement » de Mars-Mercure plutôt que « la marche distincte et ascendante » de Mercure¹. Le dieu souverain des Celtes — Teutatès, suivant M. Jullian — se présentait à la fois comme un dieu de la guerre et de la paix, comme un Mars et un Mercure; le caractère pacifique dominait dans certaines régions, le caractère belliqueux dans telle autre. De là, l'embarras des glossateurs de la *Pharsale* hésitant entre Mars et Mercure quand ils veulent rapprocher Teutatès d'une divinité romaine. Le Mars et le Mercure gaulois ne sont pas deux dieux celtiques dont le second l'emporte sur le premier à la faveur de la paix romaine, mais deux aspects de la même divinité.

Comme je n'admets pas, malgré les ingénieuses observations de M. Jullian, l'existence d'un dieu souverain des Celtes nommé Teutatès, il va de soi que je ne partage pas sa manière de voir, telle que je viens de la résumer, mais que je me range plutôt à celle de M. Rhys, en faisant intervenir, toutefois, dans cette révolution plus mythologique que religieuse, un facteur politique, qui est le gouvernement romain.

Mars, le dieu belliqueux, le sanglier celtique, a dominé dans la Gaule indépendante. A l'époque romaine, son culte n'a jamais été proscrit, mais il a été entièrement romanisé, confondu avec celui du Mars Ultor du Capitole, dont l'image, reproduite par une foule de petits bronzes, se rencontre souvent en Gaule². Les temples de ce Mars capitolin ont été protégés par la loi romaine et investis du droit de recueillir des legs. Notez que le texte d'Ulpien mentionne la Minerve d'Ilion, *Minervam Iliensem*, l'Hercule de Gadès, *Herculem Gaditanum*, mais il ne dit pas le Mars celtique ou gaulois, *Martem gallicum* : il dit *Martem in Gallia*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose³. Le Mercure gaulois, dieu pacifique

1. Jullian, *loc. laud.*, p. 409.

2. Cf. Furtwaengler, *Collection Somzée*, p. 61.

3. Il est vrai, comme me le fait observer M. Jullian, que les divinités pré-

du négoce et du transit, resta le dieu populaire, profitant de la quasi-disparition ou plutôt de l'absorption du Mars gaulois. Sous Néron, un colosse hellénique de Mercure, dû au sculpteur syrien Zénodore, s'éleva sur le Puy-de-Dôme¹; mais le type de ce Mercure assis des Arvernes ne se répandit guère et n'est représenté, dans nos collections, que par des imitations assez rares². L'industrie gallo-romaine continua à fournir en foule des images grandes et petites de Mercure debout, avec la bourse ou la sacoche, le bélier, le bouc, le coq, la tortue, parfois le torques au cou, un peu rustre et plus gaulois que romain. Ainsi Mercure, à la différence de Mars, ne fut jamais tout à fait romanisé; les Romains ne s'en inquiétèrent pas, car Mercure était bon enfant et pacifique; comme eux, il disait aux Gaulois : « Enrichissez-vous ! » et ne leur parlait pas de tumulte guerrier, d'indépendance nationale à reconquérir.



Fig. 5. — Génie emportant le bouclier de Mars (autel de la Cité).

VII

Nous connaissons malheureusement fort mal l'histoire de la Gaule depuis la conquête de César jusqu'à l'organisation du pays par Auguste vers l'an 44 av. J.-C. Un passage de Lucain implique qu'il se produisit une certaine fermentation, suscitée par les Druides, au moment de la guerre civile entre César et Pompée³. On sait aussi que des combats furent

cédemment citées par Ulpien ne sont pas nationales, mais topiques; je n'attache donc pas grand prix à mon argument.

1. Pine, *Hist. Nat.*, XXXIV, 45.

2. Mowat, *Bulletin monumental*, 1875, p. 557; Villefosse, *Rev. archéol.*, 1883 II, p. 388.

3. Lucain, I, 447-449.

livrés en Aquitaine, sur les Alpes et sur le Rhin¹; toutefois, l'ensemble du pays paraît être resté tranquille; il s'agit plutôt, à cette époque, d'une lutte de guerillas sur les frontières, d'une série d'opérations de police. Les désastres des Romains en Germanie, vers l'an 8 après notre ère, ne peuvent manquer d'avoir eu quelque écho en Gaule. Mais il faut aller jusqu'en l'an 21, sous Tibère, pour trouver une révolte ouverte, celle que conduisirent, sans succès d'ailleurs, Sacrovir et Julius Florus. Le soulèvement ne fut pas général et la pacification fut bientôt si complète que la Gaule, très favorisée par Claude, ne bougea plus jusqu'à la fin du règne de Néron.

Faut-il attribuer l'autel des Nautes parisiens, celui d'Esus et le monument de l'Hôtel-Dieu à l'époque de paix qui précéda immédiatement la révolte de l'an 21, ou à la pacification qui la suivit?

Je crois que la solution de ce petit problème est fournie par le premier livre de la Géographie de Strabon. Nous savons, par le témoignage même de cet écrivain, que les quatre premiers livres furent publiés par lui en l'an 18 ou 19². Or, dans le premier livre, parlant des Gaulois, Strabon écrit cette phrase significative : « Les Gaulois ont toujours été plutôt guerriers qu'agriculteurs; mais maintenant ils sont obligés de cultiver la terre, ayant déposé les armes » (ἀνιγκάζονται γεωργεῖν, καταθέμενοι τὰ ὄπλα). Cette dernière expression indique quelque chose de plus que l'état de paix³; les Romains avaient dû procéder, vers cette époque, à un nouveau désarmement de la Gaule, analogue à celui qu'avait opéré César, en se faisant livrer armes et chevaux par presque tous les peuples celtiques. J'en trouve la preuve dans les détails mêmes donnés par Tacite sur la révolte de Julius Florus et de Sacrovir. Les armes manquèrent à tel point aux Gaulois qu'on ne put en donner qu'à un cinquième des insurgés; encore avait-il fallu les fabriquer en secret (*arma occulte fabri*

1. Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. III, p. 37 et suiv.

2. Cf. Niese, *Hermes*, t. XIII, p. 35.

3. Cela a été bien vu par Steyert (*Histoire de Lyon*, t. I, p. 479), que j'ai eu tort de contredire sur ce point (*Revue archéol.*, 1899, II, p. 359).

*cata*¹⁾. Les autres Gaulois durent se contenter d'armes de chasse, d'épieux et de couteaux; on leva même des esclaves qui se destinaient au métier de gladiateurs *crupellares*, revêtus d'armures qui les protégeaient contre les traits, mais qui gênaient leurs mouvements sur le terrain. Cette pénurie d'épées, de javelots et de boucliers dans une région aussi riche que la Gaule orientale serait incompréhensible si des mesures sévères et récentes, motivées peut-être par quelques menaces de révolte, n'avaient dépouillé les Gaulois de leur équipement militaire, en ne leur laissant que leurs armes de chasse. Ainsi le passage de Strabon est éclairé par celui de Tacite et il en résulte, avec une grande vraisemblance, qu'un désarmement de la Gaule fut ordonné et exécuté vers l'an 45, peu de temps avant la publication du premier livre de Strabon. Tibère était devenu empereur en l'an 14; il avait eu immédiatement à compter avec deux séditions militaires, l'une en Pannonie, l'autre sur le Rhin; cette dernière aurait pu devenir très dangereuse si la Gaule avait fait mine de se soulever. Je suppose que Tibère, une fois les légions rentrées dans le devoir, crut devoir désarmer la Gaule pour prévenir tout péril de ce côté. Il y avait, dans ce pays, à côté de mécontents et d'insoumis, une bourgeoisie influente, que la *pax romana* commençait à enrichir et qui dut profiter de l'occasion pour donner des preuves un peu serviles de son loyalisme. Les bas-reliefs de l'autel des *nautae* parisiens, dédié à Tibère ou sous Tibère, ont été récemment interprétés comme formant



Fig. 6. — Génie suspendant le glaive de Mars (autel de la Cité).

1. Tacite, *Annales*, III, 43.

une série unique, l'offrande d'un gigantesque torques d'or à l'empereur par les anciens et les jeunes de la corporation¹. Je ne crois pas que l'objet circulaire soit un torques, parce qu'il n'est pas *tors*, parce qu'on ne le porte pas à la façon d'un collier, fût-il gigantesque, et je ne crois pas non plus que le personnage vu de profil, à l'extrémité du registre des *Eurises*, soit Tibère lauréat; j'admets cependant, comme le faisait déjà Montfaucon, qu'il s'agit d'une procession de Gaulois en armes, portant des lances et des boucliers. Cet équipement militaire, nous dit-on, convient à une fonction religieuse, comme celui des Saliens à Rome; mais que viennent faire ici les *Nautae*? Ne serait-ce pas la représentation *loyaliste* d'un épisode du désarmement ordonné par Tibère, ou, tout au moins, d'une inspection des armes sacrées et tolérées comme telles? Ces armes un peu archaïques ne sortiraient-elles pas d'un temple, du sanctuaire de la confrérie? Le personnage de profil et ses acolytes, qui sont sans armes et ont l'air de Romains, ne seraient-ils pas les fonctionnaires chargés d'assurer la remise ou l'inspection des armes de guerre, présentées solennellement par les membres de la corporation des *Nautae*²?

Quoi qu'il en soit de cette interprétation, qui reste fort douteuse, celle des bas-reliefs découverts à l'Hôtel-Dieu me semble à peu près certaine; ils représentent sans conteste le désarmement du Mars gaulois par des Génies, en présence du grand Mercure gaulois tricéphale. Un pareil motif ne pouvait être figuré sur un monument officiel qu'à la suite d'une pacification et pour la commémorer. Si le passage de Strabon, comme le livre dont il fait partie, n'était pas antérieur de trois ans à la révolte de Sacrovir, j'aurais cru volontiers qu'il s'agissait de la pacification de la Gaule en 21 et 22 de notre ère; mais puisque Strabon, indirectement confirmé par Tacite, fait allusion à un désarmement des Gaulois avant l'an 18, je

1. Jullian et de Pachtère, *Revue des Études anciennes*, t. IX, 1907, p. 263.

2. Notez que deux des bas-reliefs du monument découvert en 1867 représentent des Génies fixant (probablement au mur d'un temple) les armes de Mars; celles que portent les *Nautae* du bas-relief étaient peut-être destinées à être immobilisées de la même façon.

place cette mesure au début du règne de Tibère et j'attribue à la même époque, comme à la même manifestation de loyalisme, le précieus ensemble de bas-reliefs découverts en 1740 et en 1867 dans la Cité¹.

1. Après la répression de la révolte de Sacrovir, les Gaulois ont dû s'armer à nouveau, s'il faut prendre à la lettre le passage de Frontin (*Stratag.*, IV, 3, 14) sur les 70.000 soldats (*armati*) que fournit la cite des Lingons pendant la répression de la révolte de Civilis sous Domitien. Mais le mot *armati* n'implique pas nécessairement que ces 70.000 Lingons fussent pourvus d'un armement régulier; le chiffre est d'ailleurs bien suspect. — En l'an 69, les Lingons avaient offert des armes à Vitellius (*Fac., Hist.*, I, 57).

La Gaule personnifiée¹.

Nos Musées possèdent plusieurs figures féminines, sculptées en ronde bosse ou en relief, où les archéologues ont reconnu soit des captives gauloises, soit des personnifications de la Gaule vaincue². Parmi ces dernières, aucune n'est encore certifiée par une inscription, alors qu'un bas-relief de Koula en Asie-Mineure, publié en 1888 par Mommsen, a fourni une petite image de la Germanie avec l'inscription ΓΕΡΜΑΝΙΑ³. La figure qualifiée par Fillon de « Gaule personnifiée », sur une anse de vase en bronze de l'ancienne collection Rattier, aujourd'hui au Louvre⁴, représente aussi bien la Dacie ou toute autre province; on peut en dire autant de la statue colossale de la *Loggia dei Lanzi* à Florence, tour à tour appelée *prêtresse de Romulus*, *Thusnelda* et *Médée*⁵, ainsi que de quelques autres images de femmes barbares dont la désignation est purement hypothétique.

Il n'en est pas de même du buste tourelé en mosaïque que reproduit notre gravure (fig. 1); l'inscription ΓΑΛΛΙΑ qui l'entoure permet d'y saluer *la première image certaine de la Gaule* que nous ait léguée l'art gréco-romain.

Le médaillon qui décore ce buste fait partie d'une mosaïque considérable, datant de l'époque des Sévères, qui a été découverte vers 1875 à Biredjik (Zeugma) sur l'Euphrate et acquise partiellement, en 1887 et en 1892, par le Musée de

1. [*Revue Celtique*, 1907, p. 1-3.]

2. Voir mon travail *Les Gaulois dans l'art antique*, Paris, 1889, et un article de M. Blanchet, *Rev. archéol.*, 1890, I, p. 341, pl. 6 (= *Mélanges d'archéologie*, 1893, pl. 3).

3. *Athen. Mitth.*, t. XIII (1888), p. 18. La figure de femme (en relief) est très endommagée; le visage manque.

4. *Rev. archéol.*, 1890, I, pl. 6.

5. Cf. S. Reinach, *Recueil de tèles antiques*, p. 183.

Berlin; quelques fragments sont entrés au musée des Thermes de Rome; un petit morceau est au Louvre; d'autres ont été transférés à Dresde et à Saint Pétersbourg¹. Dans son intégrité, elle représentait, suivant le témoignage des Arabes du pays, un empereur romain entouré des bustes de douze provinces de l'Empire. Tout récemment, dans un mémoire



Fig. 1. — La Gaule personnifiée dans un médaillon de mosaïque.

sur le nimbe dans l'art chrétien, M. Krücke a publié une gravure à petite échelle du médaillon représentant la Gaule²; je dois à l'amabilité de l'auteur une photographie de ce précieux fragment, qui a été agrandie au musée de Saint-

1. *Archæol. Anzeiger*, 1894, p. 101; 1900, p. 109; *Bull. Soc. Antiq.*, 1906, p. 380 (où M. Michon énumère 27 fragments.)

2. A. Krücke, *Der Nimbus*, Strasbourg, 1905, pl. 1, 2.

Germain et dont la direction des Musées Royaux de Berlin a bien voulu autoriser la reproduction.

L'art romain du 1^{er} siècle, à l'imitation de l'art alexandrin, a souvent représenté les Provinces vaincues. A l'époque des Sévères, les souvenirs de la conquête de la Gaule sont déjà loin. La Gaule d'alors appartient à l'Empire non seulement par le droit du glaive, mais surtout par la fidélité de ses habitants. C'est, de toutes les provinces, la plus riche, celle où l'on travaille le mieux. Aussi n'est-elle pas figurée comme une captive attristée; c'est une forte femme, à l'attitude assurée, au regard hardi, couronnée de tours comme Cypèle, ou comme cette belle tête de bronze, personnification probable de Lutèce, qui a été découverte au xvii^e siècle à Paris¹.

Il est intéressant de rappeler à ce propos la description de la même province par Claudien² :

*Tum flava repexo
Gallia crine ferox evinctaque torque decora
Binaque gaesa tenens...*

Les deux *gaesa* sont ici un souvenir des *Alpina gaesa* dont parle Virgile³. Comme lui, Claudien paraît avoir songé surtout à la région alpestre de la Gaule, à l'Helvétie actuelle. Peut-être le type celtique s'y était-il mieux conservé qu'ailleurs à l'époque romaine. J'ai noté un curieux passage d'une lettre du marquis de Boufflers, datée de Soleure, d'où il résulte que, même au xviii^e siècle, les visiteurs du Valais se sentaient en pays gaulois : « Ce peuple-ci, écrit Boufflers, me représente le peuple gaulois; il en a la stature, la force, le courage, la fierté, la douceur et la liberté... Les femmes y sont charmantes; je serais même tenté de les croire coquettes, si les femmes pouvaient l'être⁴. »

1. S. Reinach, *Recueil de têtes antiques*, pl. 110, 111.

2. Claudien, XXII, II, 240.

3. Virgile, *Enéide*, VIII, 661.

4. *Œuvres de M. le chevalier de Boufflers*, Londres, 1789, p. 41.

On connaissait déjà quelques exemples de provinces ou de villes représentées sur des mosaïques du II^e siècle. La tradition de ces personnifications topiques ne s'est pas perdue pendant le haut moyen âge, témoin la belle miniature d'un Évangélaire othonien de Munich, où l'on voit *Roma*, suivie de *Gallia*, *Germania* et *Sclavmia*, venant rendre hommage à l'empereur.



Fig. 2. — La Gaule personnifiée, dans une miniature de la fin du X^e siècle¹.

J'ajoute qu'il existe trois images de la Gaule personnifiée sur des monnaies de l'empire romain. D'abord, une pièce d'argent à l'effigie de Galba, dont le revers porte une tête de femme entourée d'épis, avec un petit bouclier dans le champ et la légende *Gallia*. Puis un autre denier du même empereur qui montre au revers trois têtes féminines entourées d'épis, avec la légende *Tres Galliae*². Enfin, un médail-

1. Gauckler, art. *Musivum opus*, dans le *Dict. des Antiq.*, p. 2120.

2. Wœrmann et Woltmann, *Gesch. des Malerei*, t. 1, p. 248, fig. 67.

3. Eckhel, *Doctr. Num.*, t. VI, p. 293.

lon de Postume avec la légende *Restitutori Galliarum*, où l'empereur relève une femme agenouillée devant lui, qui porte, comme la *Gallia* de la mosaïque mésopotamienne, une couronne de tours¹. La petitesse et la médiocrité des coins monétaires ne permettent pas d'attribuer à ces images d'autre valeur qu'un intérêt historique; en revanche, celle que nous a rendue la mosaïque de Zeugma a le droit d'être qualifiée d'œuvre d'art et mérite de devenir populaire ailleurs encore que dans notre pays.

1. Froehner, *Médailles*, p. 229.

L'autel de Mavilly et l'image de la Vesta romaine¹.

On n'a encore signalé, dans les Musées d'antiques, aucune image authentique de Vesta. Je parle, bien entendu, de la vieille Vesta romaine et non de l'Hestia des Grecs, qui fut de bonne heure assimilée à la déesse latine. L'Hestia grecque paraît sur plusieurs vases à figures rouges, où sa silhouette, qui rappelle celle de Koré, est accompagnée de son nom². Les anciens ont aussi mentionné quelques statues d'Hestia, debout ou assise, dont nous possédons probablement des copies; de ce nombre est la célèbre statue dite *Hestia Giustiniani*, actuellement dans la collection Torlonia à Rome³. Les monnaies romaines, consulaires ou impériales, qui portent au revers des représentations de Vesta, nous offrent toujours, sous un nom latin, des images de l'Hestia grecque. Dans les peintures de Pompéi, Vesta, figurée avec les Lares, a le type grec d'une jeune divinité de l'abondance; parfois elle est accompagnée d'un âne, quadrupède qui était consacré à la Vesta romaine⁴; mais ce détail est le seul auquel on puisse reconnaître qu'il s'agit bien de la divinité latine. De même, sur l'autel de Gabies⁵, une lampe surmontée d'une tête d'âne, que le sculpteur a placée aux pieds de Vesta, est le seul attribut qui permette de l'identifier; l'aspect de la déesse est celui d'une Héra ou d'une Déméter. Le déblaiement de la maison des Vestales à Rome, en 1883, a fait découvrir de nombreuses

1. [*Revue archéologique*, 1897, II, p. 313-326, avec beaucoup d'additions et de corrections.]

2. Voir l'art. *Hestia* dans le *Lexikon der Mythol.* de Roscher.

3. Clarac, *Musée*, p. 449, 7 R.

4. Baumeister, *Denkmäler*, fig. 868.

5. Hirt, *Bilderbuch*, pl. VIII, 13.

statues de Vestales, mais aucune image de la déesse qu'elles servaient¹.

Dès 1805, Boettiger déclarait qu'il n'existait pas de représentations plastiques de Vesta et que les diverses figures ainsi désignées dans les collections étaient celles de la déesse Rome ou de Cérés². Cette opinion me semblerait encore l'expression de la vérité, n'était le monument qui fait l'objet de la présente notice.

I

Nous savons, par Ovide, que le temple de Vesta à Rome ne contenait pas d'image. Comme l'accès en était interdit aux profanes, le poète avait cru d'abord, sans doute avec la plupart de ses contemporains, qu'il existait une ou plusieurs statues dans le sanctuaire, mais dissimulées aux regards. Plus tard, mieux informé, il s'accuse lui-même de son erreur³ :

*Esse diu stultus Vestae simulacra putavi;
Mox didici curvo nulla subesse tholo.
Ignis inextinctus templo celatur in illo;
Effigiem nullam Vesta nec ignis habent.*

Remarquons qu'Ovide dit seulement qu'il n'y avait pas d'effigie de Vesta sous la toiture du temple circulaire, *curvo nulla subesse tholo*. Mais nous sommes certains, d'autre part, qu'il existait une statue de Vesta dans le vestibule du temple⁴. En effet, parlant de la mort du grand pontife Mucius Scaevola, proscrit par le parti de Marius en 82 avant J.-C., l'*Épitome* du livre LXXXVI de Tite Live dit qu'il fut assassiné dans le vestibule du temple de Vesta, *in vestibulo aedis Vestae*. Or, Cicéron, mentionnant le même événement dans deux passages, dit que le grand pontife fut massacré devant l'image de Vesta, *ante simulacrum Vestae*⁵, et que la statue fut maculée de son sang, *sanguine simulacrum Vestae respersum*⁶. Lucain⁷ fait

1. Jordan, *Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen*, Berlin, 1886

2. Boettiger, *Kleine Schriften*, t. 1, p. 399.

3. Ovide, *Fastes*, VI, 295.

4. Cf. Thédénat, *Bull. Soc. des Antiquaires*, 1895, 3^e trimestre.

5. Cicéron, *De nat. deor.*, III, 32, 80.

6. Cicéron, *De orat.*, III, 3, 10.

7. Lucain, *Phars.*, II, 126.

expirer Scaevola devant le sanctuaire de la déesse et ses autels toujours allumés (*ante ipsum penetrare deae semperque calentes Mactare focos*). Ces témoignages sont décisifs et prouvent que la statue n'était pas dans le temple même, mais *in vestibulo*. Florus s'est donc laissé entraîner par son éloquence lorsqu'il décrit Mucius Scaevola embrassant l'autel de Vesta et risquant d'avoir le feu sacré pour sépulture (*Vestales amplexus aras tantum non eodem igne sepelitur*)¹. Même poursuivi par des sicaires, un grand pontife ne pouvait pas pénétrer dans la partie d'un temple d'où les hommes étaient rigoureusement exclus². Il n'y avait eu, dans l'antiquité, que deux exceptions. Lors de l'incendie du temple de Vesta, en 244 avant J.-C., L. Caccilius Metellus se précipita au milieu des flammes pour sauver le Palladium ; il y perdit la vue, ce qui, dans les idées des anciens, était le châtimement de ceux qui voyaient ce qu'ils ne devaient point voir³. Vers 220 après J.-C., Héliogabale, voulant détruire le culte de tous les dieux autres que le sien, entra de force dans le sanctuaire de Vesta pour enlever le Palladium et fit transporter dans le temple de son dieu la statue où il crut le reconnaître⁴. Assurément, les auteurs qui ont rapporté ces faits n'auraient pas manqué de citer le cas de Scaevola, si le grand pontife avait perdu la vie dans le temple même et si la statue qui fut tachée de son sang avait été dressée auprès de l'autel.

La statue dont parle Cicéron était elle conforme au type

1. Florus, III, 21.

2. Lampride se trompe (*Helioq.*, 6) lorsqu'il écrit : « *In penum Vestae, quod solae virgines solique pontifices adeunt... irrupit* ». Les pontifes en étaient exclus comme les autres hommes, sans quoi Héliogabale, qui était grand pontife, n'aurait pas commis un sacrilège en y entrant. Cf., entre autres passages, Lucain, *Phars.*, I, 598 ; IX, 994, et Juste Lipse, *Opera*, t. III, p. 1093.

3. Sur cet incendie, voir Ovide, *Fastes*, VI, 436 sq. Sur la perte des yeux de Metellus, Pline, *Hist. Nat.*, VII, 43.

4. Lampride, *Helioq.*, 7. Le passage est obscur et sans doute altéré. — Tacite (*Annales*, XV, 36) raconte que Néron entra dans le temple de Vesta et y fut saisi d'un tremblement de tout le corps, « soit que la déesse l'ait épouvanté, soit qu'il s'effrayât à la pensée toujours présente de ses propres crimes. » Mais il n'y avait pas sacrilège ; ce qui prouve que l'expression employée par Tacite, *Vestae templum*, ne désigne pas l'intérieur du sanctuaire, *penus* ou *penetralia Vestae*.

hellénique d'Hestia? Cela est très probable; je supposerais même volontiers qu'elle avait été placée dans le vestibule lors de la réparation du temple après le nouvel incendie survenu en 210 avant J.-C.¹. Rome était alors très riche en statues grecques, car, deux ans auparavant, en 212, Marcellus avait pris Syracuse et fait transporter à Rome une grande partie des œuvres d'art qu'il y trouva². « C'est alors, dit Tite Live, que l'on commença à admirer les œuvres des artistes grecs. » Si la statue du vestibule de Vesta avait été une œuvre archaïque de l'art indigène ou étrusque, le type s'en serait conservé sur les monnaies.

Il existait à Rome une autre statue de Vesta, qui doit être antérieure à l'an 217 avant J.-C. A cette date, en effet, qui est celle de la bataille de Trasimène, on offrit aux dieux un lectisterne de trois jours³. Tite Live nous apprend qu'il y eut six lits dressés pour le festin et il nomme Vesta parmi les douze divinités qui y prirent part. Ces douze dieux sont le sénat divin, les *Dii consentes*, dont Ennius a réuni les noms dans deux vers célèbres⁴ :

*Juno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Jovi' Neptunus Volcanus Apollo.*

Varron, qui écrivait en 36 avant J.-C., vit leurs statues près du Forum⁵; il les qualifie d'*imagines auratae*, ce qui prouve qu'elles étaient en bois plutôt qu'en terre cuite. Pline dit d'ailleurs expressément que, jusqu'à la conquête de l'Asie, les statues des dieux romains furent presque toujours de bois ou d'argile, *lignea aut fictilia*⁶. L'endroit où Varron vit les statues des douze dieux nous est exactement connu : c'est un portique situé à l'extrémité nord-ouest du Forum et sur la montée qui conduit au Capitole. Retrouvé en 1834, il a été restauré depuis par Canina⁷. Mais ce portique avait été l'objet

1. Tite Live, XXVI, 27.

2. Tite Live, XXV, 40; Polybe, IX, 40; Plut., *Marcellus*, 21.

3. Tite Live, XXII, 10.

4. Ennius, *Fragm.*, éd. Vahlen, 45.

5. Varron, *De re rust.*, I, 1, 4.

6. Pline, *Hist. Nat.*, XXXIV, 34.

7. Cf. Middleton, *Remains of ancient Rome*, t. I, p. 341, 342.

d'une restauration antérieure, exécutée, en 367 de l'ère chrétienne, par les soins de Vettius Praetextatus, préfet de la Ville. On possède une partie de l'inscription qui rappelait ce travail, d'après la restitution certaine de Mommsen¹, elle débutait ainsi : [*Deorum consentium sacrosancta simulacra cum omni loci totius adornatione, cultu, in formam antiquam restituta*], etc. Ce qui nous intéresse ici, c'est la mention des *sacrosancta simulacra*, mots qui se lisent dans la partie conservée du texte. Une pareille expression ne convient qu'à des statues d'une antiquité vénérable, comme l'étaient sans doute celles du lectisterne de 247. Jordan a autrefois émis l'hypothèse que la première image de Vesta qu'on ait connue à Rome fut empruntée au cycle des douze dieux helléniques, à l'occasion même du lectisterne décrit par Tite Live. Il me semble difficile de croire que les douze dieux *consentes* n'eussent pas été représentés par la sculpture avant cette époque et inadmissible que la statue de Vesta fût la plus récente du groupe. En tous les cas, le *sacrosanctum simulacrum* de Vesta, en bois doré, n'était pas une œuvre grecque importée et il est tout au moins possible, *a priori*, qu'elle fût conforme à un type indigène différent du modèle hellénique. Peut-on se faire une idée de cette vieille image? Je pense que oui; je pense même que nous en possédons une copie grossière. Mais pour rendre mon opinion vraisemblable, il faut que j'entre dans quelques développements qui paraîtront, d'abord, assez étrangers à mon sujet.

II

Les exégètes de l'antiquité avaient réponse à tout. Quand on les interrogeait sur une légende, une coutume, une œuvre d'art, dont la bizarrerie piquait la curiosité, ils débitaient des histoires plus ou moins singulières pour expliquer ce qu'ils ne comprenaient pas. Lorsqu'il s'agissait, par exemple, d'une statue dont l'attitude était devenue énigmatique, ils alléguaient quelque accident survenu à la statue

1. *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n° 102.

elle-même ou au personnage qu'elle représentait. Ces explications sont naturellement dépourvues de toute valeur historique, mais elles nous fournissent comme les silhouettes d'œuvres d'art perdues, et d'œuvres d'autant plus intéressantes qu'elles paraissaient déjà peu intelligibles aux anciens eux-mêmes.

Citons d'abord deux exemples, empruntés à Hérodote et à Pausanias.

Le territoire d'Épidaure ayant été désolé par la disette, les Épidauriens, sur le conseil de la Pythie de Delphes, élevèrent des statues en bois d'olivier aux deux divinités de l'abondance Damia et Auxesia¹. A cette époque, il n'y avait guère d'oliviers qu'en Attique et les Épidauriens durent prier les Athéniens de leur céder quelques-uns de leurs vieux arbres. Les Athéniens consentirent, mais à condition que ceux d'Épidaure offriraient à Athènes des sacrifices annuels. A quelque temps de là, les Éginètes s'affranchirent de la domination d'Épidaure et, au cours d'une expédition de piraterie, enlevèrent les deux statues en bois d'olivier, pour les transporter dans leur île. Les Épidauriens cessèrent alors d'envoyer des sacrifices à Athènes et les Athéniens se retournèrent contre les Éginètes, réclamant les statues dont ils avaient fourni le bois. Sur le refus des Éginètes, Athènes recourut à la force; mais les matelots qu'elle fit débarquer à Égine ne purent descendre les deux statues de leur piédestal. Il fallut les entourer de cordes et les tirer violemment. Les statues, ainsi mises en mouvement, tombèrent sur les genoux et depuis cette époque, rapporte Hérodote, elles ont conservé cette attitude.

Voilà donc deux vieilles images en bois qui, transférées d'Épidaure à Égine, puis d'Égine à Athènes, présentaient l'attitude agenouillée si rare dans les œuvres d'art antiques. Pour expliquer cette attitude, on inventa toute une légende, qu'Hérodote répète avec quelque scepticisme et qui nous paraît absurde; mais l'existence de ces deux figures à genoux est, par là même, assurée.

1. Hérodote, V, 82-85.

A Tégée, dans le Péloponnèse, dit Pausanias¹, il y avait, sur la place publique, un temple d'Ithye, l'accoucheuse divine, avec une image de la déesse qu'on appelait *Ἀυγὴ ἐκ γένου*, *Augé à genoux*. Cette statue avait aussi son histoire. Augé, fille du roi de Tégée et prêtresse vouée au célibat, devint enceinte des œuvres d'Héraklès; son père, irrité, la livra au batelier Nauplios, avec ordre de la conduire en mer et de la noyer. Comme Nauplios entraînait Augé vers sa barque, elle tomba sur ses genoux à l'endroit, dit Pausanias, où est maintenant le sanctuaire d'Ithye et y accoucha dans cette position d'un enfant mâle. — Ici encore, la vue d'une statue dans l'attitude agenouillée a été le point de départ de la légende².

Le troisième exemple nous sera fourni par Ovide³. Dans le vieux temple de la Fortune Primigenia sur le Palatin, on voyait la statue d'un homme assis, entièrement recouverte d'une toge qu'il était défendu de soulever. Cette statue, disait-on, était celle du fondateur du temple, Servius Tullius. Mais pourquoi la toge qui le cachait? Ovide propose plusieurs explications, entre lesquelles il n'ose choisir :

... *sed causa latendi*

Discrepat et dubium me quoque mentis habet.

La déesse, qui avait eu des faiblesses pour Servius, a peut-être été prise de honte à sa vue :

Nunc pudet et vultus velamine celat amatos.

1. Pausanias, VIII, 48, 5. Cf. Morgoulieff, *Monuments antiques représentant des scènes d'accouchement*, Paris, 1893, p. 51.

2. Si cette attitude avait été simplement celle de la prière, elle n'aurait pas donné lieu à des explications aussi compliquées. — On a pensé fort arbitrairement que les *nizi dii* du Capitole à Rome, qui passaient pour présider aux efforts des parturientes (Festus, p. 174 b), étaient la Damia et l'Auxesia d'Athènes, plus l'Augé de Tégée (Schwenk, *Mythologie der Römer*, p. 120). Suivant Festus, quelques-uns prétendaient que ces statues avaient été apportées d'Orient par M. Acilius, après sa victoire sur le roi de Syrie Antiochus. Le nom populaire de *nizi dii* n'a, bien entendu, qu'un rapport verbal avec le *nirus* de l'accouchement. *Nirus* est à *fixus* comme **nigere* à *figere*; le nom bien connu de *Nigidius* répond à celui de la gens *Figidia*. Or, **nigor*, pour **gnigor*, a dû signifier *s'agenouiller*, acte que le latin classique exprime par une périphrase. Cf. mon article *Nizi Dii* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

3. Ovide, *Fastes*, VI, 569 sq.

Ou bien, c'est parce que la plèbe romaine était désespérée de la mort de Servius et qu'on a voulu mettre un terme à sa douleur en cachant les traits du roi bien-aimé :

... Crescebat imagine luctus
Donec eam positis occuluère togis.

Ou enfin, c'est la statue royale elle-même qui, épouvantée du forfait de Tullie, a commencé par se cacher le visage avec sa main :

Dicitur hoc oculis opposuisse manum.

Puis elle a demandé qu'on la couvrit d'un voile :

*Et vox audita est : « Vultus abscondite nostros,
« Ne natae videant ora nefanda meae. »
Veste data tegitur : vetat hoc Fortuna moveri, etc.*

Denys d'Halicarnasse¹, contemporain d'Ovide, parle aussi de cette statue et dit qu'elle était en bois doré, ξυλινή ἐπίχρυσος.

Dans un autre passage de ses *Fastes*², Ovide raconte comment Réa Silvia, la Vestale d'Albe la Longue, fut séduite par Mars, devint enceinte et accoucha dans le temple même de Vesta. « Silvia devint mère ; on dit que les images de Vesta cachèrent leurs yeux de leurs mains virginales ; l'autel de la déesse trembla pendant l'accouchement de la prêtresse et la flamme épouvantée se cacha dans les cendres » :

*Silvia fit mater : Vestae simulacra feruntur
Virgineas oculis opposuisse manus.
Ara deae certe tremuit, pariente ministra,
Et subiit cineres territa flamma suos.*

Si on lit ces vers charmants en se rappelant les trois exemples que nous avons cités, il est impossible de ne pas en conclure qu'Ovide, ici encore, suivant l'habitude invétérée des anciens, *tente d'expliquer un geste par une légende*. La légende vaut ce qu'elle vaut, mais le témoignage sur le geste est formel : *il existait de très anciennes images, dites de Vesta,*

1. Denys, *Antiq. rom.*, IV, 40, 7.

2. Ovide, *Fastes*, III, 45.

où la déesse était représentée se cachant les yeux avec ses mains.

Le passage qui nous occupe appartient au III^e livre des *Fastes*. On pourrait objecter qu'au VI^e livre du même ouvrage Ovide déclare qu'il n'y a pas de statues de Vesta et qu'il a été bien fou jadis de le croire :

*Esse diū stultus Vestae simulacra putavi, etc.*¹

Mais, dans ce second passage, il s'agit exclusivement, comme nous l'avons déjà dit, du temple de Vesta à Rome, ou plutôt de l'intérieur de ce temple, *penus Vestae*, à l'époque d'Auguste. Au livre III des *Fastes*, la scène est à Albe la Longue, d'où le très ancien rituel de Vesta avait probablement été transporté à Rome. Même après la destruction d'Albe, et jusqu'à la fin de l'Empire, il y eut des vestales albaines, placées sous la surveillance du grand pontife romain. Dans les dernières années du iv^e siècle, Symmaque parle encore d'une prêtresse de Vesta à Albe (*apud Albam vestalis antistes*)². Donc, Ovide, si curieux des vieilles traditions de Latium, a fort bien pu voir à Albe, sinon à Rome, des statuette de femme se voilant la face, que l'on prenait pour des images de Vesta.

Cela posé, je crois pouvoir admettre sans témérité que la Vesta du groupe des *Dii consentes* près du Forum, statue dorée qui figura dans le lectisterne de 217, était conforme à ce vénérable type albain. Il n'y a pas lieu de supposer, comme nous l'avons vu, que la statue mentionnée en 217 ait été façonnée pour la circonstance; elle devait être plus ancienne. Puisqu'une autre statue en bois doré, celle de Servius Tullius dans le temple de la Fortune, passait pour remonter à l'époque des Rois, pourquoi ne pas assigner une antiquité également reculée à ces statues dorées des *Dii consentes* vues par Varron près de Forum et qualifiées, à la fin du iv^e siècle ap. J.-C., de *sacrosancta simulacra*? Rien n'empêche, tout au moins, de

1. Ovide, *Fastes*, VI, 295.

2. Symmaque, *Epist.*, IX, 147, 148.

supposer que ces vieilles images étaient postérieures de peu d'années à l'incendie de Rome par les Gaulois.

III

Le culte romain des *Dii consentes* se répandit, après Auguste, dans l'Empire. Nous trouvons un autel des *Dii consentes* en Dacie¹, une dédicace *Consentio deorum* (c'est-à-dire *Dis consentibus*) en Dalmatie², celle d'une *aedicula concilii Deorum Deorumque* à Otricoli³. A cette extension du culte n'a point correspondu celle des images, sans doute parce qu'on devait préférer, au type archaïque des *sacrosancta simulacra*, celui des divinités grecques analogues ; mais personne ne s'étonnera que cette règle ait pu souffrir des exceptions, surtout en pays non hellénique.

Or, précisément, dans un pays non hellénique, en Gaule, on a découvert un autel maladroitement décoré de bas-reliefs qui représentent les douze dieux d'Ennius ; *et il se trouve que l'une de ces divinités, à laquelle convient, sans doute possible, le nom de Vesta, est figurée sous l'aspect d'une femme se cachant les yeux avec ses mains :*

...*Vestae simulacra feruntur*
Virgineas oculis opposuisse manus.

Cet autel gallo-romain, dont il existe un moulage au Musée de Saint-Germain (fig. 1 et 2), se compose de deux tronçons cubiques qui, dans la seconde partie du xviii^e siècle, servaient de bases à deux autels dans l'église paroissiale de Mavilly (Côte-d'Or). Deux autres tronçons avaient été convertis précédemment l'un en bénitier, l'autre en fonts baptismaux. Un amateur du temps, M. de Migieu, acheta en 1786 ceux qui nous occupent et les transporta dans le parc de son château à Savigny-sous-Beaune. Ce parc, où l'autel se trouve encore

1. *Corp. insc. lat.*, t. III, 942.

2. *Ibid.*, 1935.

3. Orelli, n^o 1869.

aujourd'hui, appartenant à M^{me} la comtesse de LaFoye, lors que l'autel fut moulé pour Saint-Germain¹.



Fig. 1. — Autel de Maxilly (Côte-d'Or).

Sur une seule des faces de ce monument (fig. 1, à droite), dont la hauteur totale atteint 1^m,87, le relief du dé supérieur

1. Les bas-reliefs ont été moulés en 1883 par M. Fauconnet, sculpteur, à Autun. Les moulages, exposés au Musée de Saint-Germain dans la salle XIX, portent les n^{os} 27312-27314.

se continue sur le dé inférieur ; partout ailleurs, le dé inférieur est couronné d'un petit rebord faisant saillie, qui sépare nettement les personnages figurés sur les deux registres¹.

Il est probable que le sculpteur, après avoir exécuté la face reproduite sur la fig. 1, trouva que cet enchevêtrement de lignes lui créait une difficulté et renonça à ce système pour les trois faces qui lui restaient à décorer.

Dès 1772, dans son *Histoire de la ville de Beaune*, Gandelot publia et tenta d'expliquer les figures de l'autel de Mavilly². Après lui, MM. Flouest, Bulliot et Thiollier les ont dessinées et décrites sans les comprendre³. Flouest avait renoncé à toute interprétation ; je fis de même, en 1887, dans mon *Catalogue sommaire* du Musée de Saint-Germain (p. 34). Tout d'un coup, vers la fin de 1890, je trouvai ce qu'on avait cherché vainement, sans doute parce que la solution du problème était trop simple : les douzes figures de l'autel de Mavilly n'étaient autres que les douze dieux *consentes*⁴, associés à un treizième dieu, le serpent *criocéphale*, qui est spécifiquement gaulois. Ma petite découverte fut soumise à l'Académie des inscriptions et j'en fis l'objet d'un article, accompagné de deux héliogravures, en tête de la *Revue archéologique* de 1891.

Des douze divinités représentées sur l'autel, il y en a neuf dont les attributs ne laissent place à aucun doute : ce sont Jupiter, Neptune, Vulcain, Mars, Mercure parmi les hommes ;

1. Les arêtes des quatre faces du dé supérieur ont été remplacées par des pans coupés ; sur deux d'entre eux est grossièrement figuré un bouclier ovale (?).

2. Voici un spécimen de ces inepties : « Le n° 1 nous représente un devin ou augure, tenant un livre contre sa poitrine ; on voit un coq sur l'épaule gauche, une levrette à ses pieds, dans une attitude vive et animée ; elle semble aboyer. Devant lui est un jeune Druide, les mains sur les yeux à demi-fermés ; il lui apprend apparemment les règles de la divination, etc. » (Gandelot, *Histoire de la ville de Beaune et de ses antiquités*, Dijon, 1772, p. xxvii).

3. Flouest, *Deux stèles de Laraire*, p. 49 ; Bulliot et Thiollier, *Mémoires de la Soc. Éduenne*, t. XVII (1889), p. 157.

4. Je rappelle une fois de plus les vers d'Ennius cités plus haut :

*Juno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars
Mercurius Jovi Neptuneus Volcanus, Apollo.*

Diane, Vénus, Minerve, Junon parmi les femmes. Comme il ne reste qu'un dieu et qu'une figure virile, force est de recon-



Fig. 2. — Autel de Mavilly (Côte-d'Or).

naitre Apollon dans un jeune garçon nu placé au dessus de

4. En 1890, je ne savais comment justifier la présence du chien avec collier qui paraît auprès de Junon et j'étais disposé à y voir « l'imitation inintelligente de quelque bas-relief funéraire ». Je crois maintenant qu'il doit être associé à la figure voisine, qui est Diane.

Diane¹. Aux deux déesses disponibles, Cérès et Vesta, correspondent deux figures féminines, l'une tenant la corne d'abondance, l'autre se cachant le visage avec ses deux mains. La logique eût exigé que j'identifiassé avec Cérès la divinité tenant une corne d'abondance et que je reconnusse Vesta dans l'étrange figure où Gandelot voyait un jeune druide subissant l'initiation, et MM. Bulliot et Thiollier une femme opérée de la cataracte. Mais, ignorant les vers d'Ovide, ou les ayant lus trop vite, je mis six ans à m'apercevoir de mon erreur, consistant à appeler Vesta la déesse avec la corne d'abondance et à voir Cérès, la Déméter douloureuse des Grecs, dans la figure à la face voilée. Personne, d'ailleurs, que je sache, depuis que les héliogravures de la *Revue archéologique* ont paru, ne s'est avisé d'une observation qui ajoute une importance singulière aux sculptures gallo-romaines de Mavilly.

Il me semble ressortir avec évidence, de ce qui précède, que nous avons ici un autel des douze dieux inspiré des *sacrosancta simulacra* des *Dii consentes*. L'apparence archaïque des autres figures du même autel vient à l'appui de cette conclusion. Jupiter est assis, dans le costume militaire; Vénus est sévèrement drapée et porte un voile sur la tête; Mars est revêtu d'une cotte de mailles à manches, très courte sur le devant, que l'on retrouve dans les statuettes de bronze représentant le Mars italique; Mercure a des ailes aux épaules, détail très rare dans l'art grec², mais qui rappelle la prédilection des Étrusques pour les figures ailées (les artistes toscans ont mis des ailes à Minerve et à Venus)³. Ainsi, désormais, chacune de ces figures devra faire l'objet d'une étude attentive : à moins que tout ne m'abuse, la Côte-d'Or nous a conservé

1. Peut être *Vejovis*, identifié à Apollon ? En 1890, j'avais songé à l'Apollon enfant de la mythologie celtique, *Maponus* (Rhys, *Hibbert Lectures for 1886*, p. 21). Un Apollon enfant est attesté en Transylvanie, à l'autre extrémité du monde celtique (*Bonus Puer Posphorus Apollo*, *C. I. L.*, III, 1130-1138). Cela est possible; mais le sculpteur peut aussi avoir figuré ce dieu plus petit parce qu'il ne disposait pas de la place nécessaire.

2. Cf. le *Lexikon* de Roscher, art. *Hermes*, p. 2401.

3. Cf. Gerhard, *Akademische Abhandlungen*, t. I, p. 157, 285.

des copies grossières, mais fideles, des plus anciens monuments religieux de l'art romain.



Fig. 3. — Croquis des quatre faces de l'autel de Mavilly (Côte-d'Or).

IV

Revenons à Vesta. Le geste de se cacher les yeux avec les mains est absolument sans autre exemple dans l'art antique; mais il en est quelquefois question dans la littérature. On se cache les yeux par pudeur : c'est le cas des images de Vesta dans Ovide et d'un personnage du roman d'Eumathe¹. On se cache les yeux quand on éprouve une vive douleur : telle

1. Eumathe (Eustathe Macrembolitissa), X, 6, 3.

Électre, dans Ovide, à la vue de la ruine d'Illion¹. On se cache les yeux quand on a peur : tels le vieillard de la *Mostellaria*, menacé de voir un revenant², et un personnage du roman d'Achille Tatius, au cours d'une opération de haute magie³.

De ces différents motifs, il n'en est aucun qui puisse être raisonnablement allégué pour expliquer l'attitude d'une statuette de Vesta. Il faut chercher autre chose.

Vesta est la déesse du foyer ou peut-être, plus anciennement, la déesse du feu. Si l'on dit qu'il n'y a pas de fumée sans feu, il est également vrai qu'il n'y a pas de feu sans fumée. Or, le geste naturel d'une personne placée auprès d'un feu qui fume, c'est de se protéger les yeux avec les mains. Donc, l'attitude de la Vesta albaine peut s'expliquer par la nature de ses fonctions : c'est un geste très réaliste et, par cela même, très conforme à l'esprit des Italiens non hellénisés.

Mais ceci, heureusement, n'est pas une simple hypothèse : il y a des textes qui l'appuient, du moins indirectement. On connaissait, à Rome, un très ancien dieu, nommé Caeculus, qui passait pour le héros fondateur de Préneste ; il était né d'une étincelle du foyer familial qui avait fécondé le sein de sa mère et passait, en conséquence, pour le fils de Vulcain⁴. Dieu du foyer lui-même, sorte de Vesta mâle du culte de Préneste, il devait son nom de Caeculus, nous disent les scholiastes de l'*Énéide*⁵, à la petitesse de ses yeux clignotants, fatigués par la fumée : *Caeculus autem ideo quia oculis minoribus fuit, quam rem frequenter efficit fumus*.

On ne connaît pas de divinité latine du nom de Caecula, mais il existe une parèdre féminine de Cacus ; elle recevait, à Rome, un culte analogue à celui de Vesta, qui lui était rendu par les Vestales⁶. Sœur de Cacus, elle était fille de Vulcain, par suite aussi sœur de Caeculus. Elle et lui formaient, dans

1. Ovide, *Fastes*, IV, 178.

2. Plaute, *Mostell.*, 419, 515.

3. Achille Tatius, III, 18. Cf. Sittl, *Gebürdensprache*, p. 84, qui donne d'autres exemples.

4. Voir l'art. *Caeculus* dans le *Lexikon* de Roscher.

5. *Ad Aen.*, VII, 618.

6. Voir l'art. *Caca* dans le *Lexikon* de Roscher.

certaines villes du Latium, l'ancien couple des dieux du foyer, remplacés plus tard par la vierge solitaire Vesta.

On entrevoit ainsi, dans la pénombre des vieilles traditions latines, l'existence d'une Vesta primitive, associée à un dieu du foyer qui cligne des yeux. Il ne faut pas un grand effort d'imagination pour deviner quelle devait être l'attitude de la déesse. Une expérience facile à vérifier atteste qu'auprès d'un foyer fumeux, si le premier mouvement est de cligner des yeux, le second consiste à les protéger avec ses mains. C'est ce que faisaient Caeculus et sa compagne. De là, le motif de la Vesta albaine, des *simulacra Vestae* dont parle Ovide, ce type si ancien, si profondément oublié, qu'un hasard vraiment singulier nous a rendu sur un grossier autel gallo-romain de la Côte-d'Or.

Appendice.

Feu Bulliot, qui a rendu de grands services à la science par l'exploration de Bibracte (plateau du Mont Beuvray), crut devoir s'élever contre l'explication qui précède et réitérer celle qu'il avait donnée : la figure qui se cache les yeux serait celle d'un patient qui va subir l'opération de la cataracte. Il affirmait que cette figure était masculine, vu que les seins ne sont pas indiqués. Comme les inepties ont la vie dure, la théorie de Bulliot a été rééditée en 1905 par M. A. Baudot, dans un livre intitulé : *Études sur la Pharmacie en Bourgogne avant 1803*. Je reproduis ce passage, qui est réjouissant (p. 17) :

« Un grand pilier quadrangulaire, entièrement couvert de sculptures idolâtriques, retiré à Mavilly (*Mém. de la Soc. Eduenne*, t. XVII, p. 159) des matériaux de l'autel de l'église, représente, entre autres, une scène remarquable de cure médicale. Les archéologues pensent qu'il s'agit du traitement d'une ophtalmie [suit une citation entre guillemets] : « Le prêtre médecin est assis gravement, ayant sur l'épaule gauche un aigle, l'oiseau qui peut fixer le soleil et qui symboliserait peut-être l'intensité de la lumière réclamée par le patient. Il tient des deux mains la pyxide, petit vase d'onguent qu'il s'appête à employer pour le malade. Ce dernier, debout devant lui, tient les mains sur ses yeux fermés en signe de douleur ou d'appréhension. Ce qui achève de caractériser la scène (!) est la présence du chien qui se précipite vers l'affligé, le museau dirigé vers ses yeux et impatient d'être appelé à le lécher, suivant l'usage consacré dans ces sortes de temples, comme à celui d'Epidaure et en Chypre. L'attitude du malade rappelle ainsi une prescription de la fameuse table du temple de l'île Tibérine par laquelle l'oracle ordonne à l'aveugle de mettre la main sur ses yeux ».

Tout ce qui est dit là du rite des chiens dans le culte d'Esculape est emprunté à l'un de mes premiers travaux¹, mais, bien entendu, sans référence.

1. *Revue archéol.*, 1884, II, p. 129-135.

J'ai répondu brièvement à Bulliot dans la *Revue archéologique* de 1890 (t. II, p. 467-468) :

« Dans une notice extraite des *Mémoires de la Société Eduenne*, M. Bulliot a publié de nouveau — cette fois en simligravure — l'autel gallo-romain de Mavilly, dont une héliogravure a paru il y a huit ans dans la *Revue archéologique* 1891, I, pl. I-II, p. 236. Les six planches données par M. Bulliot sont très bien venues et à plus grande échelle que les reproductions antérieures. Le texte s'efforce d'établir que j'ai eu tort de reconnaître la Vesta romaine primitive dans la figure qui se couvre les yeux ; le vénérable antiquaire d'Autun soutient que cette prétendue Vesta est un homme et que cet homme est un aveugle, sur le point d'être guéri par Apollon ou par le prêtre médecin du temple. J'avais considéré le second personnage comme féminin et je l'avais baptisé Junon, à cause de l'aigle qui paraît à la droite. Encore une erreur, dit M. Bulliot : l'aigle est là comme « le symbole parlant de l'oculiste, du prêtre qui rend la lumière perdue ou atteinte », parce que l'aigle « passe dans le peuple pour fixer le soleil sans cligner ». Cette explication n'est-elle pas un peu cherchée ? M. Bulliot insiste sur le fait que les mamelles de la « Vesta » ne sont pas apparentes ; je crois, pour ma part, qu'elle les dissimule en levant les bras. En somme il ne me semble pas qu'il y ait lieu de modifier en quoi que ce soit l'interprétation de l'autel de Mavilly qui a été proposée, en dernier lieu, dans cette *Revue*. »

Si M. Bulliot n'avait pas été un chercheur estimable et un oecogénénaire, je me serais sans doute exprimé plus vivement. Ce qu'il m'a opposé ne sont pas des raisons, mais la déraison même, la négation de l'évidence.

1. Reproduite dans le *Bulletin monumental*, à l'époque où ce recueil, redevenu depuis excellent grâce à M. Lefèvre-Pontalis, était entre les mains d'Arthur de Marsy.

L'Artémis arcadienne et la déesse aux serpents de Cnossos¹

I

A côté de la légende troyenne de l'origine des Romains, il y avait une légende arcadienne, dont le personnage principal était Évandre. Fils d'Hermès et d'une nymphe d'Arcadie, habitant Pallantion suivant les uns, Tégée suivant les autres, il conduisit en Italie une colonie d'Arcadiens et aborda sur la rive gauche du Tibre, là où devait, cinq cents ans après, s'élever Rome. La colline où il s'établit, grâce à la faveur du roi des aborigènes, Faunus, s'appela le Palatium, en souvenir de la Pallantion arcadienne. Évandre fut un héros civilisateur ; il apporta en Italie la connaissance de l'écriture, enseigna les arts utiles et l'usage des instruments de musique. On lui attribuait aussi l'introduction de plusieurs cultes arcadiens, ceux de Déméter, de Poseidon équestre, de Niké, d'Héraklès et du Pan Lycéen, identifié à Lupercus, auquel Évandre consacra le Lupercal au pied du Palatin et en l'honneur duquel il institua les Lupercales, que l'on célébrait le 15 février. Évandre fut l'ami d'Hercule, qui délivra la vallée du Tibre des déprédations de Cacus ; il reçut avec bienveillance Enée et s'allia à lui contre les Latins. Une des filles d'Évandre s'appelait *Rhomé* ; son fils Pallas tomba dans la guerre contre les Latins, mais fut vengé par Énée. Évandre jouissait d'un culte à Pallantion en Arcadie et d'un autre à Rome même, près de la Porta Trigemina².

1. [*Bulletin de Correspondance hellénique*, 1906, p. 150-160.]

2. Voir, pour les références, l'article *Euandros* de Weizsäcker dans le *Lexikon der Mythologie*, p. 1393 et suiv.

L'amitié et l'alliance d'Évandre avec Enée ne sont pas le seul trait légendaire qui relie la fable du héros troyen à celle du héros arcadien. Le père d'Enée, Anchise, amant d'Aphrodite, était l'objet d'un culte au pied du mont Anchisa en Arcadie, sur la route de Mantinée à Orchomène; on racontait qu'il y était mort et l'on y montrait son tombeau¹. On disait aussi qu'Enée était venu à Mantinée, y avait recruté l'ivoiture de la danse armée, Salius, s'était installé à Orchomène et avait fondé Kaphys en l'honneur de son compagnon Kapys². Ainsi, les Troyens d'Enée et les Arcadiens d'Évandre, en s'alliant en Italie contre les Latins, n'auraient fait que renouveler des relations amicales nouées sur le sol même de l'Arcadie.

Il est difficile et sans doute impossible de débrouiller l'écheveau compliqué de ces légendes et de deviner pour quelles raisons les premiers historiens de Rome firent, dans le roman de ses origines, une part si considérable à l'Arcadie. Un des motifs, qui ne fut certainement pas le seul, a été justement indiqué par Schwegler³: l'analogie très exacte, affirmée par les anciens, des Lupercales célébrées à Rome avec les *Lykeia* d'Arcadie⁴. C'est sur le Palatin, théâtre des Lupercales, que se serait établi l'Arcadien Évandre; son nom même pourrait être la traduction grecque de celui du dieu local, Faunus Lupercus (*Faunus* = *Favinus*, le bienveillant), dont la parèdre féminine *Fauna* s'appelle aussi la Bonne Déesse, *Bona Dea*.

L'institution des *Lykeia* d'Arcadie, en l'honneur de Zeus Lykeios, était attribuée à Lycaon, fils de Pélasgos, fondateur de la ville de Lycosoura sur le mont Lycée⁵. Il est évident que les *Lykeia* sont le culte primitif d'un clan du loup, où les fidèles se couvraient de peaux de loup et croyaient même être transformés en loups. Lycaon, suivant la légende, aurait été

1. Pausan., VIII, 12, 8; cf. Fougères, *Mantinée*, p. 274.

2. Voir Fougères, *ibid.*, p. 275.

3. A. Schwegler, *Römische Geschichte*, t. I, p. 355 sq.

4. Plut., *Caes.*, 61; Dion. Halic., *Ant. rom.*, I, 80; Liv., I, 5; Justin., XLIII, 1. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. IV, 383.

5. Pausan., VIII, 2, 1.

changé en loup par Zeus, et les Arcadiens prétendaient, au dire de Pausanias, que d'autres hommes que Lyeaon avaient été temporairement changés en loups lors du sacrifice offert à Zeus lycéen. On connaît assez, d'autre part, le rôle de la louve, *dea Lupercæ*, dans la légende de la fondation de Rome, et j'ai allégué ailleurs quelques raisons d'admettre que Silvia, dite à tort *Rhea Silvia*, la « forestière », était une louve, comme Silvius, le roi d'Albe, et Silvanus, le vieux dieu des bois, étaient des loups¹.

II

Un peu au-dessous de l'enceinte de Lycosoura, Pausanias visita et décrivit le temple d'une déesse locale surnommée Despoina, fille de Poseidon Hippios, dont il eut scrupule à divulguer le nom véritable. Dans ce temple étaient les statues de Déméter et de Despoina, œuvres de Damophon. De part et d'autre de ces déesses assises, Pausanias signale des statues debout : auprès du trône de Despoina, celle du Titan Anytos, sous l'aspect d'un guerrier en armes ; auprès du trône de Déméter, celle d'Artémis, recouverte d'une peau de cerf, avec un carquois sur l'épaule, tenant une torche d'une main et deux serpents de l'autre ; un chien de chasse était couché auprès d'elle².

En 1889 et 1890, le temple de Despoina a été fouillé par MM. Cavvadias et Léonardos. Ils ont retrouvé une base en marbre, de dimensions colossales, très probablement celle des statues mentionnées par Pausanias, trois grandes têtes en marbre où l'on a reconnu celles de Déméter, de Despoina ou d'Artémis et d'Anytos, enfin un pan de draperie couvert de bas reliefs, parmi lesquels on remarque plusieurs personnages à têtes d'animaux³. Une discussion, encore pendante

¹ 1. *Cultes, mythes et religions*, t. I, p. 295. L'importance de dieux-loups en Italie a déjà été reconnue par Schwegler, *Römische Geschichte*, t. I, p. 361.

2. Pausan., VIII, 37.

3. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. VI, p. 371 et suiv., fig. 37, 38, 39, 40.

aujourd'hui, s'est engagée au sujet de la date de ces sculptures, qui n'est pas indiquée par Pausanias ; les uns les placent au iv^e siècle avant notre ère, les autres à l'époque d'Hadrien. Cette controverse ne nous arrêtera pas ; alors même que les statues du temple de Despoina seraient de l'époque impériale, il est certain qu'elles reproduisent des types beaucoup plus anciens, antérieurs même, et de loin, au iv^e siècle. Les figures zoomorphiques qui décorent le pan de draperie rappellent des motifs fréquents dans l'art mycénien, mais inconnus de l'époque classique. Ce n'est plus au iv^e siècle avant, ni au i^{er} siècle après J.-C., qu'on a pu songer à représenter Artémis tenant une torche dans une main et deux serpents dans l'autre ; ces attributs tout à fait exceptionnels, que Pausanias a remarqués, sont l'expression de quelque tradition locale et ne s'expliquent pas plus par une fantaisie d'artiste que la singulière intervention du Titan Anytos, faisant pendant à Artémis à gauche du groupe des déesses. Donc, quelle que soit la date des sculptures que Pausanias a vues et dont les archéologues grecs ont retrouvé des fragments la description qu'en donne le périégète a pour nous la valeur d'un témoignage sur des motifs d'une très haute antiquité.

C'est trop peu de dire que les attributs prêtés par Pausanias à l'Artémis arcadienne sont exceptionnels : ils sont, à la vérité, absolument uniques. On n'a signalé jusqu'à présent aucune sculpture, aucune peinture de vase, aucune monnaie où paraisse Artémis tenant deux serpents dans une main. Si donc il existe une figure répondant à cette description, nous serons, *à priori*, autorisés à penser qu'elle dérive de celle de Lycosoura, non pas, assurément, de la statue même vue par Pausanias, mais du type lycosourien de la déesse, dont cette statue, comme nous l'avons dit, ne devait être qu'un exemplaire entre plusieurs. Si, par surcroît, il apparaît que ce type, non encore représenté dans le vaste trésor de l'art antique, est reproduit, sur un monument romain, à côté d'autres dont le caractère archaïque est incontestable, la probabilité qu'il s'agit du vieux motif lycosourien s'en trouvera notablement accrue. Enfin, si l'on réussit à prouver que le type en

question voisine, sur le même monument, avec un exemplaire également unique d'un motif appartenant au plus vieux fonds de la sculpture italienne, on ne pourra s'empêcher de rappeler, ce que j'ai fait au début de ce mémoire, les vieilles légendes qui établissent des liens entre Rome primitive et l'Arcadie, entre les Lupercales du Palatin et les *Lykeia*.

III

Toutes les conditions que je viens d'énumérer sont remplies par une figure d'Artémis (Diane), qui est représentée en relief, à côté de douze autres, sur un autel de Savigny-lès Beaune dans la Côte-d'Or, dont il existe un moulage au Musée de Saint-Germain (voir plus haut, p. 201, 203).

Voici la quatrième fois, depuis dix-neuf ans, que je m'occupe de ce monument, connu, à la vérité, dès le xviii^e siècle, mais tantôt abandonné comme inexplicable, tantôt interprété par des hypothèses absurdes qui ont été reproduites obstinément jusqu'à nos jours. La première fois, en 1886, je me suis contenté d'un *non liquet*; j'étais d'accord, pour n'y rien comprendre, avec Alexandre Bertrand et Édouard Flouest¹. En 1890, j'ai reconnu, avec la pleine approbation de Bertrand, que les treize figures sculptées sur l'autel de Savigny sont celles des douze dieux romains, auxquelles s'ajoute le serpent à tête de bélier, représentant une divinité gauloise dont il existe d'autres images; mais j'ai fait erreur dans l'identification de plusieurs personnages, notamment dans celle d'une déesse cachant ses yeux de ses deux mains, où j'ai reconnu à tort la Déméter douloureuse des Grecs, la Mère éplorée². En 1897, la lecture d'un passage des *Fastes* d'Ovide m'a suggéré la vraie explication de cette mystérieuse figure; c'est la Vesta du type indigène, dont il devait y avoir un ou plusieurs exemplaires dans le sanctuaire albain de Vesta, et dont le geste, devenu incompréhensible, donna lieu à la légende que rapporte Ovide:

1. S. Reinach, *Catalogue sommaire du Musée de Saint-Germain*, 1^{re} éd., p. 3.

2. *Rev. archéol.*, 1891, I, p. 1 et suiv., avec deux planches.

*Silvia fit mater ; Vestar simulacra feruntur
Virginæas oculis opposuisse manus.*

Je n'eus pas de peine à montrer que ce geste, à l'origine, s'expliquait par le caractère même de Vesta, déesse du foyer, qui se cachait les yeux pour les préserver de la fumée, exactement comme le dieu romain Caeculus, sorte de Vesta mâle du culte de Préneste, était figuré clignant des yeux pour le même motif¹.

Si l'un des personnages du groupe des douze dieux sculptés sur l'autel de Savigny reproduisait ainsi un type antérieur aux influences directes de l'art grec sur l'art romain, quelque statue de bois ou d'argile remontant au vi^e siècle avant l'ère chrétienne et peut-être au delà, il était à présumer que les onze autres dieux et déesses de l'autel participaient au même caractère d'archaïsme italien. Or, je pus prouver qu'il en est ainsi ; plusieurs types, celui du Mercure ailé, celui de Mars portant une cotte de mailles, celui de Vénus entièrement drapée sont bien archaïques ou étrusques et ne dérivent pas de l'art hellénique du iv^e siècle.

L'autel de Savigny, dont les sculptures sont extrêmement barbares, ne peut cependant être antérieur à la pacification définitive de la Gaule sous Auguste. Si donc on y trouve les douze dieux représentés suivant des modèles archaïques ou spécifiquement italiques, c'est que l'artiste, auteur de ce monument où un dieu gaulois tenait compagnie aux dieux romains, a cru devoir y reproduire des images antiques et vénérées conservées à Rome, peut être celles que Varron vit sur le Forum et que Vettius Praetextatus, préfet de la Ville en 367, appelait *deorum consentium sacrosancta simulacra*. Ces vieilles images ont disparu sans laisser de traces ; les artistes hellénisés ou grecs de la Rome impériale ont dédaigné de les reproduire ; mais un Gaulois imparfaitement romanisé nous en a laissé des copies qui, bien que grossières, sont d'une importance capitale pour la connaissance de l'art romain primitif.

1. *Rev. archéol.*, 1897, II, p. 313 et suiv. (plus haut, p. 197 et suiv.)

Ma petite découverte — car j'ose croire que c'en est une — a reçu l'approbation de M. Helbig ; je regrette que M. Wissowa n'ait rien compris à mes arguments¹ et que M. Bulliot ait continué, après comme avant la publication de mon mémoire, à soutenir que la figure où j'ai reconnu Vesta était celle d'un homme opéré de la cataracte².

Toutefois, en 1897, j'avais laissé un détail inexpliqué. Au-dessous du groupe formé par Cérès et Cupidon, on voit une femme drapée, s'avancant à pas rapides, dans une forêt figurée par des branches et des feuillages ; j'y avais naturellement reconnu Diane, levant le bras droit et tenant de la main gauche un attribut que je prenais pour un arc mal dessiné³. Cet attribut me tourmentait depuis longtemps, car il m'a semblé de plus en plus évident que ce ne pouvait pas être un arc. L'artiste était peu capable de bien dessiner des figures, mais il a très clairement indiqué leurs attributs, le dauphin de Neptune, le bouclier de Mars, les tenailles de Vulcain ; pourquoi aurait-il complètement échoué dans une tâche relativement facile, la représentation d'un arc, c'est-à-dire d'un morceau de bois recourbé ?

Le mot de l'énigme m'a été révélé par la lecture du passage de Pausanias sur l'Artémis de Lycosoura. Ce que la Diane de Savigny tient à la main gauche n'est pas un arc ; ce sont deux serpents et, comme la statue d'Artémis du temple de Despoina, elle tenait une torche dans sa main droite élevée.

Auprès de la statue vue par Pausanias à Lycosoura était un chien ; le chien figure aussi sur l'autel de Savigny, mais le sculpteur l'a rejeté sur une face adjacente de l'autel, où il semble tenir compagnie à Junon⁴.

1. Wissowa, *Religion der Römer*, p. 143, n° 1.

2. Cf. *Revue archéol.*, 1899, II, p. 46 (plus haut, p. 208).

3. « De la main droite elle brandit un javalot, que l'on prendrait aussi pour une massue ; l'objet qu'elle tient à la main gauche est fort indistinct, mais ce pourrait bien être un arc. De la part du sculpteur de l'autel de Mavilly, il faut s'attendre à tout. » (*Rev. archéol.*, 1890, I, p. 5.)

4. Cf. plus haut, p. 203.

IV

Voici donc encore, sur le même autel, une figure qui ne dérive point de la tradition du grand art hellénique, puisque cet art, je le répète, ignore absolument le type d'Artémis tenant deux serpents et une torche. Le prototype, comme celui de l'image de Vesta, doit avoir été une des vieilles statues du Forum romain, copie elle-même peut-être d'une figure italique en bois ou en argile, en relief ou en ronde-bosse ; mais, quoi qu'il en soit de ces antécédents, impossibles à deviner et à rétablir, il est manifeste qu'à l'origine du développement que représente pour nous la Diane de Savigny, il y a une Artémis arcadienne, figurée avec les attributs qu'elle avait dans le temple de Lycosoura, et que ni les textes ni les monuments ne signalent ailleurs.

Les choses se présentent donc comme si, à une certaine époque, les riverains du Tibre, ayant besoin de figurer Diane, avaient cherché leur modèle non pas dans l'iconographie hellénique courante, mais dans le sanctuaire lointain que rattachaient à Rome la légende d'Évandré et l'importance religieuse des Lupercales, identifiées aux *Lykeia* de l'Arcadie.

La Diane italique est une déesse des forêts, *nemorensis*, et les torches jouent un grand rôle dans son culte¹ ; mais rien, que je sache, ne la met en relations avec le serpent. Si donc le prototype de la Diane de Savigny tenait deux serpents dans la main gauche, cet attribut ne peut s'expliquer que par l'imitation d'un modèle étranger, auquel on reconnaissait, pour quelque raison, un caractère éminent de sainteté.

L'existence d'une très ancienne statue de Diane est attestée, à Rome, par l'histoire du *lectisterne* offert à six dieux en 399 avant J.-C.² ; mais nous ne possédons aucune information sur cette image. L'époque et les circonstances où le type de

1. Birt, art. *Diana*, dans le *Lexikon der Mythologie*, p. 4005. Diane chasserresse porte une torche sur un bas-relief d'Avignon (*CIL.*, XII, 4705) et sur une peinture de Tifata (*Notizie degli Scavi*, 1880, p. 450).

2. Liv., V, 43.

L'ARTEMIS ARCADIENNE



Fig. 1. — Déesse aux serpents; statuette découverte à Cnossos (Crète).

L'Artémis de Lycosoura a été transféré en Italie paraissent impossibles à déterminer; ce serait d'ailleurs une hypothèse gratuite de vouloir identifier le prototype de la figure qui nous occupe avec une des statues de culte des vieux temples consacrés à Diane dans le Latium. Notons, toutefois, qu'au dire de Caton, la statue de la Diane d'Arícia avait été apportée du pays des Taures par Oreste, qui débarqua avec elle à Rhégium¹; quoi qu'il en soit de cette singulière histoire, qui paraît avoir trouvé crédit, il en résulte que les connaisseurs d'antiquités romaines étaient disposés à attribuer une très lointaine origine à une antique image du culte de Diane en Italie; de même, lorsqu'il s'agit de placer une statue de la déesse dans le temple de Diane, fondé sur l'Aventin par Servius Tullius, nous savons par Strabon qu'on choisit non pas une Artémis du type classique, mais une une idole de l'Artémis d'Éphèse, à l'exemple de l'Artémision de Marseille². Or, Ephèse et la Tauride étaient plus éloignées encore de Rome que l'Arcadie, et, à la différence de cette contrée du Péloponnèse, ne jouaient aucun rôle dans la légende de sa fondation.

Reste à expliquer le type de l'Artémis de Lycosoura, ou, du moins, à en rechercher les antécédents. Il me semble qu'il ne peut y avoir doute à cet égard. La déesse identifiée à Artémis, tenant dans les mains des serpents, n'est autre que la vieille déesse aux serpents, dont M. Evans a découvert à Cnossos, en Crète, des images bientôt devenues célèbres (fig. 1 et 2)³ et dont d'autres statuettes, en Crète même, nous ont conservé le souvenir⁴. Cette divinité, probablement chthonienne, déesse-serpent à l'origine, a reçu différents noms à l'époque

1. Voir l'indication des textes à l'art *Diana* de la *Realencycl.* de Pauly-Wissowa, col. 330, 10.

2. Strab., IV, p. 180.

3. La statuette sans tête (fig. 2) est peut-être celle d'une prêtresse de la déesse.

4. A. Evans, *The palace of Knossos*, Report for the year 1903, p. 75, 79, 83. Il faut aussi considérer comme des *déeses aux serpents* deux figurines de bronze conservées l'une à Berlin, l'autre au musée de Caudie et que l'on prit d'abord pour des pleureuses (Furtwängler, *Aegina*, t. 1, p. 372; Dossaud, *Revue des Idées*, 15 déc. 1907, p. 1065). On y a constaté les traces de serpents qui avaient échappé à l'attention des premiers éditeurs.

classique, ou plutôt elle est l'ancêtre de plusieurs déesses qui ont hérité de ses attributs. En Crète, elle s'est appelée Britomartis, Dictynna, Ariane, Artémis; elle a été identifiée aussi à Hécate¹. La torche et le chien sont des attributs d'Hécate et



Fig. 2. — Déesse aux serpents;
statuette découverte à Cnossos (Crète).

d'Artémis; on trouve parfois des serpents avec Hécate². Mais une héritière plus directe de la déesse aux serpents est Éri-

1. *Schol. ad Hymn. Orph.*, XXXVI, 12.

2. Cf. le *Lexikon* de Roscher, art. *Hekate*, p. 1889 et suiv.

nys ; Déméter Érinys, fille de Rhéa, est déjà mise en relations avec la Crète par l'hymne homérique¹. Eschyle croit que les Érinys sont des divinités très anciennes, antérieures au reste du Panthéon hellénique². Brandissant des serpents et des torches, assimilées à des chiennes par les poètes des le v^e siècle, les Erinyes offrent tous les caractères de l'Artémis arcadienne, en même temps que leur attribut principal les rapproche de la déesse-serpent de Cnossos. De même que le motif d'une autre divinité arcadienne, la déesse à tête de cheval adorée à Phigalie³, est une survivance de la Grèce minoenne dans la Grèce classique, l'Artémis aux serpents de Lycosoura peut être considérée comme l'héritière de la déesse aux serpents de Cnossos. Divers indices attestent des relations très anciennes entre la Crète et l'Arcadie. En Crète même, il existait une ville d'Arcadie, mentionnée d'abord par Polybe⁴, mais sans doute bien antérieure. En Arcadie, non loin du mont Lycée, il y avait une source dite Hagno, habitée par une divinité de ce nom qui rappelle celui d'Ariane (ἀρι-ἀγρή, la « très pure »). Or, non seulement la source d'Hagno se trouvait dans une région dite *Créteia*, mais on y avait transféré de l'Ida crétois les fables relatives à la naissance de Zeus. C'était là, disait-on, qu'était né le maître des dieux ; la nymphe Hagno avait été l'une de ses nourrices⁵. Ces deux faits dispensent d'en alléguer d'autres. La région de Lycosoura, avec ses traditions archaïques et ses divinités étranges, paraît, au point de vue religieux, comme une colonie de Cnossos. D'autre part, les origines mystiques de Rome la rattachaient à la Crète non seulement par l'Arcadie et la légende d'Evan-dre, mais par celle du Troyen Enée, car la présence d'un second mont Ida en Phrygie avait accredité la croyance que les Troyens étaient d'origine crétoise :

1. *Hymn. in Cer.*, 123, 124 ; cf. Evans, *loc. laud.*, p. 86.

2. Eschyle, *Eumén.*, 150, 162.

3. Pausan., VIII, 42, 3.

4. Polyb., IV, 53.

5. Pausan., VIII, 38, 3 ; cf. le *Lexikon* de Roscher, s. v. *Hagno*.

*Creta Jovis magni medio jacet insula ponto ;
Mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostrae*¹.

Si les déductions qui précèdent sont exactes, il en résulterait cette conclusion aussi intéressante qu'imprévue : la figure grossièrement sculptée, vers l'époque de Tibère ou de Claude, sur un autel de la Côte-d'Or, remonterait, par une longue série d'intermédiaires, au prototype de la gracieuse image que nous a rendue un des laraires de Minos.

1. Virg., *Æn.*, III, 104 ; cf. Propert., IV, 1, 27 : *Idaeum Simoenta, Jovis cunabula parvi*.

Tarpeia ¹

I

« Pourquoi, demande Plutarque au chapitre xxxvii des *Questions romaines*, parmi les offrandes que l'on fait aux dieux, n'y a-t-il que les dépouilles prises sur les ennemis que la coutume ordonne de laisser consumer par le temps, sans qu'on en prenne soin ni qu'on les répare? » Les questions posées par Plutarque sont toujours d'un grand intérêt, précisément parce qu'elles se rapportent à des usages que personne, de son temps, ne savait plus expliquer; mais les réponses qu'il propose sont généralement absurdes, parce qu'il essaie d'interpréter des usages religieux très anciens par des idées de son temps — philosophiques et, pour ainsi dire, laïques. En l'espèce, il allègue deux solutions du problème : 1° La disparition des dépouilles oblitère la gloire des exploits qu'elles commémorent et encourage à des exploits nouveaux; 2° il y aurait quelque chose d'odieux à perpétuer le souvenir de luttes sanglantes; aussi, chez les Grecs, blâma-t-on les peuples qui osèrent les premiers ériger des trophées en pierre ou en bronze... Il suffit d'indiquer le sens de ces deux réponses pour être dispensé de les discuter.

Aujourd'hui, la question posée par Plutarque est de celles que la science comparée des religions et des coutumes permet de résoudre à première vue. Si, chez les Romains, on ne répare pas les trophées, c'est parce qu'ils sont revêtus d'une

1. [*Revue archéologique*, 1908, I, p. 42-74.]

2. Plutarque, *Quaest. rom.*, c. 37, p. 237 e (Bétolaud, t. II, p. 32). Le texte est incertain sur un point (*προσκυβεῖν* dans le sens de *prendre soin*); mais la signification générale de la phrase n'est pas douteuse.

3. Cf. Cic., *De Invent.*, II, 23, 69; Diod. Sic., XIII, 24; Plut., *Alcib.*, 29. L'usage des trophées métalliques se généralisa plus tard en Grèce; mais les Macédoniens n'élevèrent jamais de trophées d'aucune sorte (Paus., IX, 40, 9)

sainteté particulière qui en rend le contact périlleux, comme — pour ne citer qu'un exemple — l'arche d'alliance chez les Hébreux, avec cette différence que la sainteté de l'arche d'alliance tient à sa destination même, tandis que celle des dépouilles prises sur l'ennemi est adventice et résulte des circonstances qui les ont fait changer de mains après le combat.

II

Chez les Romains des anciens temps, qui n'élevaient pas de trophées sur les champs de bataille¹, nous voyons les dépouilles des ennemis suspendues dans des temples et autres édifices publics, dans des maisons privées et à des arbres, en particulier à des chênes. Ce dernier mode d'exposition, dont il est question dans Virgile² et dans Stace³, est évidemment le plus archaïque; il n'était pas encore oublié au premier siècle de l'Empire; témoin le passage fameux où Lucain⁴ compare Pompée à un vieux chêne mort depuis longtemps, sans feuillage, qui, debout au milieu d'un champ fertile et chargé d'anciennes dépouilles, *exuviae veteres*, demeure, malgré sa vétusté et sa caducité, un objet de culte. Si, en pleine campagne, un arbre plusieurs fois séculaire pouvait ainsi rester chargé de dépouilles, sans qu'elles tentassent la cupidité des passants, c'est que ces dépouilles étaient protégées contre tout contact par la sainteté qui s'y attachait; et si elles restaient suspendues aux branches mortes d'un vieux chêne presque pourri, sans qu'on eût l'idée de les transférer sur un arbre encore vert, c'est que le support des dépouilles était aussi sacré que les dépouilles elle-mêmes; le temps seul et les accidents naturels pouvaient les réduire en poussière: la main de l'homme n'y devait pas contribuer.

Les dépouilles de guerre suspendues dans les maisons des

1. Florus, III, 2.

2. Virg., *Aen.*, XI, 5 et suiv.

3. Stace, *Théb.*, II, 707 et suiv.

4. Lucain, *Pharsale*, I, 136 et suiv.

généraux n'étaient pas moins intangibles. Elles y demeuraient, à l'abri de toute injure, pendant des générations¹, constituant pour les maisons comme des titres de noblesse dont se prévalaient leurs possesseurs successifs. Après le désastre de Cannes, lorsque Fabius dut combler les vides qui s'étaient produits dans le corps des sénateurs, il choisit un certain nombre de citoyens dont les demeures ancestrales étaient ornées de dépouilles prises sur l'ennemi². La maison de Pompée, *rostrata domus*, était encore décorée des avants de navires ciliciens quand elle passa au triumvir Antoine et plus tard, par héritage, à l'aïeul de l'empereur Gordien³. Lors de l'incendie de Rome sous Néron, Suétone nous dit que les maisons des chefs d'autrefois furent consumées, encore ornées des dépouilles des ennemis (*hostilibus adhuc spoliis ornatae*)⁴. Alors même qu'une maison passait par vente dans une autre famille, le nouveau possesseur ne devait pas toucher aux *spolia ni*, à plus forte raison, les faire disparaître⁵. Il y a quelque naïveté à prétendre que cette défense de toucher aux *spolia*, de les réparer ou même de les entretenir, était inspirée par la crainte que des hommes sans conscience fissent étalage, dans leurs maisons, de dépouilles apocryphes, comme on achète aujourd'hui de vieilles armures ou des « portraits d'ancêtres⁶ » ; le scrupule dont nous venons de citer des preuves était exclusivement religieux et les Romains continuèrent à s'y conformer longtemps après qu'ils eussent cessé de le comprendre.

Dans les temples, demeures des dieux, les dépouilles ennemies étaient fixées aux murs et n'en devaient jamais être

1. Polybe, VI, 39 : ἐν δὲ ταῖς οἰκίαις κατὰ τοὺς ἐπιφανεστάτους τόπους ταῖας τὰ σπύλα, σημεῖα ποιούμενοι καὶ μαρτύρια τῆς ἐκυστῶν ἀρετῆς. Cf. Tibulle, I, 1, 54 : *Te bellare decet terra, Messala, marique || Ut domus hostiles praeferat exuvias*. Voir encore Tit. Liv., X, 7; XXXVIII, 43 : Cic., *Phil.*, II, 28; Silius, *Pun.* VI, 436, etc.

2. Liv., XXIII, 23 : *qui spolia ex hoste fixa domi haberent*.

3. Capitolin, Gordien, 3 ; cf. Cic., *Philipp.*, II, 23, 68.

4. Suet., *Nero*, 38.

5. Plin., XXXV, 7.

6. *The object being doubtless to guard against the frauds of false pretenders* (Smith, *Dict. of antiquities*³, art. *Spolia*, p. 691).

enlevées. C'est seulement en quelques circonstances exceptionnellement graves, lorsque le salut de l'État était en jeu, qu'on se permit d'équiper les recrues avec des armes d'ennemis vaincus. Après Cannes, au moment où Rome semblait sans défense, les consuls, dit Tite Live, firent fabriquer des armes à la hâte et « les anciennes dépouilles des ennemis furent arrachées des temples et des portiques »¹. Un peu plus tard, le dictateur M. Junius Pera se fit autoriser par une loi spéciale à monter à cheval (ce qui était contraire à la loi religieuse) et équipa 6.000 hommes avec les armes gauloises qui avaient orné le triomphe de Flaminius². Tite Live sait qu'une pareille mesure n'était pas moins exceptionnelle que celle qui, à la même époque, ouvrait les rangs de l'armée romaine à des esclaves ; c'étaient, dit-il, « les dernières ressources d'un état presque désespéré qui faisait céder les convenances à la nécessité³ ». L'usage d'armes prises à la guerre était chose si anormale qu'on hésitait même à s'en servir quand ces dépouilles provenaient non pas d'une victoire, mais d'un don. Lors du soulèvement de Syracuse, raconte Tite Live, « les citoyens armés s'assemblent sur les places ; ceux qui n'ont pas d'armes vont au temple de Jupiter olympien prendre les dépouilles des Gaulois et des Illyriens offertes à Hiéron par le peuple romain et supplient le dieu de leur prêter, avec des dispositions favorables, ces armes sacrées, dont ils ne veulent se servir que pour la patrie, les temples des dieux et la liberté⁴ ». Ce qui rend ces armes sacrées, ce n'est pas seulement le fait qu'elles appartiennent à un temple, car celles des portiques et des maisons privées de Rome ne l'étaient pas moins ; c'est qu'il s'agit d'armes prises à la guerre, d'*exuviae*. Par le fait même de leur capture, elles ont été soustraites à l'usage, elles sont devenues théoriquement intangibles ; nous avons vu qu'il en est de même lorsqu'elles restent suspendues à des arbres ou

1. Liv., XXII, 57.

2. *Ibid.*, XXIII, 14.

3. *Honesta utilibus cedunt* (Liv., XXIII, 14, 3). Cf. le discours de Fabius dans les *Punica* de Silius, X, 598 et suiv.

4. Liv., XXXIV, 21.

dans des maisons. La sainteté des temples ou on les dépose n'ajoute rien à celle qui leur est propre; c'est tout au plus si elle contribue à la garantir en la rendant apparente à tous les yeux.

III

Cet exemple montre, après tant d'autres, combien déraisonnent certains historiens, encore inspirés des préjugés du xviii^e siècle, lorsqu'ils cherchent dans l'utilité pratique, ou dans ce qui nous semble tel aujourd'hui, l'origine des coutumes et des lois les plus anciennes. Deux pauvres tribus se font la guerre; le vainqueur ramasse sur le champ de bataille les armes et les vêtements des ennemis morts; le bon sens, mauvais guide en l'espèce, indique qu'il va se les approprier sans retard afin de poursuivre, avec ces ressources nouvelles, le cours de ses succès. Eh bien! le vainqueur n'agira point ainsi, à moins qu'une nécessité absolue ne l'y contraigne en faisant taire ses scrupules religieux. Ces dépouilles sont sacrées; il les retirera de la circulation, parce qu'elles sont devenues dangereuses à toucher; tantôt, comme nous l'avons vu, il les suspendra dans certains lieux, à l'abri de toute atteinte, même de tout contact; tantôt, et plus anciennement — car les hommes ont fait la guerre longtemps avant d'avoir des temples, des portiques et des maisons — il les jettera dans l'eau, il les détruira par le feu, enfin, s'il est sédentaire, il les accumulera sur un point consacré de son territoire, avec défense d'y jamais porter la main. Les rites suivant lesquels sont traitées les dépouilles correspondent aux divers rites funéraires: suspension dans les airs, jusqu'à la destruction lente et naturelle; immersion, crémation, ensevelissement. Les quatre éléments, l'air, l'eau, le feu, la terre, prêtent leur concours à l'homme pour le sauver des dangers d'ordre magique dont le menacent les objets sacrés. Avec le temps et le concours du sacerdoce, qui sait se concilier ou neutraliser les forces magiques, l'homme renonce à tout détruire, à soustraire aux usages de la vie toute sa capture; il en aban-

donne une partie aux dieux, c'est-à-dire au sacerdoce qui lui permet d'user librement du reste; la plus grande partie des *dépouilles* devient du *butin*. Et pourtant, par le principe toujours vérifié de la survivance des scrupules religieux, les dépouilles prises sur l'ennemi ne perdent jamais entièrement le caractère sacré dont elles ont été revêtues à l'origine; on hésite à les traiter comme des objets quelconques, utilisables par tous et pour toute fin; et à une époque où l'on n'offre plus aux dieux les prémices ou le dixième du butin, Napoléon fait fondre en une colonne historiée les canons conquis par la Grande Armée, au lieu de les ajouter à ses batteries ou de les conserver dans ses arsenaux pour ses besoins.

IV

Nous avons parlé de la destruction des dépouilles par le feu, de leur immersion dans l'eau, de leur exposition sur la terre; il convient de réunir ici quelques exemples de ces rites primitifs.

Orose raconte, sans doute d'après Tite Live¹, que les Cimbres et les Teutons, vainqueurs du consul Manilius et du proconsul Cépion, s'emparèrent dans les deux camps romains d'un butin immense et le détruisirent entièrement. Les vêtements furent déchirés et leurs morceaux dispersés aux vents, l'or et l'argent jetés à la rivière, les chevaux précipités dans des gouffres, l'équipement des hommes et des chevaux brisé en mille pièces. Orose voit dans cette conduite des Barbares, qu'il juge naturellement extravagante, l'effet d'une sorte d'exécration nouvelle et insolite, *nova quadam atque insolita execratione*. C'est le mérite des savants danois du XIX^e siècle, notamment de Worsaae, d'avoir prouvé qu'il n'y avait là rien de nouveau ni d'insolite, mais le simple accomplissement d'un rite familier aux peuples barbares du nord. Dès 1866, Worsaae expliquait ainsi les nombreuses trouvailles d'armes et d'ornements de bronze dans les tourbières du Danemark,

1. Orose, V, 16.

peat-brags

qui sont d'anciens laes ; en 1867, il étendit cette explication à l'âge du bronze¹. « Dans tous les dépôts provenant de nos tourbières, disait Engelhardt en 1869 au Congrès de Copenhague², il n'y a presque pas un seul objet qui ne soit incomplet et mis hors d'état de servir ultérieurement... C'est que tous ces dépôts proviennent du butin ramassé sur des champs de bataille et que l'on a mis tous ces objets hors d'état de servir en les donnant aux dieux auxquels on avait auparavant promis cette sorte de sacrifice ; les vaillants guerriers ne se réservaient que la gloire. Les passages tirés de plusieurs auteurs classiques par M. Worsaae et par M. Beauvois, ainsi que l'étude approfondie faite par M. Steenstrup des ossements d'animaux trouvés dans la même couche que les antiquités et mêlés à elles, ont parfaitement éclairci ce point naguère tout à fait inexplicable ».

La théorie de Worsaae fut popularisée en France par Alexandre Bertrand, qui écrivit à ce sujet un article intitulé *La part des dieux* (5 août 1872)³. Son mémoire, comme ceux de Worsaae qu'il résume, est entaché de divers anachronismes ; l'expression « la part des dieux », si heureuse en apparence, est de ce nombre. Lors de la constitution du polythéisme romain, alors que les coutumes religieuses comme celles qui nous occupent étaient déjà très anciennes, les écrivains classiques crurent que les dépouilles détruites ou abandonnées étaient vouées à certaines divinités ou anéanties en leur honneur. Tite Live parle plusieurs fois de dépouilles « brûlées en l'honneur de Vulcain » (*spolia Vulcano cremantur*)⁴ ; ailleurs des dépouilles vouées à Jupiter, à Mars, à la mère Lua « et aux autres dieux à qui la religion permet de consacrer, en les brûlant, les dépouilles des ennemis »⁵. C'est

1. Worsaae, *Mém. de la Soc. des antiquaires du Nord*, 1866, p. 61 ; cf. O. Tischler, *Gedächtnissrede an Worsaae*, 1886, p. 8.

2. *Congrès d'archéol. préhistorique* (Copenhague), 1869, p. 200.

3. Bertrand, *Archéol. celtique et gauloise*, 2^e éd., p. 221. Cf. S. Müller, *Mém. de la Soc. des antiquaires du Nord*, 1884-89, p. 225.

4. Liv., I, 37 ; VIII, 10 ; XXIII, 46 ; XXX, 6 ; XLI, 12 ; cf. Preller-Jordan, *Röm. Mythologie*, II, p. 152.

5. *Jovi Victori spolia cum vorisset... cremavit*, Liv., X, 29 ; *Marti, Minervae Luæque Matri et ceteris diis quibus spolia hostium dicare fas est succensi*, XLV, 33.

à Mars, Minerve, Lua et aux autres dieux que s'adressa solennellement Paul Émile lorsque, après avoir fait transporter les boucliers d'airain sur ses vaisseaux, il fit faire un amas des autres armes de toute espèce, y mit le feu lui-même et invita les tribuns militaires à jeter des torches enflammées dans le monceau. Paul-Émile croyait, ou feignait de croire, en se conformant à un rituel archaïque, qu'il brûlait les armes des Macédoniens *en l'honneur des dieux*; mais, en agissant ainsi, il suivait un très ancien usage, antérieur à l'époque où le panthéon romain s'était formé. De toutes les divinités que nomme Tite Live en pareille circonstance, une seule n'avait pas été hellénisée au temps de Paul Émile : c'est *Lua*, dont le nom est apparenté à *Lues*, et qui signifie seulement la destruction. Vouer à Lua, c'est détruire, pas autre chose. Il est d'autant moins légitime de reconnaître, dans des sacrifices de ce genre, la *part des dieux*, que les représentants attitrés des dieux, qui sont les prêtres, n'en reçoivent rien; si toute offrande faite à Vulcain avait dû être brûlée, les temples de Vulcain n'auraient jamais contenu que des cendres. La part des dieux n'est pas ce qu'on détruit, mais, au contraire, une partie de ce qu'on garde, et cette part n'a pu être faite par le vainqueur qu'à l'époque relativement tardive où il y a eu des temples pour conserver les objets et des prêtres pour les recevoir. Tite Live raconte bien que Romulus, après la défaite d'Acron, tué par lui et dépouillé de ses armes, consacra les dépouilles de ce chef dans le temple de Jupiter Feretrius, ainsi nommé du brancard ou *feretrum* dont Romulus se servit pour le transport¹; mais, en réalité, ce temple, que Tite Live appelle le plus ancien de Rome, ne paraît dans l'histoire que quatre siècles plus tard, en 328, lors de la dédicace des dépouilles opimes du roi de Veïes, Volumnius, qu'Auguste put encore y voir². Le rite romain primitif, que connaissait Virgile, con-

1. Liv., I, 10, 5. L'étymologie est naturellement absurde; celle qui rattache *Feretrius* à *ferire* est plus vraisemblable (Prop., V, 10, 46). Cf. l'art. *Jupiter* dans le *Lexikon* de Roscher, p. 671, 674.

2. Cf. *Hermes*, t. XIII, p. 142.

siste à brûler les dépouilles des ennemis¹ ou à les suspendre à un tronc de chêne élevé sur un tertre² :

*Ingentem quercum decisis undique ramis
Constituit tumulo fulgentiaque induit arma³.*

Je ne connais pas de texte indiquant que les Romains, comme les Teutons et les Cimbres, aient jeté des dépouilles dans des lacs et des marais ; pourtant je crois qu'ils ont dû pratiquer cet usage, non seulement parce que les lacs de l'Italie ont reçu des quantités d'offrandes, *stipites*, mais parce que, lors de la reconstruction du Capitole par Vespasien, les aruspices, familiers avec les coutumes les plus anciennes, ordonnèrent de jeter dans les marais, pour les soustraire à tout emploi ultérieur, les débris du vieux temple incendié⁴.

V

Les Romains ont pu fort bien, à l'époque historique, vouer d'avance à tel dieu les dépouilles de l'ennemi, comme le fit Fabius au moment d'attaquer les Samnites⁵ ; mais, en exécutant cet engagement après la victoire, lorsqu'ils détruisaient le butin au lieu de le conserver, ils obéissaient à un usage dont le caractère primitif s'était obscurci. Quand, d'autre part, ils voyaient les Barbares agir de même, ils pensaient que ceux-ci offraient des sacrifices à leurs dieux, parce qu'ils ne pouvaient plus se représenter un état primitif où le sacrifice était tout autre chose qu'une offrande à quelque divinité. Toutefois, dans un passage tout au moins, Tite Live semble avoir éprouvé un scrupule à cet égard. En 176 av. J.-C., les Ligures s'emparèrent de Mutine et y firent un grand butin qu'ils anéantirent. « Ils tuent les prisonniers après les avoir hachés en pièces (*cum foeda laceratione interficiunt*) ; dans les temples, ils font une

1. Virg., *Aen.*, XI, 193.

2. Le chêne de Lucaïn, *sublimis in agro*, est *sublimis* parce qu'il s'élève sur un tertre (*Phars.*, l. 136).

3. Virg., *Aen.*, XI, 5.

4. *Ut reliquiae prioris delubri in paludes aveherentur* (Tac., *Hist.*, IV, 53).

5. Liv. X, 29, 14-18.

boucherie d'animaux plutôt qu'un sacrifice (*pecora in fanis trucidant verius passim quam rite sacrificant*). Enfin, après le carnage des êtres animés, ils tournent leur fureur contre les objets sans vie; ils brisent contre les murailles des vases de toutes sortes, plutôt faits cependant pour l'utilité que pour l'ornement¹ ». Ainsi les Liguresse conduisirent comme les Cimbres et les Teutons soixante-dix ans plus tard; ils tuèrent et brisèrent tout avec une telle rage de destruction que Tite Live hésite à qualifier ce massacre de sacrifice (*trucidant verius quam sacrificant*). En effet, parler en pareil cas d'un sacrifice serait abuser des mots; il ne s'agit ni d'un sacrifice-don, ni d'un sacrifice d'expiation ou de communion; c'est purement et simplement l'exécution d'une sorte de mise hors la loi, de *herem*, pour employer l'expression de la Bible qui nous fournit des exemples équivalents.

Avant de passer à ces exemples, qui sont très instructifs, je dois dire un mot du rite qui consiste à empiler les dépouilles ennemies sur le sol sans les brûler. Je n'ai pas trouvé de texte qui atteste ce rite en Italie; mais un passage très important de César, dans la *Guerre des Gaules*, l'attribue aux Gaulois, dont la civilisation, à l'époque de la conquête, offre plus d'une analogie avec celle de l'Italie primitive. « Mars, dit César², est l'arbitre de la guerre. Très souvent, quand les Gaulois ont résolu de combattre, ils font vœu de consacrer à Mars les dépouilles de l'ennemi. Après la victoire, ils immolent le bétail qu'ils ont pris; le reste est déposé dans un endroit déterminé. Dans beaucoup de cités on peut voir des lieux consacrés où s'élèvent des monceaux de dépouilles (*harum rerum extractos tumulos*); il n'arrive guère qu'un Gaulois ose, au mépris de la religion, cacher chez lui une partie du butin, ou enlever quelques objets du dépôt; la peine de mort, précédée des tortures les plus cruelles, est réservée à un pareil crime. » César a bien

1. Liv., XLI, 18 (Gaucher, t. IV, p. 292) : *Satiati caede animantium, quae inanima erant parietibus adfligunt, vasa omnis generis usui magis quam ornamento in speciem facta...* (allusion à la destruction des vases précieux de Corinthe par Mummius?).

2. César, *Bell. Gall.*, VI, 17 (Artaud-Lemaître, p. 217).

vu qu'il s'agit là d'une loi ou d'une coutume religieuse, sanctionnée par les peines les plus terribles. D'autres textes nous apprennent que les Gaulois brûlaient parfois le butin¹; il leur arrivait aussi de le jeter dans des lacs ou des étangs, par exemple dans ceux des environs de Toulouse, où les Romains, sous Q. Servilius Caepio en 105, firent une ample récolte d'or et d'argent². L'opinion commune, que ces étangs servaient de trésors aux Tolosates, est naturellement inadmissible. Il ne l'est pas moins que ces richesses fussent le produit du pillage de Delphes par les Tectosages; mais cette légende contient une part de vérité, en ce sens que l'or de Toulouse, *aurum Tolosanum*, provenait bien d'expéditions guerrières et avait été jeté dans des étangs à cause de son caractère sacré. J'ai déjà fait observer que la sainteté des dépouilles menace d'un grave péril ceux qui touchent ou s'approprient les objets ainsi retirés de la circulation. Aussi, lorsque Cépion et son armée eurent été anéantis en 105 par les Cimbres, attribua-t-on ce désastre au vol sacrilège de l'or de Toulouse, opinion qui doit avoir pris naissance en Gaule et, de là, s'être propagée en Italie, où l'on disait que l'or de Toulouse avait porté malheur à tous ceux qui s'en emparèrent et même à leurs proches. Ce sont là les effets ordinaires de la violation d'un *tabou*³.

M. d'Arbois de Jubainville a récemment commenté ce texte bien connu de Diodore sur les Celtes⁴: « Prenant les têtes des ennemis tués, ils les attachent au cou de leurs chevaux; ils abandonnent à leurs serviteurs les dépouilles sanglantes de ces morts et emportent comme butin les têtes en chantant leur triomphe et l'hymne de la victoire ». Parmi ces serviteurs, observe justement M. d'Arbois, il devait y avoir beaucoup de Germains; ainsi s'explique que le mot celtique désignant la

1. C'est sans doute ce que veut dire Florus, lorsqu'il écrit (I, 20, 5) que les Boiens vouent les armes romaines à Vulcain. Cf. Waltzing, *Rev. des Études anciennes*, t. IV, p. 53.

2. Strabon, IV, 1, 13; Justiu, XXXII, 3, 9.

3. Plus tard les Gaulois, comme les Romains, conservèrent aussi le butin dans des temples; cf. *Revue des Études anciennes*, t. IV, p. 280 sq.

4. Diod. Sic., V, 24, 4. Cf. d'Arbois, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1907, p. 172.

victoire, **bheūdi*, soit devenu l'allemand *beute*, signifiant le butin. Diodore ne dit pas à quelles tribus celtiques il fait allusion et le fait qu'il cite ne peut avoir été général, puisqu'il contredit le témoignage précis de César; toutefois il est permis de le retenir comme un exemple peut-être local de la survivance religieuse qui inspirait aux Gaulois la crainte d'emporter les dépouilles des ennemis. Dire que ces Gaulois se contentaient de la gloire de vaincre et méprisaient chevaleresquement les fruits matériels de la victoire, c'est se laisser séduire par des idées toutes modernes; pareille chose est d'ailleurs arrivé à Engelhardt qui, dans le passage cité plus haut, attribuait le même désintéressement aux guerriers scandinaves, qui précipitaient leur butin au fond des laes. Nous sommes ici sur le terrain de la superstition, non sur celui de l'éthique. Quand la superstition s'affaiblit, quand le désir des biens matériels et des richesses prend le dessus, la crainte de toucher au butin cède à la passion de le posséder. Cet état d'esprit est celui des Germains du temps d'Auguste, qui immolent tous les officiers de l'armée de Varus, mais n'hésitent pas à s'enrichir de leurs dépouilles¹. Tacite, racontant la campagne vengeresse de Germanicus, parle à diverses reprises de l'avidité des soldats d'Arminius pour le butin². Pourtant, ces Germains avaient conservé un souvenir des coutumes ancestrales, de la consécration des dépouilles par la suspension, comme elle s'était longtemps pratiquée à Rome; les enseignes de l'armée de Varus avaient été fixées ainsi par Arminius aux vieux chênes de la forêt de Teutobourg³.

VI

Pour confirmer et pour préciser ce qui a été dit jusqu'à présent sur le caractère sacré des dépouilles prises à la guerre, sur l'aversion religieuse des peuples demi-barbares pour l'em-

1. Tacite, *Annales*, I, 37 : *Ferebantur et spolia Varianae cladis, plerisque... praedae data.*

2. *Ibid.*, I, 63 : *Hostium aviditas, omissa caede, praedam sectantium.*

3. Tacite, *Annales*, I, 59.

ploi et pour l'appropriation de ces dépouilles, point n'est besoin d'aller prendre des exemples chez les Peaux-Rouges : la Bible suffit.

La théorie de l'interdit (*herem*), qui condamne les dépouilles des ennemis à la destruction, sauf quelques réserves inspirées par les nécessités pratiques, se trouve dans deux passages du *Deutéronome* et des *Nombres* :

« Quand l'Éternel t'aura fait entrer dans le pays dont tu vas prendre possession..., que l'Éternel t'aura livré les armées et que tu les auras battues, tu les voueras à l'interdit, tu ne traiteras point alliance avec elles et tu ne leur feras point grâce... Tu ne t'allieras pas par mariage avec elles, car elles détourneraient tes enfants de mon obéissance¹. »

« L'or, l'argent, l'airain, le fer, l'étain et le plomb, tout ce qui peut aller au feu, vous le ferez passer par le feu, et il sera pur; toutefois, on le purifiera encore avec l'eau de purification. Mais tout ce qui ne va pas au feu, vous le ferez passer dans l'eau². »

Voici maintenant la pratique, naturellement antérieure à la théorie, telle qu'on la trouve dans le livre de Josué³. Les Hébreux étaient arrivés devant Jéricho, qui ferma ses portes. L'Éternel dit à Josué : « Je te livre Jéricho, son roi et ses guerriers. Tu feras marcher tous tes gens de guerre autour de la ville; ils feront cela une fois pendant six jours, tandis que sept prêtres, précédant l'arche, porteront sept cors retentissants. Le septième jour, vous ferez sept fois le tour de la ville et les prêtres sonneront du cor. Alors tout le peuple poussera un grand cri de guerre et la muraille de la ville croulera sur place ». Josué se conforme aux ordres de l'Éternel et trace ainsi autour de la ville un *cercle magique* qui la « retranche », la supprime virtuellement. Au septième jour, lors du septième tour, quand les prêtres embouchèrent leurs cors, Josué dit au peuple : « Poussez le cri de guerre, car l'Éternel vous a livré cette ville. Elle sera interdite au nom du Seigneur, avec

1. *Deutéronome*, vii, 1-3.

2. *Nombres*, xxxi, 22, 23.

3. *Josué*, vi, 1 et suiv.

tout ce qu'elle renferme; seule, Rahab la courtisane aura la vie sauve, ainsi que toute les personnes qui sont chez elles, parce qu'elle a mis à l'abri les émissaires que nous avons envoyés. Mais prenez bien garde à l'interdit et n'allez pas vous approprier quoi que ce soit; ce serait attirer l'interdit sur le camp d'Israël et lui porter malheur. Quant à l'argent et à l'or, aux ustensiles de cuivre et de fer, ils seront réservés au service de l'Éternel; c'est dans le trésor de l'Éternel qu'ils entreront ». La muraille écroulée et la ville prise, les Hébreux, appliquant l'interdit, tuèrent hommes et femmes, jeunes et vieux, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes. On brûla la ville et tout son contenu, sauf l'argent et l'or, les objets de cuivre et de fer, qu'on déposa dans le trésor de la maison de Dieu. Josué prononça cette adjuration : « Soit maudit devant le Seigneur celui qui entreprendrait de rebâtir cette ville, de relever Jéricho! Que la pose de la première pierre lui coûte son premier-né et celle des portes le plus jeune de ses fils! »

La malédiction attribuée à Josué paraît avoir porté ses fruits; nul, pendant des siècles, ne se hasarda à relever Jéricho¹. MM. Sellin et Niemann y ont entrepris tout récemment des fouilles profondes, qui ont fait reparaître au jour les restes des murailles et de deux forts, avec un grand nombre d'objets brisés, en particulier des tessons de vases, qui presque tous, affirment les explorateurs, remontent à l'époque chananéenne et sont antérieurs à la domination des Hébreux sur le pays. Une fois « retranchée » par l'opération magique que l'on sait, Jéricho n'existait plus. Le récit de la destruction sauvage de la ville et de tout ce qu'elle contenait, êtres animés et objets

1. Le 1^{er} livre des Rois (xvi, 34) raconte que, du temps d'Achab, Hiel de Bethel rebâtit Jericho, mais au prix de la vie de deux de ses enfants : « Au prix d'Abiram, son aîné, il en posa les fondements, et au prix de Shegoub, son cadet, il en posa les portes, conformément à la parole de l'Éternel, qu'il avait prononcée par l'organe de Josué ». Il semble qu'il y ait ici comme le souvenir d'un sacrifice *de fondation* destiné à racheter ou à effacer le *herem*; mais le texte, tel qu'il est, indique plutôt un accident, qui aurait coûté la vie aux deux fils de Hiel (Reuss, *La Bible*, t. 1, p. 485) Reuss remarque à ce propos : « Jericho avait été rebâtie depuis bien longtemps et est mentionnée, comme une ville existante et peuplée, dans l'histoire de David ». Cela ne ressort nullement du texte visé (2 Samuel, X, 5).

sans vie, rappelle étrangement le passage de Tite Live sur les fureurs des Ligures à Mutine et celui d'Orose sur celles des Cimbres; mais la suite est plus instructive encore, en nous éclairant sur le caractère contagieux des objets frappés par le *herem*. Quand même le livre de Josué, sous la forme où il nous est parvenu, ne serait pas antérieur à l'Exil, les idées primitives qu'on y trouve en foule suffiraient à nous convaincre que le fond du récit appartient à une époque très ancienne, à une civilisation encore rudimentaire et toute dominée par des scrupules religieux ¹.

VII

Malgré l'interdit, un Hébreu du nom d'Akhan s'appropriera quelques objets provenant de Jéricho. La sanction du *tabou* violé se fit bientôt sentir : trois mille soldats furent mis en déroute par les habitants d'Aï. Josué se prosterna devant l'arche et supplia l'Éternel. Alors l'Éternel dit à Josué : « Israël a péché. Il a violé ma défense; on a pris de l'interdit, quelqu'un l'a caché dans ses bagages. Les Israélites ne pourront plus tenir devant leurs ennemis; ils sont sous le poids de l'interdit. Je ne serai plus avec vous si vous ne faites disparaître du milieu de vous l'objet de l'interdit ». Ainsi tout le peuple est contaminé par le crime d'un seul; il faut que ce crime soit expié, car « l'interdit est dans le sein d'Israël ». Ce qui suit est obscur, le texte étant sans doute altéré; mais il semble que l'Éternel ait prescrit à Josué une épreuve magique, un appel par la voie des sorts pour découvrir le coupable. Le sort désigne Akhan, qui avoue sa faute : « Avisant, parmi le butin, un beau manteau de Sennaar, deux cents sicles d'argent, un lingot d'or de cinquante sicles, j'en ai eu envie et m'en suis emparé; ces objets sont enfouis en terre dans ma

1. Le rédacteur du livre de Josué fait intervenir en toutes choses Jahveh, comme les historiens romains parlent de dépouilles vouées à leurs dieux; mais « le tabou des dépouilles », avec toutes ses conséquences, paraît bien antérieur à la constitution du monothéisme hébreu, comme à celle du polythéisme romain; c'est l'époque de la magie et des *djinn* (polydémonisme).

tente, l'argent par dessous ». Josué dépêcha des envoyés à la tente d'Akhan et ceux-ci rapportèrent les objets. Alors, agissant d'après les ordres exprès de l'Éternel, Josué fit saisir Akhan, ainsi que l'argent, le manteau et le lingot d'or, ainsi que ses fils et ses filles, ses bœufs, ses ânes, son menu bétail, sa tente et tous ses biens et, suivi de tout Israël, il les conduisit dans la vallée d'Akhor. Et Josué lui dit : « Le malheur dont tu nous as affligés, Dieu te le rend aujourd'hui ». Et tout Israël le tua à coups de pierres. « On les livra au feu, on les lapida et on éleva par dessus un grand monceau de pierres qui subsiste encore, et le courroux de l'Éternel s'apaisa. C'est à cette occasion que l'endroit fut appelé la vallée d'Akhor (*du malheur*), nom qu'il a gardé jusqu'à aujourd'hui ».

On comprend maintenant, par comparaison, pourquoi César dit qu'un Gaulois, qui enlèverait quoi que ce soit des monceaux de butin, serait mis à mort après les plus cruels supplices. En portant la main sur des objets sacrés et interdits, il ne se souillerait pas seulement lui-même, mais exposerait toute la cité à la contagion de la souillure. L'intérêt public exige donc qu'on effraie par des exemples et des menaces terribles ceux qui pourraient être tentés de pécher ainsi et qu'on extermine le coupable avec des raffinements de cruauté pour empêcher qu'il ait des imitateurs. Cette idée de la contagion de la souillure reparaît dans l'histoire du vol de l'or de Toulouse par Cépion, qui est tué par les Cimbres, dont l'armée est anéantie, dont les filles mêmes, au rapport de Strabon, sont réduites à la prostitution la plus vile. La mentalité de ceux qui colportaient cette histoire édifiante vers l'an 100 avant notre ère ne différerait guère de celle du rédacteur du livre de Josué, qui relate si tranquillement le supplice d'Akhan, la lapidation et la crémation de ses fils, de ses filles, de son gros et de son menu bétail, même des objets sans vie qui lui appartenaient et que la contagion de sa souillure avait pu toucher. Tout ce récit a pu d'ailleurs être fabriqué pour expliquer l'existence d'un tumulus de pierres au lieu dit *Akhor* (le malheur), une croyance générale voulant qu'un monceau de gros cailloux recouvre le corps d'un criminel lapidé; mais ce qui importe

pour l'histoire de la religion et des mœurs, ce n'est pas que ces faits se soient passés tels que les raconte la Bible : c'est qu'on ait pu croire qu'ils se sont passés ainsi.

M. l'abbé Paul Renard, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au Grand Séminaire de Chartres, résumait ainsi, il y a quelques années, l'épisode d'Akhan¹ : « Son crime avait été de violer l'ordre de Josué, qui avait expressément voué à l'anathème la ville avec tout ce qu'elle renfermait d'hommes et de butin. C'était une sorte de consécration religieuse que cet anéantissement de la première ville conquise en Chanaan, exécutée en reconnaissance des droits souverains de Jehovah, aussi bien que pour inspirer aux autres villes une terreur salutaire. Dès lors, désobéir à cet ordre devenait un sacrilège digne de la vengeance de Dieu ».

Cette façon d'atténuer et de dénaturer les faits, pour les accommoder aux exigences de l'éthique moderne, est un bien fâcheux anachronisme ; l'indignation qu'exprimaient les philosophes du xvii.^e siècle, à la lecture de ces récits barbares, n'est pas moins contraire aux exigences de l'esprit critique. A un certain moment de leur évolution sociale, les Hébreux, les Ligures, les Cimbres et sans doute tous les autres peuples ont pensé de même, agi de même : leurs actes, qui nous remplissent d'horreur, n'ont été que les conséquences logiques de leurs idées et si nous éprouvons quelque fierté à mesurer le chemin parcouru depuis, nous devons réserver nos censures à ceux qui voudraient, aujourd'hui encore, nous proposer la conduite de sauvages préhistoriques comme la règle de nos consciences et de nos mœurs.

Il y a d'autres exemples de mise en interdit dans la Bible, et même de violation de l'interdit ; ainsi Saül, malgré l'ordre de l'Éternel lui enjoignant de frapper les Amalécites et de les tuer tous « tant les grands que ceux qui tettent, tant les bœufs que les brebis et tant les chameaux que les ânes », massacre bien les Amalécites, mais garde ce qu'il y a de mieux parmi leur bétail ; l'Éternel, par la voix de Samuel,

1. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, s. v. Akhan.

lui reproche cette désobéissance et l'en punit¹. L'excuse que Saül allègue est intéressante : « J'ai bien détruit à la façon de l'interdit les Amalécites, mais le peuple a pris des brebis et des bœufs du butin, comme des prémices de l'interdit, pour les sacrifices à l'Éternel ton Dieu à Guilgal ». Ainsi — puisque l'excuse n'est pas admise — l'exécution de l'interdit n'a rien de commun avec le sacrifice ; on ne peut sacrifier à Dieu que des choses pures, et l'interdit est souverainement impur ; même les objets en métal que l'on conserve devront être passés au feu et à l'eau de purification avant d'entrer dans le trésor de l'Éternel. Nous avons ici, sous une forme très simple et primitive, ce rite de la mise hors la loi des personnes et des choses, en conséquence de l'état de guerre, qui paraît déjà atténué et comme anthropomorphisé dans les récits des historiens classiques. Lorsque ceux ci nous disent qu'un général, avant le combat, voué à tel ou à tel dieu le butin de sa prochaine victoire, le *herem* biblique nous permet de comprendre la nature primitive de cet acte : il ne s'agit pas d'oblation ou de sacrifice, mais d'extermination.

VIII

Une fois que nous avons ainsi établi le caractère du *herem* et de ses équivalents chez d'autres peuples de l'antiquité, il reste à chercher l'origine de cet usage, si contraire à l'intérêt matériel et immédiat des tribus qui, malgré leur indigence, s'y soumettent et se gardent de mettre en pratique ce principe du sens commun laïc : « Ce qui est bon à prendre est bon à garder ».

Il y a, de cet ensemble de faits, une explication pour ainsi dire orthodoxe : c'est celle des commentateurs attitrés de la Bible. « Dans certain cas, écrit M. l'abbé Lesêtre, pour inspirer aux Israélites l'horreur de l'idolâtrie, Dieu commandait que tout le butin pris sur les idolâtres fût détruit, à l'exception de ce qui pouvait être purifié par le feu, comme les objets

1. I Sam., xv, 3, 11, 23.

de métal... Ces précautions visaient à la fois l'hygiène physique et la pureté morale de Hébreux'. L'idée que l'emploi du feu et de l'eau pour purifier (au sens religieux du mot) les objets métalliques du butin, fût inspirée par une préoccupation d' « hygiène physique », est de celles qu'on peut trouver ingénieuses, mais qui ne méritent pas une discussion. Quant à l' « hygiène morale » des Israélites, il n'est pas évident que le massacre d'enfants à la mamelle et de femmes enceintes fût de nature à y contribuer efficacement. Du reste, en pareille matière, il n'est ni scientifique ni même honnête de négliger les exemples analogues fournis par l'histoire des peuples païens; dès que le *herem* biblique n'est plus qu'un cas particulier d'une coutume autrefois très répandue, sinon générale, aucun historien, fût-il théologien orthodoxe, n'a le droit d'alléguer les bonnes intentions de l'Éternel et les précautions de la sagesse divine contre la contagion de l'idolâtrie.

Un savant allemand, M. Schwally, qui a récemment étudié la guerre sainte chez les Israélites de l'antiquité¹, croit que « l'interdiction qui frappe le butin est seulement un obstacle aux convoitises individuelles; la consécration en protège l'intégrité ». Il rappelle, à ce propos, les *tabous* usités en Polynésie pour protéger les fruits avant la récolte, les produits de la chasse et de la pêche collective avant le partage². En un mot, ce serait une superstition imaginée avec artifice pour tenir lieu de mesures de police alors impraticables. Voilà, au début du xx^e siècle, une hypothèse que n'auraient pas désavouée les encyclopédistes du xviii^e, toujours prêts à expliquer les coutumes en apparence les plus bizarres comme les inventions réfléchies des législateurs religieux, qu'ils se

1. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Butin*.

2. F. Schwally, *Semitische Kriegsalterthümer*, I. *Der heilige Krieg im alten Israël*, Leipzig, 1901. Cf. Fauconnet, *Année sociologique*, t. V, p. 602 sq.

3. Fauconnet, *loc. laud.*, p. 605. L'analogie du *herem* avec le *tabou* a déjà été reconnue par Rob. Smith (*Religion der Semiten*, p. 118: *Ein solcher Bann ist ein Tabu, das durch die Furcht vor übernatürlichen Strafen veranlasst ist*).

figuraient sous les traits du Mahomet de Voltaire, c'est-à-dire comme des fourbes bienfaisants. M. Fauconnet a eu bien raison d'écrire à ce propos : « La théorie du *herem* que propose M. Schwally semble être du même ordre que celles qui croient rendre compte... des règles de l'exogamie par l'inconvénient des unions consanguines ». En effet, l'anachronisme et l'absurdité n'en sont pas moindres. Mais je crois que M. Fauconnet s'est trop vite résigné à l'aveu que « les causes qui déterminent la consécration et la destruction du butin restent à découvrir ». Je crois, pour ma part, qu'elles se laissent pénétrer assez aisément.

La guerre, chez les primitifs, est un phénomène essentiellement religieux. La paix elle-même, non seulement dans le sein d'une tribu ou d'un clan, mais entre tribus et clans voisins, est fondée exclusivement sur des idées religieuses, des liens religieux. Pour rompre ces liens religieux qui protègent les hommes contre les hommes, pour autoriser la violation, au détriment d'une collectivité, du scrupule sacré entre tous, celui du sang humain, il faut un phénomène religieux nouveau et d'une grande puissance, qui se manifeste par une mise hors la loi solennelle de l'ennemi et de tout ce qui lui appartient. Dans le cas de la ville de Jéricho, nous avons vu l'arche de Jahveh promenée sept fois autour des murs, traçant un cercle magique qui « retranche » la cité ennemie et la supprime par la pensée avant même qu'un seul acte d'hostilité violente ait été commis. La magie est efficace, les murailles s'écroulent et les Israélites n'ont plus qu'à détruire par le fer et par le feu ce qu'ils ont déjà virtuellement anéanti. Il ne s'agit pas, je le répète, d'un sacrifice, car on ne sacrifie aux dieux que ce qui est pur et il faudra une purification en règle pour faire entrer l'or et l'argent de Jéricho dans le trésor divin ; mais tout ce qui a été frappé d'interdit est devenu impur, d'une impureté dangereuse, comme on le voit par l'histoire d'Akhan, non seulement pour l'individu, mais pour le groupe dont il fait partie ; ainsi envisagées, la destruction et l'extermination ne sont pas des actes de vengeance et de colère, mais des mesures de précaution, analogues, toutes

proportions gardées, à celles que l'on prend de nos jours quand on met le feu à un lazaret contaminé et qu'on n'en laisse subsister ni une pierre ni une poutre. Évidemment, dans ces scènes d'incendie et de massacre, la férocité et la méchanceté humaines n'abdiquent pas leurs droits et se donnent carrière ; mais ces passions ne suffiraient à expliquer, ni chez les Hébreux, ni chez les Ligures, ni chez les Cimbres, la destruction systématique du bétail et même des objets inanimés. La férocité est le bras qui exécute ; le cerveau qui a conçu et qui dirige est la religion.

Tantum religio potuit suadere malorum !

Concluons. Les dépouilles prises à la guerre sont comme imprégnées d'une nocivité d'ordre magique, que les sortilèges du vainqueur lui-même leur ont inoculée. La logique, l'« hygiène magique », veut qu'on les détruise intégralement, mais la cupidité en gémit ; bientôt l'intérêt et les nécessités pratiques viennent atténuer les conséquences rigoureuses de l'excommunication. En ce qui touche les personnes, les mâles adultes seront seuls tués ; on réduira les femmes, les filles et les enfants en esclavage ; plus tard, toute la population vaincue deviendra esclave et accroîtra la richesse du vainqueur. En ce qui touche les animaux et les choses, on aura recours à deux artifices. D'une part, on purifiera, par des rites appropriés, ce que l'on veut conserver et utiliser ; d'autre part, on renoncera à une partie du butin pour garder le reste et c'est le sacerdoce, maître des opérations magiques, qui fixera ce qui lui revient et ce qui doit être sacrifié aux dieux, ce qui doit être soustrait à toute appropriation et à tout contact. Parmi les objets auxquels le vainqueur renonce, soit pour les détruire avec l'eau ou le feu, soit pour les exposer en un lieu consacré hors de toute atteinte, ceux qui demeurent le plus longtemps intangibles sont les objets personnels des guerriers vaincus, leurs armes et leurs objets d'équipement (*exuviae*). Ici intervient un autre facteur, l'amour-propre des peuples et celui des chefs victorieux, qui convertissent, avec le temps, en trophées de parade les armes

ou objets d'équipement, d'abord réunis et mis hors d'atteinte à cause du péril magique qui s'y attache. En présence des trophées d'armes gauloises ou daciques sculptés sur la balustrade de Pergame et sur la base de la coloone Trajane, nous devons nous rappeler que ces monuments de gloire militaire ne sont que les aboutissants laïques, si l'on peut dire, d'une longue évolution, dont le principe est la « mise à part » des armes prises à l'ennemi, sous l'empire d'un scrupule éminemment et exclusivement religieux.

Les développements qui précèdent vont me permettre d'expliquer enfin, d'une manière que je crois simple et convaincante, une des légendes les plus singulières de l'histoire primitive de Rome, celle de Tarpeia.

* *

IX

Tout le monde connaît le récit de Tite-Live¹. Les Sabins, sous la conduite de leur roi Tatius, menacent le Capitole, qui est la forteresse des Romains. La fille du commandant de cette forteresse, Tarpeia, est séduite par la vue des ornements d'or que les Sabins portent à leur bras gauche ; elle leur promet, en échange de ce qu'ils portent ainsi, de leur livrer la citadelle ; à peine y sont-ils entrés qu'ils ensevelissent Tarpeia sous le poids de leurs armes, soit pour faire croire, dit Tite-Live, qu'ils ont pris la place de vive force, soit pour flétrir par un nouvel exemple la trahison².

Nous possédons, de ce récit, un grand nombre de variantes ; les unes nous ont été transmises directement ; d'autres nous sont connues parce que les historiens, notamment Denys et Plutarque, y font allusion pour les écarter. Schwegler et, plus récemment, Ettore Pais ont pris une peine

1 Liv., I, 41 (d'après Fabius Pictor et Cincius Alimentus).

2 *Obrutam armis necavere, seu ut vi captu potius arx videretur, seu pro-dendi exempli causa, ne quid unquam fidum proditori esset* (Liv., I, 41, 7). Réflexions analogues dans Plut., *Rom.*, XVII, 7 et Prop., V, 4, 89.

peut-être excessive à en relever et à en discuter tous les détails. Il nous suffira de montrer que, d'après le témoignage même des textes, tous les traits de la légende étaient douteux et flottants dès l'antiquité, à l'exception d'un seul sur lequel tout le monde est d'accord : Tarpeia avait été écrasée sous les armes des ennemis. J'ai eu l'occasion de faire voir, dans des mémoires antérieurs, qu'il en est de même de plusieurs légendes antiques qui rapportent la mort violente d'un héros : tout ce qui concerne les causes lointaines ou prochaines de la catastrophe offre des divergences et même des contradictions grossières ; l'accord n'existe qu'au sujet des circonstances de la mort. La conclusion qu'on peut tirer de là, dès l'abord, c'est que le début des histoires de ce genre est le produit de combinaisons diverses et que le point de départ de ces combinaisons est pour nous la seule réalité tangible — un culte ou un rituel.

Passons rapidement en revue les variantes de la légende de Tarpeia :

1° La plupart des historiens la placent sous le règne de Romulus ; mais le poète grec Simylos voulait que le Capitole eût été livré par Tarpeia aux Gaulois de Brennus¹ ;

2° La plupart des historiens font de Tarpeia une Romaine ; mais d'autres font d'elle une Sabine² ;

3° Suivant les uns, le père de Tarpeia, Tarpeius, était absent ; d'autres en font un traître qui est mis à mort par Romulus³ ;

4° La garde de la citadelle appartient, suivant les uns, à Tarpeius, suivant d'autres à Tarpeia elle-même⁴ ;

5° Tarpeia est ou n'est pas une Vestale⁵ ;

1. *Ap. Plut., Rom., XVII.*

2. Antigone de [Caryste faisait de Tarpeia la fille de Tatiüs (Plut., *Rom., XVII*).

3. Opinion de Sulpicius Galba, combattue par Plut., *Rom., XVII.*

4. Opinion combattue par Plut., *Rom., XVII.*

5. Elle est une Vestale suivant Varron (*L. Lat., V, 41*), Properce (*V, 4, 18*), et le chronographe de 354 (*Chron. Min., I, p. 144, 8*). Ceux qui disent qu'elle aperçut les Sabins en sortant pour puiser de l'eau semblent partager la même opinion (Liv., I, 41 ; Val. Max., IX, 6, 4, etc.).

6° Tarpeia agit, suivant les uns, par cupidité¹; suivant d'autres, pour attirer les Sabins dans un piège en exigeant qu'ils lui livrent leurs boucliers²; suivant Properce, elle est amoureuse de Tatius³; suivant Simylos, de Brennus⁴; suivant Antigone de Caryste, elle veut se venger de Romulus⁵;

7° Les Sabins (ou les Gaulois) la tuent, ou pour faire croire qu'ils ont pénétré de vive force dans la citadelle, ou par dégoût de sa trahison⁶, ou pour la punir d'avoir voulu les tromper, ou pour ne pas se dépouiller de leurs ornements d'or⁷, ou parce qu'elle refuse de révéler à Tatius les secrets de Romulus⁸.

L'unanimité des auteurs veut que Tarpeia ait été étouffée sous les armes et les ornements des ennemis; presque tous parlent, à ce propos, de grands boucliers; quelques-uns ajoutent à ces boucliers les brassards et les anneaux d'or que portaient les Sabins ou les Gaulois⁹.

La numismatique nous apporte un témoignage de grand prix. Deux familles romaines, qui se réclamaient d'une origine sabine, firent figurer, au dernier siècle de la République, la vierge Tarpeia sur leurs monnaies. Au revers de celles des Titurii, elle est représentée dans l'acte de séparer un guerrier romain d'un guerrier sabin; elle est donc considérée comme une des femmes héroïques qui se jetèrent entre les deux armées pour mettre fin au combat. Sur les monnaies des Turpili, Tarpeia est une jeune fille vue de face, les deux bras

1. Liv., I, 41.

2. Version de L. Calpurnius Piso, adoptée par Denys, II, 38.

3. Prop., IV, 4, 39.

4. Plut., *Rom.*, XVIII.

5. *Ibid.*

6. Liv., I, 41.

7. Version de Fabius (Denys, II, 38).

8. *Chron. Min.*, I, p. 144.

9. Suivant Plut., *Rom.*, XVII, Tatius jeta le premier sur Tarpeia son bouclier et son brassard; Denys connaît la même version, donnée par Pison (II, 38). Dans un fragment d'Appien (*De Reg.*, 4), cité par Suidas et peut-être incomplet, Tarpeia, sur l'ordre de Tatius, est écrasée sous des ornements d'or (κατεχλώσθη). Même version dans Aristide de Milet, auteur très suspect, rapportée dans les *Parallèles* de Plutarque, c. XV.

levés et dont le haut du corps seul émerge d'un amas de boucliers¹.

Ainsi l'opinion qui faisait de Tarpeia une Sabine, non une Romaine, trouvait créance au vi^e siècle de Rome. Cela peut s'expliquer par les vestiges incontestables de la domination des Sabins sur le Capitole², où l'on montrait la maison de Tati³ et où il avait fallu *exaugurer* et démolir nombre de chapelles latines, fondées par Tati⁴, lors de la construction du temple de Jupiter par Tarquin⁵. Mais c'est seulement par conjecture que l'on faisait de Tarpeia une Sabine et même la fille de Tati⁶; personne ne savait rien de positif sur cette fille, sinon qu'une roche du Capitole portait son nom, qu'on y montrait son tombeau ou son cénotaphe et qu'on y célébrait annuellement des rites en son honneur. Cela ressort avec évidence du passage où Denys approuve la version de l'histoire de Tarpeia donnée, à l'époque des Gracques, par Cadpurnius Pison et suivant laquelle Tarpeia n'aurait pas trahi les Romains, mais essayé de tromper leurs ennemis. « La suite de l'histoire, écrit Denys⁷, fait assez voir que le sentiment de Pison est le plus vrai; car on a élevé à Tarpeia un tombeau magnifique au même endroit où elle fut tuée, sur la colline la plus sacrée de la ville, et les Romains lui font tous les ans des libations et des sacrifices (je ne fais que rapporter ce qu'a écrit Pison). Or, il est certain que, si elle eût été tuée en livrant sa patrie à l'ennemi, ni ceux qui l'avaient tuée, ni ceux qu'elle aurait trahis ne lui eussent rendu tous ces honneurs, mais auraient jeté son corps à la voirie ». Plutarque semble indiquer que ce tombeau était un cénotaphe, c'est-à-dire, à proprement parler, un autel plutôt qu'un tombeau : « Tarpeia, dit-il⁸, fut enterrée dans ce lieu même et la colline prit d'elle le nom de Tarpéienne jusqu'à ce que le

1. Babelon, *Monnaies de la Rep. rom.*, t. II, p. 301, 498; Pais, *Ancient legends of Roman history*, p. 97.

2. Liv., I, 32; Tac., *Ann.*, XII, 24; Denys, II, 50.

3. Plut., *Rom.*, XX; Solin., I, 21.

4. Liv., I, 55. Cf. Schwegler, *Röm. Gesch.*, I, p. 484.

5. Denys, II, 38.

6. Plut., *Rom.*, XVII.

roi Tarquin l'eût consacrée à Jupiter¹; alors on transporta ailleurs les ossements de Tarpeia et son nom disparut (καὶ τοῦνομα τῆς Ταρπηρίας ἐξέλιπε). Il n'est resté qu'à une des roches du Capitole qui s'appelle encore aujourd'hui la roche Tarpeienne, d'où l'on précipite les criminels ». Si les restes de Tarpeia avaient été vraiment transportés ailleurs, on trouverait sur quelque autre point de Rome des traces de son culte, ce qui n'est pas; la phrase de Plutarque est probablement l'écho d'un texte perdu, constatant les résultats négatifs d'une recherche instituée pour retrouver les ossements de la vierge. Enfin, Festus nous apprend que l'on croyait reconnaître Tarpeia dans une vieille statue du temple de Jupiter élevé par Metellus (*in aede Jovis Metellina*²); malheureusement, il n'entre à ce sujet dans aucun détail et nous pouvons à peine supposer que cette image fût analogue à celle des monnaies des Turpili.

Celle-ci étant la seule que nous connaissions, on peut partir de là pour déterminer ce que les anciens croyaient savoir de positif et démêler l'écheveau de légendes qui ont été imaginées pour en rendre compte.

X

Tarpeia est la divinité locale de la roche Tarpeia; elle y possède un autel où l'on célèbre annuellement son culte. La tradition veut qu'elle soit morte en cet endroit, écrasée par des boucliers — sabins, suivant les uns, gaulois, suivant les autres, en tous les cas *non-romains*. Le graveur du coin monétaire a représenté son agonie, alors qu'elle se débattait encore sous le poids des armes accumulées sur elle; un instant après, on ne devait plus voir qu'un amas de boucliers en forme de tertre. Or, ce tertre de boucliers, parmi lesquels

1. M. Pais croit que le nom de Tarpeia est identique à celui de Tarquin et il fait un même personnage de la vestale Tarpeia et de la vestale Tarquinia, qui avait donné aux Romains la plaine du Tibre (*Legends of Roman history*, p. 105). Je ne considère pas cette thèse comme admissible.

2. Festus, p. 363, M.

pouvaient se trouver quelques brassards, bracelets ou anneaux d'or, est le point de départ de toute la légende et il est facile, d'après ce que nous avons dit plus haut, d'en justifier l'existence. A une époque où les Romains n'avaient pas encore de temples et où leurs maisons étaient des cabanes, celles des dépouilles prises sur l'ennemi qui n'étaient pas détruites devaient être accumulées, comme les trophées des Gaulois dont parle César, sur quelque point consacré, où elles restaient intangibles. Ces amas d'armes sont l'origine des trophées et Tacite, parlant de celui qu'éleva Germanicus, l'appelle encore *congeries armorum*¹. Mais quand Rome eut des temples et des maisons un peu spacieuses, où l'on suspendit les dépouilles prises sur l'ennemi, le rite primitif fut oublié et l'amas de boucliers sur la colline tarpéienne devint une énigme. Or, tant chez les anciens que chez les modernes, l'aspect d'un monticule de pierres fait toujours naître la croyance qu'un personnage important a été enseveli au-dessous, généralement en punition d'un crime. Je pourrais en citer beaucoup d'exemples empruntés au folk-lore moderne ; mais il ne manque pas de textes classiques à ce sujet. Une épigramme sur le brigand Balista, attribuée à Virgile, commence par ce vers :

*Monte sub hoc lapidum tegitur Balista sepultus*².

Achille fait écraser Pisidiké de Méthymne sous un monceau de pierres³. A l'époque où fut rédigé le livre de Josué, on montrait encore le monceau de pierres sous lequel fut enseveli Akhan⁴ et celui qu'on éleva sur le cadavre du roi de Haï⁵. Il est possible que la pratique de la lapidation, comme châtement des crimes les plus graves, ait favorisé la naissance de ces légendes ; on en trouve cependant de pareilles là où il s'agit de simples tumulus de terre, qui peuvent être des phé-

1. Tac., *Ann.*, II, 22 : *Congeriem armorum struxit superbo cum titulo.*

2. Servius, *ad Aen.*, t. I, p. 1 (éd. JThilo).

3. Parthenios, *Erot.*, XXI, 8.

4. *Josué*, VII, 26.

5. *Ibid.*, VIII, 29.

nomènes naturels, ou des travaux de défense, ou des lieux de culte, mais sont presque toujours et partout considérés comme des tombeaux — de héros ou d'héroïnes, de géants, de fées, etc. Des exemples de ces désignations, qui impliquent toute une légende, se rencontrent déjà dans l'*Iliade*¹.

L'imagination populaire est essentiellement logique même dans ses écarts. La vue d'un amas de boucliers formant tumulus, à l'endroit où se célébrait le culte de l'héroïne éponyme Tarpeia, devait naturellement suggérer l'idée que cette héroïne avait été écrasée sous des boucliers. Pourquoi ce supplice? L'imagination populaire est aussi équitable : elle veut que toute peine soit le prix d'une faute. Ici, la peine devait avoir été infligée par des guerriers étrangers, puisque les armes employées à cet effet étaient étrangères ; mais les guerriers épargnent les femmes sans défense ; Tarpeia n'a donc pas été écrasée en défendant le Capitole. L'idée d'une trahison devait se présenter d'autant plus aisément à l'esprit que ceux qui étaient convaincus de ce crime étaient jetés à bas de la roche tarpéienne, ce que Plutarque ne manque pas de rappeler². Pourquoi, se demande-t-on, la légende ne dit-elle pas que la traîtresse Tarpeia fut précipitée de la roche tarpéienne? C'est que la légende de la trahison ne s'est pas formée d'une manière indépendante ; elle a été suggérée, comme nous l'avons vu, par l'existence d'un monceau de boucliers sous lequel était ensevelie Tarpeia, la nymphe du lieu.

Si, à l'époque de la prise de Rome par les Gaulois, il existait sur un point du Capitole un amas de boucliers sabins, ces armes ont dû disparaître dans la catastrophe de 390 et être remplacées un peu plus tard par des armes gauloises. Ainsi s'explique, à mon avis, la variante si curieuse de la légende de Tarpeia qui fait d'elle l'amante de Brennos, la représente comme ayant livré le Capitole aux Gaulois et comme ayant été écrasée sous des armes gauloises. Un autre trait de la légende de Tarpeia a également été mis en relation

1. *Iliade*, II, 811, 814.

2. Plut., *Rom.*, XVII ; *Syll.*, X ; Liv., XXV, 7, 14, etc.

tantôt avec les Sabins, tantôt avec les Gaulois. C'est la petite porte du Capitole, dite *Porta Pandana*¹, qui devait toujours rester ouverte; suivant les uns, c'était une condition de paix imposée par le Sabin Tatius²; suivant d'autres, c'était une exigence du Brennus gaulois³.

Un détail de la légende qui étonnait Schwegler était la quantité et la beauté des ornements d'or attribués aux Sabins; il soupçonnait une confusion entre les Sabins et les Gaulois, dont le goût pour les riches parures est bien connu⁴. M. Pais a justement répondu à Schwegler que les *armillae* et les anneaux d'or conviennent aussi aux Sabins, dont Fabius Pictor vantait la richesse en métaux précieux et qui sont décrits, en 310 et en 293 av. J.-C., comme pourvus d'armes resplendissantes d'or et d'argent⁵. Mais les anciens ont toujours été frappés de la grandeur des boucliers gaulois et je penserais volontiers que la légende a pris naissance à l'aspect d'un monceau de ces boucliers, mêlé des ornements d'or dont usaient les Celtes en campagne. Seulement, comme une tradition qu'on a le droit de croire historique faisait occuper le Capitole par les Sabins longtemps avant l'invasion des Gaulois, il se forma deux légendes concurrentes, l'une gauloise, l'autre sabine, dont la seconde trouva plus généralement crédit parce qu'elle se rapportait à une époque plus ancienne et peut-être aussi parce que la conquête sabine du Capitole éveillait à Rome de moins pénibles souvenirs.

Schwegler écrivait : « Le genre de mort assigné à Tarpeia a sans doute une raison locale qu'on ne peut pas deviner⁶ » et M. Pais, plus récemment, aboutissait à la même conclusion.

1. Paul Diacre, p. 220; cf. Varr., *Ling., lat.*, V, 42; Solin, I, 13; Arnohe, IV, 3.

2. Festus, p. 363 : *Tatius in pace facienda cavet a Romulo ut ea (porta) Sabinis semper pateret.*

3. Polyen, VIII, 25, 1.

4. Liv., VII, 40; Gell., IX, 11, 5; XIII, 3, 7; Pline, XXIII, 5, 45, etc.

5. Pais, *Ancient legends*, p. 298; cf. Plut., *Cat. maj.*, II, 2; Liv., IX, 40; X, 39.

6. Schwegler, *Röm. Gesch.*, t. I, p. 487.

Je crois avoir montré que la question peut être résolue sans faire à l'hypothèse une trop belle part.

XI

Quand il s'agit de préciser par écrit les légendes de Tarpeia et de leur donner une forme littéraire, les historiens puisèrent dans le trésor des légendes grecques qui leur fournissaient les analogies désirables. Il y avait d'abord toute une série d'histoires relatives à des femmes amoureuses qui livrent leurs proches ou qui trahissent leur cité pour complaire à l'objet de leur amour ¹. D'autres légendes sont plus voisines de celle qui prévalut pour Tarpeia. La plus intéressante est celle de Peisidiké, fille du roi de Méthymna dans l'île de Lesbos. Comme Achille assiégeait cette ville, Peisidiké aperçut le héros du haut des murs, s'éprit de lui et lui envoya sa nourrice, offrant de livrer la ville au héros en échange de son amour. Achille promit tout; mais une fois maître de Méthymna, il ordonna à ses guerriers de lapider la jeune fille. Parthenios rapporte à ce propos ² les vers d'un poète qui avait chanté en hexamètres l'histoire primitive de Lesbos, peut-être, comme l'a conjecturé C. Müller, Apollonios de Rhodes. Il y a quelques raisons de croire que cette légende était déjà connue d'Hésiode ³, ce qui exclurait naturellement l'hypothèse d'une imitation de celle de Tarpeia. Il n'en est pas de même de l'histoire de Brennus à Éphèse, rapportée dans les *Parallèles* attribuées faussement à Plutarque d'après une prétendue *Histoire des Galates* (Γαλακτικά) de Clitophon ⁴. Brennus, chef des Gaulois, ravageant l'Asie, alla assiéger Éphèse. Là il devint amoureux d'une jeune fille grecque qui promit de céder à ses désirs et, par surcroît, de lui livrer Éphèse s'il lui donnait des colliers et des parures. Brennus ordonna à ses soldats de jeter dans le sein de cette fille avide tout l'or qu'ils possédaient; ils obéirent et l'ensevelirent vivante sous

1. Pais, *op. laud.*, p. 299; cf. Schwegler, *Röm. Gesch.*, t. I, p. 484.

2. Parthenios, *Erotica*, XXI (éd. Hercher, p. 16-17).

3. Cf. Höfer, dans le *Lexikon* de Roscher, art. *Peisidike*, p. 1793.

4. Ps. Plut., *Parall. Min*, c. XV (Bétolaud, t. II, p. 123).

leurs bijoux. Cette histoire est d'une absurdité révoltante, car la jeune fille ne pouvait pas promettre à Brennus amoureux les clefs de la ville *en sus* de ses faveurs; il faut que, dans une rédaction plus ancienne et plus raisonnable, la vierge d'Ephèse ait été éprise de Brennus, comme Peisidiké le fut d'Achille. Mais on sait le peu de valeur que l'on doit attacher aux extraits d'auteurs vrais ou supposés qui remplissent les *Petits Parallèles* mis sous le nom de Plutarque.

L'histoire de Polykrité de Naxos inspire plus de confiance, car elle était déjà connue d'Aristote¹. Polykrité se fait aimer de Diognète, chef des Erythréens qui assiègent Naxos et ouvre aux Naxiens l'accès du camp ennemi, où ils font un grand carnage. Revenue en triomphe dans sa patrie, elle y est étouffée sous les couronnes que ses concitoyens lui prodiguent et ceux-ci élèvent un tombeau en son honneur. Bien que les circonstances soient toutes différentes, cette légende gracieuse comporte quatre thèmes, le siège d'une ville, une liaison amoureuse, une trahison et l'étouffement de la traîtresse, qui se retrouvent au moins dans une des versions de l'histoire de Tarpeia.

XII

Ainsi, une fois, de plus, mais non sans avoir parcouru une longue carrière, j'ai montré qu'un mythe est né d'un rite. Le rite, c'est le *tabou* des dépouilles guerrières, l'usage de les déposer en tas sur un sol consacré, où il y aurait sacrilège à les toucher: le mythe, c'est celui de l'héroïne locale, du *genius loci* (*nullus enim locus sine genio est*, dit Servius), étouffée sous cette *congeries armorum* en punition de quelque faute que l'on imagine. L'évhémérisme n'a pas tort de dire que toute légende a un fondement réel; mais, quand il s'agit de légendes très anciennes, la réalité qui leur donne naissance n'est pas un épisode historique: c'est un rite, un usage cultuel.

1. Cf. Höfer, dans le *Lexikon* de Roscher, art. *Polykrite*, p. 2650.

Une ordalie par le poison à Rome

ET L'AFFAIRE DES BACCHANALES¹

L'an 331 av. notre ère, 423 de la fondation de la Ville, il se produisit à Rome une série d'événements tragiques dont Tite Live, seul parmi les historiens anciens, nous a laissé le récit². Ce fut une « affaire des poisons », la première dont on eût conservé le souvenir et qui effraya la population au point qu'il fallut nommer un dictateur pour accomplir la cérémonie du *fichement du clou*. Tite Live semble presque s'excuser de lui donner une place dans son ouvrage. Il le fait pour ne point omettre de témoignage, pour ne point refuser créance à quelqu'un de ses auteurs (*ne cui auctorum fidem abnegaverim*) ; il nous avertit, d'ailleurs, que les annalistes ne sont point d'accord et ajoute qu'il voudrait qu'on se fût trompé en attribuant à la malice humaine ce qui était dû peut-être à l'inclémence du ciel. La preuve que Tite Live a consulté ici plusieurs sources ne ressort pas seulement de la mention qu'il fait de leur désaccord (*nec omnes auctores sunt*), mais de l'incertitude touchant le surnom du deuxième consul de cette année — Flaccus suivant les uns, Potitus suivant les autres. L'historien dit qu'il trouve ce surnom donné diversement dans les annales (*varie in annalibus... invenio*), mais qu'il attache à cela peu d'importance ; il n'est guère croyable que la même source annalistique ait varié sur le surnom d'un consul.

Je présente ces observations avant d'entrer dans le vif du sujet, car elles me paraissent autoriser d'avance la conclusion que j'appuierai d'autres arguments : à savoir, que le récit de Tite Live est un arrangement et qu'en combinant des témoignages dont le caractère rude et primitif lui échappait, il les a non seulement affaiblis, mais dénaturés. Voici l'histoire.

1. [*Revue archéologique*, mars-avril 1908.]

2. Tite Live, *Hist. Rom.*, VIII, 18.

I

Une grande mortalité se déclara parmi les premiers citoyens de Rome (*primores*); ils mouraient de maladies semblables et presque tous avec les mêmes symptômes. L'expression de Tite Live et la suite du récit impliquent que les victimes de cette épidémie étaient des magistrats ou d'anciens magistrats, dont le nombre ne pouvait être bien considérable; les femmes étaient épargnées par le fléau, qui se faisait remarquer par la qualité plutôt que par la quantité des victimes. Une servante (*ancilla*) vint trouver Q. Fabius Maximus, édile curule, et lui promit de révéler la cause du mal si on lui promettait qu'elle ne serait pas poursuivie; c'est donc qu'elle était ou se prétendait complice du crime. Là dessus, Fabius en réfère aux consuls, qui portent l'affaire devant le Sénat; toute garantie est assurée à l'esclave. Elle déclara alors — sans doute devant une commission du Sénat — que la ville était victime de la perfidie des femmes (*muliebri fraude*), que des matrones préparaient les poisons qui l'infectaient (*ea venena coquere*) et qu'on en aurait la preuve si on la suivait sans retard. On la suivit, en effet, et l'on trouva des femmes qui préparaient certaines drogues; on découvrit aussi des poisons cachés (*recondita letalia*). Drogues et poisons furent apportés sur le forum et une vingtaine de matrones, chez qui ces substances avaient été saisies, y furent amenées par le *viateur*. Deux d'entre elles, l'une et l'autre patriciennes, Cornélia et Sergia, affirmèrent que c'étaient des médicaments salutaires; alors la dénonciatrice les mit en demeure d'en boire si elles voulaient la convaincre d'imposture. Les deux patriciennes demandent un instant pour s'entretenir avec leurs compagnes; le peuple s'écarte et leur permet d'échanger quelques paroles à la vue de tous. Sur quoi les autres femmes acceptent aussi de boire (*haud abnuentibus et illis bibere*) et toutes meurent par l'effet de leur propre crime. Tite Live ne dit pas qu'elles moururent sur l'heure, mais cela est impliqué par l'allure du récit; il ne dit pas non plus que leur agonie ait présenté les mêmes symp-

tômes que l'épidémie régnante, et son texte semble bien impliquer qu'il n'en fut rien. La culpabilité des vingt matrones ainsi établie, on arrêta leurs autres compagnes (*comites*), qui dénoncèrent un grand nombre de matrones (*magnum numerum matronarum*), sur lesquelles cent soixante-dix environ furent condamnées. Tite Live ne spécifie pas la peine; mais il est évident que ce fut la mort.

Le dernier historien qui se soit occupé de la condition des femmes dans l'antiquité, M. James Donaldson, écrivait à ce sujet en 1907 : « Les Romains savaient probablement fort bien pourquoi les femmes avaient recours à des mesures aussi violentes, et qu'elles n'étaient pas disposées à subir la tyrannie des hommes sans faire un effort, d'une manière ou d'une autre, pour y mettre fin¹ ». C'eût été, à la vérité, pour les matrones romaines, une singulière façon d'améliorer leur condition que d'empoisonner tous les magistrats passés ou présents de la ville! L'explication de M. Donaldson, que n'autorise, d'ailleurs, aucune parole de Tite Live, est naturellement irrecevable. Elle rappelle l'erreur de Michelet qui, à force d'avoir lu des procès de sorcellerie et les aveux extorqués aux sorcières, finit par croire à la réalité du sabbat et à voir dans ces réunions nocturnes une consolation et une protestation des femmes opprimées. Il est à la fois plus simple et plus conforme à la méthode critique de nier les extravagances du sabbat et le crime attribué aux matrones romaines; mais en ce qui concerne ce dernier, qui nous occupe seul aujourd'hui, l'historien ne peut s'en tenir à une négation brutale, procédé auquel Mommsen, pour ne citer que lui, a eu trop souvent recours; il faut essayer de déterminer, tant par l'analyse des textes que par des comparaisons avec des récits semblables, comment la calomnie a pris naissance et quels événements réels peuvent se dissimuler sous la tradition.

II

A première lecture, la version de Tite Live semble cohé-

1. James Donaldson, *Woman*, Londres, 1907, p. 90-91.

rente et l'in vraisemblance du fond est assez bien dissimulée par la succession à la fois romanesque et logique des épisodes. Mais c'est là un effet de l'arrangement dont j'ai déjà parlé; regardé de près, le récit est absurde et, comme on dit, ne tient pas debout.

Les dames romaines accusées ne sont pas des cabaretières, pouvant offrir à boire à tout venant, ce sont des matrones, quelques-unes des patriciennes. Les seuls hommes qu'elles aient pu empoisonner, suivant un plan arrêté entre elles, sont leurs pères, leurs frères, leurs maris. Or, l'histoire n'indique aucun lien de parenté entre les victimes et les prétendues empoisonneuses; elle ne dit même pas que les drogues (*venena, medicamenta letalia*) aient été préparées par les femmes pour servir de boissons aux hommes. L'accusation porte sur la préparation de poisons, non sur l'usage qui en aurait été fait. Si Tite Live n'a rien trouvé là dessus dans ses sources, c'est qu'elles n'en pouvaient rien dire, parce que les accusées n'étaient pas les proches des *primores* défunts et que la tradition avait conservé le souvenir d'une épidémie mystérieuse, non d'une série de crimes familiaux.

Il est absurde de supposer qu'on ait porté les drogues saisies sur le forum et qu'on ait conduit auprès d'elles les femmes soupçonnées; même chez des sauvages, on eût commencé par essayer l'effet des drogues sur un esclave ou sur un animal. Mais voici qui est plus invraisemblable encore. Si les femmes savaient que les liquides confisqués étaient de violents poisons — et, d'après l'accusation, elles devaient bien le savoir — elles eussent agi comme des insensées en les buvant pour obéir au défi d'une servante; elles devaient dire, non pas que c'étaient des breuvages salutaires, comme le veut Tite Live, mais qu'elles les avaient préparés sans intention nocive, par exemple pour les soins de leurs toilettes, ou pour détruire des animaux malfaisants. Ainsi le récit de Tite Live est une suite d'impossibilités psychologiques, comme on en souffrirait à peine au théâtre et comme la vie réelle n'en présente jamais.

La trame brisée, il reste les éléments qui la constituent, et

ces éléments ne sont pas méprisables, puisqu'ils devaient, en partie du moins, être consignés dans de très anciens textes, peut-être contemporains des événements. Essayons de les dégager, sans faire à l'hypothèse une trop grand part.

1° Un certain nombre de Romains, occupant ou ayant occupé de hautes situations dans l'État, meurent presque simultanément et par l'effet d'une même maladie. Il s'agit d'une épidémie à laquelle les femmes pouvaient échapper par suite de leur genre de vie et de leur régime, fort différents, dans la Rome du iv^e siècle, de ceux des hommes. Les Romains, passant leur vie au dehors, devaient boire de l'eau de certaines sources impures dont les Romaines, renfermées dans leurs maisons, ne se servaient point;

2° Le fait que l'épidémie frappe seulement les mâles fait travailler les imaginations ignorantes; une dénonciation se produit; on accuse les femmes d'être les auteurs du mal. L'histoire des épidémies, jusqu'à nos jours, est pleine d'accusations semblables, lancées contre des collectivités par le seul fait qu'elles sont ou paraissent indemnes du fléau régnant: c'est ainsi que les Juifs, relativement préservés de la peste par leurs ablutions rituelles et leurs interdictions alimentaires, ont été accusés, pendant tout le moyen âge, d'empoisonner les puits, chaque fois qu'une épidémie de peste se déclarait. A Rome, en 311, la collectivité épargnée était la population féminine, toujours suspecte à la population mâle qui sait que le poison est l'arme des faibles, qui considère la magie et la sorcellerie comme le privilège presque exclusif des femmes. Ce n'est pas seulement au moyen âge et à la Renaissance qu'il y avait, suivant l'expression de Pierre de Lancre, dix mille sorcières pour un sorcier; il suffit de rappeler Médée, la magicienne de Théocrite, les sorcières d'Horace et d'Apulée. On comprend souvent mal le texte célèbre de Tacite, d'après lequel les Germains attribuent un caractère sacré et prophétique à leurs femmes¹; il n'y a là rien qui ressemble aux sen-

1. Tacite, *Germ.*, 8 : *Inesse quin etiam (feminis) sanctum aliquid ac providum putant, nec aut consilia eorum adspernantur aut responsa negligunt.*

timents chevaleresques dont est imbue la littérature courtoise du moyen âge; les Germains croient que leurs femmes sont des magiciennes et des voyantes, c'est-à-dire des sorcières. A l'époque de Tacite, ils les respectent à ce titre, leurs descendants, devenus chrétiens, les brûleront. Ce sont des dominicains allemands qui écriront le « Marteau des sorcières » (*Malleus maleficarum*) et c'est pour l'Allemagne surtout, contre les sorcières allemandes, que le pape Innocent IV lancera la bulle *Summis desiderantes*, signal d'un carnage qui durera plus de deux siècles¹.

Les Romaines de 311 n'ont pas été accusées d'empoisonner les puits, mais de fabriquer des drogues magiques. Ces mixtures pouvaient nuire à distance, soit par le fait seul de leur existence, soit parce qu'on en répandait des gouttes dans les carrefours ou qu'on en humectait les murs de la ville; il n'était pas nécessaire qu'on en bût. Tite Live, ou l'auteur plus ancien qu'il suit, ne savait pas cela, ou ne se préoccupait pas de superstitions aussi basses; à l'époque d'Auguste, où Livie fut accusée de toute une série d'empoisonnements, les gens bien élevés ne savaient empoisonner leurs proches qu'en leur donnant du poison à boire; les pratiques absurdes et compliquées des autres ne comptaient pas à leurs yeux. Aussi, malgré l'in vraisemblance, et bien qu'il ne le dise pas expressément, Tite Live croit que les Romaines ont préparé des breuvages nocifs pour les Romains *in globo*, qu'elles n'étaient cependant pas chargées de désaltérer; les anciens témoignages, s'il en existait sur ce point, devaient seulement parler de philtres, de décoctions magiques ou d'onguents.

Un parallèle très instructif est fourni par une affaire qui se passa en 1630 à Milan et dont tous les documents ont été publiés en 1839². C'était alors une opinion généralement admise que des épidémies pouvaient être déchainées par des sorcières qui frottaient avec de certains onguents les murs et les pavés

1. Voir Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. III, p. 648 de ma traduction.

2. Cf. A. D. White, *Warfare of Science with Theology* (Londres, 1897), t. II, p. 74 et suiv.

d'une ville. En 1630, les autorités espagnoles de Milan reçurent avis que des gens suspects de sorcellerie avaient récemment quitté Madrid avec le dessein de se rendre dans le nord de l'Italie ; du haut des chaires, les Milanais en furent informés et exhortés à la vigilance. Un matin, une vieille femme, regardant par sa fenêtre, vit un homme essuyer ses doigts contre un mur, probablement parce qu'ils étaient tachés de boue. Aussitôt elle donna l'alarme ; un attroupement se forma et l'homme fut jeté en prison. Soumis à une torture atroce, il avoua tout ce qu'on voulut lui suggérer et finit par dénoncer, comme ses complices, tous les Milanais dont il connaissait les noms. Torturés à leur tour, ils en dénoncèrent d'autres, parmi lesquels un pharmacien. Celui-ci, sous l'influence du même traitement, confessa qu'il avait composé la mixture et fut mis à mort avec des raffinements de cruauté. Sa maison fut rasée jusqu'au sol et à la place on éleva une colonne dite *Colonne d'Infamie*, qui resta debout jusqu'à la fin du xviii^e siècle. Nous avons là un exemple parfaitement avéré de la croyance populaire et, par suite, extrêmement ancienne et générale, qu'une épidémie peut être produite par la manipulation de drogues que les victimes n'ont pas l'occasion d'ingurgiter.

3^o Revenons à nos Romaines. Après la saisie des drogues magiques, ou de n'importe quelles préparations inoffensives qu'on voulut qualifier ainsi, comment établir le crime des accusées ? Tite Live ou son auteur, qui croit à la saisie de potions empoisonnées, *letalia*, trouve d'emblée la solution du problème : il faut essayer les poisons sur les accusées. Nous avons montré que toute cette partie de l'histoire est non seulement invraisemblable, mais absurde ; il en reste pourtant quelque chose, le fait brutal de l'épreuve, qui s'est passé devant le peuple, en plein forum. En quoi donc a consisté cette épreuve ? Je n'hésite pas à répondre : *en une ordalie par le poison*. L'idée de cette ordalie a été suggérée par la nature de la cause, puisqu'il s'agissait d'empoisonnement ; là-dessus, la tradition est sans doute conforme à la vérité ; là où elle s'égaré et devient romanesque, c'est dans l'hypothèse

que les poisons servant à l'ordalie avaient été saisis chez les dames romaines. Le progrès des mœurs, oubliant l'ordalie, n'a laissé subsister que le talion¹.

III

Les accusées ont protesté de leur innocence : on les a mises en demeure de l'établir en se soumettant à l'épreuve du poison : elles y ont consenti, ce qui, pour tout homme de bon sens, prouve leur innocence ; mais l'action du poison a été plus forte que celle de la déesse dont elles attendaient le secours — et elles ont succombé. Là dessus, on peut se figurer une enquête du genre de celle qui eut lieu à Milan en 1630 : tortures d'esclaves, dénonciations, exécutions en masse. Non seulement nous trouvons ainsi, sous le témoignage arrangé de Tite Live, une page authentique de la vieille histoire de Rome, mais un exemple nouveau d'ordalie, à joindre à ceux qui ont déjà été signalés. Rappelons la vestale Tucca, accusée d'un manquement à la chasteté, qui prouve son innocence en portant de l'eau dans un tamis : la matrone Claudia Quinta, soupçonnée du même crime, qui se justifie en remettant à flot et en trainant, avec sa ceinture, un navire contre le courant du Tibre².

On objectera qu'il n'y a pas d'autre exemple, à Rome, de l'ordalie par le poison. Mais l'idée de l'ordalie, c'est-à-dire du jugement de Dieu ou des dieux, censés couvrir l'innocence

1. Lors de la lecture de ce mémoire à l'Académie des Inscriptions, j'ai vu, par la question d'un confrère, que je n'avais pas donné à ma pensée toute la netteté suffisante. Je la résume donc une fois de plus : 1° Epidémie naturelle, attribuée par l'ignorance à des empoisonneuses ; 2° Comme il n'y a pas de poison à l'œuvre, l'histoire des poisons découverts chez les femmes est une invention ; 3° Mais comme les femmes accusées meurent empoisonnées en public, c'est qu'on leur a imposé l'ordalie du poison en les mettant en présence de drogues létifères (qu'elles n'avaient naturellement pas fabriquées). Il est donc vrai que l'on vit, sur le forum, des femmes et des poisons ; ces femmes, qui n'étaient pas des empoisonneuses, furent empoisonnées et tout ce que Tite Live rapporte de la procédure *publique* doit être accepté comme vrai.

2. Cf. G. Glotz, *L'ordalie* (Paris, 1904), p. 98 et les notes.

de leur protection, est une des erreurs les plus générales de l'humanité ; elle se rencontre presque partout, sauf peut-être en Chine, et caractérise toujours, dans quelque pays et en quelque siècle qu'elle paraisse, un certain état rudimentaire de civilisation. En Grèce et à Rome, les tribunaux l'ignorent, mais elle survit dans les légendes populaires et, comme l'a montré M. Glotz, en explique plus d'une ; elle reparaît dans la barbarie du haut moyen âge pour s'effacer, en tant que mode d'enquête et de preuve, devant la torture, que l'influence du droit romain remet en honneur. Or, l'ordalie par le poison se constate en divers pays, comme les épreuves par l'eau et par le feu. Même en Italie — à une très basse époque, il est vrai — on en trouve une trace : un scholiaste d'Horace rapporte que lorsque des esclaves étaient soupçonnés de larcin, leur maître les conduisait à un prêtre qui leur donnait à chacun une croûte de pain enchantée par des paroles magiques (*crustum panis carmine infectum dat singulis*) ; dès qu'ils l'ont mangée, le prêtre peut désigner le coupable (*quod cum ederint, manifestum furti reum asserit*)¹. Le texte est obscur et écourté, mais il est probable que, dans la pensée du scholiaste, le coupable ne pouvait pas avaler le pain ou le rejetait. Bien entendu, le pain en question n'est pas une hostie chrétienne, quoique les chrétiens aient pratiqué l'ordalie par l'hostie et l'eau bénite ; la coutume est païenne, franque ou gothique, et l'expression *crustum carmine infectum* la rattache nettement au groupe des ordalies par le poison. En Grèce, l'ordalie par le poison se constate à Aegae en Achaïe, où la prêtresse mariée prouve sa fidélité conjugale en buvant du sang de taureau ; si elle mentait, elle devait mourir sur place². Le serment par l'eau empoisonnée du Styx implique une ordalie du même genre³. Dans la législation mosaïque, la femme soupçonnée d'infidélité reçoit de la main du sacrificateur une coupe d'eau amère, c'est-à-dire d'eau sacrée dans laquelle on a dilué une certaine poudre ; si la femme est innocente, ce

1. Schol. d'Aéron ad Hor., *Epist.*, I, 40, 40 ; cf. Glotz, *op. laud.*, p. 141.

2. Paus., VII, 25, 13 ; cf. Glotz, *ibid.*, p. 143.

3. Glotz, *ibid.*, p. 145.

brevage ne lui fera aucun mal ; si elle est coupable, son ventre enflera et il se produira d'autres phénomènes alarmants¹.

Dans l'Afrique occidentale, l'ordalie par le poison est un usage très répandu : elle se pratique ordinairement avec une sorte de fève, dont le poison peut causer rapidement la paralysie et la mort. D'autres fois, on fait boire à l'accusé une décoction d'une certaine écorce, qui peut agir soit comme laxatif — auquel cas l'accusé est déclaré coupable — soit comme émétique, ce qui est un signe d'innocence². Les nègres accusés de sorcellerie demandent souvent que cette ordalie leur soit appliquée, dans la conviction que le fétiche entre dans le corps avec le poison, examine le cœur et, s'il le trouve sans malice, ressort par la bouche avec la drogue ingérée. A Madagascar, l'ordalie du poison était pratiquée avec une décoction de noix, *tanghinia venenifera*³.

En Inde, le poison dit *sringa*, produit par un arbre de l'Himalaya, est administré à l'accusé sous la forme de sept grains mêlés à du beurre ; si, jusqu'à la fin du jour, il ne produit aucun effet, le juge acquitte. On employait de même l'arsenic à petite dose, mêlé à trente-trois fois son volume de beurre clarifié ; l'accusé recevait cette potion de la main d'un brahmane⁴. En somme, l'ordalie par le poison se rencontre, à titre de pratique légale ou de survivance, en Afrique, en Inde, chez les Hébreux et les Grecs ; l'histoire racontée par Tite Live nous autorise à ajouter qu'elle n'était pas inconnue des anciens Romains.

Le scandale de l'an 314 apparaît comme une survivance d'un état de civilisation très primitif, où une épidémie est attribuée à des maléfices, où l'on croit à la puissance magique et malfaisante des femmes et où l'on fait appel, pour les convaincre et les punir, à des procédés magiques. Du reste, le

1. Nombres, V, 11-28.

2. Lea, *Superstition and Force*, p. 254, 255. On trouvera des détails dans le livre de Mary A. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 315 et suiv.

3. Lea, *op. laud.*, p. 256.

4. Lea, *op. laud.*, p. 376.

caractère religieux de cet épisode n'avait pas été tout à fait effacé par la tradition. Tite Live termine sa narration par deux traits qui ne laissent aucun doute à cet égard, bien que, suivant son usage d'historien élégant et bel esprit, écrivant pour des lecteurs philosophes ou sceptiques, il glisse légèrement sur ce qui relève de la magie. « Cette affaire, dit-il, fut considérée comme un prodige et on l'attribua plutôt à des esprits possédés qu'à une conspiration scélérate » (*captisque magis mentibus quam consceleratis similis visa est*). Je traduis *captae* par *possédés* dans le sens magique ; la source suivie par Tite Live opposait ainsi une sorte de folie déchainée par des maléfices à la vilénie de forfaits accomplis à froid. L'historien poursuit : « En recourant alors aux annales (*memoria ex annalibus repetita*), on trouva qu'autrefois, lors des sécessions du peuple, le dictateur avait fiché le clou et que cette cérémonie expiatoire avait rendu à eux-mêmes les esprits égarés par la discorde. Il fut donc décidé que l'on nommerait un dictateur, etc. ». L'idée que la lecture des vieilles annales de Rome aurait suggéré cet expédient en 311 est une combinaison toute rationaliste due à Tite Live ; d'ailleurs, il se contredit implicitement, car si, dans la phrase précédente, il a admis que les femmes romaines avaient été criminelles sous l'influence de la possession, il semble maintenant estimer qu'il s'agissait d'une discorde civile, comme celles qui avaient produit les sécessions de la plèbe. En réalité, après cette crise de sorcellerie et l'exécution des prétendues sorcières, on crut nécessaire d'écarter les périls magiques encore menaçants par la cérémonie du fichement du clou. Il y a plus de trente ans, M. Gaidoz a montré que cette cérémonie correspondait exactement à des pratiques encore en usage dans l'Afrique occidentale, au Congo, c'est-à-dire dans des régions arriérées où la croyance à la sorcellerie est endémique et où subsiste encore, coïncidence curieuse, l'ordalie par le poison.

Longtemps après, en 180 avant J.-C., Rome fut le théâtre d'une autre affaire des poisons dont Tite Live a également conservé le souvenir. Depuis trois ans déjà, la peste ravageait Rome et l'Italie ; le préteur Ti. Mummius mourut ; bientôt

après, ce fut le tour du consul C. Calpurnius et de beaucoup d'hommes illustres des autres ordres¹. On finit par considérer le fléau comme un prodige (*postremo prodigii loco ea clades haberi coepta est*). Le grand pontife chercha des expiations, les décevirs consultèrent les livres sibyllins, le consul voua des statues dorées à Apollon, à Esculape et à Salus. Rien n'y fit, pas même deux jours de prières publiques. Alors, comme de juste, on soupçonna la malveillance (*fraudis quoque humanae insinuaverat suspicio animis*) et un sénatus-consulte ordonna une enquête (*veneficii quaestio*). La mort du consul avait paru particulièrement suspecte; on le disait victime de sa femme Quarta Hostilia, dont le fils avait été nommé consul en place de son beau-père défunt. Des témoins affirmaient qu'elle lui avait prédit le consulat à brève échéance. « Il existait, dit Tite Live, beaucoup d'autres témoignages; mais cette parole, confirmée par l'événement, motiva la condamnation d'Hostilia ». L'enchaînement des faits est ici nettement marqué. En présence d'une épidémie tenace, qui frappe des hommes en vue, on essaye d'abord de fléchir les dieux, puis on suspecte que le poison est à l'œuvre et, comme presque toujours, c'est à une femme qu'on s'en prend. Tite Live aurait cependant dû s'aviser que si la peste durait depuis trois ans, elle pouvait bien atteindre un consul et que l'accusation portée contre Hostilia avait d'autant plus de chance d'être frivole que l'enquête sur l'usage des poisons, récemment ordonnée par le sénat, devait échauffer les imaginations et donner carrière aux dénonciations les plus absurdes. Mais que dire de l'opinion exprimée à ce propos par l'historien anglais déjà cité, M. Donaldson? Après avoir raconté le drame de 311, il écrit: « Un incident analogue se produisit en 180 av. J.-C. Cette fois, il ne peut guère être douteux qu'il régnât une véritable peste, car elle dura trois ans et décima l'Italie. Mais les femmes étaient enragées contre les hommes à cause des mesures rigoureuses qui avaient été prises contre elles dans l'af-

1. Liv., XXXX, 37

2. J. Donaldson, *Woman*, p. 91.

faire des mystères des Bacchanales, et elles semblent avoir considéré la peste comme une occasion favorable pour se servir de poison ». Parler ainsi, c'est renchérir encore sur la crédulité de Tite Live, qui ne connaît qu'une seule empoisonneuse, la femme du consul. Le cas de l'historien anglais, écrivant en 1907, doit nous rendre indulgent pour le manque de critique dont a fait preuve l'historien romain.

IV

L'enquête sur les Bacchanales avait eu lieu six ans plus tôt, en 186. Quelques auteurs récents, éclairés par l'étude d'affaires analogues tant dans l'antiquité qu'au moyen âge et aux temps modernes, ont exprimé des doutes sur la réalité des turpitudes que l'enquête aurait révélées au sénat romain¹. Déjà François Lenormant² faisait contraster la pureté et l'innocence des rites dionysiaques dans l'Italie méridionale avec les sanglantes horreurs des Bacchanales romaines; il attribuait cette perversion à l'influence étrusque et citait, à ce propos, quelques œuvres d'art obscènes découvertes en Étrurie. Aucune de ces œuvres n'a le moindre rapport avec les Bacchanales³ et tout fait présumer que la relation officielle des événements, complaisamment reproduite par Tite Live, n'est qu'un tissu de mensonges destinés à couvrir, comme ils l'avaient motivée en apparence, la conduite inique et barbare du sénat romain.

C'est un fait constant, un fait d'hier et d'aujourd'hui, que pour discréditer des sectes religieuses, ou même de simples associations religieuses, comme celle des Templiers, on leur attribue des crimes de droit commun et des attentats aux

1. Voir notamment Maass, *Orpheus*, p. 80, 82.

2. Lenormant, art. *Bacchanalia* dans le *Dictionnaire* de Saglio. Dans son ouvrage *La Grande Grèce* (t. I, p. 422), il accepte la corruption des Bacchanales comme un fait avéré.

3. L'une d'elles (Gerhard, *Antike Denkmäler*, pl. CXI) est une scène indécente *entre Pans et Puneses chèvre-pieds!* Il faut toujours vérifier les renvois de F. Lenormant.

mœurs; partout où cette règle se vérifie, la méfiance de l'historien doit être en éveil. Dans l'affaire des Bacchanales, la justice, si l'on peut dire, fut mise en mouvement par la dénonciation d'une femme de bas étage, dépitée de la chasteté de son amant, qui était affilié à la société; ce détail doit être exact, car on n'imagine jamais de prêter des scrupules de chasteté à des criminels. Mais, dans le reste du récit, que d'invéraisemblances! La courtisane Hispala renseigne le consul Postumius sur ce qu'elle a vu étant toute jeune, alors qu'elle fut initiée avec une dame dont elle était l'esclave; ses souvenirs sont déjà anciens, puisqu'elle est devenue depuis une riche affranchie et une courtisane en renom (*scortum nobile libertina*)¹; il fallut d'ailleurs, pour la faire parler, user de menaces. Sa confession ne nous est naturellement connue que par ce que le consul a bien voulu en rapporter; elle fourmille d'absurdités palpables. Ceux et celles qui, une fois initiés, refusaient de se souiller d'horribles débauches, étaient immolés, jetés dans des souterrains. Comment Hispala savait-elle cela? Comment, s'il y avait quelque vérité dans ces propos, les familles privées d'un fils, d'une femme ou d'une fille n'avaient-elles pas, depuis longtemps, porté plainte auprès des magistrats? Elles n'étaient cependant pas soumises à la discipline du secret. Suivant Hispala, les initiés étaient si nombreux qu'ils formaient déjà comme un second peuple dans Rome, qu'on y voyait des hommes et des femmes appartenant aux premières familles; comment donc rien n'avait-il transpiré de ces orgies, et fallait-il qu'elles fussent révélées par une courtisane qui, de son propre aveu, n'en avait pas été témoin depuis longtemps? Lorsque le consul se présenta devant le sénat et fut chargé d'une enquête extraordinaire, il ne connaissait que les folles histoires d'Hispala; le sénat le mit en mesure d'obtenir d'autres témoignages à prix d'argent (*alios indices praemis invitare*), preuve évidente qu'il n'y en avait pas encore de bons. On décréta des poursuites contre les ministres du culte de Dionysos, on en interdit la célébration à Rome et dans toute l'Italie, enfin

1. Liv., XXXIX, 9.

le consul Postumius harangua le peuple et lui représenta que ce culte étranger, ces infâmes mystères mettaient en danger les citoyens et la patrie elle-même. Des primes furent promises aux dénonciateurs, qui, dans l'état d'excitation où se trouvait la ville, se présentèrent en foule. On apprit que les chefs de l'association, comprenant environ 7.000 personnes, étaient deux plébéiens romains, un Falisque et un Campanien; amenés devant les consuls, dit Tite Live, ils avouèrent et se hâtèrent de fournir d'autres indices (*adducti ad consules fassique de se nullam moram indicio [al. iudicio] fecerunt*). Cette phrase n'est pas claire, mais elle indique bien la rapidité de la procédure. Quels aveux avait-on obtenus de ces quatre hommes? Reconnurent-ils simplement qu'ils avaient fait office de prêtres dans les mystères? Le silence de Tite Live, si prolixe dans le reste de son récit, le ferait croire. L'enquête continua, à Rome et aux environs, dans les conditions d'iniquité les plus révoltantes; il n'y a pas, dans toute l'histoire, de pire exemple d'une procédure inquisitoriale. Ceux qui avouaient avoir participé aux mystères étaient jetés en prison; ceux qui s'étaient rendus coupables de viols, de meurtres, de faux témoignages, de fausses signatures, de testaments supposés et d'autres fraudes étaient immédiatement mis à mort; ce fut, dit Tite Live, le sort du plus grand nombre. Les femmes, fondatrices des mystères et auxquelles on attribuait l'origine de tout le mal¹, étaient exécutées par les magistrats ou remises à leurs parents ou tuteurs, avec ordre à ceux-ci de les faire périr. Des quatre chefs arrêtés dès le début des opérations, un seul, le Campanien Minius Cerrinius, est mentionné dans la suite du récit; le sénat le fit emprisonner à Ardée, sous la garde des magistrats de cette ville, qui devaient le surveiller étroitement pour l'empêcher de se donner la mort. On ignore ce qu'il devint par la suite. Si, comme il est probable, les trois autres chefs avaient été exécutés, Minius Cerrinius fut traité avec une faveur par-

1. *Mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit* (Liv. XXXIX, 15). Une prêtresse campanienne avait, disait-on, admis les hommes aux mystères d'abord exclusivement réservés aux femmes (*ibid.*, 13).

ticulière; peut-être l'avait-il méritée par ses délations et l'on ménageait sa vie, afin de le faire parler encore à l'occasion.

Deux ans après, en 184, le préteur L. Postumius, auquel le sort avait assigné Tarente, dispersa une armée de pâtres insurgés et poursuivit les sectateurs des Bacchanales qui s'étaient cachés dans cette partie de l'Italie¹. En 184, le préteur L. Duronius, par ordre du sénat, continua l'enquête et les exécutions en Apulie². Ces témoignages complémentaires jettent une vive lueur sur les événements de l'an 186. Vainqueur de Carthage, qu'il tenait à sa merci, vainqueur des Gaulois qu'il avait presque exterminés en Italie, le sénat romain devait surtout craindre, à cette époque, une coalition du monde hellénique, appuyé sur la Macédoine et la Syrie, qui aurait pu trouver de redoutables auxiliaires dans l'Italie méridionale, en Campanie surtout et à Rome même, où l'hellénisme s'était maintenu ou implanté. Ce n'étaient pas les cultes étrangers qui effrayaient le sénat, puisqu'il avait lui-même introduit à Rome, peu de temps avant l'affaire des Bacchanales, le culte asiatique de la Mère des Dieux; c'était une société secrète qui, sous couleur de religion, échappait à son contrôle et pouvait devenir un État dans l'État, le foyer de dangereuses conspirations. La persécution acharnée dirigée contre les Bacchanales fut purement politique; ce fut une guerre d'extermination faite à des hommes et à des femmes sans défense, en qui l'on redoutait de trouver un jour des ennemis intérieurs. Toutes les accusations répandues contre la moralité des mystères sont des inventions grossières ou ridicules, analogues à celles qui furent propagées à Rome même contre les premiers chrétiens, puis, dans le monde chrétien, contre les Manichéens, les Juifs, les Templiers et beaucoup d'autres. La malignité humaine est peu inventive; en tête des griefs contre les sectaires qu'elle veut perdre, on trouve toujours le meurtre, la sodomie et le viol. Mais que signifient les suppositions de testaments, les fausses signatures, les faux témoi-

1. Liv., XXXIX, 41.

2. *Ibid.*, XL, 19, 9.

gnages qui auraient été préparés ou perpétrés dans les Bacchanales? Rien, sinon que le caractère secret du culte prêtait un semblant de vraisemblance aux plus stupides calomnies; sans prendre la peine de choisir parmi elles, on attribuait aux initiés tous les crimes possibles, les crimes *en bloc*. Aujourd'hui, le récit de Tite Live en main, l'histoire constate qu'il n'y eut pas d'enquête sérieuse, mais une dénonciation unique, peut-être extorquée, à coup sûr mensongère, qui donna prétexte à l'établissement d'un régime de terreur; ce ne fut pas le salut des mœurs romaines, mais la ruine de l'hellénisme en Italie.

V

Nous avons soumis à la critique trois passages de Tite Live où les femmes romaines sont singulièrement malmenées. Dans les deux premiers, elle sont représentées comme des empoisonneuses; il a été facile de réfuter ces calomnies et d'en montrer l'origine. Dans le troisième, elle sont chargées de tous les crimes, non pas seulement contre la morale personnelle, mais contre la société et l'État; l'accusation n'a pas paru mieux fondée. En racontant la répression, Tite Live n'a pas un mot de pitié pour celles que l'on exécute en foule et semble convaincu que l'énergie du sénat a seulement été à la hauteur des circonstances. Or, dans cette sinistre affaire des Bacchanales, l'innocence des femmes, qui ne pouvaient nourrir de desseins contre la politique romaine, est encore plus évidente que celle des hommes¹. Il est singulier que personne, dans l'antiquité, n'ait élevé la voix en faveur de ces malheureuses victimes; Cicéron sait bien qu'en cette occasion les ancêtres ont été un peu durs, *duriores*, mais il s'exprime ainsi en parlant de l'interdiction absolue des Bacchanales, non pas des exécutions sauvages qui la précédèrent². Même aux yeux d'un homme aussi cultivé, aussi près de nous par les sentiments

1. Pourtant, même en ce qui concerne ces derniers, rien n'autorise à parler comme l'a fait Mommsen, d'une conspiration (*Röm. Gesch.*, t. I, p. 810).

2. Cicéron, *De legibus*, II, 37.

et le cœur, ces massacres, mesures de salut public, n'avaient rien d'odieux ni même de choquant. Ce qui doit peut-être étonner davantage, c'est que les Romains de l'Empire n'aient pas soupçonné la machination et la fraude, qui ressortent pourtant de la narration même de Tite Live. Mais ne nous hâtons pas d'accuser les anciens d'aveuglement dans la révision, toujours pendante, des causes célèbres; n'a-t-il pas fallu attendre la fin du XIX^e siècle pour qu'un savant de Philadelphie en Amérique fournisse, d'après des textes déjà connus, la preuve de l'innocence des Templiers¹? Je crois avoir, à mon tour, démasqué la machination et la fraude dans le fameux procès de Gilles de Rais². La trame de l'histoire est toute tissée de châtimens horribles infligés à des crimes imaginaires et de crimes horribles demeurés sans châtiment.

Mars 1908.

1. Lea, *Histoire de l'Inquisition*, t. III, p. 284-404 de ma traduction. La priorité des arguments décisifs appartient à M. Lea (1888).

2. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1904, t. X, p. 161-182; cf. G. Monod, *Revue historique*, 1907, I, p. 356.

Morale orphique et morale chrétienne¹.

I

De la *Descente aux Enfers* attribuée à Orphée jusqu'à *l'Inferno* de Dante, il y a comme une lignée continue de contes populaires et édifiants sur l'au-delà, dont quelques-uns seulement ont été fixés par écrit ou nous sont connus par les allusions de poètes et de philosophes, Pindare, Aristophane, Platon, Virgile, Lucien, Plutarque, qui ont puisé là des inspirations. Il s'ensuit qu'un texte de cette série, même rédigé à une époque tardive, peut avoir conservé des traits de la tradition la plus ancienne, ou la forme plus archaïque de certaines conceptions qui apparaissent dénaturées ou atténuées dans des textes de rédaction postérieure.

Cela posé, examinons les vers 426 et suivants du sixième chant de l'*Énéide*.

Après avoir passé le fleuve fatal, Énée et sa compagne endorment Cerbère et poursuivent leur marche entre l'Achéron et l'intérieur des Enfers. Au cours de cette étape, ils entendent les vagissements d'enfants enlevés au sein maternel (*ab ubere raptos*) et rencontrent les âmes de ceux qui sont morts sans crime de mort violente, soit qu'ils aient été condamnés injustement, soit qu'ils aient mis fin eux-mêmes à leurs jours. Parmi ces suicidés, Virgile distingue les victimes de l'amour, comme Phèdre et Didon, qui, tristement privilégiées, habitent à l'ombre d'un bois de myrtes. Plus loin sont les héros tombés à la guerre comme Déiphobe, dont le discours à Énée termine cet épisode (v. 547)².

1. [Publié, sous le titre d'ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. IX, p. 312-322.]

2. La Sibylle entraîne Énée en lui disant (v. 539): *Nox rail, Aeneu, nos*

D'après une croyance pythagoricienne ou orphique, à laquelle Platon fait allusion¹ et que Tertullien nous a transmise², les âmes de ceux qui ont péri prématurément doivent attendre, dans des quartiers isolés, que la durée légitime (*maxima*) de leur existence ait été remplie. Mais si Virgile s'est inspiré de cette idée pour grouper ensemble ceux qui sont morts avant l'heure, il ne devait pas énumérer seulement les enfants à la mamelle, les condamnés, les suicidés et les victimes de la guerre; en dehors des enfants en bas-âge, il y a le nombre infini des garçons et des filles qui meurent, soit de maladie, soit d'accident, avant d'atteindre l'âge mûr³. Ainsi la présence, en cet endroit, des nouveau-nés, réunis aux victimes du désespoir et de la guerre, est absolument injustifiable, à moins que ces enfants, eux aussi, ne soient morts innocemment de mort violente.

Ici comme ailleurs, Virgile paraît s'être conformé à un modèle grec, celui peut-être dont s'est aussi inspiré Plutarque dans l'Apocalypse qui fait partie de son livre sur le *Génie de Socrate*. Timarque y raconte (XXII, 509 F) qu'il aperçut un gouffre profond, rempli d'une vapeur épaisse et noire, d'où montaient des hurlements, des cris d'animaux et des vagissements d'enfants (*μυρίων κλυθμάτων βρεζῶν*), mêlés à des lamentations d'hommes et de femmes. Plutarque ne dit pas ce qu'étaient ces enfants, βρεζῶν, et si, comme Virgile, il a suivi

fendo ducimus horas. On pleure beaucoup dans l'Énéide; mais, ici, Énée ne pleure point, non plus que la Sibylle et Déiphobe. La note de Servius (*nam et lacrimæ et gemitus fuerant*) est absurde; elle prouve simplement que la faute est très ancienne, due peut-être aux premiers éditeurs de l'Énéide. Lire: *fando* (« nous perdons notre temps en conversations »). Cf., pour l'emploi de *fando*, Virg. *Aen.*, II, 6, 81, 361; III, 481; VI, 333.

1. Plat., *Rep.*, p. 619 C.

2. Tertull., *De anima*, c. 56.

3. La difficulté a été sentie depuis longtemps. On lit dans le *Dictionnaire de Bayle* (art. *Guy Patin*) : « Il y a des gens qui trouvent que Virgile, qui a reconnu les limbes, aurait dû les partager en deux portions, l'une pour les enfants qui meurent avant que de naître, l'autre pour ceux qui meurent dans le berceau. Le grand nombre des premiers méritait bien une classe particulière...; d'où vient donc que ce grand poète n'ait rien dit de ces pauvres créatures ? »

Posidonios, nous ignorons en quelle compagnie le philosophe grec avait fait vagir ces âmes d'enfants. Mais nous savons cela par Virgile et nous avons vu que ce que le poète dit à ce sujet est illogique si l'on n'admet pas que les ἄωροι étaient en même temps des βλαβεροί. Si nous pouvions remonter le cours des Apocalypses populaires, nous en trouverions certainement une où les exigences de la logique étaient respectées. Même en l'absence de tout texte de ce genre, nous avons donc le droit de supposer que, dans une forme moins littéraire de la tradition, les enfants qui vagissent à l'entrée des Enfers, en compagnie des suicidés et des morts de mort violente, sont des enfants tués, c'est-à-dire des *victimes de l'avortement*. Virgile ne dit pas cela, puisqu'il écrit *ab ubere raptos*; les enfants dont il parle sont des nourrissons qui, au début même de leur vie, *primo in limine vitae*, ont été arrachés par la mort du sein maternel. Mais les mots *sein maternel*, aujourd'hui encore, offrent une équivoque; il peut s'agir soit de la matrice, soit des mamelles. L'équivoque a pu exister dans un des écrits intermédiaires entre les premiers essais apocalyptiques et Virgile; en tous les cas, un texte formel va nous permettre de la dissiper et de retrouver la conception primitive sous les euphémismes de la poésie virgilienne.

Le précieux fragment que l'on appelle l'*Apocalypse de saint Pierre*, découvert en 1886 à Akhmîn, est une révélation de Jésus à ses disciples, conduits par lui sur une haute montagne d'où ils voient d'une part les bienheureux dans leur félicité, de l'autre les damnés dans leurs souffrances. Les analogies de cet Enfer chrétien avec l'Enfer hellénique de Virgile ont été signalées par moi dès 1893 et mises en lumière avec beaucoup de perspicacité par M. Dieterich; c'est la tradition grecque populaire, sans éléments juifs, christianisée seulement à la surface. Or, un passage significatif de cette Apocalypse donne la clef des vers de Virgile sur les âmes vagissantes des enfants. Dans un lieu plein de boue et de sang sont plongées des femmes; vis-à-vis d'elles, on voit des enfants assis qui pleurent (πολλοὶ παῖδες καθήμενοι ἔκλαιον), ce qui correspond au vers de Virgile (*infantumque animae*

flentes). Ces enfants sont nés avant l'heure (*ἄγορα ἐπιγενέσθαι*, *primo in limine vitae*), mais ils ne sont pas nés sans violence; des rayons de feu partant de leurs corps frappent les yeux de leurs mères, qui les ont conçus hors mariage et se sont fait avorter (*καὶ ἄγαμος συλλαχθεύσασθαι καὶ ἐκτρώσασθαι*).

Clément d'Alexandrie et Methodios¹ ont fait allusion à ce passage en y ajoutant quelques détails. Suivant Clément, les enfants ainsi nés avant terme sont confiés à un ange gardien qui se charge de les élever et fait d'eux, au bout de cent ans, les égaux des fidèles. Cette idée même est d'origine grecque; on trouve la trace d'une conception analogue dans Virgile (VI, 329), suivant lequel les âmes des *ἄτακτοι* errent pendant cent ans avant de pouvoir passer l'Achéron, comme aussi dans la tradition grecque conservée par Tertullien²: « Ils disent que ceux qui meurent tout jeunes doivent errer çà et là jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge auquel ils seraient parvenus s'ils n'étaient morts prématurément ». La durée de cent ans n'est pas indiquée dans ce passage de Tertullien, mais elle ressort du texte parallèle de Virgile que Servius commente ainsi: *Centum annos ideo dicit, quia hi sunt legitimi vitae humanae*. Il s'agit donc du terme *maximum* d'une vie humaine, fixé également à cent ans par Platon³. Les avortés, placés pendant cent ans sous la garde d'un ange, sont censés mourir chargés d'années et entrer ensuite dans le règne des bienheureux. Il en est ainsi, observe complaisamment Methodios, même s'ils sont le fruit de l'adultère.

Le supplice infligé par les avortés à leurs mères, dans l'Enfer pétrinien, est assez étrange; on peut supposer qu'il doit son origine à quelque peinture de Nekyia où les enfants assis étaient entourés d'une auréole de rayons (*Strahtenkranz*). J'ai montré ailleurs que cette description chrétienne de l'Enfer contient des détails dont l'origine graphique, c'est-

1. Clem. Alex., *Ecllog. Prophet.*, 41, 48; Method., *Sympos.*, II, 6.

2. Tertull., *De anima*, c. 56.

3. Plat., *Rep.*, 614 B. A un congrès récent de la Sanitary Institution de Londres le président de la section de médecine parlait des « cent années de vie auxquelles nous avons droit ». (*Revue de l'Univ. de Bruxelles*, 1905, p. 199.)

à-dire nécessairement grecque, est incontestable¹. Mais, pour nous en tenir à l'épisode des avortés, le malentendu — si malentendu il y a — n'a pas été commis d'abord par l'auteur de l'Apocalypse; il doit être, comme les autres, beaucoup plus ancien. Nous pouvons donc être assurés que l'idée des supplices subis en Enfer par les femmes qui se sont fait avorter hors mariage est une idée populaire, non pas syrienne ou juive, mais grecque et païenne. Je crois avoir de bonnes raisons pour la considérer comme orphique.

II

Ni dans l'Ancien Testament ni dans les Évangiles, on ne trouve la moindre condamnation du suicide, de l'avortement, des fraudes privées (*γενεσσοφγίαι*)², trois sortes de *rifuti* que l'histoire des idées morales doit rapprocher, parce qu'ils constituent, à des degrés différents, des atteintes au principe de la sainteté de la vie, des négations de la volonté de vivre³. La morale chrétienne postévangélique a condamné ces pratiques au nom de principes qu'elle a empruntés au paganisme, en particulier de l'intérêt social et des vœux de la nature, motifs dont le christianisme évangélique ne se préoccupe jamais. Il est curieux de constater, en ce qui touche les fraudes privées, l'évolution de la théologie catholique au cours des derniers siècles. Alors que le célèbre Sanchez (1550-1610)⁴ n'allègue encore, pour les interdire, que la punition céleste d'Onan⁵, dont la signification est toute dif-

1. *Cultes, mythes, etc.*, t. II, p. 200.

2. Onan (*Gen.*, XXXVIII, 4) se soustrait à l'obligation que lui imposait la loi religieuse du lévirat d'assurer une postérité à son frère mort avant lui, en refusant de féconder la veuve de celui-ci. Il est frappé par l'Éternel, non pour avoir pratiqué une fraude conjugale, mais pour avoir contrevenu à la loi. Son cas n'a donc rien à voir avec la fraude privée qui lui doit son nom et dont il n'est pas question dans l'Écriture; la loi mosaïque ne s'occupe que des accidents (pollutions), sans chercher à en distinguer la cause.

3. A ce titre, ces pratiques ont été discutées simultanément par Kant dans sa *Tugendlehre*; voir aussi l'*Ethik* de Schopenhauer.

4. Sanchez, *De sancto matrimonio*, XI, 17 (éd. de Lyon, t. III, p. 218).

5. *Ibid.* : *Conclusio hæc constat ex XXXVIII Geneseos ubi refertur etc.*

férente, un des auteurs les plus récents d'une *Theologia moralis*, le R. P. Tanqueray, relègue le cas d'Onan dans une note et, dans le texte, invoque le vœu de la nature, deux vers de Martial, enfin des considérations d'hygiène, inconnues de tous les anciens casuistes et qui remontent au XVIII^e siècle seulement¹. Quant aux « accidents » qui, dans la loi mosaïque et les pénitentiels du moyen âge, tiennent une si grande place et comportent des purifications très compliquées², le P. Tanqueray n'y attache plus aucune importance ; dans les cas graves, consulter un médecin³.

Si la théologie morale de l'Église, dès ses débuts, a condamné d'une manière formelle le suicide, les fraudes privées et l'avortement⁴, il faut bien qu'elle ait emprunté ces principes à la morale populaire (aussi bien juive que païenne), puisque les Écritures sont muettes à cet égard. Cette morale n'était pas celle des philosophes de l'école ; c'était une morale religieuse, encore tout imprégnée de *tabous*⁵ et d'autant plus accessible, semble-t-il, à la foule des femmes et des illettrés.

Les philosophes grecs ont débattu ces graves problèmes sans arriver à se mettre d'accord. Les Cyniques et les Stoïciens approuvaient le suicide ; les Pythagoriciens et, à leur exemple, les Platoniciens le condamnaient⁶. Mais on peut prouver que les Pythagoriciens n'ont fait, dans ce cas comme dans d'autres, que donner une forme savante aux enseignements de l'orphisme. Platon⁷, après avoir dit que le Pytha-

1. Tanqueray, *Synopsis theologiae moralis*, t. I, *Suppl.*, p. 19^e ; t. II, *Suppl.*, p. 24^e. Voir l'article *Onan* du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire.

2. *Lévitique*, XV, 31 ; Reuss, *La Bible*, t. V, p. 145, 153, 158 ; cf. Lejay, *Le rôle théologique de S. Césaire d'Arles*, Paris, 1906, p. 118 sq., p. 140.

3. Tanqueray, *ibid.*, t. II, *Suppl.*, p. 24^e.

4. Cf. *Didaché*, II et V (ὅς ποιεῖται τίνος ἐν σβοῦσῃ) ; *Const. Apost.*, VII, 3 ; *Epist. Barnabae*, XIX, 1 (sur l'avortement). Philou condamne l'avortement (Wendland, *Beitrag*, p. 37) et Musonius les fraudes conjugales (ed. Heuse, p. 64).

5. Je vois avec plaisir qu'un des plus savants docteurs de l'Église romaine, M. l'abbé Loisy, accorde aujourd'hui que la morale primitive est « un système de tabous, c'est-à-dire d'interdictions justifiées par un motif religieux » (*Revue critique*, 30 décembre 1905, p. 505).

6. Cf. Zeller, *Gesch. der Philosophie*, I^e p. 419, 426 ; II, p. 891.

7. Plat., *Phaed.*, p. 62 B ; cf. *Gorgias*, p. 493 A.

goricien Philolaos défendait le suicide, ajoute comme motif l'argument enseigné dans les mystères (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ χυτῶν λόγος), à savoir que le corps est une manière de prison où l'âme est attachée, en expiation de fautes passées, et dont elle n'a pas le droit de sortir volontairement. C'est la pure doctrine orphique sur le péché. Ce passage, soit dit en passant, pourra toujours être objecté à ceux qui veulent que l'enseignement des mystères antiques n'ait présenté aucune caractère moral.

Les fraudes privées étaient également permises et même recommandées par les Cyniques et les Stoïciens¹. Diogène les plaçait sous le patronage d'un dieu²; il racontait qu'Hermès les avait enseignées au dieu Pan pour le guérir d'une passion que le tourmentait³. Aucun auteur ancien (ni du moyen âge) ne les a proscrites, que je sache, au nom de l'hygiène; si Martial les condamne, c'est parce qu'elles sont contraires à la propagation de l'espèce (*quod perditus homo est*)⁴. Mais, dans la même épigramme, Martial qualifie l'acte en question de *scelus ingens*, expression très forte qui a lieu d'étonner chez lui et qui implique une transgression d'ordre religieux, un péché. C'est, en effet, comme un crime contre la religion que les fraudes privées étaient condamnées par l'orphisme; je peux en alléguer deux preuves. D'abord, Aulugelle nous apprend que la défense orphique *κράμων ἀπὸ χειρὸς ἔχουθε* était interprétée ainsi; ce texte du grammairien latin, qui vise une explication déjà ancienne, fournit une précieuse indication sur la morale orphique⁵. En second lieu, parmi les inscriptions gréco-phrygiennes de

1. Chrysippe, *ap. Plut., Moral.*, II, p. 1277 D; Zenon *ap. Sext. Pyrrh.*, III, 206.

2. Dio Chrysot., *Orat.*, VI, 203; Diog. Laert., VI, 2, 46 et 69. Cf. Zeller, II, 1, p. 322.

3. L'idée d'un dieu *χειροργός*, qui se retrouve en Grèce, est également égyptienne; cf. Lefébure, *Revue mensuelle d'anthropologie*, 1899, p. 203.

4. Martial, IX 42.

5. Le vers est cité comme orphique (Abel, *Orphica*, 263, 264). Aulugelle (IV, 11, 9) le lisait dans les *Καθαρμοί* d'Empédocle, qui suivaient la doctrine de Pythagore, c'est-à-dire l'orphisme scientifique. Cf. Diels, *Fragm. der Vorsokratiker*, p. 224.

Badinlar, il s'en trouve une où le pénitent s'accuse, devant le dieu, d'un attouchement personnel impur, constituant un péché¹. Le culte d'Apollon Lermenos à Badinlar n'est pas nécessairement orphique ; mais on sait que l'orphisme est d'origine thrace et que la Thrace est la métropole religieuse de la Phrygie.

Nous arrivons donc à des résultats singulièrement concordants : d'un côté, le cynisme et le stoïcisme ; de l'autre, dans la voie étroite, l'orphisme et le christianisme. Ce qu'il y a de plus intéressant à noter, c'est que le christianisme, comme l'orphisme, et à la différence des philosophies de lettrés, attache aux deux espèces d'actes qu'il réproouve le caractère d'impiétés, de crimes envers Dieu, de *tabous* violés. L'orphisme n'a pas inventé cette manière de voir, qu'il a transmise aux docteurs chrétiens ; il n'est ici que l'écho de vieilles superstitions, de *tabous* préhistoriques. Ces *tabous* ont dû, à une époque très reculée, exercer un grand empire sur la variété blanche de l'espèce humaine, sans quoi elle ne se serait pas élevée si haut. A côté du *tabou* quasi universel du sang clannique, il fallait que les anthropoïdes d'avenir eussent le scrupule de verser leur propre sang et de répandre inutilement leur sève créatrice. Ce dernier *tabou* n'existe pas chez les singes et existe fort peu chez les nègres ; c'est peut-être pourquoi les singes sont restés des singes et la plupart des nègres leurs cousins germains.

L'avortement volontaire paraît inconnu des animaux² et il est rare chez les sauvages ; l'infanticide en tient lieu. Là seulement où l'infanticide est réputé criminel, les pratiques de l'avortement se multiplient. En Grèce, le plus ancien témoignage à cet égard serait le serment dit hippocratique, par lequel le médecin s'engageait à ne pas remettre de pesaire abortif à une femme et à ne pas pratiquer l'opération de la taille. Mais la date et l'interprétation de ce document

1. Ramsay, *Cities and bishoprics*, t. 1, p. 136, 152 ; cf. *Journal of hellenic studies*, 1889, t. X, p. 222.

2. Les cas de suicide, chez les animaux, sont rares et douteux. La fraude privée n'est pas sans exemple, mais elle n'est habituelle que chez les singes.

sont également incertaines ; s'il s'agit bien de l'opération de la taille (et non de la castration), l'interdiction paraît plutôt répondre aux intérêts des spécialistes de la lithotomie, auquel cas la mention des pessaires comporterait une interprétation analogue et n'aurait pas la portée d'une prohibition morale. Galien prétend, il est vrai, que l'avortement aurait été interdit par Solon et par Lyeurgue¹ ; Musonios dit que les législateurs ont défendu aux femmes de se faire avorter, qu'ils ont infligé des peines aux délinquantes et leur ont également interdit d'empêcher la conception². Mais ces textes sont singulièrement vagues. Il n'y a rien à tirer de l'histoire rapportée par Cicéron sur une femme de Milet condamnée à mort pour avortement, car le crime consistait dans l'intention délictueuse, la femme ayant été corrompue par les héritiers naturels de son mari³. A Athènes comme à Rome, la législation n'est intervenue que dans l'intérêt de la famille et des droits du père ; si l'avortement *en soi* avait été considéré comme un crime, Platon ne l'aurait pas autorisé et Aristote ne l'aurait pas recommandé pour prévenir l'excès de population⁴. Sous l'Empire romain, de nombreux textes de moralistes prouvent que les avortements étaient très fréquents et impunis, bien que mal vus de l'opinion ; il faut attendre jusqu'au début du III^e siècle de notre ère pour trouver une loi qui les condamne⁵. D'ailleurs — et ceci est essentiel — ni en Grèce ni à Rome l'avortement de la femme *non mariée* n'a été l'objet de mesures législatives ; on le considérait comme une affaire privée.

Dans l'Apocalypse de Pierre, il s'agit précisément de femmes *qui se sont fait avorter hors mariage* et qui sont, pour cela, l'objet de châtiments éternels. Ceux qui infligent les châtiments sont les enfants mêmes nés avant terme, con-

1. Galen., t. XIX, p. 177 (Kühn).

2. Musonios *ap. Stob., Floril.*, 74, 75.

3. Cic., *Pro Cluentio*, 11.

4. Plat., *Rep.*, p. 461 C ; *Theæt.*, p. 149 D ; Arist., *Polit.* VII, 4, 10, p. 1335 B.

5. *Dig.*, 47, 11, 4 ; 48, 19, 39. Voir les articles *Abigere partum*, *Amblosis*, *Abortio* dans Saglio et dans Pauly-Wissowa.

sidérés comme les victimes de leur mère, dont le crime est assimilé à un meurtre. Il n'y a meurtre que si l'organisme détruit est un être humain; le christianisme admet cela pour le fœtus, alors que les Stoïciens et les Cyniques — ici encore dans la doctrine opposée — ne le pensent point¹. L'idée chrétienne a continué à dominer non seulement les décisions de l'Église, mais les législations séculières, tandis que l'antiquité païenne considère plutôt, en pareil cas, que la mère a tous les droits sur le fruit de ses entrailles, tant qu'il n'a pas encore vu le jour². Or, puisqu'il n'est pas question de cela dans l'Écriture, il faut bien que la morale chrétienne naissante ait tiré d'ailleurs sa doctrine intransigeante sur l'avortement. L'Apocalypse de Pierre prouve que cette source cachée est orphique, ou très voisine de l'orphisme, puisque, suivant l'eschatologie orphique, les filles-mères avortées sont punies de châtimens éternels.

Ainsi, dans l'étude de l'évolution des idées sur les trois formes de la négation du devoir vital, nous arrivons au même résultat, qu'on ne saurait attribuer au hasard. Trois fois nous avons vu le christianisme d'accord avec l'orphisme et en opposition avec le cynisme et le stoïcisme. Dans la philosophie de l'école, les devoirs des individus sont subordonnés à l'intérêt de la cité; dans l'orphisme, comme dans

1. Plut., *De placitis*, V, 45.

2. Athéuagore déclare à Marc Aurèle que les chrétiens tiennent pour homicides les femmes qui se font avorter — preuve que ce n'était pas l'opinion générale. Innocent XI (2 mars 1679) a condamné la proposition suivante : *Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur* (Deuzinger, *Enchiridion*, n. 1031). L'effet de cette condamnation, confirmée par les législations séculières, c'est que les choses se font clandestinement et malproprement, au péril de la vie ou de la santé des patientes; que les femmes riches échappent presque toujours aux rigueurs de la loi, tandis que les pauvresses en pâtissent (voir les réflexions d'Henri Estienne et de Bayle dans le *Dictionnaire*, art. *Patin*, p. 617 de l'édition de 1740). La contradiction que présentent à cet égard la loi et les mœurs est un scandale auquel le **xx^e** siècle devra mettre fin. Une société policée ne peut faciliter ni le suicide, ni l'avortement; mais il semble qu'elle puisse et qu'elle doive, par l'entremise de ses magistrats et de ses hommes de science, accorder à bon escient le *pezeat* aux uns et le *ejiciat* aux autres, pour prévenir des souffrances inutiles et de plus grands maux.

son héritier le christianisme, il n'est plus question des intérêts de la cité, mais du salut éternel des individus, qui a pour condition essentielle leur pureté. Cette doctrine du salut est enseignée par des Apocalypses, c'est-à-dire par des révélations divines, qui sont les formes primitives de l'enseignement moral, qu'elles soient faites à Hammourabi, à Moïse, à Zarathustra, à Orphée ou à Minos.

En résumé, le passage de Virgile sur les *ἄωροι* atteste l'existence d'une source orphique où les *ἄωροι* étaient des *βλακισθέντες*, c'est-à-dire des enfants avortés ; cette source orphique a également inspiré l'auteur judéo-égyptien de l'Apocalypse de Paul ; elle a inspiré l'enseignement du christianisme en ce qui touche les devoirs physiques de l'homme envers lui-même et il résulte de là, comme d'autres considérations concordantes, que le christianisme ne dérive ni du judaïsme sacerdotal, ni de l'hellénisme littéraire, mais d'une morale et d'une eschatologie populaires greffées sur la cosmogonie des Hébreux¹.

1. Je ne prétends nullement que la morale orphique soit spécifiquement grecque ; c'est une morale populaire et religieuse qui caractérise un certain degré d'évolution et qui, en pays hellénique, semble d'abord avoir été mise par écrit dans les livres orphiques. En Asie-Mineure, en Syrie, en Égypte, en Inde, ailleurs encore, la même morale a dû prévaloir à certaines époques et dans certains milieux sociaux, sans qu'on ait le droit de la faire dériver de l'orphisme grec ni du pythagorisme italien.

Appendice.

Je reproduis ici — parce qu'on me l'a souvent demandé et qu'il est introuvable — l'article que j'ai publié dans la *République Française* du 15 janvier 1893, lors de l'édition *princeps* (due à feu Bouriant) de l'*Apocalypse de Pierre*. Cet article a été tiré à 100 exemplaires in-16. Me sera-t-il permis de dire qu'il fut remarqué dans le temps et que Jules Ferry, déjà très souffrant de la maladie qui devait l'enlever peu après, prit la peine de m'écrire pour m'en exprimer sa satisfaction ? La bonne foi m'oblige à le rééditer tel quel, avec ses imperfections, sans profiter de l'immense et savante littérature que ce précieux fragment a provoquée. Je prie mes lecteurs de croire que je ne l'ignore pas tout à fait ¹.

1. Une bonne édition, avec traduction allemande, se trouve dans les *Antilegomena* d'E. Preuschen (Giessen, 1905), 2^e éd., p. 84, 188.

L'Apocalypse de saint Pierre.

Une apocalypse est essentiellement, comme l'indique le nom grec, une révélation portant sur des faits qui se dérobent à la connaissance des hommes. C'est le récit, fait par un privilégié, d'une vision dont il a été le seul témoin ou, du moins, dont il est le seul garant. Les compositions de ce genre ont tenu une grande place dans la littérature juive; mais peut-être faut-il en faire remonter l'origine à la Phénicie et à la Chaldée. Le christianisme primitif a lu surtout deux apocalypses, attribuées l'une à saint Jean, l'autre à saint Pierre, et dont les destinées ont été bien différentes. Tout le monde connaît l'apocalypse de saint Jean, écho de la persécution dirigée par Néron, en l'an 64, contre les chrétiens et les juifs confondus¹; on est porté à y voir aujourd'hui le remaniement, dans un esprit chrétien, d'un document originairement juif. Dans un morceau célèbre, appelé le *Fragment de Muratori*, qui paraît remonter à la fin du second siècle, cette apocalypse est mentionnée parmi les écrits que reconnaît l'Église d'Occident, à côté d'une apocalypse de saint Pierre. Vers la même époque, l'apocalypse de saint Jean était exclue des canons de l'Église d'Orient. Même au 1^{er} siècle, l'accord ne s'était pas encore fait sur l'autorité de cette révélation. Un peu plus tard, lors de la constitution du canon, elle est admise par l'Église, tandis que l'apocalypse de saint Pierre est rejetée parmi les apocryphes. Cependant nous savons qu'en 440 on la lisait encore publiquement avant Pâques dans quelques églises de Palestine. Mais, vers le 9^e siècle, elle cessa d'être copiée, même en Orient, et disparut, sans laisser d'autres traces que quelques extraits conservés par des auteurs ecclésiastiques.

Le hasard a voulu que M. Bouriant en retrouvât un fragment très considérable dans la même tombe de moine égyptien, à Akhmin, qui nous a rendu les nouveaux chapitres de l'Évangile de saint Pierre, étudiés dans la *République Française* à la date du 5 janvier (1893).

1. [Le texte actuel est de l'an 93; cf. plus haut, t. II, p. 356 et suiv.].

Le texte commence à la fin d'un discours de Jésus : « Beaucoup d'entre eux seront de faux prophètes et enseigneront les voies et les doctrines de la perdition. Ceux là seront les fils de la perdition, et alors Dieu viendra vers mes fidèles, souffrant de la faim et de la soif, opprimés, éprouvant leurs âmes dans cette vie, et il jugera les fils de l'injustice ».

Puis Jésus dit à ses disciples : « Allons sur la montagne et prions ».

Les douze disciples l'accompagnent et lui demandent de leur montrer un de leurs frères, un juste ayant quitté le monde, afin qu'il connaissent la condition où il vit et que, prenant confiance en eux-mêmes, ils puissent reconforter un jour ceux qui les écouteront.

Ils se mettent en prière et alors deux hommes paraissent devant le Seigneur, si brillants qu'on ne peut les regarder en face; un rayon semblable à ceux du soleil sort de leur visage; leurs vêtements rayonnent, leurs corps sont plus blancs que la neige et plus rosés que la rose; leur chevelure, épaisse et fleurie, encadre harmonieusement leur visage et retombe sur leurs épaules comme une couronne de nard en épis et de fleurs variées, ou comme l'arc-en-ciel dans les airs; une indicible beauté est répandue sur eux. Les disciples sont frappés d'admiration et d'étonnement. Celui qui s'exprime à la première personne s'approche du Seigneur et lui dit : « Quels sont ces hommes? — Ce sont vos frères, répond Jésus; ce sont les justes dont vous avez voulu connaître l'aspect. » Le disciple reprend : « Et où sont les autres justes? Où résident ceux qui sont en possession de cette gloire? » Ici commence l'apocalypse proprement dite; je traduis le texte grec autant qu'il se prête à une traduction :

« Et le Seigneur me montra un lieu très étendu situé en dehors de ce monde, resplendissant de lumière, illuminé par les rayons du soleil; le sol était couvert de fleurs qui ne se fanent jamais, rempli de parfums et d'arbres aux feuilles éternelles, couverts de fruits abondants. Le parfum des fleurs était si fort qu'il venait jusqu'à nous. Les habitants de ce séjour étaient vêtus comme les anges de la lumière et leur vêtement ressemblait au pays qu'ils habitaient. Des anges couraient autour d'eux et tous louaient Dieu d'une seule voix. Le Seigneur nous dit : « Voilà le séjour des hommes justes, des pontifes de votre foi. »

« A l'opposé de ce lieu, j'en vis un autre desséché et hideux.

Les gens qu'on y châtiât, comme les anges chargés de les punir, portaient des vêtements sombres semblables à l'atmosphère qui y régnait. Quelques-uns étaient suspendus par la langue : c'étaient ceux qui avaient blasphémé la voie de la justice; un feu brûlant les enveloppait et les torturait. On y voyait aussi un grand marais rempli de vase bouillonnante, dans laquelle étaient plongés ceux qui avaient perverti la justice; des anges tortionnaires s'acharnaient sur eux. Des femmes aussi étaient suspendues par les cheveux au-dessus de cette fange bouillonnante : c'étaient celles qui s'étaient parées pour l'adultère, et ceux qui avaient été leurs complices étaient suspendus par les pieds, la tête plongeant dans la boue. Je disais : « Je ne croyais pas devoir venir en ce « lieu », et je voyais les meurtriers et leurs complices, jetés dans un endroit resserré et rempli de reptiles féroces, tourmentés par ces bêtes et s'agitant dans leur supplice. Les vers rampaient sur eux comme des nuages d'ombre; les âmes des victimes assistaient au châtement de leurs meurtriers et disaient : « O Dieu, ton jugement est juste! »

« Et près de ce lieu, j'en vis un autre non moins resserré dans lequel un pus infect découlait du corps des suppliciés et formait comme un marais. Il s'y trouvait des femmes ayant du pus jusqu'au cou et en face d'elles un grand nombre d'enfants nés avant terme, qui pleuraient. Des langues de feu s'échappaient de ces enfants et venaient frapper les yeux des femmes : c'étaient celles qui avaient conçu et s'étaient fait avorter.

« Il y avait aussi des hommes et des femmes brûlés jusqu'à mi-corps, plongés dans un lieu de ténèbres, fouettés par des démons cruels, les entrailles rongées par des vers infatigables : ceux-là avaient accusé les justes et les avaient livrés.

« Et près d'eux se trouvaient encore des hommes et des femmes aux lèvres rongées et ayant devant les yeux un fer brûlant; c'étaient les blasphémateurs et ceux qui avaient calomnié la voie de la justice. Et en face d'eux, d'autres hommes et d'autres femmes dont la langue était rongée et qui avaient dans la bouche un feu brûlant : c'étaient les faux témoins.

« Et dans un autre lieu se voyaient des cailloux brûlants plus aigus que des épées et que des aiguilles, sur lesquels roulaient des hommes et des femmes vêtus de haillons : c'étaient les riches orgueilleux qui, négligeant les recommandations divines, n'avaient eu pitié ni de l'orphelin ni de la veuve.

« Dans un autre très grand marais plein de pus et de sang, et bouillant dans ce mélange, se trouvaient des hommes et des femmes enfouis jusqu'aux genoux : c'étaient ceux qui avaient prêté de l'argent et réclamé les intérêts des intérêts. D'autres hommes et d'autres femmes se précipitaient du haut d'un escarpement, puis étaient aussitôt chassés par leurs bourreaux qui les obligeaient de regagner le même sommet d'où ils se précipitaient de nouveau, sans repos ni trêve. Les hommes étaient ceux qui avaient souillé leurs corps en se comportant comme des femmes; les femmes étaient celles qui s'étaient unies entre elles comme l'homme s'unit à la femme.

« Et auprès de ce précipice était un lieu plein de flammes, où se tenaient les hommes qui, de leurs propres mains, s'étaient fait des statues pour les adorer.

« Auprès d'eux, d'autres femmes et d'autres hommes tenaient des verges et se frappaient les uns les autres, sans que ce châtiement cessât jamais; et d'autres encore, dans le voisinage de ceux-ci, hommes et femmes, brûlaient et se tordaient et grillaient : c'étaient ceux qui avaient abandonné la voie de Dieu. »

∴

Un mot d'abord sur l'auteur de ce fragment. Il se désigne seulement, dans ce qui nous reste, comme un des apôtres; mais il n'est pas douteux que nous ayons là une partie de l'Apocalypse que le christianisme primitif attribuait à saint Pierre. Clément d'Alexandrie, qui la croyait authentique, nous en a conservé trois passages relatifs aux châtiments des femmes coupables; or, la mention de langues de feu qui viennent frapper les yeux des femmes se retrouve dans un de ces fragments comme dans le morceau d'Akhmin. Les deux autres citations n'y figurent pas, mais l'esprit en est le même, et il ne faut pas oublier que la partie recouverte n'équivaut même pas à la moitié de l'ensemble, dont les auteurs chrétiens ont indiqué l'étendue en lignes (πρὸς γ:).

Un jeune homme ayant, par amour, tué une jeune fille, vient se confesser à saint Thomas. L'apôtre fait revenir la victime à la vie et lui demande de décrire l'endroit où elle a séjourné. La jeune fille entre alors dans de longs détails sur ce qu'elle a vu aux enfers et son récit présente beaucoup de points communs avec celui que nous venons de traduire. C'était là, pour Renan, « la première esquisse d'un enfer chrétien, avec ses catégories de

supplices ». Mais le livre d'où elle est extraite, les *Actes apocryphes* de saint Thomas, n'est pas antérieur à la seconde moitié du n^e siècle; l'*Apocalypse* de Pierre est incontestablement plus ancienne. M. Harnack a proposé d'en placer la rédaction à l'époque de Trajan et l'on pourrait même remonter plus haut, vu l'absence de tout emprunt à l'*Apocalypse* de saint Jean et de toute influence exercée par cette composition.

Une autre description de l'enfer se trouve dans le livre apocryphe intitulé *l'Ascension d'Isaïe*. Cet ouvrage, tel qu'il nous est parvenu, se compose d'éléments assez disparates, juifs et chrétiens; mais ce qui est relatif à l'enfer et au séjour des justes est l'œuvre d'un gnostique qui devait vivre vers l'an 120. Or, dans le même livre, on constate l'influence de l'*Evangile* de saint Pierre, découvert en même temps que l'*Apocalypse*; il est donc permis de croire qu'*Evangile* et *Apocalypse* sont contemporains, appartenant l'un et l'autre à la fin du 1^{er} siècle, et que la nouvelle *Apocalypse* mérite seule d'être appelée aujourd'hui « la première esquisse d'un enfer chrétien ».

« Comme l'auteur des *Actes de Thomas*, écrivait Renan en 1879, l'auteur de *l'Ascension d'Isaïe* est un des précurseurs de Dante, par la complaisance avec laquelle il s'étend sur la description du ciel et de l'enfer. » Entre l'*Apocalypse* de Pierre et le poème dantesque, les analogies sont telles que l'on serait tenté d'admettre l'existence, au moyen âge, d'une traduction latine, aujourd'hui perdue, de l'*Apocalypse*. Mais il est inutile d'avoir recours à cette hypothèse. L'*Enfer* de Dante n'est pas un fait isolé dans l'histoire; comme l'ont montré Foscolo d'abord, puis Ozanam, il se rattache à une longue série d'œuvres, tant littéraires qu'artistiques, qui remontent elles-mêmes, à travers le moyen âge, aux récits apocryphes qui circulaient dans les communautés chrétiennes sous l'Empire romain. Nous ne pouvons pas encore dire qu'avec l'*Apocalypse* de saint Pierre nous tenions la première maille de cette longue chaîne, mais du moins nous rapproche-t-elle, plus que toutes les œuvres analogues, du point de départ chrétien des descriptions du monde infernal.

Ces descriptions ne sont certainement pas fondées sur l'ancienne littérature juive, qui se préoccupe si peu de l'au-delà. Il faut y reconnaître un élément étranger, qui peut bien avoir pénétré dans le monde syrien avant l'ère chrétienne — notamment parmi les ascètes dits *Esséniens* — mais dont on demanderait

vainement les origines à la Bible. Or, nous savons que l'Égypte et la Babylonie, plus récemment la Perse, ont possédé de nombreuses et riches traditions sur le pays des morts, et l'on pourrait être tenté d'abord de chercher dans ces contrées d'Orient le prototype de l'enfer chrétien. Cette opinion se heurterait pourtant à une grosse difficulté. Les Syriens du 1^{er} siècle parlaient et lisaient l'araméen et le grec, mais rien n'autorise à croire qu'ils entendissent l'égyptien et l'assyrien. C'est par le grec, la langue de nos Évangiles et de nos Apocalypses, que des idées précises sur l'enfer, étrangères à la vieille littérature juive, ont dû s'introduire dans les cercles palestiniens.

Or, il se trouve précisément que les descriptions des enfers, la peinture de la joie des élus et des souffrances des réprouvés, ont été de tout temps des sujets familiers tant à l'art qu'à la littérature hellénique. Nous en avons comme la « première esquisse » dans l'*Odyssee*, et c'est même là, avec la descente d'Énée aux enfers dans l'*Énéide*, le seul texte complet que nous avons conservé à ce sujet. Mais nous savons qu'il y en avait quantité d'autres et qu'une « descente aux enfers » était un des épisodes les plus communs dans les poèmes grecs que nous avons perdus. Une peinture grecque célèbre entre toutes, l'*Enfer* de Polygnote, exécutée à Delphes vers le début du cinquième siècle, trouva de nombreux imitateurs. « J'ai vu, dit un personnage d'une comédie de Plaute, beaucoup de tableaux des tortures de l'Achéron. » Il nous en est parvenu des spécimens sur des vases peints de l'Italie méridionale et sur les murs de tombeaux étrusques. Si la plupart de ces œuvres ont péri, leur influence est restée sensible; les poètes guidaient la main des artistes et les artistes, à leur tour, inspiraient les poètes, leur fournissaient des traits nouveaux en précisant le lieu de la scène. Cela est particulièrement frappant dans l'*Énéide*, où Virgile, tout en suivant des modèles grecs, paraît souvent décrire des tableaux.

La curiosité des choses de l'autre vie a été surtout développée chez les Grecs par le pythagorisme et par l'orphisme. Il existait un récit d'une descente aux enfers attribuée à Pythagore. Quand on rencontre, dans l'*Apocalypse* de Pierre, la mention des peines réservées aux fabricants d'idôles, on peut se croire d'abord en présence d'une idée toute chrétienne. Il n'en est rien. Pythagore racontait qu'étant descendu aux enfers il avait vu l'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain et poussant des gémissements

lamentables, tandis que celle d'Homère était suspendue à un arbre et entourée de serpents, en punition des mensonges qu'ils avaient débités sur les dieux. Dans l'esprit de la doctrine pythagoricienne, cette philosophie ennemie des images qui est si voisine du christianisme ascétique, Homère et Hésiode étaient des créateurs de dieux, des artisans d'idoles : c'est en cette qualité qu'ils étaient punis dans les enfers. Or, il est évident que le rédacteur de l'*Apocalypse* n'a pas consulté directement le vieux récit attribué à Pythagore ; mais l'écho s'en était transmis à travers une longue série d'imitations qui établissent un lien entre ces œuvres si dissemblables, exactement comme les visions du moyen âge marquent le passage de l'*Apocalypse* de Pierre à l'*Enfer* de Dante.

Le pythagorisme antique a pour frère l'orphisme, dont on a dit justement¹ que c'était le fait le plus intéressant de l'histoire religieuse de la Grèce, et dont la persistance a été telle que les derniers orphiques semblent donner la main aux premiers chrétiens. Pour nous en tenir à notre propos, rappelons que des descentes aux enfers, malheureusement perdues, figurent parmi les plus anciens poèmes orphiques. Mais nous avons conservé, de cette littérature, quelques spécimens infiniment curieux. Ce sont des vers gravés sur de minces plaques d'or, découvertes dans des tombeaux de l'Italie méridionale, et qui contiennent des conseils, des indications topographiques, pour guider l'âme dans sa descente aux enfers. « Vous trouverez, à gauche des demeures d'Hadès, une fontaine et tout auprès un cyprès blanc. N'approchez pas trop de cette fontaine. Vous trouverez une autre source d'eau froide coulant du Lac de Mémoire et des gardiens se tenant près d'elle. Dites-leur : Je brûle de soif et je meurs. Donnez-moi vite de l'eau froide qui coule du Lac de Mémoire. Et ils donneront cette eau et vous régnerez alors avec les héros. » Ce texte est antérieur de plusieurs siècles à l'ère chrétienne. L'orphisme fournissait ainsi à ses adeptes tous les renseignements désirables sur la contrée d'où les voyageurs ne reviennent pas.

Vers l'époque de Jésus-Christ, la préoccupation de la vie future était très vive. Nous apprenons que sous Caligula Rome tout entière courut à des séances de nuit où l'on représentait les scènes horribles du monde infernal. Juvénal nous dit que les œuvres des

1. Ce mot est de Jules Girard.

poètes en étaient pleines. Une tradition s'était formée, moitié littéraire, moitié iconographique, et si les raffinés avaient l'*Énéide*, le bas peuple avait ses visions et ses diableries. C'est à cette source, divisée en mille canaux, qu'ont puisé les auteurs de révélations chrétiennes. Citons quelques exemples à l'appui de notre manière de voir.

Dans Virgile, au seuil même de l'enfer, Euec rencontre « des Ames d'enfants qui pleurent » ; Pierre voit aussi « des enfants qui pleurent ». Pour Virgile, ce sont des enfants morts en bas âge, tandis que Pierre songe aux victimes des avortements ; mais l'analogie est trop frappante pour être fortuite. Elle laisse entrevoir une source commune, et l'on peut même supposer que Pierre en est plus voisin que Virgile. Car, à côté des enfants, le poète place les hommes condamnés injustement et les suicidés ; il semble donc que l'auteur suivi par lui ait bien eu en vue des enfants morts de mort violente et que la mention du crime d'avortement ait répugné à sa délicate nature. Comme dans l'*Enfer* de Dante, il existe généralement une relation entre le supplice et le crime qui l'a mérité. Ainsi, dans Pierre, les blasphémateurs sont suspendus par la langue, les faux témoins ont du feu plein la bouche, les mauvais riches sont couverts de haillons. Mais le rapport entre le crime et le châtement est fort obscur dans le cas des victimes de passions antiphysiques, obligées de se précipiter sans cesse du haut d'un escarpement. A mon avis, cela ne peut s'expliquer que par une tradition iconographique mal comprise. Le poète Ausone, au iv^e siècle, décrit une peinture de Treves représentant les enfers. On y voit les héroïnes de la fable, chacune dans l'attitude qui avait caractérisé le plus tragique épisode de son histoire. Or, Sappho est debout, sur le rocher de Leucade, au moment de prendre son élan pour se précipiter dans l'abîme :

*Et de nimbo saltum Leucate minatur
Mascula Lesbicis Sappho peritura sagittis.*

On sait assez quelle était la réputation de Sappho. Il suffisait qu'une peinture célèbre et souvent reproduite l'eût figurée dans l'enfer, sur le point de se jeter dans les flots, pour qu'une exégèse naïve eût pris pour l'indication de sa peine le tableau de son désespoir d'amour. La confusion était d'autant plus facile que

l'auteur de l'*Odyssee* avait placé dans l'enfer même un rocher de Leucade, au confluent du Pyriphlégéthon et de l'Achéron. Et, pour ce qui est des délinquants de l'autre sexe, je me bornerai à rappeler le passage suivant de Pausanias :

« Timagoras s'éprit de Mélès, jeune Athénien qui, n'ayant que du mépris pour lui, lui ordonna de monter sur le sommet le plus élevé de l'Acropole et de se précipiter en bas. Timagoras, toujours prêt à complaire au jeune homme, se précipita du haut du rocher; et Mélès, quand il le vit expirant, eut tant de regrets de l'avoir perdu, qu'à son tour il s'élança du même sommet et se tua. » En voilà assez pour expliquer, dans l'*Apocalypse* de Pierre, un genre de supplice qui reste une énigme si l'on ne fait pas appel aux légendes grecques et aux œuvres d'art qui en conservaient le souvenir ¹.

Donc, à notre avis, l'*Apocalypse* dérive de sources grecques, en particulier de la littérature orphique; mais c'est le cas de dire que l'Orient reprenait son bien où il le trouvait. Car l'orphisme hellénique est un fils lointain des vieilles religions orientales; il a ses racines dans la Chaldée, en Égypte et en Phénicie ². Le démontrer nous entraînerait trop loin; mais d'autres l'ont dit et l'ont démontré avant nous ³. On ne fera jamais, dans l'histoire des origines du christianisme, la part trop grande aux éléments gréco-romains, à la condition toutefois de ne pas oublier une chose : c'est que Grecs et Romains n'ont pas inventé en matière religieuse, qu'ils se sont contentés de recevoir et d'assimiler, et qu'enfin, ce que le christianisme leur doit, ils l'avaient dû eux-mêmes, bien des siècles auparavant, à cet éternel mouvement d'idées d'Orient en Occident que Juvénal a résumé dans une métaphore fameuse : *In Tiberim defluxit Orontes* ⁴.

1. [Ce qui précède a été développé par moi dans deux mémoires qui font partie du présent recueil, t. II, p. 197 et t. III, p. 272.]

2. [Je ne crois plus aux origines orientales de l'orphisme.]

3. [Ils l'ont dit, mais ils ne l'ont pas démontré.]

4. [Le préjugé dont je me faisais ainsi l'écho est celui même que j'ai appelé, au cours de la même année 1893, le *Mirage oriental*. Cf. *L'Anthropologie*, 1893, p. 539, 699 et suiv.]

Les arétalogues dans l'antiquité¹.

—

Le mot *aretalogus*, qui se rencontre deux fois seulement dans la littérature classique de Rome, a été expliqué de manière inexacte par tous les lexicographes et commentateurs ; il me semble qu'à l'aide de documents récemment découverts on peut en proposer une interprétation plus satisfaisante.

I

Il est fait mention d'*aretalogi* dans deux passages d'auteurs latins que je commence par reproduire ici :

Suétone, *Auguste*, LXXIV : « *Aut acroamata et histriones interponebat, ac frequentius aretalogos.* »

Juvénal, *Satires*, XV, v. 43 et suiv. :

« *Attonitus cum*

Tale super cœnam facinus narraret Ulysses

Alcinoò, bilem aut risum fortasse quibusdam

Moverat, ut mendax aretalogus... »

Pour les lexicographes modernes, l'*aretalogus* est un phi-

1. [Ce mémoire, lu à l'Académie des Inscriptions en 1884 (*Comptes rendus*, p. 336), a été publié dans le *Bulletin de correspondance hellénique* (t. IX, 1885, p. 257-265). Le sujet a été repris par M. A. Crusius (art. *Aretalogus* dans Pauly-Wissowa), qui qualifie mon travail de *grundlegend*, puis par M. Preuner (*Ein Delphisches Weihgeschenk*, p. 94) et par M. R. Reitzenstein (*Hellenistische Wundererzählungen*, 1906), qui a consacré tout un volume de 172 p. à l'*aretalogie* antique (cf. le compte rendu de ce bon livre par M. Zielinski, dans la *Philologische Wochenschrift*, 1907, p. 1491). En reimprimant mon mémoire après vingt-deux ans, je me suis contenté de signaler en note les textes qui m'avaient échappé et de corriger quelques erreurs de détail. Je ne prends pas la peine de réfuter les paradoxes émis par M. Meister à ce sujet dans les *Berichte der sächs. Ges.* (1891, p. 12 et suiv.) ; suivant ce philologue, dans le mot ἀρεταλόγοι, il y aurait ἀρετός = ἀρεστός ; et les arétalogues seraient des ἠρεταλόγοι, conteurs de « jolies » histoires.]

losophie de bas étage, qui venait, comme une sorte de bouffon, assister aux banquets des riches et égayait leurs hôtes en débitant ses préceptes de sagesse avec un sérieux ridicule. Telle est l'explication donnée par Georges, dans la septième édition de son dictionnaire latin-allemand (1879). Cette interprétation, déjà indiquée par Forcellini et Freund, date de Casaubon qui, dans son commentaire sur le passage cité de Suétone (*Aug.*, LXXIV), s'exprimait ainsi : *Aretalogos censeo appellatos miseros philosophos qui convivium beatorum frequentabant et Romulidas saturos variis de virtute et vitiis disputationibus oblectabant*. Casaubon rapporte aussi, sans les approuver, deux autres explications : *Alii aretalogos aiunt esse circulatores quosdam qui in compitiis mira de suis pharmacis pollicentur, vel fabulosorum voluminum scriptores, ut Amadisii et similia*.

Nous nous trouvons donc en présence de trois traductions du même mot : 1° L'*aretalogus* est un philosophe bouffon ; 2° l'*aretalogus* est un médecin charlatan ; 3° l'*aretalogus* est un conteur, débitant des histoires fabuleuses¹. Cette dernière explication a pour elle l'autorité de M. Mayor, qui paraît lui accorder la préférence dans son commentaire de Juvénal. Il rappelle que l'empereur Auguste, selon Suétone, envoyait chercher, lorsqu'il ne pouvait pas dormir, des lecteurs ou des conteurs de fables². Les *aretalogi* ne seraient guère différents de ces *fabulatores*, dont Lucien parle assez longuement au début de son *Histoire véritable*, citant parmi eux Ctésias de Cnide, qui a écrit des choses incroyables sur les Indiens, et Iambule, qui a conté des merveilles sur tout ce qui se rencontre dans l'Océan. « L'auteur et le maître de toutes ces impertinences, ajoute Lucien, est l'Ulysse d'Homère, qui en a

1. [M. Reitznstein, *op. laud.*, p. 8, a le premier fait valoir, dans cette enquête, une scholie du palimpseste de Juvénal provenant de Bobbio : *Arithologi sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes loquuntur. Mihi autem videtur arithologos illos dici qui ea quae dicta (?) non sunt in vulgus proferunt*. Le texte des mots importants (*ea quae dicta non sunt*) est corrompu.]

2. Suet., *Aug.*, LXXVIII : *Lectoribus aut fabulatoribus arcessitis*.

fait tant accroire à Alcinoüs. » Or, dans le passage de Juvénal que j'ai cité en commençant, Ulysse, racontant des histoires merveilleuses à la table d'Alcinoüs, est précisément rapproché d'un *mendax aretalogus*.

Les témoignages des écrivains grecs ne peuvent guère servir à éclairer le petit problème qui nous occupe. Philodème de Gadara¹ rapproche l'ἀρεταλόγος du mimographe, en l'opposant au συγγραφεύς; mais les manuscrits portent ΑΡΕΤΑΔΕΙΟΥ, et ΑΡΕΤΑΛΟΓΟΥ n'est qu'une correction. Le Pseudo-Manéthon² emploie le mot ἀρεταλόγης, que le *Thesaurus* interprète à tort par *sermo de virtute* :

Μωρολόγους, χλευσθε δ' ἡγρότατος, ὑβριγέλωτας,
ἐν δ' ἀρεταλογίῃ μωθεύματα ποικιλ' ἔχοντες.

Dans le commentaire d'Acron sur Horace³, le mot ἀρεταλόγος, écrit en grec, est appliqué à Crispinus le chassieux : *Crispini philosophi cujusdam loquacissimi nomen, qui ἀρεταλόγος dictus est*⁴.

Le même mot a encore été employé par Ausone dans un passage qui a échappé aux reviseurs du *Thesaurus* et aux autres lexicographes. Il écrit à Paulus⁵ :

Ῥωμαίων ὑπατος ἀρεταλόγῳ ἠδὲ ποιητῇ
Αὔσονιος Παύλῳ, σπεῦδε φίλους ἰδέειν.

Ces vers, encore qu'obscurs, ont leur importance, parce qu'ils semblent montrer qu'ἀρεταλόγος n'est pas un terme de mépris, comme l'admettent tous les dictionnaires.

Enfin, l'édition originale du *Thesaurus* d'Estienne et la réimpression faite à Londres renvoient à un passage de Strabon, où le mot ἀρεταλογῶν serait employé. Voici le texte de plusieurs manuscrits et des plus anciennes éditions :

1. Philodème, *Περὶ ποιημάτων*, éd. Dübner (Paris, 1840), p. 13. 21.

2. Pseudo-Manéthon, *Apotelesm.*, IV, 4+6-9.

3. Acro, *ad Hor.*, *Serm.*, I, 4, 120.

4. [La même scholie est mieux conservée dans Porphyre., *ad Hor.*, *Serm.*, I, 4, 120 : Plotius Crispinus philosophiae studiosus fuit, idem et carmina scripsit, sed tam garrule ut aretalogus diceretur. La prolixité et le bavardage sont donc un caractère de l'aretalogus.]

5. Ausone, *Epist.*, XIII.

Strabon, XVII, 4, § 17 : Κάνωβος ... ἔχουσα τὸ τοῦ Σαραπίδος ἱερὸν πολλῇ ἀγιστεῖα τιμώμενον καὶ Θεραπείας ἐκφέρων, ὥστε καὶ τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἀνδρας πιστεύειν καὶ ἐγκοιμᾶσθαι αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν ἢ ἐτέρους. Συγγράφουσι δέ τινες καὶ τὰς Θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρεταλογιῶν. Un des *Mediceï* porte τερατολογιῶν au lieu d'ἀρεταλογιῶν. Il est aisé de voir que la fin de cette phrase est corrompue et ne présente aucun sens. Aussi les éditeurs ont-ils adopté la leçon des autres manuscrits, qui se lit déjà dans l'édition de Casaubon : Συγγράφουσι δέ τινες καὶ τὰς Θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίων. Ce que les traductions latines rendent par ces mots : *Sunt qui curationes conscribant, quidam virtutes ibi editorum oraculorum*. J'avoue ne pas être satisfait de cette lecture des éditions modernes; elle a tout l'air d'une conjecture boiteuse introduite dans le texte par un reviseur qui n'aura pas compris ἄλλοι δὲ ἀρεταλογιῶν. Mais la corruption du texte semble trop profonde pour qu'il soit possible d'y porter remède par une autre conjecture présentant des caractères de certitude.

II

Deux inscriptions grecques découvertes à Délos en 1882, près des sanctuaires des divinités étrangères sur le Cynthe et publiées dans le *Bulletin de correspondance hellénique*¹, prouvent définitivement ce que laissaient entrevoir les vers d'Ausone, à savoir qu'ἀρεταλόγος n'est pas toujours un terme de mépris. Voici le texte de ces deux courtes dédicaces :

(1) Πυργιάς ἀρεταλόγος κατὰ πρόσταγμα.

(2) Πτολεμαῖος Διονυσίου Πολυρρήμιος, ὄνειροκρίτης καὶ ἀρεταλόγος.

La seconde dédicace fournit, en outre, une indication précieuse, par l'association qu'elle établit entre l'ὄνειροκρίτης, l'interprète de songes, et l'ἀρεταλόγος. Une inscription de Mylasa, publiée par Waddington d'après une copie de Le Bas²,

1. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1882, p. 327 et 339.

2. Le Bas-Waddington, *Inscriptions d'Asie-Mineure*, n° 419, l. 23.

lissait déjà supposer que l'ὄνειροκρίτης exerçait une fonction sacerdotale. On y trouve mentionné, en effet un ἀρέθης ὄνειρο του δήμου [ὄνειροκρίτης. Remarquons que, dans la phrase de Strabon citée plus haut, il est précisément question de guérisons opérées par les songes dans un temple de Sérapis et que la dédicace de Délos, où l'ὄνειροκρίτης et l'ἀρεταλόγος sont encore associés, a été découverte auprès d'un sanctuaire de la même divinité.

Plusieurs dédicaces trouvées au même endroit montrent d'ailleurs que l'ὄνειροκρίτης était chargé, sans doute à titre officiel, d'expliquer aux fidèles le sens des songes que la divinité leur envoyait. Citons à titre de spécimen la dédicace suivante¹ :

Σαράπιδι, Ἰσιδι, Ἀνουβιδι, Κένυτος Γάϊου κατὰ πρόσταγμα διὰ ὄνειροκρίτου Μηνεδώρου τοῦ Ἁγίου Νικομαχίδεως κ.τ.λ.

Ainsi, Ptolémée fils de Dionysios, qui se dit à la fois ἀρεταλόγος et ὄνειροκρίτης, exerçait certainement deux fonctions analogues, et la nature du rôle de l'ὄνειροκρίτης doit nous éclairer, par analogie, sur celui de l'ἀρεταλόγος.

Essayons d'appliquer à ces textes formels les trois interprétations proposées jusqu'à présent. Si l'arétologue était un bouffon ou un médecin charlatan, il ne se désignerait pas lui-même dans les ex-voto par cette qualification flétrissante; si c'est un conteur *ambulant* d'histoires merveilleuses, un *circulator*, on ne voit pas quel rapport peut exister entre sa profession et celle d'un interprète de songes, pourvu d'un poste fixe auprès d'un temple. Ainsi, des trois interprétations proposées, il n'en est pas une qui soit acceptable comme donnant la signification primitive du mot; je me permettrai d'en suggérer une quatrième.

III

L'obscurité du composé ἀρεταλόγος est due à celle du substantif ἀρετή. Le *Thesaurus* et les lexiques traduisent ἀρετή par un certain nombre d'équivalents qui présentent tous une des

1. *Bulletin de corresp. hellénique*, 1882, p. 324, n° 16.

significations des mots français *vertu* et *courage*¹. Or, si l'on veut donner à ἀρετή le sens de *vertu*, Γ'ἀρεταλόγος ne peut être qu'un philosophe véritable ou le moraliste bouffon des dictionnaires, interprétations l'une et l'autre condamnées par les textes. Si, d'autre part, Γ'ἀρεταλόγος est un conteur de fables, on entend ἀρετή dans un sens où ce mot n'est pas employé par les auteurs.

Waddington a publié, d'après une copie de Le Bas, une intéressante inscription de Stratonicee qui avait déjà été insérée par Bœckh dans le *Corpus* d'après de mauvaises copies de Sherard et de Chandler². Tel qu'il a été constitué par le dernier éditeur, ce texte offre encore des difficultés; mais le sens général en est fort clair. Le préambule du décret établit que les divinités tutélaires de la cité, Zeus Panémérios et Hécate, ont sauvé la ville de nombreux dangers et ont valu à son temple la reconnaissance du droit d'asile par le Sénat de Rome; c'est donc le devoir de la ville de leur témoigner sa piété, et le sénat local prescrit en conséquence des cérémonies qui doivent être célébrées en leur honneur. Voici le texte des premières lignes du décret :

Τὴν πόλιν ἄνωθεν τῆ τῶν προεστώτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν προνοίᾳ, Διὸς Πανημερίου καὶ Ἑκάτης, ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κινδύνων σεσῶσθαι, ὧν καὶ τὰ ἱερὰ ἄσυλα καὶ ἱκέται καὶ ἡ ἱερὰ σύνκλητος δόγματι Σε[βαστοῦ Καίσαρος ἐπί] τῆς τῶν κυρίων Ῥωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς ἐποιήσαντο προφανεῖς ἐνεργείας· καλῶς δὲ ἔχει πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεισθαι εἰς τὴν πρὸς αὐτοὺς εὐσέβειαν, καὶ μηδένα καιρὸν παραλιπεῖν τοῦ εὐσεβεῖν καὶ λιτανεύειν αὐτοὺς, καθίδρυται δὲ ἀγάλματα ἐν τῷ σεβαστῷ βουλευτηρίῳ τῶν προειρημένων θεῶν, ἐπιφανεστάτας παρέχοντα τῆς θείας δυνάμεως ἀρετάς.

Le contexte, que nous avons cité, sert à préciser clairement le sens du mot ἀρετή dans la dernière phrase. La seule traduction possible de cette dernière phrase est la suivante : « Des statues des divinités susdites sont élevées dans le local du

1. [Voir maintenant la dissertation de Joannes Ludwig : *Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Demosthenis exitum*, Leipzig, 1906.]

2. *Corpus inscr. graec.*, t. II, n° 2715; Le Bas et Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 519, p. 142.

sénat, offrant aux yeux (et rappelant à l'esprit) les bienfaits très évidents de la *puissance divine* ». Si l'on rapproche cette expression de celle que nous avons soulignée plus haut dans le même décret, ἐπιείκωντο προσχρητὶς ἐνεργείας, on reconnaîtra facilement qu'ἀρετὰς est ici synonyme d'ἐνεργείας, signifiant l'intervention des dieux en faveur des hommes et les marques de cette intervention. Ce sens conduit naturellement à celui de *miracle*, que l'on définit ainsi : *Effet produit par une puissance surnaturelle* (τῆς θείας δυνάμεως ἀρετῆς).

Le sens de *miracle*, que nous attribuons au grec ἀρετῆ¹, ou plutôt à l'expression complexe τῆς θείας δυνάμεως ἀρεταί, appartient, dans le grec de l'Évangile, au mot δυνάμις tout seul. Citons ce passage de l'Évangile suivant saint Matthieu² : Καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς (ὁ Χριστὸς) διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. Le latin de la Vulgate, de son côté, rend la même idée par *virtutes*³, équivalent exact d'ἀρεταί dans le décret de Stratonicée : *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem eorum*.

Remarquons encore que *virtutes*, dans la latinité des Pères, a un synonyme que les écrivains païens n'emploient pas davantage dans le même sens : c'est *fortitudines*, signifiant « puissances cachées ». Ainsi saint Jérôme⁴ : *Prodest fortitudines pessimas (daemones) inter se non haberi concordiam*. Or, le pluriel grec δυνάμεις se trouve aussi, dans quelques textes

1. [Mon hypothèse sur le sens d'ἀρετῆ a été confirmée bientôt après par la découverte, sur l'Acropole d'Athènes, d'une stèle avec la dédicace suivante : Ἀθηναῖαι Μένεια ἀνέθηκον ὄψιν ἰσοῦσα ἀρετῆν τῆς θεοῦ. J'écrivais à ce sujet dans la *Revue archéologique* (1889, II, p. 87) : « M. Foucart, qui a savamment commenté ce texte, a bien voulu faire remarquer que le mot ἀρετῆ y est employé dans un sens inconnu des lexiques, mais que j'avais mis en lumière il y a plusieurs années dans un travail sur les *arétales*. » — On a signalé depuis d'autres exemples de ce sens d'ἀρετῆ (θείας ἀρετας dans une inscription métrique d'Italie, *Corp. inser. gr. Ital.* 2068), notamment dans les Septante (Isaïe, XLIII, 8, 12, ὁὐ σπουσιν τῷ θεῷ ὁὐξάν, τὰς ἀρετας αὐτοῦ ἐν ταῖς νήσοις ἀναγγελοῦσιν). Cf. Reitzenstein, *op. laud.*, p. 10, 11.]

2. Matth., XIII, 58.

3. [Déjà dans Properce, III, 17, 20, il paraît être question de la *virtus* de Bacchus au sens de « puissance divine » ; cf. Reitzenstein, p. 11.]

4. Hieron., *In Mich.*, II, 7, 8.

païens d'époque tardive, employé avec une signification identique : *Δαίμωνιν ἢ θεοῦς ἢ τισι δυνάμεων θῆσαι*¹.

Ainsi, nous pouvons considérer comme presque synonymes, dans le latin et le grec postérieurs au christianisme, les mots *ἀρεταί*, *δυνάμεις*, *virtutes*, *fortitudines*; ce sont les effets des puissances surnaturelles, ou, par extension, ces puissances elles-mêmes.

Ne pourrait-on pas supposer que les changements de sens éprouvés par les mots *ἀρεταί* et *δυνάμεις*, ainsi que par leurs équivalents latins, doivent être attribués à une même cause, l'influence d'un terme sémitique équivoque? Contentons-nous ici de faire observer que l'hébreu *geboura* est employé dans la Bible avec les acceptions suivantes : 1° force, puissance, courage, la *virtus* des Latins : 2° actes de valeur, œuvres puissantes et, en particulier², les œuvres puissantes de Dieu³. *Δυνάμεις*, dans les Évangiles grecs, s'explique très bien comme la traduction littérale du pluriel de *geboura*; il en est de même de *virtutes* et de *fortitudines*. L'influence d'une langue sur une langue voisine ne se manifeste pas seulement par des changements de sons, mais aussi par des changements de sens; les langues contemporaines offrirait plus d'un exemple de ce phénomène. Ainsi le grec moderne se sert de *θέσις* dans le sens d'*emploi*, signification que ce mot n'a jamais dans les auteurs anciens, par suite de l'influence du français *place*, qui est synonyme d'*emploi* et d'*emplacement*.

V

Il est donc certain que le mot *ἀρεταί* a été employé dans le monde grec, longtemps avant le triomphe du christianisme, avec le sens de *miracle*, d'*effet surnaturel*. Il a pu prendre ce sens, dont les textes littéraires n'ont pas conservé la trace, soit par l'évolution de la signification primitive, soit plutôt par l'in-

1. Porphyre, *De Abstin.*, p. 103.

2. *Psaumes*, cvii, 2.

3. Rapprocher l'hébreu *gebourot Adonaï* du grec *θειάς δυνάμεως ἀρεταί* de l'inscription de Stratonicee.

fluence d'un mot sémitique équivoque, qui se sera exercée dans les cercles religieux où l'hellénisme et le sémitisme étaient en contact. Remarquons que l'ἀρεταλόγος, qui est en même temps ὄνειροκρίτης à Délos, s'est précisément rencontré auprès des sanctuaires gréco-syriens de cette île. Si ἀρεταί a signifié « miracles », ἀρεταλόγος est d'abord celui qui interprète et qui dévoile les choses merveilleuses, telles que présages, bruits soudains, difformités des hommes et des animaux; l'ὄνειροκρίτης se propose une tâche analogue, en interprétant les visions qui se présentent à l'esprit pendant le sommeil. Celui qui est à la fois ἀρεταλόγος et ὄνειροκρίτης, comme le personnage de Délos, interprète les apparitions de la veille et du sommeil, celles du jour et celles de la nuit. Peut-être la phrase corrompue de Strabon, que nous avons citée plus haut, mentionnait-elle ces deux genres d'interprétation. Il suffirait d'ajouter un mot au texte des manuscrits et d'écrire : Συγγράσουσι δὲ τινες ὄνειροκριτῶν τὰς θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρεταλόγων¹.

A la signification primitive d'interprète de miracles, exégète, se rattache naturellement le sens secondaire de conteur de fables, fabulator, qui a déjà été proposé et que nous admettons également. Dans ce sens dérivé, aretalogus est évidemment pris en mauvaise part. Quant à la traduction donnée par Casaubon et par tous les dictionnaires : « philosophe bouffon qui faisait rire les riches par des sermons ridicules sur la vertu », elle n'est pas autorisée par un seul texte et doit être rejetée comme un simple contresens étymologique.

1. [M. Crusius propose : ἄλλοι δὲ ἀρεταλόγῳ, ce qui est possible. Je ne comprends pas quel texte admet M. Reitzenstein, l. laud., p. 40.]

Une prédiction accomplie¹.

I

Le petit livre de Censorinus *De die natali*, adressé en l'an 238 au riche Romain Quintus Caerellius, nous a conservé un curieux passage du livre XVIII des *Antiquités* de Varron. Ce savant disait avoir connu à Rome un augure fort estimé, du nom de Vettius, qui lui tint un jour le propos suivant : « Si ce que rapportent les historiens est vrai, au sujet des augures pris par Romulus lors de la fondation de Rome et des douze vautours, puisque le peuple romain a traversé sain et sauf une période de cent vingt ans, il atteindra une vieillesse de douze cents années² ». Le nombre de 120 ans est le produit de 12 par 10 ; Vettius voulait donc dire que les douze vautours de Romulus indiquaient un chiffre d'années qui devait être un multiple de 12 par 10 ou par 100. L'expérience ayant démontré que ce multiple ne pouvait être 10, puisque le peuple romain avait dépassé l'âge de 120 ans, il fallait admettre que le multiple était 100 et, par suite, qu'il s'agissait d'une durée de douze siècles promise à Rome.

Les douze vautours font allusion à la tradition connue d'après laquelle Romulus, observant le ciel sur le Palatin, tandis que Remus faisait de même sur l'Aventin, aperçut, au lever du jour, douze vautours, alors que Remus, aux pre-

1. [*Revue de l'histoire des Religions*, 1906, p. 1-9.]

2. Censorinus, *De die natali*, éd. Jahn, p. 51 (chap. 17) : *Quot autem saecula urbi Romae debeantur, dicere meum non est : sed, quid apud Varronem legerim, non tacebo, qui libro Antiquitatum duodevicesimo ait fuisse Vettium Romae in augurio non ignobilem, ingenio magno, cuius docto in disceptando parem, eum se audisse dicentem : Si ita esset, ut tradiderunt historici, de Romuli urbis condendae auguriis ac duodecim vulturibus, quoniam CXX annos incolumis praelerisset populus romanus, ad mille et ducentos perventur*

mières lueurs de l'aurore, n'en vit que six. Ces douze vautours, suivant l'interprétation de Vettius, signifiaient que la vie du peuple romain devait se prolonger pendant douze siècles; le contexte prouve qu'il s'agit bien, en l'espèce, de siècles évalués à cent ans¹.

Tite Live, au début de son Histoire, fait observer que plus de 700 ans se sont déjà écoulés depuis la fondation de Rome et il ajoute que le peuple romain est en pleine décadence, dans une décadence sans remède². C'est donc que la vieillesse a commencé, après la jeunesse, l'adolescence et l'âge mûr; Rome est plus proche de sa fin que de ses débuts. Cette doctrine, bien que vague, concorde avec celle qu'exposait à Varron l'augure Vettius.

Florus, écrivant vers la fin du règne de Trajan, compare aussi la vie de l'Empire romain à celle d'un individu qui a son enfance, son adolescence, sa virilité et sa vieillesse. L'enfance de Rome, suivant lui, a duré 250 ans; son adolescence 250 ans aussi, que Rome employa à soumettre l'Italie; sa virilité occupa ensuite 200 ans, jusqu'à la pacification du monde sous Auguste; puis commença une décadence de 150 ans et, contre toute espérance, un reverdissement de sa vieillesse sous Trajan. Florus paraît assigner à l'Empire une durée d'environ dix siècles, puisqu'il distingue quatre âges dans sa vie et attribue 250 ans aux deux premiers; mais ce qu'il dit du renouveau de l'Empire sous Trajan exclut toute possibilité de calcul précis.

On trouve plusieurs fois la trace de la supputation de Vettius au cours du dernier siècle de l'Empire, à l'approche de l'échéance fatale. Après la victoire de Stilicon sur Marie à Pollentia, en 403, Claudien composa son beau poème sur la guerre gétique. Il y décrit, en termes saisissants, les terreurs

1. Censorin., chap. 47: *Civile Romanorum saeculum centum annis transigitur*. Cf. Plat., *De Rep.*, X, 614 b, où il est dit que la vie normale de l'homme est de cent ans : τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκτονταετηρῆα ἔκαστον, ὡς πρὸς ὄντος τοσαύτου τοῦ ἀνθρώπινου.

2. Tite Live, I : *Ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, perventum est.*

de Rome qui se croyait condamnée par le Destin, mais que la valeur de Stilicon a sauvée :

Damnati fato populi, virtute renati (XXV, 43).

Déjà l'on parlait de quitter l'Italie, de chercher asile en Sardaigne ou en Corse ; la peur, toujours crédule, répandait dans le peuple des prédictions sinistres ; *on s'inquiétait du vol des oiseaux, des prophéties consignées dans les livres fatidiques*, surtout d'un incident qui s'était produit en présence de l'empereur Honorius. Un jour qu'il exerçait ses chevaux dans une plaine, deux loups s'élançèrent sur son escorte ; percés de mille traits, ils succombèrent, mais deux mains humaines s'échappèrent de leurs flancs entr'ouverts. On tirait de là les plus funestes présages, en rappelant la louve nourrice de Romulus et *l'on se reprenait à calculer le nombre des années en arrêtant dans son vol un des douze vautours* :

Tunc reputant annos, interceptoque volatu

Vulturis, incidunt properatis saccula metis (XXVI, 266).

Le sens de ce passage est clair. D'après l'interprétation de l'histoire des douze vautours donnée par Vettius, l'Empire devait durer jusque vers le milieu du v^e siècle. Le millième anniversaire de Rome avait été célébré solennellement en 248¹ ; on admettait donc officiellement, à cette époque, que la fondation de la ville se plaçait en 753, date adoptée par Varron et par Cicéron. Dès lors, le douzième siècle avait commencé en 348 et aurait été accompli à moitié en 398. Mais la date de 753 était loin d'être généralement adoptée². Fabius Pictor, Denys d'Halicarnasse, Solin et le Syncelle préférèrent celle de 747, plaçant ainsi la fondation de Rome six ans plus tard. Si les contemporains de Claudien étaient du même avis, la première moitié du douzième siècle devait s'achever en 404, la seconde en 454. Or, c'est précisément aux abords de l'an 404, en 402-3, que Rome avait été gravement menacée par Alaric. Il faut donc interpréter le vers de Claudien à la lettre : *incidunt*

1. Voir Cohen, *Monn. imp.*, 2^e édit., t. V, p. 93. L'an 248 de J.-C. est l'an 1001 de Rome.

2. Cf. Schwegler, *Geschichte Roms*, t. 1, p. 808.

properatis saecula metis signifie qu'ils coupent (en deux le dernier siècle en rapprochant d'un demi-siècle le terme latid. Claudien, bien entendu, n'accepte pas ces prophéties sinistres, puisqu'il promet l'éternité à Rome et la conjure de secouer les frayeurs de la vieillesse (*humilemque metum deponere senectate*, XXVI, 53); mais il sait qu'on s'en alarme autour de lui et il voudrait faire croire que la valeur de son héros peut encore sauver ce qui a été condamné par le sort.

En 456, dans son panégyrique de l'empereur Avitus, Sidoine Apollinaire fait deux fois allusion à la même interprétation de l'augure de Romulus (v. 55, 358). La première fois, c'est Rome qui parle : « Que me présage, demande-t-elle, cet auspice toscan avec ses douze vautours »?

*Quid, rogo, bis seno mihi vulture Tuscus aruspex
Portendit?...*

Le second passage est plus intéressant : « Déjà les destins remplissaient presque les douze ailes de ton vautour — car tu connais, ô Rome, tu connais les épreuves qui t'attendent — lorsque l'eunuque insensé Placidus (Valentinien III, fils de Placidie) immola Aetius :

*Jam prope fata tui bisenas vulturis alas
Complebant — scis namque tuos, scis, Roma labores —
Aetium Placidus mactavit semivir amens.*

Ce meurtre d'Aetius par Valentinien, qui priva Rome de son dernier grand général, se place le 21 septembre 454. Aetius fut frappé mortellement par l'empereur lui-même, à l'instigation de Petronius Maximus et de l'eunuque Heraclius ; c'est pour cela peut-être, ou par un souvenir de la *Pharsale* (VIII, 552), que Sidoine qualifie Valentinien de *semivir*, confondant à dessein l'empereur et son indigne conseiller.

Ainsi Sidoine, écrivant en 456, dit que le nombre des années de Rome, annoncé par la prophétie des douze vautours, était à *peu près* accompli en 454; d'autre part, nous avons la preuve que la mort d'Aetius, désastre pour le Sénat romain et pour la cause nationale, parut, à beaucoup de contemporains, marquer la fin de l'Empire. En effet, dans la

Chronique du comte Marcellin, rédigée vers 527, on lit à la date de 454 : *Aetius magna Occidentalis reipublicae salus et regis Attilae terror a Valentiniano imperatore cum Boethio amico in palatio trucidatur atque cum ipso Hesperium cecidit regnum nec hactenus valuit relevari*¹. L'année suivante, 455, Valentinien périssait assassiné à son tour ; la prophétie de Didon mourante s'accomplissait² et le Vandale Genséric, parti de Carthage, prenait et saccageait Rome. Si Marcellin, qui note ces désastres en 455, place néanmoins la ruine de l'Empire d'Occident en 454, un an *avant* la prise de Rome, il doit avoir pour cela quelque bonne raison. Or, nous avons montré que Claudien fait allusion à un calcul qui mettait en 404, juste cinquante ans plus tôt, la fin de la première moitié du douzième siècle. Sidoine, écrivant deux ans après 454, mentionne lui aussi la prophétie des vautours à propos de l'assassinat d'Aetius, et non à propos de la prise de Rome par Genséric, dont il parle également. Ces témoignages concordants semblent établir que beaucoup de Romains instruits, désespérés de la perte d'Aetius, observèrent que ce funeste événement coïncidait avec l'achèvement de l'an 1200 de la ville et s'inclinèrent devant l'arrêt du Destin.

Les modernes ont l'habitude de placer la ruine de l'Empire d'Occident en 476, lorsque Romulus Augustule fut déposé par le chef des Hérules Odoacre. A cette date, le comte Marcellin écrit dans sa *Chronique* ce qui suit : *Hesperium Romanae gentis imperium... cum hoc Augustulo periit... Gothorum dehinc regibus Romam tenentibus*³. Ce passage est en contradiction avec celui que j'ai emprunté plus haut au même chroniqueur ; Marcellin doit donc avoir suivi et compilé deux sources différentes, dont l'une plaçait la ruine de l'Empire en 454, l'autre en 476 seulement. La doctrine qui faisait tomber l'Empire d'Occident en 476 est probablement due aux historiens gothiques, qui pouvaient ainsi présenter le

1. *Chronica Minora*, éd. Mommsen, t. II, p. 86.

2. C'est à quoi semble avoir songé Sidoine, *Paneg. Aviti*, v. 445, 449.

3. *Chronica Minora*, t. II, p. 91.

royaume germanique d'Italie comme le successeur immédiat de l'Empire romain (*Gothorum dehiuc regibus Romanu tenentibus*, sans allusion à l'usurpation d'Odovacre, 476-489, pendant laquelle, officiellement, l'Italie fut rattachée à l'Empire d'Orient). En revanche, la date de 454 était, suivant toute apparence, celle que les Romains avaient acceptée, par la raison qu'elle semblait d'accord avec une vieille prophétie.

II

Ainsi, depuis l'an 95 avant J.-C. jusqu'en l'an 527 après notre ère, nous suivons la trace d'une prédiction qui s'est accomplie presque à la lettre et qui a dû peser d'un poids très lourd sur le moral des Romains lettrés, toutes les fois que les destinées de l'Empire semblaient en jeu. Les poètes eurent beau, depuis Virgile, prédire à Rome une durée sans fin, *imperium sine fine*¹; on démêle, à travers toute l'histoire impériale, comme un vague sentiment de malaise, des inquiétudes pour l'avenir de la puissance romaine et la croyance, nettement exprimée par Tite Live, que ce grand établissement va vers son déclin².

La prophétie de Vettius, ou plutôt son interprétation de l'augure de Romulus, ne devait pas être le seul argument invoqué par les pessimistes du temps d'Alaric. Claudien dit que les terreurs de Rome, en 403, s'autorisaient aussi des livres sibyllins. Les timides demandaient les secrets d'un avenir prochain à ces textes, gardiens des destins de Rome :

Quid carmine poscat

Fatidico custos Romani carbasus aevi (XXVI, 231-2).

Or, les livres sibyllins acquis par Tarquin avaient été détruits en 83 av. J.-C. dans l'incendie du Capitole; on les avait reconstitués tant bien que mal en recherchant de prétendus oracles de la Sibylle à Samos, à Hion, à Erythrées, en Afrique, en Sicile et dans les colonies italiennes³. Ces nou-

1. Virgile, *Aen.*, I, 278; cf. Guignebert, *Tertullien*, p. 4.

2. Cf. Dio Cass., LXXV, 4; Lampride, *Diadum.*, 1.

3. Tacite, *Annales*, VI, 12; Lactance, *Institu.*, I, 6, 14, cf. Sabatier, dans les

veaux livres sibyllins, écrits en grec, étaient, en grande partie, l'œuvre de Juifs hellénisants, naturellement très hostiles aux puissants du monde et toujours prêts à prédire des catastrophes dans le style que l'Apocalypse johannique nous a rendu familier. Ils ne devaient pas différer beaucoup, par le fonds, des oracles sibyllins que nous avons conservés ; toutefois, dans une partie de ces livres, l'annonce de la ruine de l'Empire est presque un lieu commun¹ et il est à croire que des oracles devenus officiels n'auraient pas été acceptés comme tels s'ils avaient été aussi ouvertement anti-romains. Tacite nous apprend d'ailleurs que les quindécimvirs firent un triage dans la masse des vers sibyllins rapportés par les commissaires que le Sénat avait envoyés en Orient pour recueillir des documents de ce genre. Quoi qu'il en soit, les sombres prophéties à longue échéance ne doivent pas avoir été toutes éliminées. Le passage cité de Claudien autorise à croire qu'on trouvait dans les livres sibyllins, en 403, des motifs de craindre la ruine prochaine de l'Empire. J'ai proposé, il y a plus de vingt-cinq ans², d'expliquer ainsi pourquoi Stilicon fit brûler ces livres, à la grande joie de Prudence, à la grande colère de Rutilius. Claudien, protégé et confident de Stilicon, en parle encore avec respect, mais — cela ressort clairement de tout le passage — en regrettant qu'on y ait recours à l'heure des périls. Je crois que M. Bouché-Leclercq s'est trompé en écrivant³ : « Claudien, chantant vers 402 la guerre gétique, vante encore le lin qui garde dans ses plis fatidiques les destinées de Rome ». Claudien ne vante pas ce lin, pas plus qu'il ne vante la prophétie des douze vautours : il en a peur. On dirait presque qu'il conseille à mots couverts ou qu'il prépare la mesure radicale prise peu de temps après — entre 404 et 408 — par Stilicon. Ce dernier a-t-il agi par fanatisme chrétien ou, comme le dit

Études de critique et d'histoire (Paris, 1896), p. 147. Tous les textes ont été réunis et discutés dans les *Sibyllina* d'Alexandre, t. II, II, p. 174 sq.

1. Alexandre, *ibid.*, t. II, 2, p. 485, 574.

2. S. Reinach, *Manuel de philologie classique*, 1^{re} éd., p. 359.

3. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination*, t. IV, p. 307.

M. Bouché-Leclercq, en a précurseur de ses compatriotes les Vandales ? » Cela est inadmissible pour bien des raisons. Stilicon, homme de guerre et de gouvernement, voulut simplement faire disparaître une littérature stupide, devenue une cause de découragement et de faiblesse¹. Il ne fit, en somme, que suivre les exemples donnés par Auguste et par Tibère, qui ordonnèrent de rechercher et de détruire, comme constituant un danger pour l'État, des recueils dits sibyllins qui circulaient au 1^{er} siècle dans le public. Ne peut-on pas, dès lors, considérer comme vraisemblable que la prophétie de Vettius, colportée et versifiée en Orient dès le 1^{er} siècle avant notre ère, avait trouvé place, plus ou moins voilée, dans le nouveau recueil des vers sibyllins ?

III

A la lumière des réflexions qui précèdent, un passage célèbre de Tacite peut recevoir une signification plus précise dont il ne semble pas que les commentateurs se soient avisés. Parlant des guerres civiles qui ont fait périr des milliers de Germains, l'historien s'écrie : « Puissent ces nations continuer, sinon à nous aimer, du moins à se haïr entre elles ! En présence des destins menaçants de l'Empire, la fortune ne peut nous donner rien de plus heurteux que les discordes de nos ennemis ! » (*Quando urgentibus (!) imperii fatis nihil jam praestare fortuna majus potest quam hostium discordiam*²). Doederlein lisait *inurgentibus* et traduisait : *Jetzt wo Rom's Weltherrschaft ihrem Ende naht*. Cela parut tout à fait absurde à Baumstark : « Comment Tacite aurait-il pu dire pareille chose ? Pour qui écrivait-il donc ? Il était trop bon Romain pour exprimer une pareille pensée, même si elle lui était venue, et il n'aurait pas trouvé de public pour écouter de si folles prophéties ». Ces arguments sont puérils. Le texte offre une certaine difficulté, car *in*, devant *urgentibus*, manque dans le meilleur manuscrit ; deux manuscrits ont *ver-*

1. Evidemment, Stilicon ne fit pas connaître les vrais motifs de sa décision, ce qui explique la colère de Rutillius.

2. Tacite, *Germ.*, 33.

gentibus ; deux autres, parmi les meilleurs, ont *urgentibus jam*, ce qui accentuerait encore la menace qu'il est impossible de méconnaître dans ces lignes. Le mot qui convient le mieux est *vergentibus* ; c'est la lecture que j'adopterais si j'avais à publier la *Germanie*¹. Quand je lus le présent mémoire à l'Académie des Inscriptions, M. Louis Havet me fit observer que si la vie de l'Empire était comparée par Tacite à celle d'un homme et fixée à 4.200 ans, le moment où il écrivait correspondait à l'âge de 70 ans, qui marque le commencement de la décrépitude². Cela est parfaitement exact. Tacite écrivait en 98, au milieu des succès de Trajan ; évidemment, ce n'est pas une crainte momentanée qui l'inspire, mais il sait que la vieillesse de l'Empire commence et, devant d'où vient le péril, il fait des vœux pour que les discordes des Germains permettent de l'écartier, de « doubler le cap » du XIII^e siècle, comme on avait heureusement passé, suivant la remarque de Vettius, l'échéance de la cent vingtième année.

A moins donc de vouloir, avec Baumstark, enlever tout sel à ce passage³, il faut admettre que Tacite fait ici allusion à une idée qui devait être familière à ses lecteurs et les troubler parfois dans leur confiance. Je crois que cette idée n'est autre que celle de la durée de l'Empire limitée à douze siècles et que Tacite, en écrivant ces lignes, songeait, lui aussi, à la prophétie des douze vautours⁴.

1. Cf. *vergentibus annis in senium* (Lucain, *Pharsale*, I, 429).

2. Il suffit de résoudre la règle de trois : 100 : 1200 : x : 850 (de Rome), d'où $x = 70$.

3. Baumstark ose traduire : *der römischen Herrschaft Geschichte geht unaufhaltsam ihren Gang!*

4. Dion Cassius (LVII, 48) parle d'une prophétie dite sibylline qui courait sous Tibère et qui prédisait la ruine de Rome, par suite d'une guerre civile, en l'an 900 de la ville, c'est-à-dire vers 448 ap. J.-C. Il est peu probable que Tacite y fasse allusion ; remarquons, toutefois, que Cicéron déjà (*Pro Rabirio*, 42) pensait que les dissensions intestines mettraient fin à la puissance romaine. D'autre prédictions pseudo-sibyllines fixaient la ruine de l'Empire sous Néron, sous Titus, sous Domitien, en 948 de Rome (195 ap. J.-C.), en l'an 305 de l'ère chrétienne (Alexandre, *op. laud.*, t. II, 2, p. 485-6) ; enfin, quelques païens annonçaient la ruine du christianisme pour l'an 365 (*ibid.*, p. 488).

Le sanctuaire de la Sibylle d'Érythrée¹.

Pausanias, au XII^e chapitre de son livre sur la Phocide, raconte ce qui suit : « On voit [à Delphes, près du portique des Athéniens] une pierre qui s'élève au-dessus du sol : les Delphiens assurent qu'Hérophile, surnommée la Sibylle, se tenait sur cette pierre pour chanter ses oracles. La première qui ait porté ce nom me semble remonter à la plus haute antiquité... Hérophile est d'une époque plus récente; il paraît néanmoins qu'elle a vécu avant la guerre de Troie... Les Déliens rappellent un hymne de cette femme sur Apollon; elle se donne dans ses vers non seulement le nom d'Hérophile, mais encore celui d'Artémis; elle se dit dans un passage l'épouse d'Apollon, dans un autre sa sœur et ensuite sa fille; elle débite tout cela dans la fureur du délire prophétique. Elle prétend, dans un autre endroit de ses oracles, qu'elle est née d'une mère immortelle, l'une des nymphes du mont Ida, et d'un père mortel. Voici ses expressions : « Je suis née d'une race moitié mortelle, moitié divine; ma mère est une nymphe immortelle, mon père était pêcheur. Par ma mère, je suis originaire du mont Ida; ma patrie est la rouge Marpossos consacrée à ma mère (où à la mère des Dieux) et arrosée par le fleuve Aïdoneus. » Il y avait encore de mon temps, sur le mont Ida, dans la Troade, les ruines d'une ville nommée Marpossos, avec soixante habitants environ; tout le sol à l'entour est rougeâtre et tellement aride que le fleuve Aïdoneus entre sous terre et reparait de nouveau... Marpossos est à environ 240 stades d'Alexandrie en Troade; les habitants de cette Alexandrie disent qu'Hérophile était chargée du soin du temple d'Apollon Sminthée... Cette Sibylle passa la plus

1. [Revue des Études grecques, 1891, p. 276-286. Voir la publication et le commentaire du même texte par Buresch, *Athen. Mittheil.*, 1892, p. 16-36.]

grande partie de sa vie à Samos; elle alla ensuite à Claros dans le pays des Colophoniens, à Délos et à Delphes. Arrivée dans ce dernier endroit, elle se tenait sur cette pierre, d'où elle rendait ses oracles; elle finit ses jours dans la Troade, où elle a son tombeau dans le bois sacré d'Apollon Sminthée et on y lit sur un cippe (ἐπί στήλης) l'inscription suivante en vers élégiaques :

« Je suis cette Sibylle, interprète véridique de Phébus, ensevelie sous cette pierre : jadis vierge éloquente, maintenant muette à jamais, la Parque inflexible m'enchaîne ici. Mais, par la faveur de Phébus, le dieu que j'ai jadis servi, je repose dans le voisinage des nymphes et de cet Hermès. » Il y a effectivement, près de son tombeau, un Hermès en marbre de forme carrée, et à sa gauche, de l'eau qui se rend dans une fontaine et des statues de nymphes. Mais les Érythréens qui, de tous les Grecs, revendiquent Hérophile avec le plus de chaleur, montrent sur le mont Corycos (à Érythrée) une grotte où ils disent qu'elle est née; elle était, suivant eux, fille de Théodore, berger du pays, et d'une nymphe surnommée *Idaia*, parce que, dit-on, on appelait alors *Ida* tous les endroits touffus. Les Érythréens retranchent de ses prédictions les vers où il est question de Marpessos et du fleuve Aïdoneus. »

En résumé, Pausanias vit à Delphes la pierre sur laquelle avait prophétisé la Sibylle Hérophile. Il nous expose à ce propos deux traditions, fondées sur des vers qui couraient sous le nom de la Sibylle d'Érythrée. D'après l'une d'elles, soutenue par les habitants d'Alexandrie en Troade, la patrie de la Sibylle dite Érythréenne, que les anciens ont longtemps considérée comme la seule, était une bourgade du nom de Marpessos où la terre était rouge (ἐρυθρή). D'après l'autre, qui, au dire de Lactance copiant Varron¹, avait été développée par un écrivain d'Érythrée nommé Apollodore, c'est la ville d'Érythrée qui avait donné naissance à Hérophile. Chaque tradition s'appuyait aussi sur des monuments locaux.

1. Lact., *Inst.*, I, 6.

A Alexandrie, dans l'enceinte du temple d'Apollon, on montrait la tombe d'Hérophile, ensevelie dans un *nymphæarion*, auprès de statues de nymphes et d'un Héraïès. L'inscription placée sur sa tombe, que nous a conservée Pausanias, ne présente pas de traces d'une haute antiquité; en particulier, toute forme dialectale y fait défaut. De leur côté, les Érythréens faisaient voir dans le mont Corycos, qui domine Érythrée, une grotte où ils disaient qu'Hérophile était née. Pausanias ne nous dit point qu'on y prétendit aussi posséder le tombeau de la Sibylle; mais ce renseignement nous est fourni par un chronographe byzantin, l'auteur de la *Chronique pascale*¹ : « La Sibylle d'Érythrée, écrit-il, était originaire de cette dernière ville, vis-à-vis de Chios; elle composa des poèmes et sa stèle funéraire (στῆλη) existe encore dans la ville d'Érythrée, sur la côte vis-à-vis de Chios ». Ainsi, comme Alexandrie de Troade, Érythrée se vantait non seulement d'avoir vu naître la Sibylle, mais de conserver sa dépouille mortelle.

Dans les admirables *Excursus* qui font suite à son édition des *Oracles sibyllins*, Charles Alexandre a longuement discuté les prétentions rivales des deux villes et s'est décidé en faveur de Marpessos. Nous n'examinerons pas ses arguments; si nous avons rappelé cette controverse, c'est seulement pour faciliter l'intelligence d'un texte épigraphique d'une haute importance qui a été découvert à Érythrée. Ce texte est une épigramme en vers qui présente plusieurs analogies avec celle qui était gravée sur la prétendue tombe d'Hérophile près d'Alexandrie en Troade: comme cette dernière, elle date de l'époque romaine, mais elle paraît encore moins ancienne. Copiée par M. Sotiropoulos, elle m'a été transmise par M. Contoléon, de Smyrne, avec quelques renseignements sur les circonstances de la découverte².

1. *Chron. Pasc.*, t. 1, p. 202.

2. L'inscription a été imprimée au mois de juillet 1891 par M. Fontrier, dans l'*Αρμονία* de Smyrne. Je n'ai pas eu cette publication entre les mains. Je n'ai pas vu non plus la publication de M. Buresch (*Wochenschrift für classische Philologie*, 16 sept. 1891, p. 1039-47).

L'inscription est gravée sur la face latérale d'un bloc de marbre, ayant 1^m,35 de haut, 0^m,45 de large et 0^m,30 d'épaisseur. Chaque vers occupe deux lignes sur la pierre. La gravure est soignée, mais la forme des caractères ne témoigne pas d'une haute époque. Les lettres Α, Δ, Λ ont le jambage de droite en ressaut sur celui de gauche, ce qu'on ne trouve guère avant la fin du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne; l'Υ est gravé à l'intérieur de l'Ο, caractère non moins manifeste de l'époque impériale; enfin, il y a un exemple de deux lettres liées (Η et Ν dans le mot ΠΑΤΡΗΝ).

D'après le témoignage de M. Sotiropoulos, que l'on voudrait plus explicite, l'inscription aurait été découverte dans une sorte de caveau disposé en hémicycle et ayant environ deux mètres tant en largeur qu'en longueur. L'entrée du caveau présentait l'aspect d'une porte surmontée d'un arc; dans les montants de la porte se trouvaient d'une part la grande inscription, dont nous allons parler, de l'autre un fragment où M. Sotiropoulos a lu :

ΤΟΥΤΟ
ΝΕΠΕCCΟΜΕΝΟΙC

Or, il y a une cinquantaine d'années, Philippe Le Bas, de passage à Erythrée, y déchiffra sur une base, au nord-est de l'Acropole et à l'est du théâtre, une inscription en mauvais vers qui fut publiée par Alexandre¹, par Le Bas lui-même², par Curtius et Sauppe³ et par M. Kaibel⁴. Cette inscription est la dédicace d'une fontaine aux Nymphes Naïades, à l'endroit où naquit la Sibille :

Νύμφαις Ναΐασι, ἀγλαὸν γένος ἔνθα Σιβύλλης.

La fontaine en question, que la tradition locale mettait en rapport avec la naissance de la Sibille — nous avons vu qu'elle était fille d'une nymphe — fut décorée aux frais d'Eutyhianos, agoranome et ancien irénarque, et de son fils

1. *Excursus ad Sibyllinos libros*, p. 20.

2. *Asie-Mineure*, n° 58.

3. *Act. Societ. lit. Götting.*, 1859, t. VIII, p. 161.

4. *Epigramm. graec.*, n° 1075.

aussi nommé Eutychanos. Les deux derniers vers rappellent qu'ils ont ajouté des ornements à l'entrée de la fontaine, c'est-à-dire du caveau au fond duquel la source jaillissait, et que cette entrée était éclatante de peintures :

Ἐπιθροῦνέν τε γραφαῖς ἐπικοσμήσας το αὐθαῖον.

Ce travail doit être un monument pour les hommes à venir :

Μνημοσύνην τοῦτο τόπον ἐπισσομένους.

Or, dans le texte épigraphique publié par Le Bas, **TOΥΤΟ** est sur une ligne et **ΤΟΙCΙΝ ΕΠΕCCOMΕΝΟΙC** sur la suivante ; comme dans la copie de M. Sotiropoulos, les **Σ** sont lunaires. Il n'est donc pas douteux : 1° que l'inscription copiée par Le Bas a été détruite depuis 1842 et qu'un fragment en a été encasté dans l'entrée du caveau que vient d'explorer M. Sotiropoulos ; 2° que ce caveau est bien l'autre des nymphes, le *nymphaeum*, où les antiquaires locaux faisaient naître Hérophile. Le bouleversement d'époque récente, qui atteste la présence du fragment de l'inscription vue par Le Bas, explique que la grande inscription qui doit nous occuper ait été découverte dans un des montants de la porte, ce qui n'était certainement pas sa place originale.

Une autre inscription sur marbre, gravée sur plusieurs fragments qui se rajustent, a été recueillie par M. Sotiropoulos dans l'arcade surmontant l'entrée. Elle se lit comme il suit :

Δήμητρι θεομαρτύροι καὶ Μαρκοῦ Αὐρηλίου
 Ἀντωνείνου καὶ Λουκίου Αὐρηλίου Οὐερῶ...
 τὴν πύργον τοῦ ὕδατος ἀνέθηκα... ἐκ τῶν
 ἰδίων....

Le nom du dédicant manque, mais comme la dédicace de la fontaine est faite à Marc-Aurèle et à Lucius Vêrus, elle doit se placer entre 161 et 169, date de la mort de Vêrus. Une

1. Θάλαμος κρηάτιος, écrit l'auteur des *Mirabilia*, en parlant de l'autre de la Sibylle de Cumès (*de Mirab.*, p. 4158, éd. Vall.).

prêtresse de Déméter Thesmophore est connue par une autre inscription d'Érythrée¹.

Enfin, pour en finir avec les fragments, M. Sotiropoulos a copié au même endroit une inscription gravée sur deux plaques de marbre qui se rajustent. L'une porte :

Ἄγαθὴ τύχη². Σίβυλλα Νύμφης καὶ Θεοδώρου Ἐρυθραία.

Sur la seconde on lit :

Νύμφη Ναίς.

Comme l'inscription copiée par Le Bas commence ainsi : Ἄγαθὴ τύχη. Νύμφης Ναίαςιν..., nous avons là un nouvel argument en faveur de notre opinion, que tous les textes cités jusqu'à présent proviennent du même endroit où Le Bas a copié le n° 58 de son recueil.

Voici maintenant l'inscription principale :

- Ἡ Φοίβου πρόπολος χρησιμηγόρος εἰμι Σίβυλλα,
 νύμφης Ναίαςδος πρεσβυγενῆς θυγάτηρ,
 πατρὶς δ' οὐκ ἄλλη, μούνη δέ μοι ἐστὶν Ἐρυθραία,
 καὶ Θεόδωρος ἔφυ θνητὸς ἐμοὶ γενέτης.
- 5 Κισσώτας δ' ἤνεγκεν ἐμὸν γόνον, ᾧ ἐνὶ χρησιμοῦς
 ἐκπε[ρ]ονῶ, δεινῶν ἐυθυλαλοῦσα βροτοῖς,
 τῆδε δ' ἐφεζομένη πέτρῃ θνητοῖσιν ἄεισα
 μαντοσύνας παθέων αὔθις ἐπεσομένων.
- 10 Τρίς δὲ τριηκοσίοισιν ἐγὼ ζώουσ' ἐνικυτοῖς,
 πάρθενος οὔσ' ἀδμής, πᾶσαν ἐπὶ χθόν' ἔβην ·
 αὔθις δ' ἐνθάδ' ἔγωγε φίλη παρ' τῆδε γε πέτρῃ,
 ἤμικι νῦν ἀχνιστὶς ὕδασι τερπομένη ·
 χαίρω δ' ὅτι χρόνος μοι ἐλήλυθεν ἤδη ἀληθής,
 ᾧ ποτ' ἂν ἀνθήσειν αὔθις ἔβην Ἐρυθράς,
- 15 πᾶσαν δ' εὐνομίαν ἔξεν πλοῦτον τ' ἀρετὴν τε,
 πάτρην ἐς φιλίην βάντι νέω Ἐρυθρῶ.

TRADUCTION :

« Je suis la Sibylle servante de Phébus, la prophétesse, la

1. *Bull. corresp. hellén.*, t. VI, p. 160.

2. Ἄγαθὴ τύχη est une divinité d'Érythrée (*Bull. corresp. hellén.*, t. IV, p. 158).

filles très âgées de la nymphe Naias. Ma patrie n'est pas une autre ville, mais bien Érythrée, et mon père mortel fut Théodore. L'autre tapissé de lierre m'a vue naître et c'est là qu'assise sur cette pierre j'enfile la série de mes oracles, annonçant aux mortels les maux qui les attendent. Pendant une vie de trois fois trois cents ans, j'ai conservé ma virginité et parcouru toute la terre. Maintenant, je suis assise de nouveau auprès de cette pierre qui m'est familière, jouissant de l'agréable fraîcheur des eaux. Je suis heureuse de voir arriver le temps où j'ai prédit qu'Érythrée fleurirait de nouveau, qu'elle serait bien gouvernée, riche et prospère, à la venue d'un nouvel Érythros dans ma chère patrie ».

Cette inscription est-elle une épitaphe? Cela est possible, mais n'est pas dit expressément. Au lieu de *καίμας*, *je repose*, la Sibylle d'Érythrée dit *ἵμας*, *je suis assise* ; il y a donc la plutôt comme une affirmation de présence, et cette affirmation paraît impliquer qu'une statue de la Sibylle, dans l'attitude d'une vieille femme assise, était placée dans le caveau. La découverte du moindre fragment de cette statue serait fort intéressante. Quoi qu'il en soit, notre inscription paraît faire pendant à celle d'Alexandrie en Troade que Pausanias nous a conservée : le parallélisme de ces deux compositions est évident :

Ἄδ' ἐγὼ ἃ Φοῖβος παρρηγέρις εἶμι Σίβυλλα

dit l'épitaphe d'Alexandrie. Nous lisons dans l'inscription d'Érythrée :

Ἢ Φοῖβου πρόποδος χρησμηγέρος εἶμι Σίβυλλα.

La tombe de la Sibylle ensevelie en Troade est placée dans un *nymphaeum*, où jaillit une source : la Sibylle d'Érythrée se félicite aussi du voisinage des eaux vives :

Ἢμας νῦν ἄγανος ὕδασι τερπομένη.

Dès le début de l'épigramme d'Érythrée, les prétentions de cette ville sont nettement affirmées, et il y a comme une trace des controverses pendantes dans ce vers :

Ἠατρίς δ' οὐκ ἄλλη, μέθυ δέ μοι ἐστὶν Ἐρυθραί.

En se disant fille de la nymphe Naïas, nommée Ναίς sur le fragment d'inscription de même provenance, la Sibylle d'Érythrée ajoute un renseignement à ceux que fournissent les auteurs, car Pausanias lui donne pour mère une nymphe de l'Ida, Ἰδαία. Il est certain, d'après le texte de Pausanias, que le nom d'Ἰδαία paraissait peu favorable aux prétentions des Érythréens, le mont Ida étant voisin d'Alexandrie en Troade et fort loin d'Érythrée. Les Érythréens se tiraient d'affaire, suivant Pausanias, en alléguant qu'Ida désignait primitivement tout pays boisé. Mais cette explication paraissant peu satisfaisante, on préféra donner un autre nom à la mère de la Sibylle Érythréenne. Le nom de Naïas convient bien à une Nymphe; peut-être aussi n'est-il pas superflu de faire observer que le mot ΙΔΑΙΑΝ, lu de droite à gauche, donne précisément ΝΑΙΑΔΙ.

Le père d'Hérophile, Théodore, était déjà connu par Pausanias; la Sibylle a soin d'ajouter qu'il est son père *mortel*, θνητὸς γενέτης, laissant entendre par là qu'elle est fille d'Apollon, comme le voulait une des traditions indiquées par Pausanias.

À la ligne 6, il y a un mot très rare : ἐκπε[ρ]ωνῶ; il ne s'était encore rencontré que dans un auteur byzantin, Nicéas Choniote, où il signifie « passer une pointe à travers ». Ici, il a le sens d'« enfiler » des oracles, et cette expression se comprend d'autant mieux que les oracles de la Sibylle étaient rendus sur des feuilles volantes :

*Foliis tantum ne carmina manda
Ne turbata volent, rapidis ludibria ventis*¹.

On peut croire aussi qu'ils étaient gravés, comme à Dodone, sur de petites feuilles métalliques pourvues d'un œillet. À la même ligne, le mot ἐὺθυλαλοῦσα est nouveau. Le mot χρησμηγέρος, à la première, est remarquable, parce qu'il se rencontre dans un des oracles sibyllins² :

Ὁ ψευδοῦς Φοίβου χρησμηγέρος.....

1. Virg., *Aen.*, VI, 74; cf. Alexandre, *Excursus*, p. 59.

2. *Orac. Sib.*, IV, 4.

Dans un autre fragment du poëme de la Sibylle d'Érythrée¹, on trouve les vers :

Καὶ πότι μοι θηνίνας Ἀητοὺς ἐρικυδέας ὕδα
Μαντροσύνας, παθίων δὲ κατρυπίδας ἔτερον ἀηρ.

Or, dans notre inscription, nous lisons au v. 9 :

Μαντροσύνας παθίων ἁδῆς ἱεροσομίων.

L'imitation est évidente, comme au vers 3 :

Πατρίς δ' εὐκὶ πάλῃ, μούνη δέ μοι ἐστίν Ἐρυθραί.

souvenir du vers du chant érythréen :

Μητρῶθεν Ἰθουγενῆς ἰ πατρίς δέ μοι ἐστίν Ἐρυθραί.

Le vers 5 « Κισσώτας δ' ἔνεργον ἔμῳ γόνῳ » présente une difficulté, le mot *κισσώτας* étant nouveau. Ce ne peut être que la désignation d'un autre tapissé de lierre, *κισσός*, et consacré à Apollon; que l'on trouve appelé *κισσός*, *κισκυλοδδηνος* et *κισκυλοδδηνός*². — La Sibylle indique nettement qu'elle est ensevelie dans l'autre où elle est née et où elle a prophétisé. Cet autre contenait une source, puisqu'elle est fille d'une nymphe des eaux, et l'on y voyait la pierre sur laquelle la Sibylle s'était assise pour rendre ses oracles. Elle désigne cette pierre comme immédiatement voisine de sa retraite, *τῆδε δ' ἐσεξομίσθι πέτρῃ, φιλῆ παρ' τῆδε γὰρ πέτρῃ*. A Delphes aussi on montrait la pierre sur laquelle avait prophétisé la Sybille et l'on en voyait encore en d'autres lieux.

La Sibylle dit qu'elle a vécu trois fois trois cents ans, c'est-à-dire neuf cents ans. Les auteurs anciens lui attribuent, en effet, une existence de neuf cents ou de mille ans³; mais ces allégations, comme le vers de notre inscription, sont uniquement fondées sur un passage du vieux chant érythréen, où la Sibylle dit qu'elle a vécu pendant *neuf âges*, sans préciser quel nombre d'années elle entend par le mot d'*âge* (γενεά).

Dans le vers suivant (v. 11), la Sibylle parle de sa virginité

1. Alexandre, t. II, p. 120.

2. Athen. Mitth., t. XIV, p. 96-97.

3. Cf. Alexandre, *Excursus*, p. 17, 57.

intacte et de ses pérégrinations à travers le monde, deux faits sur lesquels les témoignages des anciens sont très explicites¹.

La véritable et sérieuse difficulté de notre texte réside dans les quatre derniers vers. La Sibylle se réjouit de voir venir le temps qu'elle a prédit, où Érythrée devait refleurir par l'heureux effet de l'arrivée d'un nouvel Érythros. Érythros, nous le savons par Pausanias² et Diodore³, était le fils du Crétois Rhadamanthe et fut le fondateur d'Érythrée. Un nouvel Érythros est donc un second fondateur de la ville, et cette épithète de fondateur, *οἰκιστής*, *κτίστης*, a précisément été donnée souvent par les villes grecques aux empereurs qui les honoraient de leur présence⁴. Dans une inscription de Clazomène⁵, Hadrien est appelé *νέος Ἡλίας*; plusieurs empereurs, à l'exemple de Mithridate, furent appelés *νέος Διόνυσος*⁶, comme les impératrices étaient dites *Δημήτηρ νέα*, etc.⁷. Il n'y a donc rien d'improbable à ce qu'un empereur ait été qualifié de *νέος Ἐρυθρός*, c'est-à-dire de second fondateur d'Érythrée, et l'on songe volontiers à Hadrien, qui montra tant de sollicitude pour les vieux sanctuaires du paganisme; mais son séjour à Érythrée n'est attesté par aucun texte et l'histoire de cette ville nous est trop peu connue pour que nous puissions émettre à cet égard une hypothèse précise. Il faut d'ailleurs observer que la flatterie des villes asiatiques discernait aussi le titre de *κτίστης* à de simples citoyens qui s'étaient distingués par leurs libéralités ou les avaient dotées d'une construction nouvelle⁸: le *νέος Ἐρυθρός* pourrait donc être celui qui a décoré la *nymphæum* où est ensevelie la Sibylle, quelque bienfaiteur comme l'*Ἐβρυχινός* de l'inscription de Le Bas.

Il semble cependant, si le *νέος Ἐρυθρός* est un empereur, que

1. Cf. Alexandre, *Excursus*, p. 3, 52.

2. Paus., VII, 3, 4.

3. Diod., V, 79.

4. Voir les inscriptions réunies à la suite du travail de Duerr, *Die Reisen des Kaisers Hadrian*, Vienne, 1881.

5. *Rev. archéol.*, 1876, XXX, p. 44.

6. Voir l'index du *Corp. inscr. graec.*, p. 21.

7. *Ibid.*, p. 20.

8. Par exemple *Bull. corresp. hellén.*, t. X, p. 501.

l'on puisse dater notre texte avec quelque certitude. La Sibylle passait généralement pour avoir prophétisé vers l'époque de la guerre de Troie, mais la tradition adoptée à l'époque impériale, en particulier par tous les Pères de l'Église, la faisait contemporaine de Romulus, 753-713¹. Si l'on prend l'année 735 comme date moyenne et si l'on y ajoute les neuf siècles que dit avoir vécu la Sibylle, on arrive à l'an 165 après J.-C., qui est précisément la date du séjour de Lucius Vérus en Asie Mineure. Or, le nom de Lucius Vérus s'était déjà rencontré dans une dédicace d'Érythrée² et il se trouve associé à celui de Marc-Aurèle, dans une dédicace recueillie en même temps et au même endroit que notre inscription par M. Sotiro-poulos. Nous ne devons cependant pas attacher trop de prix à ce calcul, car il serait étrange qu'aucun texte antique n'eût mentionné la présence d'une Sibylle à Érythrée au milieu du II^e siècle de l'ère chrétienne.

Malgré les obscurités qu'elle laisse subsister, l'importance de la nouvelle inscription d'Érythrée est considérable. Non seulement elle augmente d'un intéressant spécimen le *Corpus* des épigrammes grecques, mais elle apporte à notre connaissance des *antiquités sibyllines* le premier document de réelle valeur qui ait été exhumé depuis la publication de l'admirable recueil d'Alexandre.

1. Cf. Alexandre, *Excursus*, I, p. 43.

2. *Bull. de corresp. hellén.*, 1880, p. 157.

Midas et Midacritus

UN NOUVEAU TEXTE
SUR L'ORIGINE DU COMMERCE DE L'ÉTAIN¹

I

Une doctrine très répandue, et même acceptée sans controverse par les historiens modernes, veut que les Phéniciens aient introduit les premiers, dans la Méditerranée orientale, l'étain provenant des îles Cassitérides ; on ajoute qu'ils réussirent, pendant des siècles, à conserver le monopole de ce commerce et n'en furent dépossédés qu'à l'époque romaine par l'habileté de Publius Crassus, qui découvrit à son tour les îles de l'étain et donna les indications nécessaires pour en faciliter l'accès.

Une des conséquences de cette doctrine est de faire remonter à une antiquité très haute les débuts du commerce phénicien dans les mers du nord de l'Europe.

M. d'Arbois de Jubainville intitule un des chapitres de son grand ouvrage : *Le commerce phénicien, XVII^e-VI^e siècles*² : « L'étain, dit-il, qui est nécessaire à la fabrication du bronze, venait des îles Britanniques, les Cassitérides des anciens, où, seuls parmi les peuples du bassin de la Méditerranée, les Phéniciens pénétraient alors et où ils étaient arrivés les premiers. »

Ailleurs, observant avec raison que la Grèce homérique possédait quelques informations très exactes sur le nord-ouest de l'Europe, M. d'Arbois se persuade que les Grecs ont dû ces connaissances aux récits des navigateurs phéniciens, à qui les côtes de la Grande-Bretagne étaient familières, parce qu'ils allaient y chercher l'étain³.

M. Édouard Meyer, décrivant la civilisation mycénienne,

1. [*L'Anthropologie*, 1899, p. 397-409.]

2. D'Arbois, *Les premiers habitants de l'Europe*, 2^e éd., t. I, p. 195.

3. *Ibid.*, t. II p. 12.

s'exprime ainsi : « L'étain fait absolument défaut dans le bassin de la mer Égée et ne peut avoir été importé que par les Phéniciens, qui le tiraient peut-être des mines à l'ouest de la péninsule pyrénéenne ; cependant il a pu exister, en Orient, une autre source encore inconnue de l'étain, à laquelle les Égyptiens, par exemple, auront dû le métal de leurs bronzes¹. »

Je me propose de démontrer, dans ce qui suit, à l'encontre de la doctrine reçue : 1^o que le commerce phénicien de l'étain n'est pas attesté avant l'an 600 ; 2^o que les Phéniciens n'ont jamais eu le monopole de ce commerce ; 3^o que les Grecs eux-mêmes n'attribuaient pas aux Phéniciens, mais à un autre peuple, les premières relations commerciales avec les îles Cassitérides.

II

Nous savons par Ezéchiel, vers 580 avant J.-C.², que la ville phénicienne de Tyr faisait venir l'étain de Tarshis, c'est-à-dire, probablement, du sud de l'Espagne³ ; c'est le plus ancien témoignage qui attribue le commerce de l'étain aux Phéniciens. Dans Homère, bien qu'il soit plusieurs fois question de *kassiteros* et de marchands phéniciens, rien n'indique que ces derniers aient été des vendeurs de *kassiteros*. Si le commerce de cette matière avait constitué un monopole entre leurs mains, nous trouverions sans doute, dans l'épopée homérique, quelques traces d'un fait économique aussi important.

Hérodote, vers 450 avant J.-C., nomme une fois les Cassitérides, dont les géographes ioniens, comme Hécatée et Anaximandre, devaient avoir parlé avant lui⁴. Il déclare, d'ailleurs, qu'il ne sait rien de positif à leur sujet, sinon que l'étain employé en Grèce vient de là⁵. Mais il ne dit rien, à ce propos, des Phéniciens, auxquels il attribue cependant, dans d'autres passages, le rôle d'intermédiaires entre l'Égypte,

1. E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, t. II (1893), p. 157.

2. Cette date n'est pas contestable, Ezéchiel ayant été déporté en 598, dix ans avant la ruine du Temple.

3. *Ézéchiel*, xxvii, 12.

4. E. Meyer, *Gesch. des Alterthums*, t. II, p. 692.

5. Hérodote, III, 110.

l'Arabie et la Grèce. Il ne mentionne pas davantage les Phéniciens quand il parle de Tartessos — généralement identifiée à la Tarshis d'Ézéchiel — mais dit que les Phocéens sont les premiers des Grecs qui aient noué des relations commerciales avec ce comptoir¹.

Le fait que les Phéniciens, établis dans le sud de l'Espagne, trafiquaient d'une part avec le monde grec, de l'autre avec le nord de l'Europe, est parfaitement établi et incontestable à partir du VI^e siècle; mais cela n'implique nullement qu'ils eussent le privilège d'introduire l'étain du nord-ouest de l'Europe dans le bassin de la Méditerranée.

L'erreur si répandue qui leur attribue ce monopole se fonde sur un passage mal compris de Strabon. Voici la traduction exacte de ce texte² :

« D'abord (πρότερον μὲν οἶν) les Phéniciens seuls poursuivaient ce commerce (avec les îles de l'étain), partant de Gadès et cachant à tous le but de leur navigation. Il arriva que des navires romains suivirent un navire phénicien afin d'apprendre la route de ces comptoirs; le patron phénicien s'échoua volontairement et par jalousie sur un bas-fond, entraînant ceux qui le suivaient dans son désastre. Lui-même échappa au naufrage et fut dédommagé par l'État des marchandises qu'il avait perdues. Cependant, au prix de nombreux essais, les Romains apprirent la route de ces îles. Ce fut Publius Crassus qui y passa le premier, reconnut que le métal se trouvait à une modique profondeur et que les habitants étaient d'humeur pacifique; il donna alors des indications pouvant faciliter à qui voudrait cette navigation, plus longue pourtant que celle de la mer de Bretagne (il s'agit de la traversée de Gadès aux îles Cassitérides, comparée à celle d'un port de la Gaule aux îles Britanniques) ».

Ce passage est bien connu; il a été mille fois cité et commenté. Mais on a voulu y trouver ce qui n'y est point. Strabon

1. Hérodote, I, 163. Tartessos n'est nullement une colonie phénicienne, mais le siège d'une puissante tribu ibérique (les *Turdetani* des Romains?). Voir E. Meyer, *Gesch. des Alterthums*, t. II, p. 687.

2. Strabon, III, 5, 11, p. 177 (éd. Didot, p. 145-146).

ne dit pas que les Phéniciens aient découvert les Cassitérides, mais seulement que, pendant longtemps, ils ont eu le monopole du trafic maritime entre Gadès et ces îles. Il s'agit là d'une route commode, non d'autre chose. Strabon ne dit pas non plus que les Phéniciens aient commercé de temps immémorial avec les Cassitérides, et cela, à l'exclusion des Grecs; il ne donne pas la moindre indication sur les débuts de leur commerce et ne parle même pas, à ce propos, des Grecs, mais seulement les Romains. Les incidents qu'il raconte sont évidemment de date assez récente. Il est tout à fait inexact de résumer l'opinion de Strabon comme le fait C. Müller dans son index : *Primi eas insulas adierunt Phoenices Gaetani*. C'est la doctrine des modernes; ce n'est pas celle de Strabon.

III

Posidonius, cité par Strabon¹, dit que l'étain se trouve en Lusitanie et aux îles Cassitérides; il ajoute qu'on en apporte aussi des îles Britanniques à Marseille (καὶ ἐκ τῶν Βρετανικῶν θὲ εἰς τὴν Μασσαλίαν κομίζεσθαι). Ce passage mentionne clairement la ville grecque de Marseille comme l'entrepôt principal de l'étain britannique. Le témoignage de Posidonius est confirmé par Diodore de Sicile, suivant lequel l'étain de la Grande-Bretagne était d'abord transporté par les indigènes dans l'île d'Ictis (Wight), puis débarqué sur la côte de Gaule, d'où il mettait trente jours, à dos de cheval, pour atteindre les bouches du Rhône². Le même historien, parlant des richesses métalliques de l'Espagne, revient un peu plus loin sur le même sujet³. Comme Posidonius, qu'il semble suivre, il dit que l'étain se rencontre en Espagne, en Lusitanie et dans les îles Cassitérides qui sont vis-à-vis. « Beaucoup d'étain, ajoute-t-il, est aussi apporté de la Bretagne sur la côte opposée de la Gaule, d'où les marchands transportent le métal à dos de cheval à Marseille et à Narbonne ». Des Phéniciens et de leur prétendu monopole commercial, Diodore ne souffle mot dans

1. Strabon, III, 2, 9, p. 147 (éd. Didot, p. 122).

2. Diodore, V, 22.

3. *Ibid.*, V, 38.

les deux passages où il parle de l'étain. Cependant il sait et ne manque pas de dire que les Phéniciens ont exploité les richesses minières de l'Espagne et qu'ils ont navigué au delà des Colonnes d'Hercule. Ce n'est donc ni sur Diodore ni sur Strabon que peut se fonder le préjugé moderne que nous avons rappelé en commençant.

La comparaison des passages de Strabon et de Diodore montre pourquoi les Romains, au 1^{er} siècle avant J.-C., désiraient connaître la route maritime directe qui conduisait de Gadès aux îles de l'étain, et pourquoi les Phéniciens d'Espagne essayaient de la leur dissimuler. Trente jours de voyage à travers la Gaule devaient singulièrement augmenter le prix des cubes de métal qui suivaient cette voie pour parvenir à Marseille ou à Narbonne; les Phéniciens d'Espagne, qui les recevaient par mer et pouvaient, sans rompre charge, les transporter sur un point quelconque de la Méditerranée, avaient naturellement un grand avantage sur les commerçants romains établis à Narbonne et à Marseille. Il s'agissait de leur ravir cet avantage pour que la lutte entre Romains et Phéniciens devînt égale. Jusqu'à ce que les Romains eussent atteint ce but, les Phéniciens jouirent du même privilège que les Portugais lorsqu'ils eurent doublé le cap de Bonne-Espérance et découvert une voie maritime entre les Indes orientales et l'Europe. Les épices de l'Inde continuaient à parvenir en Europe par l'ancienne route mi-terrestre, mi-maritime; mais les Portugais, suivant une route nouvelle, exclusivement maritime, pouvaient les transporter à bien meilleur compte et défier leurs concurrents sur tous les marchés.

On comprend aussi pourquoi les auteurs anciens ont distingué, quand ils parlaient des régions produisant l'étain, les îles Cassitérides et la Grande-Bretagne, bien qu'il s'agisse très vraisemblablement d'un même pays. Il y avait deux traditions relatives aux îles de l'étain : l'une phénicienne, dont le point d'attache, si l'on peut dire, était le sud de l'Espagne; l'autre grecque, qui s'était formée à Marseille. Avec ce respect de la chose écrite qui les caractérise, les anciens admi-

rent concurremment les deux traditions et les juxtaposèrent tant bien que mal. Même après l'expédition de Publius Crassus aux Cassitérides, Pline n'ose pas rejeter la légende géographique qui place ces îles dans la dépendance de l'Espagne¹ et Ptolémée, au siècle suivant, persiste dans la même erreur².

Alors même que les Phéniciens de Gadès auraient découvert la route maritime des îles de l'étain antérieurement au vi^e siècle — ne faisant d'ailleurs, en cela, que suivre l'exemple des Tartessiens de l'Ibérie, — il est certain que la route de terre avait été suivie à une époque beaucoup plus ancienne. Thucydide savait déjà que le commerce terrestre est antérieur au commerce maritime³. Rien n'aurait pu donner aux Phéniciens l'idée d'aller chercher de l'étain avec leurs navires s'ils n'eussent déjà connu non seulement cette substance, mais le pays lointain qui la produisait. *Ignoti nulla cupido*. Pour reprendre une comparaison qui nous a déjà servi, les Phéniciens d'Espagne n'ont pas plus découvert les Cassitérides et l'étain que les Portugais du xv^e siècle n'ont découvert l'Inde et les épices.

IV

Cependant le préjugé contraire est tellement répandu qu'on a depuis longtemps allégué à l'appui un texte très important de Pline que nous n'avons pas encore introduit dans le débat.

Au livre IX de son grand ouvrage, le naturaliste ouvre une parenthèse pour énumérer les principales inventions et leurs auteurs, *quae cujusque inventa sint*⁴. Cette longue énuméra-

1. Pline, *Hist. nat.*, IV, 119.

2. Ptolémée, *Géogr.*, II, 6, 76. Je n'examine pas ici la question de savoir si les Cassitérides sont identiques aux îles Scilly, où il n'y a pas d'étain, mais qui pouvaient servir de dépôt à l'étain de la Grande-Bretagne allant en Espagne, comme l'île de Wight était le dépôt du même étain allant en Gaule. Géographiquement, les îles Scilly se rattachent étroitement aux îles Britanniques; or, les géographes anciens paraissent les avoir rattachées à l'Espagne; de là l'erreur que la conquête même de la Bretagne par les Romains n'a pas dissipée.

3. Thucydide, I, 13, 5.

4. Pline, *Hist. nat.*, IX, 56, 191.

tion contient la phrase suivante : *Plumbum ex Cassiteride insula primus adportavit Midacritus*¹. Il n'y a pas de divergences de lecture. Qu'est-ce donc que ce mystérieux Midacritus, qui aurait le premier rapporté le plomb (ou l'étain, car Pline ne dit pas s'il s'agit de *plumbum album* ou de *plumbum nigrum*) de la lointaine Cassitéris ?

Les historiens modernes sont unanimes à reconnaître, dans Midacritus, une forme altérée du nom de Melkarth, l'Héraclès tyrien.

Écoutons Müllenhoff² : « Derrière ce nom, qui ne dissimule qu'à moitié son origine étrangère et non hellénique, est caché probablement un héros ou un dieu phénicien, peut-être Melkart, qui paraît en grec sous la forme de Mélécerte... Sûrement, les anciens n'ont pu se figurer autrement que comme un Phénicien l'homme qui avait le premier importé l'étain dans leur pays. »

M. d'Arbois de Jubainville est plus affirmatif encore³ : « Midacrite, nous dit Pline, apporta le premier le plomb de l'île Cassitéride; ce qui doit être traduit ainsi : Melkart, personnification de la race phénicienne, alla le premier chercher l'étain aux îles Britanniques pour le revendre en Grèce. »

M. Hugo Blümner ne doute pas davantage : « Ce Midacritus n'est sûrement pas autre chose que le Phénicien Melkart, qui accompagnait les Phéniciens dans leurs navigations à titre de dieu tutélaire »⁴.

Citons enfin ces lignes de l'excellent livre de M. Schrader⁵ : « Les intermédiaires entre la Bretagne et l'Hellade, à l'époque la plus ancienne, ont sans doute été les Phéniciens. Cela ne résulte pas seulement de considérations générales, mais de la tradition positive conservée par Pline. Midacritus est naturellement le Melkart phénicien, grec Ἡρακλῆς, etc. »

On pourrait multiplier ces extraits, où les mots *naturelle-*

1. Pline, *Hist. nat.*, IX, 197.

2. Müllenhoff, *Deutsche Alterthumskunde*, t. I, p. 211.

3. D'Arbois, *Premiers habitants de l'Europe*, 2^e éd., t. I, p. 195.

4. H. Blümner, *Technologie und Terminologie*, t. IV, p. 37.

5. O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2^e éd., p. 313.

ment et sûrement figurent en bonne place; ceux que nous avons cités ou traduits suffisent à établir la généralité de l'erreur qu'il nous reste à discuter et à dissiper.

Une première observation doit nous faire soupçonner que le passage de Pline est plus corrompu qu'il ne paraît. Dans la liste d'inventeurs qu'il donne, tous ceux qui ne portent pas des noms très célèbres sont accompagnés d'une indication complémentaire : *Toxius Caeli filius*, *Nicias Megarensis*, *Cadmus Phoenix*, etc. Or, alors même que Pline eût écrit *Melicertus*, ce nom peu connu eût réclamé quelque glose explicative. Si donc le nom de Midacritus est corrompu, comme l'absence de toute explication porte à le croire, il ne suffit pas d'y changer quelques lettres; il faut y substituer un nom plus court suivi d'un ethnique — la place manquant pour l'insertion du mot *filius*.

Le mot de l'énigme nous est fourni par deux textes des *Fabulae* d'Hygin et des *Variarum* de Cassiodore, textes qui remontent vraisemblablement à une source commune, un Hygin moins écourté que celui qui est venu jusqu'à nous¹.

Hygin, *fab.* 274 : *Midas rex, Cybeles filius, Phryx, plumbum album et nigrum primus invenit.*

Cassiodore, *Variarum*, III, 54 : *Aes enim Ionos, Thessaliae rex, plumbum Midas regnator Phrygiae reppererunt.*

Il est donc évident que le *Midacritus* des manuscrits de Pline doit être corrigé, comme l'a deviné, dès 1685, le savant Jésuite Hardouin, en *Midas Phryx*, Midas le Phrygien². Dans l'énumération des inventeurs donnée par Pline, on lit plus loin : *Obliquam tibiam Midas in Phrygia, geminas tibias Marsyas in eadem gente...*

V

Maintenant, quelle autorité s'attache à ce témoignage qui fait du Phrygien Midas le premier importateur de l'étain?

Évidemment, Pline, Hygin et Cassiodore ne sont que des

1. Knaack, *Hermes*, t. XVI, p. 595.

2. Correction reprise par Eichholtz et Knaack. Cf. Kremmer, *De catalogis heurematum* (Leipzig, 1890), p. 71, qui la cite sans l'accepter.

compilateurs et des copistes; Pline cite même, en général, ses auteurs, tels qu'Hésiode, Aristote, Théophraste, etc., et un écrivain latin nommé Gellius, historien de l'époque des Gracques, qui est peut-être sa source principale. Il existait, dans l'antiquité, toute une littérature sur les découvertes, *εὐρήματα*, dont nous n'avons conservé que des spécimens d'époque tardive, si l'on excepte quelques rares fragments transmis à l'état de citations. Les érudits de l'époque alexandrine et même des philosophes, comme Posidonius, avaient compilé des espèces de lexiques d'inventeurs, dont Pline, Hygin, Tatien et Clément d'Alexandrie ont fait usage. Or, dans Clément, on lit qu'Atossa, reine des Perses, fut la première à composer une lettre, suivant le témoignage d'Hellanicos (*πρώτην ἐπιστολὴν συντάξει "Ατοσσαν τὴν Περσῶν βασιλεύσασσαν φησὶν Ἑλληνικος*)¹. Au dire d'Athénée, Hellanicos affirmait aussi que la culture de la vigne avait été découverte en Égypte². D'autre part, M. Knaack a fait observer que Cassiodore cite, comme garant de l'attribution d'une découverte, l'auteur nommé *Hellenus* — corruption évidente d'*Hellanicus*. Nous apprenons ainsi : 1° qu'Hellanicos, écrivain du v^e siècle, contemporain d'Hérodote³, avait fourni des éléments aux compilateurs d'*inventaria*; 2° que ces éléments furent connus, sans doute indirectement et partiellement, d'Hygin, de Tatien et de Clément d'Alexandrie.

Cela posé, on peut se demander si l'attribution d'une découverte à un inventeur ne convient pas plutôt aux débuts qu'à la maturité de l'historiographie. La réponse ne saurait être douteuse. C'est bien à des chroniqueurs, plutôt qu'à des his-

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 364 P; *Fragm. hist. graec.*, t. I, p. 68. Tatien avait déjà dit cela (*Adv. gentes, init.*). M. Kremmer a clairement démontré que c'est pour avoir mal lu le texte d'Hellanicos, qui, en réalité, n'attribue à Atossa que le port féminin de la tiare et des anaxyrides, ainsi que l'usage des eunuques. Mais il nous suffit de constater ici qu'Hellanicos avait énuméré des *εὐρήματα*.

2. *Fragm. historic. graec.*, t. I, p. 67.

3. Contemporain ou un peu plus ancien, la chose n'importe pas ici. Cf. Busolt, *Griechische Geschichte*, 2^e éd., t. I, p. 152. M. de Wilamowitz a prétendu récemment qu'Hellanicos était un peu plus récent qu'Hérodote.

toriens, qu'il appartient de relater les découvertes de l'industrie ou de la pensée humaine en les rapportant chacune à un homme ou à un dieu désigné par quelque tradition semi-mythique. Ce que nous savons d'Hellanicos, de sa préoccupation de la chronologie et des généalogies, s'accorde à merveille avec le caractère à la fois savant et puéril de cette littérature. On ne risque donc guère de se tromper en faisant remonter à cet écrivain la paternité de l'assertion dont Plin^e s'est fait l'écho.

D'autres arguments, d'ailleurs, nous y autorisent. Hellanicos avait vécu à la cour des rois de Macédoine, pays d'où le Phrygien Midas passait pour originaire. Un des fragments que nous possédons de lui concerne la ville de Midacion en Phrygie¹; dans un autre — qui paraît d'ailleurs corrompu — il est question du roi Midas². Enfin, si l'on rapproche le texte cité de Cassiodore, qui attribue la découverte de la fonte du bronze au roi thessalien Ionos, d'une assertion concordante dans la *Pharsale* de Lucain³, on sera porté à conclure que les inventions d'Ionos et de Midas ont été relatées par le même écrivain; or, Hellanicos, auteur d'ouvrages sur la Thessalie et sur diverses provinces de l'Asie Mineure (Lydie, Troade), est le seul historien du v^e siècle, en dehors de ceux dont nous possédons les œuvres, qui ait pu être amené à s'occuper à la fois de Midas et d'Ionos.

Ainsi, voilà un résultat acquis. A l'encontre des modernes qui affirment que les Phéniciens ont été les premiers importateurs de l'étain britannique, nous trouvons un écrivain du v^e siècle avant notre ère qui en fait honneur au Phrygien Midas. Midas, roi mythique, personnification de la puissance et de la richesse de la Phrygie, était Macédonien suivant les uns, Asiatique selon les autres; mais, en tous les cas, il n'était

1. *Fragm. historic. graecorum*, t. I, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 61. Peut-être faut-il aussi faire remonter à Hellanicos l'assertion que Midas aurait « inventé » les espions, ὠτακουστάς (Conon, I, p. 124; cf. Kremmer, *op. laud.*, p. 36).

3. Lucain, *Pharsale*, VI, 402. Cf. Wilamowitz, *Hermes*, 1899 (t. XXXIV), p. 227.

pas Phénicien. Non seulement, donc, l'hypothèse de l'origine phénicienne du commerce de l'étain n'est appuyée d'aucun texte antique, mais elle est directement contredite par le plus ancien texte grec dont nous disposions.

A quelle époque se place le Midas d'Hellanicos? Nous croyons qu'il est possible de répondre avec quelque exactitude à cette question. Suivant les anciens, Midas était élève d'Orphée; or, Orphée était plus ancien qu'Homère. Telle était du moins, nous le savons par un fragment venu jusqu'à nous, la doctrine d'Hellanicos. Il faisait d'Homère un descendant d'Orphée, intercalant, entre ces deux poètes, neuf noms qu'il est inutile de transcrire¹. Nous ne savons pas, il est vrai, à quelle date Hellanicos plaçait Homère; mais il le croyait contemporain d'Hésiode et son cousin germain. Si donc nous acceptons, pour ces deux poètes, la date de 750 environ, qui est indiquée par quelques auteurs et diffère de celle qu'a adoptée Hérodote, nous trouvons qu'Orphée a dû naître, dans l'opinion d'Hellanicos, vers 970 avant J.-C., ce qui fait régner son royal élève Midas dans la seconde moitié du x^e siècle. Or, un tout autre ordre de considérations, se rattachant indirectement au texte de Pline, nous conduit à une conclusion chronologique très voisine de celle-là.

VI

La *Chronique* d'Eusèbe nous a conservé un fragment du VII^e livre de Diodore qui énumère les peuples ayant exercé l'empire de la mer depuis la guerre de Troie jusqu'à l'invasion de Xerxès². Ces peuples sont au nombre de 17 : Lydiens ou Méones, Pélasges, Thraces, Rhodiens, Phrygiens, Cypriotes, Phéniciens, Égyptiens, Milésiens, Cariens, Lesbiens, Phocéens, Samiens, Lacédémoniens, Naxiens, Érétriens, Éginètes. La durée assignée aux diverses *thalassocraties* permet d'en fixer approximativement la date. On trouve ainsi que la thalassocratie rhodienne dure de 916 à 903, après quoi

1. *Fragm. historic. graec.*, t. I, p. 46.

2. Voir *Castoris reliquiae*, à la suite de l'Hérodote de Didot, p. 180.

commence celle des Phrygiens; la thalassocratie phénicienne commence en 824, date singulièrement voisine de la fondation de Carthage suivant Timée (814 av. J.-C.).

C'était autrefois une opinion répandue que la liste des thalassocraties était empruntée à l'ouvrage de Castor, historien du 1^{er} siècle avant J.-C., souvent cité par Eusèbe, qui avait composé, au dire de Suidas, une *ἀναγρηγρή θηλασσοκρατηριζώνων* en deux livres. Cette manière de voir est tout à fait inadmissible. Castor a pu fort bien combiner et commenter des listes de thalassocraties rédigées à une époque plus ancienne, mais on ne doit pas plus lui attribuer l'initiative d'un travail de ce genre qu'on ne peut chercher dans les cercles savants d'Alexandrie ou de Rome les éléments des recueils d'εὐρηματῶν. Par leur nature même, des chronographies ainsi conçues, où le passé est comme découpé par tranches, trahissent, tout comme les formules naïves des εὐρηματῶν, les premiers efforts de la science historique pour se débrouiller. D'autre part, comme on l'a déjà fait observer, la liste des thalassocraties s'arrête à l'invasion de Xerxès; il n'est pas question de la deuxième thalassocratie lacédémonienne, qui suivit la guerre du Péloponnèse; indices que la liste de Diodore a été rédigée au v^e siècle. Or, le nombre d'historiens grecs de cette époque à qui on puisse l'attribuer est très restreint; car si elle n'avait pas été l'œuvre d'un historien célèbre, Diodore ne l'eût probablement pas recueillie et reproduite. Thucydide et Hérodote, dont nous possédons les œuvres, sont hors de cause; on songe alors de nouveau à Hellanicos, dont nous avons déjà signalé le goût pour les recherches chronologiques et qui, à en juger par le nombre des fragments qui restent de ses écrits, a dû jouir d'une grande réputation dans l'antiquité.

Notre conviction, à cet égard, est formelle : les εὐρηματῶν dont nous sommes occupé au début de cette étude, comme le tableau des thalassocraties qui nous occupe maintenant, remontent à Hellanicos.

On a vu que, d'après la doctrine de cet historien, Midas appartient à la seconde moitié du x^e siècle; or, c'est dans les dernières années de ce siècle que le tableau des thalassocraties

fait commencer celle des Phrygiens, précédée de celle des Rhodiens et de celle des Thraces.

Strabon nous apprend que bon nombre d'années (συγγνώσις ἔτεσσιν) avant le début des olympiades (776), les navires rhodiens faisaient des courses lointaines et poussaient jusqu'aux côtes de l'Espagne¹. On disait même qu'ils avaient colonisé les îles Baléares aussitôt après la guerre de Troie². Il n'y a pas là seulement une confirmation du témoignage sur la thalassocratie des Rhodiens, voisine de l'an 1000 avant J.-C., mais une indication du plus haut intérêt à l'appui de la tradition recueillie par Pline. Si les Phrygiens du x^e siècle, dont Midas est la personification, ont envoyé les premiers leurs vaisseaux aux Cassitérides, ce sont les Rhodiens qui leur avaient montré le chemin, en établissant des communications maritimes avec la côte de l'Espagne. Rhodiens et Phrygiens, dans l'opinion des anciens, n'étaient pas les imitateurs des Phéniciens, puisque la thalassocratie phénicienne se place à une époque plus tardive; c'étaient les continuateurs de la marine achéenne, c'est-à-dire mycénienne, dont l'éclat avait été contemporain de la guerre de Troie.

Un autre texte pourrait servir à prouver que l'essor de la marine phrygienne du temps de Midas avait laissé quelques souvenirs dans la tradition hellénique. Midas, dit Pausanias³, avait inventé l'ancre des navires et l'on montrait dans le temple de Zeus à Ancyre (Ἄγκυρα) le modèle qu'il en avait fabriqué⁴.

1. Cf. Cecil Torr, *Rhodes in ancient times*, p. 31.

2. Strabon, p. 654 (éd. Didot, p. 558).

3. Pausanias, I, 4, 5.

4. Le texte de Pausanias est très bref et prête à contestation : ἄγκυρα δέ, ἣν ὁ Μίδας ἀνεύρεν, ἣν ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἐν ἱερῷ Διὸς. S'agit-il bien là d'un modèle d'ancre en fer imaginé par Midas, comme l'admettent tous les modernes, témoins les articles *Ancora* et *Anker* dans les Dictionnaires de Saglio et de Pauly-Wissowa? Ne pourrait-on pas plutôt songer à la découverte d'une vieille ancre, considérée comme la relique d'un passé très lointain, où la distribution des terres et des mers aurait été différente? J'incline vers cette dernière hypothèse, qui est, je crois, nouvelle, à cause du vers d'Ovide : *Et vetus inventa est in montibus anchora summis* (*Metam.*, XV, 202). On sait qu'il existait, en Phrygie, une tradition relative au déluge [Cf., sur cette question, le présent ouvrage, t. II, p. 250-254.]

Assurément, on peut prétendre qu'il y a là une légende étymologique suggérée par le nom même de la ville d'Ancyre; mais pourquoi se serait-elle attachée au nom de Midas, si l'on n'avait pas conservé la mémoire d'une thalassocratie phrygienne? Or, l'invention de l'ancre était la condition indispensable du développement de la marine au long cours; un navire sans ancre, ou muni seulement de l'ἐγκύρις homérique, devait être souvent tiré sur la grève; muni d'une ancre, il pouvait rester au mouillage même par gros temps.

On voudrait pouvoir se faire une idée précise de cette thalassocratie phrygienne et des conditions où elle a pris naissance. Malheureusement, les quelques données dont on dispose sont incertaines et quelque peu contradictoires. Il n'est même pas sûr que le Midas des légendes primitives soit un Asiatique; la tradition la plus ancienne en fait le roi des Bryges de la Macédoine, qui passèrent en Asie et devinrent les Phrygiens de l'histoire. Avant l'arrivée de ces immigrants européens, la Phrygie même fut peuplée, au témoignage de découvertes récentes, par ces Syro-Cappadociens que nous appelons aussi Hétéens ou Hittites¹. Mais ces Hittites eux-mêmes étaient des envahisseurs, comme le furent les Cimmériens qui, vers 680, mirent fin au royaume de Phrygie, et j'ai donné autrefois des raisons, que je crois encore bonnes, pour considérer les Hittites, les Phrygiens, les Cimmériens et les Galates comme quatre groupes de peuplades ayant passé, à plusieurs siècles de distance, d'Europe en Asie, où elles se sont successivement orientalisées au contact des civilisations voisines². Si le nom de Midas désigne à la fois la floraison d'une civilisation primitive en Macédoine et la prise de possession par les Bryges d'une riche contrée de l'Asie Mineure, on peut identifier les débuts de la thalassocratie phrygienne aux expéditions de piraterie dirigées par les Bryges d'Europe vers les rivages de l'Asie Mineure. La thalassocratie carienne se pré-

1. Voir l'excellent exposé de M. Perrot, *Histoire de l'art*, t. V, p. 1 et suiv.

2. S. Reinach, *Chroniques d'Orient*, t. II, p. 555.

sente avec les mêmes caractères¹, qui sont encore, vingt-deux siècles plus tard, ceux de la thalassocratie normande : des pirates heureux deviennent sédentaires et, tout en restant quelque peu pirates, se font commerçants et navigateurs au long cours.

En 1892, j'ai essayé de prouver que les noms grec, sanscrit et arabe de l'étain étaient d'origine celtique, et que les îles de l'étain devaient avoir été connues des Grecs à l'époque d'Homère sous leur nom celtique de *Cassitérides*². Je crois bien y avoir réussi. Mais, à cette époque, je partageais les illusions de tous les archéologues sur le prétendu monopole du commerce de l'étain qui aurait été exercé, dès l'aurore de l'âge du bronze, par les Phéniciens. Je pense maintenant avoir démontré que, de l'aveu des anciens eux-mêmes, le commerce maritime de l'étain n'a été entre les mains des Phéniciens qu'à une époque assez tardive, alors que les premiers navigateurs qui introduisirent dans la Méditerranée l'étain des Cassitérides étaient, sinon des Grecs, du moins des Barbares venus d'Europe. Mais ces Barbares n'ont cherché et trouvé la route maritime de l'étain que parce qu'ils connaissaient la valeur de ce métal et possédaient des notions assez précises sur les contrées d'où il provenait. Nous entrevoyons ainsi, longtemps avant l'an 1000, l'existence d'un commerce presque exclusivement terrestre, entre les îles Britanniques, d'une part, la Thrace et la Macédoine, de l'autre. Les relations entre la presqu'île Britannique, l'Asie antérieure et l'Europe hyperboréenne, déjà attestées par l'archéologie, par ce que nous savons de la diffusion de l'étain, de l'ambre, des ornements en spirales, des types mêmes des armes et outils de bronze, se trouvent ainsi éclairées, pour la première fois, comme d'un filet de lumière historique. Et l'on ne peut plus s'étonner que la Grèce homérique, vers l'an 800, ait connu non seulement le nom celtique des Cassitérides, mais le phénomène des courtes

1. Cf. Ramsay, *Journal of Hellenic Studies*, t. IX, p. 365, qui fixe avec raison au x^e siècle l'invasion des Bryges en Phrygie ; M. Körte a proposé, sans motifs valables, une date bien antérieure (*Athen. Mittheil.*, 1897, p. 25).

2. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1892, p. 275.

nuits du nord de la Bretagne¹, puisqu'une tradition dont nous avons pu recueillir les vestiges fait remonter d'au moins un siècle la découverte du nord ouest de l'Europe par des navires partis des ports de la mer Egée².

1. Il est bon de rappeler ce texte capital : « En ces lieux (le pays des Lestrygons), un pâtre, qui ne dormirait point, gagnerait double salaire, l'un à garder les bœufs, l'autre à paître les blancs moutons ; car les voies du jour et de la nuit se touchent » (*Odyssée*, X, 83 ; trad. Pessonneaux, p. 164) M. Bérard, qui place les Lestrygons en Sardaigne et qui a été suivi en cela par M. Camille Jullian, néglige d'expliquer ces vers homériques, qui, à mon avis, ruinent son hypothèse.

2. Piquantes vicissitudes des choses humaines ! De nos jours, des Anglais, Leake, Hamilton, Ramsay, ont découvert à nouveau la Phrygie. Ils lui devaient bien cela, puisque, si nos conclusions sont exactes, ce sont des Phrygiens qui, vingt-sept siècles plus tôt, avaient découvert l'Angleterre.

De l'anthropoïde à l'homme¹.

Dès le début de l'époque quaternaire, l'*homo sapiens* se révèle à la science par les produits de son industrie. Un être intelligent employait-il déjà le silex à l'époque tertiaire? On l'a cent fois affirmé, sans en apporter la preuve. Existait-il, à l'époque tertiaire, un *homo sapiens*? Cela est, *a priori*, tout à fait invraisemblable, parce que la faune mammalogique tertiaire a complètement disparu. En vain objecterait-on, avec Quatrefages, que l'homme, par cela seul qu'il était *sapiens*, a pu survivre aux révolutions climatériques et autres qui ont marqué le passage des temps tertiaires aux temps actuels; c'est là, en vérité, sous une forme scientifique, la thèse de l'arche de Noé. L'homme tertiaire, s'il avait existé, aurait partagé la destinée de la faune concomitante; rien ne permet de lui attribuer un privilège de survie.

Il n'est pas moins certain que les temps tertiaires ont dû voir des précurseurs de l'homme, c'est-à-dire plusieurs espèces d'anthropoïdes aujourd'hui disparues qui sont les ancêtres physiques de l'*homo sapiens*. Nous connaissons le crâne et quelques autres éléments squelettiques d'un de ces précurseurs : c'est le célèbre pithécantrophe découvert à Trinil (Java) par le docteur hollandais Dubois. Le crâne de Trinil, devenu classique, est intermédiaire par son profil, comme par sa capacité, entre les crânes des singes actuels les plus développés et les crânes humains des types les plus inférieurs (Spy, Neanderthal). Une simple superposition des contours de ces crânes suffit à le démontrer.

De ce que les couches tertiaires supérieures n'ont encore fourni que le crâne anthropoïde de Java, il serait téméraire de conclure, comme on l'a fait, que la patrie des précurseurs de

1. [L'Université de Paris, novembre 1906, p. 17-21.]

l'homme était l'Insulinde. Il y en avait là, mais il y en avait aussi ailleurs. Notre ignorance des couches tertiaires est encore grande, car les recherches systématiques font défaut. Alors que l'exploration des stations humaines — préhistoriques, celtiques, grecques, romaines, etc. — est poursuivie avec méthode par les gouvernements et les sociétés savantes, on ne pratique guère de fouilles paléontologiques; c'est le hasard qui fournit des documents. Le xx^e siècle aura peut-être à cœur de faire cesser un état de choses dont les archéologues « classiques » ne sont pas les derniers à s'étonner.

Maintenant que nous tenons le pithécanthrope, ou du moins le crâne d'un pithécanthrope, la question se pose de savoir comment et sous quelles influences cet anthropoïde, ou un autre de la même époque, s'est acheminé vers le type de l'*homo sapiens*.

Un anthropologiste contemporain a émis à ce sujet une hypothèse ingénieuse. Tel groupe de pithécanthropes, habitués à vivre dans une forêt, se seraient trouvés tout à coup, par suite d'un immense incendie, privés de l'appui des arbres. La plupart n'auraient pas résisté à ce changement de régime; ceux qui auraient été plus endurants, plus modifiables, auraient pris le parti de marcher debout et préparé les voies à l'*homo sapiens*.

Cette hypothèse n'explique pas comment l'anthropopithèque aurait appris un jour à fabriquer des outils en silex, pour ne mentionner que cette marque d'intelligence parmi beaucoup d'autres. Une modification des conditions matérielles ambiantes n'a pu produire de tels résultats; l'évolution, la révolution pourrions-nous dire, a dû venir du dedans, non du dehors.

Tout s'expliquerait, à la vérité, par la vieille hypothèse de la révélation, si elle était scientifiquement admissible. Beaucoup de savants chrétiens, de théologiens même (surtout en Angleterre), ont admis l'existence de Prédadmites, c'est-à-dire d'anthropoïdes, dont un couple privilégié aurait reçu des enseignements surnaturels. L'apologétique s'est accommodée des découvertes de Boucher de Perthes; elle s'accommodera

de celle du Dr Dubois. Mais la science n'a pas à la suivre dans cette voie, où d'ailleurs la théologie libérale et honnête hésite de plus en plus à se fourvoyer.

Pour que l'intelligence et l'énergie intellectuelle d'un ou de plusieurs groupes d'anthropoïdes aient pu, à un moment donné de l'histoire du globe, s'accroître et s'affiner au point de franchir le fossé qui sépare l'animal de l'homme, il faut admettre une sorte de révélation intérieure, à défaut d'une révélation du dehors. Je crois que cette révélation intérieure a consisté dans l'apparition et le développement de certains scrupules ou *tabous*, qui ont eu pour effet de ménager les forces nerveuses des individus, d'enrichir l'intellect de ce qui était refusé aux sens. Cela se voit tous les jours; la cause que je postule n'est ni miraculeuse, ni surnaturelle, puisqu'elle opère encore sous nos yeux.

Là où ces *tabous* n'ont pas exercé leur influence salutaire, les anthropoïdes n'ont pas progressé; les gorilles, les chimpanzés, les orangs actuels sont leurs descendants.

L'*homo sapiens*, lui, descend d'anthropoïdes qui ont obéi à des *tabous* bienfaisants.

On sait que les animaux supérieurs sont généralement soumis à un *tabou*, celui du sang de l'espèce; ils ne dévorent pas leurs petits; ils ne se dévorent pas entre eux. On ne peut même concevoir par la pensée un groupe dépourvu de ce *tabou*, car il n'aurait pu ni se constituer, ni subsister.

En revanche, les animaux paraissaient ignorer les *tabous* sexuels. Si, comme les hommes, ils faisaient l'amour en toute saison, il en résulterait pour eux une telle déperdition de forces qu'aucune espèce ne pourrait se maintenir dans la lutte pour la vie. L'existence d'une époque limitée de rut est une protection pour les espèces animales; la sélection n'a pu épargner que celles à qui cette protection interne n'a pas fait défaut.

Les singes actuels sont des animaux très lubriques. Voltaire remarque qu'ils ont en commun avec l'homme la pratique des *fraudes privées*, inconnues des autres mammifères, ou du moins très rares parmi eux. Mais la supériorité de l'homme

sur le singe, même à cet égard, paraît dans le *tabou* qui impose la réserve et, par suite, limite les effets du mal. Qu'il s'agisse là d'un *tabou* extrêmement ancien, c'est ce que prouve le caractère quasi-religieux qu'il affecte, tant chez les anciens que chez les modernes. Il est moins fort chez le nègre que chez le blanc, chez l'Arabe que chez l'Européen. Un jour que je faisais observer au cardinal Lavigerie l'extraordinaire intelligence des petits Arabes de six à huit ans, contrastant avec l'apathie et parfois la stupidité de leurs frères aînés, ce grand connaisseur du monde africain m'en donna crûment la raison ; l'énergie mentale s'atrophie, dès le premier éveil de la puberté, par l'effet des abus qu'elle suggère. Le climat y est sans doute pour quelque chose : *emollit gentes clementia caeli*, disait Lucain¹. Tacite attribuait la force des Germains à l'éveil tardif de leurs sens². Un groupe d'anthropoïdes, vivant sous un ciel rigoureux, était plus capable de *self-restraint* qu'un groupe méridional. Aussi, l'hypothèse de Quatrelages et de Saporta, qui cherchaient les origines de la race blanche dans les régions boréales, pourrait-elle s'autoriser encore des considérations que je fais valoir ici.

Je crois que l'humanité a pris naissance le jour où au *tabou* animal du sang s'est ajouté le *tabou* humain du sexe. Un *tabou* ne comporte pas une interdiction absolue, mais il modère l'usage et refrène l'abus. Ce qui est vrai pour ce que j'ai appelé la *fraude privée* a dû l'être — et l'est encore — pour les rapports conjugaux et extra-conjugaux, quelle qu'ait été d'ailleurs la constitution primitive de la famille. L'homme est capable de faire œuvre de chair en toute saison ; mais, du haut en bas de l'échelle humaine, il ne la fait jamais sans scrupules³. L'ethnographie ne connaît ni promiscuité absolue, ni

1. Lucain, *Pharsale*, VIII, 366.

2. Tacite, *Germ.*, 20 : *Sera juvenum Venus coque inexhausta pubertas*. César avait dit quelque chose de semblable des Gaulois, *Bell. Gall.*, VI, 21.

3. Pline, *Hist. Nat.*, X, 171 : *Homini tantum primi coitus pœnitentia, augurium scilicet vitæ a pœnitenda origine*. Ce texte a été longuement commenté par Schopenhauer dans sa *Metaphysik der Geschlechtsliebe*. Voir aussi Pseudo-Aristote, *Problèmes*, IV, 10 et 27.

orgies continuelles. Les sauvages de l'Australie s'imposent quelquefois autant de réserve que les plus civilisés des Européens; les longues périodes d'abstinence leur sont familières et des lois religieuses leur interdisent tout commerce sexuel avec des individus de même ascendance. Dire que l'origine de ce *tabou* est la crainte de l'épuisement physique consécutif à l'abus, serait commettre un cercle vicieux; ce serait attribuer à l'anthropoïde, dès le début de sa marche ascendante vers l'humanité, les qualités de prévoyance et de réflexion qui caractérisent l'intelligence humaine. Il vaut mieux admettre que, parmi les groupes d'anthropoïdes tertiaires, il s'en est trouvé quelques-uns qui subissaient ce *tabou*, d'autres qui l'ignoraient. Les uns ont progressé, les autres sont restés stationnaires. Les premiers ont été, suivant la spirituelle expression d'Edmond About, des « sous-officiers d'avenir dans l'armée des singes. » Ces « sous-officiers » étaient relativement chastes.

Il existe, sur les *tabous* sexuels, un savant ouvrage de M. Crawley, *The Mystic rose* (Londres, 1902)¹. On y trouvera, à côté de théories contestables, un nombre immense de faits ethnographiques bien classés. Je ne puis en aborder ici ni la critique, ni l'analyse. M. Crawley accepte le *tabou* sexuel comme un scrupule général, attesté chez tous les peuples du globe; il ne me semble pas, cependant, en avoir marqué suffisamment l'importance. J'ai voulu montrer ici que si l'humanité subit la contrainte de ce *tabou*, elle en a eu, tout d'abord, le bénéfique, que ce *tabou* est véritablement la révélation intérieure, la force tutélaire qui a dégagé le règne humain du règne animal, et que la civilisation moderne, qui s'interroge sur la portée scientifique des *tabous*, prête à rejeter ceux qui la gênent sans la servir, a tout intérêt à ne pas se dégager de celui-là. Parmi les peuples d'aujourd'hui, comme parmi les groupes d'anthropoïdes d'avant-hier, l'avenir appartient aux plus chastes.

1. Cf. plus haut, t. I, p. 111-124.

L'idée du péché originel¹

Mesdames, Messieurs,

Les Grecs racontaient une jolie histoire, dont les variantes sont nombreuses, mais qui, sous sa forme primitive, paraît s'être présentée à peu près ainsi. Un jour les dieux de l'Olympe façonnèrent, avec de l'argile, une jeune fille qui fut nommée *Pandore*, mot qui renferme deux éléments signifiant « tous les dons », parce que les dieux lui témoignèrent à l'envi leur bonté et s'efforcèrent de la rendre belle et attrayante. Jupiter lui fit présent d'un coffret avec défense de jamais l'ouvrir. Mais Pandore, comme les jeunes filles de nos contes, était curieuse autant que belle ; à peine descendue parmi les hommes qui la courtisent et l'admirent, elle soulève le couvercle fatal. Tous les biens que Jupiter avait accumulés dans la boîte reprirent leur vol vers l'Olympe ; l'espérance seule resta au fond. De ce jour l'humanité dut peiner et souffrir, travailler la terre à la sueur de son front, lutter contre les maladies et les caprices des saisons ; il ne lui resta, pour se consoler, que l'espérance. Aussi la femme fut-elle considérée comme la source de tous les maux, parce que sa curiosité indocile avait privé l'humanité naissante de tous les biens.

Remarquons que Jupiter a défendu à Pandore d'ouvrir la boîte, mais il ne lui a pas dit pourquoi. C'est une interdiction sans motif rationnel, que le caprice seul du dieu semble dicter. De pareilles interdictions se rencontrent très souvent dans les fables de tous les pays et il en subsiste de semblables, même chez les peuples les plus civilisés, sous la forme de règles d'étiquette. Il y a des choses qui ne doivent pas se

1. [Conférence faite au Musée Guimet, le 17 mars 1908.]

faire simplement parce qu'elles ne doivent pas se faire, par exemple de croiser son couteau et sa fourchette, ce qui ne gêne personne, mais est censé « porter malheur ». En Polynésie, ces interdictions non motivées s'appellent des *tabous*, désignation qui a conquis droit de cité dans nos langues. Il est très vraisemblable que toutes les interdictions ont été à l'origine des *tabous* ; celles qui semblèrent conformes à l'utilité sociale ou individuelle sont devenues des lois ou des règles de conduite ; les autres ont disparu avec le progrès des mœurs ou ne survivent qu'à l'état de superstitions.

Il y a, dans le mythe de Pandore, deux éléments essentiels : d'une part, une tentative tout à fait naïve pour expliquer l'origine du mal ; de l'autre, l'idée peu galante de la malfaisance du sexe féminin. Je ne vous donne pas cela pour quelque chose de très philosophique, mais c'est un conte divertissant et gracieux, bien digne des Grecs ; et puis, comme disait Voltaire, une des plus belles qualités de ce conte-là, c'est qu'on n'a jamais brûlé personne pour n'y avoir pas cru¹.

D'autres Grecs — des Grecs du Nord, Thraces et Thessaliens — voulant expliquer les misères qui pèsent sur l'humanité et auxquelles les animaux semblent échapper plus que les hommes, racontaient une histoire moins aimable, un conte mystique et sinistre, qui fut exploité par des prêtres charlatans et fit une extraordinaire fortune. Les premiers hommes furent les Titans, fils de la Terre et du Ciel étoilé, de Gæa et d'Ouranos ; c'étaient des êtres brutaux et avides de sang. Or, il arriva que Jupiter s'éprit de sa fille Proserpine et que de cette union incestueuse naquit Zagreus, que le roi des dieux fit élever secrètement sur la terre. Les Titans, excités par Junon, l'épouse légitime de Jupiter, s'approchèrent de l'enfant, le gagnèrent par des cadeaux et par des

1. Voir Voltaire, éd. de Kehl, t. XXXII, p. 486 : « Rien n'est plus spirituel et plus agréable que le conte de Pandore et de sa boîte. Rien de plus enchanteur que cette origine de nos souffrances. Mais il y a quelque chose de bien plus estimable encore dans l'historiette de Pandore : c'est qu'il ne fut jamais ordonné d'y croire ».

caresses et, quand ils eurent capté sa confiance, le déchirèrent en morceaux et le mangèrent tout cru. Son cœur seul leur échappa et, recueilli par Pallas Athéné, fut rapporté dans l'Olympe. Jupiter, irrité de ce crime, foudroya les Titans, dont les cendres donnèrent naissance aux hommes d'aujourd'hui. Quant au cœur de l'enfant, il lui rendit la vie sous une forme nouvelle et Zagreus devint Dionysos, le plus jeune et le plus beau des Olympiens¹.

Ici encore, j'élague beaucoup et je simplifie, car il n'y a pas, à proprement parler, une légende des Titans et de Zagreus; il y a plusieurs légendes, en parties contradictoires, que les Grecs acceptaient telles quelles avec bonne humeur. Chez eux, point d'autorité dogmatique, de théologie sacerdotale, pour décider ce qui était la vérité parmi tant de fables; l'essentiel à leurs yeux, comme aux yeux de La Fontaine, était de conter et de bien conter.

Revenons au genre humain, né de la cendre des Titans. Les Titans, fils du Ciel et de la Terre, étant d'origine divine, il y avait, dans leurs descendants humains, un élément céleste; mais le crime irrémissible des Titans, le meurtre du jeune dieu, châtié par la foudre de Zeus, y avait mêlé un élément vil et corrompu, représenté par le corps mortel et ses passions. L'âme divine était enfermée dans le corps comme dans une prison, dont elle devait chercher à se dégager pour retrouver, dans une vie meilleure, la pureté et la béatitude des Immortels. Il n'eût servi à rien de sortir de la vie terrestre par le suicide, car l'âme, insuffisamment purifiée, n'aurait pas trouvé accès auprès des dieux. D'où cette conception que la vie terrestre est un temps d'épreuves, au cours duquel l'homme doit s'efforcer de conquérir le droit de cité dans l'autre monde. Cette conquête n'est possible que par la pratique de certaines vertus, rendues efficaces par des initiations mystiques, des sacrements, des cérémonies dont les prêtres ont le secret. L'effet de ces cérémonies, de ces initiations, est de diviniser l'homme, de l'assimiler au divin

1. Cf. plus haut, t. II, p. 58 et suiv.

Zagreus, la victime des Titans, en même temps que d'apaiser la rancœur de Proserpine, mère de Zagreus et reine du monde infernal¹. Décrire ces rites, que nous connaissons d'ailleurs assez mal, m'entraînerait trop loin; ce que j'ai dit suffit à caractériser la doctrine essentielle d'une philosophie et d'une théosophie populaire qui trouva, sous des formes diverses, de très nombreux adeptes dans le monde antique. On en attribuait l'invention à une barde mystérieux, Orphée, plus ancien qu'Homère, qui avait été déchiré tout vif comme Zagreus et avait ressuscité à l'état de demi-dieu. De longs poèmes circulaient sous son nom. Nous en avons conservé peu de chose, mais nous savons qu'ils frappèrent les Pères de l'Église par leur conformité avec les enseignements du christianisme. On alla jusqu'à dire qu'Orphée avait été le disciple de Moïse et à voir en lui un précurseur de Jésus. Aussi, de tous les personnages de la fable païenne, c'est le seul qui ait trouvé grâce aux yeux des premiers chrétiens; l'image d'Orphée, entouré des animaux qu'il charme en jouant de la lyre, paraît plusieurs fois dans les peintures des catacombes où il est assimilé au Bon Pasteur².

Vous voyez que l'orphisme enseignait très nettement une doctrine du péché originel³. Chaque homme apportait, en naissant, une tache due à son ascendance, une part de responsabilité dans le déicide commis par les Titans. La rédemption ne pouvait lui être assurée que par des rites qui le faisaient participer à la vie divine et par la récitation de formules qui devenaient sa sauvegarde après la mort. D'heureuses découvertes, faites au XIX^e siècle, nous ont appris quelques-unes de ces formules. On en a recueilli, à l'état plus ou moins fragmentaire, gravées sur des tablettes d'or dans des sépultures de l'Italie méridionale et de la Crète⁴. La

1. Voir plus haut, t. II, p. 76.

2. Voir plus haut, t. II, p. 83.

3. Cf. plus haut, t. II, p. 75 et suiv.

4. Voir tous ces textes réunis, traduits et commentés dans le savant ouvrage de Miss Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903. p. 660-674.

plus complète est comme un aide-mémoire pour le mort dans son voyage d'outre-tombe : « A gauche de la maison d'Hadès tu trouveras une source et, auprès d'elle, un cyprès blanc. Garde-toi d'approcher de cette source-là; mais tu en trouveras une autre près du lac de Mémoire, avec des gardiens devant elle. Dis leur : « Je suis un fils de la Terre et du « Ciel étoilé; mais je suis pourtant de race céleste, vous le « savez bien. Je suis consumé de soif et je meurs. Donnez-moi « vite de l'eau fraîche qui coule du lac de Mémoire ». Et alors, d'eux-mêmes, les gardiens te donneront à boire de cette source, et sitôt après tu règneras parmi les héros ».

Notez que le mort dit aux gardiens de la source bienheureuse qu'il est le fils de la Terre et du Ciel, c'est-à-dire qu'il est né de la cendre des Titans déicides, mais qu'il ajoute : « Je suis pourtant de race céleste ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'il a dépouillé le vieil homme, l'homme titanique, pour redevenir uniquement un fils des dieux? Les gardiens ne lui demandent pas autre chose : il suffit qu'il prononce la formule convenue, le mot de passe, que les prêtres orphiques, moyennant finances, lui avaient communiqué dans le secret de l'initiation.

La philosophie grecque, comme l'épopée grecque, comme la lyrique grecque, n'a pas été créée de toutes pièces par des hommes de génie; elle a puisé dans le trésor des conceptions populaires; elle les a épurées par le rationalisme ou spiritualisées par l'abstraction. On a souvent reproché, de nos jours, à la philosophie d'être une servante de la théologie, *ancilla theologiæ*; cela n'est pas vrai seulement du spiritualisme cousinien, enseigné dans les écoles au xix^e siècle. Toutes les philosophies ont eu pour point de départ des croyances non pas philosophiques, mais théosophiques, qu'elles se sont efforcées, si l'on peut risquer cet anachronisme, de laïciser au creuset de la raison. L'orphisme grec eut pour expression philosophique le pythagorisme et pénétra aussi, tant directement que par l'école de Pythagore, dans le corps des doctrines platoniciennes. Bien entendu, aucun philosophe grec n'enseigna que les maux de l'humana-

nité avaient pour cause l'ouverture indiscreète d'un coffret ou le meurtre d'un jeune dieu par des Titans; mais plusieurs s'inspirèrent de ces contes pour donner une formule philosophique à l'idée du péché originel, si commode pour justifier nos misères et pour apprendre à les supporter sans révolte¹. Suivant les uns, l'âme avait péché dans une vie précédente et ses souffrances étaient l'expiation de ses torts inconscients; ainsi, pour chaque individu, la peine était mesurée à la gravité d'une faute antérieure et ignorée. D'autres admettaient que les âmes, parcelles de la grande âme divine enfermées dans les liens du corps par le fait seul de la naissance, devaient s'acquitter du devoir par excellence en reconquérant leur indépendance spirituelle². Un fragment obscur d'Anaximandre, philosophe de Milet vers 580 avant J.-C., est conçu en ces termes: « L'origine des choses est l'infini; elles tendent à retourner là d'où elles viennent. Mais elles doivent d'abord subir une peine et un châtement pour une iniquité commise dans l'ordre du temps »³. On entrevoit ici la conception mystique d'une faute non spécifiée, commune à toutes les choses vivantes, qui les aurait fait tomber dans la condition misérable du fini, d'où elles doivent sortir, au prix de longues souffrances, pour rejoindre l'âme universelle d'où elles émanent. La vie est une misère, parce qu'elle est une purification. Il y a des traces de la même doctrine dans Platon⁴, mais non dans Aristote, ni dans Épicure, ni dans les philosophes stoïciens. Josèphe l'attribue aux Esséniens et elle fut adoptée par un docteur chrétien du III^e siècle, Origène⁵, suivant lequel le résultat du péché a été la précipitation des âmes dans des corps, doctrine inconciliable avec l'Écriture Sainte et qu'Origène, dont l'orthodoxie fut toujours suspecte, dut emprunter à Platon et à d'autres philosophes orphiques.

1. Cf. Rohde, *Psyche*, p. 414, 453.

2. Cic., *De Senect.*, 21.

3. Diels, *Vorsokratiker*, 1^{re} éd., p. 16.

4. Voir notamment *Cratyle*, p. 400 C; *Phédon*, p. 62 B.

5. Jos., *Bell. jud.*, II, 8, 11; Origène, *Des Principes*, I, 7; III, 1 et 5. Cette doctrine séduisit même saint Augustin (*De Genesi contra Manichæos*, II, 32).

En quoi donc consistait le péché aux yeux des penseurs qui ne pouvaient admettre le mythe enfantin du déicide, l'histoire de Zagreus? Peut-être ne s'expliquaient-ils pas à cet égard, concluant seulement de la souffrance humaine à une faute dont elle était le châtement¹. Peut-être aussi faisaient-ils intervenir la concupiscence de la chair, si mystérieuse par le sentiment de tristesse et de remords qui en suit immédiatement la satisfaction². Ce qui me porte à croire que cette hypothèse a été émise dans l'antiquité, c'est qu'on la trouve chez des hérétiques chrétiens des premiers siècles qui se rattachent à des sectes mal connues de la philosophie païenne. L'idée de la précipitation des âmes dans les corps impliquait presque nécessairement que l'on attachât celle de péché à l'acte qui permet aux âmes de revêtir un corps. Mais, jusqu'à présent, les textes littéraires n'ont fourni aucun témoignage décisif à ce sujet.

En somme, dans l'antiquité grecque, la doctrine du péché originel est essentiellement populaire et orphique; à ce titre, elle avait été très répandue, mais surtout dans les couches inférieures de l'hellénisme. Le grand tort des anciens, des Grecs et des Romains cultivés, est d'avoir presque complètement négligé ces couches inférieures et de n'avoir rien fait pour les éclairer. Or, les classes dirigeantes, décimées par les révolutions, par les guerres, par la faiblesse croissante de leur natalité, étaient appelées à disparaître ou à se recruter de plus en plus par le bas. Le jour arriva où leur force d'assimilation devint insuffisante et où les idées les moins rationnelles, les conceptions *a priori* les plus puérides gagnèrent les rangs élevés de la société. Le même phénomène se produisit dans le domaine des langues; le jargon des esclaves prit le dessus sur les parlars littéraires et c'est ce jargon qui, dans l'occident de l'Europe, a donné naissance aux langues romanes. Le rationalisme éclairé d'un Cicéron ou d'un Sénèque fut oublié comme leur beau langage et une religion nouvelle, sœur de l'orphisme, mit en honneur,

1. Cf. Rohde, *Psyche*, p. 419.

2. Voir plus haut, p. 341, note 3.

jusque dans le palais des Césars à Rome, les superstitions qu'ils méprisaient¹.

Il n'est pas encore prouvé, mais il est extrêmement vraisemblable que la Babylonie, la Syrie, la Phénicie connurent très anciennement un groupe de contes populaires relatifs à la création du monde, à la désobéissance du premier homme et au déluge. Pour la création et le déluge, la certitude est absolue, depuis qu'on a déchiffré des récits de ces événements sur des tablettes cunéiformes²; le texte assyrien du récit de la manque chute encore, mais il est probable qu'on ne tardera pas à la découvrir. Toutefois, dans l'état actuel de nos connaissances, le texte biblique du troisième chapitre de la *Genèse* est le seul dont nous puissions faire état. Ce document, par les éléments qu'il met en œuvre, remonte à une haute antiquité. Il y est question d'un dieu qui se promène pour prendre le frais, de deux arbres magiques, d'un serpent qui parle; ce sont là comme des fossiles qui attestent le caractère primitif du terrain où ils se sont pétrifiés. Mais, avant de l'étudier en détail, il faut présenter une observation essentielle. Tout le monde sait ou devrait savoir aujourd'hui que les chapitres de la *Genèse* où il est question de l'humanité avant le déluge se composent de deux textes non pas fondus, mais comme entrelacés, caractérisés par l'emploi de deux vocables différents pour désigner l'Éternel. On a pu isoler chacun de ces textes et obtenir ainsi deux récits qui se suivent sans lacune et qui ne sont pas d'accord³. Suivant le premier, dit *élohiste*, parce que Dieu y est appelé du nom pluriel *Elohim*, l'Éternel crée l'homme et la femme, comme les autres animaux mâles et femelles, et leur enjoint de croître et de multiplier; aucune mention de la création séparée d'Ève, du jardin d'Éden, de la désobéissance du premier

1. Voir plus haut, t. II, p. xv et suiv.

2. Voir ces textes transcrits et traduits dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907.

3. Les deux textes sont reproduits séparément par Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 1-18.

couple, de son châtement. Tous ces détails sont propres au second récit, dit *jéhoviste*, parce que Dieu y est appelé *Jéhovah* ou *Jahvéh*. Ce récit nous intéresse seul ici, mais on voit qu'il représente une tradition particulière et non une tradition générale du peuple hébreu.

Jahvéh a placé l'homme dans un beau jardin bien planté et lui a permis de manger de tous les fruits, sauf de celui de l'arbre de la science, « car au jour que tu en mangeras, lui dit-il, tu mourras ». Puis il a donné à l'homme une compagne et celle-ci est entrée en conversation avec le serpent « rusé par-dessus tous les animaux des champs ». Le serpent lui conseille de manger du fruit de l'arbre interdit; elle en prend et en donne à l'homme. Sur quoi les yeux de tous les deux s'ouvrirent et, connaissant qu'ils étaient nus, ils se firent des ceintures de feuilles de figuier. Jahvéh admonesta les coupables et leur distribua des peines qui, dans la pensée du rédacteur, valent évidemment pour leur descendance comme pour eux; le serpent, lui aussi, est condamné à marcher sur le ventre et à manger de la poussière. Enfin, il fait à l'homme et à la femme des tuniques de peaux et les expulse du jardin.

Critiquer, au point de vue de la vraisemblance, un récit comme celui-là, serait faire œuvre de mauvaise critique; il est peut-être plus contraire encore à la méthode scientifique d'y vouloir découvrir des allégories, comme s'il y avait jamais d'allégories dans les contes en dehors de celles que nous y introduisons. Mais il est utile de montrer que le court récit jéhoviste de la chute contient des contradictions et des incohérences si graves qu'on ne saurait le considérer comme d'une seule venue. C'est là une vérité évidente, mais dont beaucoup d'exégètes de la Bible, faute d'y avoir suffisamment réfléchi, ne paraissent pas s'être encore avisés.

Dieu a dit à l'homme : « Ne mange pas de tel fruit ou tu mourras ». Cela signifie, et cela peut seulement signifier, « tu mourras sur le champ », punition fréquente, dans toutes les littératures, de la violation d'une interdiction religieuse, d'un *tabou*. Il devait donc y avoir une forme de légende où le

premier homme était frappé de mort pour avoir désobéi¹. Dans la rédaction composite que nous possédons, non seulement l'homme ne meurt pas, mais il vit ensuite 120 ans suivant le texte jéhoviste, 930 ans suivant le texte élohiste (qui ignore complètement l'histoire de la chute). En outre, lorsque l'Éternel distribue des peines aux coupables, il ne dit nullement à Adam et à Ève qu'ils mourront un jour *pour avoir péché*, mais que l'homme travaillera, que la femme enfantera dans la douleur, etc.². Enfin, si Dieu expulse le premier couple du jardin d'Éden, ce n'est nullement, comme on le répète sans cesse, en punition de la faute commise. Le texte est là, clair comme le jour : « Et Jahvéh Elohim dit : Voilà, l'homme est devenu comme l'un de nous (c'est-à-dire comme l'un des dieux, trace évidente de polythéisme) pour la connaissance du bien et du mal; mais maintenant (prenons garde) qu'il n'étende la main pour prendre de l'arbre de vie, mange et vive éternellement ». Donc, Jahvéh chasse Adam de crainte qu'il ne devienne son égal, et pas du tout pour le châtier d'avoir contrevenu à une défense. Ne demandons pas pourquoi Adam, avant d'être expulsé du jardin, n'avait pas encore mangé du fruit de l'arbre de vie qui, suivant le texte jéhoviste, était bien en vue au milieu même de l'Éden. Il suffit de constater l'incohérence d'un récit qui débute par une menace de mort immédiate, non suivie d'effet, continue par le prononcé de peines parmi lesquelles la nécessité de mourir n'est pas énoncée *comme telle* et se termine par l'expression d'une crainte de concurrence qui implique l'idée de rivalité,

1. La « mort de l'homme primitif » est une tradition mazdéenne qui a passé dans la cosmogonie des Manichéens (Cumont, *La cosmogonie manichéenne*, Bruxelles, 1908, p. 16).

2. *Genèse*, III, 17-19 : « La terre sera maudite à cause de toi; tu en mangeras en travail tous les jours de ta vie. Et elle te produira des épines et des chardons, et tu mangeras l'herbe des champs. Tu mangeras le pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes en la terre, d'où tu a été pris, car tu es poudre et tu retourneras en poudre ». Ces derniers mots énoncent simplement le fait que l'homme est mortel et expliquent pourquoi il est mortel; on ne peut, sans artifice ou mauvaise foi, y voir le libellé d'un châtement, consistant dans le prétendu retrait du don d'immortalité dont il n'a nulle part été question.

non celle de subordination. Après tant de siècles d'exégèse impuissante, tant d'efforts héroïques pour expliquer ce qui est inexplicable, on peut conclure par où l'on aurait dû commencer et reconnaître que le récit jéhoviste nous est parvenu altéré, qu'il se compose d'éléments en partie contradictoires et que tout ce que puisse tenter une critique honnête, c'est de dégager ces éléments. Si le rédacteur de la *Genèse* telle que nous l'avons a cru pouvoir amalgamer dans un récit unique le texte élohiste et le texte jéhoviste, qui se contredisent et sont inconciliables, n'est-il pas vraisemblable, *a priori*, qu'il a opéré sur des textes déjà composites, produits de plusieurs synthèses analogues et antérieures? A mon avis le texte jéhoviste contient les débris de plusieurs légendes, d'abord celle d'un *tabou* alimentaire que le premier homme a enfreint, ce qui a causé sa mort, puis de légendes que les mythologues appellent *étiologiques*, parce qu'elles ont pour but de répondre naïvement à des « pourquoi? », d'expliquer les causes (zi:zi) des phénomènes qui ont paru singuliers aux hommes. En l'espèce, les *pourquoi* auxquels répondaient ces contes sont les suivants : Pourquoi l'homme, à la différence des animaux des champs, doit-il travailler et peiner? Pourquoi les hommes se couvrent-ils, alors que les animaux vont tout nus? Pourquoi les champs produisent-ils des herbes et des ronces? Pourquoi le serpent rampe-t-il au lieu de marcher? Pourquoi la femme enfante-t-elle dans la douleur? Pourquoi est-elle sujette à des misères périodiques? A cette dernière question répondent, comme je l'ai montré il y a quelques années¹, les paroles autrement inintelligibles de Dieu au serpent : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race : celle-ci t'écrasera la tête et tu lui blesseras le talon ». La *tête* et le *talon* sont des additions d'un rédacteur qui ne comprenait plus; le mot de l'énigme nous est fourni par une croyance encore répandue, des campagnes de l'Europe aux îles de l'Océanie, que la blessure périodique de la femme résulte de la morsure insidieuse d'un serpent.

1. Voir plus haut, t. II, p. 596.

Il est donc évident qu'on dépasse la portée du texte lorsqu'on affirme que, d'après la *Genèse*, la faute d'Adam aurait introduit la mort dans le monde, comme lorsqu'on dit que Dieu avait créé l'homme pour ne pas mourir. Ces idées pouvaient être facilement extraites du troisième chapitre de la *Genèse*, mais on n'a pu les en tirer qu'en le lisant dans un esprit très différent de celui du rédacteur, en oubliant, notamment, ou en laissant dans l'ombre la menace de mort immédiate et le sentiment de jalousie si naïvement prêté à l'Éternel.

Nous ignorons et nous ignorerons sans doute toujours quand l'histoire de la chute a été mise par écrit; mais toute l'Écriture Sainte est là pour prouver qu'elle n'a guère été prise au sérieux, du moins jusqu'au n^e siècle avant J. C. Ni les chroniqueurs bibliques, ni les Prophètes, ni les Psalmistes n'y font la moindre allusion. Les quelques lignes où l'on a cru en trouver la trace disent tout autre chose et ne méritent même pas d'être discutées¹. Chez les auteurs des Psaumes, où l'idée du péché est si fortement sentie et exprimée, on s'attendrait à trouver non pas une, mais cent allusions au péché originel, à la faute de l'ancêtre de tous les hommes; or, on ne voit rien de la sorte et, en général, les noms d'Adam et d'Ève ne sont *jamais* prononcés dans les anciens livres bibliques qui font suite à la *Genèse*. Conclure de là que le récit jahvéiste est une composition tardive serait, je crois, se tromper lourdement, car les caractères en sont incontestablement très archaïques. Comparé aux Prophéties et aux Psaumes, ce récit n'est pas de la littérature postérieure, mais inférieure. On le connaissait à l'état de conte populaire, d'explication plus ou moins édifiante de certaines difficultés; on ne lui attribuait pas d'autorité religieuse. C'est assez dire qu'à l'époque des prophètes et des auteurs des Psaumes, les cinq livres dits de Moïse ne devaient pas exister dans l'état où la tradition nous les a transmis et avec le caractère sacré qu'ils ont revêtu.

Il n'en fut plus de même quand l'ensemble des écrits bibli-

1. Job, xv, 14; Psaumes, I, 7.

ques, rédigés à l'aide de documents anciens et de valeur inégale, commencèrent à être étudiés et expliqués dans les écoles juives. On se trouva en présence, peut être dès le IV^e siècle avant notre ère, d'un récit de la création, amalgame de deux versions contradictoires et qu'il fallait accepter comme la parole même de Dieu. Plus de vingt siècles devaient s'écouler avant qu'un médecin français, Astruc, reconnût dans la *Genèse* la dualité des sources qui n'est plus aujourd'hui contestée par aucun savant¹. Jusque-là, on concilia, on expliqua tant bien que mal, on usa de l'allégorie, de mille ingénieux subterfuges; on fit, en somme, de la théologie scolastique, parce que l'exégèse historique et scientifique n'était pas née. Cependant le monde avait marché, les idées s'étaient transformées et avaient mûri; on ne pouvait plus accepter des contes enfantins sans essayer d'y découvrir un sens profond. Comme les classes populaires de la Grèce, peut-être même par l'effet de leur contact, les Juifs, sujets des Perses et des Macédoniens, étaient arrivés à l'idée mystique d'un péché originel, d'une faute primitive qui pesait sur l'humanité, qui avait déchainé sur elle le malheur et la mort. C'est dans ce sens que l'on commença à interpréter le texte jéhoviste, que personne ne pouvait ou n'osait encore distinguer du texte élohiste parallèle. Jésus fils de Sira, vers 180 avant J.-C., écrit : « C'est avec la femme qu'a commencé le péché et c'est à cause d'elle que nous mourons² ». Voilà, dans un livre relativement moderne de la Bible, la première allusion au récit jéhoviste de la *Genèse*. Puis, c'est le tour d'un juif alexandrin, l'auteur de la *Sapience*³ : « Dieu, dit-il, n'a pas créé la mort et il ne prend pas plaisir au trépas des vivants. Il avait créé l'homme pour l'immortalité, l'ayant fait à son image (notez que ce trait est seulement dans le texte élohiste et qu'il ne peut, par suite, être invoqué aujourd'hui quand on veut tirer du récit jéhoviste de la chute l'idée de

1. Voir l'excellente histoire des débuts de l'exégèse biblique dans Michel Nicolas, *Etudes critiques sur la Bible*, t. 1, p. 3 et suiv.

2. *Ecclésiastique*, 11v, 23.

3. *Sapience*, II, 23-24.

l'immortalité primitive accordée à l'homme). Mais par l'envie du Diable la mort est entrée dans le monde, etc. ». L'auteur de ces lignes remarquables écrit « le Diable » et non « le serpent », bien qu'aucun texte de la Bible ne l'autorise à cette substitution et bien qu'il soit évident, dans la *Genèse*, que le serpent est un serpent, pas autre chose; mais un savant juif d'Alexandrie ne voulait plus voir dans le serpent d'Éden que l'Esprit du mal, analogue au mauvais principe, à l'Ahri-man de la religion des Perses. Au 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne, le livre d'Énoch, faisant allusion au même conte, remplace le serpent par l'ange Gabriel; c'est lui qui aurait séduit notre mère Ève¹. Ces textes, dont on pourrait rapprocher, comme l'a fait M. Israël Lévi dans un travail récent, d'autres passages d'écrivains juifs un peu antérieurs à l'ère chrétienne, tels que le IV^e livre d'Esdras², ne laissent aucun doute sur le grand travail d'exégèse qui se poursuivait dans les écoles juives à l'époque alexandrine. Le récit de la chute était considéré dès lors comme faisant partie de l'enseignement divin sur les débuts de l'humanité, mais on ne le prenait plus à la lettre et l'on tendait à lui attribuer une portée philosophique, à y reconnaître l'explication, voilée sous l'allégorie, des origines de la souffrance et de la mort.

On s'étonne que l'histoire de la chute de l'homme soit profondément ignorée de nos Évangiles, que pas une parole prêtée à Jésus ne mentionne Adam et Ève, ni leur désobéissance au Seigneur, ni leur châtement. C'est tout au plus si un verset obscur de l'Évangile de saint Jean paraît faire allusion au serpent de la *Genèse*³. Les occasions ne man-

1. Énoch, vi-xi.

2. IV Esdras, vi, 46-48; cf. Israël Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives* (Paris, Leroux, 1907), et Renan, *Origines*, t. V, p. 349, 363.

3. Jean, viii, 44. Jésus s'adresse aux Juifs : Ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. Ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. Ὅταν λαλήσῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ. On traduit : « Le père dont vous êtes issus, c'est le Diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement et n'a point persisté dans la vérité, parce que la vérité n'est point en lui. Toutes les fois qu'il dit le mensonge, il parle de son propre fonds; car il est menteur et père du mensonge ». Ce

quaient cependant pas à Jésus, pas plus qu'aux Prophètes et aux Psalmistes, de déplorer chez les Juifs la persistance de l'esprit du mal, de l'orgueil et de l'indocilité d'Adam. Si les Évangélistes n'ont rien attribué de tel à Jésus, c'est peut être que le récit de la chute, détourné de son sens littéral dans les écoles juives, n'offrait pas matière à des allusions qui eussent été comprises de tous, comme, par exemple, l'histoire non moins surprenante de Jonas, que Jésus a formellement alléguée et qu'il a autorisée de son témoignage¹.

Chose singulière, pourtant, et que personne n'a expliquée! Alors que l'édifice du christianisme, debout depuis bientôt vingt siècles, est fondé sur l'idée de la chute d'Adam et de la rédemption de l'humanité pécheresse par le Christ, il n'y a pas, dans l'enseignement du Sauveur, une seule mention de la chute d'Adam²!

Pour trouver un texte qui mette la chute du premier homme en corrélation avec l'œuvre de Jésus, il faut aller jusqu'à l'Épître aux Romains, qui est attribuée à saint Paul, ou jusqu'à la première Épître aux Corinthiens³. Quoi qu'on pense de l'attribution de ces morceaux à l'Apôtre des gentils, il est

Diable meurtrier et menteur, c'est, ou bien le Serpent de la Genèse, ou l'esprit du mal qui suggéra le premier meurtre à Caïn. L'exégèse ne s'est pas mise d'accord à ce sujet. Mais il me semble évident que les mots grecs soulignés ne se prêtent pas à la traduction reçue. Ils signifient : « Car il est menteur et son père en est un autre ». Jésus aurait donc pensé à la première génération des hommes, séduit par le Serpent, et à Caïn, type de la seconde génération, séduit par le Diable, fils du Serpent. Cette dernière conception est très voisine de l'ophisme gnostique; nous aurons là, dans le texte canonique de saint Jean, le débris d'un enseignement contraire à celui de l'Église. Rappelons que, dès le ⁱⁱ siècle, l'Évangile de saint Jean a été attribué à l'hérétique Cériente, hypothèse qui n'a semblé absurde, de nos jours, ni à Renan ni à Loisy. Rappelons aussi qu'au dire d'Epiphane (*Hæres.*, XI), une secte d'hérétiques prétendait que le diable avait eu commerce avec Eve et qu'il en avait eu Caïn et Abel (cf. l'art. *Eve*, dans le *Dictionnaire* de Bayle, p. 330 de l'éd. de 1520).

1. Peut-être aussi les Évangiles ont-ils pris naissance dans un milieu hostile au jehvisme sacerdotal; mais ce serait là une hypothèse bien grosse de conséquences et que je ne suis pas en état de démontrer.

2. Voir à ce sujet, dans le *Dictionnaire philosophique*, les réflexions de Voltaire, art. *Originel (péché)*.

3. Cf. Renan, *Origine*, t. III, p. 465.

certain que ce sont des documents fort anciens, antérieurs à la rédaction de nos Évangiles et qui supposent une connaissance de l'Écriture telle que la fréquentation des écoles juives pouvait seule la donner. Or, lorsque saint Paul parle de la chute d'Adam et de ses conséquences, il s'exprime comme les docteurs juifs du 1^{er} siècle avant notre ère; il a fait sienne l'exégèse des rabbins. « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort » (*Rom.*, v, 12). « Comme tous meurent en Adam, c'est en Christ que tous revivront » (*1 Cor.*, xv, 22). Je ne m'arrêterai pas à la question de savoir ce que Paul a entendu par ces mots « mourir en Adam », si la postérité d'Adam a été infectée, suivant lui, à sa source même, ou si les hommes ont péché après Adam par la tendance qu'ils eurent à l'imiter. Il faudrait citer du grec et faire de la théologie; je ne prétends faire ici que de l'histoire.

La doctrine du péché originel, liée à celle de la rédemption, parut d'autant plus recevable aux païens que les couches inférieures de la société antique étaient, comme nous l'avons vu, déjà pénétrées de l'idée de la chute liée à celle du salut éternel que procure l'initiation. Pour quiconque étudie impartialement la doctrine du péché originel, comme celle de la communion, également répandue dans les classes populaires du monde hellénique, il devient évident que le christianisme y trouva des esprits d'autant plus prêts à l'accepter qu'il leur enseignait ce qu'ils croyaient déjà savoir.

Pendant les premiers siècles de l'Église, les lettrés chrétiens, c'est-à-dire les Pères, s'abstinrent d'insister sur le mode de transmission du péché originel et de dégager de cette doctrine toutes ses conséquences, tant au point de vue de la liberté humaine qu'à celui de la justice et de la bonté de Dieu¹. Mais, à partir du iv^e siècle, ces questions déchaînèrent la guerre dans l'Église. Je ne puis vous raconter ici la lutte de saint Augustin contre Pélagie, ni entrer dans le détail des

1. Voir les textes dans Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, p. 43, 57 et suiv.; 69 et suiv. C'est un bon livre, honnêtement pensé, fortement documenté et bien écrit.

hérésies dont l'une, peut être antérieure au christianisme¹, n'a cessé de reparaitre jusqu'à nos jours : à savoir que le fruit défendu par Dieu à Adam était l'intimité conjugale et que l'homme a péché par la concupiscence de la chair. La conséquence logique de cette doctrine, c'est qu'il faut renoncer à toute œuvre de chair, s'abstenir du mariage et même de manger la chair des animaux. La preuve que cette hérésie est fort ancienne, c'est qu'elle est déjà condamnée par l'auteur de la première Épître à Timothée (1, 3)² : « Dans les derniers temps plusieurs abandonneront la foi, en prêtant l'oreille à des esprits séducteurs... qui proscrivent le mariage et commandent l'abstinence à l'égard d'aliments que Dieu a créés. » Il ne peut s'agir ici que d'une doctrine hellénique, infiltrée de l'hellénisme dans le judaïsme, et j'ai déjà eu l'occasion de vous dire que je soupçonnais quelque chose d'analogue chez certaines sectes se rattachant à l'orphisme. Ces conclusions

1. Saint Ambroise la trouvait déjà dans Philon (*De Paradiso*, c. II.) Voir Labauche, *op. cit.*, p. 57-58, en note.

2. Voir Bayle, *Dictionnaire*, art. *Eve*, p. 330 de l'édition de 1820 : « Ce qu'il faut principalement condamner, c'est l'erreur profane et libertine de ceux qui disent que l'arbre de science de bien et de mal n'était autre chose que le plaisir de l'amour; d'où ils concluent que la chute de nos premiers pères ne fut autre chose, de la part de la femme, que l'envie de perdre sa virginité, et, de la part de l'homme, que l'accomplissement de ce désir. Corneille Agrippa n'est pas le premier qui a débité cette sottise : les cathares, les manichéens, les priscillianistes, les basilidiens l'avaient avancée depuis longtemps; et il paraît par le livre du comte de Gabalis que c'est un des dogmes de la Cabale et que les initiés et les adeptes n'expliquent pas autrement l'histoire de la tentation. » Le sage « démêle aisément ces chastes figures, dit cet auteur; quand il voit que le « goût et la bouche d'Eve ne sont point punis et qu'elle accouche avec douleur, « il connaît que ce n'est pas le goût qui est criminel, et découvrant quel fut « le premier péché par le soin que prirent les premiers pêcheurs de cacher « avec des feuilles certains endroits de leurs corps, il conclut que Dieu ne « voulait pas que les hommes fussent multipliés par cette lâche voie... » Quand on accorderait qu'il y a quelque chose de figuré dans le récit de Moïse, on n'en devait pas être moins certain qu'il le faut prendre à la lettre par rapport à l'ordre du temps. Or, il est incontestable que le premier congrès d'Adam et d'Eve est rapporté, dans l'Écriture (*Gen.*, IV, 1), comme postérieur à la sentence que Dieu prononça contre leur crime. Reyssénius a entièrement réfuté la fable de ces libertins ». Tout cet article de Bayle sur Eve est à lire; c'est un chef-d'œuvre d'érudition et de fine ironie.

3. La critique n'attribue plus cette épître à saint Paul.

ne ressortent nullement du texte de la *Genèse* où, à la vérité, Adam est représenté comme végétarien, mais où la première intimité d'Adam et d'Ève n'est mentionnée qu'*après* leur expulsion du jardin. Reste le passage où Adam et Ève, après le péché, s'aperçoivent qu'ils sont nus et cueillent des feuilles de figuier pour se couvrir. Saint Augustin, qui mit un génie supérieur au service de la théologie catholique à ses débuts, y a vu la preuve que la première désobéissance avait eu pour conséquence la disposition au péché et, tout d'abord, la concupiscence de la chair. L'homme n'a pas péché par l'effet de cette concupiscence, mais cette concupiscence a été l'effet de son péché. « O Dieu, s'écrie Bossuet, qui par un juste jugement avez livré la nature humaine coupable à ce principe d'incontinence, vous y avez préparé un remède dans l'amour conjugal ; mais ce remède fait voir encore la grandeur du mal, puisqu'il se mêle tant d'excès dans l'usage de ce remède sacré »¹. L'enseignement de l'Église romaine sur le péché originel dérive de saint Augustin² ; il a été fixé par les canons très précis du Concile de Trente, qui eurent pour objet de mettre fin à des controverses sans cesse renaissantes, encore exaspérées par les docteurs de la Réforme. Le Concile enseigne qu'Adam, par son péché, a perdu la justice et la sainteté dans lesquelles Dieu l'avait établi, qu'il est devenu sujet à la mort, esclave du démon, qu'il a transmis à tous ses descendants, non-seulement la mort et les souffrances physiques, mais le péché, et que le péché ne peut être effacé que par les mérites de Jésus-Christ.

1. Bossuet, *Traité de la concupiscence*, chap. iv (éd. Gaume, t. II, p. 664). Citons encore quelques phrases majestueuses du même traité (p. 666) : « Le corps cessa d'être soumis, dès que l'esprit fut désobéissant ; l'homme ne fut plus maître de ses mouvements et la révolte des sens fit connaître à l'homme sa nudité. L'Écriture ne dédaigne pas de marquer et la figure et la matière de ce nouvel habillement, pour nous faire voir qu'il ne s'en revêtirent pas pour se garantir du froid ou du chaud, ni de l'inclémence de l'air ; il y en eut une autre cause plus secrète, que l'Écriture enveloppe dans ces paroles, pour épargner les oreilles et la pudeur du genre humain et nous faire entendre, sans le dire, où la rébellion se faisait le plus sentir ». C'est le résumé de la théorie exposée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, XIV, 17. Le langage de Bossuet est beaucoup plus chaste que celui de son modèle.

2. A quelques nuances près qu'il n'y a pas lieu d'indiquer ici.

Quant à la nature de la transgression d'Adam, le Concile a cru inutile de la marquer plus clairement, puisqu'elle est relatée avec détail dans le texte biblique : Adam a désobéi à Dieu, cela suffit. Mais, par son silence même, le Concile a condamné toutes les hypothèses vaines et « libertines » qui cherchent dans le fruit défendu autre chose qu'un fruit ; l'exégèse catholique et l'étude purement scientifique du texte sont absolument d'accord là-dessus.

Une explication très intéressante et très neuve du passage biblique sur les feuilles de figuier a récemment été proposée par un savant écossais, M. Paton¹. Au mois de Thargélion (mai), deux victimes expiatoires étaient conduites hors d'Athènes, portant des colliers de figues sèches. Plus anciennement, ces deux victimes étaient un homme et une femme, que l'on conduisait hors de la ville, tout nus, sauf une ceinture de figues. Une fois sorties d'Athènes, les victimes étaient frappées sept fois, avec des branches de figuier, sur le milieu du corps ; c'était une opération magique dont le but était de promouvoir, par sympathie, la fécondité des figuiers. Avec le temps, cette cérémonie magique devint un rite expiatoire ; au lieu d'être conduites dans les champs, les victimes furent chassées et les coups qu'elles recevaient passèrent pour un châtement. Mais, à l'origine, le rite paraît avoir été purement agricole, une des innombrables applications du principe de la magie sympathique. Ce principe ne se rencontre pas moins chez les Sémites que chez les Grecs. L'histoire d'Adam et d'Ève, chassés du paradis après avoir revêtu des tabliers de figuier, serait, suivant M. Paton, la trace d'une cérémonie *figuière*, analogue à celle que les textes nous révèlent à Athènes et qu'auraient pratiquée, sans mieux la comprendre que les Athéniens, les plus anciens Hébreux. Si M. Paton a raison, il y a là un mythe *étimologique* de plus à démêler dans la narration très composite qui constitue le troisième chapitre de la *Genèse*.

Nous avons vu que la doctrine du péché originel est

1. Voir plus haut, t. III, p. 117.

seulement en germe dans l'Ancien Testament, sous la forme d'un conte populaire, et que les plus anciens livres de la Bible l'ignorent absolument. L'interprétation du conte évolua dans les écoles et, vers le 11^e siècle avant notre ère, se rapprocha beaucoup des idées orphiques. Au cours du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne, la théorie du péché originel se constitua dans l'Église naissante, et, quand ses docteurs prirent connaissance des livres orphiques, ils furent surpris d'y rencontrer des conceptions fort analogues aux leurs. Toutefois, comme les points de départ différaient, cette analogie ne fut jamais une identité. Dans l'orphisme comme dans le christianisme, c'est l'initiation mystique qui sauve l'individu, qui efface la tache héréditaire; mais, dans l'orphisme, la tache originelle était le meurtre d'un dieu; dans le christianisme, c'est la mort d'un dieu qui est l'instrument de la rédemption et la faute originelle n'est que la violation d'un *tabou*.

Les doctrines religieuses, qu'il s'agisse de l'orphisme ou de religions plus récentes, offrent à la science cet immense intérêt d'être comme la cristallisation d'idées mortes, qui subsistent à l'état de dogmes, de rites ou de croyances pieuses, alors que les consciences s'en sont depuis longtemps dégagées. Dans le Décalogue, il est dit que Dieu punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la quatrième génération¹ — ce qui, par parenthèse, implique que l'auteur du texte ne connaissait pas la faute d'Adam, dont l'humanité entière serait infectée à tout jamais. On peut alléguer de nombreux textes bibliques prouvant que l'idée de la responsabilité collective du clan, de la tribu, de la famille, était acceptée comme une chose toute naturelle; malgré les protestations isolées de quelques penseurs, malgré les efforts de la législation athénienne pour limiter la responsabilité pénale au coupable², la théorie de la responsabilité collective, de la solidarité familiale, transmise par la filiation à des êtres

1. *Exode*, xx, 5.

2. Voir la thèse de M. Glotz, *La solidarité de la famille* (Paris, 1904), et l'analyse que j'en ai donnée dans la *Revue archéologique*, 1905, I, p. 148.

qui n'avaient même pas été conçus au moment du crime, s'est perpétuée, à l'état de tradition et de tendance, jusqu'à notre temps. C'est le XVIII^e siècle seulement qui a aboli la confiscation des biens (1790), par la raison que la peine devait être personnelle comme la faute. Or, la doctrine du péché originel a cela de particulièrement curieux qu'elle conserve intacte, jusqu'au sein de nos sociétés policées, la notion matérialiste d'une faute contagieuse, assimilée à quelque vermine grouillante, qui se communique sans le concours de la volonté, par la fatalité de la descendance physique. Saint Augustin n'hésitait pas à dire que les enfants morts sans baptême, contaminés dès le sein maternel par la faute d'Adam, étaient nécessairement damnés; il consentait seulement à ce que leur condition aux Enfers fût un peu plus douce, *damnatio tolerabilior*¹. C'était la conséquence logique du dogme, et saint Augustin fut un bon logicien. Mais il ne pouvait savoir, ni même Pascal, Bossuet ou Voltaire, ce que nous a si bien appris le XIX^e siècle en mettant au point la doctrine de l'évolution : c'est que l'idée de péché, l'idée de pénalité, l'idée de responsabilité évoluent comme toutes choses vivantes et que les difficultés dont les dogmes religieux effraient parfois nos consciences tiennent précisément à ce que la lettre reste immuable, parce qu'elle est morte, tandis que l'esprit change et se transforme, parce qu'il est vivant. C'est pourquoi, si haut que nous puissions remonter, l'exégèse a fait effort pour accommoder les textes, pour y ajouter, par interprétation, ce qu'ils ne disent pas, ou pour en éliminer ce qu'ils disent; c'est pourquoi l'on a commencé, de notre temps, à parler de l'évolution des dogmes. Je ne vous en parlerai pas, d'abord parce que j'ai déjà beaucoup parlé, et puis, un peu, pour ne point être soupçonné de modernisme².

1. S. Augustin, *Epist.*, CLXXXVI, 7. Cf. *Revue du clergé*, 1908, I, p. 429.

2. Peu de jours avant cette conférence, M. l'abbé Loisy, le chef respecté des modérulistes français, avait été frappé d'excommunication majeure. Le public qui m'écoutait comprit l'allusion.

Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires ¹

SOMMAIRE. — CHAPITRE I. DÉSIGNATIONS POPULAIRES DES MONUMENTS MÉGALITHIQUES. Généralités. Matériaux pour l'étude du *stone-lore*. Divisions de ce travail.

- I. *Désignations simplement descriptives*. A) Dolmens. B) Menhirs. F) Pierres branlantes.
- II. *Désignations impliquant l'activité des pierres*.
- III. *Désignations reflétant des idées générales*. A) cosmiques. B) divinatoires. C) rituelles. D) trésors cachés. E) familles ou assemblées. F) commémoration. G) influences bonnes ou mauvaises.
- IV. *Désignations relatives à des personnages fabuleux ou historiques*. A) Dieux du pagauisme. B) Géants. C) Gargantua. D) Nains. E) Fées, sorcières, sorciers. F) Mères. G) Vierges. H) Le diable. I) Les saints. J) Héros celtiques. K) Héros non celtiques. L) Personnages historiques, César, Attila, Brunehaut, Charlemagne, Roland. M) Druides. N) Prêtres chrétiens. O) Etrangers, païens, sarrasins. P) Animaux.
- V. *Désignations impliquant des théories populaires*.
- VI. *Désignations impliquant le caractère funéraire des mégalithes*.
- VII. *Désignations impliquant une théorie demi-savante*.
- VIII. *Part du christianisme. Traces de pas*.

CHAPITRE II. — CROYANCES POPULAIRES RELATIVES AUX MONUMENTS MÉGALITHIQUES.

- I. *Phénomènes généraux. Crainte et respect inspirés par les pierres. Continuité du culte des pierres*.
- II. *Vertus attribuées aux pierres* : a) curatives et fécondantes, b) produisant des phénomènes atmosphériques, c) garant de la foi jurée, d) oracles.
- III. *Vie attribuée aux pierres qui* : a) poussent, b) décroissent, c) vont boire aux rivières, d) marchent, dansent et parlent, e) exécutent des révolutions.
- IV. *Relations des pierres avec les nains et les fées qui* : a) construisent des

1. [*Revue archéologique*, 1893, I, p. 195-226; p. 329-367. Un tirage à part de ces articles (à 100 exemplaires) est depuis longtemps épuisé. Le sujet a été repris par M. Sébillot (*Revue mensuelle de l'École d'anthropologie*, 1902, p. 175, 205; *Légendes et superstitions préhistoriques*, dans la *Revue des traditions populaires*, t. XVIII [1903], p. 482; *Le folk-lore de France*, Paris, 1904, t. I, p. 300-412). M. Sébillot n'a pas connu mon travail; il a fondé les siens sur des dépouillements de livres et de périodiques différents de ceux auxquels j'avais eu recours. En rééditant mon mémoire, j'ai tenu compte des additions et corrections consignées sur mon exemplaire du tirage à part; mais je n'ai pas cru devoir y introduire la substance des articles et du livre de M. Sébillot, dont les divisions n'ont d'ailleurs rien de commun avec celles que j'ai adoptées. Personne ne peut songer à être complet en pareille matière; l'essentiel est de fournir un cadre où les matériaux nouveaux puissent prendre place. — 1908.]

mégolithes, b) y habitent, c) dansent autour, d) autres personnages fréquentant les mégolithes.

V. *Relations des pierres avec les géants, le diable, etc.* a) projectiles, b) cailloux gênants, c) fardeaux jetés ou déposés.

VI. *Relations des pierres avec la Vierge et les saints. Pétrifications.* a) Pierres jetées comme projectiles, b) apportées par des saints, c) Hommes et animaux pétrifiés.

VII. *Croyance aux trésors enfouis (a), aux souterrains (b) et aux sources (c).*

VIII. *Croyance aux dolmens-tombeaux.*

IX. *Exemples de traditions demi-savantes. Conclusions. Mythologie pré-celtique et mythologie celtique.*

CHAPITRE I^{er}

DÉSIGNATIONS POPULAIRES DES MONUMENTS MÉGALITHIQUES ¹

Les désignations populaires des monuments mégalithiques présentent d'autant plus d'intérêt qu'elles sont presque toutes l'écho de légendes très anciennement et très généralement accréditées. Il y a là un chapitre curieux de ce qu'on peut appeler le *stone-lore*, étude dont les matériaux sont dissémi-

1. ABRÉVIATIONS. *Acc.* = *Mémoires de l'Académie celtique.*

BG. = *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie.*

Bsa. = *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris.*

Bth. = Bulliot et Thiollier, *La mission et le culte de saint-Martin*, Autun et Paris, 1892.

CBl. = *Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie.*

Ferg. = Ferguson, *Rude stone monuments.*

Greenw. = Greenwell and Rolleston, *British barrows.*

Mat. = *Matériaux pour servir à l'histoire de l'homme.*

Msa. = *Mémoires de la Société des Antiquaires de France.*

Ra. = *Revue archéologique.*

ZE. = *Zeitschrift für Ethnologie.*

Pour les ouvrages suivants, on renvoie seulement au nom de l'auteur :

Bézier, *Inventaire des monuments mégalithiques d'Ille-et-Vilaine.*

Boisvillotte, *Statistique archéologique d'Eure-et-Loir.*

Cambry, *Monuments celtiques.*

Mahé, *Antiquités du département du Morbihan.*

Musset, *La Charente-Inférieure avant l'histoire.*

Gras, *Essai de classification des monuments préhistoriques du Forez.*

Taillefer, *Antiquités de Vésone.*

Pour les répertoires archéologiques et dictionnaires topographiques on se sert des abréviations *Rép.* et *Dict.* suivies du nom du département, ou l'on cite le nom du département sans autre référence.

minés dans d'innombrables livres ou mémoires, mais dont il n'existe même pas d'esquisse dans les ouvrages que l'on a consacrés aux dolmens. En France, ce que je connais de meilleur à ce sujet est un opuscule de M. Pierre Gras, *Essai de classification des monuments préhistoriques du Forez* (Montbrison, 1872). Il y a de très riches matériaux dans nos *Dictionnaires topographiques*, *Répertoires archéologiques* et *Statistiques départementales* ; mais les *Répertoires* sont encore en petit nombre et la publication en paraît malheureusement interrompue¹. On doit à M. Salmon un *Dictionnaire archéologique* de l'Yonne (1878) et un *Dictionnaire paléo-ethnologique* de l'Aube (1882), où ce qui concerne les désignations populaires des mégalithes a été traité avec soin². Pour l'Allemagne, il y a une réunion confuse de désignations populaires dans un mémoire de Weinhold (*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie*, phil. hist. Classe, 1859 [t. XXIX, 2], p. 119-121), qui a été résumé dans les *British Barrows* de Greenwell et Rolleston (p. 656) ; on peut voir aussi l'article *Hünen* dans la grande Encyclopédie d'Ersch et Gruber. Du reste, tout en tenant compte, dans la mesure de mes connaissances, des faits similaires constatés à l'étranger, je me suis surtout appliqué au dépouillement des ouvrages français, qui forment une véritable bibliothèque et que je ne me flatte pas de connaître tous. Mon essai doit donc être considéré comme un cadre dans lequel on pourra faire entrer les documents que des recherches plus complètes fourniront sans peine. Je dois avertir, dès le début, que les désignations populaires classées ci-dessous, comme les légendes que l'on trouvera dans le second chapitre, ne s'appliquent pas exclusivement à des monuments faits de main d'homme : à cet égard, quelque confusion était inévitable, ou, pour mieux dire, une certaine latitude était de rigueur, car s'il est souvent difficile aux archéologues de distinguer un menhir d'un obélisque naturel, ou un cromlech d'un cercle de rochers, on conçoit que l'ima-

1. Le dernier *Répertoire* publié est celui de la Haute-Marne par A. Roserot, (Paris, 1903).

2. Voir aussi Fleury, *Antiquités du département de l'Aisne*, 1877 et suiv.

gination populaire ne se préoccupe que de l'aspect extérieur des objets, sans s'inquiéter d'en reconnaître la destination.

Pour plus de clarté, j'indique en commençant l'ordre dans lequel j'ai disposé les résultats de mon enquête, sans tenir compte des subdivisions qui seront marquées en temps et lieu :

1° Désignations simplement descriptives.

2° Désignations reflétant l'idée d'une activité propre aux pierres.

3° Désignations reflétant des idées générales.

4° Désignations qui mettent les mégalithes en rapport avec des personnages fabuleux ou historiques, ainsi qu'avec certains animaux.

5° Désignations impliquant une théorie populaire sur la destination des monuments.

6° Désignations impliquant l'idée que les monuments mégalithiques sont funéraires.

7° Désignations impliquant une théorie demi savante.

8° Part du christianisme ; traces de pas.

I. — Désignations simplement descriptives ¹.

A) DOLMENS. On peut distinguer les désignations de ces monuments en six classes, suivant qu'elles mettent en lumière leur grandeur (*a*), leurs poids (*b*), leur aspect extérieur (*c*), leur construction (*d*), leur situation (*e*), un détail accidentel (*f*).

a) Monument² ; pierre géante³ ; grosse pierre⁴ ; roches⁵.

b) Pierre pesant⁶ ; pierre pèse⁷ ; pierre soupèse⁸ ; pierre

1. Il arrive qu'un même monument porte plusieurs noms, dont l'un ou l'autre a prévalu à différentes époques : de là résulte qu'il semble parfois que le nom ait changé, alors qu'il n'y a eu que prévalence temporaire d'une désignation sur l'autre. Ainsi l'on trouve *Pierrefitte* et *Pierrefritte* (Marne, Eure-et-Loir, Aisne), *pierrefolle* et *pierre c.*..... (Vienne), etc.

2. *Acc.* IV, p. 62 ; V, p. 64 ; Bézier, p. 73.

3. *Msa.* VIII, p. 231 (Lozère).

4. *Msa.* II, p. 179 ; *Rép. Nièvre*, p. 23 ; Boisvillette, p. 41.

5. Dolmen dit *Les Roches* (Eure-et-Loir).

6. *Msa.* II, p. 175 ; Eure-et-Loir (Boisvillette, p. 55).

7. *Cambry*, p. 212, qui voit là le bas-breton *bes* signifiant tombeau ; *Acc.* III, p. 484.

8. *Ra.* 1861², p. 52 (Creuse) ; *Dict. Vienne*.

*clouée*¹. Un dolmen est dit *crève-sot* pour indiquer, dit-on, l'inutilité des efforts qu'on a faits pour en soulever les blocs².

c) *Pierre blanche*³; *pierre brune*⁴; *pierre grise* ou *bise*⁵; *pierre croûte*⁶; *peyre nègre*; *roche noire*⁷, etc.

d) *Levade*⁸ ou *pierre levade*⁹; *pierre levée*¹⁰; *couverte*¹¹; *couverclée*¹²; *écuvée* ou *écouvée*¹³; *couvretière*¹⁴; *pierre plate*¹⁵; *table de pierre*¹⁶; *pierres closes*¹⁷.

e) *Pierre de la colline*¹⁸, *de la motte*¹⁹; *du champ*²⁰; *du rocher*²¹; *pierre du qué*²²; *pierre l'Ormée*²³.

f) *Pierre percée* (un dolmen ainsi désigné présente un trou dans sa table)²⁴; *pierre coclée*²⁵; *maison trouée*²⁶; *pierre du*

1. *Bsa.* XXV, p. 119 (Loiret). On a supposé que l'épithète faisait allusion à « l'inébranlable solidité du monument ».

2. Musset, p. 35.

3. *Ra.* 1881 z, p. 107.

4. Taillefer, I, p. 254. Dolmen de *Peyrebrune* (Dordogne). Aussi *Pierrebure*, dolmen d'Eure-et-Loir.

5. *Msa.* IV, p. 56; cf. *Mat.* XIII, p. 284; *Dict. Dordogne, Eure-et-Loir* (meuhir).

6. *Msa.* II, p. 27.

7. Dolmens de la Dordogne.

8. Mahé, p. 24; Taillefer, I, p. 255; *Mat.* IX, p. 194.

9. *Rép. Tarn*, p. 16; *Dict. Dordogne*.

10. *Peyro levado, Congrès de Paris*, p. 179; *Mat.* XII, p. 543. De simples blocs de pierre sont désignés de même, *Ra.* 1881 z, p. 42. On trouve aussi *pierre enlevée* (Salmon, *Yonne*, p. 157).

11. *Ra.* 1859, p. 431; Salmon, *Yonne*, p. 60; *Rép. Aube*, p. 83, 84. Un document de 1352 mentionne un lieu dit *ad petram cubertam* (Musset, p. 75).

12. *Msa.* I, p. 14 (Eure-et-Loir). *Pierre covée*, *couvée* (Salmon, *Yonne*, p. 86, 133); *pierre couverclée* (Salmon, *Aube*, p. 13).

13. *Ra.* 1859, p. 429; *Rép. Aube*, p. 87.

14. Bézier, p. 34.

15. *Msa.* VIII, p. 152; *Rép. Morb.*, p. 6; Eure-et-Loir.

16. *Allem. Steintisch (CBL.* 1890, p. 48).

17. Musset, p. 85.

18. *Msa.* VIII, p. 152. On a prétendu que la véritable traduction du nom breton de la *Table des Marchands* serait « table dans les champs » (*Rép. Morb.*, p. 6).

19. *Dict. Eure*.

20. Salmon, *Yonne*, p. 34.

21. *Dict. Eure*.

22. *Dict. Eure*.

23. *Msa.* VI, p. 57.

24. *Rép. Morb.*, p. 139.

25. La dalle du dolmen est fendue au milieu (Boisvillette, p. 96).

26. *Msa.* VIII, p. 144.

crible (nom d'un dolmen du Morbihan dont la table est couverte de petites excavations); *berceau* (nom d'un dolmen d'Eure-et-Loir) dont la table brisée forme un angle dièdre¹. C'est sans doute dans cette dernière catégorie qu'il faut placer les désignations de *Pierre césée*, *Pierre fouquerée*, *Pierre hachée*²; on trouve aussi celle de *Pierre coupe*³.

B) MENHIRS. Nous distinguons quatre classes de désignations, suivant qu'elles mettent en lumière la grandeur ou la hauteur des menhirs (*a*), leur couleur ou leur matière (*b*), leur forme (*c*), un détail accidentel (*d*). Un certain nombre de ces désignations sont aussi appliquées aux dolmens, et réciproquement.

a) *Borne*⁴; *grande borne*⁵; *haute borne* ou *haute borne*⁶; *borne longue*⁷; *gros caillou*⁸; *grande pierre*⁹; *haute pierre*¹⁰; *Pierre lée (lata)*¹¹; *Pierre longue*¹²; *roche longue*¹³.

Les noms de *grosse borne*, *grosse pierre*, etc., peuvent indiquer non des menhirs, mais des bornes milliaires romaines; ainsi l'on trouve ces désignations topographiques à Avrolles (Yonne), sur le tracé d'une voie romaine¹⁴. Des menhirs ont servi à marquer les limites de communes ou de finages et ont

1. *Msa.* II, p. 157; Boisvillette, p. 52.

2. *Acc.* II, p. 195; Musset, p. 27 (qui explique *fouquerée* par *tombée*); *Bull. Soc. Emul. de l'Allier*, t. XI (1870), p. 309.

3. *Dict. arch. de la Gaule*, s. v. Allyes (Eure-et-Loir); Boisvillette, p. 83.

4. *Rép. Morb.*, p. 43.

5. Salmon, *Yonne*, p. 1; *Aube*, p. 42.

6. *Rép. Oise*, p. 33; Fleury, *Aisne*, t. I, p. 94.

7. *Ra.* 1881*, p. 112 (Creuse).

8. Boisvillette, p. 10; *Congrès de Copenhague*, p. 329. Un quartier de Paris doit son nom à un bloc erratique ainsi désigné.

9. *Rép. Aube*, p. 91.

10. *Ra.* 1859, p. 421 (Aube).

11. *Dict. Eure*; Bézier, p. 131. On a aussi les formes *pierrelare* (Mayenne), *pierrelait* (*Msa.* II, p. 110), *peyrelade* (Gard). Un dolmen de la Manche s'appelle *pierrelée* (Salmon, *Yonne*, p. 47), un autre de l'Aisne est dit *Pierre laye* (*Bsa.* 1893, p. 601; Fleury, *Aisne*, t. I, p. 121).

12. *Msa.* VII, p. xxxv; Bézier, p. 38. Même désignation en Algérie, *Ra.* 1865*, p. 210.

13. *Acc.* V, p. 369 (Côtes-du-Nord).

14. Salmon, *Yonne*, p. 30.

été préservés ainsi de la destruction¹; il en a été de même pour les tumulus².

b) *Pierre* (*peyre*, *peyro*) *bise*³; *blanche*⁴; *jaune*⁵; *lause*⁶, etc. (voir aux dolmens, c).

c) *Pierre aiguë*⁷; *droite*⁸; *fiche*⁹, *fichée*¹⁰; *fichade*¹¹ ou *ficade*¹²; *fitte* ou *fite*¹³; *fritte*¹⁴; *fixe*¹⁵; *pierre*¹⁶ ou *roche*¹⁷ *pi-*

1. *Ibid*, p. 52, 98, 161.

2. *Ra.* 1867², p. 73, 240.

3. *Dict. Eure-et-Loir*.

4. *Rép. Morb.*, p. 207. Dans l'Yonne, *Pierre aube* (*alba*); dans le Gard, *Peyre aube*. Un menhir s'appelle ainsi dès le xiii^e siècle (Bézier, p. 125).

5. *Msa.* VIII, p. 137; *Rép. Morb.*, p. 6. Pour d'autres pierres de diverses couleurs, voir Taillefer, I, p. 259. *Pierre pouilleuse*, Fleury, *Aisne*, I, p. 105.

6. *Msa.* II, p. 140. La pierre dite *lause* est une espèce d'ardoise; *lapis lausia* figure déjà dans la loi d'Aljustrel (*Ephem. epigr.*, III, p. 181). Un dolmen des Pyrénées-Orientales s'appelle *la Lloza* (*Msa.* XI, p. 5).

7. *Dict. Eure-et-Loir*; Salmon, *Yonne*, p. 107; *Aube*, p. 13. Aussi dans la Mayenne, la Nièvre, etc. *Men Cognoc* (traduit par *Pierre anguleuse*) dans l'île de Sein, Desjardins, *Géogr. de la Gaule*, t. I, p. 307. Dans le Midi (Dordogne, Drôme), on trouve le lieu-dit *Peyregude* (*petra acuta*, cf. *Rochegude*).

8. *Msa.* II, p. 157 (Eure-et-Loir); *Rép. Morb.*, p. 143; *Yonne*, Seine-et-Oise (Salmon, *Yonne*, p. 107).

9. *Peyro ficado*, *Congrès de Paris*¹, p. 179; *peyro quillado*, *ibid.*, p. 171 (cf. *Peyréquill*, Gard). Dans l'Hérault, une *peyre-fiche* est dite *petra fortis* au xii^e siècle. Dans les Hautes-Alpes, une charte de 1276 mentionne un lieu *ad petram ficham* (*Rép.*, p. 103).

10. *Msa.* I, p. 11.

11. Mahé, p. 107.

12. *Dict. Gard*.

13. Gras, p. 11. *Petra ficta* en 1252 (Yonne); *pierréficta* en 1556 (Nièvre). Le nom de *Pierre fitte* est aussi porté par des blocs erratiques, *Mat.* XIII, p. 235.

14. Un dolmen d'Eure-et-Loir est dit *Pierre frite* (*Dict. topogr.*). On connaît des *Pierre fritte* (*frite*) dans l'Oise, la Marne, l'Aube, l'Yonne, Eure-et-Loir, Maine-et-Loire, Mayenne. Dans la Marne, il y a une *pierréfritte* qui s'est appelée plus anciennement *Pierrefritte*; même fait dans Eure-et-Loir, ou une *pierréfite* est dite *pierréfrite* en 1494, *pierréfite* en 1505, et à Crouy dans l'Aisne (rens. de M. Brun). Dans l'Yonne, un menhir s'appelle *pierréfritte*, *pierréfrite* et *pierréfite* (Salmon, p. 113). On a voulu expliquer *Pierre fritte* par *petra fricta* (Pierre ointe); mais il semble plus vraisemblable de voir dans cette forme une corruption, par étymologie populaire, de *pierréfritte*. On trouve aussi la forme *pierréfaite* (*Msa.* II, p. 26, Haute-Marne).

15. *Msa.* II, p. 26. Dans la Vienne, on a *perefixte* (1542), *perefixe*, *perefixte* (1508), *pierréfite* (1498), *perrefite* (1536). Un dolmen (?) dit *Pierrefiques* est signalé en Seine-Inférieure (*Rép.*, p. 101).

16. *Msa.* II, p. 163 (Eure-et-Loir).

17. *Rép. Morb.*, p. 143, 182.

quée, plantée, plantade¹; pierre plate²; pointe; pointue³.

Le *Dictionnaire de la Vienne* cite une pierre dite *pierre c.....n.* qui s'est appelée plus tard *pierre folle*. C'est le seul exemple que je connaisse d'une dénomination phallique; elle résulte évidemment d'une comparaison rustique et ne peut être alléguée à l'appui de la thèse qui voit des emblèmes de la génération dans les menhirs.

d) *Pierre courbe*⁴; *roche courbeire*⁵ ou *corbière*⁶; *pierre galeuse*⁷; *pierre percée*⁸.

Pierrelatte, nom d'une ville de la Drôme, ne peut dériver de *petra lata*, qui donne *pierre lée*, mais de *petra lapsa* (= *lapsa*, nom qui paraît dans un texte de 1193 et signifie *pierre tombée* (du ciel?)⁹. Une légende locale veut que l'énorme rocher qui domine la ville soit de provenance étrangère.

La toponymie de la France a conservé de nombreux vestiges des désignations énumérées ci dessus¹⁰, comme on peut s'en assurer en ouvrant le *Dictionnaire des Postes* aux mots Pierrefitte, Pierrefiche, Hauteborne, etc. Il n'y a pas moins de quatorze communes qui portent le nom de Pierrefitte¹¹. Les noms de lieux dans la composition desquels entre *ficta* doivent être très anciens, car dans le langage commun *fictus*, *ficta* ne s'est pas conservé, du moins en français et en provençal¹².

1. Gard. Dans un document de 1472, on lit : « Mansus de peyralficha, confrontatur a capite cum lapide plantato » (*Dict. Gard*).

2. *Msa.* XX, p. 153. Ce nom désigne ordinairement un dolmen.

3. Salmon, *Yonne*, p. 91, 107; *Aube*, p. 13.

4. *Ra.* 1881^o, p. 113 (Creuse).

5. *Msa.* II, p. 140.

6. Gras, p. 38. On trouve *Roquecourbe* (Gard), avec les formes anciennes *Roca-Serperia*, *Cerperia*, *Cervaria*.

7. Salmon, *Yonne*, p. 86.

8. Salmon, *Yonne*, p. 59, 86, 98; on trouve aussi *pierre perthus* (*petra perthusa*).

9. Delacroix, *Statistique de la Drôme*, p. 585. Cf. *Dict. Drôme*, s. v. Musset (p. 61) signale un dolmen appelé *Pierre late*.

10. Cf. Salmon, *Aube*, p. 23.

11. Cf. *Bull. Soc. Antiq.*, 1860, p. 154.

12. Je dois cette note à l'obligeance de M. P. Meyer. M. Deloche m'a signalé une *Petra ficta* mentionnée comme borue dans un diplôme du viii^e siècle.

C. PIERRES BRANLANTES, aussi dites *pierres folles*¹, *mouvantes*, *tournantes*, *tremblantes*². On les appelle, par périphrase descriptive, *pierres qui se balancent*³, *qui bercent*⁴ (anglais *rocking-stones*)⁵, *qui branlent*⁶, *qui cognent*⁷, *qui cornent*⁸, *qui croulent*⁹, *qui dansent*¹⁰, *qui sautent*¹¹, *qui tournent*¹², *qui virent*¹³. Les noms de *Pierre qui tourne* (*tournante*) et de *Pierre folle* ont aussi été donnés à des menhirs et à des dolmens¹⁴; en général, les désignations de ce genre passent très facilement d'une pierre à une autre, suivant des analogies tout extérieures. Une grande pierre placée en équilibre

1. *Ra.* 1881², p. 171; Salmon, *Yonne*, p. 63; Musset, p. 145. *Roche follet*, *Msa.* III, p. 19. Cf. ce que nous disons plus bas au sujet de l'épithète *fol*, considérée comme l'adjectif populaire de *fée*.

2. Taillefer, I, p. 37.

3. *Ra.* 1881², p. 171.

4. Menhir (?) dit *Pierre-berce* dans la Creuse, *Ra.* 1881², p. 112.

5. En danois *Rokkestenene*, *Msa.* t. XII, p. 94.

6. *Ra.* 1881², p. 171. *Roche branlaire* dans le Puy-de-Dôme, *Msa.* t. XII, p. 85.

7. *Roche qui cogne*, lieu-dit dans l'Yonne, Salmon, p. 50.

8. Une pierre de la Côte-d'Or est ainsi nommée, dit-on, parce qu'elle présente un trou à travers lequel on peut parler avec bruit (*Msa.* VII, p. 17). Mais il existe un menhir nommé *Pierre cornoise* (Carro, *Voyages chez les Celtes*, pl. à la p. 154), ce qui s'expliquerait mieux par la forme pointue et légèrement courbe de la pierre. On cite de même une *Pierre cornue* à Cussy (BTh. p. 264).

9. Cambry, p. 236; BTh. p. 325.

10. *Msa.* II, p. 141; XII, p. 84; BTh. p. 353; *Rép. Yonne*, p. 19. Menhir dit *Pierre qui danse* (Salmon, *Yonne*, p. 22).

11. Prétendu dolmen, Musset, p. 107.

12. *Pierre tournante* (*Rép. Yonne*, p. 41); *pierre qui tourne* (*ibid.*, p. 111, 218; *Rép. Seine-Inf.*, p. 205; Boisvilette, p. 55); *pierre tourniche* (*Rép. Oise*, p. 118). Dans la Somme, il y a un lieu-dit *Pierre qui tourne* auprès d'un autre appelé *la Fosse aux Bardes* (*Bsa.* 1889, p. 564); cette dernière désignation est sûrement demi-savante. Cf. *Revue des trad. populaires*, t. XVIII, p. 482.

13. *Msa.* VII, p. 45; *Rép. Yonne*, p. 109. Un dolmen de la Charente-Inférieure est dit *Pierre qui vire* (*Assoc. Française*, 1877, p. 692). *Pierre virant* dans la Côte-d'Or, BTh. p. 104; un lieu dans le Haut-Rhin est dit *Pierre-vire-trois-tours*.

14. *Acc.* V, p. 396; *Msa.* II, p. 166; VI, p. 56, 485; *Ra.* 1881² p. 44; Eure-et-Loir. Dolmens dits *pierres folles*, *Msa.* XV, p. 1x (Charente-Inférieure); menhir dit *Pierre tournante* (Eure).

sur une petite s'appelle en Angleterre *great upon little*¹; une désignation française analogue est *pierre sur autre*, dans le Forez².

II. — Activité des pierres.

Quelques désignations reflètent l'idée d'une activité propre que la légende attribue aux pierres : citons le menhir dit *la pierre qui pousse*³, les cromlechs appelés *les danses*⁴, *la ronde des pierres* (all. *Steintanz*) ou *la ronde des fées*⁵, *le bal des dames*⁶, le cercle de Stonehenge appelé par Geoffroi de Monmouth *chorea gigantum*⁷. On peut en rapprocher certaines dénominations comme *pierre de minuit*⁸ ou de *midi*⁹, répondant à des légendes d'après lesquelles ces pierres tourneraient d'elles-mêmes à certains moments, et les désignations des pierres branlantes énumérées à l'alinéa précédent.

III. — Idées générales.

Nous réunissons ici les *désignations reflétant des idées générales sans relations avec des individus ou une classe d'individus*. On peut les distinguer en six classes :

A) **IDÉE SUPERSTITIEUSE D'ORDRE COSMIQUE.** Il est question de *pierres solaires, pierres du soleil* (all. *Sonnensteine*)¹⁰; une pierre branlante de la province de Côme s'appelle *sasso della luna*¹¹.

1. Cambry, p. 88.

2. Gras, p. 17.

3. *Bsa.* 1889, p. 557; Fleury, *Aisne*, t. 1, p. 99.

4. *Acc.* V, p. 321 (Pas-de-Calais). Même nom donné à des tombelles, Musset, p. 43.

5. *Bsa.* 1888, p. 259.

6. Boisvillette, p. 59.

7. Ferg., p. 109.

8. *Acc.* IV, p. 305; *Congrès de Stockholm*, p. 230, Salmon, *Yonne*, p. 162.

9. *Acc.* III, p. 231; *Rép. Yonne*, p. 62 (cf. *ibid.*, p. III).

10. *Acc.* I, p. 66; *Msa.* III, p. 44 (dolmen de la Vienne); Mahé, p. 141; *Rép. Morb.*, p. 219.

11. *Rivista di Como*, 1884, p. 33.

B) IDÉE DE DIVINATION. Des pierres branlantes sont dites *pierres du sort*¹; en Bretagne, elles s'appellent *pierres des dogans*, c'est-à-dire des maris trompés².

C) IDÉE D'UNE CÉRÉMONIE RITUELLE. Certains menhirs s'appellent *Pierre du serment*, parce que l'on prêtait serment devant eux³; des pierres sacrées sont dites *Pierre de la valse*, *Pierre du feu*, à cause des danses que l'on célébrait ou des brandons que l'on agitait autour d'elles⁴, ou encore *pierres du sabbat*, à cause des démons qui s'y donnent rendez-vous⁵. Le nom de *Pierre frite*, que l'on trouve à côté de *Pierre fitte*, désigne-t-il, comme on l'a pensé, des pierres ointes et frictionnées, suivant un usage constaté en Judée, en Grèce, à Rome et qui a subsisté jusqu'à nos jours⁶? Cela est fort douteux, *frite* pouvant n'être qu'une altération de *fitte* sous l'influence de l'étymologie populaire.

D) IDÉE D'UN TRÉSOR CACHÉ. Un dolmen est dit *Pierre du trésor*⁷; une pierre sacrée en Allemagne s'appelle *Goldenstein*⁸.

E) IDÉE D'UNE FAMILLE OU D'UNE ASSEMBLÉE. Un cromlech s'appelle *les demoiselles de Langon*⁹. Le cercle de Penrith est appelé *Long Meg et ses filles*¹⁰. Une pierre en Ille-et-Vilaine est la *place du juge*¹¹; un dolmen de l'Oise est dit *de la Justice*¹²;

1. *Congrès de Stockholm*, p. 230. Il sera question plus bas des *pierres sortières* ou des *sorciers* (*sortiaril*).

2. *Acc.* III, p. 305; cf., dans le même recueil, VI, p. 85, une curieuse notice sur saint Gengoult et les *dogans*. — Il n'y a rien de fondé dans l'opinion d'un antiquaire qui voulait que le nom primitif du dolmen fût *fol-mein*, signifiant « pierre de l'oracle » (*Msa*, XV, p. xi).

3. Mahé, p. 295.

4. *Bsa.* 1877, p. 247, 249 (Pyrénées).

5. Salmon, *Yonne*, p. 98, 146, 157.

6. *Mat.* XIII, p. 363; Gras, p. 11. Voir plus haut, p. 348, note 14.

7. *Acc.* IV, p. 62, 341; T, p. 67; Bézier, p. 74.

8. *Acc.* V, p. 346.

9. Bézier, p. 162, pl. XXII.

10. Ferg., p. 127.

11. Bézier, p. 43.

12. *Ra.* 1867⁴, p. 443.

des restes de dolmen en Eure-et-Loir s'appellent *pierres de la justice*¹. Quelques cercles de pierre en Scandinavie sont dits *domaresäte*, c'est-à-dire *sièges des juges*².

F) IDÉE D'UNE COMMÉMORATION. Des menhirs anglais sont dits *pierres de bataille* (*catb stones*); en Scandinavie, on les appelle *bölastenar*, c'est-à-dire *pierres de souvenir*³.

G) IDÉE VAGUE D'INFLUENCE BONNE OU MAUVAISE. On peut citer la *Pierre mauvaise* (*peyremale* dans le Midi)⁴, le dolmen morbihannais dite *Pierre bénite*, qui a probablement reçu ce nom à la suite d'une cérémonie d'exorcisme⁵, la *table du péché* en Corse⁶, la *Pierre merveille* dans la Charente-Inférieure⁷.

IV. — Personnages fabuleux ou historiques.

Nous abordons les désignations qui mettent les mégalithes en rapport avec des personnages fabuleux ou historiques, à savoir :

A) LES DIEUX DU PAGANISME. Les quelques exemples que l'on pourrait citer sont tous d'origine demi-savante. M. Montelius m'écrivit qu'il ne connaît pas en Suède de dénominations de dolmens où interviennent les dieux du paganisme; les géants y paraissent seuls, à l'exclusion même des diables, des nains, des fées, etc. Un dolmen du Berkshire est dit *Wayland Smith's cave*⁸; un menhir appelé *pierres d'Odin* est mentionné dans une des îles Orkney⁹.

1. Boisvilette, p. 42; cf. Fleury, *Aisne*, I, p. 105.

2. *Congrès de Stockholm*, p. 614.

3. *Congrès de Stockholm*, p. 614.

4. *Msa.* III, p. 19.

5. *Rép. Morb.*, p. 219 (Sarzeau).

6. *Assoc. Française*, 1877, p. 693 (douteux).

7. *Musset*, p. 81; *Assoc. Française*, 1877, p. 69.

8. *Archaeologia*, XXXII, p. 312. Voir le *Kentworth* de W. Scott.

9. *Ibid.* XXXIV, p. 101. Fleury (*Aisne*, I, p. 98) cite une voie d'Odin, une fontaine d'Odin, qui sont très suspectes.

B) GÉANTS. Les dolmens sont les *caves*¹, les *chambres*², les *collines*³, les *forteresses*⁴, les *fours*⁵, les *lits*⁶, les *maisons*⁷, les *pierres*⁸, les *tables*⁹, les *tombeaux*¹⁰ des géants¹¹. En Allemagne, les géants sont appelés tantôt *Riesen*, tantôt *Hünen*; ce dernier mot ne désigne pas les Huns de l'histoire : *Hüne* ou *Heune*, en moyen haut-allemand *Hiune*, se trouve depuis le XIII^e siècle avec le sens de géant qu'il a gardé dans l'Allemagne du Nord¹².

C) LE GÉANT FRANÇAIS, GARGANTUA. Les désignations où entre ce nom sont particulièrement fréquentes dans la Beauce, le Berry et la Franche-Comté¹³, mais on les rencontre aussi en Normandie et ailleurs. Quelques savants¹⁴, notamment M. Gaidoz, ont pensé que Gargantua est un Hercule celtique, dont Rabelais aurait trouvé, dans la tradition populaire, non seulement la légende, mais le nom. A quoi l'on a objecté¹⁵ que le nom de Gargantua ne paraît nulle part avant

1. *Hünenkeller, Riesenkeller* (Greenw. p. 656).

2. *Jättestugor* en Suède.

3. *Hünenberge-hügel, Riesenberge* (BG. IX, p. 302).

4. *Hünenburg* (Greenw. p. 656).

5. *Jätterignar, gigerommen*, en Suède.

6. *Hünenbetten, Riesenbetten* (BG. IX, p. 302). *Hünebedden* de la province de Drenthe, Schayes, *La Belgique*, I, p. 107. Tombelles dites *lits des géants*, Musset, p. 43.

7. *Hünenstatt* (Greenw. p. 656). En Scandinavie, *jättestuer*, salles des géants. Dans l'Inde anglaise, on donne le nom de *maisons des géants* (*rak-chasas*) à des cromlechs analogues aux *chouchet* algériens (*Msa.* XIX, p. 7).

8. *Pierres des géants, jayantières* (*peyro joyondo*, en Lozère).

9. *Riesentische* (CBl. 1890, p. 48).

10. Thevet, *Cosmogr. Univ.* t. I, p. 76 verso, appelle déjà *sépultures des géants* des dolmens de la Circassie et du Caucase. *Tombeaux des géants* dans les Causses, *Assoc. Franç.*, 1873, p. 695; en Tarn-et-Garonne, *Msa.* XVII, p. 420; en Irlande, Fergusson, p. 228; en Allemagne, *Hünenkirchhoff* (Greenw. p. 656); en Suède, *jättegrafvar*.

11. L'île de *Gav'rinis*, célèbre par sa grande tombe mégalithique, est l'« île du géant » (*Revue celt.* I, p. 227).

12. Cf. l'art. *Hüne* dans Ersch et Gruber et *Msa.* XIV, p. 104.

13. *Msa.* XVII, p. 417.

14. E. Johanneau, *Acc.* V, p. 395; Bourquelot, *Msa.* XVII, p. 413; Gaidoz, *Ra.* 1868², p. 172 et les auteurs cités par lui.

15. Baudry, *Revue de l'Instr. Publ.* 19 mai 1859; G. Paris, *Revue crit.* 1869, I, p. 326.

1526¹ et que, phonétiquement, il est difficile de le considérer comme celtique². Mais il est du moins certain que la place prise par Gargantua dans la toponymie populaire était autrefois occupée, sur le sol de la France, par un géant de même nature; ainsi, une charte du xii^e siècle appelle *curia gigantis* les roches de Saint-Pierre de Varangeville dites aujourd'hui *chaire ou chaise* de Gargantua³. En second lieu, l'opinion de M. Gaidoz a pour elle un argument négatif, qu'il a cependant omis de faire valoir, à savoir qu'on ne connaît pas de désignations toponymiques où entrent les noms de Pantagruel, de Grandgousier ou d'autres personnages de Rabelais. La question a fait un pas en 1906, grâce à une découverte de M. A. Leroux dans un manuscrit limousin. Un certain Jehan George, curé de Mérignat (Creuse), inscrivit en 1470, dans son registre, que *Gargantuas* était venu loger pour deux jours « en la sala ». Ce *Gargantuas* est évidemment un sobriquet, qui témoigne de la popularité du géant dans cette partie du Limousin. C'est la première fois que le nom du héros de Rabelais se rencontre dans un texte antérieur au xvi^e siècle⁴.

Des menhirs s'appellent *but*⁵, *caillou*⁶, *roche*⁷, *grès*⁸, *Pierre* ou *Pierre fiche* de Gargantua⁹, *queusse*, *Pierre à aiguiser* ou à

1. M. Gaidoz, *Ra.* 1868², p. 179, voudrait reconnaître Gargantua dans le *Gurguntius filius Beleni*, que Giraud le Gallois (Giraldus Cambrensis) fait régner sur la Grande-Bretagne avant César et qui paraît dans Geoffroy de Monmouth sous le nom de *Gurgunt*, ailleurs sous celui de *Gurgant*. M. Paris répond (*Revue crit.*, 1869, I, p. 327) que ce Gurgunt gallois n'est représenté nulle part comme un géant.

2. Pour M. Gaidoz, *Ra.* 1868², p. 185, Gargantua dérive d'un thème *gargant*, participe présent de *garg*, avaler (cf. l'ogre latin *Manducus*).

3. *Rép. Seine-Inf.* p. 321. *Cathedra gygantis* dans une charte du xii^e siècle, suivant Baudry, *Revue de l'Instr. Publ.* 19 mai 1859.

4. A. Thomas, *Revue des études rabelaisiennes*, 1906, et *Ra.* 1906², p. 454.

5. Boisvillette, p. 51.

6. *Msa.* XVII, p. 416 (Eure).

7. Salmon, *Yonne*, p. 28 (Manche).

8. Salmon, *Yonne*, p. 28 (Morbihan).

9. *Msa.* XVII, p. 415; *Bsa.* 1889, p. 566 (Somme). Exemples dans l'Orne et le Jura, Salmon, *Yonne*, p. 28. A Vic-sur-Aisne, on montre une *Pierre à pisser* (?) de Gargantua, *Msa.* XVII, p. 415.

affiler de Gargantua¹, *Pierre à faux* de Gargantua², *palet, quille, quillette* de Gargantua³, *quenouille* ou *fuseau* de la femme de Gargantua⁴. Près d'Avallon, au lieu-dit Gargant⁵, un menhir est appelé *petit doigt de Gargantua*⁶. Un tumulus de Varangeville est *la tombe du petit doigt de Gargantua*⁷. La table de quelques dolmens est dite aussi *palet* de Gargantua⁸; un dolmen de l'Eure est la *Pierre* de Gargantua⁹. Un dolmen de l'île d'Oléron est dit *cuiller* ou *galoche* de Gargantua¹⁰; des menhirs sont les *cuillers*, les *galoches*, les *fourchettes* de Gargantua¹¹; certaines pierres en Eure-et-Loir, dans le Loiret et le Loir-et-Cher sont appelées *drué* ou *lunette* de Gargantua¹². On peut regarder comme demi-savant le nom de *tombeau de Gargantua* donné à une allée couverte de Corlay (Côte-du-Nord)¹³. Dans le Berry, les pierres à bassins s'appellent *écuelles*

1. Mahé, p. 107; *Msa.* XVII, p. 415 (Eure); *Rép. Oise*, p. 184; Salmon, *Yonne*, p. 28 (Aisne). On dit aussi *verziau de G.*, *queusse* ou *queue de G.* (*ibid.*, Oise; cf. *Bsa.*, 1894, p. 566; Fleury, *Aisne*, t. I, p. 95). Un menhir est dit *la Roche à l'éguemelle* (Pierre à aiguiser), sans mention du nom de Gargantua (Salmon, *Yonne*, p. 50).

2. Salmon, *Yonne*, p. 28 (Moselle).

3. *Revue celt.* II, p. 502 (Oise); *Msa.* XVII, p. 414 (Loiret, Loir-et-Cher, Eure-et-Loir); Boisvillette, p. 93, 102. Cf., pour Seine-et-Oise, Salmon, *Yonne*, p. 28.

4. Mahé, p. 119, 120.

5. Il y a une ferme de *Gargant* dans la Côte-d'Or, un cimetière romain appelé les *Gargants* près de Rambouillet. un mont *Gargant* près de Nantes (*Ra.* 1868², p. 176, 198).

6. Salmon, *Yonne*, p. 28; cf. Paus. VIII, 24, qui signale le *doigt d'Oreste* sur un tumulus entre Mégalopolis et Messène. On a pensé que ce doigt en marbre était un symbole phallique (*Berl. Phil. Woch.* 1892, p. 640) et Kaibel est parti de là pour attribuer le même caractère aux Dactyles de la Fable.

7. *Rép. Seine-Inf.* p. 83. Les Spartiates montraient le tombeau du doigt qu'Hercule avait perdu dans sa lutte contre le lion de Némée (Ptol. Héphés-tion *ap. Phot. Biblioth.*, p. 244).

8. *Msa.* I, p. 25 et *Dict. arch. de la Gaule*, s. v. Allyes (Eure-et-Loir); Gras, p. 25.

9. *Dict. Eure.*

10. *Msa.* IV, p. 58.

11. Musset, p. 90.

12. Boisvillette, p. 102; *Msa.* V, p. ix : XVII, p. 414 (où Bourquelot prétend que la pierre appelée *lunette* présente une échancrure dans le milieu et que la *drué* se rapporte aux jeux du géant).

13. Joanne, *Bretagne*, p. 481; Salmon, *Yonne*, p. 29.

de *Gargantua*¹; dans l'Ain, un bloc erratique avec nombreuses écuelles est dite *boule de Gargantua*². Un vallon creusé dans la falaise en Normandie s'appelle *chaire* ou *chaise* de Gargantua³.

D'autres rochers présentant des formes singulières sont dits *berceau*, *botte*, *dent*, *fauteuil*, *gravier*, *tit*, *soupière*, etc. de Gargantua⁴. Deux tumulus près de Vernon sont appelés la *hottée* de Gargantua⁵. Rappelons enfin que, d'après F. Lenormant, on vendait à Rouen vers 1852, sous le nom de *gargans*, de petites figures priapiques que les jeunes filles mettaient dans leur corsage pour trouver plus facilement un mari⁶.

D) NAINS. Les dolmens sont dits *loge*, *maison*, *maimoir*⁷, *pierre*, *table* des nains⁸. En Allemagne, on trouve ces monuments désignés sous le noms de « collines des nains », *Zwerg-* ou *Quarg-berge*⁹. En Bretagne, les nains sont les Poulpiquets, Poulpiquans, Bolbiguéandets, Corighets, etc.¹⁰; il en sera question plus loin lorsque nous aborderons le classement des légendes. Dans l'Afrique du nord, les mégalithes sont souvent attribués aux *djinn*, d'autres fois aux *ghoul* et aux *ghoulat* (vampires)¹¹.

1. *Acc.* III, p. 335. Aussi en Ille-et-Vilaine (Bézier, p. 24); on dit aussi *le verre de Gargantua* (*ibid.*).

2. *Mat.* XIII, p. 284.

3. *Msa.* III, p. 25 (*cf. ibid.*, XVII, p. 415); *Rép. Seine-Inf.*, p. 321; *Ra.* 1868², p. 175, note 2.

4. *Msa.* XVII, p. 414, 416; Bézier, p. 32, 33. Gargantua aurait perdu sa dent en voulant manger l'enfant qu'il avait eu d'une fée, qui lui présenta une pierre emmaillotée (Bézier, p. 36). L'analogie avec l'histoire de Salorne et de Rhéa est évidente; mais on peut craindre que la tradition bretonne ne soit moderne.

5. *Ibid.* p. 416; *Rép. Oise*, p. 194; *cf. Fleury, Aisne*, I, p. 95. Des tumulus du Châtillonnais sont dits aussi *botte* (?) de Gargantua, *Ra.* 1872², p. 319.

6. *Ra.* 1868², p. 176, 178. Une figure priapique en porcelaine blanche, au Musée de Rouen, porte l'étiquette : « Insigne que l'on rapportait de l'assemblée de Saint-Gorgon, près Rouen; encore en usage au commencement du XIX^e siècle » (Renseignement dû à M. Ad. Blanchet).

7. Mahé, p. 129; *Rép. Morb.* p. 77 (dolmen dit *maison des nains* dans le *champ du tombeau*). Une allée couverte en Ille-et-Vilaine est la *maison des feins* (Bézier, p. 48).

8. *Revue cell.* I, p. 228.

9. *Greenw.* p. 656.

10. Mahé, p. 111, 127, 129.

11. *Congrès de Norwich*, p. 210.

E) FÉES OU VIEILLES¹, SORCIÈRES, SORCIERS. Les dolmens sont les *antres*², les *cabanes*³, les *caves*⁴, les *châteaux*⁵, les *collines*⁶, les *fours*⁷, les *fuseaux*⁸, les *grottes* ou *trous*⁹, les *maisons*¹⁰, les *pierres*¹¹, les *roches*¹², les *tables*¹³, les *tuiles*¹⁴ des fées. Le nom de *piéd de fée*, donné à un dolmen d'Eure-et-Loir¹⁵, est exceptionnel. A la même catégorie appartiennent les désignations comme *Pierre fade*¹⁶, *Pierre des trois filles*¹⁷, *Pierre à la demoiselle*¹⁸, qui sont aussi données à de simples blocs de pierre bruts. Des amas de roches granitiques dans l'Yonne sont dits *pierres aux fées*, *roches aux fées*; on y voit tour à tour la *chaudière*, la *chaumière*, la *cuve*, le *fauteuil* des fées¹⁹. D'autres pierres sont dites *poëlons* ou *berceaux* des fées²⁰; un tumulus de la Gironde est dit *terrier des fées*²¹.

1. Le mot breton qui signifie fée, *groah*, se traduit aussi par « vieille » (*Msa.* VIII, p. 151). D'autres désignations sont les *dames*, les *demoiselles*, les *douées* (Salmon, *Yonne*, p. 93), les *dames Sibylles* (Fleury, I, p. 102, très suspect).

2. *Ra.* 1881², p. 51 (Creuse).

3. *Ra.* 1881², p. 44, 48 (Creuse).

4. *Assoc. Franç.* p. 1873, p. 698 (Lozère).

5. Cambry, p. 212; *Acc.* V, p. 396; *Assoc. Franç.* 1877, p. 692.

6. Le Mané er Hroek en Locmariaker.

7. *Ra.* 1881², p. 45 (Creuse); Salmon, *Yonne*, p. 36 (Haute-Vienne).

8. *Msa.* XII, p. 86 (Lozère).

9. Allées couvertes en Provence, Cazalis, p. 8; dolmen près de Tours, *Acc.* V, p. 377, 396. Une grotte célèbre d'Arcy-sur-Cure est dite *grottes des fées* ou *roche percée* (Salmon, *Yonne*, p. 6).

10. *Acc.* V, p. 396; *Msa.* XV, p. vi, XXI, p. 327.

11. *Assoc. Franç.* 1873, p. 698 (Lozère); 1877, p. 692 (Indre, Var); *Mat.* XX, p. 177 (Gard).

12. *Roche aux fées* en Ille-et-Vilaine à Essé, *Acc.* VI, p. 399; V, p. 371; dans la Nièvre, *Dict. topogr.* Pierre dite la *roche des Fées* ou la *Margot du Bois* (Salmon, *Yonne*, p. 99; cf. *Rép. Yonne*, p. 95).

13. Mahé, p. 24; *Rép. Morb.*, p. 6.

14. *Msa.* VIII, p. 283 (Haute-Loire).

15. *Dict. Eure-et-Loir.*

16. *Ra.* 1881², p. 101.

17. *Ra.* 1881², p. 49.

18. *Ra.* 1881², p. 44.

19. Salmon, *Yonne*, p. 104, 53. Des voies romaines sont appelées *chemins aux fées* (Salmon, *Yonne*, p. 95, 108).

20. Bézier, p. 138.

21. *Assoc. Franç.* 1877, p. 692.

Les dolmens sont les *tables*¹ et les *tombeaux*² des sorcières. Les menhirs sont aussi dits *Pierre des sorcières*, *borne* ou *Pierre aux sorciers*³; un rocher de l'Oise s'appelle *Pierre sortière* ou *Pierre du sort*⁴.

Un menhir de la Creuse, dit *Pierre femme*⁵, doit probablement ce nom à quelque légende qui le mettait en relation avec une fée, à moins qu'il ne s'agisse d'une tradition relative à la métamorphose d'une femme en pierre. Un autre, dans l'Yonne, est dit la *femme blanche*⁶ et inspire des craintes superstitieuses⁷. Les cromlechs sont appelés *jardins des fées*⁸, *roudes des fées*⁹; on a signalé en Sardaigne un cercle de pierres coniques munies chacune de deux protubérances ressemblant à des seins¹⁰. Il faut ajouter que, dans le langage populaire, *fol* et *follet* paraissent être employés comme les adjectifs de *fée*¹¹: on pourrait donc considérer comme des pierres de fées les *pierres* ou *roches folles*, *pierres follet*, etc. que l'on a signalées dans diverses provinces de France¹². Il est vrai que les roches folles sont souvent des pierres branlantes¹³, ce qui s'accorde bien avec le sens du mot *fol*; mais la preuve qu'on est là en présence d'une sorte de spécialisation relativement récente, c'est qu'il n'existe pas, que je sache, de *tollsteine* en Allemagne,

1. Mahé, p. 24; *Hexentische*, CBL. 1890, p. 48.

2. Dolmen irlandais, Ferg. p. 231.

3. *Whitch stones*, en Angleterre.

4. Salmon, *Yonne*, p. 157.

5. *Ra*, 1881, p. 111. Dans l'Yonne, on trouve une *Pierre à Matron* (*Matrona*??) et un *Champ Matron*. Cf. Salmon, *Yonne*, p. 118, 144.

6. *Rép. Oise*, p. 163, 181.

7. Salmon, *Yonne*, p. 53; *Rép. Yonne*, p. 259.

8. *Msa.* t. XII, p. 3 (Vosges).

9. *Assoc. Franç.* 1887, p. 289; *Bsa.* 1889, p. 259.

10. *Asoc. Franç.* 1887, p. 289. Les mêmes « pierres à seins » ont été constatées en France, à Léry, à Uzès, à Epône, dans la Marne, l'Aveyron, le Tarn, l'Hérault; il est à peine besoin de rappeler les vases analogues découverts à Hissarlik. Cf. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1894, p. 15 et suiv.

11. Cf. Gras, p. 42, 45. Ailleurs, *follet* (cf. *feu follet*) est le masculin de *fée*: ainsi l'on trouve un dolmen dit *maison des follets* (*Rép. Morb.* p. 215); un menhir de la Mayenne est dit *Pierre follet*. Un menhir d'Ille-et-Vilaine s'appelle *Pierre de la fontaine au feu* (corruption de *aux fées*, Bézier, p. 20).

12. La toponymie conserve de nombreuses désignations comme *La Folie*, *le Champ Fous*, etc. (Salmon, *Yonne*, p. 35, 63).

13. Gras, p. 15.

ni de *madstones* en Angleterre, tandis que l'on trouve dans ces deux pays des *hexensteine* et des *whitch-stones*¹.

F) MÈRES. Certains amas de pierres brutes sont dits *grottes*, *roches aux mères*². Ces *mères* ou *maires* sont les *matres* gallo-romaines, dites *matronae* dans la vallée du Rhin, dont le culte survit aujourd'hui dans celui des fées, dames et demoiselles. La persistance de la désignation est attestée par le fait curieux qu'un groupe de Déesses-Mères, conservé à la Bibliothèque de Beaune, a été trouvé au lieu dit les *Bonnes-Mères*³.

G) VIERGES. Le *dolmen des Marchands* en Locmariaker s'appelle de son vrai nom *dol-merch*, c'est-à-dire *table de la Vierge*; mais il ne s'agit certainement pas de la Vierge Marie⁴. M. P. du Chatellier me signale à Kerscaven, commune de Penmarch, un menhir dit Pierre de la Vierge. Un dolmen de la province de Jaën en Espagne est dit *pedra de las virgines*⁵, désignation qui ne se rapporte pas davantage à des vierges du christianisme. Le vrai sens du mot nous est indiqué par les pierres branlantes qui ont été appelées *roches aux vièrges*⁶, à cause des vertus probatiques dont il sera question plus loin. Dans le Tarn, on montre deux pierres voisines, dites l'une *palet de Notre-Dame*, l'autre *palet du Diable*, et l'on raconte à ce propos l'histoire d'un défi porté par le Diable à la Sainte Vierge⁷.

H) LE DIABLE. L'étude des désignations où entre le nom du diable⁸ ne doit pas être séparée de celles où l'on trouve des

1. Dans ces désignations, le nom des sorcières est substitué à celui des fées. Schweighaeuser a fait observer, en étudiant la région des Vosges, que la population allemande ignore les traditions relatives aux fées, tandis que la population française s'en occupe beaucoup (*Msa.* XII, p. 5).

2. Cf. *Ra.* 1881³, p. 172.

3. *BTh.* p. 115.

4. H. Martin, *Études*, p. 174.

5. Cartailhac, *Âges préhist.* p. 192; cf. *Rev. trad. pop.* 1907, p. 417.

6. *Acc.* III, p. 217. *Pierre de la Vierge* (?) dans l'Yonne (Salmon, *Yonne*, p. 104). Il est évident que, de nos jours, l'imagination populaire a pu faire intervenir dans ces désignations l'idée de la Vierge Marie.

7. *Rép. Tarn*, p. 18.

8. En Corse, on trouve aussi l'ogre, *orco* (Mortillet, *Mon. még. de la Corse*, p. 28).

vestiges du paganisme. Bien que le diable, en effet, ne soit pas étranger au cycle d'idées judéo-chrétiennes, il s'y montre sans caractère précis, sans légende, comme l'image presque abstraite de la Tentation. Il en est tout autrement dans le paganisme de l'Europe du nord, où la personnalité du diable est accusée par une foule de traditions; et c'est de ces traditions que dérivent exclusivement les désignations populaires des monuments mégalithiques. Dans les légendes chrétiennes relatives à l'évangélisation de la Gaule, le diable, opposé à un saint ou à une sainte, est toujours considéré comme le défenseur de la vieille croyance; nous sommes donc autorisés à voir partout des survivances du paganisme dans les dénominations où il intervient.

Les dolmens sont les *autels*¹, les *caves*², les *cavernes*³, les *chaires*⁴, les *collines*⁵, les *cuisines*⁶, les *enclumes*⁷, les *forges*⁸, les *lits*⁹, les *maisons*¹⁰, les *meules*¹¹, les *palets*¹², les *pierres*¹³, les *tables du diable*¹⁴. Les menhirs sont ses *flèches*¹⁵, ses *pa-*

1. *Teufelsaltäre* (Greenw. p. 656).

2. *Teufelskeller* (Cambry, p. 316).

3. *Congrès de Paris*⁴, p. 177 (Cantal).

4. *Teufelskanzeln* (CBl. 1890, p. 48); *chaire du Diable* (Msa. IV, p. 293; VIII, p. 256). Cette expression désigne souvent de simples rochers (BTh. p. 127, Bézier, p. 92), aussi dits *chaires des fées* (Bézier, p. 98), *chaires* ou *chaises de de saint Martin* (BTh. p. 182).

5. *Teufelsberge* (Greenw. p. 616).

6. *Teufelsküchen* (Greenw. p. 656). Des *pierres qui fument* passent pour être l'abri où le diable va faire sa galette; suivant d'autres, ces pierres, dites aussi *pierres monnayuses*, seraient l'atelier où le diable fabrique la monnaie avec laquelle il achète les âmes (Bézier, p. 109).

7. *Assoc. Franç.* 1877, p. 692.

8. Dordogne (*Assoc. Franç.* 1877, p. 592). *Stazzona del diavolo* en Corse, *Acc.* VI, p. 81). Comparez le dolmen dit *cave du forgeron* Wayland dans le Berkshire (*Archaeol.* XXXII, p. 313).

9. *Teufelsbetten* (Greenw. p. 656).

10. *Maisons des diables* au Japon (*BG.* XIX, p. 118; cf. *Revue d'anthrop.* 1888, p. 235).

11. *Teufelsmühlen* (Cambry, p. 316).

12. *Gras*, p. 24; *Rev. de l'École d'anthrop.* 1907, p. 108.

13. Schuermans, *La Pierre du Diable*, p. 22; *Congrès de Stockholm*, p. 229; Salmon, *Yonne*, p. 100; Bézier, p. 8.

14. *Mahé*, p. 24; *Acc.* V, p. 412; Bézier, p. 64. On trouve aussi *roches du diable*, *châteaux du diable* (Bézier, p. 31). En Corse, *demeure de l'Ogre* ou de *l'Ogresse* (A. de Mortillet, *Mon. még. de la Corse*, p. 28). Cf. p. précéd., u. 8.

15. *Devils arrows* (*Archaeologia*, t. XLVIII, p. 426).

lets¹, ses p..s², ses *quenouilles*³, ses *faix* ou ses *épaules*⁴, ses *pierres*⁵; les cromlechs sont ses *chaudrons*⁶. Un amas confus de rochers est dit *four au diable*⁷.

1) LES SAINTS. On peut citer des menhirs dits *Pierre de sainte Radegonde*⁸ (près de Poitiers), *Pierre de sainte Christine*⁹ (près de Semur), *grès de saint Aignan*¹⁰ (dans la Somme), *grès Saint-Mien* (Ille-et-Vilaine)¹¹; les *pierres de saint Hubert*, de *saint Urbain*, de *saint Vaast* (dans l'Oise)¹², de *saint Léger* (Ille-et-Vilaine)¹³, de *saint Marc* (Eure-et-Loir¹⁴), de *sainte Madeleine* (Charente)¹⁵, le petit dolmen dit *Pierre de saint Ethbin* (dans l'Eure). Mais ce sont là des noms de saints locaux, qu'aucune légende précise ne met en rapport avec ces pierres. Je ne connais pas d'exemple certain où le nom de saint Martin, si fréquent dans toute la Gaule et si souvent donné à des rochers, des pierres à bassins, des pierres branlantes¹⁶, des polissoirs¹⁷, se soit attaché à un dolmen ou à un menhir. Le prétendu dolmen du Forez dit *Pierre de saint Martin* n'est connu que par

1. Cambry, p. 83; *Rép. Tarn*, p. 18.

2. Bézier, p. 62.

3. *Rép. Morb.* p. 81.

4. Bézier, p. 77, 99 (allusion aux légendes qui font transporter des pierres) par le diable).

5. En Catalogne (Cartailbac, *Âges préhist.* p. 192).

6. Cambry, p. 104; Mahé, p. 35; *Rép. Morb.* p. 61.

7. Salmon, *Yonne*, p. 37.

8. *Bsa.* 1889, p. 562; *L'Homme*, 1884, p. 716. A Missy-sur-Aisne il y a une Pierre de Sainte-Radegonde, présentant une cavité qui aurait servi de refuge à la sainte (renseignement dû à M. Brun).

9. *Société de Semur*, 1865, pl. II.

10. *Bsa.* 1889, p. 562.

11. Bézier, p. 223.

12. *Rép. Oise*, p. 152, 161.

13. Bézier, p. 87. C'est la pierre sur laquelle le saint aurait célébré la messe.

14. Boisvilette, p. 97.

15. *Assoc. Franç.* 1877, p. 693.

16. BTh. p. 33, 335, 340, 399, 448 (pierres à écuelles ou rochers naturels; *ibid.*, p. 274 (dalle couvrant une fontaine). La *Pierre de Saint-Martin* dans le Poitou (*Msa.* VIII, p. 455) n'est pas plus un monument mégalithique que les pierres du même nom dans l'Oise (*Rép.* p. 109) et dans l'Yonne (Salmon, *Yonne*, p. 4), ou celle de saint Martial dans le Limousin (BTh. p. 18).

17. Voir plus bas.

une description très vague et a disparu depuis longtemps¹. Le dolmen dit *Pierre de saint Martin* dans l'Indre ne devrait ce nom qu'à une empreinte du pied du saint sur la table². La *Pierre Martine* du Lot³ n'est pas un dolmen, mais une pierre branlante. Le menhir dit la *Vieille de saint Martin*, près de Nantes, doit son nom à une légende dans laquelle le saint n'est que spectateur⁴. En général, les désignations rappelant le christianisme sont rares et s'expliquent toutes facilement par un essai de « christianisation » des monuments⁵. Ainsi le dolmen d'Eure-et-Loir dit *La Chapelle du Martyre*⁶ tire son nom d'une chapelle aujourd'hui détruite, qui aura été construite à côté ou au-dessus des pierres sacrées.

J) HEROS CELTIQUES (et plus haut *Gargantua*). Ces désignations sont spéciales aux Iles Britanniques. Un dolmen irlandais est dit *lit de Diarmid et de Grainne*⁷; un autre est le *tombeaux des quatre Maols*⁸. Un dolmen du pays de Galles est le palet d'Arthur (*Arthur's Quoit*)⁹. Un dolmen de Kent s'appelle *Kul's cotty house*¹⁰; *cotty* est une altération populaire de *cotty* (palet), sous l'influence de *cottage* (chaumière). Le cercle de Penrith est la *table ronde d'Arthur*¹¹; un autre cercle à Caermarthen est le *parc d'Arthur*¹². La demi-science a été de si bonne heure à l'œuvre sur ce terrain qu'il est impossible d'attribuer une importance quelconque aux dénominations pseudo-historiques qu'il nous fournit.

1. Gras, p. 26.

2. *Assoc. Franç.* 1877, p. 693.

3. Ferg. p. 347. On trouve des rochers dits *Pierre Martin* et *Pierre Martine* (BTh. p. 340).

4. Une *Pierre Saint-Martin* est signalée comme monolithe dans l'Yonne (Salmon, p. 38); mais il n'est pas certain qu'il s'agisse là d'un menhir.

5. Dans l'Yonne, un lieu-dit *Grottes des fées* est voisin d'une *Fontaine Saint-Martin* (Rég. Yonne, p. 93).

6. *Msa.* II, p. 160.

7. Ferg. p. 225.

8. Ferg. p. 234, qui s'autorise de cette dénomination pour placer le monument en question au vi^e siècle après J.-C. I

9. Ferg. p. 170.

10. Ferg. p. 116.

11. Ferg. p. 128.

12. Cambry, p. 84.

K) HÉROS NON CELTIQUES. Les dolmens de l'Inde sont les *maisons des Pandus*, héros du Mahabharata¹; ceux du Caucase sont les *maison des preux*².

L) PERSONNAGES HISTORIQUES.

1° CÉSAR. En 1755, les alignement de Carnac s'appelaient dans le pays *camp de César*, désignation demi-savante dont Caylus nia justement l'autorité³. Un dolmen de Locmariaker s'appelle *table de César*⁴. Toutes ces désignations paraissent peu anciennes. Nous savons, par exemple, qu'un dolmen de Felletin, appelé dans le pays *cabano de las Fadas* (cabane des fées), reçut en 1771 seulement le nom de *cabane de César*, qui lui fut donné par le président de Saint-Fargeau, alors exilé dans la Creuse⁵.

2° ATTLA. Des traditions demi-savantes veulent que les trois pierres couvertes de Pont-sur-Seine aient servi d'autels à Attila et que le roi des Huns ait embrassé le menhir dit *Pierre au coq*⁶. Il n'y a pas lieu de s'y arrêter⁷.

3° BRUNEHAUT. Un dolmen de Jambes en Belgique s'appelait *Pierre Brunehaut*⁸; il y a aussi une pierre Brunehaut près de Cahors⁹. En général, dans le folklore, le nom de Brunehaut est surtout attaché à des routes romaines¹⁰, qui s'appellent aussi *chemins ou chaussées du diable, des fées, des païens, des Romains, des Sarrasins, de Jules, de Julien, de César, de Charlemagne, de la duchesse Anne, de la reine Juliette*¹¹. On a supposé, dès le XVIII^e siècle, que *Brunehaut* (parfois *Burne-*

1. *Congrès de Norwich*, p. 241.

2. *Mat.* XX, p. 320.

3. Caylus, *Recueil*, t. VI, p. 384. Dans les environs sont deux buttes dites de César, *Acc.* V, p. 302; cf. *Rép. Morb.* p. 216 (tumulus-dolmen de Tumiack, dit *butte de César*).

4. *Msa.* XIV, p. 13.

5. *Ra.* 1881², p. 48.

6. Salmon, *Aube*, p. 133, 171.

7. Une légende non moins suspecte veut que saint Louis ait couché dans le dolmen de Civrac après la bataille de Taillebourg (Muset, p. 142).

8. Schuermans, *La pierre du diable*, p. 25.

9. Beaulieu, *Archéol. de la Lorraine*, t. 1, p. 68.

10. *Msa.* IV, p. 29; Beaulieu, t. I, p. 66, note.

11. Longnon, *ap. Desjardins, Géogr. de la Gaule*, t. IV, p. 230; pour les *chemins du diable* et de *Charlemagne*, Musset, p. 21, 84.

haut, Bunchaut) n'était qu'une altération demi-savante de « borne haute », ces mots désignant un milliaire romain¹.

4° CHARLEMAGNE. SON NOM paraît peut-être dans un *Carlstein* cité par Weinhold², mais je n'en connais pas d'exemple en France.

5° ROLAND. Un dolmen des Pyrénées-Orientales est dit *palet de Roland*³; un menhir dans la Corrèze est le *grave de Roland*⁴.

M) LES DRUIDES. Le dolmen de Trie aurait porté le nom de *Pierre des Druides*⁵. On trouve un *autel des Druides* dans la Corrèze et en Ile-et-Vilaine⁶, une *chaire du Druid* dans la Côte-d'Or⁷, un alignement breton dit *cordons des Druides*⁸, des menhirs anglais qualifiés de *Druid stones*, un *Druidenstein* près de Saint-Maurice, en Suisse⁹. Mais toutes ces désignations sont demi-savantes et sans valeur.

N) LES PRÊTRES CHRÉTIENS. Un dolmen d'Ile-et-Vilaine s'appelle *tombeau du prêtre*¹⁰; un alignement à Crozon est dit *maison du prêtre*¹¹; un menhir de l'Aube s'appelle *Pierre à l'abbé*¹². Ce sont des dénominations modernes et insignifiantes.

O) LES ÉTRANGERS. Il faut distinguer trois séries d'appellations de ce genre, suivant qu'elles se rapportent aux païens en général, aux Sarrasins ou aux Mores, enfin à d'autres étrangers païens ou à des hérétiques.

1° *Païens en général*. Dans les Pyrénées, en Espagne et en Afrique, les dolmens sont dits *sépultures des gentils*, *tom-*

1. Dom Grenier, *Introd. à l'histoire de Picardie*, p. 428. Je dois cette information à M. de Saint-Venant.

2. Sur les divers sens du mot *Karl*, cf. *Acc.* III, p. 472.

3. *Mat.* XXII, pl. 1.

4. *Congrès de Paris*¹, p. 173.

5. *Rép. Oise*, p. 41. Même désignation en Eure-et-Loir, Boisvillotte, p. 43.

6. *Congrès de Paris*¹, p. 175; Bézier, p. 8.

7. BTh. p. 273.

8. Bézier, p. 75.

9. *Indic. antiq. suisses*, 1907, p. 277.

10. Bézier, p. 121.

11. Paul du Chatellier, *Époques*, p. 31.

12. *Nu.* 1839, p. 431; *Rép. Aube*, p. 96.

*beaux des idolîtres*¹. En Espagne, les menhirs s'appellent aussi *pedras gentiles*².

2° *Sarrasins, Mores*. Un dolmen d'Ille-et-Vilaine s'appelle *four Sarrasin*³. Les allées couvertes des environs d'Arles sont dites *prisons* ou *magasins des Sarrasins*⁴; des dolmens des Pyrénées-Orientales s'appellent *balma*, *cabana del Moro*⁵. On connaît des blocs dits *Pierre sarrasine*, *sarrasinière*, *roche sarrasine*⁶. Dans plusieurs localités, les Sarrasins passent pour avoir été les maris des fées⁷; un rocher du Forez s'appelle *roche des Sarrasins* ou *roche des fées*⁸; beaucoup de grottes naturelles du même pays sont dites *grottes des fées* ou *des Sarrasins*⁹. La tradition attribuée d'ailleurs aux Sarrasins et non aux Romains beaucoup de ruines de tout âge, y compris des ruines romaines¹⁰: c'est par exception que l'on cite en Eure-et-Loir des pierres dites *tables des Romains*¹¹.

3° *Autres étrangers et hérétiques*. Les dolmens sont dits *Sorbengraeber*, *Wendengraeber* dans l'Allemagne du Nord. En Écosse, on attribue toute sorte de monuments très anciens aux Picts¹². Un dolmen de l'Oise est dit *Pierre Turquoise*¹³. Dans les Causses, les dolmens sont les *tombeaux des Poulacres* ou *Polacres*¹⁴; ce mot paraît avoir désigné à l'origine les Bulgares,

1. *Msa.* XI, p. 3 (Pyrénées-Orientales); Cartailhac, *Âges*, p. 186 (Espagne); Faïdherbe, *Congrès de Bruxelles*, p. 409 (Afrique). Cf. *Congrès de Norwich*, p. 209. Les menhirs africains sont quelquefois appelés *esnam*, c'est-à-dire idoles.

2. Cartailhac, *Âges*, p. 192.

3. Béziers, p. 207.

4. Cazalis, *Allées couvertes*, p. 9.

5. *Mat.* XXI, p. 440; *Msa.* t. XI, p. 9.

6. BTb. p. 272; Gras, p. 12.

7. Gras, p. 37.

8. Gras, p. 12.

9. Gras, p. 39.

10. P. ex. *Ra.* 18642, p. 12; *Msa.* XVIII, p. 31. Mais souvent aussi la toponymie atteste la présence authentique des Sarrasins dans le midi de la France; cf. *Msa.* XVIII, p. 18. Voir, sur l'épithète de Sarrasin, *Rép. des trav. histor.* 1882, p. 18.

11. Boisvillette, p. 42.

12. Cf. *Archaeologia*, t. XXXIV, p. 89.

13. *Congrès de Paris*⁴, p. 41.

14. On les appelle aussi *cibournié*, c'est-à-dire cendriers (*Mém. Soc. Aveyron*, 1837-38).

hérétiques manichéens de l'Orient, et avoir été appliqués ensuite à des juifs venus de Pologne¹. On signale une *Pierre des Huguenots* en Ille-et-Vilaine². A Brétignolles dans le Poitou, il y a une pierre levée dite *de Soubise*, autrefois appelée *Pierre du diable*; Soubise fut le dernier chef des huguenots vaincus par Louis XIII en 1622. Dans le même pays, les loups-garous et les farfadets s'appellent aussi des *Soubises*³.

P) ANIMAUX. Les dolmens de l'Inde sont dits *pierres des singes*⁴. Quelques dolmens (?) allemands portent le nom de *Wulfsteine*⁵; une *Pierre du loup* existe en Ille-et-Vilaine, des *pierres au loup* en Eure-et-Loir⁶, un dolmen (?) dit *le Loup* en Seine-et-Oise⁷. Un dolmen de Vaucluse s'appelle *autel du loup*⁸; d'autres, dans la Corrèze, sont dits *maison*, *table du loup*⁹; dans l'Aube, on trouve la *chambre du loup*¹⁰. Un menhir s'appelle *Pierre du champ des loups*¹¹, une enceinte (ou cromlech?) est dite *parc aux loups*¹². On cite encore en France les pierres à l'oiseau¹³, au coq¹⁴, au pigeon¹⁵, aux alouettes¹⁶, aux corbeaux¹⁷, à la marte¹⁸, etc., mais ces désignations sont insignifiantes.

1. *Msa.* VIII, p. 328; F. Michel, *Histoire des Races maudites*, II, p. 106; Mistral, *Dict. prov. s. v.*

2. Bézier, p. 73.

3. *Rev. trad. pop.* 1907, p. 378.

4. *Congrès de Norwich*, p. 241. Deux menhirs bretons sont dits le Babouin et la Babouine (*Rep. Morb.* p. 179); mais ces désignations ne sont peut-être pas bien anciennes.

5. Greenw. p. 656; cf. *Msa.* XIX, p. 233.

6. Bézler, p. 154; Boisvillette, p. 42; dans l'Oise, *Rép. Oise*, p. 174.

7. Boisvillette, p. 74.

8. *Mat.* XX, p. 181. Sur les lieux-dits *trou aux loups*, *case à loups*, *cave au loup*, *four au loup*, *mardelle au loup*, *fosse au loup*, cf. Salmon, *Yonne*, p. 74.

9. *Congrès de Paris*¹, p. 175.

10. Salmon, *Aube*, p. 115.

11. *Acc.* V, p. 182.

12. *Rép. Oise*, p. 113.

13. *Pierre oiseau*, bloc erratique, *Rép. Hautes-Alpes*, p. 103.

14. *Pierre coq* (*Rép. Oise*, p. 178); *Pierre au coq* (*Rép. Aube*, p. 87; Salmon, *Aube*, p. 37, 176).

15. *Ra.* 1859, p. 429, 431; *Rép. Aube*, p. 87.

16. Dolmen, *Rép. Aube*, p. 94; Salmon, *Aube*, p. 88.

17. *Rép. Oise*, p. 174.

18. *Msa.* II, p. 141. S'agit-il bien de l'animal appelé *marte*? On pourrait sou-

Les *catstones* anglais, qui sont des menhirs, ne se rapportent pas au chat : il faut lire *cath*, mot celtique qui signifie « bataille » et qui se retrouve dans le nom de divinité *Cathubodua*¹.

V. — Théories populaires.

Passons aux désignations impliquant une théorie populaire ou une conjecture naïve sur la destination des monuments².

Les dolmens sont des *caves*, des *cavernes*, des *chaires*, des *chaises*, des *chambres*, des *châteaux*, des *collines*, des *cuillers*, des *cuisines*, des *églises*³, des *forges*, des *fours*⁴, des *cendriers*, des *fuseaux*, des *galoches*, des *grottes*, des *lits*, des *loges*, des *magasins*, des *maisons*, des *meules*, des *palets*⁵, des *pierres à repasser*⁶, des *prisons*, des *roches*, des *tables*, des *tuiles*.

Les menhirs sont des *cuillers*, des *dents*, des *flèches*, des *fourchettes*, des *fuseaux*, des *galoches*, des *palets*, des *queusses*, des *pierres à aiguiser*⁷, des *quenouilles*⁸, etc.

Les cromlechs sont des *chaudrons* ou la *table ronde d'Arthur* (?).

Les pierres branlantes sont des *casse-noisettes*⁹.

VI. — Caractère funéraire des mégalithes.

Il est probable que les désignations impliquant l'idée que les monuments mégalithes sont funéraires ont pris naissance

ger aussi à rapprocher la *Pierre à la marte* des nombreuses *Pierre Martine* (cf. plus haut, VI, 1) et de la *Pierre à la Marthe* (*sic*, *Msa.* XII, p. 89).

1. Cf. *Revue celt.* I, p. 32; IV, p. 19.

2. Les matériaux que nous employons ici sont pour la plupart identiques à ceux que nous avons mis en œuvre plus haut; il est donc inutile de répéter les références.

3. *Steinkirche* (Greenw. p. 656). Un dolmen de Hollande s'appelle « l'église sans pasteur » (*Congrès de Pesth*, p. 495).

4. *Steinöfen* (Greenw. p. 656).

5. L'étymologie populaire a quelquefois transformé ce mot en *palais*. Ch. Nisard s'y est trompé et a parlé des *palais de Gargantua* (*Dict. de la conversation*, 2^e édit., t. VII, p. 729).

6. Dolmen de l'Aube.

7. *Pierres à aiguiser de Gargantua* (Mahé, p. 107); *Pierre à aiguiser des bons faucheurs d'autrefois* (Mahé, p. 301).

8. Menhir dit *quenouille de la bonne femme* (*Acc.* III, p. 224); *Pierre en Alsace dite Kunkel* (*Acc.* V, p. 346). †

9. Taillefer, I, p. 178.

à la suite de fouilles qui ont amené la découverte d'ossements sous les dolmens.

Plusieurs dolmens et menhirs portent le nom de *Pierre au Champ Dolent*¹. *Champ dolent* est naturellement *campus dolens*², mais on a mis du temps à s'en apercevoir. Le celtomane Déric expliquait *dolent* par « temple de pierre » et Le Gonidec, réfutant cette étymologie, traduisait *dolent* par « chemin de Dol³ ! ». En 1829 encore, le chevalier de Fréminville affirmait que ce mot était d'origine celtique⁴.

Un dolmen de Locmariaker s'appelle *tombeau du vieillard*⁵; un dolmen (?) de la Charente-Inférieure s'appelle *tombeau de la demoiselle*⁶; on cite un *tombeau des fées* dans la Gironde, des *tombeaux de l'ogre* ou de *l'ogresse* en Corse⁷, un dolmen dit *tombeau du prêtre* et un autre dit *tombeau de Merlin* en Ile-et-Vilaine⁸. Deux dolmens de l'Indre s'appellent *Pierre à la morte* et *Pierre du charnier*⁹. Dans les Causses, on a les *tombeaux des géants* ou des *Poulucres*, les *cimetières des Poulucres*¹⁰; en Irlande, les *tombeaux des géants* et des *sorcières*¹¹; en Espagne, les *tombeaux des gentils*¹²; en Afrique, les *tombeaux des idolâtres*; en Palestine, ceux des Juifs ou Amalécites, *Kbour beni Israel*¹³, *Kbour ben 'Amâlqa*, etc.; en Allemagne, les *tombeaux des géants*, des *Sorbes* et des *Wendes*; dans le Caucase et en Circassie, les *sépultures des géants*¹⁴.

1. *Acc.* IV, p. 64, 341; Salmon, *Yonne*, p. 48; Bézier, p. 61.

2. Au Bengale, les emplacements de monuments mégalithiques s'appelleraient aussi « places de deuil » (Salmon, *Yonne*, p. 3). Un dolmen breton, dit *maison des nains*, est situé dans le *champ du tombeau* (*Rép. Morb.* p. 77). Même désignation à Saint-Gildas de Rhuis (*ibid.* p. 217).

3. *Msa.* I, p. 264.

4. *Msa.* VIII, p. 136.

5. Nadaillac, *Premiers hommes*, t. I, p. 328.

6. Musset, p. 115.

7. *Assoc. Franç.*, 1877, p. 692; Mortillet, *Mon. még. de la Corse*, p. 28.

8. Bézier, p. 121, 234.

9. *Assoc. Franç.* 1877, p. 69.

10. *Assoc. Franç.* 1873, p. 695.

11. Ferg. p. 228, 231.

12. Cartailhac, *Âges préhist.* p. 186.

13. *Congrès de Bruxelles*, p. 409; *Ra.* 1888¹, p. 95.

14. Thevet, *Cosmogr. Univ.* t. I, p. 76.

Pour les menhirs, la seule désignation de ce genre qui me soit connue est celle de *plourouses*, donnée à quelques-uns de ces monuments en Auvergne¹. Bézier cite un menhir dit *Pierre du tombeau*². Il faut dire que les découvertes d'ossements au pied des menhirs sont rares et que leur destination funéraire est loin d'être démontrée même aujourd'hui³.

VII. — Désignations impliquant une théorie demi-savante.

Nous rangeons d'abord sous ce chef les dénominations assez rares qui assimilent les dolmens à des autels, *aras* en Portugal⁴, *autels du diable* (*Teufelsaltäre*) en Allemagne. On trouve un *autel du Loup* en Vaucluse⁵, un *autel des Druides* dans la Corrèze⁶. Une commune près de Nogent-le-Rotrou, où se trouvent beaucoup de grosses pierres, a pris et conservé le nom de *Les Autels*⁷.

En Allemagne, les dolmens sont aussi dits *tables de sacrifice*⁸ et l'on a signalé dans l'Aube des pierres de cromlechs appelées *pierres des autels*⁹.

Nos dépouillements nous ont fourni un certain nombre de dénominations obscures ou vagues, qui ne rentrent, que nous sachions, dans aucune des catégories précédentes. Nous croyons devoir les énumérer comme un résidu du présent essai de classification et avec l'espoir que les archéologues locaux pourront nous fournir les éclaircissements à leur sujet :

1. Nadaillac, *Premiers hommes*, t. I, p. 327. Le prétendu menhir dit *Pierre qui pleure*, dans la Creuse, n'est que le reste d'une falaise voisine d'une fontaine (*Ra.* 1881², p. 115); on peut en rapprocher une *Pierre dégouttante*, qui serait la dame éplorée du paladin Roland (Bézier, p. 83). Est-il nécessaire de rappeler la prétendue Niobé du Sipyle ?

2. Bézier, p. 28.

3. Quelques sépultures dolméniques s'appellent *les Dormants* (Salmon, *Aube*, p. 126, 203); mais ce nom désigne de grosses pierres gisant sur le sol et n'implique pas qu'elles recouvrent des morts.

4. *Congrès de Lisbonne*, p. 343. Le terme populaire est *antas*.

5. *Mat.* XX, p. 181.

6. *Congrès de Paris*⁴, p. 175.

7. *Acc.* IV, p. 457.

8. *Opfertische, Opferaltäre* (*CBL.* 1890, p. 48).

9. *Ra.* 1859, p. 429; *Rép. Aube*, p. 91; Salmon, *Aube*, p. 148.

*Pierre courcoulée*¹; *Pierre de la Gour*²; *Pierre pécoulée*³.
*Roche aux enfants*⁴; *Pierre de l'enfant*⁵.
*Pierre garde*⁶; *Pierre de la charte*⁷.
Pierre à Margot ou à *Marquerite*⁸.
Pierre Joussine ou *Joachim*⁹.
*Chaise à Buthiau*¹⁰.
*Pierre Gaubert*¹¹; *Pierre Maubert*¹².
*Pierre cabasselade*¹³; *Pierre chatonnière*¹⁴; *Pierre cocharde*¹⁵.

VIII. — Part du christianisme. — Traces de pas.

Ce qui frappe le plus dans l'espèce de statistique que nous venons de dresser, c'est, à côté du rôle important joué par les géants, les nains, les fées et le diable, la très faible part laissée à l'élément chrétien. Il n'en est plus de même si, des monuments mégalithiques proprement dits, on passe aux polissoirs et aux pierres à cupules¹⁶. Quelques polissoirs, il est vrai, s'appellent *roc des sorcières*¹⁷, *Pierre du diable*¹⁸, *Pierre aux*

1. Dolmen de l'Eure; aussi en Ille-et-Vilaine, Bézier, p. 73.

2. Dolmen de l'Eure.

3. Eure.

4. *Msa.* III, p. 19.

5. Salmon, *Yonne*, p. 62, 149. Il ne peut guère s'agir de l'Enfant Jésus.

6. *Msa.* III, p. 19.

7. Menhir à Boury (Oise), non loin de souterrains dits *cave de la charte* ou *caves aux fées*.

8. Salmon, *Aube*, p. 37, 156; le nom désigne assez fréquemment des mégalithes (menhir dit *Margot du bois*, Salmon, *Yonne*, p. 95). On a trouvé souvent des silex sur des points nommés *Margot* et *Margotterie*.

9. Dolmen (Salmon, *Aube*, p. 176).

10. *Rép. Nièvre*, p. 30.

11. Dolmen d'Eure-et-Loir; Boisvillette, p. 63.

12. Dolmen d'Eure-et-Loir; Boisvillette, p. 63.

13. Dolmen du Gard.

14. Dolmen d'Eure-et-Loir; Boisvillette, p. 85.

15. Boisvillette, p. 69.

16. Ces monuments portent souvent des noms qui conservent l'idée de leur destination primitive, tels que *Pierre aux sabres* (*Rép. Yonne*, p. 140), *aux couteaux* (Salmon, *Aube*, p. 161), à *repasser* ou à *repasser les sabres* (*ibid.*), *Pierre aiguissoire* (Salmon, *Yonne*, p. x). On mentionne un menhir appelé également *Pierre aux couteaux* en Seine-et-Marne (Salmon, *Yonne*, p. 54), un autre dite *Pierre au sabre* dans l'Aube, un dolmen dit *Pierre à repasser* dans le même département.

17. *Mat.* XX, p. 73 (Dordogne).

18. Salmon, *Aube*, p. 124.

*fées*¹, *roche des fées*², mais d'autres sont placés sous le vocable de saint Martin³ ou de sainte Radegonde⁴ et font l'objet de légendes où ces pieux personnages jouent un rôle. Sur le polissoir dit *Pierre aux dix doigts*, les rainures passent pour être la trace des doigts de saint Flavit⁵. La Vierge et les saints figurent aussi fréquemment dans la nomenclature des pierres à bassins ou à écuelles. Le nom de saint Martin est resté attaché à nombre de cavités naturelles ou artificielles, dites *pas de saint Martin*⁶, *pas du cheval*, *du mulet*⁷, *de la mule* ou *de l'âne de saint Martin*⁸. Il en est que l'on montrait déjà du temps de Grégoire de Tours⁹. Ailleurs, il est fait mention du *pas de la jument de saint Jouin*¹⁰, de *l'empreinte des genoux de la mule de saint Hilaire*¹¹, du *pas du cheval de saint Julien*¹². L'idée que des cavités sont l'empreinte des pieds de saints personnages ou de leurs montures est répandue d'ailleurs dans le monde entier¹³ : à côté de saint Martin, tout à

1. *L'Homme*, 1886, p. 225 (Yonne); Salmon, *Yonne*, p. x.

2. *Rép. Yonne*, p. 140. Une pierre à écuelles avait gardé l'empreinte des coudes et des genoux de Gargantua (*Rev. trad. pop.* 1907, p. 410).

3. *Bsa.* 1889, p. 557 (Somme, *grès de saint Martin*). Polissoir (?) d'Eure-et-Loir dit *Pinte de saint Martin* (Boisvillelette, *Statist. archéol. d'Eure-et-Loir*, I, p. 57).

4. *Bsa.* 1889, p. 561 (Somme).

5. Salmon, *Aube*, p. 195.

6. Un bloc en grès de l'Oise est nommé *Pierre saint Martin* parce que l'on croit y voir l'empreinte du pied de ce saint (*Rép. Oise*, p. 109). Les exemples analogues sont très nombreux (*Assoc. Franç.* 1877, p. 693; Bézier, p. 222; Schaudel, *Les pierres à cupules de la Savoie* (1905), p. 55. Cf. *BG.* XXIX, p. 68; *Rev. trad. pop.* 1903, p. 529; *Rev. mensuelle de l'Ecole d'anthrop.* 1902, p. 182).

7. *Pierre mulet* dans la Creuse (*Ra.* 1881², p. 175).

8. BTh. p. 8 et suiv. *Chaise de saint Martin* (*ibid.* p. 182); *creux de saint Martin* (p. 78), *écuelle de saint Martin* (p. 378); *puits de saint Martin* (p. 127); *empreinte des roues du char de saint Martin* (Gras, p. 28). On trouve aussi des rochers appelés *autel*, *flambeau de saint Martin* (BTh. p. 179), des *lombelles* ou *tertres de saint Martin* (*ibid.* p. 41), etc.

9. *De glor. confess.* VI; *De mirac. S. Mart.* XXXI.

10. *Msa.* VIII, p. 454 (Poitou). Pas de saint Antoine dans l'Aisne (Fleury, t. I, p. 107).

11. BTh. p. 9.

12. BTh. p. 287. A Presle, on montre le *pas du cheval de Gargantua* (*Assoc. Franç.* 1877, p. 694).

13. A. Ceylan, on montre aux touristes l'empreinte du pied de Gâtama, que les Çivaïtes rapportent à Çiva, les Vichnouistes à Rama, les Musulmans à Ali, les chrétiens à Adam ou à saint Thomas (*Bsa.* 1892, p. 415).

fait privilégié à cet égard, on trouve saint Pierre, saint Paul, saint Thomas, saint Michel, saint Georges, saint Germain¹, saint Hilaire, saint Lucien², Hercule, Garguantua, Roland³, Adam, Abraham, Moïse, Ismaël, Elie, Jésus, Mahomet et sa jument, Siva, Bouddha, Quezalcoatl⁴. En Allemagne, on montre des pas de géants qui s'appellent *Hünenritze*⁵ et l'on a même décrit une pierre à Barting, dans la Prusse orientale, qui passe pour porter l'empreinte des pas de Dieu⁶. Une pierre dans une église dédiée à sainte Radegonde en Poitou porte, dit-on, l'empreinte du pied de Jésus-Christ⁷, que l'on montre aussi à Rome, dans l'église près de la porte San Sebastiano⁸. D'autres pierres, dans le Forez, ont gardé l'empreinte du pied de la Sainte Vierge⁹. En beaucoup d'autres lieux, on fait voir l'empreinte des pieds du diable et de l'archange Michel¹⁰, de la griffe du diable¹¹; on montre aussi, dans la Creuse, l'empreinte des pieds de la mule du diable¹², ce qui laisse soupçonner qu'ici encore les saints du christianisme, Martin en particulier, ont pris, dans la tradition, la place d'un démon païen. Sans parler, en effet, des pas d'Héraklès mentionnés par les anciens et dont la station dite *Calceus Herculis*¹³, dans l'Afrique du nord, a conservé la mémoire, il est certain que le culte des pas a précédé, même dans l'Europe du nord et de

1. Salmon, *Yonne*, p. 179.

2. *Rép. Oise*, p. 143. Pour d'autres saints dont on montre les pas, voir BTh. p. 10, 395; Boisvillette, p. 76.

3. *Pas de Roland* dans la Lozère, *Msa.* XIV, xxix.

4. *Acc.* IV, p. 268; *Revue cell.* VI, p. 247 sq.; *BG.* XV, p. 227; BTh. p. 8; *Ra.* 1881², p. 175; *Gras*, p. 28 sq.

5. Greenwell, p. 656.

6. *BG.* XVIII, p. 513. Un menhir à Sogues, aujourd'hui surmonté d'une croix, est appelé *le Pas Dieu* (*Rép. Yonne*, p. 223; Salmon, *Yonne*, p. 116).

7. *Msa.* VIII, p. 454; *Bsa.* 1892, p. 415.

8. *Archæol. Anzeiger*, 1892, p. 64.

9. *Gras*, p. 28. La table d'un des dolmens du Bois des Pierres Folles, en Poitou, porte l'empreinte du pied de la Vierge, qui s'y serait appuyée en poursuivant Satou à travers les airs (*Rev. trad. pop.* 1907, p. 378).

10. Bézier, p. 32, 53.

11. *Msa.* V, p. cxliv; *Ra.* 1881², p. 107; BTh., p. 324, 331. Pour l'Allemagne, cf. *ZE.* XII, p. 259.

12. *Ra.* 1881², p. 74.

13. Tissot, *Géogr. de la prov. rom. d'Afrique*, t. II, p. 516.

l'ouest, l'époque du moyen âge chrétiens. Des marques de pieds dues au travail humain et de signification indubitablement religieuse ont été signalées sur des dolmens armoricains¹; on en a relevé aussi parmi les gravures rupestres scandinaves et même, en plein Océan, au milieu des bizarres sculptures de l'île de Pâques².

Des dédicaces grecques gravées à Lesbos et ailleurs sur des plantes de pieds humains figurés en relief sont des ex-voto de pèlerins³, mais cette explication ne peut évidemment pas convenir pour tous les cas. Il est bien plus probable que l'image de la plante du pied, considérée comme symbolisant le voyage, est une idée secondaire et que l'origine de cette superstition dérive de la croyance aux théophanies⁴. Il suffit de rappeler, à cet égard, la légende romaine sur l'empreinte des sabots des chevaux des Dioscures, que l'on montrait sur les rochers près du lac Régille⁵.

CHAPITRE II

CROYANCES POPULAIRES RELATIVES AUX MONUMENTS MÉGALITHIQUES

Les traditions populaires relatives aux monuments mégalithiques sont très variées et très répandues; elles n'ont jamais encore été ni réunies ni classées⁶. Les éléments d'un travail

1. H. Martin, *Congrès de Lisbonne*, p. 311; Dèchelette, *Manuel*, t. I, p. 608.

2. *BG.* XV, p. 232.

3. Voir les renseignements fournis à ce sujet dans notre *Traité d'épigraphie grecque*, p. 385.

4. Pour les empreintes de pas divins dans l'antiquité, considérés comme vestiges de théophanies, cf. Lanckoronski, *Villes de Pamphylie et de Pisidie*, t. II, p. 232. Pas de Persée à Chemmis, Hérod., X, 91; d'Héraklès en Scythie, *ibid.* IV, 82. On a trouvé à Termessos un autel dont la partie supérieure porte l'empreinte d'un pied (Lanckoronski, *op. laud.* p. 79); d'après la dédicace, cette empreinte passait pour être due à un dieu.

5. Cicéron, *De nat. deor.* III, 5. A rapprocher du *pied du cheval de Roland* que l'on montre sur un rocher en Ille-et-Vilaine (Bézier, p. 80).

6. On peut rappeler, mais pour mémoire seulement, les quelques pages qui

d'ensemble sur ce sujet doivent surtout être empruntés aux ouvrages des celtisants et des celtomanes du commencement de ce siècle, Cambry, Mahé, Fréminville, les membres de l'Académie celtique et de l'ancienne Société royale des Antiquaires, qui ne laissent pas, cependant, d'être quelquefois suspects¹; quant aux témoignages recueillis de nos jours, c'est-à-dire postérieurement à la constitution du folklore en science, ils doivent être l'objet d'une critique sévère, d'une part à cause des chances d'erreur et de mystification que comportent les enquêtes de ce genre, de l'autre par suite de la diffusion des livres et de la demi-science, qui viennent de plus en plus troubler le courant de la tradition². Il est arrivé souvent, par exemple, qu'une légende authentique, recueillie dans un ouvrage populaire, y a été développée et embellie suivant le goût de l'époque; puis que cet ouvrage, lu aux paysans ou par eux, est devenu le point de départ d'une nouvelle tradition orale, plus ou moins interpolée, destinée à être recueillie à son tour par un folkloriste. Il faut compter aussi avec la tendance naturelle des narrateurs à enjoliver de détails extraordinaires les choses déjà merveilleuses qu'ils racontent. C'est ce qu'a déjà fait observer Pausanias (VIII, 2) : ἐπίσει δὲ μυθολογήμασιν ἀκούοντες ἤδρονται, περὶ ἧσιν καὶ αὐτοὶ τὶ ἐπιτετρατέεσθαι.

Nous laissons de côté les hypothèses exégétiques émise

ont été consacrées à cette question par MM. Daleau (*Association française*, 1877, p. 691) et Cartailhac (*France préhistorique*, p. 162). Voir aujourd'hui le grand ouvrage de M. Sébillot, *Le Folk lore de France*, t. I (Paris, 1904), p. 3 et suiv.

1. Voir aussi le *Magasin encyclopédique*, 6^e année, t. II, p. 145-173 (des pierres et des tombeaux celtiques de la Basse-Bretagne, par un Bas-Breton). Parmi les travaux modernes, je citerai souvent celui de MM. Sacaze et Piette (*Bsa.* 1877, p. 239 et suiv.), bien que tout n'y paraisse pas digne de foi, et les livres récents de MM. Musset, Bézier, Bulliot et Thiollier. Les deux premiers ont malheureusement recueilli nombre de traditions suspectes ou interpolées.

2. Exemple de mystification relative à des usages populaires, *Bép. Hautes-Alpes*, p. 147. Et le mystifié n'était rien de moins qu'un préfet de l'Empire, M. de Ladoucette! Un autre cas bien curieux, concernant la prétendue survivance de la *couvade* dans les Pyrénées, a été raconté par M. Murray, *The Academy*, 1892, II, p. 567.

depuis le moyen âge ou fondées sur la littérature néo-celtique; mais on ne saurait trop répéter qu'en pareille matière la limite où cesse le folklore est souvent fort difficile à tracer. Nous en avons réuni quelques exemples dans le 9^e et dernier paragraphe de cette étude, dont nous indiquons à l'avance l'économie :

- 1^o Phénomènes généraux; crainte et respect inspirés par les pierres;
- 2^o Vertus attribuées aux pierres;
- 3^o Vie attribuée aux pierres;
- 4^o Relations des pierres avec les nains, démonets, fées;
- 5^o Relation des pierres avec les géants, Héraklès, Gargantua;
- 6^o Relations des pierres avec les saints du christianisme et le diable. Traditions diverses relatives à des pétrifications;
- 7^o Croyance aux trésors enfouis et aux souterrains;
- 8^o Idée que les dolmens sont des tombeaux;
- 9^o Traditions demi-savantes.

I. — Phénomènes généraux.

Crainte et respect inspirés par les pierres.

A) Lorsque Artémidore alla visiter le Promontoire Sacré à l'extrémité de l'Espagne, il n'y trouva aucun temple ni autel, mais seulement des groupes épars de trois ou quatre pierres que les visiteurs, pour obéir à une coutume locale, tournaient dans un sens, puis dans l'autre, après y avoir répandu certaines libations¹. Il paraît évident qu'il s'agit là de pierres branlantes². « Quant à des sacrifices en règle, ajoute Strabon d'après Artémidore, il n'est pas permis d'en faire en ce lieu, non plus qu'il n'est permis de le visiter la nuit, les dieux, à ce qu'on croit, s'y donnant alors rendez-vous. » Un anonyme a signalé à l'Académie celtique une énorme pierre branlante qu'il aurait vue au cap Finistère, en Espagne,

1. Strabon, III, 4; trad. Tardieu, I, p. 223.

2. Cf. *L'Anthropologie*, 1891, p. 203.

et à laquelle s'attachaient, dans la région, certaines idées superstitieuses mal délimitées.

B) Des superstitions analogues peuvent encore être constatées de nos jours. C'est avec terreur, dans certains pays, que les bergers cherchent un abri sous les dolmens; on ne s'en approche jamais pendant la nuit et l'on évite même de les regarder pendant le jour¹. Parlant d'un dolmen des Pyrénées-Orientales, M. Pallary écrit²: « Les habitants du pays n'ignorent pas que c'est un tombeau, mais ils n'osent le fouiller. Ce dolmen est pour eux un objet de curiosité dont ils prennent grand soin. Les bergers qui fréquentent cet endroit ont cru l'embellir en comblant les vides laissés par les dalles avec des pierres de petites dimensions » On fait le signe de la croix, pour éloigner les maléfices, en passant devant le menhir de la Femme blanche, dans l'Yonne³. En Ile-et-Vilaine, on disait que celui qui détruirait le dolmen d'Essé mourrait infailliblement dans l'année⁴. « C'est à ces appréhensions, à ces terreurs populaires, écrivait Chaudruc de Crazannes en 1820, qu'est due la conservation d'une grande partie de ce qui nous reste de ces monuments⁵. » Ces sentiments n'ont rien de commun avec la religion des tombeaux, qui n'a pas empêché la violation de presque toutes les nécropoles romaines et franques de la Gaule. Nous verrons plus loin que le respect et la crainte inspirés par les grosses pierres dérivent d'une

1. *Msa.* XII, p. 79.

2. *Mat.* IX, p. 195 (Haute-Vienne); *ibid.* XX, p. 477 (Gard). Trois dolmens ruinés, près de Crach, sont situés sur une colline appelée « montagne des pierres redoutables. » (*Rép. Morb.* p. 3.)

3. *Mat.* XXI, p. 441.

4. Salmon, *Yonne*, p. 53.

5. *Acc.* V, p. 41. Même idée dans la Charente-Inférieure, Mus-et, p. 144, dans l'Indre, *Assoc. franç.* 1877, p. 692 (le propriétaire qui permettra de fouiller le monument perdra un de ses proches). Dans la Gironde, il est question de tumulus gardés par des chiens qui dévorent ceux qui veulent y toucher (*ibid.*).

6. *Msa.* IV, p. 63. En Algérie, Féraud attribue la conservation des dolmens moins à la paresse des indigènes, « qu'au respect superstitieux qui est toujours attaché à ce que la main des patens a édifié » (*Ra.* 1865¹, p. 307.)

même source : la croyance aux rapports qui existeraient entre elles et le monde des esprits¹.

La durée ou plutôt la continuité du culte des pierres est attestée non seulement par les survivances dont nous nous occuperons plus loin, mais par d'autres témoignages que l'on peut classer sous trois chefs :

- a) Certains textes du haut moyen âge ;
- b) Les transformations et les transferts que les monuments en pierre brute ont subis ;
- c) L'existence de chapelles chrétiennes, élevées tout auprès de monuments en pierres brutes.

Nous allons examiner ces divers témoignages avant de passer à l'étude des survivances et des superstitions.

a) Les conciles d'Arles (452), de Tours (567), de Nantes (658) condamnent le culte rendu aux arbres, aux fontaines *et aux pierres* ; le dernier même prescrit aux évêques de démolir ou de faire transporter au loin les pierres qui sont l'objet de pratiques idolâtriques². Charlemagne, en 789, ordonne de traiter comme sacrilèges ceux qui ne feraient pas disparaître de leurs champs les simulacres qui y sont dressés et qui s'opposeraient à leur destruction³. En Espagne, les conciles de Tolède fulminèrent, en 681 et 682, contre les *veneratores lapidum*⁴. On n'a pas signalé d'interdictions de ce genre dans les pays où il n'y a pas de monuments mégalithiques ; aussi est-il très probable que les textes en question se rapportent bien aux menhirs et aux pierres sacrées. Encore vénérés de

1. Il s'en faut que ces croyances soient encore vivaces dans toute la France. En 1833, dans un travail sur les monuments celtiques des Pyrénées-Orientales, le maire de Pontella, Jaubert de Réart, dit que ces monuments, jadis si redoutables, ont perdu tout prestige : « Le pâtre de la montagne n'y voit que de simples cabanes pour lui servir d'abri dans un temps de pluie. » (*Msa.* XI, p. 7.)

2. *Lapides quos in ruinosis locis et silvestribus, daemonum ludificationibus decepti, venerantur, ubi et vota vovent et deferunt, funditus effodiantur atque in tali loco projiciantur ubi nunquam a cultoribus suis inveniri possint.* (Labbe, t. IX, col. 468.)

3. Keysler, *Antiq. septentrionales*, Hanovre, 1720, c. II ; Ferg. p. 23 sq. ; *Mat.* XX, p. 326 ; Fleury, *Aisne*, t. I. p. 97.

4. Ferg. p. 388.

nos jours, comment ne l'auraient-ils pas été au vu^e siècle? Lukis a cependant objecté que, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus tant de menhirs debout aujourd'hui¹; suivant lui, les canons des conciles s'appliquaient à des pierres plus petites, analogues à certaines grossières statues en granit trouvées à Guernesey². Il pense que les menhirs ont été respectés parce qu'on les considérait comme des monuments funéraires; mais cette dernière opinion est certainement erronée, l'idée que les menhirs sont des tombeaux n'ayant laissé que bien peu de traces dans les désignations populaires de ces monuments³. Quant à l'objection principale de Lukis, elle s'était déjà présentée aux archéologues du commencement de ce siècle. Baudouin Maison-Blanche y a répondu⁴: « La hache et le fer, dit-il, secondaient les prédications du clergé contre les chênes...., mais la chose était plus difficile à l'égard des colonnes.... Pour en détruire le culte superstitieux, le clergé fut réduit à placer sur leur sommet des croix que l'on y voyait encore au commencement de la Révolution. »

b) Ces « surfrappes » ou « surcharges » de monuments mégalithiques remontent à une époque très ancienne. Sans parler du menhir de Poitiers, dont l'inscription celtique est encore obscure⁵, on trouve des divinités du panthéon gréco-romain sculptées après coup sur le menhir de Kernuz⁶. Quelques transformations de ce genre appartiennent à une époque tout à fait récente : Schweighaeuser a raconté qu'en 1787, à la suite d'un vœu fait par des marchands de bois, on sculpta les douze apôtres en relief sur un menhir d'Alsace dit *Breitenstein*⁷. En 1853 encore, une statue de

1. Lukis, *Archaeologia*, XLVIII, p. 429.

2. *Ibid.* XXXII, p. 4, 5.

3. Le fait allégué par Lukis, la présence d'un monolithe dans un cimetière païen à Rudston, ne prouve rien du tout.

4. *Acc.* II, p. 206.

5. *Rev. celt.* XI, p. 386; Lièvre, *Le menhir du Vieux-Poitiers*, Poitiers, 1890.

6. *Ra.* 1879⁴, pl. III-V, p. 104, 129, 377. M. d'Arbois de Jubainville reconnaît, dans les sculptures de ce monument, Mercure-Lugus et son fils à côté d'Hercule (*Tâin hó Cúalnge*, pl. V).

7. *Msa.* XII, p. 3.

la Vierge fut placée sur la *Pierre qui vire* dans l'Yonne¹.

C'est surtout en Irlande que la continuité du culte des menhirs est sensible, depuis la « pierre de souvenir » anépigraphe jusqu'à la stèle portant des inscriptions oghamiques ou des inscriptions latines accompagnées de symboles chrétiens. Dans l'Écosse orientale, les menhirs, dits monuments des Piets, ont été imités jusque vers le XI^e siècle, époque où les rois d'Écosse en élevaient encore pour y faire graver des scènes de chasse et de combat².

A Plouaret (Côtes-du-Nord), un grand dolmen est devenu la chapelle des Sept Saints³. Un exemple plus frappant encore est celui du dolmen de Saint-Germain-sur-Vienne, près de Confolens⁴, qui fut transformé en chapelle vers le XI^e siècle et dont Fergusson a si malencontreusement abusé pour nier la haute antiquité de ces monuments. On cite aussi en Espagne des exemples de dolmens transformés en cryptes d'églises et en chapelles⁵. Ailleurs, on a transporté un monument mégalithique dans une église pour mettre fin aux pratiques superstitieuses dont il était l'objet : tel est le cas d'un menhir à l'entrée de la cathédrale du Mans⁶.

Le système le plus généralement suivi par le clergé chrétien, système déjà recommandé en 426 par Théodose II⁷, consistait à planter, à graver ou à sculpter une croix sur les monuments incriminés ; ces croix sont particulièrement nombreuses sur les menhirs⁸ ; mais on les trouve aussi sur les blocs de certains cromlechs⁹ et sur des

1. Salmon, *Yonne*, p. 428. Dans un menhir à Hœdic, on a pratiqué une niche pour y placer une statue de la Vierge (*Rép. Morb.* p. 47). Les arbres sacrés ont aussi été « christianisés » par l'addition de niches contenant des images religieuses (Boisvillette, p. 8).

2. H. Martin, *Études*, p. 237.

3. *Mat.* XXII, p. 98 ; *Rev. cell.* III, p. 489.

4. *Mat.* XX, p. 326 ; Ferg. fig. 124.

5. Ferg. p. 387, 588.

6. H. Martin, *Études*, p. 463.

7. *Cod. Theod.* X, 23.

8. *Acc.* II, p. 491 ; IV, p. 65 ; H. Martin, *Études*, p. 145, 193 ; *Encycl. du XIX^e siècle*, t. XVIII, p. 416 ; Bézier, p. 39, 85, pl. XI.

9. *Msa.* II, p. 177 (Eure-et-Loir).

dolmens ¹. On a même signalé une croix tracée, en réunissant quatre écuelles, sur une pierre à bassins des Pyrénées². Quelques croix ont été taillées, semble-t-il, dans la masse même des peulvans ou des menhirs³. Mais ces tentatives pour « christianiser » les mégalithes se heurtent parfois à de sourdes résistances : on a raconté, dans les Pyrénées, qu'un ouvrier qui avait façonné une croix pour en surmonter une pierre fut frappé de mort par le génie du lieu⁴.

C'est sans doute par ce motif que le clergé s'est généralement abstenu de détruire les monuments mégalithiques, même à une époque où leur intérêt archéologique lui échappait. Peu de prélats ont eu la hardiesse de cet évêque de Cahors qui, au dire de Delpon⁵, fit briser un dolmen du Querey parce qu'il était pour les habitants du pays l'objet d'un culte idolâtre. On assure que dans la profonde vallée de Larboust, creusée au cœur de la chaîne des Pyrénées, les pierres sacrées sont encore tellement en honneur que les prêtres combattent en vain le culte qu'on leur rend : les habitants s'ameutent pour en empêcher la destruction, et si par hasard on réussit à en détruire une, ses restes, pieusement recueillis, deviennent l'objet de la même vénération⁶.

c) D'après une tradition locale, un ermite du vi^e siècle, saint Viâtre, aurait établi sa cellule sous un dolmen de la Sologne⁷. Fréminville et Mahé ont noté plusieurs fois en Bretagne que des chapelles ou des calvaires avaient été construits tout près de menhirs et de dolmens « pour faire diver-

1. *Rép. Morb.* p. 64. Un dolmen de Beaumont (Dordogne, est dit *La Croix de la Vierge* (*Assoc. franç.* 1877, p. 693).

2. *Bsa.* 1877, p. 239.

3. *Msa.* II, p. 192.

4. *Bsa.* 1877, p. 251.

5. Delpon, *Statistique du Lot*, I, p. 384.

6. *Bsa.* 1877, p. 237 sq. On pourrait citer d'innombrables témoignages du culte païen qui continue à être rendu aux pierres. A Saint-Benoît sur Mer un *Palet de Garganua* était, récemment encore, l'objet d'un pèlerinage; le peuple allait déposer sur cette pierre une poignée de trèfle pour se préserver du *cheval malet* — cheval blanc que les gens trouvent la nuit sur leur route, qui les sollicite à monter sur son dos et qui les jette dans des précipices (*Revue des traditions populaires*, 1907, p. 377).

7. *Msa.* t. XII, p. xxx.

sion au faux culte »¹. Dans la Mayenne, une grande croix a été plantée auprès de la pierre dite *Chaire du diable*². En Hollande, Gratama a signalé la proximité des églises chrétiennes et des dolmens du pays ou *Hunnebedden*, que l'on appelle quelquefois « églises sans pasteur »³. Comme le dit poétiquement Boisvillette : « L'erreur ancienne s'éclaira de la vérité nouvelle et l'eau lustrale devint l'eau du baptême; c'est ainsi que fréquemment nous trouvons l'autel à côté de la fontaine, le baptistère à l'entrée de l'église⁴. »

Nous passons à la classification des superstitions et des survivances, tant dans les croyances que dans les pratiques : ces deux ordres de faits sont connexes et ne peuvent être étudiés séparément.

II. — Vertus particulières attribuées aux pierres.

Il y a quatre points à examiner : les pierres ont des vertus curatives et favorisent la génération (*a*); elles produisent des phénomènes atmosphériques (*b*); elles sont les témoins et les garants de la foi jurée (*c*); elles sont consultées comme des oracles (*d*).

a) « On est obligé, écrit le chanoine Mahé, de tolérer des pratiques qui ne sont que bizarres pour combattre avec plus de hardiesse et de succès celles qui sont criminelles⁵. » Ces pratiques bizarres sont encore très vivaces aujourd'hui. En visitant, vers 1820, un dolmen de la Loire-Inférieure, dit *Pierre des fées*, Coquebert Monbret trouva, dans les fentes des pierres, des fragments de laine rose liés avec du clinquant, ex-voto de jeunes filles qui désiraient se marier dans l'année⁶. Dans la Creuse, les jeunes filles qui ont la même ambition se jettent en bas du dolmen dit du bois d'Urbe⁷; ailleurs, elles

1. Mahé, p. 120, 129, 146, 169, 191, 223; Fréminville, *Msa.* II, p. 191. Cf. *Msa.* XX, p. 153; Bézier, p. 41.

2. *Msa.* IV, p. 294.

3. *Congrès de Pesth*, p. 494.

4. Boisvillette, p. LXXIX.

5. Mahé, p. 419.

6. *Msa.* IV, p. 1x.

7. *Ra.* 1881², p. 44.

se laissent glisser sur la paroi inclinée d'une roche¹ ou vont se frotter contre une allée couverte². Dans la vallée pyrénéenne de Larboust, au dire de MM. Piette et Sacaze³ les paysans vont prier en secret auprès des pierres sacrées, les baiser mystérieusement, coller leur oreille contre elles comme pour entendre leur voix ; d'autres fois, ces pierres sont l'objet de cérémonies assez grossières, sur lesquelles on voudrait cependant être renseigné avec plus de certitude, vu la tendance de certains folkloristes à reconnaître un peu partout des rites et des symboles phalliques. Dans le Finistère, le menhir de Plouarzel porte sur deux faces opposées, à la hauteur d'un mètre environ, une bosse ronde de 0^m,30 de diamètre, analogue à une mamelle. Les nouveaux mariés se rendent au pied de ce menhir et, après s'être en partie dévêtus, la femme d'un côté et l'homme de l'autre, se frottent le ventre contre ces bosses. L'homme prétend, grâce à ce manège, avoir des enfants mâles et la femme espère par là obtenir d'être maîtresse au logis. A près de quatre-vingts ans de distance, cette pratique a été constatée par Cambry⁴ et par M. Paul du Chatellier⁵. Un autre dolmen du Finistère guérit des rhumatismes ceux qui se frottent contre la plus haute de ses pierres⁶ ; un troisième rend la santé aux fiévreux qui s'y couchent⁷. Dans divers pays, les femmes stériles vont embrasser les menhirs pour avoir des enfants⁸. A Ancelle (Hautes-Alpes), les jeunes mariés font passer leurs bras dans l'orifice d'une pierre percée⁹. A Aix-en Othe, on dépose les enfants morts-nés sur une pierre

1. Bézier, p. 100. D'où le nom de *Roche écriante* (*écrier* = *glosser*). Dans l'Aisne, ce sont les *pierres de la Mariée* (Fleury, I, p. 105). — Sur les glissades (réservées aux jeunes filles et aux femmes), voir Sébillot, *Folklore de France*, t. I, p. 334-345.

2. Bézier, p. 107.

3. *Bsa.* 1877, p. 241, 242, 244.

4. Cambry, p. 269.

5. P. du Chatellier, *Epoques du Finistère*, p. 24. Ce récit, indépendant de celui de Cambry, n'en diffère que par de légères variantes.

6. Commune de Guimaëc, arrondissement de Morlaix (note de M. P. du Chatellier).

7. Commune de Primelin (même informateur).

8. *Bsa.* 1877, p. 243.

9. Salmon, *Yonne*, p. 59.

miraculeuse de l'église de Saint-Avit¹; ailleurs, on place les morts sur de grosses pierres voisines des églises², dans la pensée que l'âme des défunts en ressentira une action bien-faisante. Ces exemples pourraient être multipliés à l'infini.

On a aussi attribué aux menhirs des propriétés curatives. A Ablaincourt (Somme), on fait asseoir les enfants malades sur un banc de pierre placé dans la chapelle de Saint-Georges, voisine du menhir appelé grès de Saint-Aignan; évidemment, à l'origine, c'est le menhir lui-même qui était l'objet de cette superstition³. On se rend en pèlerinage à la pierre dite Pas de Saint-Martin, en Ile-et-Vilaine, pour se guérir de la fièvre intermittente et l'on dépose dans le creux des épingles, de la menue monnaie et de petites croix en bois⁴. Les habitants de Livernon, dans le Lot, croient se mettre à l'abri des fièvres s'ils peuvent, sans être aperçus, déposer des fleurs sur la roche branlante dite Pierre Martine⁵. Dans l'Oise, on croit que les enfants guérissent en faisant le tour de la pierre de Saint-Vaast⁶; les malades frottent la partie souffrante de leur corps sur le grès de Saint-Lucien⁷: la pierre de Saint-Urbain passe pour guérir le mal de tête⁸, etc.

Mais les guérisseuses par excellence sont les pierres trouées ou percées, à travers lesquelles on fait passer soit le membre malade, soit le malade lui-même⁹. Une forme tout à fait primitive de cette pratique se voit en Provence, dans les Ardennes et dans les Vosges, où l'on insinue un enfant malade à travers un tronc de chêne¹⁰. Les pierres trouées sont l'objet de la même superstition, tant en France que dans le pays de

1. Salmon, *Aube*, p. 32.

2. Salmon, *Yonne*, p. 83.

3. *Bsa.* 1889, p. 563.

4. Bézier, p. 223.

5. *Msa.* XII, p. 90.

6. *Rép. Oise*, p. 161.

7. *Rép. Oise*, p. 144.

8. *Ibid.* p. 142.

9. Voir *Revue de l'École d'anthrop.* 1902, p. 184; H. Gaidoz, *Un vieux rite médical*, Paris, 1892 (cf. *ZE.* XXV, p. 171).

10. *Bsa.* 1890, p. 895. Pour des pratiques analogues, voir le livre de Wagler, *Die Eiche in alter und neuer Zeit*, Wurzen, 1891, et *L'Anthropol.* 1893, p. 32.

Cornouailles¹. Dans un trou naturel que présente un gros bloc du village de Kerangalet en Gouesnon (Finistère), on plonge les membres blessés ou affligés d'infirmités²; même pratique à Draché, dans l'Indre-et-Loire³. Dans la forêt de Fouvent-le-Bas, les mères insinuent les nouveau-nés au travers d'une pierre percée⁴; en Eure-et-Loire, on les fait passer à travers la dalle trouée d'un dolmen⁵. Pour donner des forces aux enfants débiles, on les assied dans le trou d'une pierre sacrée du Poitou⁶. L'église elle-même devient parfois le théâtre de l'opération : ainsi, dans les Landes, il y a des ouvertures nommées *veyrines*, ménagées dans les piliers de certaines chapelles, à travers lesquelles les mères font passer leurs enfants⁷. Mahé a vu, dans le caveau de l'église de Quimperlé, une pierre verticale percée d'un trou circulaire, à travers lequel on passait pour se guérir de la céphalalgie⁸. Près de Chartres, dans une église dite de la Madeleine, il existait une pierre percée : les femmes passaient les pieds de leurs enfants dans le trou de cette pierre pour les faire marcher seuls⁹. Dans l'Yonne, il existe un menhir dit *Pierre percée* : jusqu'à une époque récente, on y amenait les animaux malades et, pour les guérir, on laissait tomber une pièce de monnaie à travers le trou¹⁰.

Les pierres à bassins jouissent de propriétés analogues. Près de Plumergat, les paysans qui ont des coliques se couchent dans les bassins en invoquant saint Etienne¹¹. En Ille-et-Vilaine, les femmes stériles vont se frotter contre les pierres à

1. Cambry, p. 92; Mahé, p. 40.

2. P. du Chatellier, *Epoques*, p. 24.

3. Salmon, *Yonne*, p. 59.

4. *Soc. Emul. du Doubs*, 1868, p. xxxvi.

5. Boisvilette, p. 70.

6. *Msa.* VIII, p. 455. Même usage à Pluneret (Morbihan), où les enfants sont placés dans la cavité d'un mortier mégalithique dit « bateau de Sainte-Avoye » (*Ra.* 1894, I, p. 243).

7. *Acc.* IV, p. 80; *Bsa.* 1890, p. 899.

8. Mahé, p. 40.

9. *Msa.* III, p. 375.

10. Salmon, *Yonne*, p. 86.

11. *Rép. Morb.* p. 9.

bassins¹. Il serait peu utile d'accumuler les faits de ce genre : nous nous contentons de signaler les plus significatifs.

A défaut d'un trou, il s'agit de passer sous le ventre d'un animal² ou dans l'espace étroit compris entre une pierre sacrée et le sol. Ainsi l'on se glisse sous un dolmen à Ymare (Seine-Inférieure) pour guérir du mal de reins³, sous le dolmen de Cressac (Creuse) pour avoir des enfants⁴.

Ces pratiques se sont étendues au christianisme. A Ardenne, en Belgique, les malades se traînent au-dessous de la dalle tombale de sainte Begge pour obtenir la guérison de la colique⁵. A Modène, les personnes qui souffrent des jambes se glissent sous le tombeau de san Gimignano⁶. Dans le Finistère, on voit des pèlerins ramper sous des tables de pierre qui portent des reliques⁷, ou passer à plat ventre sous la tombe de saint Gurloës à Quimperlé⁸. Les vertus curatives attribuées à certaines niches dérivent de la même idée. Dans l'église de Saint-Maurice, à Chartres, avant la Révolution, on faisait passer les enfants sous une châsse pour faciliter leur dentition⁹; ailleurs, on les fait seulement passer sous une étole¹⁰. Même en pays musulman, au Caire, on a signalé une mosquée où les mahométans pieux essaient de se glisser à travers l'espace étroit qui sépare deux colonnes¹¹. L'extraordinaire diffusion de ces pratiques prouve qu'elles tirent leur origine d'une idée générale : il s'agit de faire émigrer la contagion ou le mauvais esprit du corps vivant et souffrant dans un corps inerte dont la sainteté supérieure puisse « absorber » le mal et le retenir¹².

1. Bézier, p. 111.

2. *Bsa.* 1890, p. 897.

3. *Bsa.* 1890, p. 903. Pour guérir de la fièvre et de la morsure des chiens curagés, suivant Cochet, *Rép. S.-Inf.* p. 271.

4. *Ra.* 1881², p. 44.

5. *Msa.* III, p. 376.

6. *Bsa.* 1890, p. 903.

7. *Acc.* III, p. 213.

8. *Msa.* II, p. 206.

9. *Msa.* III, p. 375; *Bsa.* 1890, p. 897.

10. *Bsa.* 1890, p. 902.

11. *Bsa.* 1890, p. 899.

12. J'avais cité, à titre de rapprochement, dans la première édition du

b) Une pierre branlante des Pyrénées, au dire de Cambry¹, passe pour former des orages et des pluies aussitôt qu'on la met en mouvement. On a cité un menhir de la Creuse « qui s'ébranle quand le tonnerre gronde »² : c'est peut-être une inversion de la légende primitive.

c) Certains menhirs s'appellent *pierres du serment*, parce qu'on prêtait jadis serment devant elles³. Jusqu'à une époque récente, les tribunaux des Orkneys considéraient comme particulièrement solennels les serments prêtés par un homme à un autre en lui tenant la main à travers un trou que présente un menhir dit Pierre d'Odin⁴. Certaines pierres, en Bretagne et ailleurs, sont dites *Pierres des larmes*, parce qu'elles suintaient en présence des parjures⁵. Dans l'Oise, on vient encore signer des contrats de mariage dans un coin d'un rocher de grès dit *Pierre Sortière*⁶.

d) Il y a quelque apparence, écrit Mahé⁷, que les roulers étaient des pierres probatiques et que les femmes étaient réputées coupables quand elles ne pouvaient pas les bercer. Aussi, dans la Basse-Bretagne, les appelle-t-on pierres des *dogan*, c'est-à-dire, en termes honnêtes, pierres des maris infortunés. » Hagemans a dit, au Congrès de Stockholm⁸, que ces monuments « passent pour avoir été des pierres probatiques et avoir servi aux jugements des Druides » ; mais ce dernier détail, qui sent son demi-savant, n'est certainement pas fourni par la tradition⁹.

présent mémoire, l'adage : *Ad augusta per angusta* ; mais je crois aujourd'hui qu'il n'y a aucun rapport entre ces idées. — 1908.

1. Cambry, p. 200.

2. *Id.* 1881², p. 112.

3. Mahé, p. 295.

4. *Archæologia*, t. XXXIV, p. 101 ; Ferg. p. 255.

5. BTh. p. 883.

6. *Rép. Oise*, p. 181. Cf. Sébillot, *Folklore de la France*, t. 1, p. 342.

7. Mahé, p. 39 ; cf. *Acc.* p. 217.

8. *Congrès de Stockholm*, p. 230.

9. Sur les monuments mégalithiques considérés comme lieux de réunion, cf. plus haut, p. 374. Un dolmen d'Auxerre passe pour être le lieu où les seigneurs du pays rendaient la justice et où les vassaux venaient offrir leurs hommages (*Congrès archéol. de France*, 1866, p. 477).

M. F. Brun m'apprend qu'à Buey-le-Long, dans le Soissonnais, il existait une pierre dite *Pierre de la Mariée*. Les fiancés devaient sauter de là avec leur sabots : si ceux-ci se brisaient en touchant le sol, c'était un mauvais présage pour l'avenir du mari. Cette pierre a été détruite il y a une cinquantaine d'années.

Près des murs extérieurs de la chapelle de Sainte-Avoïe à Pluneret (Morbihan), il y a une pierre à cupules sur laquelle on laisse tomber, d'un mètre de haut, les enfants des deux sexes; c'est pour savoir s'ils seront, par la suite, des gens vigoureux, de « bons Bretons »¹.

D'autres pratiques ont trait aux accumulations de pierres ou *galgals* qui ont gardé un singulier prestige dans certains pays. Dans le Finistère, des galgals en cours d'exhaussement sont attribués à l'usage actuel de jeter une pierre en passant auprès d'une tombe²; le même usage subsiste en Scandinavie³, dans l'Afrique du nord⁴, etc. Dans les défilés périlleux des Alpes, il y a des galgals auxquels les voyageurs ajoutent toujours une pierre⁵. En Provence, sur la montagne de la Sainte-Baume, on a décrit de petits amoncellements de pierres dits *castellets* ou *moulins de joie* qui sont l'œuvre des pèlerins de nos jours⁶. Quelques castellets sont constitués par une seule pierre plus longue que large, insérée dans une cavité du roc : ce sont de petits menhirs. Les fiancés considèrent les castellets comme des espèces d'oracles : si, au bout d'un an, le tas de pierres a été dérangé, c'est que sainte Madeleine ne bénira pas leur union. Des coutumes analogues ont été constatées dans d'autres régions montagneuses de la France et même en Syrie⁷. C'est le rôle des castellets comme oracles

1. Desaiivre, *Rev. trad. pop.* 1907, p. 316.

2. Halna du Fretay, *La Bretagne aux temps néolithiques*, p. 13.

3. Nilsson, *L'âge de la pierre*, p. 259.

4. *Bsa.* 1892, p. 691.

5. *Msa.* IV, p. 61.

6. *Rev. d'anthropol.* 1888, p. 49. Galgals dits *montsjoie* au moyen âge, Boisvilette, p. 413.

7. *Rev. d'anthropol.* 1888, p. 54.

qui nous a autorisé à placer ici ce que nous avions à dire des galgals.

III. — Vie attribuée aux pierres.

Les menhirs poussent comme des arbres (*a*), décroissent (*b*), vont boire ou se baigner aux rivières voisines (*c*), marchent, dansent et parlent (*d*), exécutent quelquefois des révolutions (*e*).

a) Une tradition recueillie à Carnac veut qu'autrefois on y ait semé des pierres en sillons et qu'elles aient poussé comme des arbres¹. La même croyance a été signalée par Mahé à Pontivy dans le Morbihan². En Ile-et-Vilaine, les *Roches piquées* passent pour « pousser lentement »³.

b) La *Pierre du Champ Dolent* s'enfonce en terre d'un pouce tous les cent ans; suivant d'autres, la lune en mange chaque nuit un morceau. Quand il n'en restera plus rien, ajoute-t-on, l'heure du Jugement dernier sonnera⁴.

c) Un menhir de Pontivy va boire au Blavet pendant la nuit de Noël⁵. Les pierres de Carnac vont, une fois par an, se baigner à la mer⁶. La *Pierre de Minuit*, dans l'Yonne, va boire une lois par an dans la rivière, qui en est assez éloignée⁷. Le grand menhir de la Bonexière va boire dans la Veuvre pendant la nuit de Noël, tous les ans suivant les uns, tous les siècles suivant d'autres⁸. Pour empêcher les sceptiques d'y aller voir, on ajoute qu'un menhir, qui va boire au ruisseau voisin dans la nuit de Noël, remonte avec une telle rapidité qu'il écraserait tout sur son passage⁹.

d) Si l'on enlève les pierres d'un monument, elles y reviennent seules pendant la nuit¹⁰. Vers 1830, on racontait en Poi-

1. Elzéar Blaze, *Journal des Chasseurs*, 1841.

2. Mahé, p. 228.

3. Bézier, p. 106.

4. Bézier, p. 52, 57, 83.

5. Mahé, p. 229; *Rép. Morb.* p. 118. Même tradition en Ile-et-Vilaine, Bézier, p. 89, 115; dans l'Aisne, Fleury, I, p. 107. Cf. *Rev. trad. pop.* 1907, p. 418.

6. *Rép. Morb.* p. 63.

7. Salmon, *Yonne*, p. 162.

8. Bézier, p. 238.

9. Bézier, p. 115.

10. *Acc.* V, p. 412; Mussel, p. 137; *Assoc. franç.* 1877, p. 692.

tou qu'une pierre sacrée ayant été enlevée nuitamment par les « gens du district », sous la Révolution, ceux-ci furent bien étonnés, le lendemain, lorsqu'ils virent qu'elle était retournée toute seule à la même place¹. Une tradition analogue a cours en Saône-et-Loire². On disait de même, en Eure-et-Loir, qu'une image de la Vierge, enlevée pendant la Révolution d'une niche creusée dans un chêne, « s'y était reproduite d'elle-même sous une forme apparente »³. Ces légendes rappellent ce que Varron raconte sur les Pénates, qui, transportés de Lavinium à Albe, revinrent d'eux-mêmes à leur ancien domicile⁴. On dit que le nombre des blocs du dolmen d'Essé varie sans cesse⁵, sans doute parce que ces pierres ont le don d'aller et de venir. Les exemples de menhirs qui dansent à minuit sont très nombreux⁶.

On a signalé, dans l'Yonne, un menhir dit *Pierre qui chante*⁷; la croyance dont cette désignation témoigne rappelle celle de la statue vocale de Memnon. Deux menhirs de l'île de Sein sont dits *Fistillerien*, nom que l'on explique par « les causeurs »⁸. La *Pierrebise*, en Eure-et-Loir, fait entendre à minuit douze fois le son d'une cloche⁹.

e) Certains menhirs tournent tous les jours à midi, ou quand le coq chante¹⁰, ou quand sonne l'Angelus, ou tous les ans à minuit au solstice de Noël¹¹, ou deux fois par an¹², ou seule-

1. *Msa.* VIII, p. 455.

2. *BTh.* p. 307.

3. Boisvillette, p. 40.

4. Varron, *De ling. lat.* V, p. 144.

5. *Acc.* V, p. 376. Un vieux matelot dit à Cambry qu'au mois de juin de chaque année les *anciens* (?) ajoutaient une pierre aux alignements de Carnac et qu'on les illuminait la nuit qui précédait cette cérémonie (Cambry, p. 3).

6. *Rev. trad. pop.* 1907, p. 417-419.

7. Salmon, *Yonne*, p. 135.

8. Desjardins, *Gaule rom.* t. I, p. 307.

9. Boisvillette, p. 41.

10. D'où le nom de *Pierre de Chantecoq* (Boisvillette, p. 49).

11. *Acc.* IV, p. 306; V, p. 415; Mahé, p. 229; Musset, p. 144; Salmon, *Yonne*, p. 37, 52, 76; *BTh.* p. 337; *Assoc. franç.* 1877, p. 692.

12. La nuit de Noël et celle de la Saint-Jean, *Rép. Oise*, p. 42 (Vaudan-court); cf. *ibid.* p. 33 (Bourry).

ment tous les cent ans¹; on ajoute quelquefois qu'ils tournent si vite qu'il est impossible d'en apercevoir le mouvement². On dit qu'une pierre de la Creuse se met à danser quand la cloche sonne au beffroi voisin³; une autre danse le jour de la Saint-Jean⁴; une troisième se souève le jour de Noël pendant la messe de minuit⁵. Beaucoup de pierres du Périgord passent pour faire trois bonds tous les jours à midi⁶. A Gerpouville, une pierre fait trois fois le tour de la fosse du clos Blanc pendant la *généalogie* de la messe de minuit⁷.

IV. — Relations des pierres avec les nains et les fées.

Nains et fées bâtissent des mégalithes (*a*), y habitent (*b*), dansent et chantent alentour pendant la nuit (*c*); d'autres personnages viennent s'y asseoir (*d*).

Les nains des deux sexes portent en Bretagne un grand nombre de noms : *bolbiquéandets*, *boudighets*, *corighets*, *crions*⁸, *gorics*⁹, *guerriquets*¹⁰, *hoséguéandets*¹¹, *poulpiquants*¹², *poulpiquets*¹³. Ils sont analogues, par l'idée qu'on s'en fait, aux *nutons* belges¹⁴, aux *trolls* scandinaves¹⁵, aux *small people* du pays de Cornouailles¹⁶. Les relations que la légende établit entre les dolmens et eux s'expliquent sans peine. Comme l'imagination populaire a été frappée d'une part par le peu de hauteur des chambres dolméniques, de l'autre par le poids

1. Salmon, *Yonne*, p. 133.

2. *Msa.* IV, p. ix (Loiret).

3. *Ra.* 1881², p. 112.

4. *Ra.* 1881², p. 173.

5. *Ra.* 1881², p. 173. Une pierre saute trois fois dans la nuit de Noël, Musset, p. 144. Cf. *Rev. trad. pop.* 1905, p. 427.

6. Taillefer, I, p. 258.

7. *Rép. Seine-Inf.* p. 336.

8. Cambry, p. 2.

9. Cambry, p. 2.

10. Mahé, p. 289.

11. Mahé, p. 289.

12. Mahé, p. 127.

13. Mahé, p. 111.

14. Dupont, *Temps préhistoriques*, 2^e éd. p. 241.

15. Nilsson, *L'âge de la pierre en Scandinavie*, p. 252.

16. *Revue celt.* I, p. 485.

des pierres dont elles sont formées, on a été naturellement amené à concevoir les « génies des dolmens » sous la forme de nains aussi forts que des géants¹. Dans le Caucase et en Crimée, les dolmens passent aussi pour être les demeures de nains, demeures construites autrefois par des géants, leurs voisins². De même encore, les paysans de l'Inde, voyant les dolmens percés d'un trou, en concluent qu'ils servaient de maisons à une race de pygmées et en appellent la réunion « cité des nains »³. Ces pygmées auraient été de petits êtres très intelligents, capables d'exécuter de grands travaux, mais que Dieu finit par punir de leur insolence⁴. Ici encore, la légende a tenu compte de la contradiction que présente, dans les dolmens, l'exiguïté de la hauteur et l'énormité des matériaux.

Saint Augustin⁵, copié par Isidore de Séville, nous a transmis le nom de nains celtiques. *Dusii pilosi*, présentant quelque analogie avec les Silvains et les Faunes du paganisme gréco-romain. Il est probable, comme on l'a conjecturé depuis longtemps, que les pouliquets sont proches parents de ces *Dusii*⁶.

a) Une légende fait des alignements de Carnac l'ouvrage des crions⁷. Les corighets aiment à transporter de lourdes pierres pour essayer leurs forces⁸. Celles des fées paraissent plus grandes encore ; trois fées bâtissent un dolmen en une nuit⁹ ; une autre apporte un menhir sur le bout de son petit doigt¹⁰

1. Cambry, p. 2; Mahé, p. 168; surtout Le Men, *Revue celt.* I, p. 227. On trouvera une série d'histoires populaires sur les pouliquets dans Mahé, p. 493 et suiv.

2. *Mat.* XIX, p. 552.

3. *Congrès de Norwich*, p. 241.

4. *Congrès de Norwich*, p. 253; cf. *Mat.* VI, p. 57, 61.

5. *De civit. Dei*, XV, 23. Cf. *Msa.* XVII, p. XLIX.

6. Ou rattache à ce nom celui de Satan dans le langage populaire de l'Angleterre, *Deuce* (Baring Gould, *Strange survivals*, p. 169). M. d'Arbois de Jobainville rapproche du nom des *Dusii* le nom de rivière Dhuy (*Rev. celtique*, 1898, p. 224, 235, 250).

7. Cambry, p. 2.

8. Mahé, p. 268.

9. *Acc.* V, p. 41.

10. *Acc.* V, p. 415.

ou sous son bras¹; des fées ont construit le dolmen d'Essé (Ille-et-Vilaine) après avoir apporté les pierres sur leur tête et dans leur tablier, le tout en filant leur quenouille²; la même tradition se retrouve exactement dans la Haute-Loire³. Dans la Charente-Inférieure, la construction du dolmen de la Jarne est attribuée à Mélusine⁴. Nous verrons plus loin que l'on fait les mêmes récits touchant la Vierge et les saintes du christianisme.

b) Les dolmens sont, en Bretagne et ailleurs, les maisons des nains et des naines⁵, qui les balayent pendant la nuit avec grand soin⁶. D'autres habitent sous les menhirs ou simplement sous de grosses pierres plates⁷.

Parlant d'un montissel ou tumulus à Saint-Nolf, Mahé⁸ dit qu'il passe pour servir de palais aux poulpiquets, qui y pratiquent des terriers comme les lapins. « Ce petit peuple, ajoute Mahé, rendait service aux autres habitants du canton, car, quand ils avaient perdu quelque chose, ils venaient, au commencement de la nuit, à la gareune des nains, et ils disaient : « Poulpiquets, j'ai perdu tel objet. » Cette prière était exaucée et le lendemain matin on trouvait à sa porte ce qu'on avait perdu. »

Cette croyance à des nains aussi artificieux qu'obligeants ne se trouve pas seulement en Bretagne. Schmerling a décrit des cavernes des environs de Liège, qui s'appellent dans le

1. *Msa.* IV, p. 409. La pierre s'appelle *quenouille de la fée* (Jura).

2. *Acc.* V, p. 376. M. Paul du Chatellier m'écrivit : « En vous faisant remarquer un menhir, nos paysans vous diront : Je ne sais pas si c'est vrai, mais on dit qu'il a été planté là par une *chorriques* qui, en filant sa quenouille, le porta dans son tablier. » Une variante de la même légende (*Msa.* XII, p. 100) ajoute que, le dolmen terminé, les fées qui s'y rendaient avec leur charge laissèrent tomber leurs pierres : telle serait l'origine des peulvans voisins. Ailleurs, des menhirs sont attribués à la fée Mélusine qui jeta une dornée de pierres sur le chemin (*Rev. trad. pop.* 1907, p. 420).

3. *Msa.* VIII, p. 283.

4. Musset, p. 114.

5. Ty-corriked, loch-corriganed (*Rev. celt.* 1, p. 227).

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. Mahé, p. 146.

pays *trous des Sottais* : ces Sottais étaient des nains industriels qui réparaient tout ce qu'on déposait près de l'ouverture d'une caverne, à condition que l'on y ajoutât quelques vivres¹. M. Dupont a raconté la même légende avec quelques variantes : quand on veut obtenir quelque chose des Nutons, petits forgerons qui habitent les cavernes, on place à l'entrée d'une grotte un pain ou une pièce de monnaie, et le lendemain on retrouve en place ce que l'on désire². En Angleterre, dans le comté de Berkshire, on dit que lorsque le cheval d'un voyageur s'est déferré, il suffit de laisser le cheval devant un dolmen dit « Cave du forgeron Wayland », en plaçant une pièce de monnaie sur la table : en revenant au bout de quelque temps, on constate que le cheval est ferré et que la monnaie a disparu³. Des légendes analogues ont été constatées en Allemagne, en Suède et jusque chez les Veddahs de l'île de Ceylan⁴. Ce qu'il y a de particulièrement curieux, c'est que Pythéas avait recueilli la même tradition aux îles Lipari : « Si, dit-il, on plaçait du fer non travaillé, avec une pièce d'argent sur le bord du cratère du volcan de l'île, on retrouvait le lendemain à la même place une épée, ou tout autre article dont on avait besoin⁵. » Il est bon d'ajouter que Mahé, en racontant quelque chose de semblable sur les Poulpiquets, n'institue aucune comparaison avec la tradition antique correspondante, circonstance qui suffirait pour garantir sa sincérité.

On peut rapprocher de ce qui précède certaines croyances populaires dans lesquelles toute mention des nains obligeants à disparu. Chaque matin, avant le lever du soleil, on trouve au pied de la Pierrefitte (Yonne) un pain et une bouteille de vin. Pendant l'Évangile de la messe de Pâques et de minuit à Noël, on trouve sur la Grande-Borne, dans le même département, une bouteille de vin et un plat d'argent⁶.

1. Schnerling, *Ossements fossiles*, I, p. 43.

2. *Mat.* XIII, p. 364.

3. *Archæologia*, t. XXXII, p. 313.

4. Lubbock, *L'homme, avant l'histoire*, p. 41. C'est le « commerce muet ».

5. Schol. Apoll. Rhod. *Argon.* IV, 764, éd. Merkel.

6. Salmon, *Yonne*, p. 4.

A côté des génies, on cite aussi, mais plus rarement, des dolmens habités par certains animaux mystérieux : tels sont les moutons et les chiens blancs qui sortent de temps en temps de l'ancre du dolmen de la Jarne¹.

c) Les nains et les falets dansent la nuit autour de leurs demeures, épantant le voyageur qu'ils cherchent à y entraîner². Les diables dansent et chantent autour des pierres d'un dolmen ruiné, essayant en vain de le rebâtir³. Fées et sorciers se réunissent la nuit autour des menhirs⁴. On entend alors des instruments de musique et le bruit de sabbats⁵. Il y a des chaires de pierre où les fées viennent nuitamment filer leurs quenouilles⁶. Dans les Pyrénées, on prétend que les pierres sacrées chuchotent pendant la nuit, parce qu'elles sont la demeure d'un génie (*incantada*) qui sort à cette heure de sa retraite, parfois pour se baigner dans une source voisine ou y laver son linge⁷.

d) Près de Dreux, on parle d'un « homme blanc », qui vient s'asseoir toutes les nuits sur une des pierres d'un dolmen ruiné⁸. Ailleurs c'est le diable qui, sous la forme d'un bouc, prend place la nuit sur un bloc de granit dit *Chaire au diable*⁹. Un dolmen d'Eure-et-Loir passe pour être le centre du « sabbat des chats » la veille de Noël¹⁰; un cromlech du Forez serait le « rendez-vous des loups diaboliques »¹¹. En Vendée, le menhir du champ du Rocher est le rendez-vous nocturne des

1. Musset, p. 137.

2. Cambry, p. 2; *Rép. Morb.* p. 52; Musset, p. 123.

3. Bézier, p. 116.

4. *B. a.* 1889, p. 561 (Somme); Salmou, *Yonne*, p. 28; *Rép. Oise*, p. 69 (apparition de fées blanches près de la Pierre aux fées).

5. *Acc.* III, p. 209; V, p. 412; Salmou, *Yonne*, p. 53 (amas de pierres dit la *Chaumière des fées*). De là des noms de lieux tels que *Grand Braule*, *Braule des Fées* (Salmou, *Yonne*, p. 58; *Aube*, p. 89).

6. Bézier, p. 98.

7. *Bsa.* 1877, p. 244, 246.

8. *Acc.* IV, p. 457. Cet « homme blanc » est remplacé ailleurs par un ermite (Bézier, p. 61).

9. Bézier, p. 92.

10. *Msa.* I, p. 15.

11. Gras, p. 27.

loups-garous¹. En Algérie, près de Sigus, on montre un grand dolmen qui serait le rendez-vous des *ghoul* ou ogresses².

V. — Relations des pierres avec les géants, le diable, etc.

Les pierres sont des projectiles lancés par des géants (*a*), ou des cailloux qui les incommodaient (*b*) ; d'autres, portées par des personnages de grande taille, qui accomplissaient ainsi une corvée, sont tombées par une cause indépendante de leur volonté ou parce qu'ils ont voulu s'en défaire (*c*).

(*a*) On est heureux de pouvoir commencer par un texte classique. « Dans la partie extrême de la Japygie, dit l'auteur des *Θαυμάσια ἀκούσιμα*³, il existe une pierre tellement énorme qu'il serait presque impossible de la transporter sur un chariot. Mais Héraklès la souleva sans effort et la jeta derrière son épaule ; et elle se posa de telle façon qu'on la fait mouvoir avec la simple pression du doigt. » M. L. de Simone en 1872 et F. Lenormant en 1881⁴ ont montré que ce texte désigne une pierre branlante encore vénérée dans la terre d'Otrante, non loin du village de Giuggianello.

Les traditions de Tréguier font mention d'un géant nommé Rannon le Fort, qui aurait lancé un peulvan contre des vieilles femmes qui médisaient de lui ; un autre jour, il aurait posé en équilibre, sur une butte rocheuse, une grosse pierre qu'il avait parié de porter jusqu'à Morlaix⁵. En Allemagne, on montre une grosse pierre qui aurait été jetée par le diable à un paysan coupable de parjure⁶.

A Cergy, dans l'Oise, il y a une pierre levée dite *Palet de Gargantua*, qui passe pour être un projectile lancé par ce géant contre un autre géant dont le quartier général était à

1. Salmon, *Yonne*, p. 54.

2. *Mat.* XVI, p. 363.

3. Œuvres d'Aristote, éd. Didot, t. IV, p. 91, l. 41.

4. *Gazette archéol.* 1881, p. 31.

5. *Revue cell.* 1, p. 416. Les géants sont aussi mis en rapport avec la construction des *oppida* celtiques dont les remparts sont formés de très gros blocs, par exemple celui de Castel-Ruffec (Finistère).

6. *ZE.* XII, p. 259.

Corneil¹. Dans le Forez, on montre trois pierres, dont l'une est dite Pierre du diable, et qui sont les fragments d'une énorme roche que Gargantua lanca un jour pour se distraire². Une *Pierre fitte* dans le voisinage de Lyon passe pour avoir été lancée par Gargantua en jouant au palet du haut du mont Ceindre³. Le même géant lançait des pierres aux chiens pour se défendre quand il allait voir nuitamment une fée de ses amies⁴.

Rabelais attribue à Pantagruel, et non à Gargantua, la construction du grand dolmen de Poitiers, qu'il appelle la *Pierre levée*; mais, dans la tradition locale, les noms de Pantagruel et de Gargantua ne sont pas attachés à ces monuments⁵.

b) Les alignements du Haut-Brambien et ceux de Carnac sont des graviers qui incommodaient Gargantua et que le géant planta dans le sol en secouant ses chaussures⁶. La même légende se retrouve ailleurs, par exemple en Eure-et-Loire et en Ile-et-Vilaine, pour expliquer l'origine d'un menhir⁷, et dans le Loiret, pour expliquer celle d'un dolmen⁸.

c) Sur des roches et des menhirs que le diable a dû transporter (entre autres pour construire l'église du Mont-Saint-Michel)⁹, on montre les traces de son dos, de ses griffes, de la sangle ou paulet dont il se servait pour les fixer¹⁰. Telles pierres sont tombées de son bissac, telles autres ont été aban-

1. *Rev. cell.* II, p. 502.

2. *Gras*, p. 25.

3. *Mat.* XIII, p. 284.

4. *Bézier*, p. 108.

5. Cf. *Msa.* XIV, p. 8. Rabelais mentionne déjà l'habitude qu'avaient les étudiants de Poitiers de monter sur la table de ce dolmen et d'y inscrire leurs noms (voir l'ancienne gravure de ce monument, avec des signatures du xvi^e siècle, reproduite dans *La Gaule avant les Gaulois* d'A. Bertrand, 2^e éd. p. 194).

6. *Mabé*, p. 177.

7. *Msa.* II, p. 178; *Bézier*, p. 6, 8.

8. *Msa.* XVII, p. 416.

9. *Bézier*, p. 62, 78, 100.

10. *Bézier*, p. 13, 16, 18. D'où le nom d'*épaulée du diable* donne à une grosse pierre (*Bézier*, p. 78).

données par lui « parce qu'on lui eria qu'il n'en fallait plus »¹.

Un menhir de Maine-et-Loire est tombé des mains du diable, qui devait le transporter à cloche-pied de l'autre côté d'une rivière avant minuit et que l'heure fatale surprit avant qu'il fût arrivé². On raconte une histoire analogue sur la *Pierre du diable* dans la Côte-d'Or³ : le démon devait la transporter au pont de Toulon-sur-Arroux avant le chant du coq et obtenir en récompense la fille du constructeur de ce pont ; mais la fille, prévenue, réveilla le coq avant l'heure et la pierre tomba là où on la voit aujourd'hui. On ajoute que la « fée du diable », qui portait en même temps dans son tablier du sable pour confectionner le mortier, en-laissa tomber le contenu : ainsi se forma le tumulus des Mancey⁴. La table d'un dolmen d'Eure-et-Loir est dite palet de Gargantua, parce que le géant, revenant de jouer, la laissa tomber sur son chemin⁵. En Ille-et-Vilaine, des *pierrres piquées* sont tombées du tablier d'une fée à laquelle ses compagnes, construisant avec elle le dolmen d'Essé, firent signe qu'elles n'en avaient plus besoin⁶. Des légendes concernant des pierres ou des buttes que des femmes portaient dans leur tablier et qu'elles ont laissé tomber par divers motifs ne se trouvent pas seulement en France, mais dans l'île de Rügen⁷ et en Grèce, où l'on racontait que le mont Lycabette avait échappé des mains d'Athéna lorsque, venant de Pallène vers l'Acropole d'Athènes, elle apprit soudain la naissance d'Érichthonios⁸.

1. Bézier, p. 78, 114, 115.

2. *Acc.* II, p. 192.

3. BTh. p. 331. Voir des historiettes du même genre dans le curieux livre de M. Baing Gould, *Strange survivals*, p. 3.

4. Quand il est question de menhirs « plantés par le diable », comme à Guidel (*Rép. Morb.* p. 52), on peut toujours supposer qu'il s'agit d'une légende analogue (*Pierrelatte = Petra lapsa*).

5. *Msa.* I, p. 25.

6. Bézier, p. 187.

7. Mahé, p. 123.

8. Antig. Caryst. XII.

**VI. — Relations des pierres avec la Vierge et les saints.
Pétrifications.**

Les pierres ont été jetées comme projectiles (*a*), ou apportées par un saint personnage qui a jeté celles dont il voulait se défaire (*b*). Des hommes et des animaux ont été changés en pierres : les légendes attribuent cette mésaventure à des amantes inconsolables (*c*), à des démons païens (*d*), à des soldats mécréants (*e*), à des personnes désobéissantes, impies ou curieuses (*f*), à des noces et à des troupeaux avec leur berger (*g*), à des animaux malfaisants (*h*)¹.

On remarquera que toutes les traditions concernant des pierres portées par la Vierge et les saints sont évidemment modelées sur les légendes païennes dont nous nous sommes occupé à l'alinéa précédent.

a) Les alignements de Lestridiou (Finistère) sont l'œuvre de Marie-Madeleine, qui jeta ces pierres pour chasser le diable². Un champ dans la Côte-d'or est dit de *Pierre Madeleine*, sans doute à cause d'une tradition analogue³.

b) La Vierge est évidemment substituée à une fée dans la légende de la Haute-Loire qui lui fait apporter en une seule fois un énorme dolmen⁴. Il en est de même dans la Charente, où la Vierge aurait apporté sur sa tête la table d'un dolmen, alors qu'elle en tenait les quatre supports dans son tablier; mais un de ces supports tomba en route dans la mare de Saint-Fort⁵. De même encore dans le Puy-de-Dôme, où la pierre dite *roche branlaire* aurait été apportée par la Vierge, qui la tenait dans son tablier en filant sa quenouille⁶. La Vierge apporta dans un voile de gaze les pierres du dolmen dit *La pierre folle* de Montguyon⁷.

1. Voir, sur les hommes et les animaux transformés en pierre, S. Hartland, *The legend of Perseus*, t. III, p. 134.

2. Paul du Chatellier, *Époques*, p. 29.

3. BTh. p. 343.

4. *Msa.* V, p. ix.

5. *Msa.* VII, p. 31. On substitue aussi sainte Madeleine à la Vierge (dolmen de Confolens, *Assoc. franç.* 1877, p. 693).

6. *Msa.* XII, p. 84.

7. Musset, p. 138.

Sainte Frodoberte laissa tomber près de l'étang de Maillard (Seine-et-Marne) des pierres qu'elle portait à son frère pour construire une chapelle, mais qui étaient devenues inutiles, l'édifice étant achevé quand elle arriva ¹. Une légende analogue, dans l'Ille-et-Vilaine, mentionne seulement une fée. A Valdériès dans le Tarn il y a un dolmen; on raconte que la Vierge destinait ces pierres à la construction d'une église d'Albi et qu'elle en portait une sur sa tête, les deux autres sur ses épaules, tout en filant. Ayant appris en route que l'église était terminée, elle déposa les pierres à Valdériès ². Toutes ces légendes sont de même souche, et de souche païenne; leur couleur poétique les a exposées à des remaniements dont voici un exemple: « La Sainte Vierge se promenait sur les landes de la Guinon, portant sur sa tête Pierre Longue et dans son tablier Pierres Blanches, lorsque son fuseau tomba à terre. Elle se baissa pour le relever et, dans le mouvement qu'elle fit, la pierre qu'elle portait sur sa tête glissa et se ficha en terre dans la place même où était tombé le fuseau; puis celles du tablier s'envolèrent et allèrent former, dans le champ des Meules, un cordon pour le fuseau de Pierre Longue ³. »

c) Une « pierre dégouttante » serait la « dame » du paladin Roland, qui le pleure jusqu'à l'heure du jugement (à rapprocher de la Niobé du Sipyle) ⁴.

d) Des fées ont été pétrifiées parce qu'elles dansaient après l'heure fixée pour leurs ébats ⁵.

e) Sainte Corneille transforma en pierres les soldats du roi

1. *Acc.* V, p. 187. Des traditions analogues sont relatives à des mottes de terre que la Vierge aurait transportées dans son tablier (*Acc.* II, p. 218); de même, deux tumulus près de Vernon sont appelés la *hollée de Gargantua* (*Msa.* XVII, p. 416).

2. *Rép. Tarn*, p. 41. Un autre dolmen du Tarn est dit *les trois pierres*; la Vierge les aurait laissés tomber de son tablier en filant sa quenouille (*ibid.* p. 47). — Pierre que sainte Carissime aurait portée dans le pan de sa robe, *ibid.* p. 86.

3. Bézier, p. 179. Le livre de cet instituteur, si estimable à tant d'égards, est rempli de légendes demi-savantes ou interpolées.

4. Bézier, p. 83.

5. *Acc.* V, p. 323.

mécréant César : de là les alignements de Carnac et d'Erdeven¹. Les menhirs des environs de Quiberon sont des soldats pétrifiés par sainte Hélène². Le cercle de pierres de Rollich (Oxfordshire) passe pour être composé d'hommes pétrifiés : la pierre la plus haute est le roi, cinq autres sont des chevaliers, les autres sont de simples soldats³.

f) Un menhir de la Loire-Inférieure, dit *Vieille de saint Martin*, serait une femme changée en pierre sous les yeux du saint pour s'être retournée, comme la femme de Lot, malgré la défense qui lui en avait été faite. La légende est calquée sur le récit biblique⁴. Dans la Nièvre, on voit aussi un roc figurant une femme qui aurait été pétrifiée en punition de sa curiosité⁵. Les cromlechs dits *demoiselles de Longon* sont des jeunes filles pétrifiées pour s'être rendues à la danse au lieu d'assister aux offices⁶. Un chasseur a été pétrifié par saint Hubert avec la meute et le gibier qu'il poursuivait, pour avoir voulu forcer un cerf avant la grand'messe le jour de Pâques⁷. Une réunion de danseurs a été transformée en pierres, avec le curé et son clerc, pour être venus danser avant la messe⁸.

g) Dans les Pyrénées, un groupe de pierres représente un berger, son chien et ses moutons, pétrifiés en punition du mauvais accueil fait par le pâtre à Jésus-Christ⁹. En Poméranie, certains *Hünebetten* dont les pierres sont éparses passent pour des noces ou des troupeaux pétrifiés¹⁰. Une légende sur la pétrification d'une noce de mécréants existe dans le Pas-de-Calais¹¹. Ces traditions sont parmi les plus répandues. Dans la vallée de Caboul, comme dans le Somers-

1. *Rép. Morb.* p. 20.

2. *Cambry*, p. 83.

3. *Cambry*, p. 83.

4. *Acc.* V, p. 100.

5. *BTh.* p. 431.

6. *Bézier*, p. 163.

7. *Bézier*, p. 181.

8. *Cartailhac, France préhist.* p. 164.

9. *Bsa.* 1877, p. 243.

10. *BG.* IX, p. 302.

11. *Acc.* V, p. 323.

setshire, le peuple croit que les cercles de pierres debout sont des noces que des magiciens ont pétrifiées¹.

h) Stukeley, dont l'autorité est plus que suspecte, prétend que le cercle de Stanton Drew devrait son origine à des serpents pétrifiés par une vierge du ve siècle²; mais il a probablement inventé cette légende pour confirmer son système d'après lequel les cromlechs se rapporteraient au culte du serpent. Un menhir dit *Roche aboyante* est un chien pétrifié par saint Convoyan et Saint Fiacre³. On montre en Corse les bœufs, le joug et la charrue du diable pétrifiés par saint Martin⁴.

Exceptionnellement, il est question d'une sainte qui se métamorphose en pierre pour échapper à la poursuite de chiens féroces lancés contre elle par des païens⁵.

Les polissoirs, qu'on ne doit pas confondre avec les monuments mégalithiques, sont l'objet de nombreuses légendes chrétiennes. Saint Martin fait boire son cheval dans l'auge d'un polissoir de la Somme; les paysans y mènent boire aujourd'hui leurs chevaux quand ils souffrent de tranchées⁶. Les cuvettes, les rainures et le bassin d'un polissoir sont l'empreinte du train de derrière du cheval de saint Martin⁷. Ailleurs, sainte Radegonde creuse les cavités d'un polissoir en se jetant à genoux; les mères y frottent les épingles avec lesquelles elles doivent attacher les langes de leurs nouveau-nés⁸. Cette pratique, comme le nom de *Pierre aux sabres* donné quelquefois aux polissoirs, prouve que la véritable destination de ces monuments n'est pas encore entièrement oubliée. Les

1. Ferg. p. 453.

2. Ferg. p. 152.

3. Bézier, p. 158.

4. A. de Mortillet, *Monum. mégal. de la Corse*, p. 32.

5. Menhir de Champagnac, dans la Creuse, *Ra.* 1881², p. 111. — Les légendes relatives à des villes et à des hommes pétrifiés sont également fréquentes en pays arabe; cf. *Archaeologia*, t. XXXVIII, p. 259-60.

6. *Bsa.* 1889, p. 558.

7. *Bsa.* 1889, p. 559.

8. *Bsa.* 1889, p. 562.

rainures de certains polissoirs passent enfin pour des berceaux où ont reposé l'Enfant Jésus et les anges¹.

VII. — **Croyance aux trésors enfouis (a), aux souterrains (b) et aux sources (c).**

a) L'idée qu'on trouve de l'or et de l'argent dans les dolmens est encore très répandue en Bretagne et y a causé la destruction de nombreux mégalithes². A Mervilliers (Eure-et-Loir), les paysans croient qu'il y a un trésor caché sous un demi-dolmen³. A Carnac, on raconta à Cambry qu'une des pierres couvrait un immense trésor et qu'« un calcul, dont on ne trouverait la clef que dans la Tour de Londres, pourrait seul en indiquer la place »⁴. On peut rapprocher de cette tradition celle qui attribue aux Anglais la construction des murs de Lanflec (Côtes-du-Nord), dont les ruines abritent, dit on, un trésor dont les Anglais ont la clef⁵. Les paysans bretons croient au menhir *qui va boire*, laissant à découvert un trésor qu'il revient aussitôt cacher⁶.

Un menhir recouvre un trésor qu'un merle vient mettre à découvert, tous les ans, pendant la nuit de Noël : celui qui voudrait s'en emparer serait écrasé par la pierre, que le merle laisserait retomber sur sa tête⁷. Quand certaines gens voulurent s'emparer du trésor que recouvrent les *Roches piquées*, ils virent que les pierres s'enfonçaient à mesure qu'ils creusaient et qu'il sortait de dessous des crapauds noirs⁸.

Près de Dreux, un homme blanc est le gardien d'un trésor placé dans un caveau ferré et qui se trouve ouvert annuellement pendant la messe de Noël à minuit⁹. Les blocs du Champ

1. *Mat.* XX, 79. Les pierres dites « aux berceaux » sont des rocs naturels; cf. *Ra.* 1881¹, p. 165.

2. Halna du Fretay, *La Bretagne aux temps néolithiques*, p. 58 sq.

3. *Msa.* II, p. 179.

4. Cambry, p. 3.

5. *Acc.* III, p. 40.

6. *Rép. Morb.*, p. 118 (Pontivy).

7. Bézier, p. 77.

8. Bézier, p. 105.

9. *Acc.* IV, p. 458.

des meules recouvrent un trésor gardé par une levrette blanche¹. A Bussière-Dunoise, dans la Creuse, on signale une pierre qui se soulève le jour de Noël pendant la messe de minuit et laisse voir alors d'immenses trésors². Dans la Charente-Inférieure, la Charente et la Lozère on croit qu'il y a des *veaux d'or* enterrés sous les dolmens³; on dit aussi que les tumulus ou les dolmens renferment un lion ou une chèvre en or, ou une peau de bœuf remplie d'or⁴, une « toise d'or »⁵, une « barrique d'or »⁶, une « barrique d'argent »⁷. Dans le Forez, on dit que des trésors sont enfouis sous les pierres du cromlech dit *Pierres-jar* et que les excavations qu'y creusent les pâtres se combent d'elles-mêmes du jour au lendemain⁸.

b) Il y a, dit-on, un souterrain dont l'entrée est bouchée par le menhir appelé *Pierre du diable* près de Namur⁹.

c) Le menhir de Doingt (Somme) aurait été planté par Gargantua pour boucher l'orifice d'une source¹⁰. Si l'on déracinait certain dolmen d'Eure-et-Loir, il sortirait de la place qu'il occupe un torrent qui inonderait la Beauce¹¹. A certains jours de l'année, une source d'eau vive jaillit d'une pierre plate du même département¹². Dans la Charente-Inférieure on montre une pierre qui, jetée sur le sol par un mauvais génie ou un géant, aurait fait jaillir une source en touchant terre¹³.

VIII. — Croyance aux dolmens tombeaux.

L'idée que les dolmens sont des tombeaux, idée qui n'a prévalu que tout récemment dans la science, semble assez peu

1. Bézier, p. 179

2. *Ra.* 1884³, p. 173.

3. *Msa.* IV, p. 59; VII, p. 30; VIII, p. 328; Musset, p. 145.

4. *Assoc. franç.* 1877, p. 693.

5. Bézier, p. 207.

6. Bézier, p. 170.

7. Bézier, p. 40.

8. Gras, p. 27.

9. *Acc.* III, p. 332.

10. Renseignement communiqué par M. Legrain.

11. *Msa.* II, p. 163.

12. *Msa.* II, p. 170.

13. *Msa.* IV, p. 483; Musset, p. 113.

répandue dans les campagnes : là où on la trouve, on peut croire souvent qu'elle est d'origine savante, ou qu'elle a été accréditée par la découverte accidentelle d'ossements. Nous avons énuméré les désignations populaires qui en accusent l'influence, *tombeaux des géants, des infidèles*, etc. Quelques auteurs ont trouvé cette croyance dans les Pyrénées¹, dans la Charente-Inférieure², dans la Lozère³; mais il est remarquable qu'elle a laissé très peu de traces en Bretagne⁴. D'ailleurs, elle ne paraît nulle part avoir prévalu sur les autres hypothèses au point d'en effacer le souvenir. En Inde, où d'autres traditions représentent les dolmens comme des maisons, une légende curieuse veut que ce soient des tombeaux⁵. On raconte que, peu de temps après le déluge, les hommes ne mouraient pas, mais se ratatinaient en vieillissant et cessaient de boire et de manger; dans cet état d'existence douteuse, on les ensevelissait sous les dolmens avec les instruments et les armes dont ils s'étaient servis autrefois. Ce dernier trait montre bien que, s'il s'agit là d'une tradition populaire, c'est d'une tradition à laquelle une fouille heureuse aura donné cours.

IX. — Exemples de traditions demi-savantes.

En Irlande, il y a de grands tumulus à chambre mégalithique que la tradition locale attribue à la race des dieux de Dana, *Tuatha de' Danaan*. Henri Martin, à l'exemple des savants irlandais, a voulu voir là une race historique, de caractère sacerdotal⁶; mais on incline aujourd'hui à reconnaître

1. *Mat.* XXI, p. 441.

2. *Msa.* IV, p. 483 : « L'opinion générale dans le peuple est que ces pierres levées sont des tombeaux, opinion écartée par les antiquaires en ces derniers temps, mais que le savant M. Dulaure a adoptée. » (Chaudruc de Crazannes; écrit en 1822.)

3. *Msa.* VIII, p. 231.

4. On cite le Tombeau de la fileuse, *Bez-an-inkinerez*, dans la commune de Guimauc, arrondissement de Morlaix (note de M. du Chatellier). Le dolmen de Paimpont est le tombeau de Merlin, qui dort en attendant d'être réveillé par sa mère Viviane (Bézier, p. 234). Tout cela est très suspect de littérature.

5. *Congrès de Norwich*, p. 244.

6. H. Martin, *Études*, p. 187.

que la race de Dana, comme celles de Partholon et de Nemed, appartient à la mythologie irlandaise. Les Tuatha de' Danaan correspondraient à la race d'or dans la tradition hésiodique, qui est peut-être indo-européenne¹.

Geffroi de Monmouth (1147)² attribue la construction de Stonehenge à Aurelius Ambrosius, c'est-à-dire à son auxiliaire l'enchanteur Merlin, et Geraldus Cambrensis (1187)³, en racontant la même histoire, mentionne une *chorea gigantum... lapidum congeries admiranda*, qui, transportée par des géants d'Espagne en Irlande, aurait été à son tour transférée en Angleterre par Aurelius Ambrosius et Merlin. Ces témoignages sans valeur historique ont complètement égaré Fergusson, qui les a pris pour point de départ de son système sur les monuments mégalithiques du monde entier.

Il y a enfin des traditions qui sont, comme on l'a dit, le résultat combiné de l'opinion populaire et de la science des académiciens de village. Ainsi, près de Xérès, une grande pierre de dolmen est appelée « pierre des sacrifices » et l'on raconte que l'on y égorgea, après la bataille de Munda, les partisans de Pompée⁴. Bézier rapporte qu'on élevait chaque année près du cromlech de Château-Bu un autel sur lequel on immolait une jeune fille⁵. Une pierre d'Ille-et-Vilaine aurait surgi de terre pour séparer deux combattants « au temps des Romains »⁶. Bourquelot prétend qu'il existe à Néaufle une pierre dite « pierre à repasser de Gargantua » et que, d'après la tradition locale, « c'est sur ses rudes arêtes que le monstrueux général affilait la faux avec laquelle il achevait les soldats de César. » Et Bourquelot part de là pour voir dans Gargantua « une sorte de personnification de la race gauloise en lutte avec les Romains! »⁷

D'après un livre publié à Rennes en 1882 (!), Béziers rap-

1. D'Arbois de Jubainville, *Le cycle irlandais*, p. 11 et *passim*.

2. Jeffr. VIII, 9; Ferg. p. 107.

3. *Topogr. Hiberniae*, II, 48; Ferg. p. 108.

4. *Congrès de Copenhague*, p. 96.

5. Bézier, p. 203.

6. Bézier, p. 30.

7. *Msa.* XVII, p. 435.

porte que la *Pierre du diable* à Orgères fut lancée par la druidesse Irmanda contre saint Martin, ce qui a été répété à titre de tradition populaire par M. Cartailhac¹.

Je ne signalerai que pour en détourner ce qu'on peut appeler les superstitions demi-savantes, qui peuvent quelquefois donner le change. Ainsi, dans une assemblée bardique du Glamorganshire, réunie en 1861, H. Martin² vit les bardes entrer dans un cercle de pierres et le président prendre place sur une grosse pierre placée au milieu. Une « pierre druidique » trouvée dans la forêt de Rouvray fut placée, en 1837, sur la tombe de l'artiste antiquaire E.-H. Langlois³ et il fut question, l'année suivante, d'ériger un peulvan sur celle de Legonidec au Conquet⁴. A Sacy dans l'Yonne, Restif de la Bretonne avait élevé un autel en pierres brutes sur lequel il venait offrir des sacrifices⁵. Ces simagrées n'ont rien de commun avec des usages traditionnels, mais ont le tort grave de vouloir persuader aux simples qu'elles en sont la légitime continuation.

Cherchons à dégager, en ce qui concerne la Gaule, des conclusions de ce qui précède.

Nous avons fait observer déjà combien la part du christianisme est restreinte dans la nomenclature populaire des monuments mégalithiques. On pourrait croire, au premier abord, qu'il n'en est pas de même dans les légendes relatives à ces monuments : mais, en y regardant de plus près, on se convaincra que la Vierge, les saints et les saintes qui y paraissent occupent simplement la place de fées, de géants et de démons, auxquels s'attachent, souvent aux mêmes endroits, des traditions identiques. Il est plus facile de démarquer une légende que de changer un nom de lieu : aussi le témoignage

1. Bézier, p. 9; Cartailhac, *France préhistorique*, p. 164.

2. H. Martin, *Etudes*, p. 50.

3. *Msa.* XIV, p. civ; *Rép. S.-Inf.*, p. 336.

4. *Msa.* XVI, p. xl.

5. Salmon, *Yonne*, p. 106.

des désignations populaires a-t-il été recueilli au début de cette étude comme le plus authentique et le plus probant. Attribuer aux traditions christianisées une origine chrétienne équivaudrait à placer à l'époque du christianisme l'érection des menhirs qui sont aujourd'hui surmontés d'une croix; et cette dernière opinion, qui a été si obstinément soutenue par Fergusson, n'a heureusement pas trouvé, que je sache, d'autre défenseur que lui.

On en arrive donc à la conclusion que le *folklore* des mégalithes proprement dits, dolmens, menhirs, cromlechs, est essentiellement païen, à prendre ce mot non seulement dans son acception vulgaire, mais avec sa signification primitive de « rural ». Mais le paganisme de ces légendes est-il celui de la mythologie celtique? Voilà ce qu'on est en droit de se demander.

Il est assurément fort naturel de croire que la religion celtique, détrônée par le christianisme, se réfugia dans les campagnes et y subsiste encore¹. Mais de quelle religion celtique veut-on parler? En 1826 déjà, dans les *Mémoires de la Société royale des Antiquaires*², un archéologue obscur, Coquebert de Montbret³, développait, à grand renfort d'étymologies puériles, cette idée très juste qu'il y avait dans la Gaule différentes religions superposées : il en distinguait deux, l'une fort ancienne, où il proposait de reconnaître un sabéisme mêlé de chamanisme, l'autre plus récente, venue du midi de la Grande-Bretagne et apparentée au bouddhisme. Alexandre Bertrand, dans son mémoire sur les *Triades gauloises*, a soutenu une théorie assez voisine de celle-là⁴. La rencontre est d'autant plus intéressante que Bertrand ignorait le mémoire de Coquebert de Montbret et qu'il connaissait, en revanche, bien des documents que son prédécesseur avait ignorés. Pour ma part, je ne suis nullement disposé à admettre une influence, même indirecte, de l'Inde sur la Gaule et je ne sais

1. Gaidoz, *Ra.* 1868², p. 172.

2. *Msa.* VII, p. 11.

3. Voir la notice nécrologique que lui a consacrée Leber, *Msa.* IX, p. xxxi.

4. *Ra.* 1880², p. 83.

trop sur quoi se fondait Coquebert de Montbret pour assimiler la plus ancienne religion celtique au sabéisme. Mais j'ai tenu à rappeler que l'idée de la multiplicité des religions dites celtiques s'est déjà présentée à d'autres esprits comme la conséquence des quelques données positives dont nous disposons.

Les documents épigraphiques de l'époque gallo-romaine nous font connaître deux mythologies : l'une, conforme à celle dont parle César, que laisse entrevoir Lucain, caractérisée par un panthéon de grands dieux ; l'autre, dont la nomenclature déjà longue s'accroît incessamment par des découvertes épigraphiques, caractérisée par un nombre presque infini de petites divinités d'un caractère vague, que des épithètes locales viennent seules distinguer¹. Le catalogue des *matres* et *matronae* dressé en dernier lieu par M. Max Ihm comprend à lui seul plus de cent noms².

Entre ces deux mythologies, il y a certainement une différence de date, sinon d'origine, car la première, aux allures demi-savantes, offre une hiérarchie, une famille de dieux, tandis que la seconde est un *polydémonisme*, pour nous servir d'une expression qui a été proposée par M. A. Milchhofer pour désigner la mythologie anonyme des Pélasges orientaux³.

Or, ce qui a survécu dans nos campagnes, ce dont on trouve des traces si nombreuses et si vivantes à l'entour des pierres sacrées et des fontaines, c'est le polydémonisme seul, la croyance aux génies locaux, démons, lutins, fées, géants et nains, sans traits définis, sans légende distinctive, sans connexion généalogique : ce n'est donc pas une mythologie savante qui a persisté en Gaule, mais un polythéisme antérieur à la constitution du panthéon celtique ou du moins un rudiment de panthéon dont parle César.

Il s'est passé quelque chose d'analogue dans l'Afrique du nord. Là aussi, à l'époque de la conquête romaine, il y avait deux mythologies en présence : l'une, caractérisée par le polydémonisme, celle des indigènes libyens ou berbères ; l'autre, ne

1. *Unicuique provinciae et civitati suus deus est* (Tert. *Apol.* xxiv).

2. *Bonner Jahrbücher*, 1887, p. 1 et suiv.

3. Cf. mes *Esquisses archéologiques*, p. 124.

dépassant guère la zone littorale, celle des Phéniciens qui avaient un panthéon. Or, l'effet de la conquête romaine fut moins d'introduire le panthéon romain en Afrique que de faire pénétrer en pays libyen les divinités phéniciennes, assimilées à des divinités romaines, Tanit à Caelestis, Astarté à Vénus. C'est à la suite des légions que Melkarth, Eschmoun et Moloch vinrent occuper les hauts plateaux de l'Algérie et de la Tunisie actuelles¹. Il est bien probable qu'il en fut de même en Gaule et que le triomphe éphémère de la religion savante sur le polydémonisme, indigène fut un des effets de la conquête de César.

L'analogie pourrait se poursuivre plus loin, car le polydémonisme, en Gaule, c'est la religion des constructeurs de dolmens, et le polydémonisme libyque, lui aussi, est celui d'un peuple qui a élevé des monuments mégalithiques, dont les descendants actuels en élèvent encore.

Si de l'Afrique du nord on passait en Syrie, autre région à dolmens, les textes nous permettraient d'établir des faits de même ordre. Mais sur le sol de la Grèce elle-même, où le panthéon hellénique se substitue au polydémonisme des Pélasges, où ce polydémonisme semble, comme en Gaule, n'avoir d'autres symboles que des pierres sacrées, ne constatons-nous pas quelque chose de tout à fait analogue à ce que nous entrevoyons seulement, faute de textes, dans nos contrées d'Occident, si tardivement révélées au jour de l'histoire?

Je ne résume. L'archéologie comparée nous montre de plus en plus, d'un bout à l'autre de l'ancien monde, une même civilisation matérielle, pélasgique en Grèce, innommée ailleurs, ayant prévalu à une époque très reculée, qui est le début de l'ère des métaux. Plus nous étudions les monuments de cette civilisation, qu'on rapportait naguère si volontiers à des origines orientales, plus nous nous persuadons qu'elle n'a rien de commun avec la Babylonie ni avec l'Égypte, que les analogies qu'on a fait valoir portent sur des suggestions ou sur des emprunts et sont, pour ainsi dire, toutes superficielles. Si nous comparons seulement la Gaule de l'ouest et

1. Voir l'article de M. R. de La Blanchère, *Ra.* 1889², p. 212.

la Grèce, nous voyons, de part et d'autre, de grandes constructions en blocs énormes, indépendantes de tout modèle oriental, des poignards triangulaires en cuivre, avec rivets, d'une forme qui n'est ni égyptienne ni assyrienne, des vases ornés d'incisions remplis d'une substance blanche¹, d'autres pourvus de mamelons perforés tenant lieu d'anses; la décoration de certains vases découverts à Mycènes rappelle singulièrement les demi-cercles surhaussés, concentriques, gravés sur le granit de l'allée couverte de Gavr'inis ou sur un vase de même époque récemment tiré d'un dolmen près de Quiberon². D'autres considérations, empruntées les unes aux traditions écrites, les autres aux survivances du folklore, nous font entrevoir des similitudes non moins frappantes dans le domaine des religions primitives. Il est donc tout au moins permis de croire que plusieurs dizaines de siècles antérieurement à la grande unité réalisée par la conquête romaine, il a existé une autre unité dont la cause nous restera toujours inconnue. Faut-il, comme l'indolence en est facilement tentée, la mettre sur le compte des aptitudes instinctives de l'esprit humain, dont les premières manifestations sont uniformes, quoique indépendantes les unes des autres? Faut-il faire intervenir les événements mystérieux dont témoignent la diffusion des animaux domestiques et des céréales, ou, dans un tout autre ordre de faits, la diffusion des langues aryennes? N'est-on pas porté à admettre que le courant de civilisation pélasgique, au lieu de se mouvoir d'Orient en Occident, comme on le croit d'ordinaire, a pris naissance, au contraire, quelque part dans le nord-ouest de l'Europe, pour gagner de là l'Italie, la presqu'île des Balkans, l'Asie Mineure et ne s'y trouver en contact que vers le xvii^e siècle avant notre ère avec le courant égypto-babylonien? C'est à cette dernière solution que j'incline, mais sans oser rien affirmer encore. Car ces questions sont de celles auxquelles on ne peut se flatter que l'avenir même doive donner réponse et qu'on se sent déjà quelque hardiesse à poser sans les résoudre.

1. Cf. Schliemann, *Hios*, p. 266.

2. *Bsa.* 1892, p. 41; cf. *Ha.* 1893¹, p. 91.

Terminologie régionale et scientifique des monuments mégalithiques¹

La terminologie en usage pour désigner les monuments mégalithiques, et d'autres qu'on en a longtemps rapprochés à tort, n'est pas encore fixée d'une manière définitive : cela s'explique par le fait qu'elle est d'origine assez récente et plutôt savante que populaire. Nous allons passer en revue, dans cet essai, les désignations le plus souvent usitées par les archéologues², après avoir étudié, dans le mémoire précédent, celles qui sont proprement populaires et les légendes dont ces désignations offrent parfois comme le raccourci.

I. — *Monuments mégalithiques, mégalithes.*

Ces heureuses expressions ont remplacé celles de *monuments celtiques* ou *druidiques*, qui furent presque universellement adoptées jusque vers 1865³; on en attribue l'invention à René Galles⁴. Elles ont cependant été critiquées, comme à la fois trop restreintes et trop générales, par Worsaae, Maury,

1. [*Revue archéologique*, 1893, II, p. 34-48. J'ai retravaillé cet article.]

2. Il n'y a rien à tirer de l'absurde « vocabulaire étymologique des différents noms des monuments celtiques », inséré dans l'ouvrage de Cambry, p. 290-318. On y trouve des termes comme *Batieia*, *Baitylos*, *Celtae* et même *Columna*!

3. M. Cartailhac disait par erreur en 1881, au Congrès d'Alger, que « nous avons tous abandonné les termes de dolmens, cromlechs, cairns, etc. » (*Assoc. française*, 1881, p. 736). A quoi Henri Martin répondit justement que cet abandon (dont il n'a jamais été question) n'aurait d'autres conséquences que de jeter la confusion dans l'archéologie (*ibid.*).

4. « C'est au Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques à Paris en 1867 que le terme de monument *mégalithique*, déjà en usage au sein de la Société polymathique du Morbinan, fut définitivement adopté ». (Cartailhac, *France préhist.* p. 177.)

Schuermans et d'autres¹. L'observation de M. Schuermans², suivant lequel il faudrait dire *mégolithique*, accuse une connaissance insuffisante de la langue grecque, ou l'on trouve des doublets comme $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon\mu\omicron\varsigma = \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\acute{\epsilon}\theta\omicron\upsilon\mu\omicron\varsigma, \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\delta\omicron\zeta\omicron\varsigma = \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\acute{\epsilon}\delta\omicron\zeta\omicron\varsigma$. Les désignations générales de « monuments en pierres brutes » (*rude stone monuments* de Fergusson) et de « monuments de pierre vierge³ » n'ont pas prévalu. Fergusson a très justement opposé, dans l'histoire de l'architecture, le style mégalithique au style microlithique, le premier cherchant à rendre sensible la force employée pour remuer les matériaux, le second tendant à donner l'impression de la force moins par les matériaux isolés que par leur combinaison⁴. Cette considération milite en faveur de l'expression de *monuments mégalithiques*, qui paraît, du reste, avoir définitivement passé dans l'usage, à côté de celle de *cryptes mégalithiques*, appliquée plus particulièrement aux allées couvertes et aux dolmens⁵.

II. — Ancienneté de la terminologie usuelle.

Le plus ancien exemple que l'on ait relevé du mot *cromlech* est dans une traduction de la Bible en gallois, faite par l'évêque Morgan (1588)⁶, où l'expression « les cavernes des rochers » (*Isaïe*, II, 21) est rendue par *cromlechydd y creigiau*. Le mot *cromlech* apparaît déjà, comme second terme d'un nom de lieu cornique, dans une charte de 943⁷. Au sens archéologique, il se trouve d'abord dans une description d'antiquités par le Rév. John Griffith of Llanddyfuan (1650), où des « cells of stone » sont appelés *cromlechaw*. Dans la *Britannia* de Camden (édit. de 1759, citée par M. Schuermans), on rencontre les termes *meinen-gwyr, maen-gwyr, croml thech, histvaen*, comme étant les noms donnés par le peuple du pays de Galles aux monuments en

1. *Congrès de Paris*, p. 193.

2. Schuermans, *La Pierre du Diable*, p. 1.

3. H. Martin, *Études*, p. 160.

4. Fergusson, *Rude stone monuments*, p. 40.

5. Cartailhac, *France préhist.* p. 162 et suiv.

6. *Encycl. Brit.* 9^e éd. s. v. *Cromlech*.

7. *Revue celtique*, t. XV, p. 223.

pierres brutes. Les mots *dolmen*, *menhir*, *cromlech* ne paraissent ni dans Caylus, ni dans les œuvres des autres antiquaires français jusqu'à la fin du xviii^e siècle. M. Schuermans¹ a relevé un passage de Millin², où il est dit qu'on voit fréquemment, en Cornouailles, des piliers de pierre, etc., appelés *meini-gwyr*, *llech*, *carnefs*, *cromlechs*, termes qui figurent, en effet, dans un article de Stephen Williams, publié en 1740³. Legrand d'Aussi⁴ dit qu'en bas-breton les obélisques s'appellent *ar men-ir* et qu'il est disposé à accepter cette expression⁵. Plus loin, il cite la désignation locale *lichaven* ou *leek-a-ven* pour trilithe et propose de la transformer, « en l'adoucissant un peu », en *lécavène*. Ce mot *lichaven*, imprimé *liehaven*, paraît déjà, en 1750, dans un ouvrage de Deslandes⁶ et, douze ans plus tard, dans le tome V du *Recueil* de Caylus⁷. D'après Le Pelletier⁸, au commencement du xviii^e siècle, dans l'évêché de Léon, les dolmens s'appelaient *liac'h* ou *leac'h*; en Argol et en Trégarvan (arrondissement de Châteaulin), on trouvait aussi la désignation de *liaven*⁹.

Latour d'Auvergne, dans ses *Origines gauloises* (1796, p. 24), appelle *dolmin* une « table soutenue par trois énormes quartiers de rocher » à Locmariaker; Legrand d'Aussi, toujours désireux d'« adoucir » les mots, écrivit *dolmine*. Je ne connais pas d'exemples plus anciens du mot *dolmen*, qui n'est pas gallois et que M. Loth dit n'avoir entendu employer *qu'une fois* par un paysan en Bretagne¹⁰. Dans le premier volume

1. *Mat.* VI, p. 82.

2. *Abrégé des transactions philosophiques*, trad. de l'anglais par Gebelin, Paris, 1789.

3. *Philosoph. transactions*, 1739-40, t. XLI, p. 471, 473.

4. Legrand d'Aussi, *Mémoires sur les anciennes sépultures nationales*, in *Mém. de l'Inst. nation. des sciences et des arts, Sc. polit.* t. II, fructidor an VII, 1798.

5. *Ibid.* p. 545.

6. *Recueil des traités de physique et d'histoire naturelle*, t. II, p. 42.

7. P. 380 (publié en 1762).

8. *Dictionn. breton-français*, s. v. *Liac'h*.

9. *Revue celtique*, t. I, p. 228.

10. *Rev. celt.* t. XV, p. 222 (Maisonblanche se trompe en disant le contraire, *Acc.* III, p. 212).

des *Mémoires de l'Académie celtique* (1807), les mots *dolmen* et *menhir* sont déjà usités comme s'ils étaient généralement compris¹. En 1809, Chateaubriand se sert du mot *dolmen* dans les *Martyrs*². Millin, en 1814³, prétend que ce mot fut d'abord adopté par Bodin et remarque qu'il n'est pas plus autorisé par la tradition que ceux de *peulvan* et de *cromlech*; on ne le trouve pas encore dans l'édition du *Dictionnaire de l'Académie* publiée en 1835⁴. De ce qui précède, il faut retenir que *dolmen*, comme *menhir*, est un terme demi-savant, dont la forme néo-celtique ne doit pas être alléguée comme un argument dans la controverse pendante sur l'ethnographie des constructeurs de dolmens⁵.

III. — Dolmens, allées couvertes.

« Le nom *dolmen* s'applique à tout monument en pierre, couvert ou non couvert de terre, d'une dimension suffisante pour contenir plusieurs tombes et formé d'un nombre variable de blocs bruts (les tables), soutenus horizontalement au-dessus du niveau du sol par plus de deux supports⁶. »

Cette définition est satisfaisante; elle écarte de la classe des dolmens les monuments des Baléares, de la Sardaigne,

1. *Acc.* I, p. 261, 398; cf. Schuermans, *La Pierre du Diable*, p. 9.

2. Passage cité par Littré, s. v.

3. *Mag. encycl.* 1814, t. IV, p. 188.

4. Dans la 3^e édition du *Dictionnaire général* de Napoléon Landais (1836), on lit : « *Dolmin*, chez les anciens Gaulois, roche isolée qui marquait le tombeau d'un guerrier ». La 10^e édition du *Dictionnaire* de Boiste (1841) donne la forme *dolmen* avec la définition suivante : « Roche isolée marquant une tombe cyclopéenne ou celtique ».

5. Schuermans a suffisamment montré (*Matériaux*, t. VI, p. 84) l'erreur d'Edelestand Duméril, qui croyait retrouver le mot *dolmen* dans le *mandoel* des gloses maïbergiques (*Lex Salic.*, LVIII, 4). Il a fait voir aussi que le nom de *Roche menhir*, porté par une pierre isolée près de Liège, ne contient pas le mot néo-celtique *menhir*. Doit-on l'expliquer, avec quelques archéologues belges, par le wallon *rogde minir* = rouge miniature (*Mat.* VI, p. 85)? On pourrait aussi traduire *Roche Monsieur* (all. *mein Herr*), à rapprocher de la *Cova del Misser*, dolmen des Pyrénées-Orientales (*Mss.* t. XI, p. 5).

6. Bonstetten, *Essai sur les dolmens*, Genève, 1865, p. 3. M. Cazalis de Fondouce propose de corriger à la fin : « par [deux ou] plus de deux supports » (*Allées couvertes*, 1873, p. 24, note 3), par la raison qu'il y a dans le midi des dolmens à deux supports seulement.

de Malte, les constructions dites cyclopéennes d'Italie et de Grèce, enfin les *stone-cists* ou *kistvaens*, qui doivent cependant être étudiés en corrélation avec les dolmens.

« Le dolmen est un monument fait de dalles placées de champ en terre, auxquelles on donne le nom de piliers, supportant d'autres dalles horizontales formant plafond, appelées tables. Le dolmen se divise souvent en plusieurs chambres auxquelles on accède par un couloir de même construction ; dans ce dernier cas, le monument prend le nom d'allée couverte¹. »

Le mot *dolmen* (*table de pierre*)² a pris, en France, un sens trop général et a souvent été appliqué aux allées couvertes³, qui en diffèrent par l'existence d'un couloir d'accès. Il faut se garder de confondre ces monuments, dont la distribution n'est pas identique, bien qu'il y ait entre eux une connexité évidente. Lisch a pensé que le dolmen était devenu une allée couverte par des agrandissements successifs ; on prolongeait le monument, en vue de nouvelles sépultures, en y ajoutant le nombre nécessaire de supports et de tables et en avançant le bloc de fermeture⁴. Mais, comme l'a fait observer M. Cazalis⁵, ce système ne pouvait convenir pour agrandir les dolmens sous tumulus. Aussi « les tribus qui avaient adopté la mode des dolmens couverts firent d'emblée des allées destinées à recevoir des sépultures successives ; c'est ce que nous voyons surtout dans la Bretagne, à Gavr'inis et au Mané-Lud⁶. » On a, du reste, signalé en Bretagne même de nombreux exemples d'agrandissements et d'altérations de la construction primitive⁷.

1. P. du Chatellier, *Époques*, p. 18.

2. *Dolmen* est féminin en breton ; *dol* ne se doit dire qu'après l'article féminin *an* ; autrement, il faudrait prononcer *taol*, *tol*. En outre, *taol*, *tol*, loin d'être un mot celtique, est la forme bretonne du latin *tabula* (D'Arbois de Jubainville, *Revue celt.* t. XIV, p. 3).

3. Hamy, *Congrès de Stockholm*, t. I, p. 253.

4. Bonstetten, p. 9.

5. *Allées couvertes*, 1873, p. 25.

6. *Ibid.* p. 25.

7. *Congrès de Norwich*, p. 220.

Les mots de *dolmen* et d'*allée couverte* (*Ganggräber*, *Ganggrift*)¹ tendent à remplacer, dans toutes les langues de l'Europe, les désignations locales des mêmes monuments, *cromlech* en Angleterre², *dös* ou *dys* en Scandinavie³, *mamra* en Portugal, *anta* en Portugal et en Galice⁴, *garita*, *arca* dans l'Estramadure, *stazzona* où *tola* (= *tavola*), en Corse⁵, sans compter celles qui impliquent des croyances populaires et dont il a déjà été question. Les dolmens sous tumulus s'appellent, en anglais, *chambered barrows* ou *chambered cairns*⁶; cette dernière expression est impropre, le mot *cairn* désignant, en vérité, un galgal⁷. Deux dolmens juxtaposés sont dits *dolmen géminé* ou *double dolmen* : tel est le *double cromlech* de Plas-Newydd⁸.

Le mot *ladère*, aujourd'hui inusité, désignait, au commencement du XIX^e siècle, une table de dolmen (de *lac'h*, pierre, et *derc'h*, debout)⁹.

IV. — *Demi-dolmens*¹⁰.

« Les demi-dolmens sont des tables de pierre, appuyées, d'un côté, sur deux colonnes, comme les dolmens, et dont

1. *Congrès de Stockholm*, p. 153.

2. *Archaeologia*, t. XXXVIII, p. 253.

3. *Congrès de Copenhague*, p. 97.

4. *Ibid.* Personne ne voudra plus expliquer *anta* par *templum in antis*, comme l'a proposé Rouliu, *Comptes rendus de l'Acad. des sciences*, 19 avril 1869. L'étymologie ἀντίω donnée par Moraës est une simple niaiserie.

5. A. de Mortillet, *Monum. mégal. de la Corse*, p. 16.

6. Greenw. p. 3. On ne trouve pas ces locutions dans le *New English Dictionary* de Murray.

7. En gaélique, *caru* signifie « amas de pierres » (Murray, *A new Dictionary*, s. v.).

8. Jewitt, *Grave-mounds*, p. 54, fig. 41.

9. *Msa.* I, p. 4, II, p. 164, où Fréminville interprète *teach-derch* par « pierre plate sacrée » (pierre plate en évidence ou belle, suivant Loth, *Revue celtique*, t. XV, p. 223).

10. Les spécimens de ces monuments ne se trouvent guère qu'en France et en Angleterre. Gravures : Nadaillac, *Premiers hommes*, fig. 104 (Maintenon); *Msa.* VIII, p. 130, pl. II t 1 (Kerdaniel en Morbihan); Fergusson, fig. 130 (Poitiers), fig. 131 (Kerland); *Mat.* IX, p. 195 (Breuilau dans la Haute-Vienne). La figure 129 de Fergusson, empruntée à Mahé, est de pure fantaisie; elle a été supprimée dans l'édition française de son livre. Les demi-dolmens ont de bonne heure attiré l'attention. Cambry (p. 231) rapporte une hypothèse d'après laquelle l'absence de supports dans les demi-dolmens

l'autre flanc porte immédiatement sur la terre¹. » Cette définition de Mahé est inexacte : le seul trait caractéristique du demi-dolmen, c'est qu'une des extrémités de la table porte directement sur le sol. Quelques archéologues ont considéré les demi-dolmens comme les plus anciens², d'autres comme très récents³ ; la plupart paraissent penser, aujourd'hui, que ce sont simplement des dolmens à moitié effondrés⁴. En 1868, on écrivait de Pontlevoy aux *Matériaux* que, par suite de fortes gelées, la table du dolmen connu sous le nom de *Pierre de minuit* s'était effondrée et brisée en trois morceaux : « Deux des supports ayant tenu bon, le plus considérable de ces trois fragments continue d'être soutenu d'un côté par eux, tandis que, du côté opposé, il repose à terre, formant ainsi un véritable demi-dolmen. Voilà un argument bien décisif à l'appui de l'opinion qui voit dans les demi-dolmens, non pas un monument spécial complet, mais bien les restes de dolmens ruinés⁵. » L'argument, à vrai dire, est loin d'être « décisif ».

À côté de demi-dolmens, où il paraît incliner à voir « des monuments d'une architecture spéciale », M. P. du Chatellier a signalé, dans le Finistère, deux *demi-allées couvertes*⁶ : ce sont des allées couvertes « qui, au lieu d'être recouvertes de tables, sont formées de deux rangées de pierres longues inclinées l'une vers l'autre, dont les bases sont distantes l'une de l'autre de 1 mètre à 1^m,50, se réunissant au sommet pour faire toit. » C'est d'un monument pareil que s'est inspiré le dessinateur du demi-dolmen dans l'ouvrage de Mahé⁷.

V. — *Cists, stone-cists, kistvaens.*

Le second de ces mots est hybride, les deux autres viennent aurait eu pour objet de faciliter aux victimes l'ascension de la table du sacrifice ; cette absurdité a été répétée depuis (*Msa.* I, p. 31 ; cf. *ibid.* VIII, p. 132).

1. Mahé, p. 27.

2. *Kilkenny Journal*, 1868-69, p. 40.

3. Fergusson, p. 346.

4. Cf. *Mat.* IX, p. 194.

5. *Mat.* IV, p. 6.

6. P. du Chatellier, *Époques*, p. 21 et pl. VII.

7. Mahé, pl. I, fig. 3. Voir plus haut, p. 439, note 10.

de la Bretagne insulaire¹. Ils désignent des coffres de pierre (en suédois *hällkista*)², qui se distinguent des chambres mégalithiques en ce qu'ils sont clos de tous côtés.

VI — Menhirs, peulvans.

On désigne ainsi les obélisques bruts (du bas-breton *maen*, pierre, et *hir*, long³; de *peul*, pieu, pilier, et *maen*, pierre)⁴. De deux pierres levées à Gourin (Morbihan), la plus grande est dite *er-maen-hir*, l'autre *er-maen-berr* (la pierre courte)⁵. Un autre équivalent de *menhir* est *min-sao* (pierre levée), qui est bientôt tombé en désuétude⁶; le mot de *peulvan* s'efface lui-même aujourd'hui devant celui de *menhir*.

En latin, sans doute depuis César, un menhir se disait *simulacrum* [*Mercurii*] ou *lapis stans*⁷. J'ai montré que la désignation d'*obeliscus* avait dû être également usitée, parce qu'une grosse pierre debout, en Picardie, se trouve dans un lieu dit Oblicamp, c'est-à-dire *Obelisci campus*⁸.

On a voulu rapprocher du mot *menhir* le nom de l'idole des Saxons *Irmisul*, écrit pour la circonstance *Hir-min-sul* (pierre

1. Acc. III, p. 222.

2. Congrès de Stockholm, p. 153.

3. « *Hir* se prononçait certainement *siros* au temps de César: *men* est un mot qui a, comme *hir*, perdu ou modifié une partie de ses éléments. » (D'Arbois de Jubainville, *Revue celt.* t. XIV, p. 3.)

4. Ce composé étant récent, il est impossible de le rapprocher, comme on l'a fait, du slavon *balwan* ou *bolwan*, qui signifie pilier, statue, idole (*Revue celt.* t. XI, p. 369). M. Loth (*Rev. celt.* t. XV, p. 223) croit que, dans *peulvan*, *van* = *man* est un suffixe que l'étymologie populaire a rapproché de *men*.

5. Mabé, p. 209. Une villa *Maenhir* est déjà mentionnée en 1270 (*Rev. celt.* t. XV, p. 223). La première mention de ce mot dans une œuvre lexicographique se trouve dans les *Leçons de français à l'usage de l'Académie française par un Bas-breton*, Paris, 1837, p. 280 (*Rev. celt.* t. XVIII, p. 210).

6. Acc. III, p. 208. Fréminville signale dans le Morbihan un menhir dit *menbráo-sao*, nom qu'il interprète par « pierre élevée du diable » (*Msa.* VII, p. 150).

7. *Ra.* 1900³, p. 179.

8. César, *Bell. Gall.* VI, 17; cf. *Cultes*, t. I, p. 147. Mon opinion a été confirmée par M. Loth (*Annales de Bretagne*, nov. 1906, p. 162) et par M. d'Arbois de Jubainville (*Comptes rendus de l'Acad.* 11 avril 1906), qui ont cité, à ce propos, un texte de la vie de Saint Samson où il est question d'un *lapis stans*, objet d'un culte en Grande-Bretagne au milieu du vi^e siècle, sur lequel

longue carrée)¹; mais cette hypothèse est absurde, *Irmînsul* étant la colonne (*Saeule*) du dieu germanique Irmin, identifié à Mars².

En Corse, les menhirs s'appellent *stantara* (nom inexpliqué), *monaco* (moine) ou *colonna*³.

VII. — *Lichavens*.

Ce mot, dérivé de *lec'h*, table, et de *maen*, pierre, a été francisé dans l'école de Cambry en *lécavène*. On désigne ainsi des trilithes, formés de trois pierres dont deux, fichées en terre, supportent la troisième qui forme linteau⁴. Les cercles de Stonehenge, en Angleterre, sont formés d'une série de trilithes juxtaposés.

VIII. — *Cromlechs, enceintes*.

Le cromlech est un cercle de pierre (de *crom*, courbe, et de *lec'h*, pierre)⁵. Nous avons rapporté ci-dessus les plus anciens exemples connus de ce terme, qui, dans les îles Britanniques, a longtemps désigné les dolmens, et qu'on s'accorde de plus en plus à réserver aux rangées de pierres, menhirs ou simples blocs, formant un cercle, une ellipse ou toute autre figure. Le composé breton *maen gwar* (pierre en cercle) est inusité⁶.

l'évêque grava une croix. Au siècle précédent, en Irlande, Saint Patrice avait vu sur un tertre artificiel une pierre debout, ornée d'or et d'argent, qui était adorée comme une idole. Voici le texte de la vie de S. Samson (Mabilion, *Acta N. O. S. B.* I, p. 177) : *Audivit (Samson) in sinistra parte idolum homines bacchantum ritu in quodam fano per imaginarium ludum adorantes... Vidit ante eos in vertice montis simulacrum abominabile adsistere, in quo monte et ego fui, signumque crucis, quod sanctus Samson sua manu cum quodam ferro in lapide stante sculpsit, adoravi et mea manu palpavi.*

1. *Acc.* III, p. 211.

2. Mogk, *ap. Paul, Grundriss der germanischen Philologie*, t. I, p. 1056. Voir, sur Irminsul, *Acc.* III, p. 162, 172; IV, p. 141; Beaulieu, *Archéol. de la Lorraine*, I, p. 199; II, p. 256; *Mal.* I. XXII, p. 384.

3 A. de Morillet, *Mon. mégal. de la Corse*, p. 34.

4. Cazalis, *Allées couvertes*, p. 25.

5. « L'origine celtique du mot breton *krom* « courbe » ne paraît pas démontrée; on croit généralement que ce mot a été emprunté au germanique. » (D'Arbois de Jubainville, *Revue cell.* t. XIV, p. 3.)

6. Cambry, p. 84.

Les Anglais appellent encore ces monuments *stone circles*, *circles of standing stones* et cessent presque généralement d'appliquer le nom de cromlech aux dolmens¹. En Scandinavie, les cromlechs s'appellent *stensattungrar* (enceintes de pierre et les cromlechs naviformes sont dits *skeppssattungrar* « en ceintes en forme de bateau »²).

H. Martin³ a popularisé l'erreur que le cromlech est la pierre du dieu *Crom*, symbolisant le cercle cosmique, le serpent de l'Infini et de l'Éternité. En réalité, nous connaissons par la *Vie de saint Patrice* une idole irlandaise nommée *Cenn Cruach* (tête sanglante) ou *Cromm Cruach* (croissant sanglant), que l'on adorait au milieu d'un cercle de douze autres idoles⁴; mais il n'y a pas eu de dieu celtique *Crom*, quoi qu'en dise H. Martin d'après la *Chronique des Quatre Maîtres*⁵.

Fréminville a décrit sous le nom de *carneilloux* des espèces de cromlechs irréguliers comme on en voit à Trégune près de Concarneau; il interprète *carneillou* par « cimetière », mais ne prouve pas que ces pierres dispersées marquent l'emplacement d'une nécropole⁶.

Le terme d'*enceinte* est préférable à celui de *cromlech*, parce qu'il ne préjuge ni de la forme de la construction (il y a des enceintes rectangulaires, ovales, etc.), ni de l'emploi de pierres pour en marquer les limites. Les enceintes sont parfois appelées des *camps*, par suite de l'idée (généralement fautive) qui leur attribue un but militaire⁷. Mahé les a qualifiées de *témènes* (du grec *τέμενος*⁸) expression qui a le double tort de préjuger leur destination religieuse et d'appliquer à un monu-

1. *Encyclop. britannica*, 9^e édit. s. v. *Cromlech*. Cf. John O'Gilvie, *The imperial Dictionary of the English language*, Londres, 1882, art. *Cromlech*; il donne cependant encore, comme spécimen de cromlech, la gravure d'un dolmen.

2. *Congrès de Stockholm*, p. 614.

3. H. Martin, *Études*, p. 79, 193, 203, 226.

4. *Revue celt.* I, p. 269; d'Arbois, *Cycle mythologique irlandais*, p. 105, O'Curry, *On the manners, etc.*, t. II, p. 6.

5. H. Martin, *Études*, p. 275.

6. *Msa.* XIV, p. 15.

7. Voir les justes observations de Mahé, p. 37.

8. *Ibid.*

ment occidental une désignation purement grecque. Aussi n'est il question des *témènes* que dans les écrits de la première moitié du XIX^e siècle; ce vocable harmonieux a été rejointre celui de *lécavène*.

IX, X. — Alignements, avenues.

Les alignements et les avenues se composent de menhirs ou de cromlechs disposés avec une certaine symétrie. La croyance que les emplacements occupés par ces pierres avaient servi à des réunions leur a fait donner, dans l'école de Cambry, le nom de *mallus*¹, mot bas-latin signifiant « lieu où se rend la justice »², que l'on a appliqué aussi, mais très arbitrairement, aux dolmens³.

Nous définissons maintenant quelques monuments qui ne rentrent pas dans la classe des mégalithes proprement dits, mais qui s'associent souvent avec eux.

XI. — Galgals.

Le mot hébreu *gal* ou *galgal* (גלגל)⁴ désigne des monceaux de cailloux sans liaison de ciment qui présentent généralement une forme conique⁵. Les Anglais les appellent *cairns*⁶. Les galgals contiennent quelquefois des chambres mégalithiques dont ils forment l'enveloppe extérieure. Dans le centre et le midi de la France, les monceaux de cailloux s'appellent aussi *clapiers*⁷ et *castellets*⁸; en Auvergne et dans les Hautes-Alpes

1. Cambry, p. 227, 306; *Msa.* I, p. 2, 29.

2. Cf. Du Cange, s. v. *mallum*, *mallus*.

3. Par ex. *Acc.* V, p. 321. Mahé parle du *mallus* de Carnac, p. 11.

4. גלגל, « Steinhaufen », aussi dit de ruines accumulées (Gesenius). Cf. Henry, *Ra.* 1850, p. 482. Il est question de monceaux de pierres ou de cailloux dans *Genèse*, xxviii, 18; xxxi, 45, 46; xxxv, 14; *Josué*, iv, 9; vii, 26; viii, 29; I *Sam.* vii, 12; II *Sam.* xviii, 17. Ces monceaux servent : 1^o à commémorer des événements; 2^o à couvrir les restes de grands criminels (cf. Homère, *Od.* XVI, 471; Properce, IV, 5, 75).

5. Mahé, p. 21.

6. Greenwell, p. 2.

7. Voir Littré, *Dict. s. v.* et *Msa.* t. VI, p. 13.

8. *Revue d'anthrop.* 1888, p. 49.

on les nomme *chivats*¹; enfin, les désignations de *nurgers*, *mergers*, *meurgeys*, *morgeys*, etc., sont fréquentes dans le centre et dans l'est².

XII. — Roulers.

« Ce nom anglais, dit Mahé³, se donne à de grosses pierres placées avec tant d'art en équilibre qu'avec un doigt on peut les mettre en mouvement. » Ces pierres, appelées aussi pierres branlantes, tremblantes, tournantes, mouvantes, etc.⁴ ne sont le plus souvent que des jeux de la nature⁵, mais il est parfois incontestable que les hommes, frappés ou amusés de ces jeux, sont venus en aide à la nature et ont complété l'œuvre du hasard. Comme on l'a très bien dit : « Les pierres branlantes appartiennent à la géologie par leur origine, à l'archéologie par leur usage⁶. » M. de Cessac a résumé ainsi ses observations sur les pierres branlantes de la Creuse⁷ : « Ce ne sont pas des blocs erratiques, mais des blocs en place. Elles ne sont pas l'œuvre de l'homme, mais le résultat de la désagrégation du granit, et si cette désagrégation fait encore des pierres branlantes, en diminuant les points de contact entre les blocs superposés, elle détruit l'oscillation de celles qui existent en rongant leurs supports, ce que prouve une pierre branlante du groupe des *Pierres jomâtres* qui oscillait du temps de Barailon, en 1806, et que j'ai trouvée glissée au bas de son support en 1845. De cette observation résulte la conséquence qu'il est impossible, dans la plupart des cas, d'affirmer qu'un bloc de cette nature est un monument des anciens cultes, si tant est qu'on

1. *Congrès archéol.* 1879, p. 454.

2. *Ibid.* p. 456; Littré, *s. v.*

3. Mahé, p. 39.

4. Taillefer, *Antiquités de Vézère*, t. I, p. 37; Schuermans, *La Pierre du Diable*, p. 44. Spécimens gravés dans Fergusson, fig. 132, 133 (Pierre Martine), 134 (Huelgoat); pierre branlante dite *Great upon little*, dans *Archæologia*, t. VI, pl. VI, p. 54 (Cambry, p. 88).

5. Fergusson, p. 347; Bertrand, *Archéol. celt. et gaul.* p. 405; opinion contraire dans Taillefer, l. p. 176 et dans un mémoire posthume de Dulaure, *Mss.* t. XII, p. 75.

6. Desmoulius, *Bull. de la Soc. géologique de France*, 4 février 1850 (cité par Cessac, *l.c.* 1881^o, p. 169).

7. *Ra.* 1881^o, p. 169.

parvienne à démontrer que ces cultes les aient consacrés, car rien ne prouve que la pierre qu'on observe oscillait il y a deux mille ans. »

Les pierres dites *posées* (mouvantes ou non) sont souvent de simples blocs erratiques.

XIII. — *Pierres à écuelles.*

Les pierres (ou roches) à écuelles, à fossettes, à bassins, à cupules¹ font quelquefois partie de monuments mégalithiques, mais elles sont, le plus souvent, isolées. J'ai lieu de croire que les Romains les appelaient *petrae poculatae*, mots qui se sont conservés dans la désignation moderne de *pierres pouquelées*². Les Allemands les appellent *Näpfschensteine*, *Zeichensteine* ou *Schalensteine*³, les Anglais *cupped stones*⁴. Il est certain que la forme actuelle des cupules ne peut pas toujours s'expliquer par l'influence des agents atmosphériques et que des idées religieuses ont dû inspirer ceux qui les ont creusées ou agrandies, comme ceux qui, aujourd'hui encore, y recueillent pieusement, pour l'avalier, la poussière ou l'eau⁵. Ces idées ne sont pas particulières au passé le plus lointain, car il a été constaté que, de nos jours même, on creuse des écuelles dans les pierres de certaines églises⁶, comme on en pratiquait autrefois dans celles des temples égyptiens⁷. L'hypothèse baroque que les pierres à écuelles seraient de cartes topographiques primitives a été soutenue en Allemagne par M. Roediger⁸; elle ne mérite pas d'être discutée.

1. Voir Nadaillac, *Premiers hommes*, t. I, p. 277; *Revue d'anthrop.* t. XV, p. 93.

2. S. Reinach, *L'Anthropologie*, 1904, p. 394.

3. Le suédois *elstenaar* (pierre des Elfes) est populaire; la désignation savante correspond à l'allemand *Schalensteine*.

4. Dans la Creuse, on les appelle aussi *bujoux* (cuviers); cf. *Ra.* 1881², p. 167.

5. Voir, sur les parcelles de pierres usitées dans la médecine populaire et sur les vertus des eaux qui suintent sur elles, Sébillot, *Folklore de la France*, t. I, p. 342 et suiv.

6. *Matériaux*, t. XIII, p. 277; *BG.* t. XI, p. 223, 331, 379, 436; XII, p. 42, 94; XIII, p. 43, 309; XIV, p. 97, 172, 263, 499; XV, p. 209, 243; XVIII, p. 315; XIX, p. 61, 83; XXI, p. 45; *Bonn. Jahrb.* LXXVIII, p. 243; *Correspondenzblatt*, 1888, p. 60.

7. *BG.* XVI, p. 36; XX, p. 284; XXIII, p. 864; XXIV, p. 277.

8. *BG.* XXII, p. 504; XXIII, p. 237, 251, 719; *Arch. f. Anthrop.* XXI, p. 350.

XIV. — *Tumulus*.

Le terme latin *tumulus*, désignant une colline artificielle, est souvent supplanté, dans l'usage, par l'équivalent anglais *barrow*, qu'on trouve employé, au sens archéologique, dès 1576¹. « Les barrows sont des monticules de pierres mêlées de terre, quelquefois de la hauteur d'une table et quelquefois de trente pieds ou plus d'élévation ». On les nomme aussi *buttes*, *mottes*, *montissels*, *puyjoly*², *moutestambes*, *moutussels*, *puyjouis*, *combres*, *combelles*, etc.³. » A cette liste de synonymes, on peut ajouter *poipes* (en Franche-Comté), *mouvauc* (en Bourgogne), *mollards* (dans le Forez et en Dauphiné)⁴, *combles* (dans le Lot)⁵. En Angleterre, où l'on distingue les *long barrows* des *round barrows*, les collines élevées de main d'homme sont dites aussi *lovs* (Derbyshire, Staffordshire), *tumps* (Gloucestershire), *houes* (Yorkshire)⁶. Des tumulus juxtaposés et réunis par un mur en terre sont dits *twin barrows*⁷. Le *chambered barrow* est un dolmen sous tumulus. En Allemagne, les tumulus s'appellent généralement *Hugelgrab*, en Suède *högur*⁸, en Zélande *terpens*⁹, en Russie *kourgaus*, au Canada et aux États-Unis *mounds*, etc. Dans toute l'Amérique anglaise, on qualifie de *mound-builders* les indigènes d'autrefois auxquels on attribue l'érection de ces tumulus.

XV. — *Pseudo-mégalithes*.

Outre de prétendus menhirs et cromlechs qui sont le produit de la désagrégation ou de l'éclatement des roches, on a cité de *faux dolmens*, comme celui de Mosny près la Roche (Luxembourg)¹⁰, et celui de Tiaret (Algérie), dont la table,

1. Murray, *Oxford Dictionary*, s. v.

2. *Pujoulets*, diminutif de *puch*, dans la Gironde (Acc. IV, p. 265).

3. Mahé, p. 18.

4. Gras, p. 47; *Congrès archeol.* 1879, p. 452 (écrit *mollards*).

5. Delpon, *Statistique du Lot*, t. 1, p. 393.

6. Greenwell, p. 2; Jewitt, *Grave-mounds*, p. 4.

7. Jewitt, *Grave-mounds*, p. 7, 37, fig. 23.

8. *Congrès de Stockholm*, p. 613.

9. *Mss.* II, 26; *Mat.* VII, p. 171.

10. Schuermaer, *La Pierre du Diable*, p. 14.

longue de 23 mètres, a été formée par une longue dalle qui a glissé sur les pentes de la montagne et est venue s'appuyer sur deux montants naturels. Mais ces « dolmens naturels » peuvent avoir néanmoins été utilisés comme lieux de sépulture¹.

*
* *

Les renseignements qui précèdent sont encore incomplets et manquent presque tous de précision : il serait intéressant de savoir exactement, pour chacun des termes mentionnés plus haut, à quelle époque il paraît dans la littérature scientifique et comment l'usage s'en est répandu. En appelant de nouveau, sur ces petits problèmes, l'attention des archéologues qui ont l'occasion de feuilleter les anciens livres, nous exprimons le vœu qu'ils portent à la connaissance du public les indications complémentaires qu'ils pourraient recueillir à ce sujet.

1. *Mat.* XXI, p. 453. Récemment encore, en Belgique, de simples *lusus naturae* ont été pris pour des monuments mégalithiques (cf. *L'Anthropologie*, 1891, p. 631).

La communauté juive de Lyon

AU DEUXIÈME SIÈCLE DE NOTRE ÈRE ¹

L'histoire des Juifs de Lyon ne commence qu'au IX^e siècle, avec la campagne haineuse entreprise contre eux par Agobard. Toutefois, une légende sans autorité, mais non peut-être sans fondement, veut que des Juifs, fuyant Jérusalem prise par Titus, se soient établis, vers la fin du I^{er} siècle, à Bordeaux, à Arles et à Lyon².

Je crois qu'on peut démontrer qu'il y avait des Juifs à Lyon dès le II^e siècle. Le fait seul que cette ville possédait alors une communauté chrétienne implique l'existence d'une synagogue, car la diffusion du christianisme, au cours des deux premiers siècles de l'Église, a partout suivi de près celle du judaïsme.

Comme le dit M. Harnack, « les synagogues de la *Diaspora* ne furent pas seulement, suivant le mot de Tertullien, les *fontes persecutionum* pour le christianisme à ses débuts... Le réseau des synagogues déterminait à l'avance les foyers et les lignes de pénétration de la propagande chrétienne. La mission de la religion nouvelle, entreprise au nom du Dieu d'Abraham et de Moïse, trouva de la sorte un terrain tout labouré³. »

Raisonnant d'après ces prémisses, M. Harnack devait nécessairement admettre l'existence de Juifs à Lyon, au II^e siècle.

1. [*Revue des Études juives*, 1906, p. 245-250.]

2. Gross, *Gallia Judaica*, p. 306. — M. A. Lévy (art. *Lyons* dans la *Jewish Encyclopedia*) écrit que le pape Victor, au V^e siècle, défendit à l'archevêque de Vienne de laisser célébrer la Pâque avec les Juifs. J'ignore d'où provient cette information; mais il n'y eut pas de pape Victor au V^e siècle et Victor I^{er}, qui s'occupa, en effet, de la date pascale vers 180, ne parait pas avoir mentionné les Juifs de Vienne.

3. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 1.

« A Lyon, dit-il, du temps d'Irénée, il ne paraît pas y avoir eu beaucoup de Juifs ; c'est pourquoi Irénée ne semble pas connaître directement de Judéo-chrétiens¹. » Le motif allégué est faible, d'autant plus qu'Irénée est très sobre de détails sur l'état des choses lyonnaises à son époque ; mais on voit que la réserve de M. Harnack porte seulement sur l'importance de la communauté juive de Lyon, dont il considère l'existence comme assurée.

Je pense que l'on peut apporter quelque précision à cette manière de voir par l'analyse de la fameuse lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux chrétiens d'Asie et de Phrygie, lettre dont des fragments considérables nous ont été conservés par Eusèbe², qui l'avait insérée en entier dans son ouvrage perdu sur les martyrs.

Cette lettre raconte les persécutions violentes dont les chrétiens de Lyon furent l'objet en 177. Ces chrétiens étaient, pour la plupart, d'origine asiatique ; mais il y avait aussi parmi eux des Gallo-Romains, entre autres un jeune homme de famille noble, Vettius Epagathus. Ils n'étaient pas pauvres, puisqu'ils avaient des esclaves païens qui les accusèrent et qu'ils offrirent en vain de l'argent pour racheter les corps de leur martyrs ; ils ne vivaient pas retirés et isolés, puisque, au début de la persécution, on les exclut des bains publics et du forum, que jusque-là ils fréquentaient librement ; tous n'exerçaient pas de petits métiers ; l'un d'eux, depuis longtemps établi en Gaule, était un médecin phrygien, quelque peu visionnaire, nommé Alexandre ; un autre, Attale de Pergame, qui passait pour la « colonne » de la petite Église, était citoyen romain et parlait le latin avec aisance. Leur évêque, en 177, était un vieillard nonagénaire, prédécesseur de saint Irénée, Pothin. Rien n'autorise à croire que cette communauté fût de formation toute récente, qu'elle fût le produit d'une émigration collective partie de la côte d'Asie³. Au con-

1. Harnack, *ibid.*, p. 2.

2. Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 1-3 ; je cite d'après le texte publié par O. von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, p. 28-43.

3. Hypothèque gratuite de Renan (*L'Église chrétienne*, p. 467), qui fait par-

traire, le rang assigné, dans l'intitulé de la lettre, à l'Église de Vienne, qui est mentionnée avant celle de Lyon, donne à penser que le christianisme s'était répandu de proche en proche, remontant la vallée du Rhône depuis Marseille et fondant de petites communautés là où l'existence de synagogues plus anciennes ouvrait un champ et fournissait un public aux prédicateurs. Un des martyrs de Lyon, le diacre Sanctus, était de Vienne; il est probable qu'il gouvernait cette Église, plus ancienne, mais moins considérable que celle de Lyon, au nom de l'évêque Pothin. La langue des chrétiens lyonnais était le grec; mais ils devaient aussi parler, comme Irénée, le latin et le celtique¹. On a même cru trouver la trace de latinismes dans la grécité des fragments de la Lettre transmis par Eusèbe².

Les chrétiens de Lyon n'étaient pas nombreux; cela ressort de différents passages de la Lettre, combinés avec des textes de Grégoire de Tours et des vieux martyrologes, qui ont été soigneusement étudiés par M. O. Hirschfeld³. Bien que la persécution ait été très violente et très générale, le nombre de ceux qui en souffrirent fut restreint, quarante-huit au *maximum*; encore M. Hirschfeld fait-il observer que ce chiffre est probablement trop fort, car certains noms (*gentilicia et cognomina*) paraissent faire double emploi dans la liste des victimes qu'il lui a été possible de reconstituer.

Une communauté aussi restreinte, comprenant peut-être une quarantaine de familles, pouvait posséder un chef spirituel, un lieu de réunion, une caisse de charité, un cimetière, mais non pas un abattoir et une boucherie. Or, on ne conçoit pas qu'un petit groupe de chrétiens ait acheté de la viande aux boucheries païennes; c'eût été risquer de manger de la chair qui avait été consacrée aux idoles, de la viande non

tir cette colonie de Smyrne vers 157, sous la conduite de Pothin, âgé de 70 ans.

1. Irénée, *C. Haeres.*, préface, dit qu'il a été souvent obligé de prêcher en langue celtique.

2. Robinson, *Texts and studies*, 1, 2, 97; contredit par O. Hirschfeld, *Sitzungsberichte* de Berlin, 1895, p. 390.

3. *Ibid.*, p. 385 et suiv.; cf. Harnack, *Mission*, p. 507.

saignée, ou encore de la viande d'animaux morts de maladie. Vingt ans après le drame de Lyon, Tertullien déclare que les chrétiens, dans leurs repas, s'interdisent le sang des animaux et, par ce motif, s'abstiennent des bêtes étouffées¹ ou mortes naturellement, de peur de se souiller de quelques parties de sang restées dans la viande². Ces scrupules sont conformes à la décision attribuée au premier concile de Jérusalem : s'abstenir de ce qui a été sacrifié aux idoles, du sang et des viandes étouffées³. Le texte *occidental* du passage des *Actes* qui nous a conservé cette décision omet la mention des viandes étouffées⁴. On sait, d'ailleurs, que la défense de manger du sang tomba promptement en désuétude chez les Latins, mais qu'elle se maintint longtemps chez les Grecs⁵.

Dans les villes antiques, où les sacrifices d'animaux dans les sanctuaires étaient très fréquents, la viande des victimes ne pouvait être entièrement consommée sur place; le reste était cédé par les prêtres aux bouchers de la ville et débité par ceux-ci sans étiquette spéciale⁶. Il en résulta de bonne heure, pour les chrétiens, un cas de conscience qui fut soumis à saint Paul et tranché par l'apôtre dans le sens le plus libéral⁷. « Mangez, dit-il, de tout ce qui se vend sur le marché, sans vous informer de la provenance des viandes; acceptez même sans scrupule une invitation chez un étranger non chrétien; mais si quelqu'un vous avertit que tel plat vient de l'autel, n'en mangez pas pour éviter le scandale ». Tel est du moins le sens général d'un passage singulièrement embar-

1. *Πνικτόν*, *suffocatum*. C'est l'animal étranglé qui n'a pas été tué par une incision nette, propice à l'écoulement complet du sang. Cf. *Encyclopaedia Biblica*, art. *Food*, col. 1546.

2. Tertullien, *Apolog.* IX : *Erubescat error vester christianis, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus; qui propterea quoque suffocatis et morticinis abstinemus, ne quo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto.*

3. Cf. Renan, *Saint Paul*, p. 398, n. 3; *Encycl. Bibl.*, s. v. *Council of Jerusalem*, col. 925-6; C. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, t. II, 2, p. 551.

4. Holtzmann, *Apostelgeschichte*, p. 98.

5. Renan, *Saint Paul*, p. 90.

6. Renan, *Saint Paul*, p. 71 et la note.

7. Paul, I *Cor.*, x, 25.

rassé et dont les difficultés de détail ne sont pas toutes résolues¹. Ainsi, suivant saint Paul, le chrétien peut manger des viandes sacrifiées, à la condition d'en ignorer l'origine; quant à l'ingestion du sang et à celle de la chair d'animaux crevés, il est singulier que l'apôtre n'en ait fait aucune mention, ni dans ce passage de l'Épître aux Corinthiens, ni ailleurs. Quoi qu'il en soit, la doctrine de Paul ne fut pas tout de suite admise par les chrétiens. Dans l'*Apocalypse*, écrite en 93, condamnation formelle est portée contre ceux qui mangent (sciemment ou non) des viandes immolées aux idoles². La défense de manger de la viande de l'autel était si sévère que les fonctionnaires romains, en 250 encore, mettaient à l'épreuve, en leur commandant d'en manger, ceux qui étaient suspects de christianisme³. L'interdiction persista jusque dans le christianisme médiéval, partout où païens et chrétiens se trouvaient en contact⁴; il est vrai qu'il s'agit toujours du cas prévu par saint Paul, celui de l'homme qui mange de la viande de l'autel auprès de l'autel lui-même (ἱερέσθον, εἰδωλόθον).

Parmi les chrétiens de la petite communauté lyonnaise, il y en avait un, nommé Alcibiade, qui ne vivait que de pain et d'eau⁵; comme il observait la même abstinence dans sa prison, un chrétien influent, Attale de Pergame, lui conseilla de ne pas refuser de manger les aliments créés par Dieu; dès lors, il consentit à manger de la viande. Ce fait implique que le cas d'Alcibiade était exceptionnel et que les chrétiens lyonnais mangeaient généralement de la viande. Mais où l'auraient-ils achetée, s'ils voulaient rester purs, sinon dans la boucherie juive de Lyon?

On répondra peut-être que ces chrétiens mangeaient de la viande sans se préoccuper de son origine ou du mode d'abat-

1. Cf. Reuss, *Épîtres de saint Paul*, t. I, p. 217 et Renau, *ubi supra*.

2. *Apocalypse*, II, 44, 20.

3. Voir l'article cité plus haut d'O. Hirschfeld, p. 397.

4. Par exemple en Thuringe, à l'époque de la prédication de saint Boniface; cf. plus haut, p. 131.

5. C'était un végétarien *enkratite*; cf. E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, p. 276.

tage, qu'ils avaient complètement renoncé aux scrupules judaïques relatifs à l'ingestion même accidentelle du sang. L'assertion citée plus haut de Tertullien, malgré son caractère général, pourrait, à la rigueur, n'être admise que pour les chrétientés d'Afrique. Mais la lettre même des Églises de Vienne et de Lyon fournit, à cet égard, un argument décisif. La persécution de 177 ressemble étrangement à celles que l'accusation de meurtre rituel, portée contre les Juifs, a souvent déchaînées de notre temps. Les chrétiens étaient accusés, sur le témoignage de leurs esclaves païens mis à la torture, de sacrifier des enfants pour les manger; aussi les faibles, qui renièrent leur foi, ne furent pas mieux partagés que les confesseurs; on retint contre eux l'accusation d'homicide. Une esclave syrienne, Byblis, qui avait renié la foi, fut soumise derechef à la torture; on voulait qu'elle portât témoignage sur les repas abominables des chrétiens. Mais elle recula devant la calomnie et, au milieu des supplices, jeta cette parole à ses bourreaux: « Comment les chrétiens mangeraient-ils des enfants, *eux à qui il n'est pas permis de manger du sang des bêtes?* » C'est l'argument *a fortiori*, que l'on retrouve dans l'*Apologétique* de Tertullien, où l'on voit aussi que les chrétiens rétorquent contre les païens l'accusation de cannibalisme¹; un des martyrs de Lyon, Attale, fit de même, lorsque, brûlé sur la chaise de fer, il dit en latin au juge, en montrant la fumée qui se dégageait de son corps: « C'est vous qui êtes des anthropophages!² »

1. Cf. saint Justin, *Apol.*, II, 12 et les passages cités par Renan, *l'Église chrétienne*, p. 482. Je ne sais si l'on a encore fait la remarque que voici. Alors que l'accusation portée par les païens a certainement pour origine ce qu'ils entendaient dire de la communion chrétienne, aucun apologiste ne parle, à ce propos, de la communion pour en établir le caractère non saignant. C'est là un effet frappant de cette *discipline de l'arcané* qui, jusque vers le début du 1^{er} siècle, empêcha les docteurs chrétiens de parler ouvertement de la communion à des païens.

2. La lettre de Pline à Trajan implique déjà l'accusation et la réponse. Les apologies littéraires que nous possédons sont simplement la mise en œuvre des arguments défensifs et offensifs que le souci de leur conservation et l'ardeur de leur propagande avaient, dès le début de cette longue lutte, dictés aux chrétiens.

Si Byblis peut affirmer que les chrétiens ne mangent pas le sang des animaux, c'est que la règle énoncée par Tertullien valait pour la communauté chrétienne de Lyon. Il y avait donc impossibilité absolue pour les chrétiens d'acheter leur viande dans des boucheries païennes, car, pour en éliminer tout le sang, de quelque manière que les animaux eussent péri, il aurait fallu des opérations longues et compliquées dans chaque cuisine ; d'ailleurs, comme ces opérations n'eussent pas été connues des païens, l'assertion de Byblis n'aurait pas trouvé créance auprès d'eux. Elle affirme la chose comme un fait avéré ; les païens devaient savoir que les chrétiens, pour éviter de manger du sang, achetaient leurs viandes dans une boucherie spéciale. Une communauté aussi peu nombreuse ne pouvait avoir la sienne ; force est donc d'admettre qu'il y avait une boucherie juive où s'approvisionnaient également les chrétiens.

Même dans les grands centres comme Rome, Alexandrie, Éphèse, aucun texte, à ma connaissance, ne mentionne de boucheries chrétiennes ; je ne connais pas un seul exemple, dans les textes des trois premiers siècles, d'un boucher chrétien. Dans les listes de métiers chrétiens dressées par Martigny (art. *Professions*), on trouve seulement celle de *confectarius* (charentier ou boucher de pores), chose significative, puisque ces animaux ne pouvaient être tués ni vendus par des bouchers juifs. Il est donc permis de croire que dans ces villes comme à Lyon, comme partout où il y avait des Juifs, c'était aux boucheries juives que les ménagères chrétiennes avaient recours.

Je conclus que, en 177 et probablement dès le début du II^e siècle, il existait à Lyon une communauté juive assez importante et que cette communauté n'a pas été seulement la mère spirituelle, mais la vivandière de la chrétienté de Lyon¹.

1. M. Léon Lévy a bien voulu m'écrire, à la date du 29 avril 1906 : « Je connais en Alsace plus d'une communauté juive comprenant à peine 30 à 40 familles où les bêtes sont abattues selon le rite. Comment le boucher se tire-t-il d'affaire ? C'est en livrant à la clientèle chrétienne les viandes qui

ne sont pas demandées par ses coreligionnaires. Qui pent le plus peut le moins. A Lyon, les choses ont pu se passer de la même façon ». L'observation de M. Lévy vaut la peine d'être notée; mais elle ne vient pas à l'encontre de ma thèse. Si les petites communautés chrétiennes des deux premiers siècles avaient eu des bouchers qui vendaient de la viande aux païens, la profession de boucher serait signalée parmi celles des fidèles, ce qui n'est pas. En second lieu, dans l'affaire de Lyon, où les chrétiens étaient accusés de meurtres rituels, c'est le boucher chrétien qu'on aurait tout d'abord arrêté et mis à la torture, comme cela s'est fait souvent, à des époques plus récentes, quand la même accusation a été lancée contre les Juifs; or, dans la relation que nous possédons de l'affaire de Lyon, pas plus qu'ailleurs, il n'est question d'un boucher chrétien. En revanche, il est probable que le boucher d'une petite communauté juive pouvait vendre aux chrétiens les parties des animaux que les Juifs ne devaient pas manger, mais qui, débarrassées du sang qu'elles contenaient, n'étaient pas interdites aux chrétiens.

La prétendue race juive¹.

Si l'idée qu'éveille le mot de *race* est vague, obscure et contestée, l'origine du mot lui-même n'est pas plus sûrement établie. On a voulu d'abord y reconnaître le latin *radix*, ou plutôt *radicem*, signifiant racine; mais *radicem* aurait donné, en français, *rais* et n'aurait jamais donné *razza* en italien. Diez avait pensé à un mot haut-allemand, *reiza*, signifiant « ligne »; *race* serait donc synonyme de *lignée*. Mais l'a de la première syllabe, dans *razza*, *race*, fait encore difficulté. Suivant une seconde hypothèse, *razza* dériverait d'un autre mot germanique, *raki*, signifiant chien, d'où *race* et *racaille*. Une *racaille* était, à proprement parler, une famille de chiens, une meute, correspondant, par suite, au mot canaille (*canaglia*), qui signifie aussi, à l'origine, une troupe de chiens. En italien, *razza di cane* est encore employé comme terme d'injure, de même que *kelb ben kelb*, « chien, fils de chien », en arabe, *canaille* et *racaille* en français.

Si cette dernière étymologie, qui présente une certaine vraisemblance — car les mots *race* et *racaille* doivent certainement être expliqués de même — mérite la préférence, il est très intéressant de constater que l'origine même du mot *race* en limiterait strictement l'emploi à une variété d'animaux domestiques, variété dont les caractères, constituant un type, sont préservés de la dégradation et du mélange par la sélection artificielle. Prenez des chiens terriers ou des levriers, qui, sous la surveillance de l'homme, se croisent seulement avec des terriers ou des levriers et rendez leur la liberté de s'unir à d'autres individus de leur espèce : au bout de peu de

1. [Conférence faite à la Société des Études juives, le 6 décembre 1903, et publiée dans la Revue des Études juives, 1903, p. 1-11v.]

temps, vous n'aurez plus ni levriers ni terriers, mais des chiens de rues, c'est-à-dire que les caractères permanents constituant la race auront disparu par l'effet de mélanges ou de métissages. Toute race domestique a la tendance de revenir à un certain type plus général, qui est celui de l'espèce; les seuls moyens de combattre cette tendance sont l'isolement et la sélection artificielle. Comme l'a écrit un des chefs de l'école anthropologique française, M. Topinard : « Aucune barrière physiologique ne défend les races contre la dislocation¹ ».

Ce qui est vrai des races d'animaux domestiques l'est également des races de plantes cultivées, que l'on appelle improprement des espèces. M. Topinard a souvent insisté sur ce fait, d'ailleurs bien connu, mais qu'il est indispensable de rappeler ici : « Les horticulteurs disent que les types qu'ils créent, en pratiquant la fécondation et en veillant aux conditions des milieux, dégénèrent et disparaissent dès qu'ils ne s'en occupent plus. La tendance naturelle n'est pas à la fixation des types, mais à leur désagrégation² ».

Une remarque essentielle, due encore à M. Topinard, c'est que le mot de *race* est à peine employé par les naturalistes lorsqu'ils parlent des animaux et des plantes sauvages. Ils préfèrent celui de *variété*, qui laisse en suspens la question de permanence, condition *sine qua non* de la race. En revanche, les naturalistes n'ont aucun scrupule à employer le mot *race* quand il s'agit d'animaux et de plantes domestiques, c'est-à-dire dans les cas où, au sein de l'espèce, la reproduction des individus n'est pas abandonnée au hasard.

Est-il permis, étant donné ce qui précède, d'appliquer le mot de *race* à telle ou telle subdivision de l'espèce humaine? Peut-on parler d'une race française, d'une race slave, d'une race juive? La plupart des anthropologistes, à l'heure actuelle, ne sont pas de cet avis. Ils pensent que le mot de *race* devrait être réservé aux types généraux que l'analyse nous fait découvrir dans les principales branches de l'humanité et qu'il faudrait y renoncer pour tous les types de troisième et de

1. *L'Anthropologie*, 1898, p. 643.

2. *Congrès anthropologique de Moscou*, p. 108.

quatrième ordre que nous créons par une vue de l'esprit, sans base et sans critérium scientifique. « La race, dit nettement M. Topinard, n'existe pas dans l'espèce humaine, lorsqu'on va plus loin que les types généraux¹. »

Quels sont ces types généraux? Là-dessus, tout le monde est d'accord : ce sont les blancs d'Europe, les jaunes d'Asie, les rouges d'Amérique, les noirs d'Afrique et d'Océanie. L'origine de ces types nous est complètement inconnue, mais nous en constatons à la fois l'existence et la perpétuité. Un nègre d'Afrique ressemble aux nègres représentés sur les monuments égyptiens d'il y a quatre mille ans; un Chinois d'aujourd'hui ressemble à ceux que vit Marcô Polo au XIII^e siècle. Malgré les différences individuelles et celles qui subsistent entre les différents groupes de blancs, de noirs, de rouges et de jaunes, ces quatre grandes divisions de l'espèce humaine offrent chacune, en dehors même de la couleur, des caractères qui peuvent être définis et rigoureusement constatés. D'autre part, ce sont des variétés ou des races, mais non des espèces; l'espèce humaine, quelle qu'en soit l'origine, est une. Cela ressort d'un fait expérimental, la fécondité des unions entre individus de tout pays et de toute couleur. Par des raisons physiologiques encore très obscures, l'infécondité est comme le mur qui limite les espèces, qui trace entre elles une ligne presque infranchissable de démarcation. A l'intérieur de chaque espèce, comme nous l'avons vu, la tendance naturelle est vers la fusion et le mélange; cette tendance est contrebalancée par des conditions géographiques, des préjugés sociaux et religieux; mais elle existe et a déjà produit des résultats appréciables, comme en témoignent les mulâtres et les métis.

Non seulement les naturalistes n'ont jamais pu définir ce que l'on appelle communément la race germanique, la race slave, la race française, mais ils sont presque unanimement d'accord pour proscrire de pareilles alliances de mots. C'est pourtant au nom des prétendus droits de la race germanique

1. *L'Anthropologie*, 1896, p. 450.

que la France a été mutilée en 1871, et cette conception absurde, injustifiable aux yeux de la science, a été exploitée contre nous par des politiques, servis quelquefois par des savants aveuglés¹. Dès le lendemain du traité de Francfort, l'anthropologiste Hovelacque protestait contre cet abus d'idées fausses et vagues, mises au service de l'esprit de conquête et d'oppression : « Le sang germanique ! autant parler d'un sang latin ou d'un sang slave ! Jamais la confusion des langues et des races n'a été poussée si loin. C'est une fiction presque puérile que celle d'une race germanique, d'un sang germanique, tout aussi bien que celle d'une race française, d'une race espagnole, d'une race italienne, d'une race slave... Cette race française, est-ce le Gascon, le Savoyard ou le Lorrain ? Cette race slave, est-ce le Russe, le Tchèque ou le Slovène ? Encore une fois, fiction que tout cela ! »

Et, dans le même ouvrage, Hovelacque écrivait encore ces belles lignes : « Ce n'est point pour tout le mal qu'elle nous a fait que nous prétendons condamner la théorie des races : nous eût-elle été plus funeste encore, nous ne la regarderions pas comme plus détestable. Mais elle prétend s'appuyer sur une série de conceptions scientifiques avec lesquelles, bien au contraire, elle se trouve en contradiction flagrante ».

Ces mots d'Hovelacque, Messieurs, les Israélites pourraient les répéter et les prendre à leur compte. Oui, la théorie fautive et absurde des races leur a fait et leur fait encore du mal ; elle est exploitée contre eux en toute occasion, dans les entretiens, dans les journaux, au théâtre ; mais leur fût-elle mille fois plus funeste encore, je dirais, moi, que je l'adopterais tout le premier, que je contribuerais même à la répandre, si elle était scientifiquement recevable, et que je la repousse avec dédain, parce qu'elle est stupide.

C'est dans l'Allemagne victorieuse de 1871 que cette théorie a trouvé le plus d'adeptes, qu'elle est devenue presque un dogme dans l'enseignement ; il s'en est suivi une explosion

1. Voir G. Hervé, *La question d'Alsace et l'argument ethnologique*, dans la *Revue de l'École d'anthropologie*, 1903, p. 285 sq.

d'antisémitisme, à laquelle M. de Bismarck, grand apôtre du *furor teutonicus*, ne fut pas étranger, qu'il encouragea même, parce qu'il redouta les tendances libérales des Israélites allemands. Quinze ans après, il se trouvait en France des hommes, soi-disant meilleurs Français que leurs compatriotes, pour ramasser cette lourde erreur germanique et s'en faire une arme contre une partie de leurs concitoyens. La même théorie frauduleuse qui a justifié la conquête de l'Alsace a été l'inspiratrice de l'antisémitisme français; je ne hâte d'ajouter que les anthropologistes de notre pays, ceux qui font honneur à la science, se sont montrés également rebelles à la théorie des races, soit qu'elle fût invoquée pour donner une apparence de droit à la violence, soit qu'elle eût pour but, à l'égard de citoyens français, de substituer le régime d'exception à celui du droit.

En vérité, la théorie des races n'est due ni aux anthropologistes, ni aux naturalistes, mais aux linguistes et aux historiens. Les linguistes, d'abord, ont été victimes d'une illusion. Quand on reconnut, au commencement du XIX^e siècle, que les langues de la plupart des peuples civilisés de l'Europe et de l'Asie se classaient en deux grands groupes, les langues apparentées au sanscrit et les langues apparentées à l'hébreu, on en conclut précipitamment que les hommes qui parlaient ces langues appartenaient aussi à deux groupes, à deux races, que l'on appela, l'une aryenne — à cause des *Argas* de l'Inde, — l'autre sémitique, à cause de la légende biblique qui donne pour ancêtre aux Hébreux et à d'autres peuples d'Asie le fils du patriarche Noé, Sem. Pendant longtemps, on parla des Aryens et des Sémites comme de grandes familles dont chacune se réclamait un ancêtre distinct — quelque chose comme les Montaigu et les Capulet. Il suffit d'un peu de réflexion pour reconnaître ici le sophisme. Un nègre qui parle anglais aux États-Unis n'appartient cependant pas à la variété blanche de l'espèce humaine; la langue n'est pas un caractère physique, mais une chose enseignée et acquise; il y a folie de vouloir conclure, de la langue que parle un homme, à sa descendance physique. Max Müller et Renan,

qui, dans leur jeunesse, avaient partagé et propagé l'erreur commune, n'ont pas hésité, quand ils ont vu la vérité, à y revenir. « Parlez, disait Max Müller, d'un vocabulaire sémitique, d'une syntaxe aryenne, ou parlez-nous d'un groupe d'hommes aux cheveux crépus ou à la peau noire; vous exprimez des idées claires, on vous comprendra. Mais si vous parlez d'un vocabulaire à cheveux crépus ou d'une syntaxe noire, on vous comprendra aussi peu que si vous parlez d'une race sémitique ou d'une race aryenne¹. » C'était très juste, mais un peu tardif. M. Bérard nous disait récemment que l'opinion publique, dont l'éducation est faite par la presse et les romans, retardait généralement d'un demi-siècle sur l'état de la science; il faut donc encore attendre avant que les gens du monde et les journalistes cessent de parler des Aryens et des Sémites, de mettre en opposition les qualités ou les défauts des Sémites et des Aryens.

Les historiens emboîtèrent d'abord le pas aux linguistes. Ils trouvaient sur leur chemin des peuples, des collectivités ethniques, qui s'appelaient, par exemple, les Hébreux, les Grecs, les Gaulois. Les Hébreux parlaient une langue sémitique, apparentée à l'arabe, à l'assyrien, au syriaque; on en fit des Sémites. Les Grecs et les Gaulois parlaient des langues aryennes, apparentées au sanscrit, au persan, au latin; on en fit des Aryens. De là, il n'y avait qu'un pas à franchir pour introduire dans l'histoire une race gauloise, une race juive, une race hellénique. Le sophisme, vous le voyez, était double : d'une part, on concluait de la communauté de langue à la communauté de la descendance physique; d'autre part, on constituait des groupes anthropologiques, désignés abusivement par le nom de races, sur le modèle de groupes politiques ou religieux. Est-il nécessaire d'avertir qu'un groupement politique ne présuppose pas l'unité d'origine? L'histoire elle-même ne nous montre-t-elle pas une succession d'empires, ceux des Égyptiens, des Assyriens, d'Alexandre, d'Auguste,

1. C'est le sens, mais non la traduction littérale, d'un passage célèbre d'un des derniers ouvrages de Max Müller, *Biographies of words and the home of the Aryas*, Londres, 1888.

de Charlemagne, des Arabes, qui réunirent en un corps politique plus ou moins stable des peuples qui ne parlaient pas les mêmes langues et dont les origines respectives, au point de vue de la descendance physique, nous sont absolument inconnues?

Aujourd'hui, un savant qui se respecte parle des Hébreux, des Grecs, des Gaulois, mais il ne dit pas la race hébraïque ou juive, la race grecque, la race gauloise. « Alléguer les notions de races, écrit l'abbé Houtin, disserter sur leurs qualités d'attraction et de répulsion, c'est ordinairement expliquer les problèmes historiques par des mots auxquels ne correspond aucune réalité. » On remplirait des pages avec des citations de ce genre, empruntées à nos meilleurs historiens. Malheureusement, comme je vous l'ai déjà dit, les savants bien informés sont toujours en avance sur leur temps, et le public continue longtemps à vivre sur les opinions fausses qu'ont enseignées leurs prédécesseurs.

Vers 1860, les anthropologistes se mirent de la partie. Vous savez que l'anthropologie est une science très récente; si elle a dissipé beaucoup d'erreurs, elle en a accrédité d'autres, pour n'avoir pas su s'en défendre à ses débuts. Il y a quarante ou cinquante ans, le sophisme qui confond les groupements linguistiques, politiques et anthropologiques était presque universellement accepté. On chercha à distinguer anthropologiquement l'Aryen du Sémite et il faut dire bien haut que l'on n'y réussit pas. Les populations de langue aryenne, comme celles de langue sémitique, appartiennent, en général, à la race blanche; mais il y a des blonds et des bruns, des grands et des petits, des têtes rondes et des têtes longues. Comme type du Sémite, on prit l'Arabe du désert syrien, le Bédouin, et l'on remarqua qu'il avait souvent le nez aquilin, la tête longue, les cheveux noirs et une taille avantageuse. On en conclut que le Sémite, et, par conséquent, le Juif, était un grand dolichocéphale brun, avec nez long et arqué. Vérification faite, il se trouva que le type

1. G. Houtin, *L'Américanisme*, Paris, 1903, p. 44.

en question était non pas dominant, mais très rare parmi les Juifs actuels. On sait que les Juifs se distinguent en deux grands groupes, les *Sephardim*, ou Juifs du rite portugais, et les *Aschkenazim*, ou Juifs du rite allemand. Les premiers habitent surtout les pays voisins de la Méditerranée; les seconds sont répandus dans le centre et l'orient de l'Europe, notamment en Pologne et en Russie. On pensa, tout naturellement, que les vrais Juifs étaient les *Sephardim*, plus voisins que les autres de la Palestine, d'autant que l'on crut reconnaître que le type bédouin était beaucoup plus fréquent parmi eux. Les *Aschkenazim*, suivant cette théorie, ne représenteraient nullement la race juive; ce seraient des Germains ou des Slaves plus ou moins mélangés de sang juif. Mais cette opinion ne résiste pas à l'examen. Il y a des blonds, des têtes courtes, de petites tailles et des nez épatés parmi les *Sephardim* comme parmi les *Aschkenazim*; à Londres, où les deux groupes sont très bien représentés, on trouve même plus de têtes courtes parmi les *Sephardim* que parmi les autres¹. Chose plus grave, on finit par reconnaître que si, suivant un mot célèbre, chaque pays a les Juifs qu'il mérite, les Juifs participent aussi, dans une large mesure, aux caractères physiques des habitants des divers pays où ils résident. Ainsi les Juifs d'Angleterre et d'Allemagne sont plus grands², les Juifs de Russie ont très souvent ce qu'on appelle le type slave, les Juifs de Palestine, de l'Asie Mineure, de l'Afrique du Nord ressemblent bien plus à des Bédouins que leurs coreligionnaires occidentaux.

Ces constatations furent résumées, en 1891, par une femme de grand cœur et de grand savoir, Mme Clémence Royer, devant la Société d'anthropologie de Paris³. « Il est certain, disait-elle, que les Juifs de tous les pays se ressemblent moins entre eux qu'ils ne ressemblent aux popula-

1. J. Jacobs et J. Spielmann, dans le *Journal of the anthropological Institute*, t. XIX (Londres, 1890).

2. La petite taille des Juifs, dans certains centres comme Varsovie, est simplement l'effet de la misère physiologique; les classes aisées ont une moyenne plus élevée que les classes pauvres.

3. *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1891, p. 544.

tions qui les environnent et que ceux du Nord se distinguent aussi nettement de ceux du Midi que les Germains des Latins. Il n'y a pas de race pure; celle des Juifs l'est seulement un peu plus que les autres, parce qu'ayant été partout persécutés et forcés de vivre à part pendant de longs siècles, ils se sont moins mêlés que les autres éléments ethniques au milieu desquels ils ont vécu pendant toute l'ère chrétienne. Mais, antérieurement, les Juifs étaient peut-être bien moins caractérisés qu'aujourd'hui. Pendant les derniers siècles avant l'ère chrétienne, ils ont fait partout de nombreux prosélytes. Chaque colonie juive s'est recrutée chez les populations ambiantes. C'est surtout et peut-être seulement depuis qu'ils ont été persécutés par les chrétiens que leur type s'est caractérisé et fixé, parce que, dès ce moment, ils ne se sont plus alliés qu'entre eux. »

Cette doctrine est à peu près conforme à celle que Renan développait en 1883, doctrine qui a été également soutenue par des hébraïsants comme Loeb et Neubauer, par des anthropologistes comme Topinard et Ripley¹.

Prenons les Hébreux au moment où ils paraissent dans l'histoire, au sortir de la période légendaire, lors de la conquête de la Palestine. La Bible nous apprend que cette conquête fut très longue, que les indigènes ne furent pas exterminés et que les envahisseurs épousèrent des femmes du pays². Ces conquérants de la Palestine étaient unis par un lien religieux et politique; mais aucun historien ne voudra croire qu'ils aient tous été des descendants d'Abraham. Admettons-le pourtant, pour faire la part belle aux contradicteurs. De même que les Francs se noyèrent dans la population celtique et romaine de la Gaule, tout en imposant leur nom au pays qui est devenu la France, de même l'élément hébreu, supposé homogène, tendit à se fondre dans la population indigène du pays qui est devenu la Judée. Or,

1. On trouvera une bibliographie très abondante dans le livre de J.-M. Judd, *Die Juden als Rasse*, Berlin, 1903, p. 234-240.

2. Voir, entre autres passages, *Deutéronome*, xx, 14; xxi, 11; xxiii, 8; *Juges*, iii, 6; *Chron.*, ii, 35.

nous ne savons pas au juste ce qu'était cette population indigène ; mais nous sommes sûrs qu'elle n'était pas homogène, qu'elle comprenait notamment des tribus venues de l'Est, c'est-à-dire de l'Asie, et d'autres venues de l'Ouest, c'est-à-dire des îles de l'Archipel et probablement des côtes de Grèce et d'Afrique. Il est possible que les Philistins aient été des Crétois ; c'était déjà l'opinion des anciens et il est à noter qu'un vieux culte du Jupiter crétois existait à Gaza en Philistide. D'autre part, ceux que la Bible appelle les Hittites avaient pénétré en Palestine par le Nord et semblent, d'après les monuments égyptiens, avoir présenté certains caractères du type mongolique. En un mot, le littoral syrien était peuplé par des gens de toute provenance, résidus d'invasions successives venues par terre et par mer¹. C'est au milieu de cette poussière humaine que vinrent s'établir les envahisseurs hébreux. Alors même que ces envahisseurs eussent été tous les descendants d'un même père, le mélange ethnique résultant de la conquête ne put avoir rien de commun avec cette famille élargie qu'on appelle une race.

On a voulu parfois découvrir, dans cette macédoine de peuplades placées sous l'hégémonie juive vers l'an 1000, les éléments anthropologiques des Juifs actuels ; on a dit que le vieux fonds bédouin était responsable des grands bruns dolichocéphales, que les blonds étaient les descendants des Amorrhéens, les nez épatés ceux des Hittites². Ce sont là des hypothèses gratuites, car nous ne connaissons les peuples indigènes de la Palestine que par de rares et très insuffisantes représentations sur les monuments égyptiens. Qui nous dit que le type affiné du Bédouin actuel existât à cette époque ? C'est même très invraisemblable, puisqu'il existe aujourd'hui et que, pareil à toute chose humaine, il est le produit d'une évolution.

1. « Mieux nous serons renseignés sur l'état de la Syrie au temps des conquêtes égyptiennes, plus il nous faudra constater le mélange des races et leur morcellement presque infini ». (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 148).

2. V. Jacques, dans la *Revue des Études juives*, Paris, 1893, p. LIV.

Les tribus juives sont conduites en captivité; celles d'Israël disparaissent — des rêveurs ont voulu de nos jours les retrouver en Angleterre et en Amérique — celles du royaume de Juda retournent dans leur patrie. Puis, après Alexandre le Grand, les Juifs commencent à se répandre dans tout le monde méditerranéen et font partout des prosélytes; beaucoup de Grecs et d'Asiatiques, c'est-à-dire de gens parlant d'autres langues que l'hébreu, deviennent Juifs et font souche de Juifs. Arrivent la guerre avec les Romains, la destruction du Temple, le massacre de centaines de milliers de Juifs, la réduction de centaines de milliers d'autres en esclavage, une dispersion nouvelle des survivants à travers le monde. Malgré la concurrence du christianisme, le judaïsme n'avait pas perdu sa force expansive; il y eut de nouvelles conversions, de nouveaux mariages entre Juifs et non-Juifs, à tel point que les Conciles durent s'en préoccuper à diverses reprises, interdire les mariages mixtes et les conversions au judaïsme. Au VIII^e siècle, dans le sud-est de la Russie, une grande partie du peuple ture des Chazares se convertit au judaïsme¹. On a prétendu que ces Chazares étaient la souche des millions de Juifs qui peuplent actuellement la Russie; d'autres veulent qu'ils soient seulement les ancêtres des Caraïtes, Juifs russes qui rejettent le Talmud et ne se marient pas avec les Juifs talmudistes. En réalité, personne n'en sait rien. On ne sait même pas comment s'est formée la grande population juive de la Russie actuelle; si le jargon qu'elle parle incline à croire qu'elle est venue de l'Ouest, c'est-à-dire d'Allemagne, il est, d'autre part, certain qu'il y avait, dès le début de l'ère chrétienne, des communautés juives dans le sud de la Russie. Le jargon peut fort bien être une langue commerciale, développée par les nécessités des relations avec l'Europe centrale, et non la langue maternelle de tous les Juifs russes. Toujours est-il que la conversion des Chazares, et bien d'autres conversions moins importantes dont l'histoire n'a pas gardé le souvenir,

1. Voir, sur cette question, un bon article dans le *Jewish Encyclopædia*, t. IV (New-York, 1903).

ont dû introduire dans la masse déjà si confuse de la population juive une foule d'éléments hétérogènes qu'il est absolument impossible de débrouiller.

Vous voyez combien est légitime la conclusion ainsi formulée par M. Topinard : « Les Juifs ne sont qu'une fédération religieuse. Ils ne sont ni une nation ni une race ».

Toutefois, il y a deux faits importants qui ne doivent pas être négligés. Le premier est d'ordre historique : les Juifs, longtemps parqués dans les ghettos, soumis aux mêmes conditions d'existence, presque toujours misérables, se sont généralement, depuis mille ans au moins, mariés entre eux ; les conversions au judaïsme, bien que plus nombreuses aujourd'hui même qu'on ne le croit, surtout en Russie, n'ont pu exercer, à cet égard, qu'une faible influence ; on peut en dire autant des unions illégitimes ou clandestines avec des non-Juifs. Le second fait est d'ordre anthropologique. Les Juifs, bien que très différents entre eux, ont cependant un *facies* particulier qui permet à tout homme un peu exercé de les reconnaître ; il ne les reconnaîtra pas à coup sûr, mais — l'expérience a été tentée en Russie — il ne se trompera pas plus de trente fois sur cent.

Ces deux faits sont connexes. Les Juifs ne présentent pas un type unique, mais un nombre relativement limité de types, ce qui est un résultat naturel et inévitable de l'endogamie, c'est-à-dire de l'habitude de se marier entre eux. Certains types prévalent dans certains pays, en Pologne, par exemple, ou à Salonique, parce que, malgré la facilité actuelle des déplacements, le gros de la population juive des grands centres *s'intermarie* et que, dans la lutte pour la vie qui s'établit ainsi entre les types, ce sont tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là qui l'emportent¹. Dans cette lutte, dans cette sélection pour mieux dire, les conditions de milieu et de climat exercent naturellement une grande influence. Or, le

1. La même apparence d'homogénéité relative, due simplement à l'endogamie, a été constatée dans certaines vallées isolées des montagnes suisses par Martin (*L'Anthropologie*, 1897, p. 91). Cf. ce que dit M. Mahoudeau des Juifs algériens (*Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1901, p. 543).

milieu et le climat, dans chaque pays, sont favorables à la prédominance d'un ou de plusieurs types, au grand type blond dans le Nord de l'Europe, au petit type brun sur la Méditerranée. Si donc tant de Juifs anglais ressemblent à des Anglais et tant de Juifs russes à des Russes, cela ne s'explique pas par des unions légitimes ou clandestines entre Russes, Anglais et Juives, mais simplement parce que le milieu anglais est favorable à la production du type ou des types anglais, le milieu russe à la production des types russes. Ces types ne sortent pas de terre, bien entendu, mais ils tendent à prévaloir par suite de l'élimination progressive des autres, qui sont, pour des motifs qui nous échappent, moins adaptés au milieu.

Les Américains ont acheté à des prix élevés nos plus beaux étalons du Perche ; leur ambition était d'avoir une race de grands chevaux, alors que ceux du Nouveau-Monde sont petits. Eh bien ! au bout de quelques générations, il n'y avait plus de percherons en Amérique ; ils avaient perdu le caractère essentiel de la race, qui est la taille. Le type indigène avait prévalu.

Après vous avoir cité les percherons, pourrais-je, sans manquer de respect, vous parler des Parisiennes ? Que n'a-t-on dit de ces êtres charmants, spirituels, raffinés, qui savent s'habiller comme des reines avec des chiffons et qui marchent comme ne savent pas marcher toutes les reines ? Or, les Parisiennes comprennent des femmes de toute provenance — mêmes des Juives — dont bien peu sont nées à Paris, dont aucune peut-être ne compte trois générations d'ancêtres parisiens. Quand on décide une de ces Parisiennes exquises, qui se trouve avoir appris le métier de couturière ou de modiste, à émigrer aux États-Unis, les filles qu'elle y peut avoir d'un Parisien immigré sont des Yankees, non des Parisiennes ; bien plus, au bout de dix ou douze ans, peut-être plus tôt, elle-même a perdu ses qualités de Parisienne, sa grâce particulière et son génie inventif. Il ne faut pas croire que cette action souveraine des milieux soit restée inconnue des anciens ; ce sont les modernes qui l'ont méconnue long-

temps. Voici, à cet égard, une phrase bien curieuse que j'extrais de l'*Agricola* de Tacite : « Parmi les Bretons (de la Grande-Bretagne), les uns ressemblent aux Germains, les autres aux Ibères, les plus proches des Gaules ressemblent aux Gaulois, soit par l'influence persistante de l'origine, soit que l'île, s'avancant de divers côtés, la nature seule et le climat aient marqué les Bretons de ces caractères variés » (*positio caeli corporibus habitum dedit*¹). Tacite hésite entre la théorie de la race et celle de l'ambiance; mais on voit qu'il est déjà familier avec la seconde et sait que la ressemblance des types physiques peut s'expliquer par celle des milieux.

Le ghetto aussi est un milieu, et un triste milieu, dont l'influence se transmet par l'hérédité. Parmi les Juifs émancipés de nos pays, fils et parfois petit-fils d'émancipés, on en voit encore dont la petite taille, l'air craintif, la nervosité apparente décèlent l'héritage de longs siècles d'oppression. Ces Juifs-là sont un acte vivant d'accusation contre un régime blasphémateur de l'Évangile, dont le maintien sur quelques points du globe, à l'heure où je vous parle, est une des tristesses et une des hontes de l'humanité.

Renan, en 1883, avait conclu qu'il n'y a pas de race juive, qu'il n'y a pas un type juif, mais des types juifs². Ce grand sage avait raison. Mais on peut se demander si, avec les siècles, les Juifs continuant à se marier entre eux, ne donneront pas naissance à une vraie race, c'est-à-dire à un groupe d'hommes possédant ce qu'ils ne possèdent pas encore, certains caractères physiques communs et bien définis. En théorie, cela serait très admissible. Prenez, comme le disait Renan, trois cents individus sur le boulevard, enfermez-les dans une île déserte et laissez-les s'*intermarier* pendant cinq générations ou davantage; au bout de quelques siècles, un type dominant se formera, qui tendra à dominer de plus en plus, et vous pourrez dire que vous avez créé,

1. Tacite, *Agricola*, cap. xi.

2. Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, Paris, 1883; cf. Th. Reinach, *Revue des Études juives*, t. VI, 1883, p. 141).

dans l'île déserte, une *race du boulevard*. Mais, dans la pratique, il ne peut en être ainsi. La tendance du judaïsme actuel est de se disperser de plus en plus à la surface du globe; aujourd'hui, la plus grande agglomération juive du monde n'est plus Varsovie, mais New-York. Il se forme donc un nombre croissant de centres juifs, dans les milieux et sous les climats les plus différents, où, comme je vous l'ai montré, le type juif qui tend à prévaloir est nécessairement celui qui est le plus conforme au type indigène, le mieux adapté au climat et aux autres conditions extérieures de la vie. Donc, le nombre des types juifs est appelé à se multiplier encore dans l'avenir; ces types se localiseront, se naturaliseront, si l'on peut dire, et la formation d'un type défini, qui constituerait une race, sera rendue de plus en plus impossible par la différence des conditions d'existence et des milieux.

Ma conclusion, Messieurs, est claire et peut se formuler en peu de mots : *Il n'y a jamais eu de race juive; il n'y en aura pas*. Ceux qui parlent aujourd'hui d'une race juive commettent ce que Leibnitz appelait un *psittacisme*, un « propos de perroquets », c'est-à-dire qu'ils accouplent des mots dont chacun, isolément, offre un sens, mais qui, ainsi associés, n'en ont point.

L'Inquisition d'Espagne¹

L'histoire de l'Inquisition d'Espagne de M. Henri Charles Lea, faisant suite à son histoire de l'Inquisition au moyen âge², remplit quatre grands volumes qui ne semblent pas devoir trouver de traducteur, du moins dans notre langue³. J'ai fait effort pour en porter la substance à la connaissance du public français qui, de cette funeste institution inquisitoriale, ne possède encore que des notions vagues ou erronées.

I

Le premier volume comprend deux grandes divisions : 1^o l'origine de l'établissement de l'Inquisition dans la péninsule ibérique ; 2^o les relations de cette institution avec l'État, la société laïque et le clergé séculier. L'exposé méthodique de ces deux ordres de faits est rendu particulièrement malaisé par le peu d'homogénéité de l'Espagne à la fin du moyen âge ; ce qui est vrai de l'Aragon ne l'est souvent pas de la Castille ; la Navarre, la Catalogne, les îles Baléares doivent, à leur tour, être étudiées séparément. Ceux qui connaissent les ouvrages antérieurs du grand historien américain ne s'étonneront pas qu'il se soit montré, cette fois encore, supérieur aux difficultés de son sujet.

M. Lea raconte sans émotion apparente ; il accumule et interprète les faits que les documents originaux (en grande

1. [*Revue critique*, 1906, I, p. 300-308 ; 1907, I, p. 213-217 ; 1907, II, p. 301-307 ; 1908, I, p. 86-95.]

2. De la traduction française, en trois volumes, que j'ai donnée de cet ouvrage, le tome 1^{er} a déjà paru en deuxième édition. Une traduction allemande, révisée et mise au courant, paraît depuis 1905 à Bonn, sous la direction de M. Joseph Hansen.

3. Henry Charles Lea, *A history of the Inquisition in Spain*. New-York et Londres, Macmillan, 4 vol. in-8^o, 1906-1908.

partie manuscrits) ou les meilleurs travaux de l'érudition espagnole lui fournissent. Il ne cherche ni le pittoresque ni l'éclat de la couleur; *scribit ad narrandum*. Jamais il ne s'attarde à des polémiques dirigées contre les opinions des historiens antérieurs; c'est tout au plus si, de loin en loin, il en fait justice dans une ligne du texte ou une courte note. Pourtant, les idées générales ne lui font pas défaut; elles se dégagent même, avec une netteté singulière, de la sérénité presque dédaigneuse de son récit. Ces idées sont en contradiction avec celles qui courent les livres et méritent d'autant plus d'être mises en lumière qu'elles n'ont pas encore subi l'épreuve de la discussion.

A l'encontre de la thèse qui fait de l'Espagne comme le pays prédestiné du fanatisme religieux, M. Lea a montré que les diverses populations de l'Espagne ont témoigné, pendant de longs siècles, d'un remarquable esprit de tolérance. A l'encontre de la thèse qui rejette sur le pouvoir civil, sur la royauté, la responsabilité des méthodes de l'Inquisition et de ses crimes, M. Lea a mis en pleine lumière celle de l'Église et des papes. L'Espagne était plus tolérante que les autres pays de l'Europe; elle a été fanatisée peu à peu par la papauté; l'avidité des princes et des moines a fait le reste. Telles sont, très brièvement résumées, les conclusions de sa laborieuse enquête; il faut entrer dans quelques détails pour les préciser.

Le préjugé touchant l'intolérance espagnole se fonde, chez beaucoup d'historiens, sur quelques faits généralisés à tort. C'est un empereur espagnol, Théodose, qui rendit les premiers édits menaçant de mort les hérétiques; c'est un autre empereur espagnol, Maxime, qui, circonvenu par deux évêques espagnols, fit mourir à Trèves l'évêque espagnol Priscillien, inaugurant ainsi, au profit de l'Église victorieuse, la longue série des meurtres juridiques pour délit d'opinion. Assurément, cela est curieux et peut prêter à des développements oratoires; mais l'histoire de Priscillien n'autorise pas à parler du fanatisme espagnol et bien d'autres faits démontrent qu'il n'existait pas.

L'Espagne du moyen âge fut tour à tour ou simultanément

arienne, catholique, juive et musulmane. Les envahisseurs Visigoths étaient ariens ; les Hispano-Romains étaient catholiques ; le judaïsme se développa à la faveur de la paix religieuse et l'islamisme s'implanta par la conquête. Or, les Visigoths furent tolérants tant qu'ils restèrent ariens ; ils ne commencèrent à persécuter les juifs et à les convertir de force que lors de leur propre conversion au catholicisme. Au iv^e siècle, le concile d'Elvire était obligé de prohiber les mariages entre juifs et chrétiens, d'interdire aux chrétiens de manger avec les juifs et même de faire bénir par eux leurs moissons ; preuve évidente de l'intimité qui régnait entre ces communautés religieuses et du respect que la moins nombreuse inspirait à l'autre. Au vii^e siècle, tout change ; alors qu'Isidore de Séville écrit son *Traité contre les Juifs* et que le roi Sisebut les baptise de force (612), il n'est plus question de tolérance. Dès 633, le concile de Tolède proclame le principe qui, introduit dans le droit canon, devait donner naissance à l'Inquisition d'Espagne huit siècles après : le sacrement du baptême, qu'il ait été reçu de gré ou conféré de force, est indélébile ; donc, les convertis sont des chrétiens de fait et, s'ils font mine de revenir à leurs anciennes croyances, ils doivent être traités comme des hérétiques. L'Église ne prêche pas la violence, mais elle est prête à en profiter pour augmenter le nombre de ses sujets. En 694, le roi Egiza demanda au concile de Tolède les moyens d'exterminer le judaïsme ; dans leur réponse, les évêques firent allusion à une prétendue conspiration des juifs pour détruire le royaume ; ils opinèrent que les juifs devaient être réduits en servitude et leurs biens confisqués au profit du roi. L'exécution de ces mesures sauvages, dictées par l'Église, fut arrêtée par le règne de Wiliza (700-710) et surtout par l'invasion musulmane, qui marque le début d'une nouvelle ère de tolérance. Les chrétiens sujets des Musulmans (Mozarabes) furent moins opprimés par les Califes de Cordoue qu'ils ne l'avaient été par les Goths. Le fanatisme des Almoravides et des Almohades vint, il est vrai, troubler ce régime pacifique ; mais, la tourmente passée, il ne tarda pas à renaître. La condition des juifs, dans

les États musulmans, fut soumise aux mêmes vicissitudes que celle des chrétiens. Les Musulmans ne leur en voulaient pas à cause de leurs croyances. Grâce à leurs talents de médecins et d'administrateurs, les juifs avaient acquis de hautes situations qui les désignaient à l'envie; vers l'an 1000, ils passaient pour les vrais maîtres de Grenade. De temps en temps, l'animosité qu'ils éveillaient se traduisait par des spoliations et des violences; mais il n'y eut pas de persécution religieuse.

On n'en vit pas davantage pendant les longues luttes qui rendirent la domination de l'Espagne aux princes chrétiens. C'est une profonde erreur de chercher dans ces guerres l'origine du fanatisme qu'on dit castillan et qu'il faudrait, pour être juste, appeler romain. La tolérance entre Chrétiens et Musulmans était telle qu'elle scandalisait les Croisés arrivant d'Europe, comme les Sarrasins encore incultes qui venaient d'Afrique. Au XIII^e et au XIV^e siècle, les princes chrétiens concluaient des traités et des alliances avec les Infidèles; à l'exemple du Cid, les nobles chrétiens entraient sans scrupule au service de princes musulmans et commandaient des troupes chrétiennes sous leurs ordres. Dans les provinces reconquises par la croix, les Mores étaient traités avec plus de tolérance encore que l'avaient été les chrétiens dans l'Espagne moresque. Les *Mudéjares* conservèrent leurs terres, leurs esclaves (même chrétiens) et purent exercer librement leur religion. Cela faisait d'ailleurs l'affaire du Castillan, dont le vrai métier était la guerre et le brigandage; il laissait volontiers aux Mudéjares et aux juifs l'agriculture, le commerce et l'industrie.

Les princes espagnols avaient d'autant moins de raison de haïr les juifs qu'ils ne pouvaient se passer de leurs services en luttant contre les Sarrasins. Les juifs ne leur apportèrent pas seulement le concours de leur intelligence, de leur activité commerciale, de leurs aptitudes administratives, mais celui de leur courage militaire. Sur le champ de bataille de Zaleca, en 1086, quarante mille juifs, dit-on, suivaient les étendards d'Alphonse VI; à Ucles, en 1108, ils composaient

presque toute l'aile gauche de l'armée castillane. On sait que la civilisation juive atteignit, dans l'Espagne du moyen âge, une prospérité qu'elle ne connut nulle part ailleurs; la protection des rois et des nobles n'aurait pas suffi à l'assurer si le gros de la population avait nourri des préjugés religieux contre les juifs.

II

De bonne heure, Rome s'émut de cette tolérance, qui n'était pas conforme à ses enseignements séculaires; elle employa toute son influence à déchaîner la haine populaire contre les Juifs et les Mores. Les juifs, plus remuants, plus en évidence, furent particulièrement dénoncés par elle, d'abord dans le Midi de la France, puis en Espagne. Si, malgré cette politique constante de l'Église, malgré le tort que se faisaient parfois les juifs eux-mêmes par l'ostentation de leur puissance et de leurs richesses, l'explosion fut si lente à se produire, cela prouve combien le caractère espagnol répugnait aux suggestions du fanatisme.

L'Église considérait comme inadmissible qu'un juif fût investi d'une autorité quelconque sur des chrétiens; dès 438, elle obtint de Théodose II que cette doctrine fût érigée en loi d'État. Elle ne voulait pas non plus qu'il existât entre chrétiens et juifs des relations d'amitié; vers 890, le pape Étienne VI se plaignait à l'archevêque de Narbonne que les juifs pussent posséder des terres et qu'ils entretenissent de bons rapports avec les chrétiens. L'enseignement de Rome n'a pas varié à ce sujet, car, en 1581 encore, Grégoire XIII déclarait que les fautes de judaïsme, aveugle et déicide, s'accumulaient avec chaque génération et que la seule condition qui convînt aux juifs était une perpétuelle servitude. Le concile de Rome (1078) et le pape Grégoire VII (1081) protestèrent contre l'admission des juifs d'Espagne aux emplois publics. Au XIII^e siècle, l'intolérance de Rome s'accrut encore. Innocent III écrivait en 1208 au comte de Nevers qu'il fallait, à la vérité, respecter la vie des juifs, mais à la condition de les disperser comme des vagabonds à la surface de la terre; le comte de

Nevers passait pour les protéger et le pape le menaçait non seulement de la colère du Ciel, mais des foudres de l'Église. En 1116, le concile de Latran prescrivit que les infidèles se distinguassent des chrétiens par leurs vêtements ; Grégoire IX (1233) et Innocent IV (1250) réitérèrent cet ordre, qui avait évidemment pour but d'empêcher toute assimilation, toute fusion. Clément IV, dans un bref de 1256, exhorta Jaime I^{er} d'Aragon à expulser les Mores de ses domaines ; Nicolas III, en 1278, blâma Alphonse X d'avoir conclu une trêve avec eux. Un des canons du concile de Vienne (1311-1312) dénonça comme intolérables les prières que les Musulmans prononçaient du haut de leurs mosquées ; ce dernier vestige de la liberté religieuse ne fut cependant aboli qu'en 1482, malgré les réclamations très légitimes du Grand Turc. Mais le concile de Vienne en voulait surtout aux juifs ; il défendit aux chrétiens de les fréquenter à un titre quelconque. A leur retour du concile, les prélats espagnols s'assemblèrent à Zamora (1313) et donnèrent libre cours à un fanatisme anti-juif que l'Espagne n'avait pas encore connu. Dès lors, l'Église d'Espagne, jusque-là tolérante elle-même, travailla, sous l'impulsion de Rome, à transformer la mentalité populaire, à éveiller ou plutôt à créer le fanatisme. Les décisions du concile de Valladolid (1322) prouvent combien les relations entre gens de différents cultes étaient encore libres et cordiales ; juifs et Mores assistaient au service dans les églises chrétiennes, participaient aux vigiles ; les chrétiens se rendaient ouvertement aux mariages et aux obsèques des infidèles ; juifs et Mores occupaient des places dans l'administration, étaient médecins et chirurgiens. Tout cela devait immédiatement cesser, sous peine d'excommunication. La défense faite aux infidèles d'exercer la médecine, renouvelée du concile de Constantinople (706), était colorée du prétexte odieux que les médecins juifs ou mores essayaient de faire mourir leurs clients chrétiens. Toutefois, on eut grand-peine à détourner les chrétiens des médecins et des chirurgiens juifs ; il arriva même une fois, en 1489, que les Dominicains réclamèrent d'Innocent IV une dispense pour avoir le droit

de se faire soigner par eux. Bien que les lois de 1412 eussent imposé une amende énorme aux médecins infidèles qui visiteraient des chrétiens, le franciscain Alonso de Espina se plaignait encore, en 1462, que tout noble, tout prélat espagnol fût accompagné d'un diable de médecin juif. La prohibition dut être renouvelée par Grégoire XIII en 1580, preuve que l'intérêt des malades tendait invinciblement à l'éluider.

Les premiers massacres de juifs en Espagne remontent à l'an 1108; mais ils ne prirent un caractère grave qu'en 1210, à l'instigation du légat pontifical, Arnaud de Narbonne, qui conduisait des bandes de Croisés au secours d'Alphonse IX. Quoique les nobles du pays essayassent de protéger les juifs, des milliers de gens paisibles furent mis à mort sans forme de procès. Ce fut pis encore après la mort de Jaime I, en 1276. Clément IV avait déjà sommé Jaime de sévir contre les juifs, de les dépouiller de leurs emplois, de châtier leur insolence; Nicolas IV, en 1278, ordonna au général des Dominicains d'envoyer partout des frères pour travailler à la conversion des juifs *et de dresser des listes de ceux qui refuseraient le baptême*. La même année, Pierre III écrivait à l'évêque de Gérone pour lui rappeler qu'il l'avait déjà prié maintes fois de mettre un terme aux violences de son clergé contre les juifs; il venait d'apprendre que la *juiverie* avait été dévastée, que l'intervention de l'officier royal avait été méprisée et que l'émeute avait été organisée par l'évêque lui-même. Au XIII^e et au XIV^e siècle, on voit souvent les princes séculiers défendre la cause des juifs contre le clergé espagnol; ainsi, en 1307, Ferdinand de Castille protestait contre le doyen et le chapitre de Tolède, qui avaient obtenu des bulles oppressives du pape Clément V.

III

Le XIV^e siècle fut marqué, dans toute l'Espagne, par d'effroyables hécatombes de juifs. Chaque fois qu'on peut en démêler les causes, on trouve que les instigateurs des tueries sont des moines ou des prêtres. En 1328, un Franciscain, Fray Petro Olligoyen, conduisit lui-même les Navarrais au

pillage et au massacre. Le fanatique Ferran Martinez, archidiaque d'Ecija, devint le chef d'une véritable croisade intérieure : 4.000 juifs furent tués à Séville. L'année 1391 vit mettre à feu et à sang des villes entières; tout juif qui refusait de se convertir était tué. C'est ce que Villanueva appela la *guerra sacra contra los Judios*. L'effet immédiat de ces violences fut la conversion de milliers d'individus qui, sous le nom de *Conversos* ou de *Marranos*, formèrent désormais une classe nouvelle dans la population; à Valence seule, il y eut 11.000 baptêmes. Les *nouveaux-chrétiens*, très hostiles à leurs anciens coreligionnaires, quoique pratiquant parfois en secret quelques-uns de leurs rites, devinrent bientôt, à leur tour, riches et puissants, excitèrent l'envie et éveillèrent les soupçons de l'Église. C'est contre eux que fut fondée et dirigée l'Inquisition d'Espagne. On avait massacré leurs pères en qualité d'infidèles; on les brûla en qualité d'hérétiques. Quelle est la part de responsabilité de l'Église dans cette série de crimes qui a imprimé une tache indélébile à l'histoire de l'Espagne? M. Lea paraît l'avoir nettement établie.

La thèse des apologistes, Hefele, Gams, Pastor et autres, consiste à mettre surtout en lumière le caractère politique de l'Inquisition d'Espagne. Ferdinand et Isabelle se seraient servis de ce puissant instrument pour abaisser la noblesse, pour dompter l'insolence des *Conversos*, pour briser le particularisme provincial et municipal, enfin et surtout pour remplir les coffres de l'État par le produit incessant des confiscations. Quant à Rome, elle aurait résisté à l'établissement de l'Inquisition espagnole; elle aurait même parfois insisté pour en atténuer les rigueurs.

Tout cela est en contradiction formelle avec les faits. Pendant la longue tragédie de meurtre et de spoliation qui se poursuit de 1328 à 1391, pas un pape, pas un prélat n'a élevé la voix pour défendre les victimes. Comme le judaïsme espagnol semblait renaître de ses ruines vers 1450, le pape Nicolas V s'en émut et protesta (1451). En 1474, lors de l'avènement de Ferdinand et d'Isabelle, un *Converso* leur exposa que les Dominicains et les Franciscains ne cessaient d'ameu-

ter le peuple contre les nouveaux chrétiens, de réclamer leur expulsion et leur ruine. On sait avec quelle barbarie effroyable les juifs furent chassés d'Espagne, pour n'être accueillis avec humanité qu'en Turquie; Rome applaudit, comme elle devait applaudir à la Saint-Barthélemy, et lorsque Alexandre VI, en 1495, conféra aux souverains espagnols le titre de *rois catholiques*, il eut soin de rappeler l'expulsion des juifs parmi les services qu'ils avaient rendus à la foi.

L'Inquisition n'a pas été une institution politique destinée à faire passer l'Espagne du régime féodal à celui de l'absolutisme. Les changements opérés par Ferdinand et Isabelle, au profit du pouvoir absolu et de la centralisation, furent dus presque exclusivement à l'extension de la juridiction royale et à l'institution de la gendarmerie royale ou Sainte *Hermandad*. Nous possédons une vaste collection de lettres écrites par Ferdinand; partout il apparaît sous les traits d'un prince profondément catholique, qui considère l'extirpation de l'hérésie comme son premier devoir; nulle part on ne voit qu'il ait usé de l'Inquisition pour écraser les nobles. La lecture de cette correspondance a même convaincu M. Lea que Ferdinand valait mieux que sa réputation, qu'il n'était pas étranger, malgré sa bigoterie, aux idées de modération et de justice. Plus d'une fois, il les rappela aux inquisiteurs, tant dans l'intérêt de leur salut, disait-il, que pour l'honneur de l'institution qu'ils servaient.

Au moment même où s'organisait l'Inquisition, le pape Sixte IV se plaignait que les juifs et les Mores eussent encore une trop belle part en Espagne, qu'ils ne fussent pas toujours distingués par des insignes, qu'ils habitassent, dans plusieurs villes, en dehors de quartiers réservés. Il est vrai que la curie romaine, gagnée par de riches présents, fit mine d'abord de défendre les *Conversos*; mais elle les laissa exposés aux furieuses attaques de Fray Alonso de Espina, l'auteur du *Fortalitium Fidei* . Elle croyait l'occasion propice pour introduire en Castille l'Inquisition pontificale, qui se serait occupée spécialement des *Conversos*. Mais Ferdinand ne voulait pas de l'Inquisition romaine; il demandait une Inquisition

toute espagnole, dont il serait le chef. C'est à cette prétention que Rome résista, pour fluir bientôt par céder. Sa résistance, dont on lui a fait honneur, n'était inspirée par aucune idée de justice et d'humanité, mais par le simple désir de domination. La bulle de Sixte IV fut promulguée le 1^{er} novembre 1478; dès le 6 février 1481, on brûlait six hérétiques; le tribunal de Ciudad Real en brûla cinquante-deux en deux ans. Effrayés, les *Conversos* voulurent quitter l'Espagne; on interdit l'émigration à toute personne qui, parmi ses ancêtres, comptait des juifs. L'Espagne se couvrit de tribunaux d'Inquisition et de bûchers. En 1484, Sixte IV félicita de son activité le premier inquisiteur-général, Torquemada; en 1496, Alexandre VI lui adressa d'enthousiastes remerciements. Mais il y a plus. En 1487, Innocent VIII ordonna à tous les souverains et officiers publics en Europe de livrer à l'Inquisition d'Espagne les réfugiés qu'elle réclamerait, sous peine d'excommunication. En 1507, alors que la persécution était la plus atroce, Jules II, versant de l'huile sur le feu des bûchers, écrivit à Deza, archevêque de Séville, que les juifs se disant chrétiens, qui faisaient obstacle à l'Inquisition, devaient être poursuivis impitoyablement et châtiés sans possibilité d'appel. Rome essaya d'obtenir par la suite que les victimes de l'Inquisition pussent en appeler à elle, et non pas seulement à la *Suprema* et au roi; mais c'était par le même motif qui l'avait fait résister quelque temps à l'établissement de l'Inquisition d'Espagne. S'il existe un document témoignant de la compassion des papes pour tant de milliers de malheureux brûlés ou dépouillés de leurs biens, il faut croire que M. Lea n'a pas eu la bonne fortune de le découvrir.

IV

L'Espagne avait enfin été conquise à la doctrine, enseignée assidûment par l'Église au moyen âge, que le devoir suprême du pouvoir civil était le maintien de la foi et l'extermination de l'hérésie même dissimulée. L'institution à laquelle incom-
 baît ce devoir devenait, par là même, le plus important des

rouges de l'État et, malgré sa subordination nominale au prince, un État dans l'État. Toute la seconde partie du livre de M. Lea montre les désastreux effets d'une tyrannie irresponsable qui, à l'abri de l'inviolabilité des inquisiteurs et de la bande rapace de leurs familiers, n'épargnait ni le clergé séculier, ni les nobles, ni les privilèges que Ferdinand et Isabelle avaient respectés. Les inquisiteurs ne voulaient ni rendre compte des confiscations qu'ils opéraient, ni payer d'impôts, ni héberger des soldats; ils réclamaient, pour eux et leurs séides, le droit de porter des armes qui était refusé aux autres citoyens; quiconque leur manquait de respect, gênait leurs déprédations ou leur commerce, dénonçait ou simplement blâmait leur cupidité, était sûr d'être poursuivi pour hérésie et écrasé, lui et les siens, sous une avalanche de faux témoignages que les inquisiteurs, disposant de richesses immenses et de la torture, savaient trouver dès qu'ils en avaient besoin. Tout le monde les redoutait et les détestait; mais le virus du fanatisme avait pénétré si profondément dans l'âme espagnole qu'en exécrant les inquisiteurs, on respectait, on bénissait l'Inquisition, on assistait avec joie aux autodafés comme à des glorifications de la foi. Les quelques réclamations des Cortès, dans la première moitié du xvi^e siècle, n'éveillèrent pas d'échos et restèrent sans effet. Il fallut l'avènement de la dynastie des Bourbons, imbue de traditions gallicanes, pour revendiquer, timidement d'abord, puis avec une courageuse persévérance, les droits méconnus du pouvoir civil. L'Inquisition était affaiblie et devenue presque inoffensive lorsque Napoléon, entrant à Madrid, écrasa cette vipère moribonde sous son talon. Elle se réveilla lors de la Restauration et tâcha de mordre encore; mais les jours de Torquemada et de Lucero étaient passés.

Le caractère particulier et la puissance terrible de l'Inquisition espagnole tiennent au fait qu'elle réunit dans ses mains, pendant plus de trois siècles, le glaive spirituel et le glaive temporel. L'ancienne Inquisition romaine était une institution ecclésiastique, qui pouvait faire appel à l'État pour exécuter ses sentences, mais n'était pas sûre d'en être obéie. En

Espagne, l'Inquisition n'avait pas de résistance à craindre, parce qu'elle représentait à la fois le pape et le roi. Il y eut même un jour, dans l'histoire de l'Espagne, où l'Inquisition faillit devenir l'Etat lui-même et réduire le prince au rôle d'un roi fainéant. C'était en 1774, sous Philippe II. On parla d'instituer un ordre militaire sous le vocable de *Santa Maria de la Espada Blanca*, ayant à sa tête l'inquisiteur général ; tous les membres devaient lui jurer obéissance en temps de paix et en temps de guerre ; ils devaient lui abandonner la nue-propriété de leurs biens ; ils devaient reconnaître, à titre exclusif, sa juridiction. Pour entrer dans cet ordre, la seule condition nécessaire était la *limpieza*, la pureté du sang ancestral, libre de toute infiltration juive ou mauresque. Neuf provinces acceptèrent le projet avec enthousiasme et envoyèrent des procureurs à Philippe pour lui demander son approbation. Après mûr examen, le roi s'aperçut qu'on en voulait tout bonnement à sa couronne ; il ordonna de livrer tous les papiers relatifs à cette affaire et défendit qu'on en reparlât jamais. Si l'on eût surpris son assentiment dans un moment plus favorable, l'Espagne serait devenue, en quelques années, la plus monstrueuse des théocraties.

L'illustre vieillard de Philadelphie auquel nous devons ce beau volume, après tant d'autres, n'occupe peut-être pas encore dans l'estime de ses contemporains, la place éminente où il aurait droit de prétendre. Avec une modestie qui n'a rien de dissimulé, une austérité de savant qui a vécu uniquement pour la science, il se défend contre les éloges et les hommages. Je veux respecter ses scrupules et me contenter, en terminant cette analyse du premier tome, d'émettre le vœu que l'histoire de l'Inquisition d'Espagne soit bientôt traduite en espagnol, pour l'édification de ceux dont les ancêtres ont tant souffert et qui doivent apprendre d'un Américain à connaître la cause véritable de leurs maux.

V

M. Lea a montré comment l'Espagne, jadis le pays le plus

1. Analyse du tome II.

tolérant de la chrétienté, fut surexcitée par l'Église et poussée par elle dans la voie du fanatisme jusqu'à ce qu'elle fût mûre pour le régime inquisitorial qui l'étreignit et l'épuisa pendant trois cents ans. Ce régime ne put s'établir et durer que parce que le plus grand nombre des Espagnols, en particulier tout le bas peuple, étaient convaincus de sa nécessité. L'idée que l'hérésie de quelques-uns, crime contre la majesté divine, mettait en péril la sécurité de tous, avait lentement, mais sûrement, fait son chemin. Les Espagnols ont vu brûler les hérétiques ou soi-disant tels avec la même joie que des Français de nos jours, habitant un port de mer, verraient brûler des rats suspects de leur apporter la peste. L'illusion de la multitude, en qui le fanatisme se confondait avec l'instinct de conservation, fut-elle partagée par les gouvernants? Il est vraiment permis d'en douter quand on étudie, dans le second volume de M. Lea, l'organisation financière de l'Inquisition, la confiscation et le vol élevés par elle à la hauteur d'une institution de l'État, lorsqu'on suit le détail honteux des pratiques auxquelles Ferdinand, dès les débuts de l'Inquisition, eut recours, pour en faire, à son profit, un instrument de chantage et de rapine. Bien entendu, la royauté espagnole n'était pas seule à en profiter. Vainement, à diverses reprises, les Cortès, les conseillers de Charles Quint demandèrent que les inquisiteurs et leurs innombrables agents reçussent de l'État des salaires fixes; on aima mieux laisser l'Inquisition s'entretenir elle-même, très grassement, du produit des confiscations et des amendes, vivre de la répression des crimes qu'elle poursuivait et, par une inévitable conséquence, en imaginer, là où les actes punissables faisaient défaut.

Un critique américain remarquait avec raison qu'un des enseignements les plus remarquables du livre de M. Lea est le rôle essentiel joué, dans l'Inquisition espagnole, par les diverses méthodes d'extorquer des fonds — *the prevalence of graft in the Spanish Inquisition*. Le mot *graft*, sans doute destiné à passer dans nos langues, est un néologisme créé par la politique aux États-Unis; mais la chose est bien plus vieille, bien moins localisée que le mot, et, plus encore que

L'appétit du pouvoir, sert à expliquer les tyrannies les plus atroces qui ont pesé à travers les siècles sur l'humanité.

Une fois l'Inquisition étroitement alliée à la puissance royale, il fallait qu'aucun Espagnol ne pût échapper à son étrointe. Pour les laïcs, même les plus hauts personnages de la noblesse, cela ne fit pas difficulté; mais il n'en fut pas de même quand l'Inquisition voulut étendre sa juridiction, aux dépens de Rome, sur les évêques, les clercs et les ordres religieux. Elle y réussit, en partie du moins, au prix de luttes très vives (1531, 1561); enfin, les Jésuites eux-mêmes furent soumis à l'autorité de la *Suprema* (1660). Pour les évêques, la question resta douteuse; toutefois, en 1816 encore, un évêque fut jugé par l'Inquisition au Mexique. Ce qui doit étonner, dès lors, n'est point que cette dominaⁿon odieuse se soit prolongée pendant trois siècles, mais qu'on n'ait jamais réussi à y mettre fin.

VI

Les soupçons de l'Inquisition devaient se porter particulièrement sur ceux qui, descendants de juifs ou de Mores convertis, ou encore de gens que l'Inquisition avait brûlés, emprisonnés ou molestés, pouvaient nourrir contre elle des desseins hostiles et travailler secrètement à sa ruine. Aussi s'appliqua-t-elle sans retard à jeter le discrédit sur eux et à faire prévaloir en Espagne le préjugé de la *limpieza* (l'impidité du sang) qui frappait d'exclusion, éloignait des dignités et des emplois tous ceux qui comptaient parmi leurs ancêtres même éloignés un juif, un More ou une victime de l'Inquisition. La tache d'hérésie, comme une maladie honteuse, se transmettait par le sang et ne cessait pas de constituer un danger public. Cette doctrine était trop d'accord avec les préjugés populaires — de nature animiste, puisque l'hérésie était considérée comme une chose vivante — pour ne point l'emporter sur la raison. Une sorte de nationalisme exaspéré vint se greffer, dans la malheureuse Espagne, sur le fanatisme religieux. Comme les conversions forcées et les mariages mixtes

avaient introduit du sang juif ou more dans presque toutes les familles haut placées ou simplement aisées, les dignités et les emplois furent réservés, en principe, à des hommes obscurs et sans fortune qui ne se connaissaient pas ou dont on ne connaissait pas d'ancêtres. Parmi les autres (les suspects), ceux qui échappaient à cette exclusion devaient avoir fourni la preuve que l'Inquisition pouvait compter sur eux. Pour n'être point écrasés par elle, ils se faisaient ses agents, ses espions, les pourvoyeurs de ses geôles et de ses bûchers.

Ainsi, non seulement l'activité politique et intellectuelle du pays fut paralysée par le mécanisme de l'Inquisition — un auteur catholique, Mariana, attribue à cette influence le caractère réservé et silencieux des Espagnols — mais le commerce et l'industrie n'étaient pas moins frappés, tant par la suspicion jetée sur les *conversos* et leurs descendants, victimes désignées aux autodafés, que par l'horrible système des confiscations intégrales qui pouvaient, du jour au lendemain, réduire une famille à la mendicité, la rendre insolvable. Il suffisait, pour cela, de la preuve, authentique ou fabriquée, de l'hérésie des conjoints, bien pis, de l'hérésie d'un des ascendants depuis longtemps morts, dont les ossements étaient exhumés et jetés au feu. Dire ce que l'inquisition d'Espagne a osé contre la nature humaine m'obligerait à traduire ici de longues pages de M. Lea. Ces misérables n'épargnaient ni l'extrême vieillesse, ni l'âge le plus tendre ; on vit condamner une centenaire, brûler deux petites filles de neuf à dix ans, dont l'une confessait avoir jeûné hors de propos, dont l'autre avait entendu dire à son père qu'il ne fallait pas manger de porc (1501). *Jamais* la papauté n'intervint pour réprimer ces abominations ; quand elle intervint, ce fut seulement pour sauvegarder son commerce. Ceci demande quelque explication.

Rome avait depuis longtemps habitué le monde à l'idée que la rémission des péchés était une marchandise dont elle détenait le monopole. Ceux que l'Inquisition frappait de peines infamantes, comme la prison, les galères, le port du *sanbenito*, fournissaient une clientèle toute désignée au trafic

de la curie romaine. Une clause fut insérée dans les taxes de la Pénitencerie, offrant les dispenses les plus variées pour le crime de *Marrania*, c'est-à-dire de judaïsme caché. Mais les inquisiteurs trouvèrent que ces dispenses étaient concédées à trop bas prix et surtout qu'elles ne leur rapportaient rien; ils insistèrent pour les vendre eux-mêmes beaucoup plus cher et furent secondés en cela par les rois d'Espagne, qui profitaient des rapines de l'Inquisition, mais non de celles de la Curie pontificale. On commença par transiger : les malheureux durent payer deux fois, acheter d'abord la dispense du pape et puis, pour la rendre valable en Espagne, celle de l'Inquisition. Bientôt les choses se gâtèrent de nouveau, car les inquisiteurs prétendaient que leurs pénitents pouvaient se passer des faveurs romaines; le prix de ces dispenses était autant d'enlevé à leur pécule, que l'Inquisition guettait tout entier. La Curie répondit en accordant des réhabilitations, avec clauses pénales à l'encontre de ceux qui en contesteraient le plein effet. Cette lutte de marchands d'indulgences, tantôt sourde, tantôt ouverte, dura pendant la première moitié du XVII^e siècle: vers 1546, la Curie romaine l'emporta, grâce à l'énergie du pape Paul III. Mais l'Inquisition se rattrapa en menaçant de ses rigueurs sans contrôle les bénéficiaires des dispenses pontificales et la plupart jugèrent prudent de demander leur réhabilitation définitive, moyennant finances, au roi et à l'inquisiteur général.

La question des appels à Rome ne se présente pas sous un aspect moins répugnant. La dispute commença sous Ferdinand; de riches *conversos* ayant acheté au Saint-Siège des lettres d'indulgence, Ferdinand et Torquemada refusèrent insolemment d'en tenir compte. Le pape Sixte IV s'indigna, car il ne s'agissait pas cette fois d'innocents rôtis : les finances de la Curie étaient menacées. On peut dire qu'aucune des parties n'eut le dernier mot; mais Rome, sans jamais céder sur le principe, finit par avoir le dessous du temps des Bourbons. En 1705, Philippe V prohiba la publication des brefs pontificaux sans *l'exæquatur* royal et défendit à tous ses sujets d'en appeler à Rome. L'Inquisition espagnole s'était, dès

son origine, nettement distinguée de l'Inquisition papale du XIII^e siècle : elle resta espagnole et nationale jusqu'à la fin.

Voilà donc les affaires qui mirent aux prises la *Suprema* et la papauté. D'humanité, de tolérance, de simple justice, il ne fut jamais question. Certains apologistes ont prétendu que le Saint-Siège, dans un esprit de clémence, avait fait effort pour arrêter le zèle assassin des inquisiteurs. Il ne suffit pas de dire que ces apologistes se trompent : ils cherchent à tromper. Chaque fois que la papauté fit obstacle à l'Inquisition d'Espagne, ce fut par cupidité ou par ambition.

De toutes ces vilénies qui ont déshonoré les temps modernes et fait de leur histoire le plus affligeant spectacle qui fut jamais, l'admirable ouvrage du *great old man* de Philadelphie offre un tableau d'autant plus poignant que l'auteur est impartial jusqu'à la froideur. Il ne perd jamais une occasion de signaler les rares exemples où les rois se laissèrent toucher par la pitié, où l'Inquisition espagnole parut moins féroce que celle du moyen âge, les quelques progrès que l'adoucissement général des mœurs apporta tant à la procédure qu'à l'infliction des pénalités et des supplices. Mais ceux qui liront ce volume jusqu'au bout excuseront, s'ils n'y font écho, les cris de rage de Voltaire : « Si j'ai lu la belle *Jurisprudence de l'Inquisition!* Eh oui, mor-dieu, je l'ai lue et elle a fait sur moi la même impression que fit le corps sanglant de César sur les Romains. Les hommes ne méritent pas de vivre puisqu'il y a encore du bois et du feu et qu'on ne s'en sert pas pour brûler ces monstres dans leurs infâmes repaires! » (*A d'Alembert, février 1762*). Singulière contagion du fanatisme! Voltaire s'irrite à bon droit contre les moines qui brûlent leurs semblables et il voudrait, pour mettre fin au scandale, le prolonger en faisant brûler les moines. Que ne demandait-il simplement que l'on versât de l'eau sur le feu et qu'on enseignât un peu de philosophie à la « canaille »?

VII^e

La première partie du troisième volume (livre VI) poursuit et termine l'étude de la « pratique » inquisitoriale, comprenant l'application de la torture et les règles générales de la procédure (accusation et défense). Le livre VII concerne les jugements et les peines ; le livre VIII énumère et délimite les « sphères d'activité » de l'Inquisition, à savoir les convertis juifs, les Morisques, les protestants, les auteurs de divers délits de plume ou de parole. Toutes ces questions sont exposées avec une lucidité parfaite et toujours d'après des documents originaux, dont un très grand nombre encore inédits.

La torture, que l'Inquisition rendit générale et presque quotidienne en Espagne, répugnait à l'esprit indépendant des Espagnols. Alphonse X, bien qu'admirateur du droit romain, n'en voulut point en Castille ; en Aragon, il fallut les ordres exprès du pape Clément V pour que la torture fût employée en 1311 contre les Templiers. Toutefois, lorsque s'organisa l'Inquisition espagnole, l'usage de la torture avait déjà prévalu dans les cours séculières et M. Lea, avec son impartialité habituelle, insiste sur le fait que la torture inquisitoriale fut d'ordinaire moins cruelle et mieux réglée que celle des tribunaux laïcs de la même époque. Souvent, en effet, les registres de l'Inquisition nous apprennent qu'un accusé soumis à la torture n'a rien confessé ; cela serait-il admissible si le zèle des bourreaux n'avait pas été contenu, s'ils avaient eu pleins pouvoirs de sévir par tous les moyens ? Il est vrai — M. Lea le concède dans un autre passage — que les parents de la victime pouvaient secrètement payer les bourreaux pour les empêcher de trop bien faire leur métier. Sur cette question comme sur beaucoup d'autres, qui se rapportent à la procédure inquisitoriale, nous sommes assez mal informés, car, tandis que l'Inquisition pontificale du moyen âge produisit toute une littérature de manuels, l'Inquisition espagnole, pour mieux exercer sa redoutable puissance, ordonna le silence et s'enveloppa d'obscurité.

La loi romaine défendait de torturer un accusé qui avouait, dans le dessein d'obtenir de lui qu'il dénonçât ses complices. La Rome pontificale, des 1252, autorisa ce procédé barbare; plus tard, Paul IV et Pie V obligèrent même les inquisiteurs à y recourir. Aucun aveu n'était censé complet s'il ne comprenait une dénonciation; même l'impénitent ou le relaps, voué aux flammes, pouvait être torturé avant d'être brûlé s'il refusait de désigner ses complices. Il était permis aussi de torturer des témoins non accusés lorsqu'ils variaient dans leurs dépositions ou qu'ils contredisaient gravement d'autres témoins.

Nobles, ecclésiastiques, hommes libres, esclaves, tous étaient passibles de la torture. La vieillesse et l'enfance n'en exemptaient pas. A Tolède, Isabel de Jaen, âgée de 82 ans, subit cinq tours de corde, s'évanouit et n'est rappelée à la vie qu'à grand'peine. A Valence, une fille de 13 ans, Isabel Madalena, accusée de pratiques islamiques, est torturée, refuse d'avouer et n'en reçoit pas moins, avant d'être renvoyée, cent coups de fouet. D'autres fois, les juges étaient plus cléments et se contentaient de placer les enfants et les vieillards en présence des instruments de torture; cela suffisait à délier les langues.

C'était un principe que la torture ne devait pas mettre en péril la vie du patient ou l'intégrité de son corps. On n'en torturait pas moins des femmes enceintes, des mères allaitant leurs enfants, des hernieux, des manchots (encore au xvii^e siècle!) Vers 1710, un homme de Valence, trois fois torturé et condamné aux galères, voit sa peine commuée parce qu'il est devenu infirme *por la violencia de la tortura*. Un second malheureux a le bras gauche brisé; une femme de soixante ans a un orteil arraché par la *balestilla* (1643).

Un autre principe général interdisait de *réitérer* la torture. On éludait ce principe en prétendant qu'on la *continuait*. Quand une femme — ce qui arrivait souvent — perdait connaissance à la première application des cordes (*garrucha*), ou au début du supplice de l'eau, on la soignait on, la rappelait à la vie, et, dès que le médecin était consentant, on *continuait* l'une ou l'autre opération.

La durée de la torture dépendait du bon plaisir des juges; elle pouvait sembler suffisante au bout d'une demi-heure, ou se prolonger pendant deux heures et plus. Nous possédons, à ce sujet, des documents irrécusables, les procès verbaux des secrétaires. Les hurlements des victimes, leurs supplications, leurs protestations d'innocence, leur demi-aveux sitôt rétractés, enfin, quand les cordes ou l'eau ingurgitée ont fait leur œuvre, les confessions et les dénonciations consécutives, ces choses sont narrées avec une froideur qui exclut tout soupçon d'inexactitude. La confession, pour être valable, devait être réitérée vingt-quatre heures plus tard hors de la chambre de torture; mais c'était là encore une hypocrisie, car celui qui rétractait sa confession était aussitôt soumis à la *continuation* de la torture. Un auteur du xvii^e siècle exprime l'opinion que la torture ne peut être *continuée* trois fois, tout en avouant que l'avis contraire a des partisans; M. Lea a trouvé, dans les documents, des exemples d'une double rétractation avec triple infliction de tourments. Si Miguel de Castro, en 1644, ne fut pas torturé trois fois, c'est qu'on s'aperçut, après la deuxième épreuve, qu'il avait perdu des doigts, arrachés par les cordes, et qu'un de ses bras était disloqué. Là-dessus, on ordonna qu'il fût livré au bras séculier; la menace du feu le décida à confesser tout ce qu'on voulait et à désigner des complices. Sa confession étant reconnue valable, il fut condamné à la prison perpétuelle et au port du *sanbenito*; en outre, il reçut cent coups de fouet pour avoir révoqué deux fois ses aveux.

Si la torture était impuissante, si la victime refusait obstinément de s'accuser elle-même, le tribunal avait le droit et l'habitude de s'inspirer des « faits de la cause » et d'infliger une peine quelconque au récalcitrant. Les cas d'acquiescement pur et simple sont très rares; l'Inquisition n'aimait pas à reconnaître une erreur, même évidente. Elle n'aimait pas non plus avouer qu'elle eût recours à la torture; dans plusieurs sentences, il est dit mensongèrement que la confession a été obtenue sans contrainte; ailleurs, il est seulement question d'une *cierta diligenzia* dont on a usé pour l'obtenir.

Charge très grave pour la conscience des inquisiteurs ! Ils savaient l'infamie de leur procédure, mais ne s'y tenaient pas moins.

VIII

Le procès inquisitorial dérive, dans une large mesure, des procédés de la confession auriculaire. Il ne visait pas à la justice, mais à l'aveu. Tout accusé était réputé coupable et traité, par suite, comme un pécheur qui devait chercher à sauver son âme en avouant ses fautes et en subissant sa peine. Ainsi s'expliquent toutes les horreurs de la prison préventive où l'accusé, pendant des mois et même des années, ne savait même pas quelle accusation pesait sur lui ; ainsi s'expliquent la dissimulation des noms des témoins, l'altération systématique des témoignages, les obstacles apportés à la défense, les pièges infiniment subtils de l'interrogatoire, le but n'étant pas de découvrir la vérité, mais d'acculer la victime à l'aveu. En principe — la procédure inquisitoriale est pavée de bons principes — le secours d'un avocat était accordé ; mais ce n'était là qu'une fraude, du moins à partir du xvi^e siècle. L'avocat était désigné et payé par le tribunal ; il lui était interdit (1522) d'avoir aucune relation avec les enfants ou la famille de l'accusé ; ce n'était qu'un espion de plus auprès de lui. Depuis 1580, les avocats sont des *familiers* de l'Inquisition, qui ne peuvent causer avec leurs clients qu'en présence d'un inquisiteur et d'un secrétaire, chargé de rédiger un procès-verbal de l'entretien.

L'Inquisition espagnole, comme l'Inquisition pontificale, n'épargna pas plus les défunts que les vivants. Un mort condamné pour hérésie, même trente ou quarante ans après son décès, était déterré, ses ossements jetés au feu ; on le brûlait en effigie et ses biens étaient confisqués, alors même qu'ils étaient sortis par aliénation de sa famille. A deux autodafés de Tolède, en 1485 et en 1490, on brûla en effigie plus de 400 morts, représentés par des mannequins costumés en juifs ; puis leurs noms furent proclamés à la cathédrale et les héritiers reçurent sommation de comparaître dans les vingt

jours pour remettre aux officiers royaux les biens confisqués. Les enfants et les héritiers de l'accusé défunt avaient qualité pour défendre sa mémoire au cours du procès et faire comparaître des témoins à décharge. Les actions de ce genre deviennent rares à la fin du XVI^e siècle et tombent en désuétude au siècle suivant.

Au point de vue de la peine, l'Inquisition différait essentiellement des cours séculières en ce que les juges de ce tribunal infligeaient des châtimens à leur fantaisie. Si l'hérésie impénitente entraînait toujours le bûcher et la confiscation, les peines réservées aux crimes moindres n'étaient fixées par aucune loi. La variété de ces *penas extraordinarias* était infinie : prison à temps ou à vie, galères, verges, port du *sambenito*, exil, confiscation, amende honorable et abjuration en public, toutes pénalités qui peuvent être cumulées ou aggravées par des mesures accessoires, telles que la destruction d'une maison, la pratique de nombreux jeûnes, la récitation d'interminables prières, etc. L'Inquisition médiévale prescrivait souvent de lointains pèlerinages ; ce mode d'expiation était ignoré de l'Inquisition espagnole. Toute condamnation, même légère, entraînait pour la victime et pour ses descendants des incapacités qui les empêchaient de gagner leur vie ; les préjugés populaires, sans cesse exaltés par l'Inquisition et la solennité des autofadés, contribuaient à faire de tout condamné un paria, de tous les siens des mendiants ou des vagabonds.

L'Inquisition, on le sait, ne portait contre personne la peine de mort : elle « relâchait » le coupable et le remettait au bras séculier, en le recommandant même à son indulgence. Les apologistes de l'école de Joseph de Maistre, qui partent de là pour décharger l'Inquisition de toute responsabilité dans la longue orgie de chairs grillées où se délecta son orthodoxie catholique, ces apologistes sont de mauvaise foi ; car la seule préoccupation des gens d'Église était d'éviter une *irrégularité* canonique (*ecclesia horret a sanguine*) et ils surent toujours faire du pouvoir civil le ministre de leurs féroces vengeances. Par moments, on oubliait la comédie,

on jetait le masque ; ainsi l'Église accordait une indulgence à quiconque apportait du bois pour le bûcher et Léon X, dans sa bulle *Exsurge domine*, compta parmi les hérésies de Luther d'avoir soutenu que la crémation des hérétiques était contraire à la volonté du Saint-Esprit.

Au moyen âge, l'Inquisition pontificale ne faisait brûler que les hérétiques impénitents ; celui qui se rétractait, même au moment suprême, était admis à réconciliation. L'Inquisition espagnole fut plus rigoureuse ; même la confession ne sauvait pas toujours du bûcher. Sur un point, toutefois, elle se montra moins cruelle : le condamné était généralement étranglé avant d'être brûlé.

IX

Après l'expulsion des juifs (suivie, sous Philippe III, de celle des Morisques) qui, n'ayant pas reçu le baptême, ne pouvaient être considérés comme hérétiques, l'Inquisition trouva son gibier favori dans les catholiques descendants d'infidèles qu'elle soupçonnait de pratiques juives ou musulmanes. Que ce soupçon ait été souvent justifié, cela ne fait pas doute ; les *marranes* étaient des convertis imparfaits. En 1715 encore, on découvrit à Madrid même une association secrète de vingt familles juives, qui possédaient un rabbin et une synagogue ; en 1727, toute une communauté morisque fut dénoncée à Grenade et poursuivie avec la dernière rigueur. Mais les annales de l'Inquisition abondent en exemples de malheureux qui furent dépouillés, emprisonnés, envoyés aux galères ou brûlés pour un simple geste, pour un acte sans conséquence interprété comme un retour vers leur passé familial. A Tolède, en 1567, Elvira del Campo, descendante de juifs convertis, mais catholique très pieuse, fut signalée par ses servantes comme s'abstenant de manger du porc. Arrêtée, elle répondit qu'elle agissait ainsi par ordre des médecins, à cause d'une maladie que lui avait donnée son mari. Deux fois torturée, elle avoua qu'à l'âge de onze ans elle avait entendu dire à sa mère, morte bientôt après, qu'il fallait observer le sabbat et s'abstenir de porc. Elvira fut

condamnée à trois ans de prison, au port du *sanbenito* et à la perte de tous ses biens. Combien d'autres, suspectés sans meilleures preuves, pourrissent dans les geôles de l'Inquisition ou montèrent sur ses bûchers!

L'importance du protestantisme en Espagne a été fort exagérée; mais comme il offrait à l'Inquisition un champ d'action nouveau, au moment où les judaïsants se faisaient rares, M. Lea a pu dire qu'il a beaucoup contribué à la maintenir; la puissance qu'elle conserva pendant tout le xvii^e siècle vient surtout de là. En outre, l'horreur de l'hérésie nouvelle qui avait conquis une partie de l'Europe eut pour effet que l'Espagne s'isola de plus en plus et que le moyen âge put s'y prolonger jusqu'à nos jours.

X

Un des chapitres les plus piquants de ce volume concerne la censure des livres. Elle avait été établie, comme institution d'État, par Ferdinand et Isabelle; l'Inquisition en prit la charge pour empêcher la diffusion des idées luthériennes (1521); dès 1527, elle délivrait des permis d'imprimer. En 1547, la *Suprema* fit reproduire un index de livres prohibés, composé en 1546 à l'Université de Louvain; elle en publia un plus ample en 1551 et d'autres jusqu'en 1782. Les livres confisqués devaient être brûlés ou, s'ils n'étaient dangereux qu'en partie, maculés (*borrados*)¹. Une pragmatique de 1558, au nom de Philippe II, porta la peine de mort et de confiscation contre tout libraire ou tout particulier qui conservait un livre condamné par l'Inquisition; tout libraire devait posséder un exemplaire de l'index et le tenir à la disposition du public. La pratique inquisitoriale fut plus élémentaire; les délinquants furent molestés, réduits à la misère, mais on leur laissa la vie. L'Inquisition ne se borna pas à élever une barrière contre les publications suspectes du dehors; elle exerça un contrôle si tyrannique sur la production littéraire de l'Espagne qu'elle l'étouffa. Le seul fait de posséder

1. C'est le fameux *caviar* de la censure russe.

des livres exposait à des enquêtes dont les conséquences pouvaient être graves. L'Inquisition nommait des *revisores de libros*, autorisés à entrer dans toute bibliothèque privée, dans toute librairie ; naturellement, ces individus abusaient de leurs fonctions pour extorquer de l'argent aux libraires. Les arrivages de l'étranger étaient l'objet d'une surveillance si vexatoire que les navires évitaient les ports espagnols ; on fouillait partout, dans les ballots de marchandises, dans les tonneaux, pour découvrir des livres prohibés. Les éditions de la Bible en langue vulgaire inspiraient une terreur particulière ; non seulement l'index de 1640 les prohibe, mais il interdit les extraits, les résumés d'histoire biblique ; la Bible figure à côté du Coran et d'autres livres islamiques parmi ceux dont les possesseurs doivent être dénoncés à l'Inquisition.

Les œuvres des arts plastiques et même les produits industriels n'échappaient pas au zèle inquisitorial. En 1649, la *Suprema* prohiba l'usage des rasoirs et des couteaux dont les manches portaient des images du Christ, de la Vierge ou des instruments de la Passion. Les *Caprichos* de Goya furent poursuivis en 1803 ; il fallut l'intervention de Charles IV pour sauver l'artiste. Le 2 octobre 1815, la *Suprema* approuva un décret du tribunal de Madrid ordonnant à tous les coiffeurs d'enlever de leurs devantures les bustes en cire de femmes décolletées ; le mouchoir de Tartufe ne suffisait pas à l'Inquisition.

*Atque utinam his potius nugis tota illa dedisset
Tempora!...*

En somme, de quelque point qu'on envisage son action, l'Inquisition a été le fléau de l'Espagne et les milliers de faits particuliers classés avec tant de soin par M. Lea rendent cette conclusion de plus en plus évidente. Il n'y a pas, dans l'histoire, d'exemple plus frappant des méfaits de l'oppression théocratique ; elle ramena un des plus beaux pays du monde à un état voisin de la barbarie. « Si quelqu'un, dans la postérité, ose jamais dire que dans le siècle où nous vivons, les peuples de l'Europe étaient policés, on vous citera pour prou-

ver qu'ils étaient barbares, et l'idée que l'on aura de vous est telle qu'elle flétrira votre siècle et portera la haine sur tous vos contemporains. » Ainsi parlait Montesquieu aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal; ces lignes vengeresses pourraient servir d'épigraphe à la grande œuvre de l'historien de Philadelphie.

XI

Dans le quatrième et dernier volume de cet ouvrage, M. Lea poursuit d'abord la revue des divers domaines où s'exerçait la police de l'Inquisition. Dure à l'hérésie, elle ne le fut qu'un peu moins au mysticisme. Comme l'Inquisition pontificale avait poursuivi les Fraticelles, l'Inquisition espagnole sévit contre les Illuminés qui, forts de leurs relations directes avec Dieu, se croyaient impeccables et échappaient à la discipline de l'Église. Illuminés (*alumbrados*) et quiélistes (*dejados*) furent, par ce motif, souvent confondus avec les protestants. C'étaient d'ailleurs, à peu d'exceptions près, des faibles d'esprit ou des imposteurs, parmi lesquels se glisèrent nombre de voluptueux qui cherchaient dans l'exaltation mystique un prétexte à des débauches raffinées. L'Inquisition s'en inquiéta dès la fin du xv^e siècle; en 1498, Francesco de Villalobos se plaint des *aluminados*, secte qu'il croit d'origine italienne; « ils doivent, dit-il, être ramenés à la raison par les verges, la prison, le froil et la faim. » Vers 1521, les inquisiteurs procédèrent contre les mystiques de Guadalajara et de Pastrana, dont beaucoup étaient affiliés aux Franciscains. Dès cette époque, les abus sexuels encouragés par le mysticisme prennent une place importante dans les procès inquisitoriaux; ainsi Francesca Hernandez, se disant fiancée du Christ, avoua qu'elle partageait volontiers son lit avec les hommes de sa secte. Un de ses amants affirmait que le voisinage de Francesca l'affranchissait de toute tentation, qu'il ne sentait pas, même lorsqu'il la caressait et l'embrassait, l'aiguillon de la chair. Ce même mystique opinait que les dévots

des deux sexes devaient s'embrasser tout nus, car « c'est l'intention qui compte, non le vêtement ».

Au milieu du xvi^e siècle, l'Inquisition avait l'œil ouvert sur ces folies ; sainte Thérèse elle-même aurait été plongée dans un couvent et réduite au silence sans l'intérêt que lui portait le roi Philippe II. Cette haute faveur et la prompte canonisation de Thérèse n'empêchèrent pas ses *Conceptos del Amor divino* d'être mis à l'index. Toutefois, l'attitude de l'Inquisition fut longtemps hésitante à l'égard de ceux qui, se disant et se croyant inspirés, mettaient en cause le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité. Comment nier la possibilité de cette intervention ? Comment reconnaître ce qu'y pouvait ajouter la malice du démon ou celle des hommes ? « Découvrir l'hérésie dans le mysticisme, écrivait le dominicain Alonso della Fuente, c'est chercher des paillettes d'or dans du sable ». La croisade contre les mystiques, commencée par cet inquisiteur en 1570, eut pour adversaires naturels les Jésuites, qui ne pouvaient condamner ni les *Exercices spirituels* de Loyola, ni les auteurs d'écrits édifiants qui, dans la même voie, allaient un peu plus loin que leur maître. Alonso mourut, disgracié, dans un couvent. Mais la *Suprema* ne se découragea point ; quinze *alumbrados*, dont neuf prêtres, parurent dans l'autodafé du 14 juin 1579 et furent sévèrement châtiés. A diverses reprises, au début du xvii^e siècle, on traita sans ménagement les mystiques de Séville, en particulier certains confesseurs qui enseignaient des obscénités à leurs pénitentes ; mais aucun de ces délinquants ne fut condamné au feu.

XII

La Papauté ne commença à s'inquiéter sérieusement que lorsque Miguel de Molinos, devenu confesseur et directeur de conscience à Rome (1665), enseigna une sorte d'hypnotisme spirituel qui tendait à rendre inutiles et même blâmables les œuvres extérieures dont l'Église tirait puissance et profit. Cette fois, ce furent les Jésuites qui conduisirent l'attaque (1678). Molinos fut incarcéré par l'Inquisition

romaine (1685) et condamné deux ans après à la prison perpétuelle, avec port du *sambenito*. Une bulle d'Innocent XI (1688) spécifia les 68 propositions condamnées de Molinos; c'était la rupture définitive de l'Église avec le mysticisme, qui mettait en péril non seulement l'autorité de la hiérarchie, mais ses finances. Dès lors, la persécution se déclina contre les molinistes; en 1724 encore, à Palerme, une béguine et un moine, qualifiés de molinistes impénitents, furent brûlés vifs. Il faut dire pourtant que des châtimens aussi cruels furent rarement infligés pour cette cause; on les réservait, en Espagne, aux judaïsants.

Encouragée par l'exemple de Rome, l'Inquisition espagnole procéda avec rigueur contre les molinistes. Un évêque, Toro d'Oviedo, dénoncé par les Jésuites, fut envoyé à Rome, jugé, déposé et condamné à la réclusion perpétuelle; sa confession renferme des détails si scabreux que M. Lea les a laissés en latin. Un moliniste, Juan de Causadas, prébendaire de Tudèle, fut brûlé à Logroño; son neveu, carme déchaux, expia ses fautes par 200 coups de fouet, dix ans de galères et la prison perpétuelle (1729). Juan de la Vega, provincial des Carmes, fit cinq enfans à une nonne mystique qui les étouffa à leur naissance et, dénoncée, mourut en subissant la torture. Mais, à cette époque (1739), l'attention de la *Suprema* se détourna des molinistes et autres mystiques; elle commença à les qualifier d'*embusteros* (imposteurs) et d'*ilusos* (trompés) et à les traiter comme des escrocs ou des imbéciles, c'est-à-dire avec une indulgence relative. En 1785, une femme surnommée *la Santa* fut simplement envoyée à l'hôpital des fous par le tribunal de Valence; l'Inquisition devenait rationaliste! Les imposteurs, très nombreux dans les deux sexes — la profession de *beata revelandera* étant aussi fructueuse que facile — restaient passibles du fouet et de la prison; une moliniste impénitente, Beata Dolores, fut même brûlée en 1781; mais comment réfréner la crédulité populaire dans un pays affolé de superstition, où sainte Thérèse, Marie d'Agreda et tant d'autres démentes avaient joui de la faveur des rois et reçu les félicitations des papes? L'Inquisition elle-même n'y réussit pas.

XIII

Un crime fort répandu, qui occupa beaucoup les inquisiteurs, est la *solicitatio ad turpia*. Si un confesseur s'en rendait coupable envers une pénitente, elle devait avertir l'Inquisition, qui sévissait contre le confesseur. La « sollicitation » était d'autant plus fréquente qu'on n'avait pas encore imaginé l'édicule appelé confessionnal. On en ordonna l'usage vers le milieu du xvi^e siècle; mais l'Inquisition, jusqu'à la fin du xvii^e, dut intervenir à maintes reprises pour le faire prévaloir à titre exclusif. Les railleries des protestants décidèrent l'Inquisition à prendre en main les affaires de sollicitation, jugées avec trop d'indulgence par les cours épiscopales; elle y fut encouragée par Pie IV (1561). Les tribunaux ecclésiastiques résistèrent naturellement à cet impiètemment des inquisiteurs; le motif allégué par ceux-ci, c'est que la sollicitation implique un abus du sacrement de la confession et, par suite, une suspicion d'hérésie. L'argument était bon, mais dangereux, car, lorsqu'il n'y avait pas confession, la faute, quelque dégoûtante qu'elle fût, n'était pas considérée comme grave; en 1580, l'Inquisition décida même que les confesseurs ne devaient pas être inquiétés pour des propos ou des actes indécents s'ils affirmaient n'avoir pas eu l'intention de faire communier leurs pénitentes. Beaucoup de probabilistes déclaraient que l'acte d'embrasser une femme, de lui prendre les mains ou les seins, etc., constituait un péché véniel, non mortel, tant dans le confessionnal que dehors. En 1743, il y eut à ce sujet une savante controverse entre les Jésuites et les rigoristes : que penser des *tatti mamillari*?

En général, pour ces faiblesses de la chair, l'Inquisition se montra plutôt indulgente. Elle ne poursuivait guère qu'en cas de récidive; l'accusé n'était jamais torturé quand sa faute n'était pas compliquée de molinisme; condamné, il s'en tirait d'ordinaire avec quelques coups et l'interdiction de confesser. D'autre part, les femmes sollicitées hésitaient à se compromettre, à venir raconter, devant un tribunal de moines, les sales tentatives dont elles avaient été l'objet. Pour surmonter

cette répugnance, la *Suprema* fit même un devoir aux confesseurs, sous peine d'excommunication, de refuser l'absolution à des pénitentes qui avouaient avoir été sollicitées par un autre, à moins qu'elles ne dénonçassent le coupable au Saint Office. Un cas particulier est celui de la *sollicitation passive*, quand les premiers pas étaient faits par la pénitente. Si le confesseur résiste, écrit Paramo, il doit dénoncer la femme; s'il cède, il doit encore la dénoncer et se dénoncer lui-même, ou, mieux, consulter le pape comme sur un cas réservé. Les archives espagnoles ont gardé le souvenir de nombreuses affaires où la sollicitation se compliquait de sévices lubriques infligés sous prétexte de pénitence; malgré la réserve que s'impose M. Lea, il a dû parler des moines *sollicitantes y flagellantes*, qui se multiplièrent vers la fin du xviii^e siècle. Plusieurs de ces délinquants étaient septuagénaires : l'un d'eux, dénoncé en 1786, avait 80 ans!

XIV

Indulgente à l'excès pour la sollicitation, l'Inquisition le fut moins quand elle s'avisa de punir les paroles « suspectes d'hérésie » que la délation, devenue une plaie de l'Espagne, lui rapportait. Dire que le mariage est aussi bon ou vaut mieux que le célibat, ou que la fornication n'est pas un péché mortel, étaient des propos qui pouvaient ruiner un homme. A l'autodafé de Séville (1559), trois hommes et une femme reçurent cent coups de fouet pour avoir, dans une conversation privée, aventuré la seconde de ces opinions. On trouve à Séville, en 1562, 10 cas de ce genre et 19 en 1565, tous punis de peines corporelles sévères. A Tolède, de 1575 à 1610, 264 individus furent châtiés pour des écarts de langage. Cette rigueur porta ses fruits; au xviii^e siècle, les dénonciations deviennent rares; pourtant, il y eut encore une poursuite intentée de ce chef en 1818. A moins de ne parler que de choses banales et de parler le moins possible, on risquait toujours d'être dénoncé par un familier de l'Inquisition; tout homme, dit M. Lea, se sentait comme sur le bord d'un abîme et devenait

non seulement réservé, mais renfrogné. Les professeurs étaient particulièrement surveillés; on se servait contre eux des notes hâtives prises par leurs élèves. Très souvent aussi, on molesta des prédicateurs, dénoncés par un auditeur malveillant. Toutefois, quand les délits de parole, vrais ou supposés, n'impliquaient ni judaïsme, ni molinisme, ils étaient punis sans cruauté; la torture et la peine de mort ne furent jamais appliquées.

L'affaire était plus grave quand il y avait suspicion de sorcellerie. L'Inquisition romaine n'avait pas inventé ce crime; mais, en le poursuivant avec la dernière violence, elle avait affolé les populations et fait naître des essaims de sorcières un peu partout. A son exemple, les tribunaux civils, au xvi^e et au xvii^e siècle, se livrèrent aux plus extravagantes cruautés. On sait que des statistiques dignes de foi évaluent à cent mille le nombre des femmes qui furent brûlées en Allemagne au xvii^e siècle. En 1609, Henri IV envoya une commission pour délivrer des sorcières le Pays de Labourd; en quatre mois, on en brûla une centaine. L'Inquisition espagnole prit en main les affaires de sorcellerie vers la fin du xvi^e siècle, sous prétexte que l'intervention du Diable au sabbat motivait la sienne; elle acceptait ainsi la doctrine imbécile des « pactes », formulée en 1398 par l'Université de Paris. En Espagne comme ailleurs, les poursuites exercées par l'Inquisition ne firent que confirmer et propager la croyance populaire à l'intervention du Diable; loin de combattre des superstitions absurdes, elle leur prêtait ainsi son autorité. Dans ces conditions, on peut dire que la sorcellerie fut alimentée et répandue par les procès de sorcellerie. Les astrologues furent également recherchés comme hérétiques, parce que leurs prétentions mettaient en péril le libre arbitre. Mais, envers les astrologues comme envers les sorcières, l'Inquisition espagnole se montra beaucoup moins rigoureuse que les tribunaux séculiers. On n'usait pas de la torture et la peine de mort était rarement appliquée. Même les sorcières qui étaient censées avoir renoncé au christianisme et renié Dieu pour le Diable, furent bien moins souvent brûlées qu'ailleurs. « Aucun pays plus que

l'Espagne, écrit M. Lea, n'était exposé à la contagion de cette folie; si elle a été réprimée et rendue relativement inoffensive, cela est dû à la sagesse et à la fermeté de l'Inquisition » (p. 206). Voilà, après tant d'accusations trop fondées, un bel éloge. Dès le début, la *Suprema* montre une certaine tendance à considérer le sabbat comme une illusion; il fallait pour cela quelque bon sens et quelque courage à l'époque où Léon X et Adrien VI faisaient massacrer des sorcières par centaines dans les vallées lombardes et vénitiennes. L'inquisiteur envoyé en Navarre (1538) reçut pour instruction de ne pas écouter les clameurs du peuple, qui réclamait à grands cris des hûchers, mais de se garder avec soin des fraudes. Il est certain que la *Suprema* a sauvé beaucoup de malheureuses que les tribunaux séculiers voulaient condamner au feu. Assurément, cette sagesse était précaire; il y eut une recrudescence de crédulité au début du xvii^e siècle; mais le bon sens et le scepticisme reprirent bientôt leurs droits, grâce surtout au bon inquisiteur Salazar, dont le nom mérite d'être retenu et respecté. Du reste, l'Inquisition romaine, comme celle d'Espagne, hésitait, dès 1630, à brûler des sorcières, sans pourtant contester d'aucune manière la croyance en la sorcellerie, qui fait partie intégrante de l'enseignement catholique. En 1743 encore, le pape Benoît discute la question de savoir si une sorcière, terrifiée par des menaces et des coups, commet un crime nouveau en transférant à un bœuf le sort qu'elle a jeté sur le fils d'un homme qui l'a battue; il conclut que c'est bien un second crime ajouté au premier. Le même pape admet aussi sans hésiter l'existence des incubes et des succubes; il croit que les démons, en s'accouplant aux hommes et aux femmes, peuvent produire des rejetons. Ainsi, en Italie et en Espagne, la pratique fut plus éclairée que la doctrine. Peut-on en jeter le blâme sur l'Église romaine lorsqu'on voit le protestant Sir William Blackstone affirmer, en Angleterre, que « nier l'existence de la sorcellerie, c'est contredire la parole révélée de Dieu? » (1775). Cet Anglais avait raison, puisqu'il est écrit dans la Bible : « Tu ne laisseras pas vivre une sorcière ». Pour que l'Europe fût débarrassée des procès de

sorcellerie, il a fallu que la Bible cessât d'être un livre inspiré, ou que ceux qui continuaient à la croire telle fussent mis dans l'impossibilité de commettre des crimes en son nom.

XV

« Joseph de Maistre, dans sa profonde ignorance de l'Inquisition, émit la théorie que c'était une institution purement politique. Les apologistes, Hefele, Gams, Hergenroether et autres, ont développé à l'envi cette thèse afin d'atténuer la responsabilité de l'Église, oubliant qu'ils y ajoutaient encore en admettant que, durant trois siècles, le Saint Siège aurait pu approuver un tel abus de l'autorité qu'il déléguait » (p. 248). Même quelques historiens protestants, comme Ranke et Maurenbercher, ont opiné dans le même sens. M. Lea est d'un avis tout opposé. Il y eut, dit-il, simple coïncidence entre le développement de l'Inquisition et celui de l'absolutisme en Espagne; ce sont des faits parallèles, mais indépendants. Assurément, les souverains espagnols se servirent parfois de l'Inquisition dans leur intérêt, surtout dans celui de leurs finances; mais ce qui doit étonner, c'est qu'ils n'en aient pas usé davantage. Il n'y a rien de pareil, dans l'histoire de l'Espagne, aux procès des Templiers, de Jeanne d'Arc, de Gilles de Rais, de Savonarole, où l'Inquisition fut employée par les princes pour les débarrasser de personnages hostiles ou gênants. L'exemple le plus remarquable d'un pareil abus en Espagne est l'histoire du favori de Philippe II, Antonio Perez, contre lequel le roi irrité déchaîna le Saint-Office; mais, comme le montre le récit détaillé de M. Lea, l'Inquisition affecta beaucoup d'indépendance dans cette affaire et se préoccupa de ses intérêts plus que de ceux du roi. L'avènement des Bourbons resserra le lien entre l'Inquisition et la Royauté; tout manque de loyalisme envers le roi, de la part d'un prêtre, tomba sous les coups de l'Inquisition qui tendit à devenir, au xvii^e siècle, le plus puissant soutien de la monarchie. Cette soumission d'un tribunal ecclésiastique au pouvoir temporel fut même

un des arguments allégués devant les Cortès de Cadix pour la suppression de l'Inquisition. Sous la Restauration, elle fut surtout une « haute police » au service des passions réactionnaires. Lorsque les portes de la prison de l'Inquisition à Séville furent enfoncées par la foule, le 10 mars 1820, les trois détenus qu'on en fit sortir étaient des prisonniers politiques. Ainsi, il est bien vrai que l'Inquisition, de purement religieuse qu'elle était, finit par devenir politique; mais l'évolution qu'elle accomplit suffit à prouver que son caractère primitif était différent.

On s'étonne de voir intervenir l'Inquisition, au xvi^e et au xvii^e siècle, pour prohiber l'exportation des chevaux, sous prétexte qu'ils pouvaient être vendus aux Infidèles, contrairement aux canons du troisième Concile de Latran. Plus singulier encore est le rôle qu'elle joua en 1627, lorsque l'altération des monnaies et l'introduction des pièces de mauvais aloi en Espagne eut jeté le désarroi dans les finances. L'importation de ces monnaies fut un instant assimilée à l'hérésie, punie du bûcher et de la confiscation. Mais Urbain VIII refusa d'autoriser cet abus du glaive spirituel et Philippe IV dut bientôt rendre aux tribunaux séculiers la connaissance des crimes monétaires et fiscaux.

L'Inquisition d'Espagne, au cours de sa trop longue existence, annexa bien d'autres provinces à ses domaines. Elle poursuivit le jansénisme, considéré comme l'ennemi de l'ultramontanisme et, par suite, de la suprématie des papes; la franc-maçonnerie, condamnée par la bulle *In eminenti* de 1738, objet d'un décret sanguinaire du cardinal-secrétaire d'État (1739); le philosophisme, comprenant, bien entendu, l'athéisme; la bigamie, impliquant une survivance des mœurs juives ou musulmanes, punie des galères à temps et de cent à deux cents coups de fouet¹; le blasphème, où l'on s'applique à distinguer ce qui a saveur d'hérésie de ce qui

1. Le héros des procès de bigamie fut un certain Antonio de Valladolid (1579), qui avoua avoir épousé quinze femmes en dix ans; il reçut 200 coups de fouet et fut condamné aux galères à perpétuité.

est seulement grossier ou inconvenant; le mariage des prêtres, l'usurpation du costume sacerdotal (surtout en vue de confesser des femmes et de leur poser des questions indécentes); la possession démoniaque et la simulation de la possession, jugée plus grave que la possession elle-même; l'insulte aux images; l'abus des saints non canonisés; les propos contre l'Immaculée Conception; la sodomie, l'usure, la violation du secret de la confession, etc. En toutes ces matières, si l'Inquisition d'Espagne se montra indiscreète en se mêlant de ce qui ne la regardait pas, il faut avouer qu'elle ne fut pas féroce et qu'il valut toujours mieux tomber entre ses mains qu'entre celles des juges séculiers ou même des inquisiteurs romains. M. Lea a cité de nombreux exemples de cette mansuétude relative. Alors que Rome prononçait la peine de mort non seulement contre les francs-maçons, mais contre quiconque louait un immeuble à la maçonnerie, l'Inquisition se contenta généralement de les bannir. Saint Louis châtiait les blasphémateurs avec une cruauté que l'Inquisition espagnole n'imita jamais. L'infamie de la condamnation du chevalier de La Barre n'a pas d'analogue dans les annales de la *Suprema*; un jeune homme de Madrid, qui avait fait bien pis en 1720, s'en tira avec 200 coups de fouet, cinq ans de galères et huit ans d'exil. Dans les affaires de possession, l'Inquisition fut toujours disposée à admettre l'imposture et à prohiber les stupides pratiques d'exorcisme. Enfin, quelque funeste et exécrable qu'ait été l'institution inquisitoriale, la justice oblige de reconnaître qu'elle aurait pu être encore bien plus malfaisante si l'intelligence des inquisiteurs n'avait été généralement très supérieure à celle des magistrats laïcs et des fonctionnaires de l'État. C'est peut-être pour cette raison que le pouvoir civil la sollicita souvent d'intervenir, même là où les intérêts de la foi n'étaient nullement en péril, par exemple en 1649 et encore en 1818 pour arrêter les progrès d'une épidémie.

XVI

La seconde partie de ce quatrième volume est l'histoire

politique de la décadence et de la suppression du Saint-Office, dont l'apogée se place sous le règne de Philippe IV. Au xvii^e siècle, l'Inquisition formait un État dans l'État; Philippe V, venu de France avec des idées gallicanes, en fit une servante de la Couronne. Charles III, que le progrès des idées ne laissait pas indifférent, limita encore les privilèges des inquisiteurs. Lors de l'invasion française, alors que Napoléon supprimait l'Inquisition dès son entrée dans Madrid (décembre 1808), un long débat s'engageait à ce sujet devant les Cortès de Cadix (1810); enfin, en janvier 1813, ceux-ci déclarèrent l'Inquisition incompatible avec la Constitution, malgré la protestation du nonce du pape, qui organisa même un complot contre les Cortès. Ferdinand VII, à son retour de Valençay, prononça la dissolution des Cortès et rétablit l'Inquisition; mais, dans l'impossibilité de recouvrer ses biens confisqués, elle traîna une existence misérable. Abolie de nouveau en 1820, sous la menace d'une émeute, puis rétablie nominalemeut à la suite de l'expédition du duc d'Angoulême (1823), elle disparut définitivement lors de l'alliance de la reine Christine avec les libéraux, le 15 juillet 1834. Il fallut cependant attendre le 8 mai 1869 pour que le principe de la liberté religieuse fût proclamé dans la Péninsule; encore a-t-il été restreint par la Constitution de 1876, qui prohibe les cérémonies publiques des cultes dissidents.

M. Lea a consacré un dernier chapitre de synthèse à l'étude des causes qui ont amené la décadence de l'Inquisition et qui l'ont rendue impopulaire. Indifférente à la morale, à la justice, même à la décence en matière religieuse¹, uniquement soucieuse d'orthodoxie et de domination, elle étouffa tout ce qui restait d'indépendance intellectuelle en Espagne et y entretint, après leur avoir peut-être donné naissance, les instincts d'intolérance et de cruauté. Par sa tentative prolongée durant plusieurs siècles d'exercer un contrôle indiscret sur

1. Il fallut que le pape Urbain VIII, en 1642, prohibât, sous peine d'excommunication, l'usage du tabac dans les églises. Au xvi^e siècle, les ambassadeurs vénitiens étaient étonnés des incouvenances que clergé et fideles se permettaient dans les édifices du culte.

les consciences, elle aboutit à la ruine intellectuelle, morale et matérielle du pays. La plupart des rigueurs qu'elle exerça échappent à la statistique ; mais celles qu'on a pu dénombrer, en n'admettant que des chiffres sûrs (très inférieurs à ceux de Llorente), sont encore effrayantes. Hernando de Pulgar, secrétaire d'Isabelle la Catholique, sait que 2.000 individus ont été brûlés vifs avant 1490 ; en 1524, on comptait que 1.000 hérétiques avaient été brûlés à Séville ; au XVIII^e siècle, de 1721 à 1727, la moyenne des victimes du feu est encore de onze par an. Ces abominables cérémonies avaient si bien endurci les cœurs que le peuple protestait lorsqu'en un autodafé on ne brûlait que des effigies ou des ossements. Le Père Garan, dans un récit de l'autodafé de Majorque en 1691, décrit avec une joie féroce l'agonie de trois malheureux brûlés vifs et s'amuse de leurs horribles contorsions. Telle fut l'éducation que l'Église donna à l'Espagne ! Assurément — et M. Lea y insiste — des crimes non moindres ont été commis dans toute l'Europe, par les protestants comme par les laïcs ; mais que conclure de là, sinon que la *radix stultitiæ* n'a pas été la malice humaine, mais l'insolente prétention d'un dogmatisme religieux que la Grèce et Rome, heureusement pour elles, avaient ignoré ? « La vraie responsabilité, écrit M. Lea, doit peser à travers les âges sur des hommes comme saint Augustin et saint Léon, qui, de la doctrine du salut exclusif, de la voie étroite, ont conclu que le dissident obstiné doit être mis à mort, non seulement en punition de son crime, mais pour préserver les fidèles de la contagion ». Ce n'est pas l'Église romaine, mais l'arbre judéo-chrétien tout entier qui a porté ces fruits rouges de sang. La sève qui circule dans cet arbre est celle de l'intolérance, et c'est pourquoi les bûcherons du XVIII^e siècle ont travaillé pour le genre humain.

Si jamais le retour d'un pareil régime, laïc ou clérical, était possible, c'est que les hommes auraient oublié ou mal appris l'histoire de l'Inquisition. Il faut donc remercier profondément M. Lea de nous l'avoir racontée et souhaiter que des traductions et des résumés la rendent populaire. Vaine-

ment dirait-on que le danger n'existe plus, que Torquemada est bien mort, qu'il est inutile de remuer les cendres de ses bûchers, la poussière de ses prisons plus cruelles encore. Un homme qui se flatte d'avoir tout à fait raison, là où le contrôle scientifique est impossible, a le tempérament d'un inquisiteur ; donnez-lui la puissance nécessaire, il ne sera pas moins malfaisant. L'Inquisition ne survit plus que dans l'almanach pontifical, avec des pouvoirs encore redoutables de censure ; mais le virus inquisitorial n'est pas détruit. Contribuer à en délivrer les intelligences, par le tableau exact des ravages qu'il a causés, c'est vraiment, suivant l'expression de Voltaire, « cultiver la vigne du Seigneur. » Pas un historien de notre époque n'a mieux cultivé la sainte vigne que M. Lea.

L'Américanisme¹.

Ce qu'on appelle assez improprement l'*américanisme* n'est qu'un épisode de l'évolution qui, au sein même de l'Église romaine, tend à mettre la foi et les mœurs en harmonie avec les exigences de l'esprit moderne. Lamennais, qui n'était point américain, mais breton, ne demanda pas autre chose, et s'il eut peut-être le tort de le demander en déclamant, il a trouvé des successeurs plus discrets et mieux armés de patience. Naturellement, l'Église romaine réagit; c'est sa mission et son métier d'être conservatrice, comme c'était celui de Joseph II d'être monarchiste. Mais, vus de haut et de loin, les retours agressifs du principe d'autorité ont peu d'importance; la mise à l'index n'est plus qu'un *brutum fulmen*; le mouvement continue, emportant ceux-mêmes qui croient lui résister en le condamnant :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

M. l'abbé Houtin, qui a des qualités exquises de narrateur — la sobriété, la clarté, l'art d'avoir raison avec politesse — a exposé, dans un volume très attrayant, l'histoire de l'américanisme *stricto sensu*, c'est-à-dire de ce catholicisme un peu *fou*, plus soucieux d'action sociale que de dévotion ou de théologie, qui, constitué presque sans résistance aux États-Unis, dans une société pratique et utilitaire, n'a commencé à susciter des polémiques que lorsqu'on tenta de l'acclimater en Europe. Il y eut un moment, vers 1885, où, sous l'influence de l'éloquent évêque Ireland, soutenu en France par des chrétiens libéraux et des idéalistes en quête d'un idéal, on put croire qu'un néo-catholicisme allait naître

1. Albert Houtin, *L'américanisme*, Paris, Nourry, 1904. In-8, vii-497, p.; du même, *Mes difficultés avec mon évêque*, Paris, chez l'auteur, 1904. In-8, n-62 p. [*Revue critique*, 7 mars 1904.]

et faire la concentration des bonnes volontés actives autour d'une hampe surmontée d'un *labarum*. C'était l'époque, précisément, où M. de Vogüé, dans la *Revue des Deux-Mondes*, regrettait qu'on n'eût pas planté le *labarum* en haut de la tour Eiffel. Ce néo-catholicisme là, professé surtout par des gens de lettres étrangers à toute culture théologique, avait quelque chose d'équivoque et de frivole ; il était permis de craindre, suivant la spirituelle expression de M. Houtin, « qu'il ne s'agit que de mettre de nouvelles cordes à de vieilles guitares ». Le jour où l'on voulut s'expliquer un peu clairement, l'accord cessa ; il cessa surtout, pour ne se point rétablir, le jour où la jeunesse fut en présence d'une grave question morale et qu'elle dut choisir d'urgence entre deux conceptions antagonistes du devoir. M. Houtin n'a touché que d'un mot à ce sujet, sans doute parce que la crise dure encore¹ ; mais qui osera écrire l'histoire de l'Église pendant les trois dernières années du XIX^e siècle sans tenir compte de la grande *psychostasie* ?

À côté des gens de lettres, il y avait des ecclésiastiques comme M. l'abbé Klein, traducteur et propagateur de la *Vie du Père Hecker*, un Pauliste dont l'américanisme voulait faire un saint. Alors même que Rome eût approuvé ce livre, on ne voit pas ce que l'émancipation religieuse y aurait gagné. L'âme de la religion est et restera la théologie ; or, il ne semble pas que la théologie puisse s'élargir et se renouveler par des concessions à l'esprit du siècle ; son évolution, pour être féconde, doit être intérieure. Science logique, fondée sur des données historiques et des textes, elle doit se régénérer par l'histoire et la logique, sans se soucier — car ce n'est pas son rôle — de l'utilité ou de l'opportunité de ses leçons. Un bon commentaire d'un Évangile, comme celui que vient de publier l'abbé Loisy², a plus de poids que tous les discours sur la nécessité de ramener le peuple à l'Évangile, en adoucissant les aspérités de la route et en la semant

1. Faut-il marquer qu'il s'agit ici de l'Affaire Dreyfus? — 1908.

2. A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903.

de petites fleurs — fût-ce les *Fioretti* des Franciscains. La grande faiblesse de l'américanisme a été la médiocrité, pour ne pas dire la veulerie théologique de ses défenseurs. On lui ferait, en le traitant d'hérésie, un honneur qu'il ne semble pas avoir mérité.

L'américanisme, d'ailleurs, n'a jamais été formellement condamné à Rome. La lettre pontificale *Testem benevolentiae* (22 janvier 1899), adressée au cardinal américain Gibbons, rejeta certaines opinions nouvelles dites américanistes ; mais, d'abord, Léon XIII (ou le cardinal jésuite Mazzella, auteur présumé de ce document) ne spécifie aucune opinion comme professée par tel ou tel auteur ; en second lieu, sitôt la lettre publiée, l'archevêque Ireland, l'archevêque Keane et bien d'autres se hâtèrent de blâmer les doctrines qui avaient été déclarées contraires à la foi. « La lettre du Saint Père, remarquait un journal catholique, a produit un résultat merveilleux : non seulement il n'y a plus d'américanistes, mais il n'y en a jamais eu. » Ce fut, en somme, la répétition de ce qui s'était passé lors de l'Encyclique *Providentissimus Deus* (1893) ; tout le monde s'inclina, on protesta qu'on était d'accord, et les travailleurs honnêtes continuèrent à travailler honnêtement. Des esprits entiers peuvent s'indigner de ces accommodements et les qualifier d'hypocrites ; mais d'autres estiment que l'évolution se poursuit ainsi mieux qu'au fracas de vitres brisées et que, si le pape lui-même croit devoir ménager aux « avancés » une porte de sortie, ils seraient bien sots de s'aller buter la tête contre les murs.

M. l'abbé Houtin prononce une seule fois (p. 169) le nom du Père pauliste Zahm ; il eût été bon d'en dire davantage. Le cas du P. Zahm est, en effet, très intéressant. Ce brave homme, professeur de physique à l'Université de Notre-Dame (Indiana), a publié en 1896 un ouvrage intitulé : *Evolution and dogma*, qui a été fort remarqué, même en France. Ses convictions évolutionnistes étaient si profondes qu'il en retrouvait l'énoncé dans la Genèse, ou du moins dans la Genèse commentée par saint Augustin. Sauf l'âme de l'homme, tout avait évolué ; la vie elle-même avait pu sortir de la matière ;

le Créateur s'était contenté d'insuffler à l'homme « l'haleine de vie ». Je connais deux savants catholiques (savants, mais pas théologiens), qui, lors de l'apparition de ce livre, ne se tenaient pas d'aise; on allait pouvoir enfin, suivant la vieille formule, « réconcilier la science et la foi ». Chose étrange, il se trouva deux évêques, un Italien et un Américain, pour féliciter le P. Zahm. Or, cet évolutionniste n'oubliait qu'une chose : c'est que l'humanité, elle aussi, a évolué depuis la rédaction de la Bible. L'idée de chercher une vérité scientifique dans la Genèse est souvent une hérésie religieuse, mais c'est toujours une hérésie scientifique. Une étude critique des sources de la Genèse, comme l'essai bien connu de M. l'abbé Loisy, est la condamnation la plus efficace d'un concordisme qui, pour s'affubler d'un masque darwinien, n'en est pas moins du concordisme, c'est-à-dire une négation puérile du progrès. Le masque darwinien finit d'ailleurs par donner ombrage, surtout quand l'ouvrage du P. Zahm eut été traduit en italien. Après plusieurs années d'attente, Rome invita discrètement l'auteur à retirer son livre de la circulation (*Civiltà Cattolica*, 1^{er} juillet 1899, p. 125) « La hiérarchie américaine, écrit M. Houtin, honore un apologiste évolutionniste, le P. Zahm. » Franchement, si c'est là le chef-d'œuvre de l'apologétique américaine, point n'est besoin d'importer cette denrée-là.

Un des adversaires les plus violents de l'américanisme a fait le meilleur éloge du livre de M. Houtin, tout en dénonçant « le mauvais esprit » qui l'anime et les « conclusions détestables » auxquelles il conduit (l'esprit en est purement scientifique et il n'y a pas de conclusions du tout). Le terrible abbé Maignen reconnaît que ce livre est « bourré de documents cités sans réticence » et qu'il « met à la portée de tous... des dépôts de munitions à peu près inaccessibles ». Ce sont là, évidemment, des mérites très sérieux. M. Maignen, dans le même article de la *Vérité Française* (19 décembre 1903), a qualifié l'auteur de « prêtre interdit ». Cela n'est pas vrai. On n'a qu'à lire la brochure de l'abbé Houtin, si piquante dans sa finesse attristée : *Mes difficultés avec mon évêque*. M. Hou-

tin a été si peu jugé indigne du ministère que son évêque le pressait, tout récemment encore, de rentrer dans le diocèse d'Angers. Il ne l'a pas fait, par scrupule de conscience, parce que les Angevins se passionnent « pour des vieilles légendes aussi ineptes que celle de saint René » et parce que « ils acceptent, avec une si étrange faveur, les dernières extravagances de la dévotion ». Exemple : « En 1900, la dernière année que j'ai passée en Anjou, le tronc qui est au pied de saint Expédit, dans la cathédrale d'Angers, rapporta 4.000 francs. Le culte de saint Expédit repose sur un calembour ». C'est tout; pas un mot de plus. Je cite ces quatre lignes, parce qu'elles donnent une idée de la réserve vraiment attique de l'auteur. Bref, il sentit qu'il ne serait pas à sa place en Anjou et l'évêque, en retour, refusa de renouveler son *celebret*. Des gens du monde peuvent croire qu'un prêtre sans *celebret* est un prêtre interdit; mais l'abbé Maignen peut-il croire cela¹ ?

1. Depuis que cet article est écrit, les ouvrages de M. l'abbé Houtin ont été rejoindre, sur la liste de l'*Index*, ceux de Renan, de Taine et de l'abbé Loisy. Ceux de Leo Taxil sur Diana Vaughan n'y figurent pas encore.

ADDITIONS

Page 21. — Pourquoi Luc place-t-il le Baptême de Jésus par saint Jean vers l'an 29 de notre ère? Je crois qu'il est arrivé à cette date par une combinaison fondée sur le texte de Josèphe. Cet historien mentionne la mort de saint Jean à propos de la défaite d'Antipas en 36, où le peuple reconnut l'effet de la colère divine provoquée par l'exécution du Baptiste (*Antiq.*, XVIII, 5, 1). Pour faire place à la prédication de Jean, à son arrestation, aux incidents qui amenèrent la guerre entre Arétas et Antipas, Luc a retranché sept ans de la date *maxima* fournie par Josèphe. Irénée ne sait rien par tradition sur la date de la naissance et du baptême de Jésus; son seul auteur est saint Luc (*Adv. Haer.*, III, 14, 2). Il le dit expressément dans le passage où, défendant l'autorité du troisième Évangile, il énumère les renseignements nombreux et importants qu'il nous donne seul : *et quot annorum Dominus baptizatus sit, et quia in quinto decimo anno Tiberii Caesaris* (cf. Luc, III, 1 et 23). C'est donc qu'il ne trouvait rien à ce sujet dans Papias ni dans les autres livres aujourd'hui perdus qu'il pouvait lire. Sa source étant Luc, et Luc ayant déduit la date de Josèphe, lequel connaît saint Jean, mais ne connaît pas Jésus, on voit sur quelle base plus que fragile se fonde la chronologie traditionnelle. Autant dire qu'elle n'a aucun fondement.

Page 44. — Voici, sur les poissons sacrés de la Syrie actuelle, un passage extrait d'un rapport inédit adressé en 1907 à l'Alliance Israélite :

« Au pied de la colline de Top Dagh, où sont étagées les maisons d'Ourpha, se trouvent deux magnifiques sources, transformées en deux bassins rectangulaires où vivent de nombreux poissons. Sur le Top Dagh est bâtie la vieille forteresse, surmontée de deux élégantes tours. Les deux bassins sont entourés, au bas, de magnifiques platanes.

1. Voir aussi Fr. Cumont, *Les religions orientales*, Paris, 1907, p. 285.

A côté d'un des bassins est bâtie une mosquée et près du second est la promenade publique la plus fréquentée de la ville et la plus pittoresque qui se puisse imaginer. Les carpes qui vivent dans ces bassins sont sacrées pour les habitants. Personne ne les inquiète; elles sont au contraire nourries par tous les promeneurs qui leurs distribuent du pain; elles grossissent et se multiplient à l'envi. Elles m'ont rappelé les belles carpes qui se trouvent dans les bassins du château du duc d'Aumale à Chantilly.

Page 119. — Du *tabou* guerrier étudié dans ce mémoire, il eût fallu rapprocher l'usage celtique connu sous le nom de *fosterage*, qui fait partie des plus anciennes coutumes de l'Irlande¹. Les fils des nobles n'étaient pas élevés dans leurs familles, mais confiés à des familles étrangères qui, se chargeant de leur éducation, prenaient sur eux une autorité morale très grande, aux dépens de leurs ascendants naturels. Il est évident que le *scrupule*, interdisant d'élever les enfants dans les familles de guerriers auxquelles ils appartiennent par la naissance, ne peut s'expliquer que par un *tabou* religieux. Peut-être a-t-il encouragé l'habitude de confier les enfants des familles nobles aux Druides. On pourrait en retrouver une survivance lointaine dans nos internats.

Page 187. — M. A. Blanchet veut bien m'aviser que, dès le 3 février 1875, Ernest Curtius communiquait à la Société archéologique de Berlin les photographies du grand pavé en mosaïque de Biredjik sur l'Euphrate, représentant un empereur romain entouré de médaillons avec les bustes des provinces personnifiées (*Arch. Zeitung*, 1876, p. 57). Le médaillon avec BPITANNIA a été donné au Musée de Berlin en 1884 par M. Pressel, de Vienne (*ibid.*, 1885, p. 158).

Page 261. M. Glotz me communique aimablement l'extrait suivant d'un journal quotidien dont il a oublié d'insérer le titre et la date :

« Le vol et le mensonge sont presque inconnus chez les *Sedangs*. Un homme que l'on accuse d'un de ces crimes demande tout de suite l'épreuve pour se justifier. Tantôt il se fait plonger dans la rivière avec son accusateur. Tantôt il se fait verser de l'étain en fusion dans la main. Celui qui remonte le premier à la surface de l'eau, celui qui hurle avant l'autre

¹ Cf. *Revue celtique*, 1886, p. 93.

est convaincu d'imposture. La loi fait de lui l'esclave de sa victime. Parfois l'épreuve est plus horrible encore. *Dernièrement un homme était accusé par un sorcier d'en avoir empoisonné un autre.* On en appela à ma justice. J'arrivai dans le village du mort une semaine après le décès. Le corps était dans un état de décomposition effroyable. Eh bien, l'homme accusé en a mangé devant moi en criant : « *Si je lui ai donné le poison, que le poison me tue!* »

Page 283, 2^{me} ligne avant la fin. — Lire : *provoquée.*

Page 402. — Sur la *christianisation* des mégalithes, voir aussi A. de Mortillet, *Revue mensuelle*, 1897, p. 323 et suiv.



INDEX ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TROIS PREMIERS TOMES

N.-B. Les chiffres précédés de la lettre *b* renvoient aux pages du tome II, ceux précédés de la lettre *c* aux pages du tome III. Les chiffres romains renvoient aux pages des *Introductions*.

- Abercius, *c* 47.
Abjuration, formule d', 351.
Accolade *c* 121.
Accusateur public, *c* 92, 113.
Actéon, *c* 24-53; étymologie du nom, *c* 52.
Actes apocryphes, 397.
Adam, père de Jésus, 456.
Adonis, 15, 20, *c* 10, 15; et Orphée, *b* 88.
Aerecura, 225.
Aelius, *c* 306.
Aetos, *c* 68-91.
Agriculture, postérieure aux rites de communion, *b* 102; d'origine religieuse, *b* XII.
Aigle, *c* 69, 77, 79, 80; aigle cloué, *c* 76; aigle familier, *c* 85.
Aillées (figures), *c* 204.
Akhan, *c* 237.
Akiba (Rabbi), 321.
Alarie, *c* 304.
Albe, *c* 198.
Alchimie préhistorique, *b* XIV.
Alexandrie. Origine alexandrine des *Mille et une Nuits* et des Actes apocryphes, 407-409. Statue de Sérapis, *b* 353.
Alignements, *c* 441.
Alise-Sainte-Reine, bas-relief, 468.
Allées couvertes, *c* 438.
Altération des monnaies, *c* 505.
Amazones, *c* 65.
Américanisme, *c* 510-514.
Alliance avec la mer, *b* 242.
Amour, l'avénir de l', d'après Autoinette Bourignon et Aug. Comte, 451, 457, 458.
Amphidromie, 137-145.
Amyelos, *b* 293.
Anaximandre, *c* 348.
Ancre, invention de l', *b* 250-254.
André, apôtre, 399.
Ane, culte de l', 342-346; dans la légende chrétienne, 346; l'âne, Midas et les roses, *b* 254.
Animaux d'augure, 24; désirables et non désirables, 126; guides, 24; noms d' — portés par des clans, 21; par des pierres, *c* 389; pleurés, 18, 19, purs et impurs, *b* 12, 13; sacrés, *c* 76; secourables, 24. Voir *Totémisme*.
Animisme et crainte des esprits, II, 110.
Anneau du doge de Venise, *b* 216; de Minos, *b* 218; de Polyrrate, *b* 214; de Seleucus, *b* 219.
Anselme (l'abbé), *c* 1.
Anthropoïde, *c* 339.
Anthropomorphisme, condamné par les religions primitives, 156.
Anthropophages, les apôtres chez les, 395-409.
Anthropophagie rituelle en Thrace, en Egypte, etc., *b* 90, 91; *c* 38.
Aphaia, déesse, *b* 294-306.
Aphrodite et Hermaphrodite, *b* 327; sur le cygne, *b* 50.
Apocalypse de S. Jean, sa date, *b* 356-380; apocalypse juéo-alexandrine, son influence sur Virgile, *b* 83; apocalypse de S. Pierre, *b* 200; *c* 284-292.
Apollon, regne d', *b* 75; de Bryaxis, *b* 351; gaulois, *c* 176; Apollon loup, 59; Opaon, *b* 285-293; Parnopos, Sauroctone, Smintheus, souris, 52, 60.
Apôtres chez les anthropophages, 395-409.
Appel du nom, *c* 12.
Arbre cosmique en Gaule, 240; en Scandinavie, 242; sacré, *c* 221; les dieux dans les arbres, 241.
Arc d'Orange, 66.
Arcadie et Chypre, *b* 290; et Crète, *c* 210, 211.

- Arche d'Alliance, 4.
 Archives Israélites, réponse à un article de ce recueil, *b* 16-17.
 Aréologues, *c* 293-301.
Arété, *c* 298.
 Aricie, *c* 61.
 Aristée, *b* 289.
 Art et magie, 125-131.
 Artémis, *c* 24, 243-222; Aphaia, *b* 304; Lygodesma, 480; de Lycosoura, *c* 219.
 Arthur, héros celtique, *c* 385.
 Artio, déesse ourse, 57.
 Arundus d'Australie, 80, 130.
 Asklépios, *c* 58.
 Athéna, naissance d', *b* 274-284; mythe d', *c* 420.
 Attila, roi des Huns, *c* 386.
 Attitude bouddhique, *c* 466.
 Augé à genoux, *c* 497.
 Augures, *c* 84.
 Augustin (S.), *c* 360.
 Autels mégalithiques, *c* 392.
 Ausone, emploie fautivelement le mot *Manes*, *b* 439; décrit un tableau des Enfers à Trèves, *b* 498.
 Autel de l'Hôtel Dieu de Paris, *c* 160; de N.-D. de Paris, 233, 234; de Trèves, 235.
 Auxesia, *c* 196.
 Avocats prohibés par l'Inquisition, *c* 492.
 Avortement, *c* 274, 280.
 Bacchanales, affaire des, *c* 266.
 Bacchantes cannibales, *b* 95.
 Badinlar, *c* 279.
 Bain d'Artémis, *c* 24, 26.
 Balar, 223.
 Baptême en Thrace, *b* 130; formule du — 351; baptême des enfants, 359; b. du feu, *b* 134; b. pour les morts, 328.
 Barabbas et Carabas, 338-340.
 Bardes modernes, *c* 429.
 Bas-reliefs néo-attiques, *b* 386.
 Bassareus et Bassarides, *b* 107, 108, 109.
 Bélier et serpent, 72, 73; b. de Thèbes, 20.
 Belle-mère, tabou de la, 118, 119.
 Béotien, vase, *b* 234.
 Beruc, ours de, 55.
 Bethléhem, *c* 42.
 Biches sacrées, *c* 39.
 Blé, culte et culture, *b* XI; culture compromise en Italie par l'usage des distributions, *b* 366, 367.
 Bois, figures populaires en, 288.
 Boniface (S.), *c* 135.
 Bossuet, se trompe sur l'origine des prières pour les morts, 324, 325; sur le péché, *c* 360.
 Bone, sacrifice du, *b* 400; de Mendès, *c* 5; de Mercure, *c* 463.
 Boucheries juives, *c* 455.
 Boucliers décoratifs, *c* 75; gaulois et sabbins, *c* 250.
 Boudicca, 25, 49.
 Boufflers (M^{is} de), *c* 189.
Bouphonia, 49.
 Bourignon (Antoinette), 426-458.
 Bracelets gaulois et sabbins, *c* 251.
 Bréal (M.), *c* 416.
 Brimo, *b* 273.
 Brisure intentionnelle, *c* 452.
 Brizio (E.), *c* 444.
 Britomartis, *b* 392.
 Bronze, origine religieuse, *b* XIII.
 Brunehaut (chemins de), *c* 386.
 Bryaxis, *b* 338-355.
Bucchero, vases de, 286.
 Bucentaure, navire, *b* 216.
 Bûcheron divin, 238.
 Bulliot (G.), *c* 268.
 Busard de Californie, 20.
 Butade, corinthien, *c* 74.
 Bulin tabou, *c* 223 sq., 243; et *beute*, *c* 234.
 Byblis, *c* 454.
 Byzance, christianisme, cléricanisme, humanisme, 383-394.
 Cabanes d'Albau, *b* 247.
 Cabinet des Médailles, vase, *c* 170.
 Cabires, *b* 36-41.
 Caeculus, *c* 206.
 Caledonia, 260.
Caledonium monstrum, 258.
 Callipyge (Aphrodite et Hermaphrodite), *b* 327.
 Calydon, 261.
 Candaule, 292.
 Candélabre, statue supportant un —, *b* 320.
 Cannibalisme. Voir *Anthropophagie*.
 Caulique des Cauliques. Les « petits renards », *b* 115.
 Capitole, *c* 247. Statuette d'Hermaphrodite, *b* 335.
 Caprification, *c* 105.
 Capuchon, *b* 259.
 Carnassiers audrophages, 271-298.
 Cassilérides, *c* 323.
 Calon, culte de, *b* 451.
 Cavale, Epona, 63.
 Cavalerie gauloise, *c* 124, 127; germanique, *c* 125; romaine, *c* 125, 126.
 Cavernes, peinture et sculpture dans les, 125.
 Cécité, punition d'un tabou violé, *b* 314-316.
 Celles. Survivances du totémisme, 30-78.
 Censure des livres, *c* 495.
 Céphiosdote, groupe de, *b* 272.
Cerealia, *b* 116.
 Cerf, 74; *c* 476.
 Cernunnos, 74-72.
 César n'a pas compris les survivances du

- totémisme chez les Bretons, 30; in les tabous gaulois, c 120; a peut-être prohibé les rites druidiques, 215; dans le *folklore*, c 386. Voir *Sinualtra*.
- Chalcédoine, bas-relief de, b 274.
- Chariot de Granon, b 165.
- Charité, opinion d'Antoinette Bourignon, 433.
- Charlemagne, c 387.
- Chasteté, c 342.
- Chazares (Russie), c 467.
- Chal, domestication du, 95.
- Cheval, totem gaulois, 64; totem germanique, c 140; chevaux des Dioscures, b 48; de Diomède et de Lycurgue, c 61; d'Hippolyte, c 60; sacrifié, c 62, 132; sauvage, c 437; viande de cheval, c 129.
- Cheveau dans le lait, b 44, 125.
- Chiens, 94; chienne (Hécate), 58; chiens d'Actéon, c 37; de Calann, 53; chiens et loups, 94.
- Chimère, type expliqué par Lafitau, 9.
- Christianisme dans le *folklore* des mégalithes, c 395, 401, 517.
- Chronologie des vases à figures rouges, b 265; de la vie de Jésus, c 21, 515.
- Chute, idée mystique, 454; c 117, 354.
- Cyprus et Arcadie, b 290.
- Cicéron, c 270.
- Cigogne, b 241, 243; c 72; cigognes et grues, 66, 67.
- Ciliani (saint), 277.
- Cimbres et Teutons, c 228.
- Circé, 199.
- Cists mégalithiques, c 441.
- Claus portant des noms d'animaux et de végétaux, 21, 47.
- Classes *hométiques*, 81.
- Claude, empereur, c 18.
- Claudien, c 188, 304.
- Cnosos, déesse aux serpents, c 210-222, 219, 220.
- Cnusticus, 253.
- Cotombe, guide d'Euée, b VIII.
- Comédie, origine de la, b 101.
- Commerce de l'étain, c 323.
- Communion, repas et sacrifice, 11, 103, 104, 181; b 43, 98, c 36, 137; communion et totémisme, V; condamnée par les Prophètes, b 14; essence des mystères grecs, b XII, 105.
- Compensation, dans les légendes populaires, 124.
- Concupiscence, c 359.
- Consecratio, 306.
- Contagion, crainte de la, 116.
- Conversos, c 486.
- Cook (A. B.), c 116.
- Coq pythagoricien, 31.
- Corbeau celtique, 75, 76, 223.
- Cornes des dieux gaulois, c 167.
- Cosmogones, b 387.
- Coultrier, 180.
- Couvaie, 119, 142.
- Crande religieuse, principe d'élévation, 91.
- Crannonen Thessalie, b 165.
- Création, mythes babyloniens et juifs, b 386-395.
- Crète, c 210-222; et Rome, c 221.
- Crimes juridiques, c 271.
- Crions (Bretagne), c 414.
- Crocon (Éléusis), c 103.
- Croix gammée. Voir *Sevastika*.
- Cromlech, c 435, 442.
- Crucifixion de Jésus, b 438; pas historique, b XI, 442; dans Platon, c 21.
- Crustacés de Scérphos, 18.
- Cuchulainn, 53.
- Cygne d'Aphrodite, 9; d'Apollon, b 50, divin, b 51-55.
- Cyniques (philosophes), c 278.
- Cyrille (saint), 356, 357.
- Cyrus, b 219.
- Damia, c 196.
- Damnès, b 185. Voir *Sisyphe*, *Tantale*, etc.
- Damophon, c 212.
- Danaïdes, b 194.
- Danger de voir les dieux, b 314-316, c 28.
- Danses mimiques et totémiques, 129.
- Dasius (saint), 333.
- Dauphin d'Arion, 24.
- Décalogue, 5, 28, 29.
- Déchirement (*sparagmos*), b 87; c 32, 58.
- Déesse aux serpents, c 210-22.
- Déguisement dans les cérémonies, 116, c 41. Voir *Peaux d'animal*.
- Délos, c 296.
- Demi-dolmens, c 440.
- Déluge phrygien, b 254.
- Démon du Midi, 275; démons enchaînés 350; doctrine de S. Paul, 360, 361.
- Depouilles. Voir *Bulin*.
- Désarmement de la Gaule, c 182.
- Despoima*, c 212.
- Devotio*, 306.
- Di Consentes*, c 195, 200.
- Diabie, c 356, 383, 417, 419.
- Diane de Mavilly, c 214.
- Diane du Sabbat, 276, 277.
- Dieu au maillet, 220, 225, 229; imberbe, 266, 270; inconnu (Athènes, 1; pleure, c 41).
- Dimanche, adopté par l'Etat laïque, b 429.
- Diodore, son explication du totémisme égyptien, 23.
- Diomède, héros grec, c 61.
- Dionysos Bassareus, 52; cheveau, b 128; dépecé aux Bacchantes, b 96, 97; Passion et mystères, b 99; pleure, c 51; renaissance, b 78.

- Dioscures, *b* 42-57.
 Discipline de l'arcane, *c* 36.
 Dispatér, 229, 231, 232, 296.
 Divination à Byzance, 379, 380.
 Docélisme, *b* VI.
 Doge de Venise, *b* 216.
 Dolmens, *c* 367, 436, 437.
 Domestication des animaux, IV, *b* VIII, 11, 86.
 Domitien, défend de planter des vignes, *b* 366.
 Donaldson (James), *c* 256.
 Douanes, leur caractère purement fiscal chez les anciens, *b* 372.
 Dragon de l'Apocalypse, *b* 393.
 Druides, 155, 184-194, 207; *c* 387.
 Druidesses, 195.
 Druidisme, 151.
Dusii, démons, *c* 414.
 Ea, île fabuleuse, 201.
 Economie de l'effort dans l'enseignement, *b* 2; dans le domaine religieux, *b* 3.
 Ecorcelles, 21.
 Egine, *b* 294-306.
 Eglise romaine, toujours intolérante, *c* 476.
 Egypte, animaux sacrés, 11; dieux zoomorphiques, 21; prétendus emprunts faits par la Grèce, *b* 89; prières pour les morts, 327.
 Eleusis, *c* 100.
 Elohistes et Jéhovistes, *c* 350.
 Empire d'Occident, date de sa ruine, *c* 306.
 Encintes préhistoriques, *c* 443.
 Enfants et animaux, 90; totémistes, IV.
 Enfer chrétien, *c* 275, 287; grec, *b* 159-102; de Virgile, *c* 291; entrée des Enfers, 200.
 Enseignes avec images d'animaux, 22.
 Envôlement, 129.
 Épée celtique, *b* 144-159; ibérique, *c* 142; repliée, *c* 148.
 Epervier égyptien, 22.
 Epi (exaltation de l'), *b* XI; *c* 100; de la figue, *c* 110.
 Epona, cavale, 63.
 Epoptie, *b* XI.
 Erinyes, *c* 221.
 Erumus, 249-252.
 Erylhrée, *c* 312, 314.
 Erylhbros, *c* 320.
 Espagne, inquisition, *c* 472-509.
 Esumopas Chnsticus, 253-257.
 Esumus, 251, 257.
 Esus, 204; *c* 173.
 Elain, *c* 322-337.
 Etiquette et *tabous*, *c* 119.
 Eucharistie, Voir *Communión*.
 Euripide, *c* 55.
 Eurynomos, *b* 192.
 Evandre, arcadien, *c* 216.
 Evhémérisme, *c* 35.
 Evangile et Eglise, 413.
 Evolution en théologie, 410-414; *c* 363; loi des études historiques, *b* 11.
 Evreux, buste trouvé d', 253.
 Exclusion des mystères, *c* 110.
 Excuses adressées à l'animal que l'on va tuer, 19.
 Exhibitionisme et pudeur, 170-171.
 Exogamie, 83, 120, 161; exogamie, totémisme, 79, 80.
 Exportation des chevaux, *c* 505; des figues, *c* 95.
 Ex-voto aux monuments de pierre brute, *c* 404.
 Fable animale, IV, *b* 121.
 Fadets, *c* 147.
 Faon, peau de, 21.
Far la fica, *c* 98.
 Fées, *c* 380, 391, 413, 420.
 Femmes, leur rôle religieux en Gaule et en Germanie, 197; femmes-cygnas, *b* 55.
 Fer gaulois, *c* 147.
 Feu, origine du, *b* XIII; *c* 82.
 Fèves interdites, 43, 47.
 Fichement du clou, *c* 264.
 Fidèles assimilés au totem, 16; *c* 64.
Fides, culte de, 308.
 Figue, mystères de la, *c* 92-118.
 Figuier en Italie, *c* 109; sacré, *c* 95.
 Filiation masculine ou utérine, 83.
 Fioaic, dieu au maillet de, 266.
 Flagellants, 182, 183; confesseurs, *c* 501.
 Flagellation de la mer, *b* 213; rituelle, 173-183; *c* 118.
 Flux menstruel, 162, *b* 398.
 Folklore, histoire du, 122-124; des mégalithes, *c* 364-433.
 Foudre, *c* 73.
 Fraudes privées, *c* 276, 340.
 Frontons des temples, *c* 68.
 Frottement, rite du, *c* 405.
 Fruit défendu, 3. Voir *Péché*.
 Gabriel, ange, *c* 356.
 Galates, religion des, 272-278.
 Galgals, *c* 440, 444.
 Galles, pays de, 48.
 Garanus, 245.
 Gargantua, *c* 376-9, 419.
 Gaule, art plastique, 146-155; personnifiée, *c* 186-190; sur les monnaies, *c* 189.
 Géants, *c* 376, 418.
 Génèse. Eléments très archaïques, *b* 400. Histoire du serpent, *b* 396-400. Idées sur la domestication des animaux, 86. Récit de la chute, 454; *c* 117, 350. Tableau alimentaire, 3. Voir *Création*, *Péché*.
 -genos, noms gaulois en —, 26, 54.
 Genséric, *c* 306.
 Geoffroy, Saint-Hilaire, *c* 132.
 Géorgiques, passage expliqué, *c* 157.
 Ghetto, *c* 468.
 Germanie convertie, *c* 135; personnifiée, *c* 186.

- Girard (P.), c 117.
 Globe ailé, c 74.
 Grand, épithète des dieux, c 13.
 Grecs, tabous des, b 33-34.
 Gresse, origine religieuse, b XII.
 Grues sacrées, 246; associées au taureau en Gaule, 239; grues et cigognes, 66, 67.
 Guerre, caractère religieux, c 242.
 Gundestrup, vase de, 282.
 Gynès, fleuve, b 210.
 Harrison (Jane), c 91.
 Hécate, chienne, 58; divinité redoutable, b 317; de Ménestratè, b 307-318.
 Hécalompèdon, c 72.
 Hecker (le P.), c 511.
 Hellanicos, c 330, 339.
 Hellespont, châtié par Xerxes, b 207.
 Hérakles, c 418; lydien, 294. Voir *Melqart*.
 Herem, c 236.
 Hermaphrodite, statues et statuettes d', b 319-337.
 Hermaphroditisme final, 455.
 Hérophile, c 311.
 Hiérogamie, b XII, XIV; c 107.
 Hiérophante, c 99.
 Hippolyte (héros), c 54-67.
 Hippolyte (saint), 354; c 57.
 Hippophagie, c 130, 131.
 Hittites, c 466.
 Homme blanc, c 417.
 Hommes-cygnés, b 53.
 Homme tertiaire, c 338.
 « Honore ton père et ta mère », 5.
 Hôtel-Dieu de Paris, c 160.
 Houtin (abbé), c 513.
 Hovelacque (A.), c 460.
 Humanisme à Byzance, 386, 387.
 Hydrophores, b 197.
 Hygiène, n'a rien à voir avec les interdictions alimentaires ni avec le Sabbat, 33-38, 44, b 427, 433, 434; idée tardive, 160, b 435.
 Ichthys, c 44.
 Ithyes, b 276.
 Images funéraires, b 204.
 Inceste, condamné pour des motifs absurdes, 164, 165. Horreur qu'il inspire, 159. Innocuité physiologique, 158. Prohibition, 157.
 Initiation et mariage, 310.
 Initié transformé en chevreau, b 131.
 Inquisition (l') et les Juifs, b 401-417; d'Espagne, c 472-509.
 Inspection des armes, c 184.
 Instinct grégaire et social, II, 8; instincts secondaires, b 1.
 Intercession, idée de l', 312-315.
 Interdictions alimentaires, c 139, 452. Absurdité des explications hygiéniques, 33-38. Les interdictions et la loi mosaïque, b 12-16. N'ont rien de commun ni avec l'hygiène ni avec la morale, b 16. Inter-
 diction de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, b 14, 125, 133. Interdictions portant sur une partie du corps de l'animal, 18. Voir *Tabous*.
 Interdit biblique, c 239.
Intichama en Australie, 81.
 Inventions, légendes grecques à leur sujet, b 251; c 330.
 Isate et Virgile, b 70.
 Ixion, b 183.
 Jason de Phères, b 47.
 Jean (S^g), c 22.
 Jean (rites de la Saint-), b 116.
 Jenkins, vase de, b 384.
 Jéricho, c 237.
 Jésus, caractère mythique, c 19; chronologie, c 21, 515; poisson, c 45.
 Jésus Barabbas, 340. Voir *Crucifixion*.
 Jésus, fils de Sira, c 355.
 Josué, c 237.
 Judaïsme, émancipation intérieure, b 418-436. Voir *Inquisition*.
 Juifs, tabous, b 32; totémisme, b 15; c 49. Les Juifs et l'Inquisition, b 401-417; c 477 sq.; à Lyon, c 449-456; pas une race, c 457-471.
 Julien l'Apostat, b 231, 232.
 Julius Florus, c 182.
 Jupille, vase de, c 171.
 Kalevala, 246.
Kasher, viande, b 432.
 Koré, statue moulée, b 310.
 Kuhn (Adalb.), c 89.
 Labourage, c 107.
 Laitéisation de l'humanité, b XV.
 Lait. Bains de lait, b 129; vie nouvelle, b 132.
 Lamentation sur le totem tué, c 50.
 Lang (A.), c 89; ses idées sur le folklore, 123; objections à la thèse totémiste, b V.
 Lartoumet, c 96.
 Latran, basse triangulaire à reliefs, b 382.
 Lea (H. Ch.), c 472 sq.
 Lèbes de Neteiros, b 134.
 Lectisterne, b 44; c 217.
 Lèda, mythe totémique, 13.
 Légion d'honneur, rites, c 121.
 Lestrygons, c 337.
 Lichavens, c 442.
 Lièvre celtique, 15, 30, 49.
 Ligures, ont dominé en Gaule, 213, 214; sauvages, c 231.
Limpieza en Espagne, c 485.
 Lion de Gorthum, 291; totem en Lydie, 293.
 Lilyerses, c 11.
 Lohengrin, b 55.
 Lois et mœurs en désaccord, c 281.
 Loire, île à l'embouchure de la, 202.
 Loisy (Alfred), 411, b 389.
 Loup d'Apollon, 50; d'Athènes, 18; samnite 25; slave, 21; totem, 51, 295; b 47.
 Louve romaine, 52.
 Loyalisme des *Parisii*, c 181.

- Lua, déesse, *c* 230.
 Lucain, passages corrigés, *b* 143, 151; interprétation du passage sur les dieux gaulois, 204.
 Lucius Verus, *c* 321.
 Lug, 223.
 Luperales, 177; *c* 210.
 Lustrations, *b* 22.
 Luttes des Dieux contre les éléments déchainés, *b* 392.
 Lycosoura, *c* 219.
 Lycurgue, roi de Thrace, *c* 60.
 Lydie, 291.
 Lyon, juifs et chrétiens à, *c* 449-456.
 Maccabées, 322.
 Magie et art. 125-131. Influences magiques des parents sur les enfants, 142. Magie, stratégie de l'animisme, *b* XV; dans les mystères, *c* 100.
 Maignen (l'abbé), *c* 514.
 Maigre et gras, *c* 49.
 Mané Lud, *c* 134.
Manes. Sens de ce mot dans Virgile, *b* 135-142; mal compris, *b* 196.
 Marchands de vins romains, *b* 376.
 Marcion, 362.
 Mariage. Fin propre, 452, 453; interdit (voir *Exogamie* et *Inceste*); origine du mariage, 111-124; mariage et initiation, 310; mariage avec la mer, *b* 206-219.
 Harpessos, *c* 312.
 Marranes, *b* 415; *c* 486.
 Mars celtique, *c* 172, 177; désarmé, *c* 178; et Mercure, *c* 179; *Ultor*, *c* 180.
 Mascarade, *c* 42, 63.
 Mathias, apôtre, 398.
 Matriarcat et totémisme, 84, 85. Voir *Filiation*.
 Mauvais œil, 117.
 Mavilly. Voir *Savigny*.
 Médée, chaudron de, *b* 133.
 Médecine populaire, *c* 406.
 Mégalthes, 152; folklore, *c* 364-448.
 Mégare, temple des Ilithyes, céramique, *b* 282-284.
 Meilichios, Zeus, *c* 104.
 Melanthios (Apollon), *b* 287-293.
 Méléicerte, *b* 40.
 Melqart, *b* 40.
 Ménade endormie à Alhènes, *b* 330.
 Ménestrate, sculpteur, *b* 307-318.
 Menhirs, 148; *c* 369, 436, 441.
 Mercure barbu, *c* 169; tricéphale, *c* 160-185.
 Mères celtiques, *c* 382.
 Méridienne, dangers de la, 278.
 Merlin, *c* 428.
 Messe, sacrifice de la, 99.
 Messianisme d'Antoinette Bourignon, 450.
 Métallurgie, origine religieuse, *b* XIII.
 Métamorphoses, impliquent le totémisme, 13; *c* 32, 76.
 Méventes, causes générales, *b* 380; mévente des vins sous l'Empire romain, *b* 356-380.
 Midacrilus, *c* 328.
 Midas, *b* 250; *c* 322-337.
 Milan, affaire de, *c* 259.
 Milieu, influence du, *c* 470.
 Minos, son anneau, *b* 218.
 Miracles, *c* 298.
 Mithra, dieu bon, médiateur, *b* 220-221; diffusion de son culte, *b* 222; légende de Mithra, *b* 226.
 Mithraïsme, sa morale, *b* 220-233; analogies avec le christianisme, *b* 224-227.
 Moisson personnifiée par des animaux, *b* 117, 118.
 Moissonneurs, chants des, *c* 12.
 Moliuistes, *c* 498.
 Monuments, légendes nées des, *b* 175; de pierre brute, *c* 364-448.
 Morale et religion, *b* 5; indépendante de la religion, *b* 233; morale du mithraïsme et du christianisme, *b* 220, 229-233; orphique et chrétienne, *c* 272-282. Voir *Tabous*.
 Mores en Espagne, *c* 388.
 Mort et résurrection du totem, 15.
 Morts avalés par le loup totem, 297, 298.
 Mosaïques, *c* 187, 516.
 Moulage des statues dans l'antiquité, *b* 338, 355; on moulait les bronzes, non les marbres, *b* 346.
 Mowat (R.), *c* 160.
 Mulet celtique, 65.
 Müller (Max), *c* 89.
 Muri (Suisse), 56.
 Muse citharède, *b* 381.
 Musulmans, tolérants, *c* 475.
 Mutine (Modène), *c* 231.
 Myrmidons, 26.
 Mystères, comportant le sacrifice de communion, *b* XII, 105; grecs, *c* 100.
 Mysiques voluptueux, *c* 497.
 Mythes nés de rites, *c* 141-159, 253.
 Mythologie iconique, *b* 167 et suiv.; pluralité des mythologies en Gaule, *c* 431.
 Nains, *c* 379, 413.
 Naïs, nymphe, *c* 318.
 Naissance d'Athéna, *b* 274; de Ploutos, *b* 262.
 Nanosvelta, 217-232, 269.
Nantae de Paris, *c* 184.
Nébrismos, *b* 96.
 Néo-catholicisme, *c* 514.
 Noms propres, causes de corruption des textes, *b* 143.
 Noms secrets, *c* 13; tabous, 1.
 Nudité rituelle, 140.
 Nuits courtes, *c* 337.
 Nutons, *c* 416.
 Nymphe Borghèse, *b* 333.
 Offrandes aux morts, *c* 154.
 Oie sacrée chez les Bretons, 30; oies du Capitole, 17, 61.

- Oignons de Numa, 48.
 Oiseaux sur stèles d'Alise et de Compiègne, 75, 468; oiseaux et *svastikas*, b 234-249.
 Oknos et son âne, b 189.
 Omophagie, b 92, 93; c 36, 138. Voir *Communon*.
 Onan, c 276.
Oneirokritès, c 297.
 Opaon à Chypre, b 285-293.
 Ophiogènes, 23, 26.
 Or de Toulouse, c 233.
Orbis, sens de ce mot, 184-194; à restituer dans une inscription du Forum, 192-194.
 Orchomène, c 33.
 Oracles totémiques, 23, 75; c 81; par le poison, c 254, 261, 516.
 Origène, c 348.
 Orphée, mytho de sa mort, b 85-122; est un renard, b 111, 120; étymologie du nom, b 122.
 Orphique, formule, b 123; 124.
 Orphisme, b 58; c 281, 290, 346; doctrine du péché originel, b 76; interdiction de la fève, 43; prières pour les morts, 330, 331; dans Virgile, b 66-84; orphisme et druidisme, b 64, 65.
 Osiris et Orphée, b 88.
 Ours cellique, 51; de Berne, 55; ourses athéniennes, 21.
 Ouvriers gaulois, c 147.
 Ovide, c 25, 56, 192.
 Paléon, b 39.
 Paléontologie sociale, 84, 85.
 Palladium de Rome, c 193.
 Pan, la mort de, c 1-15.
 Pandore, c 343.
 Panthéons, constitution des, 12.
 Papes, responsables des persécutions, c 480 sq.
 Parenté supposée des clans totémiques avec les totems, 26.
 Paris. Voir *Autel*.
 Parisiennes en Amérique, c 469.
 Part des Dieux, c 229.
 Partage des vêtements de Jésus, b 438.
 Parthénogénèse, 457, 458.
 Pas et pieds, c 392-394.
 Paton (W.), c 361.
 Passion de J.-C., rapprochée des Saturnales et des *Sacaea*, 336.
 Palèques, b 37.
 Paul (saint) dans le *Philopatris*, 384, 385; éplures, c 23; son opinion sur les démons; 360, 361; sur le péché, c 357, 358; son rôle dans l'émancipation religieuse, b 9.
 Paul Emile, c 230.
 Peaux d'animaux revêtues par des initiés, 20, 21; b 106. Voir *Mascarade*.
 Péché originel, suivait les Orphiques, b 76; histoire de l'Idée, c 343-363; sexuel, c 349.
 Peintures mycéniennes, b 204.
 Peisidiké, c 252.
 Pélages occidentaux, 153; c 433.
 Pentée et Oupée, b 88.
 Pêcheurs, c 469.
 Perpétuité des peines, idée adventive, b 469.
 Persécution de Lyon, c 477.
 Pétrifications, c 423.
 Penlvaus, c 441.
Pharmakoi, c 117.
 Phédré et Hippolyte, c 65.
 Phéniciens, c 322.
 Philippe II, c 483.
 Philistins, c 466.
 Philégyas, b 182.
 Phocéens, b 215.
 Philologie, renouvelée par l'anthropologie, 473.
Philopatris, 383-394.
 Phrygiens, c 345.
 Phylalides, c 103.
 Pieds pudiques, 104-110.
 Pierre (saiut), apocalypse de, b 200; c 284.
 Pierres branlantes, c 372; à écueilles, c 446; de serment, c 409; trouées, c 407.
 Pilate (faux rapports de), b 442; c 16.
 Piliers de bois sacrés, 148, 149; c 91.
 Pindare, c 69.
 Pirilhou, b 184.
 Plantes cultivées, 45; b XI.
 Platées, culte d'Actéon, c 34.
 Platon, c 21, 348.
 Platoniciens, à Byzance et en Italie, 391, 392.
 Plâtre, usage du b 341-344.
 Plin. Interprétation d'un passage sur l'Ilécate de Ménéstrate, b 311; correction d'un passage sur le moulage des statues, b 344.
 Ploutos, naissance de, b 262-273.
 Pluie, faiseurs de, b 164.
 Pluriel de majesté dans la Genèse, b 394.
 Poésie et religion, 43.
 Poisons, affaire des, c 254 sq. Voir *Ordalie*.
 Poisson, culte du, c 43, 103.
 Polissoirs, c 424.
 Polybe, c 141.
 Polyceles, b 324.
 Polychromie des statues antiques, b 312.
 Polycrate, anneau de, b 214.
 Polydémonisme, c 432.
 Polygoûte Enfer de, b 186 et suiv.
 Polykrité, c 253.
 Polythéisme hébreu, c 352.
 Pompée, maison de, c 225.
 Pompes de Satan, 347-362.

- Poul-Sainte-Maxence, *b* 319.
 — *por.* noms d'esclaves thraces en —, *b* 260.
- Porc, nourriture interdite, 32, 68; sacrifié, 70, 71; totem, 15; *c* 61. Voir *Sanglier*.
- Poseidon, *c* 63.
- Possédés, 436.
- Poulacres, *c* 388.
- Poule sacrée chez les Bretons, 30.
- Poulets sacrés à Rome, 51.
- Poulpe, totem, *b* 245; poulpe et *svastika*, *b* 249.
- Poulpiquets (Bretagne), *c* 415.
- Pourim*, 335.
- Préadamites, 425.
- Prédiction accomplie, *c* 302-310.
- Prêtres, règlent et atténuent les tabous, 4. Voir *Sacerdoce*.
- Prières pour les morts, 312-331.
- Prise de nom, *c* 42, 63; de voile, 311.
- Probus, laisse planter des vignes en Gaule, *b* 377.
- Profanes exclus, *c* 115.
- Progrès, formules du, *b* 1-11.
- Prohibitions alimentaires (voir *Interdictions*); commerciales dans l'antiquité, *b* 371; du culte des pierres, *c* 400. Voir *Tabous*.
- Prométhée, *b* 171; *c* 68-91.
- Promiscuité, 121.
- Promontoire sacré, *c* 398.
- Protectionisme dans l'antiquité, *b* 371.
- Protestantisme en Espagne, *c* 495.
- Provence, culture de l'olivier et de la vigne en — *b*, 373, 374.
- Pruderie de l'Inquisition, *c* 496.
- Psaume, verset 17 du psaume XXII, *b* 437-442; *c* 20.
- Psyché, *b* 189.
- Psyllés, 23.
- Pudeur, origine de la, 166-169; *c* 118. Voir *Pieds pudiques*.
- Purifications, *b* 22.
- Pythagore, discours dans Ovide, *b* 252; Pythagore et l'orphisme, 329; Pythagore, Numa et les Druides, 155; *b* 64, 65; coq, fève et mauve sacrés, 31, 43, 45.
- Pythagorisme, *c* 290, 347.
- Rabelais, sur la mort de Pan, *c* 2.
- Race, abus de ce mot, *c* 457 sq.
- Rationalisme, son essence, VII.
- Rayonnement du marbre, *b* 311.
- Reconnaissance, n'inspire pas de culles, *b* 244.
- Régressions apparentes, *b* XVI.
- Reims, autel de, *c* 176.
- Religion, ensemble de scrupules, 91.
- Religiosité, attribut de l'homme, I.
- Renaissance des initiés, *b* 127.
- Renard d'Aristomène, 24; orphique, *b* 107, 108; dans le *Cantique* et le *Livre des Juges*, *b* 115.
- Repas offert au choléra en Russie, *b* 42. Voir *Communion*.
- Résurrection du dieu, *b* 101, 103; *c* 50, 58.
- Reuss et Loisy, 441.
- Rhodes, commerce maritime, *c* 334; Sycophantes, *c* 97; vase à figures rouges, *b* 262-265.
- Rites agraires dérivés du totémisme, *b* 113, 114; flagellation, 178, 179.
- Ritualisme, cause de misère et d'isolement, *b* 17, 419.
- Roche larpéenne, *c* 248.
- Roi supplicié, 332, 341.
- Roiand, paladin, *c* 387.
- Romains, tabous, *b* 35.
- Roman (art), survivances du carnassier androphage, 289, 290.
- Rome, décadence de, *c* 303.
- Romulus et Remus, 24; *c* 302.
- Rose, âne et Midas, *b* 254.
- Roulers, *c* 409, 445.
- Rousseau (J.-J.), idées fausses, *b* XIV.
- Sabazios, 21.
- Sabbat, coutume à réformer, *b* 429; jour néfaste, *b* 443; rien de commun avec la morale ni avec l'hygiène, *b* 16, 429.
- Sabins au Capitole, *c* 247.
- Sacaea*, fête à Babylone, 334.
- Sacerdoce, autrefois bienfaisant, *b* 3, 22.
- Sacrifice assimilé à un don, 96; idée des sauvages, sur le — 100; de communion, 103; humain, 16; totémique, 102; théorie du sacrifice, 96-104. Voir *Communion et totem*.
- Sacrovir, *c* 183.
- Saints dans le culte des pierres, *c* 384, 422.
- Salamine, *b* 147, 148; bataille de —, *b* 305.
- Salmonée, *b* 160-166.
- Samarie, culte de l'âne à — 344.
- Sang tabou, *c* 454; de la femme, 163, 172. Voir *Flux*.
- Sanglier cellique, 22, 67, 262, 263; *c* 177; à trois cornes, 244.
- Sappho, diffamée, *b* 199.
- Sarrasins, omophagie des, *b* 93; dans le folklore, *c* 388.
- Sarrebourg, autels gallo-romains, 217.
- Satan et ses pompes, 347-362.
- Saturnales, 331.
- Savigny les Beaune, *c* 191, 201, 208, 215.
- Scandinavie, Arbre cosmique, 242; stannettes gallo-romaines, 264, 266.
- Science et conscience, *b* 395.
- Sciros, héros de Salamine, *b* 143-150.
- Scopélians, rhéteur, *b* 362.
- Scrupules, chez les animaux et les hommes, II.
- Séléncie, *b* 351.
- Sémélé, *c* 26.
- Sena, vierges de, 195-203.

- Séneque, c 56.
 Serapis, 230, 338-355.
 Serpent cornu, 72, 73; *b* 60-65, en Gaule, *b* 63; c 166; serpent totem, 74, 75; *b* 245; serpent de mer, *b* 392; déesse aux serpents, c 213, 219; le serpent et la femme, *b* 396-400; c 354.
 Servius Tullius, statue de, 305, c 197.
 Sibylle Erythre, c 311-321.
 Sibyllins, oracles, *b* 71; c 307, 308.
 Sidoine Apollinaire, c 305.
 Sigras (chevalier de), c 145.
 Silence religieux, *b* XI.
 Silvain, 225, 296.
Simulacra Mercuri, 147.
 Sindbad, 498.
 Sinope, *b* 346-351.
 Sipyle, *b* 179.
 Sisyphe, *b* 172-175.
 Situles illyriennes, 283, 285.
 Slavonie persennifiée, c 189.
 Smith (Robertson), sa grande découverte sur la Communion, V, 103, *b* 98.
 Sodomie, comment punie aux Enfers, *b* 201.
 Soleil-aigle, c 75.
 Solidarité familiale, c 362.
 Sollicitation des confesseurs, c 500
Soma en Inde, c 81.
 Sorcellerie, sorcières, c 258, 380, 502.
 Sors, sens de ce mot dans Lucain, *b* 156.
 Sosibios, vase de, *b* 383.
 Sources, c 426.
 Souris, totem en Israël, 15; d'Apollon, 17, 60.
Sparagos, *b* 87. Voir *Omophagie*.
 Spartiates, fouettés, 174-176.
 Spectre de Salamine (Aphaia), 305.
 Stace, fait un contre-sens en imitant Virgile, *b* 138; flatte Domitien, *b* 364.
 Stotiens, c 278.
 Strasbourg, bas relief autrefois à —, 247.
 Stylisation des formes animales, *b* 247, 248.
 Substitution, c 154.
 Succellus, 217-232, 269.
 Suicide, c 276.
 Supplices des Enfers, *b* 159-205.
Spastikas et oiseaux, *b* 234-249.
 Sybaris, tombes de, *b* 123.
 Sycophantes, c 92-118.
 Symporien (Saint), 274.
 Synagogues, c 449.
 Tableaux ayant suggéré des mythes, *b* 167.
 Tablettes orphiques, c 347.
 TABOU. Le mot *t*, *b* 23; définitions et exemples, 2; n'est pas motivé, 2; coup d'œil sur les tabous, *b* 23-35; essence, *b* 18-22; origine et multiplication des tabous, 112; fondement du droit et de la morale, III, 6, *b* 29, 30; le tabou et les interdictions morales, *b* 6; tabous bienfaisants, c 279, 340; tabous nés de la crainte, *b* 19; de généralisations
 léonaires, *b* 20; diverses espèces, *b* 24; des fonctions physiques, 113, 114; tabous alimentaires, 12, ne défendent pas de manger, mais de tuer, 46; tabou de la belle-mère, 119, du fruit défendu dans la Genèse, 3; des pieds, 106, 109; des jambes, 110; du sang, 8, 79, 163, 172; sexuel, 118, 162, 163; c 340; de la mort, c 154, du bulin, c 223; tabous sociaux et superstitieux à distinguer, *b* 8; tabou royal, *b* 21; guerrier, c 119-123, 246, de majesté, c 120; sélection opérée sur les tabous, *b* 7; explications utilitaires des tabous, 115; atténuation des tabous par le sacerdoce, 4 (voir *Sacerdoce*).
 Tacite, c 309, 470.
 Tautale, *b* 178.
 Tarams, 204.
 Tarpeia, c 244-253.
 Tarshis, c 323.
 Tarvos Trigaranus, 233-246; c 174, 175.
 Tas de pierres, c 410.
 Tatouages, 22.
 Taureau cosmique, 243; forme de Zagreus, *b* 61; totem gaulois, 66; c 176; sacrifice du taureau, 13; taureau aux trois grues, 239; taureau à trois cornes, 241.
 Téléphore, *b* 255-261.
 Ténédos, 19.
 Terminologie des mégalithes, c 434-448.
 Terreur inspirée par les mégalithes, c 399.
 Tertullien, c 17.
 Teutates, 204.
 Thalassocraties, c 332.
 Thamous-Adonis, c 9.
 Théodore de Sykèon, 273.
 Théologie morale, c 277.
 Théophanies, *b* 46; c 396.
 Théoxénies, *b* 42-57.
 Thésée, *b* 184; c 65.
 Thor, 267.
 Thrace, culte du regard, *b* 107-111
 noms thraces en -por, *b* 260.
 Thrason, *b* 309.
 Tibère, empereur, c 7, 16-23, 192.
 Timagoras, *b* 202.
 Titans, c 345.
 Tite Live, c 255.
 Titurii, c 246.
 Tityos, *b* 170; c 90.
 Tolérance d'Antoinette Bourignon, 449.
 Tombeaux mégalithiques, c 427.
 Torquemada, c 481.
 Torture, c 489 sq.
 TOTEMS et tabous, 27, 77, 78; totems masculins et féminins, *b* 119; animaux associés aux dieux de la Fable, 12, 13; totem bienfaiteur ou protégé du clan, 40; totem épargnant les membres du clan, 23; fideles assimilés au totem, 16; le totem n'est pas l'ancêtre, 39.
 TOTEMISME. Définition, 9; phénomènes

- généraux, 9-29; code totémique, 47; hypertrophie de l'instinct social, 44; totémisme et animisme, 43; rapports avec le droit et la morale, 28; explique les interdictions alimentaires, 38; explique nombre de labous, 27; est la forme la plus ancienne de la religion, 92; c 50; phase agraire du totémisme, b 112, 113; survivances du totémisme en Égypte, 62; en Israël, 15, b 15; dans les pays celtiques, 30-78; dans le pays de Galles, 48; ressort des textes grecs et romains, b VIII; le totémisme et l'art primitif, 133, 134; le totémisme et l'exogamie, 79. *Voir aussi l'introduction des tomes I et II.*
- Toulouse, or de, c 233.
- Tragédie, origine de la, b 100.
- Transfiguration, c 49.
- Treize, chiffre néfaste, 7.
- Trésors enfouis, c 425.
- Trèves, autel gallo-romain, 235; tableau décrit par Ausone, b 197.
- Trézène, c 57.
- Triade celtique, 216.
- Triscèle, b 238; triscèle et coq, b 246.
- Trous des pierres, c 407.
- Tumulus, c 447.
- Turpilli, c 246.
- Types juifs, c 464.
- « Tu ne tueras point », 28, 29.
- Uraeus* égyptien, c 74.
- Vache, guide de Cadmus, b VIII.
- Valais, c 189.
- Vautours, les douze, c 302.
- Végétarianisme chrétien, c 453.
- Vercingétorix, c 124-140.
- Ver sacrum*, 304.
- Vesta, c 191-209; et Caeculus, c 206.
- Vestales, 115; b XIII.
- Viandes impures, c 452.
- Vierges de Sena, 195-203; vierges chrétiennes, c 382, 421.
- Vigilantius, 319.
- Vins, mévente des, b 356-380.
- Violation des tombes, c 156.
- Virbius, c 64.
- Virgile, sa description des Enfers, b 159-sq.; c 273; emploi du mot *Maues*, b 135-142; quatrième Églogue, b 66-84; Virgile et la Gaule, c 157.
- Virtus*, c 299.
- Visigoths, c 474.
- Voie lactée, b 126.
- Voile de l'oblation, 299-311.
- Voilement de la tête, 301; c 198.
- Voix mystérieuses, c 4.
- Voltaire, passage corrigé, b 144; idées fausses sur la religion, b XIV; sur l'Inquisition, c 488.
- Wille (Jean de), c 174.
- Xerxès, b 206.
- Yeux, voilement des, c 198, 205.
- Zagreus, b 58-65; c 344; déchiré vif, b 94; Zagreus et Orphée, b 88; fable totémique, 13.
- Zahm (le P.), c 512.
- Zamolxis, 24.
- Zarza (Samuel), 415-425.
- Zeugma, mosaïque de, c 187.
- Zeus en mal d'enfant, b 276.
- Zeus Lykaïos, 16.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

	Pages
Introduction	1
I. La mort du grand Pan.	1 à 15
<p>Mémoire de l'abbé Anselme sur le dieu inconnu des Athéniens, rapproché du grand Pan de l'histoire de Plutarque, 1. — Passage de Rabelais sur la mort du grand Pan, 2. — Hypothèses de Welcker et de Mannhardt, 3-4. — Les voix mystérieuses, 4. — M. Roscher et le bouc de Mendès, 4-5. — Texte de Plutarque, 5-6. — L'enquête de Tibère sur l'incident de Palodes, 7-8. — Le nom du pilote grec Thamous, 9. — Adonis-Thamous suivant saint Jérôme, 10. — Dieux pleurés annuellement; Linos, Lilyerses; élégie de Bion sur Adonis, 11. — Triple appel du nom; rites des moissonneurs anglais, 12. — Culte d'Adonis-Thamous à Bethléhem, 12. — Thamous est un nom secret, 13. — Epithètes de <i>grand</i>, <i>très grand</i>, etc., 13-14. — Diffusion du culte d'Adonis, 14. — Observation de Fr. Lenormant, 15.</p>	
II. A propos de la curiosité de Tibère.	16 à 23
<p>Curiosité omnivore de Tibère, 16. — Pilate a dû faire un rapport sur la mort de Jésus; ne l'ayant pas, on en a fabriqué plusieurs, 16-17. — Théorie de Harnack sur le rapport de Pilate, fabriqué d'après Tertullien, 17. — Texte du rapport adressé à Claude, 18. — Caractères mythiques de la vie de Jésus, 19. — La transfiguration, 19-20. — L'argument tiré du Psaume XXII, 20. — Le passage de Platon sur le crucifié, 21. — Chronologie incertaine de la vie de Jésus, 21. — S. Jean beaucoup plus âgé que Jésus, 22. — La question des Epîtres de Paul, 23.</p>	
III. Actéon	24 à 53
<p>Actéon et le bain d'Artémis, 24. — Injustice du châtimeut d'Actéon proclamée par Ovide, 25. — Le bain est un élément adventice de la légende; d'autres griefs avaient été formulés contre Actéon, 26. — Hypothèse de Vinet sur Sémélé et Séléné, 26. — Actéon tue une biche d'Artémis, 27. — La légende disait le <i>comment</i>, non le <i>pourquoi</i>, 27-28. — Danger de voir les divinités, 28. — Explications euhéméristes et astronomiques, 29-30. — La métamorphose et le <i>sparagmos</i>, 32. — Actéon est un cerf, 32. — La monnaie d'Orchomène, 33. — Culte d'Actéon à Platées, 34. — Ancienneté de l'euhémérisme, 35. — Déchirement et ompha-</p>	

gie, 36. — Discipline de l'arcane au sujet de l'eucharistie, 36-37. — Les chiens d'Actéon, 37. — Omophagie et cannibalisme, 38. — Artémis et ses compagnes sont des biches, 39. — Artémis n'est pas chasserresse, 40. — Déguisement de femmes béotiennes en biches, 41. — Mascarade et prise de nom, 42. — Le culte du poisson, 43. — Les poissons sacrés, 44. — L'anagramme ΙΧΘΥΣ, 44-45. — Les chrétiens se disaient des poissons et qualifiaient le Christ de poisson, 45. — Les Pères de l'Église expliquent pour-quoi, 46. — La manducation du poisson divin et l'inscription d'Abercius, 47. — Origine syrienne et populaire du culte chrétien du poisson, 48. — Le *maigre* du Vendredi; les poissons mangés le Vendredi par les Juifs, 49. — Les lamentations et la résurrection dans les cultes totémiques, 50. — Lamentations sur la mort d'Actéon comme sur celles d'Adonis et de Dionysos, 50-51. — Explication du mythe d'Actéon, 51. — Étymologie du nom, 52-53.

IV. Hippolyte

54 à 67

Étymologie du nom d'Hippolyte, 54. — Raffinements d'Euripide, 55. — Réalisme d'Ovide et de Sénèque, 56. — Le martyr de saint Hippolyte, 56-57. — Hippolyte est un dieu de Trézène, 57. — Résurrection d'Hippolyte par Asklépios, 58. — *Sparagmos* d'Hippolyte, 58-59. — Hippolyte était un cheval, 60. — Les chevaux de Lyeurgue et de Diomède, 60-61. — Le héros Virbius à Aricie, 61. — Le porc dans le culte d'Aphrodite, 61-62. — Sacrifice du cheval, 62-63. — Poseidon et Hippolyte, 63. — Mascarade et prise de nom, 63-64. — Les fidèles d'Hippolyte se disent des chevaux, 64. — Explications mythiques du supplice d'Hippolyte; Phèdre et Thésée, Artémis et les Amazones, 65. — Hypothèses des modernes, 66-67.

V. Aetos Prometheus

68 à 91

Les frontons des temples grecs sont dits *aetoi*, 68. — Texte de Pindare, 69. — Les aigles des frontons, 69-70. — Inventions de Butade, 71. — La cigogne et l'aigle sur l'Hécatompédon de Pisisstrate, 72. — L'aigle et la foudre, 73. — L'uraeus et le globe ailé en Égypte, 74. — Le soleil assimilé à l'aigle, 75. — Boucliers et soleils décorant des temples, 75. — Aigles cloués sur les portes, 76. — Animaux sacrés et métamorphoses, 76-77. — L'aigle de Zeus, 77-78. — L'aigle considéré comme ancêtre ou protecteur, 78. — Le culte de l'aigle impérial, 79. — L'aigle céleste, 79. — L'aigle et les dieux solaires, 80. — L'ordalie de la lumière, 81. — Le *soma* apporté du ciel par l'aigle, 81. — Hypothèses sur l'origine du feu, 82. — Le vol du feu par un oiseau, 83. — L'aigle porteur du feu, bienfaiteur de l'humanité, oiseau d'augure, 84. — Aigles familiers, 85. — Prométhée et l'aigle, 85. — Prométhée eucloué comme l'aigle, 86. — Supplice de Prométhée, 87. — L'aigle, de victime, devient bourreau, 87-88. — Fragilité des hypothèses modernes, 88. — Absurdité de l'hypothèse Kuhn-Müller, 89. —

Arguments d'A. Lang, 89-90. — Tityos et Prométhée, 90. — Prométhée et le pilier; observations de M^{lle} Jane Harrison, 91.

VI. Les sycophantes et les mystères de la figue 92 à 118

Le rôle d'accusateur à Athènes, 92. — Les sycophantes impunis, 93. — Étymologies proposées du mot sycophantes, 94-99. — Prohibition de l'exportation des figues, 95. — Les figuiers sacrés à Athènes, 95. — Réponse de Larroumet au gouvernement grec, 96. — Les sycophantes à Rhodes, 97. — Hypothèse de Boeckh, 97. — Hypothèse de Sill; *sur la fige*, 98. — Sycophante et hiérophante, 99. — Actes rituels des mystères, 100. — Caractère magique des rituels, 101. — L'épi mystique d'Élensis, 100-102. — Cultes familiaux à rituel magique, 102. — Le héros Crocon, le culte du poisson, 103. — Le culte des Phyalides, le figuier sacré, 103-104. — Zeus Meilichios, 104. — Caprification, 105. — Caractère magique de cette opération, 106. — Mariage mystique (hiérogamie) et labourage, 107. — Importance religieuse de la figue et du figuier, 108. — Le figuier en Italie et à Rome, 109. — Exaltation de la figue, 110. — Exclusion des suspects par l'hiérophante, 110-111. — Analogies dans d'autres mystères, 112. — Le hiérophante est un accusateur public, 113. — Le sycophante des Phyalides devenu le type de l'accusateur frivole, 114. — Exclusion des profanes dans des cérémonies religieuses en Hesse, 115. — Hypothèses de MM. Bréal et Cook, 116. — Hypothèse de M. Girard, 117. — Hypothèse de M. Paton sur les *Pharmakoi* et l'histoire de la chute dans la Genèse, 117. — Fécondation du figuier par la flagellation rituelle, 118. — L'origine du sentiment de la pudeur, 118.

VII. Un tabou guerrier chez les Gaulois 119 à 123

Les tabous et l'étiquette, 119. — Tabous guerriers, 119-120. — Tabous de majesté et de circonstance, 120. — Transmission des tabous par contact; l'accolade de la Légion d'Honneur, 121. — Tabou des guerriers gaulois, 122. — César n'a pas compris l'usage qu'il rapporte, 123.

VIII. Pourquoi Vercingétorix a renvoyé Sa cavalerie d'Alésia 124 à 140

Force de la cavalerie gauloise, 124. — César recrute des chevaux et des cavaliers germains, 125. — Combat de cavalerie devant Alésia, 126. — Vercingétorix renvoie la cavalerie et rationne ses troupes, 127. — Valeur alimentaire de la cavalerie de Vercingétorix, 128. — La viande de cheval tabou, 129. — Préjugés contre l'hippophagie, 130, 131. — Propagande de Geoffroy Saint-Hilaire, 132. — Sacrifice du cheval, 132-133. — Le Mané Lud et les tumulus scythes, 134. — Chevaux sacrés en Germanie, 134-135. — Lettres des papes à S. Boniface, 135-136. — Chevaux sauvages, 137. — Repas de communion prohibés par les papes, 137. — Omphagie, 138. — Interdictions alimentaires, 139. —

- Chevaux sacrés considérés comme les ancêtres des tribus germaniques, 140.
- IX. Un mythe né d'un rite. L'épée de Brennus.** 141 à 159
- Texte de Polybe sur la mauvaise qualité des épées gauloises, 141-142. — Épée ibérique et épées de la Tène, 142-143. — Texte de Plutarque, 144. — Erreur de Brizio, 144-145. — Observations de Sigrais, 145. — Les ouvriers gaulois appelés en Italie, 146. — Excellence du fer gaulois, 147. — Épées gauloises repliées, 148-149. — Opinions de MM. Vouga et Cross, 150. — Impossibilité de l'explication reçue, 151. — Rite de la brisure intentionnelle, 152-153. — Tabou des objets ayant appartenu à un mort; substitution des offrandes, 154. — Explication de l'erreur de Polybe, 155. — Violations de nécropoles gauloises, 156. — Virgile a vu violer des tombes gauloises, 157. — Un passage des *Géorgiques* expliqué, 157-158. — Le rite a donné naissance à un mythe, 158-159.
- X. Mercure tricéphale.** 160 à 185
- Découverte des bas-reliefs de l'Hôtel-Dieu, 160. — Opinions de Longpérier et de Mowat, 160-161. — Premières études sur les tricéphales gaulois, 162. — Le bouc aux pieds du tricéphale et de Mercure, 163-165. — Assimilation du tricéphale à Mercure, 165. — Attitude dite bouddhique ou celtique, 166. — Le serpent à tête de bélier, 166-167. — Tricéphales *crus cornus*, 167. — Hermès tricéphale et quadricéphale, 168. — Le Mercure barbu des Gaulois et le Mercure tricéphale, 169. — Vase du cabinet des Médailles; vase de Jupille, 170-171. — Mercure et Mars, 172. — Esus est Mercure, 173. — Théorie de J. de Witte sur le taureau aux trois grues, 174. — Trigaranos, *Τρίκερως*, 175. — Mercure-cerf et Apollon-taureau sur l'autel de Reims, 176. — Mars-sau-glier, 177. — Reconstitution du monument de l'Hôtel-Dieu, 177-178. — Mars désarmé, 178. — Mars remplacé par Mercure, 179. — Le Mars Ultor romain, 180. — Mercure préféré à Mars par les Romains, 181. — Désarmement de la Gaule sous Tibère, 182. — Révolte de Julius Florus et de Sacrovir, 182-183. — Le loyalisme des *Parisii* et l'inspection des armes sacrées des *Nautae*, 184-185.
- XI. La Gaule personnifiée** 186 à 190
- Personnification de la Germanie et de la Gaule, 186. — Mosaïque de Zeugma, 187. — Texte de Claudien sur la Gaule personnifiée, 188. — Texte de Boufflers sur les caractères celtiques des habitants du Valais, 189. — La Gaule, la Germanie et la Slavonie sur une miniature, 189. — La Gaule sur les monnaies, 189-190.
- XI'. L'autel de Mavilly et l'image de la Vesta romaine** 191 à 209
- Hestia et Vesta, 191. — Texte d'Ovide sur l'image de Vesta,

192. — Le Palladium du sanctuaire de Vesta à Rome, 193. — Le lectisterne de 217, 194. — *Di Consentes*, 195. — *Damia* et *Auxesia*, 196. — *Augè à genoux*, 197. — *Servius Tullius*, 197. — Le voile de la statue de *Servius*, 198. — Les statues de Vesta à Albe se cachent les yeux, 198. — Type roman des images de Vesta, 199. — Culte des *Di Consentes*, 200. — L'autel de *Mavilly*, 200-202. — Explication des figures, 202-203. — Figures ailées des Etrusques, 204. — L'acte de se cacher les yeux, 205. — Vesta et *Caeculus*, 206-207. — Hypothèse étrange de *Bulliot*, 208-209.

XII. L'Artémis arcadienne et la déesse aux serpents de Cnossos. 210 à 222

Légende d'Évandre ; les Lupercales, 210. — Les *Lykeia* d'Arcadie, 211. — Temple de *Despoina* et statues de *Damophon*, 212. — *Artémis* tenant des serpents, 213. — La *Diane* de *Mavilly* (*Savigny-lès-Beaune*), 214. — Explication des sculptures de *Mavilly*, 215-216. — La *Diane* italique et romaine, 217. — L'*Artémis* de *Lycosoura* et la déesse aux serpents de *Cnossos*, 219-220. — *Erinyes*, 221. — La Crète, l'Arcadie et Rome, 221-222.

XIII. Tarpeia. 223 à 253

— Le *tabou* des dépouilles 223. — Les trophées suspendus aux arbres, 224. — La maison de *Pompée*, 225. — Usage exceptionnel des armes prises à la guerre, 226. — Destruction du butin, 227. — Les *Cimbres* et les *Toutons*, 228. — La part des dieux, 229. — *Paul Émile* et la déesse *Luna*, 230. — Les *Ligures* à *Mutine*, 231. — Amas de dépouilles en Gaule, 232. — L'or de *Toulouse*, 233. — Butin et *beute*, 234. — Le *herem* biblique : prise de *Jéricho*, 235-237. — Histoire d'*Akhan*, 237-238. — L'interdit et la violation de l'interdit, 239-240. — Explications utilitaires, 241. — Caractère religieux de la guerre, 242. — Nocivité magique des dépouilles, 243. — Histoire de *Tarpeia*, 244. — Variations des historiens, 245. — Monnaies des *Titurii* et des *Turpili*, 246. — Les *Sabins* au *Capitole*, 247. — La roche *tarpeienne*, 248. — Amas d'armes sur le *Capitole*, 249. — Boucliers *sabins* et boucliers *gaulois*, 250. — Bracelets et anneaux d'or des *Sabins* et des *Gaulois*, 251. — Histoires de femmes grecques écrasées : *Peisidiké*, la vierge d'*Ephèse*, *Polykrité*, 252-253. — Le mythe de *Tarpeia* est né du rite d'accumuler les dépouilles, 253.

XIV. Une ordalie par le poison à Rome et l'affaire des *Bacchanales*. 254 à 271

L'affaire des *Poisons* à Rome en 331, 254. — Récit de *Tite-Live*, 255. — Opinion de *M. James Donaldson*, 256. — Absurdité de la tradition, 257. — Parties authentiques du récit, 258. — Crainte des sorcières, 258-259. — Affaire de *Milan* en 1630, 259.

	Pages.
260. — Ordealie par le poison, 260. — Exemples d'ordalies, 261-262. — Ordalies par le poison en Afrique et en Inde, 263. — Fichement du clou, 264. — Affaire de 180 à Rome, 264-265. — Enquête sur les Bacchanales, 266. — Insuffisance du témoignage d'Hispala, 267. — Témoins subornés, 268. — Campagnes de L. Postumius et de L. Duronius, 269. — Opinion de Cicéron sur l'affaire des Bacchanales, 270. — Crimes juridiques, 271.	
XV. Morale orphique et morale chrétienne.	272 à 282
Critique d'un passage de l' <i>Énéide</i> , 272. — Modèle grec de Virgile, 273. — Les enfants avortés, 274. — Supplice des mères coupables dans l'Enfer chrétien, 275. — Idées populaires sur le suicide, l'avortement et les fraudes privées, 276. — Variations de la théologie morale et de la philosophie grecque, 277. — Opinion des Cyuiques et des Stoïciens sur les fraudes, 278. — Inscription de Badinlar, 279. — Tabous bienfaisants, 279-280. — Législation contre l'avortement, 280. — Désaccord entre la loi et les mœurs, 281. — L'orphisme d'accord avec le christianisme, 281-282.	
XVI. L'Apocalypse de saint Pierre.	284 à 292
Découverte de M. Bouriant à Akhmin, 284. — Extraits et analyse du texte, 285-287. — L'Enfer chrétien, 287-288. — Origines orientales et helléniques, 289. — Pythagorisme et orphisme, 290. — L'Enfer de Virgile et d'Ausone, 291. — Affinités orphiques de l'Apocalypse de saint Pierre, 292.	
XVII. Les arétalogues dans l'antiquité.	293 à 301
Mentions des arétalogues, 293. — Explications diverses de ce mot, 294-295. — Passage obscur de Strabon, 296. — Inscriptions de Déios, 296-297. — L' <i>oneirokritès</i> , 297. — Sens du mot <i>arété</i> , 298. — Sens du mot <i>virtus</i> , 299. — Sens des mots <i>geboura</i> , <i>dynamis</i> , 300. — L'arétalogue est un excégate et, par extension, un conteur de fables, 301.	
XVIII. Une prédiction accomplie.	302 à 310
Prédiction de Vettius relative aux douze vautours de Romulus, 302. — Idées de Tite Live et de Florus sur la décadence de Rome, 303. — Terreurs de Rome à l'approche d'Alaric, 304. — Vers de Sidoine Apollinaire, 305. — Mort d'Aétius et prise de Rome par Geuséric, 306. — Date de la fin de l'Empire d'Occident, 306-307. — Les livres sibyllins, 307. — Destruction des livres sibyllins par Stilicon, 308. — Passage de Tacite sur les destins menaçants de l'Empire, 309. — La prédiction accomplie, 310.	
XIX. Le sanctuaire de la Sibylle d'Erythrée.	311 à 321
La Sibylle Hérophule, 311. — Marpessos et Erythrée, 312. —	

Pages.

La tombe d'Hérophile et la grotte où elle était née, 313. — Inscriptions d'Erythrée, 314-317. — La nymphe Nats, 318. — Longévité de la Sibylle, 319. — Le nouvel Erythros, 320. — Lucius Vérus en Asie Mineure, 321.

XX. Midas et Midacritus Un nouveau texte sur l'origine du commerce de l'étain. 322 à 337

Haute antiquité attribuée au commerce phénicien dans l'ouest de l'Europe, 322. — L'étain de Tarshis, les Cassitérides d'Hérodote, 323. — Texte de Strabon sur le commerce de l'étain, 324. — Témoignage de Posidonius, 325. — La route de l'étain en pays celtique, 326. — L'Espagne et les Cassitérides, 327. — Le Midacritus de Pline assimilé à Melkarth, 328. — Il faut lire *Midas Phryg.*, 329. — Les listes grecques des *inventeurs* et Hellanicos, 330. — Midas dans la légende, 331. — Les Thalassoeraties, 332. — Castor ou Hellanicos? 333. — Rhodiens et Phrygiens, 334. — Chronologie de la thalassocratie phrygienne, 335. — Le commerce de l'étain n'a été entre les mains des Phéniciens qu'à une époque relativement récente, 336. — Les navigateurs grecs dans les mers du Nord et les nuits courtes des Lestrygons, 337.

XXI. De l'anthropoïde à l'homme 338 à 342

Hypothèse de l'homme tertiaire, 338. — Evolution de l'anthropoïde, 339. — Tabous bienfaisants, 340. — Tabous sexuels, 340-341. — L'avenir aux plus chastes, 342.

XXII. L'idée du péché originel. 343 à 363

Légende de Pandore, 343. — Légende de Zagreus, 344. — Les Titans peres des hommes, 345. — Doctrine orphique de la purification et du péché originel, 346. — Tablettes orphiques, 347. — Orphisme et pythagorisme, 347-348. — Anaximandre, Platon et Origène sur le péché originel, 348. — Le péché sexuel, 349. — Textes élohiste et jéhoviste de la Genèse, 350. — Incohérence du texte jéhoviste, 351. — Polythéisme hébreu, 352. — La femme et le serpent, 353. — L'histoire biblique de la chute ne trouva pas crédit, 354. — Evolution de l'idée de la chute; Jésus fils de Sira, 355. — Le Diable et l'ange Gabriel, 356. — L'histoire de la chute ignorée des Evangiles, mais non de saint Paul, 357. — Doctrine de saint Paul sur le péché originel, 358. — Concupiscence de la chair, 359. — Saint Augustin et Bossuet, 360. — Hypothèse de M. Paton, 361. — Idée de la solidarité familiale cristallisée dans la doctrine du péché, 362. — L'évolution des dogmes, 363.

XXIII. Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires. 364 à 433

Désignations populaires des monuments, 365. — Sources de cette étude, 366. — Désignations descriptives des dolmens, 367-368. — Désignations descriptives des menhirs, 369-371. — Dési-

gnations descriptives des pierres branlantes, 372. — Activité des pierres, 373. — Idées cosmiques, rituelles, etc., 373-375. — Désignations qui mettent les mégalithes en rapport avec des personnages fabuleux ou historiques, 375-388. — Odin, 375. — Les géants, Gargantua, 376-379. — Les nains, 379. — Les fées ou vieilles, les sorcières, 380-382. — Les Mères, les Vierges, le Diable, 382-383. — Les Saints, 384. — Les héros celtiques : Arthur, 385. — Héros non celtiques et personnages historiques : César, Attila, Brunehaut, 386. — Charlemagne, Roland, les Druides, 387. — Sarrasins, Mores, Wendes, Poulacres, etc., 388. — Noms d'animaux donnés aux pierres, 389. — Théories populaires, 390. — Caractère funéraire des mégalithes, tombeaux des fées, 391. — Théories demi-savantes; autels de sacrifices, 392. — Part de christianisme, 393. — Pas de saint Martin, 394. — Traces de pas et de pieds, 395. — Théophanie, 396. — Développement des légendes par la demi-science, 397. — Le Promontoire sacré d'Espagne, 398. — Terreur inspirée par les monuments mégalithiques, 399. — Prohibition du culte des pierres par les Conciles, 400. — Christianisation des monuments, 401, 402. — Destruction des monuments, 403. — Ex-voto offerts aux monuments, 404. — Frottements et autres rites, 405. — Vertus curatives des pierres, 406. — Pierres trouées, 407. — Survivances chrétiennes et musulmanes, 408. — Pierres de serment, roulers, 409. — Tas de pierres, 410. — Vie attribuée aux pierres, menhirs qui dansent, 411, 412. — Nains et fées, 413. — *Dusii* et erions, 414. — Poulpiquets, 415. — Nulons, 416. — Fadets, diables, homme blanc, 417. — Héraklès et les géants, 418. — Gargantua, le diable, 419. — Les fées, Athéna, 420. — La Vierge, 421. — Les Saintes, 422. — Pétrifications, 423. — Polissoirs, 424. — Trésors enfouis, 425. — Sources, 426. — Tombeaux, 427. — Merlin, 428. — Bardes modernes, 429. — Caractère païen du folklore, 430. — Pluralité des mythologies en Gaule et en Afrique, 431. — Polydémonisme celtique, 432. — Unité préceltique ou pélasgique, 433.

XXIV. Terminologie régionale et scientifique des monuments mégalithiques 434 à 448

Désignation des monuments mégalithiques, 434. — Cromlech, 435. — Menhirs, dolmens, 436. — Définition du dolmen, 437. — Allées couvertes, 438. — Termes usités hors de France, 439. — Demi-dolmens, 440. — Cistes, menhirs, peulvans, 441. — Lichavens, cromlechs, 442. — Encintes, 443. — Alignements, avenues, galgals, 444. — Roulers, 445. — Pierres à écuelles, 446. — Tumulus, 447. — Pseudo-mégalithes, 447-8.

XXV. La communauté juive de Lyon au deuxième siècle de notre ère. 449 à 456

Importance des synagogues dans la propagation du christianisme, 449. — La persécution de Lyon en 177, 450. — La communauté

chrétienne de Lyon, 451. — La question des Viandes, 452. — Végétarisme, 453. — Réponse de Byblis, 454. — Pas de boncheries chrétiennes, 455. — Observations de M. L. Lévy, 456.

XXVI. La prétendue race juive. 457 à 471

Étymologie du mot *race*, 457. — Races et variétés, 458. — Types généraux de l'humanité, 459. — Sentiment d'hyvelaque sur la prétendue race française, 460. — Histoire de la théorie des races, 461. — Erreurs des historiens, 462. — Erreurs des anthropologistes, 463. — Variété des types juifs, 464. — Mélanges subis par le peuple hébreu, 465. — Philistins et Hittites, 466. — Dispersion des Juifs, les Chazares, 467. — Influence du ghetto, 468. — Percherons et Parisiennes en Amérique, 469. — Influence du milieu, déjà connue de Tacite, 470. — La *race du boulevard*, 471.

XXVII. L'Inquisition d'Espagne. 472 à 509

L'ouvrage de M. H.-Ch. Lea, 472. — L'intolérance n'est pas naturelle aux Espagnols, 473. — Persécution des Visigoths, 474. — Tolérance des Musulmans, 475. — Politique intolérante de l'Église, 476. — Intolérance contre les Juifs, 477. — Massacres du XIII^e siècle, 478. — Thèse erronée des apologistes, 479. — Responsabilité des papes, 480. — Félicitations de Sixte IV à Torquemada, 481. — Tyrannie des inquisiteurs, 482. — Tentative d'usurpation du pouvoir civil sous Philippe II, 483. — L'Inquisition et le vol, 484. — La *limpieza*, 485. — Les *conversos* et les marranes, 486. — Exactions de l'Inquisition, 487. — Lettre de Voltaire à d'Alembert, 488. — La torture, 489. — Répétition ou continuation? 491. — Procès-verbaux de séances de torture, 491. — Pas d'avocats, 492. — Variété des peines, 493. — Persistance du judaïsme et de l'islamisme, 494. — Le protestantisme; la censure des livres, 495. — Pruderie de l'Inquisition, 496. — Les mystiques, 497. — Les molinistes, 498. — Charlatans et imposteurs, 499. — La sollicitation lubrique, 500. — Les confesseurs flagellants, 501. — La sorcellerie, 502. — Responsabilité de l'Église, 503. — L'Inquisition et l'absolutisme, 504. — L'exportation des chevaux et l'altération des monnaies, 505. — Manséitude relative de l'Inquisition, 506. — Décadence et suppression de l'Inquisition, 507. — Bilan des crimes de l'Inquisition, 508. — Nécessité d'en prévenir le retour, 509.

XXVIII. L'américanisme 510 à 514

Ce qu'on appelle l'*américanisme*, 510. — Le néo-catholicisme et le père Hecker, 511. — Le père Zahn, 512. — L'abbé Houlin et l'abbé Maignen, 513-514.

Additions 515 à 517

La chronologie de la vie de Jésus suivant S. Luc, 515. — Les poissons sacrés en Syrie, 515. — Le *fostrage* irlandais, 516. — La Mosaïque de Biredjik, 516. — Une ordalie par le poison, 516-7.

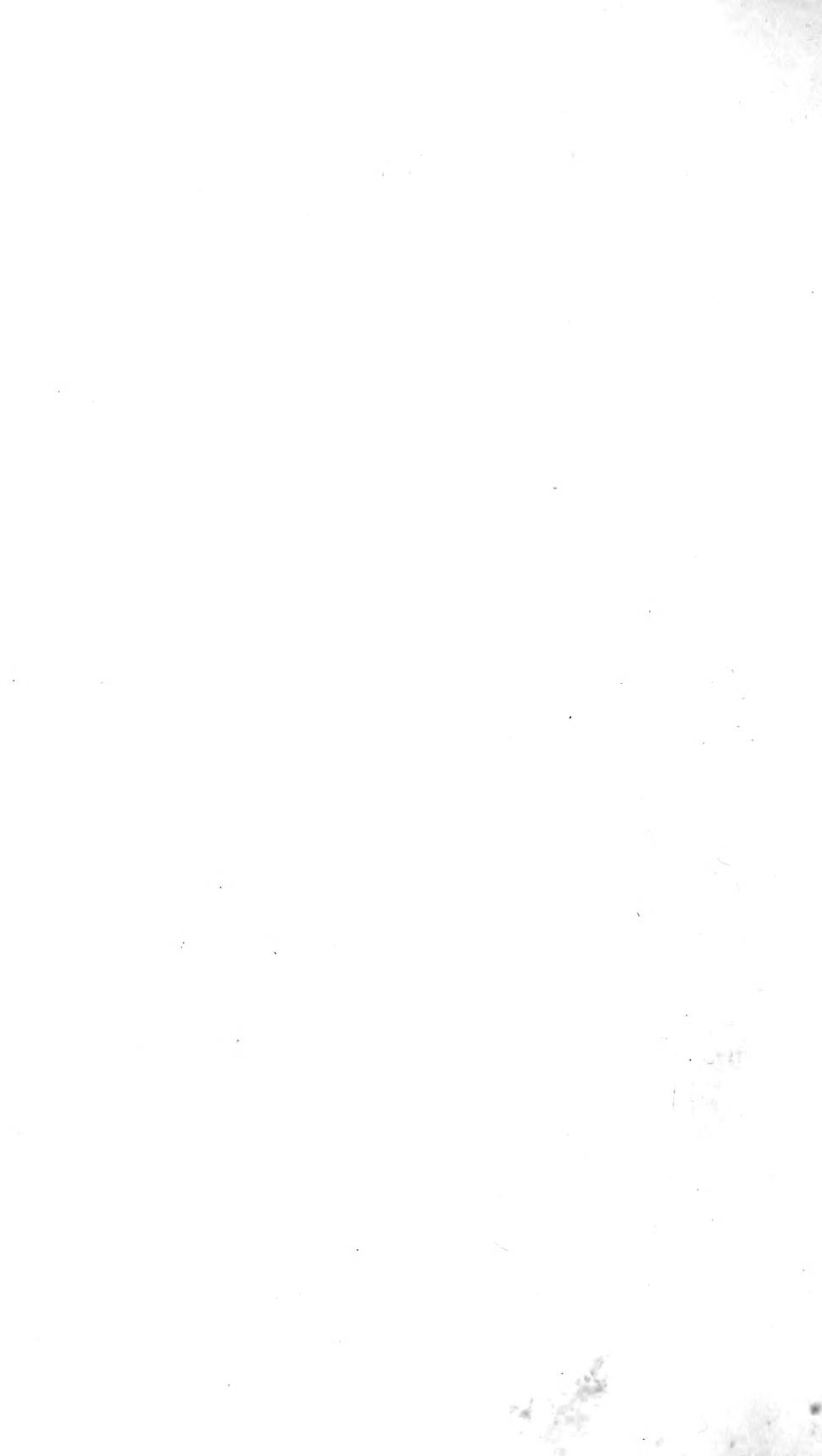
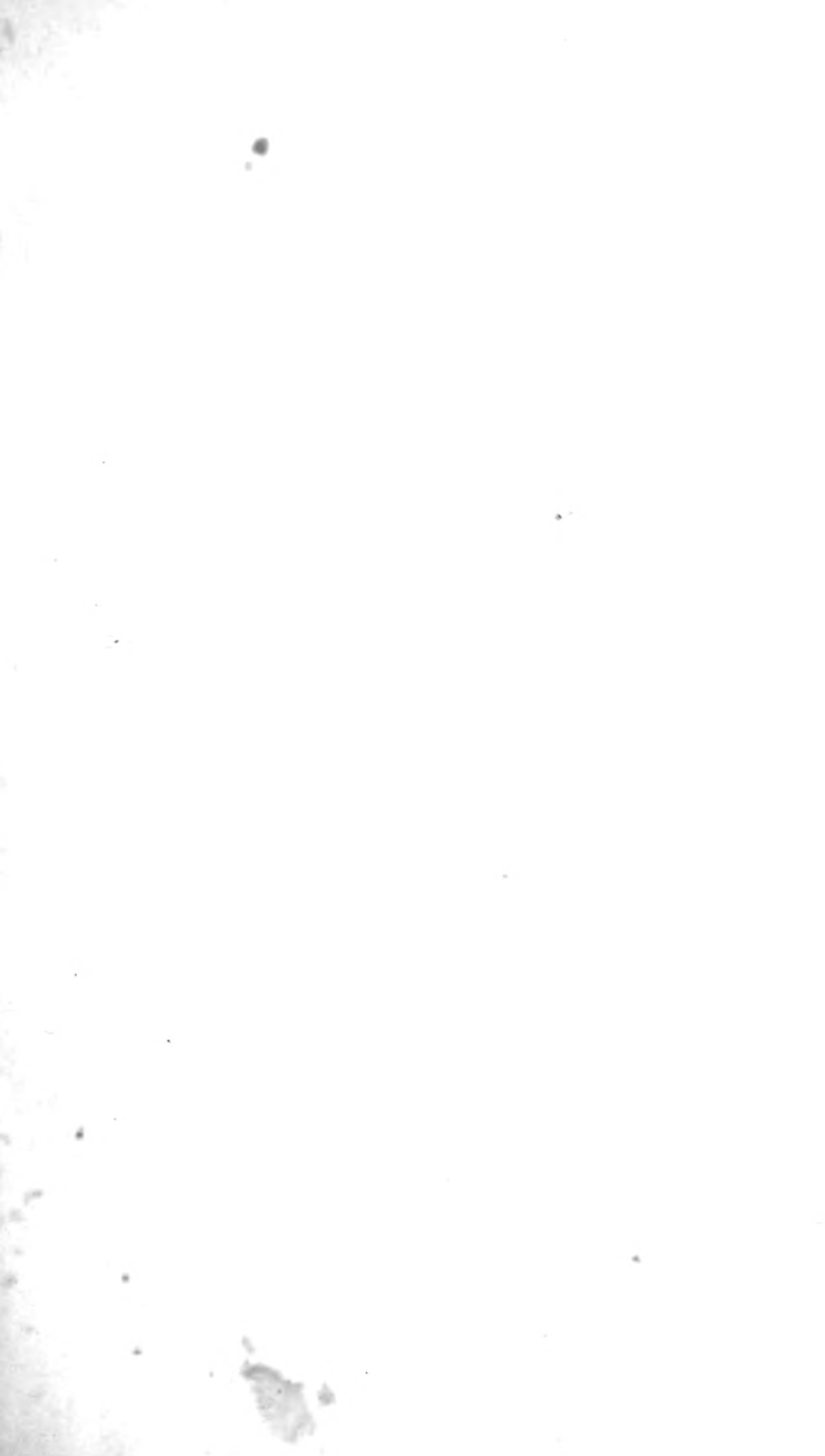


TABLE DES GRAVURES

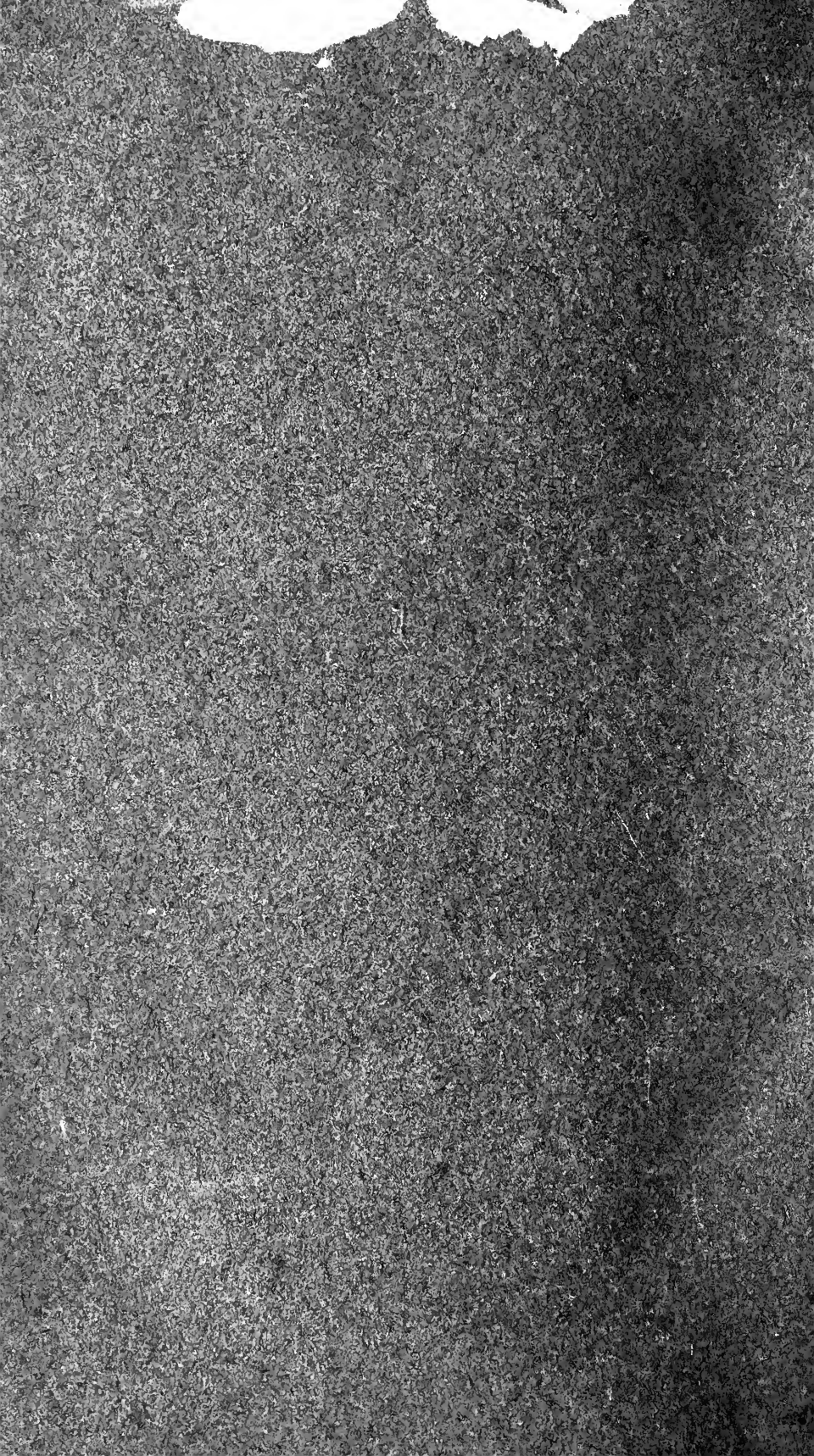
	Pages.
1. Sarcophage chrétien découvert à Rome	22
2. Actéon attaqué par des chiens. Musée Britannique	24
3. Artémis et Actéon, métope de Sélinonte. Palerme	25
4. Le châtimeut d'Actéon, vase. Musée Britannique.	26
5. Le châtimeut d'Actéon, vase	29
6. Le châtimeut d'Actéon, vase. Musée de Boston	30
7. Le châtimeut d'Actéon, vase	31
8. Le bain d'Artémis, relief. Louvre	33
9. Le bain d'Artémis, fresque. Pompéi.	34
10. Actéon tuant une biche, fresque. Musée de Naples	35
11. Prométhée et Atlas, vase. Vatican.	91
12. Epée gauloise de Casargo, tordue intentionnellement	149
13. Tricéphale de l'Hôtel-Dieu. Musée Carnavalet	161
14. Mercure sur un autel à Paris. Musée de Saint-Germain	163
15. Mercure de Saint-Apollinaire	165
16. Génie emportant le glaive de Mars.	179
17. Génie emportant le bouclier de Mars	181
18. Génie suspendant le glaive de Mars.	183
19. La Gaule personnifiée. Mosaïque. Musée de Berlin	187
20. La Gaule personnifiée, miniature du x ^e siècle	189
21. Autel de Mavilly (Côte-d'Or)	201
22. Autel de Mavilly (Côte-d'Or).	203
23. Ensemble de l'autel de Mavilly (Côte-d'Or).	205
24. Déesse aux serpents de Cnossos. Musée d'Héraclée	218
25. Déesse aux serpents de Cnossos. Musée d'Héraclée	220











Bibliothèques
Université d'Ottawa
Échéance

Libraries
University of Ottawa
Date Due

MAR 25 1987	FEB 20 1997
MAY 1 1987	FEB 10 1997
DEC 13 1986	
DEC 08 1988	1
JUN 27 1987	
MAY 1 1987	
DEC 1994	
08 DEC. 1994	

BL 40 .R45C 1903 V.3



a39003 000210640b

