



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

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

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

Usage guidelines

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

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

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



A propos de ce livre

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

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

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

Consignes d'utilisation

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

Nous vous demandons également de:

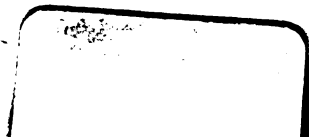
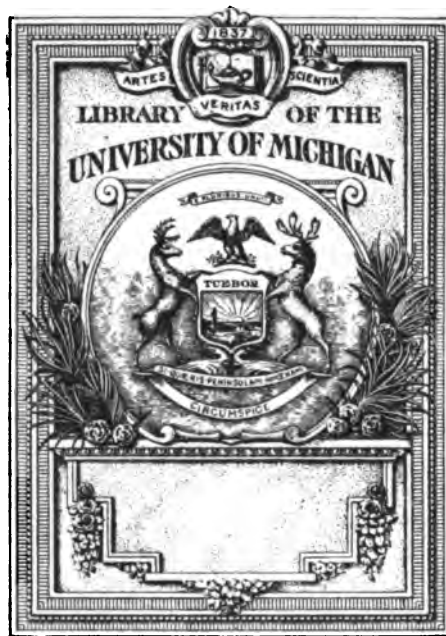
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

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

B 1,367,434





840
M5



de
1906

70

MÉLANGES
CHARLES DE HARLEZ

RECUEIL

DE

TRAVAUX D'ÉRUDITION

OFFERT

A MGR CHARLES DE HARLEZ

A L'OCCASION DU

VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE

DE SON PROFESSORAT A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

1871—1896



LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE

CI-DEVANT

E. J. BRILL

LEYDE — 1896



MÉLANGES
CHARLES DE HARLEZ





A. Dando sc.

John Addington

1791-1848

MÉLANGES
CHARLES DE HARLEZ

RECUEIL

DE



TRAVAUX D'ÉRUDITION

OFFERT

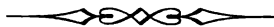
A MGR CHARLES DE HARLEZ

A L'OCCASION DU

VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE

DE SON PROFESSORAT A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

1871—1896



LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE

CI-DEVANT

E. J. BRILL

LEYDE — 1896

94

LISTE

DES SOUSCRIPTEURS ET DES COLLABORATEURS

N.B. Le nom des collaborateurs est marqué d'un astérisque

- S. É. le cardinal GOOSSENS, archevêque de Malines (10 ex.).
S. G. Mgr DOUTRELOUX, évêque de Liège (10 ex.).
S. G. Mgr DU ROUSSAUX, évêque de Tournai (5 ex.).
S. G. Mgr STILLEMANS, évêque de Gand (5 ex.).
S. G. Mgr WAFFELAERT, évêque de Bruges (5 ex.).
*Mgr J.-B. ABBELOOS, recteur magnifique de l'Université de Louvain.
F. SCHOLLAERT, ministre de l'Intérieur et de l'Instruction publique (50 ex.).
A. NYSSSENS, ministre de l'Industrie et du Travail.
A. BEERNAERT, ministre d'État, président de la Chambre des Représentants.
T. DE LANTSHEERE, ministre d'État.
- *ABEL (C.), professeur à l'Université, Berlin.
ADAMS (Fr.), Louvain.
ARMAND (L.), étudiant en droit, Louvain.
AUSLOOS (J.), étudiant en philosophie, Louvain.
BAGUETTE (J.), Verviers.
*BANG (W.), professeur à l'Université, Louvain.
BARONE (G.), professeur à l'Université, Naples.
*BARTH (A.), membre de l'Institut de France, Paris.
*BASSET (R.), professeur à l'École des Lettres, Alger.
*BEAUVOIS (E.), Corberon (Côte d'Or).
BEETY (G.), étudiant en philosophie, Louvain.

- BERNANDA (E.), étudiant en droit, Louvain.
 BERTRAND (G.), étudiant en médecine, Louvain.
 BETHUNE (Bon Fr.), professeur à l'Université, Louvain.
 BEZZENBERGER (A.), professeur à l'Université, Königsberg.
Bibliothèque royale, Bruxelles.
Bibliothèque du Ministère des Affaires étrangères, Bruxelles.
 BILAUT (R.), étudiant en droit, Louvain.
 BOCKSTAL (abbé A.), vicaire, Alost.
 BOETTICHER (E.), Berlin.
 BOLAND (H. J.), avocat, Verviers.
Bollandistes (Société des), Bruxelles.
 BOSQUET (A.), Averbode.
 BOSSU (chanoine L.), professeur à l'Université, Louvain.
 BRANTS (V.), professeur à l'Université, Louvain.
 BREITHOF (N. E.), professeur à l'Université, Louvain.
 BRIALMONT, lieutenant-général, Bruxelles.
 BRUYLANTS (G.), professeur à l'Université, Louvain.
 BUSMAN (F.), professeur, Münster W.
 CAEYMAX (abbé CH.), candidat en philosophie et lettres, Louvain.
 CAMAUER (A.), étudiant en philosophie, Louvain.
 CAPELLEN (L.), étudiant en philosophie, Louvain.
 CARNOY (chanoine J.-B.), professeur à l'Université, Louvain.
 CARNOY (JOS.), professeur à l'Université, Louvain.
 CARTON DE WIART (EDM.), étudiant en droit, Louvain.
 CARTUYVELS (Mgr CH.), vice-recteur de l'Université, Louvain.
 *CASARTELLI (L. C.), recteur du Collège de Saint-Bède, Manchester.
 CAUCHIE (abbé A.), professeur à l'Université, Louvain.
 CEULEMANS, curé-doyen de Saint-Pierre, Louvain.
 *CHABOT (abbé J.-B.), docteur en théologie, Paris.
 *DE CHARENCEY (C^{te}), président de la Société de linguistique, Paris (3 ex.).
 CHARLIER (J.), étudiant en droit, Louvain.
 *CHAUVIN (V.), professeur à l'Université, Liège.
 *CHAVANNES (ÉD.), professeur au Collège de France, Paris.
 CHOT BEMELMANS (M.), Ivoz.
 CLAERHOUT (abbé J.), curé, Pitthem.
 COENEN (L.), étudiant en droit, Louvain.

- *COLINET (A.), professeur au Collège communal, Nivelles.
 *COLINET (chanoine PH.), professeur à l'Université, Louvain.
 COLLARD (F.), professeur à l'Université, Louvain.
 CORBIAU (J.), professeur à l'Université, Louvain.
 *CORDIER (H.), professeur à l'École des langues orientales vivantes, Paris.
 COREMANS, curé, Louvain.
 CUMONT (FR.), professeur à l'Université, Gand.
 DAENS (abbé A.), membre de la Chambre des Représentants, Alost.
 DARIS (chanoine J.), professeur au grand séminaire, Liège.
 DAXHELET (A.), étudiant en droit, Louvain.
 DEBAISIEUX (T.), professeur à l'Université, Louvain.
 DE BIE (abbé J.), étudiant en théologie, Louvain.
 DE BRUYN (E.), étudiant en droit, Louvain.
 DEJACE (CH.), professeur à l'Université, Liège.
 DE LANTSHEERE (J.), étudiant en médecine, Louvain.
 *DE LANTSHEERE (L.), professeur à l'Université, Louvain.
 DELVAUX, étudiant en médecine, Louvain.
 DELVIGNE (AD.), curé, Saint-Josse-ten-Noode.
 DEMOLIN (L.), docteur en médecine, Hérent.
 DE MOOR (FL.), curé-doyen, Deynze.
 DENYS (J.), professeur à l'Université, Louvain.
 DE PELSMAEKER (PR.), avocat, Denderleeuw.
 DESEILLE (L.), directeur du Collège Saint-Quirin, Huy.
 *DEVÉRIA, professeur à l'École des langues orientales vivantes, Paris.
 DIEUDONNÉ, docteur en médecine, Louvain.
 DOBBELSTEIN (G.), directeur du Collège Marie-Thérèse, Herve.
 DE DORLODOT (chanoine H.), professeur à l'Université, Louvain.
 DOUTREPONT (G.), professeur à l'Université, Louvain.
 DRION (FR.), étudiant en droit, Louvain.
 *DROUIN (E.), Paris.
 DUPRIEZ (L.), professeur à l'Université, Louvain.
 ECTORS (CH.), Louvain.
 ESCOLLE (J.), étudiant à l'École des Mines, Louvain.
 EVERAERTS (C.), Louvain.
 FAMENNE (G.), étudiant en philosophie, Louvain.
 FEIJEN (abbé J.), bachelier en théologie, Louvain.

- PIERENS L.**, étudiant en droit, Louvain.
FONTAINE E., curé, Rhode-Sainte-Agathe.
FONTEYS É., libraire, Louvain.
DE FORTEMPS DE LONEUX A., Liège.
GEELES J., Venloo.
GENIOT E., curé-doyen, Saint-Georges (Engis).
GEUNIS FR., Louvain.
***GIESWEIS A.**, secrétaire de l'évêché, Győr (Raab), Hongrie.
GILLIS F., étudiant en droit, Louvain.
GILSON E., professeur à l'Université, Gand.
GILSON G., professeur à l'Université, Louvain.
GOLET D'ALVIELLA (C^{te}), professeur à l'Université, Bruxelles.
GOITS abbé E., curé de Stockroye (Hasselt).
GOEMANS L., professeur à l'Athénée, Louvain.
GOFFAERTS C., Louvain.
***DE LA GRASSERIE R.**, Rennes.
DE GROUTAKS (Mgr J.), professeur à l'Université, Louvain.
GUDDORF L., professeur, Melle (Gand).
HALFLANTS abbé P., étudiant en théologie, Louvain.
HALST J., étudiant en médecine, Louvain.
DE HARLEZ (chev. CH.), Liège.
DE HARLEZ (chev. G.), Liège (*5 ex.*).
HAUSEUX abbé J., étudiant en philosophie, Louvain.
HAYOIT DE TERMICOURT, professeur à l'Université, Louvain.
***HEBBELYNCK (chanoine AD.)**, professeur à l'Université, Louvain.
HEBBELYNCK J., étudiant en philosophie, Louvain.
HEBBELYNCK (TH.), avocat, Gand.
HECTORS, Louvain.
HEMEKYCK (chanoine J.), professeur à l'Université, Louvain.
HENQUISEZ T., Herent.
HENKY L., professeur à l'Université, Louvain.
***HENKY V.**, professeur à la Sorbonne, Paris.
HULIN G., professeur à l'Université, Gand.
***JACKSON W.**, professeur à l'Université de Colombie, New-York (États-Unis).
JACOBS (Mgr), curé-doyen de Sainte-Gudule, Bruxelles.
JACQUEMIN P., Flémalle-Grande.

- JAMES (abbé H.), curé, Petit-Hallet.
- JEANMART (L.), étudiant en droit, Louvain.
- JOUVENEAU (A.), étudiant en droit, Louvain.
- KAISIN (A.), docteur en médecine, Floreffe.
- KAISIN (L.), étudiant en droit, Louvain.
- DE KERCKHOVE (R. P., O. S. B.), Louvain.
- DE KERCKHOVE (R.), étudiant en philosophie, Louvain.
- *KERN (H.), professeur à l'Université, Leyde.
- KINON (V.), étudiant en droit, Louvain.
- *KIRSTE (J.), professeur à l'Université, Gratz.
- LAENEN (abbé J.), étudiant en philosophie, Louvain.
- LAMBRET (A.), étudiant en médecine, Louvain.
- LAMMENS (J.), sénateur, Gand.
- LEBLUS (E.), Louvain.
- LEBRUN (A.), avocat, Louvain.
- LEBRUN (H.), docteur en médecine, Louvain.
- LECAT (M.), professeur, Rouveroy.
- LECLEF (J.), étudiant en droit, Louvain.
- *LECOUTERE (CH.), professeur à l'Université, Louvain.
- LEDRESSEUR (C.), professeur à l'Université, Louvain.
- *LEFÉBURE (E.), professeur à l'École des Lettres, Alger.
- LEFEBVRE (F. M. J.), sénateur, professeur à l'Université, Louvain.
- LEFEBVRE (chanoine F. M. E.), professeur à l'Université, Louvain.
- *LEGGE (J.), professeur à l'Université, Oxford.
- LÉOTARD (E.), doyen de la Faculté catholique des Lettres, Lyon.
- LEPLAE (E.), professeur à l'Université, Louvain.
- LEROY (chanoine L.), président du grand séminaire, Liège.
- *LÉVI (S.), professeur au Collège de France, Paris.
- LOOMANS, professeur à l'Université, Liège.
- LUCAS (chanoine CH.), secrétaire de l'évêché, Liège.
- MABILLE (L.), professeur à l'Université, Louvain.
- MAES (A.), notaire, Thildonck.
- MALCORPS (G.), Louvain.
- MAQUINAY (H.), avocat, Verviers.
- *MARRE (A.), professeur à l'École des langues orientales vivantes de Paris, Vaucresson.

- *MEHREN (A. F.), professeur à l'Université, Copenhague.
- *MÉLIK—DAVID BEG (S.), Paris.
- MERKELBACH (abbé H.), bachelier en théologie, Louvain.
- MEULEMANS (D.), bourgmestre, Herent.
- MICHIELS (abbé A.), bachelier en théologie, Louvain.
- MOELLER (CH.), professeur à l'Université, Louvain.
- MONCHAMP (chanoine J.), professeur au petit séminaire, Saint-Trond.
- DE MONTPELLIER, étudiant en droit, Louvain.
- MOUSNY, étudiant en médecine, Louvain.
- MOYERSOEN (R.), avocat, conseiller communal, Alost.
- *MÜLLER (FR.), professeur à l'Université, Vienne.
- Nederlandsche Boekhandel* (L. H. SMEDING), Anvers.
- NÈVE (J.), étudiant en droit, Louvain.
- NÈVE (LUD.), étudiant en philosophie, Louvain.
- NEYS (E.), avocat, Liège.
- *OPPERT (J.), membre de l'Institut de France, Paris.
- ORSOLLE (E. J.), avocat, Bruxelles (*2 ex.*).
- PARDON—KUMPS (J.), Louvain.
- PETIT (R. P., S. J.), recteur du Collège des Jésuites, Louvain.
- *PIEHL (K.), professeur à l'Université, Upsala.
- DE PIERPONT (S.), Jambes.
- *PIZZI (J.), professeur à l'Université, Turin.
- *POELS (abbé H.), licencié en théologie, Louvain.
- PONCELET (E.), étudiant en droit, Louvain.
- PONETTE (R.), étudiant en droit, Louvain.
- PONTHIÈRE (H.), professeur à l'Université, Louvain.
- POTTIER (chanoine A.), professeur au grand séminaire, Liège.
- POULLET (PR.), professeur à l'Université, Louvain.
- *PUINI (C.), professeur à l'Institut des Études supérieures, Florence.
- RABOSÉE (J.), étudiant en médecine, Louvain.
- DE RAS (J.), archiviste, Maestricht (*5 ex.*).
- Récollets* (RR. PP.), Louvain.
- RENKIN (J.), avocat, Bruxelles.
- ROBERTI, étudiant aux Écoles spéciales, Louvain.
- ROLAND (J.), étudiant en philosophie, Louvain.
- *ROUSSEL (A.), prêtre de l'Oratoire, Paris.

- DE SAUVAGE—DE HARLEZ, Liège.
- SCHEYS (A.), étudiant en droit, Louvain.
- *SCHILS (abbé G. H.), curé, Fontenoille.
- *SCHLEGEL (G.), professeur à l'Université, Leyde.
- SCHRIJNEN (J.), professeur au Collège, Ruremonde.
- SCHRIJVERS (R.), Louvain.
- *SCHUCHARDT (H.), professeur à l'Université, Gratz.
- *SENART (É.), membre de l'Institut de France, Paris.
- SENCIE (J.), professeur à l'Université, Louvain.
- SILVERIJSER (abbé F.), étudiant aux Écoles spéciales, Louvain.
- *SÖDERBLOM (N.), pasteur de l'église suédoise, Paris.
- SOMERS (abbé A.), étudiant en droit canon, Louvain.
- DE SPOELBERG (vte G.), étudiant aux Écoles spéciales, Louvain.
- DE SPOELBERG (vte R.), étudiant en droit, Louvain.
- STALPAERT (abbé F.), étudiant en philosophie, Louvain.
- STANDAERT (abbé A.), licencié en droit canon, Louvain.
- STEENHOUDT (E.), pharmacien, Louvain.
- VAN DER STEGEN (A.), étudiant en droit, Louvain.
- STEIN (R. P., J.-B. S. J.), recteur du Collège Saint-François Xavier, Bombay.
- *TCHÉRAZ (M.), professeur à King's College, Londres.
- THIÉRY (A.), professeur à l'Université, Louvain.
- THIRION (V.), étudiant en droit, Louvain.
- *TIELE (C. P.), professeur à l'Université, Leyde.
- TILMAN, inspecteur de l'enseignement, Bruxelles.
- TILTJES (N.), étudiant en médecine, Louvain.
- TIMMERMANS (E.), étudiant en philosophie, Louvain.
- DE T'SERCLAES (Mgr CH.), président du Collège belge, Rome.
- TURRINI (G.), professeur à l'Université, Bologne.
- UYSTPRUYST (A.), libraire, Louvain.
- VAES (G.), étudiant en droit, Louvain.
- DE LA VALLÉE POUSSIN (CH.), professeur à l'Université, Louvain.
- *DE LA VALLÉE POUSSIN (L.), professeur à l'Université, Gand.
- VAN BIERVLIET (J.), professeur à l'Université, Louvain.
- VAN BLADEL (H.), curé, Herent.
- VAN DAMME (chanoine P. J.), professeur au grand séminaire, Gand.
- VAN DEN ABEELE (abbé), directeur, Oostacker.

- VAN DEN BORRE PH., instituteur, Santvliet.
 VAN DEN BORRE G., Louvain.
 VAN DEN BROECK J., curé de Notre-Dame aux Dominicains, Louvain.
 *VAN DEN GHEYN R. P. J., hollandiste, Bruxelles.
 VAN DEN HEUVEL J., professeur à l'Université, Louvain.
 VAN DEN MERCH J., étudiant en droit, Louvain.
 VAN DEN WILDEBERG R. P. J., prieur des Dominicains, Louvain.
 VAN DER PERRE (Fr.), Louvain.
 VAN ERMENGEM D., Louvain.
 *VAN HOONACKER (chanoine A.), professeur à l'Université, Louvain.
 VAN KERKHOVE (abbé), Destelbergen.
 VAN LAER, Louvain.
 VAN LINT (Pr.), Louvain.
 VAN VLAESLAER J., Louvain.
 *DE VASCONCELLOS—ARREU J., professeur à l'École supérieure des Lettres, Lisbonne.
 VERHAEGEN J., étudiant en philosophie, Louvain.
 VERRIEST J., professeur à l'Université, Louvain.
 *VIASNA (GONÇALVES), Lisbonne.
 *DE VILLENOST (F.), Paris.
 VLIEBERGH (E.), étudiant en droit, Louvain.
 VOLLEN (É.), avocat, Louvain.
 VROXEN (G.), étudiant en droit, Louvain.
 WACQUEZ (P.), avocat, Tournai.
 WACTERS J., étudiant en philosophie, Louvain.
 *WESSEBACH (E.), Leipzig.
 *WIEDEMANN (A.), professeur à l'Université, Bonn.
 *WILHELM (E.), professeur à l'Université, Jena.
 WILLEMS (A.), étudiant en droit, Louvain.
 WILLEMS (P.), professeur à l'Université, Louvain.
 WILLEMS, curé de Saint-Joseph, Alost.
 ZECH (abbé M.), étudiant en philosophie, Louvain.
 ZOMERS (Mgr J.), vicaire-général, Liège.
 JACOBS (Mgr), Inspecteur de l'enseignement moyen, Malines.
 MEJERSPILHAI Palangi Madan, Bombay.
 DANSE (A.), Professeur au Conservatoire, Mons.
 VAN DE KERKHOVE (abbé), Destelbergen.
 VAN LAEK, Entrepreneur, Louvain.
-

Monseigneur

Ma parole voudrait interpréter un sentiment qui soit celui de tous les savants, signataires des travaux publiés en votre honneur. Je me permets cependant de débiter par l'expression d'une pensée moins impersonnelle, et qui est plus intimement celle du chef de l'université à laquelle vous appartenez depuis vingt-cinq ans.

C'est en cette qualité, et non seulement comme modeste pionnier de l'orientalisme, que je trace la page d'en-tête de ce livre mémorial. Et si l'intervention du Recteur se produit d'une manière insolite, c'est que vous êtes, cher Professeur, presque hors de pair parmi vos collègues par vos travaux si variés, par la renommée que vous avez conquise, par votre rare et absolu désintéressement.

Que dirai-je au nom des amis et des émules dans la science qui ont voulu fournir leur apport, signé parfois d'un nom illustre, vous offrant tout à la fois le tribut de leur plume et de leur cœur?

Votre activité et vos succès dans le domaine des études orientales sont trop appréciés par le public d'élite qui s'associe à nous aujourd'hui, pour avoir besoin de l'éloge que je pourrais en faire. Dans vos écrits, aussi solides de fond que variés en leur objet, on remarque cette étreinte puissante, cette hauteur de vues à laquelle

n'échappe jamais l'aspect élevé des questions qui vous occupent.

Croyez-le bien, Monseigneur, les vœux que nous adressons à la divine Providence pour qu'il vous soit donné de poursuivre vos travaux longtemps encore, n'émanent pas d'un simple sentiment d'admiration; ils s'inspirent avant tout de la sympathie que fait naître le contact d'une noble et généreuse intelligence, qui, éprise de tous les grands problèmes, vous donne mieux qu'au personnage de Térence le droit de dire: „*Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*”

J.-B. ABBELOOS

recteur magnifique de l'Université de Louvain.

本 明 多 上
國 德 福 任
碩 斯 長 祥
儒 馨 壽 瑞

February 13th 1896.

JAMES LEGGE

*Professor of the Chinese language and
literature in the University of Oxford.*

Und Noah sprach:

VON

PROF. DR. CARL ABEL.

Wie man die den indogermanischen Sprachen gemeinsamen Wurzeln zu einer indogermanischen Ursprache reconstruirt hat, so lässt sich aus den dem Indogermanischen, Semitischen und Ägyptischen gleichzeitig gehörenden Wurzeln ein noch älterer Typ erschliessen und nach 1 Mose 11, 1—9 dem Altvater Noah in den Mund legen. Als eine Probe geben sich die folgenden fünf Sätze, die wir ihm beim Verlassen der Arche zuzuschreiben uns erlauben.

Da die Identification der betreffenden Wurzeln das Rückgreifen auf die ägyptischen Laut- und Sinngesetze und die ursprüngliche Giltigkeit derselben für den ganzen dreistämmigen Sprachbaum erheischt, so wird die Vorbemerkung gestattet sein, dass der von mir angetretene Nachweis ägyptisch-semitisch-arischer Wurzelverwantschaft von den wenigen, welche ihm widersprachen, zwar in einigen einzelnen Worten angefochten, in den dargelegten Gesetzen aber weder angegriffen noch auch nur berührt worden ist, während andererseits die billigenden Stimmen sich für je diejenigen ganzen Theile und Begründungen der Lehre erklärt haben, welche dem eigenen Gebiete nahelagen.

Dass wir uns bei der Aneinanderreihung von Familien, welche gemeinsame Wurzeln aber verschiedene Flexionen zeigen, in einer primitiven wurzelbildenden, noch nicht flectirenden Zeit befinden, bedarf keiner Erläuterung.

Nehmen wir an, Noah (von dem die Bibel allerdings nur einige andere, weniger erfreuliche Sätze verbatim anführt, 1 Mose 9, 25), habe bei dem Austritt aus dem Kasten die nach dem langen Regen natürliche Äusserung gethan „die Sonne scheint“, so finden wir nach der in diesem Idiom noch völlig erkennbaren Bezeichnung des Specifischen durch Allgemeinbegriffe im Ägyptischen dafür *sol kl-ī-l*, oder *sol kl-ī-l*, oder *sol keial*, oder *sol kr-r*, oder *sol hiel-e-l*, oder *har hiel-e-l* u. s. w. — Worte, die uns aus verschiedenen Perioden der ägyptischen Sprache erhalten sind, lautgesetzlich schwankend aber in allen möglich waren und sämtlich „das Licht glänzt“ bedeuten. Indogermanisch stellt sich dafür *sol luc-et* ein, insofern *luc-et* dem ägyptischen Gegenlaut des eben citirten *kl = lak-h* (durch lautwandelnden Lautwuchs vermehrt), „ardere“, entspricht; oder aus mehreren Idiomen gesammelt *sol hell*, *sol ḥl-ı̄oꝣ*, oder Russ. *сол-н-е* (mit lautwandelndem Lautwuchs), Deutsch *Sonn-e* (mit Lautwandel) *lich-t* (Gegenlaut wie oben *lak-h*) und dazu ihre ausgedehnten Sippen. Semitisch können wir uns bei der Reciprocität von *sol* und *ḥl-ı̄oꝣ* an *לך* „lucere“, lautwüchsig *ל-לך* „splendere“, genügen lassen.

Nach diesem Eingang werden wir Noah's Freude sich weiter äussern lassen dürfen: „Ich sehe den Glanz“: Ägypt. *ḡer* (*ḡar*) *lōh* (*leh-lōh*, „nitere“, in einer Sprache, in welcher die formelle Unterscheidung der Redetheile noch fast gänzlich fehlen kann); wozu sich Semitisch im Licht der ägyptischen Verwechslung von Transitiv und Intransitiv in *ḡer*, „splendere, videre, explorare“, *לך-לך* (mit lautwandelndem Lautwuchs) „splendere“, *לך-לך* „resplendens“, und in seiner diesmaligen Heranziehung gegenlautig *לך* „lucere“, gesellen. Um auch den Gegensinn an dieser besonders fruchtbaren Stelle zu berühren, so verhält sich das obige *lōh*, „nitere“, zu *loh-i*, „vesper“, gemäss dem bekannten *luc-us a non lucendo*; und gegenlautig-gegensinnig das vorerwähnte *hiel-e-l*, „lucere“, zu *hl-o-l*, „caligo“, wie *hell* zu *Hela*, *Hölle*.

Nach dem ersten Blick auf das wieder sichtbar gewordene Gestirn wendet sich des Geretteten Auge der Erde zu und sieht sie beruhigt den Schleusen des Himmels und Quellen der Tiefe entronnen. „Das

Wasser hört auf" spricht er fröhlich zu den Seinen: Ägyptisch: *ūat ne-n* oder *n-ne* (*ne-n* und *n-ne*, „cessare, deesse", mit Lautwuchs das eine Mal im Auslaut, das andere Mal im Anlaut); Arabisch *نَأَى*; Englisch *wet none*, Lateinisch *ud-um non*. Wobei *none*, *non*, *nein*, von GRIMM, *Gramm.* III, 745 aus *ne ein*, *ne oenum* hergeleitet werden, *ne-n* und *n-ne*, aber dem aus ihnen erschlossenen reinen Negativetement *n*, (Goth. *ni*, Lat. *ne*, Griech. *νη*, gegenlautend Griech. *αν*, Latein *in*, Nhd. *un*) mit lautwüchsigem An- oder Auslaut entspringen.

Wenn Noah es darauf noch nöthig gefunden haben sollte, die Seinen an die Rückkehr der Taube mit dem Ölzweig zu erinnern, so erschwert er uns in dieser Äusserung einigermaßen die ursprachliche Wiedergabe, insofern die drei constituirenden Sprachstämme die Wurzeln, deren er sich bedient haben könnte, nicht mehr alle oder wenigstens nicht mehr alle in den gleichen Bedeutungen bewahrt haben. Eine Erscheinung, die so oft zwischen den mehreren Idiomen eines einzigen Sprachstammes eintritt, und deshalb zwischen den verschiedenen, so viel länger und stärker differenzirten Stämmen eines ursprünglich mehr oder weniger einheitlichen Sprachbaums um so erklärlicher ist. Legen wir Noah in den Mund „Die Taube brachte den Zweig", so treffen wir auf das ägyptische Echo seiner Worte in *ēr-o-(m)-p-i āk keb*, zu denen sich Indogermanisch für das erste Wort *col-u-(m)-b-a* und Russ. *голыбъ*, für das zweite *ἀγ-ειν* in der Bedeutung „holen" (*φέρειν καὶ ἄγειν*, *ferre et agere*) und für das dritte Sanskr. *khup-a*, Czech. *kop-ište*, *arbor*, *ramus*", fügen. Das wandelvolle Ägypt. *keb* gestattet eine ausreichende Gleichung: für verschiedene Bäume und Blätter belegt, stehen ihm für „Holz, Zweig, Stock" lautwandelnd *heb-u*, *kaf*, *χaf* und gegenlautig *bek*, „arbor", *bah*, „ramus", zur Seite. Nicht so günstig steht es im Semitischen. Das Ebräische nächstliegende *צפור* „avis, passer", ist zwar nicht durchaus „passer", aber noch weniger „columba", und kann demnach nur in seiner allgemeinsten Bedeutung genommen werden; lautlich findet es sich bei dem häufigen Stellentausch der beiden letzten Consonanten in dreiconsonantigen Wurzeln eher zu *голыбъ*. *כַּף-ה* entspricht *keb* und

khup-a durchaus; aber *ἀγειν* bleibt unvertreten, wenn man sich nicht auf gezwungene Repräsentationen einlassen will.

Schliesslich fordert der Führer der furchtbaren Seefahrt die Gelandeten auf, ihre Stimmen dankend zu erheben und zu jubeln und zu preisen: Ägyptisch (*ma*) *hel-l*, Ebräisch לְהַלְלֵךְ (in „Hallelujah“ universal geworden) „clamare, jubilare“, Idg. *hallen*, *heulen* mit der Schaar ihrer Verwandten, wo sich gleicher Bedeutungsfortschritt zeigt wie in Ägypt. *uōš*, „clamare“, *uōš-f*, „sermo“, *uōš-b*, „respondere“ u. a. m.

Identificationen, die sich mit solcher Leichtigkeit zusammenhängend ergeben, ohne dass vielfach auf die alten gemeinsamen Laut- und Sinngesetze des ganzen Sprachbaumes zurückgegangen zu werden braucht, tragen vielleicht dazu bei, Indogermanisten und Semitisten den Schatz heben zu lassen, welchen die ägyptische Etymologie für sie verwahrt. Obschon früheren Stadien der Linguistik, welche ohne das Ägyptische zu arbeiten hatten, die Identificirung nicht gelingen konnte, dürfen Sem, Ham und Japhet gegenwärtig erwarten, sprachwissenschaftlich als eins nachgewiesen und dabei jeder in seiner eigenen Etymologie wesentlich gefördert zu werden.

Zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften

VON

W. BANG,

Professor an der Universität Löwen.

Trotzdem Dr. HORN vor noch nicht gar zu langer Zeit¹⁾ der traditionellen Erklärung des Awestā, wenigstens für den Augenblick, jeglichen Wert abgesprochen hat — seine Worte lauten: „*Die Tradition ist, und das mit Recht, bei den europäischen Iranisten in Misskredit gekommen*“ — gesteht jetzt GELDNER in den Prolegomena zu seiner Neuausgabe des Awestā (p. XLVIII, b.) unumwunden ein, dass sein „*anfänglicher Standpunkt den einheimischen Kommentaren gegenüber ein falscher war.*“ „*Meine frühere mit anderen geteilte Geringachtung dieses Werks*“ fährt er fort „*hat im Lauf der Arbeit steigender Wertschätzung Platz gemacht. Ich danke die Bekehrung vor allem WEST. Dieser unerreichte Meister des Pehlevi hat mich in seinen zahlreichen Briefen mit magnetischer Kraft von dem Irrtum abgeleitet und auf die richtige Bahn gebracht.*“

Sind also einerseits — im diametralen Gegensatz zu Dr. HORN's Behauptung — die meisten und berufensten Iranisten jetzt der Ansicht, dass man bei der Erklärung des Awestā die einheimischen Hilfsmittel auf Schritt und Tritt zu beachten hat²⁾, so ist es andererseits unbe-

1) Cf. HORN in *ZDMG.* XLIII; p. 31.

2) Cf. GELDNER l. c. XLIX, a. „*Ihr Character ist im allgemeinen der der Interlinearversion; sie übersetzt meist Wort für Wort, seltner umschreibt sie in etwas freierer Weise.*“ Es freut mich, an dieser Stelle die vollständige Uebereinstimmung von GELDNER's und meiner eignen Ansicht constatiren zu können; cf. *ZDMG.* XLIV; p. 363 „*. . . sie übersetzt bekanntlich immer Wort für Wort*“ und *ibid.* 364 „*. . . ich benutze die Pahlavi-Gāthās ebenso wie eine Interlinearversion*“ cf. jetzt auch die Auslassungen HUEBSCHMANN'S und BARTHOLOMAE'S in *IF.* VI; *Anzeiger* pp. 31 not. 1 und 41.

greiflich, warum man sich seit einiger Zeit bei der Interpretation der altpersischen Keilinschriften von diesem gesunden philologischen Grundsatz entfernt hat. Bei der Erklärung der altpersischen Keilinschriften dürfen wir uns in der That nur dann auf die eignen Füße stellen, wenn sowohl die neusussische als auch die assyr.-babylonische Version uns vollständig im Stich lassen: jeder andere Erklärungsversuch ist und bleibt „nur ein Gewaltakt“ (cf. THUMB in *KZ.* XXXII; p. 125 sub 2).

Wenn z. B. THUMB selbst (l. c. p. 123—124) NR a. 56—60 *hyā . . . hawtaiy gastā* durch „lasse Dir das gesagt sein“ übersetzt, so wäre ich ohne die anarischen Recensionen vielleicht sehr geneigt, diese Erklärung als „geistreich“ (cf. *KZ.* XXIX; p. 586) zu bezeichnen doch ist sie leider nicht geistreich genug. HUEBSCHMANN hat denn auch, gestützt auf die anarischen Versionen, diesen „Erklärungsversuch“ als vollständig verfehlt abgelehnt. (cf. *KZ.* XXXIV; p. 164—66).

Ich glaube einige Fälle gefunden zu haben, in welchen eine durchgängige Beachtung der neusussischen ¹⁾ und assyrisch-babylonischen ²⁾ Übersetzungen für die phonetische, etymologische und textkritische Erkenntniss der altpersischen Sprachdenkmäler ³⁾ von Nutzen sein dürfte; ich biete sie meinem geliebten Lehrer, Prof. Dr. DE HARLEZ als ein kleines Zeichen meiner aufrichtigen Verehrung.

1. Altpers. *Bardiya*, *Armaniya* etc.

In einer Note der *WZKM.* IX; p. 84 erlaubte ich mir, auf das eigentümliche Nebeneinander von

- altp. *Bardiya* = gr. *Σμέρδης*,
- „ *Hahāmaniš* = gr. *Ἀχαιμένης*,
- „ *Armaniya* = gr. *Ἀρμενία*,

hinzuweisen und dabei zu fragen, ob wir in diesen Formen den *i-Umlaut* sehen dürften, sodass *Bärdiya*, *Berdiya* zu sprechen wäre ⁴⁾.

1) *Assyriolog. Biblioth.* herausgeg. von DELITZSCH und HAUPT. Bd. IX. WEISSBACH; *Neusus. Text.*

2) *Assyr. Bibl.* Bd. II. BEZOLD; *Ass. Text.*

3) *Assyr. Bibl.* Bd. X. WEISSBACH und BANG; *Altpers. Text.*

4) Cf. SPIEGEL, *altp. Keilinschr.*?, wo jedoch *Ἀρμενία* mit ap. *Armina* verglichen wird.

Ohne damit eine bejahende Antwort auf meine Frage geben zu wollen, vergleiche ich heute die neusus. Formen:

Pirtiya = altp. *Bardiya*,

Arminiya = altp. *Armaniya*,

die um so auffallender sind, als die Zeichen *par*, *man* resp. *ma* sich in andern Wörtern finden; warum hätte man also nicht **Partiya*, **Armaniya* geschrieben, wenn man so aussprach?

Dass *i* in *Pirtiya* geeignet ist, den Laut *ä*, den es nach der obigen Annahme in *Bardiya* = *Pirtiya* gehabt hätte, wiederzugeben, erhellt aus dem Umstande, dass es = altp. *ai* steht, welches sonst auch durch neusus. *e* ausgedrückt werden kann:

Cf. altp. *Haraiva*, aw. *karaeva*, = ns. *Arrima*, ass. *a-ri-e-mu*.

„ *Arbaira*, gr. Ἄρβηλα, = ns. *Arpera*, ass. *ar-ba-'il*.

„ *Uvādaicaya* = ns. *Mateziš*, ass. fehlt.

[Wegen des *i-Umlautes* vergl. noch altp. *Ḥšayārša*, ass. *ḥi-ši-'ar-ši*, ns. *Ikšerišša* und *Ikšerša* (ausgespr. *kšerša*, *ḥšerša*); nach letzterer Form ist nicht abzusehn, warum *Ξέϙξης* speciell griechische Umformung sein soll; cf. HUEBSCHMANN, *Persische Studien*; p. 167, Anm. 1].

2. Altp. *n*, *b*, *mb*.

In seinen dankenswerten *Persischen Studien* sagt HUEBSCHMANN p. 17, n° 108: „Im Zend war *b* bilabial, daher *mb* (*kambišta*-etc.) geschrieben wird, im Altpersischen lässt die Schrift die Aussprache unentschieden, da der Nasal vor Verschlusslauten überhaupt nicht geschrieben wird. Doch hindert nichts anzunehmen, dass auch hier *nb*, *np* (z. B. *Kanpada*, *Kanbujiya*) gesprochen wurde. War ap. *n* ein reduzierter Nasal?“

Man vergleiche:

altpers.	neusus.	ass.-bab.
<i>Kapada</i> ¹⁾	<i>Kampantaš</i> ¹⁾ .
<i>Kābujiya</i>	<i>Kanpuziya</i>	<i>kam-bu-zi-i'a</i> .

1) Im Eigennamen-Verz. giebt BEZOLD, p. 58: (*ka-*) *am* (*-ma-*) *bad*; in Zeile 47 steht davon nichts; man kann daher, nach dem neusus. *Kampantaš*, das altp. *Kāpāda* lesen.

altpers.	lat. pers.	uss.-hebr.
Kābunā	Kābūrā	ka-aa-ū-ur.
Guluna	Kauru	pa-ū-ur.
Schirāšima	Zišunbūkama	š-ū-ur-aa-tū-aa.
Zurūka	Zurūka	zu-ru-aa-pa-.
Širūš	Širūš	š-ū-ur.

(Weshalb aus *Kampanu* die *Hebräer* *ka-aa-ū-ur* sprechen könnte, habe ich durch die *Kampanu* und aus *ka-aa-ū-ur* für *ka-aa-ū-ur* wie im *Assyr.*, so wird auch im *Altp.* *š-ū-ur* gewesen sein. Die Fassung der §§ 25, 26, 27, 28 von *Beckmann* *širūš* hat schon mancherlei Mängel angedeutet, obwohl sie, vom *hebräischen* Standpunkt aus betrachtet, vollständig richtig ist: ich sehe keinen Grund, warum altp. *š* in irgend welcher Weise „reduziert“ sein sollte. Ob dagegen *abara* = **abara* mit anlautendem *a* zu sprechen ist (Bassmann, *Grundriss*, I, § 19. Anm. erscheint mir mehr als fraglich, da anlautendes *a* immer geschwunden wurde und im *Färsi* die Länge offenbar für **aa* steht (vgl. pers. *Mitapara* = *Färsi* und *Färsimā*). Wie sich dazu

- altpers. *širūš* = pers. *Rakka*
- „ *širūš* = „ *Rakka*
- „ *širūš* = „ *Rakka*
- „ *širūš* = „ *Rakka*

verhalten ist mir, mit Ausnahme von *širūš*, nicht ganz klar, vom *etymologischen* Standpunkt aus wenigstens. Auf jeden Fall ist auch hier *aa* = altp. *ā*, sodass wir **abara* voraussetzen müssten, wenn **abara* gesprochen worden wäre.

3. Altpers. *Hagmatāna*.

Dass das altp. *Hagmatāna* (ns. *Akmatana*, ass. *a-ga-ma-ta-na*) ohne Nasal nunzuzusprechen ist, dürfte nach den Bemerkungen *Bezolds* und *Bartoliomann* jetzt endgiltig festgestellt sein. Eine andere Frage ist,

1) Cf. *Hornemann*, l. c. p. 254.

ob man *Hagmatāna* in seiner etymologischen Deutung von *parāgmatā* NR a 44—45 trennen darf. Ich glaube es nicht und schlage vor *Hagmatāna* als aus *hama-gmatāna* entstanden zu erklären; cf. *hamātā* für *hama-mātā*. Ist dies richtig, so wäre auch *hagmatā* Bh. II, 32 etc. zu lesen (cf. *IF.* IV; pp. 126 ff.).

4. Altp. **frastānika*.

Die neusus. Uebersetzung bietet an Stelle von altp. *duraiy* die Formen *piršataneka*, *piršatineka* und *piršattineka*. Das Wort sieht keineswegs neusus. aus und da es andere Fälle giebt, in denen für ein ganz gewöhnliches Wort im Neusus. ein Lehnwort aus dem Altp. erscheint, so glaube ich auch in obigen Formen ein Lehnwort sehn zu dürfen; *piršataneka*, *piršatineka* weisen auf ein altp. **frastānika* hin (vergl. *pirramata* = *frāmātā*, *pirrata* = *Frāda*, *pirrumartiš* = *Fravartiš*; wegen *š* = *s*: *takmašpata* = *Tahmaspāda*, *ištana* = *stāna* etc.). Ausser den bekannten Vergleichen ist wohl auch pehl. *stēnik* herbeizuziehen; in welcher Weise dasselbe übrigens von HORN nachgewiesen sein soll, (cf. HÜBSCHMANN, *Pers. Studien*, p. 14 n° 84) entgeht mir, denn es findet sich schon in SPIEGEL's *Trad. Litt. der Parsen*, p. 458 mit der Bemerkung „wohl von altb. *stā* stehen, abzuleiten“, cf. SPIEGEL, *Com.* I, p. 164.

5. Altp. *Ardumaniš*.

Nach HÜBSCHMANN's *Pers. Stud.* p. 97 n° 965 schlägt NÖLDEKE vor, anstatt *Ardumaniš* vielmehr *Arādumaniš* zu lesen. Dagegen vergl. die assyr. Form *Ardimaniš* (geschr. *a-ar-di-ma-ni-iš*). Ich bemerke dies, damit sich die Lesart *Arādumaniš* nicht festsetzt, denn derartige „Mythen“ sind schwer auszurotten, wie BARTHOLOMAE in *IF.* V; p. 222 gezeigt hat ¹⁾; seine eigne Ansetzung altp. *šiyātiš* = *Wohnsitz* ist der beste Beweis dafür: denn trotzdem die assyr. Wörter deutlich auf ein Abstractum hinweisen, findet sich *šiyātiš* = *Wohnsitz* heute in allen sprachvergl. Werken.

1) Cf. DERSELB. in *ZDMG.* XLVIII; p. 520.

6. Zu Bh. I, 61—66.

Seit ich in der *Z D M G.* XLIII; pp. 527—528 diese schwierige Stelle besprochen habe, ist sie teilweise oder ganz mehrfach Gegenstand der Erörterung gewesen; zuletzt in dem gedankenreichen Aufsätze For's (cf. *KZ.* XXXIII; pp. 419—432). For, der in richtiger Erkenntnis des Guten, anstatt sich auf's Raten zu verlegen, die neusus. und assyr. Version berücksichtigt hat, scheint dennoch zweimal von diesem Grundsatz abgewichen zu sein, in l. 63 und l. 64 die nach Ausweis des neusus. Textes zu lesen sind: *yathā paruvamciy avathā adam akunavam. āyadanā tyā Gaumāta hya Maguš viyaka adam niyatīrārayam kārahyā abicariš gai-thāmca māniyamca* etc. Mit For *yathā paruvamciy avathā. adam akunavam āyadanā* etc. zu lesen, geht nicht wegen des Neususischen, denn ein Satz *hutta ú ziyā nappanna hutta* ist nicht möglich. Das erste *hutta* ist allerdings ergänzt, dass es aber so aufgefasst werden muss, zeigt das assyr. *anakū etēpušu*, das man des *anakū* (am Schluss von l. 25) wegen nicht direct mit *bitāti ša ilāni* (= altpers. *āyadanā*) verbinden kann. Auch das Folgende spricht gegen For's Auffassung: *adam niyatīrārayam kārahyā abācariš-abicariš* darf nicht von dem vorhergehenden getrennt werden, denn im Neusus. steht vor *taššutum* = *kārahyā* noch *giak* = *utā*. Das Verbum *niyatīrārayam* gehört demnach sowohl zum vorhergehenden *āyadanā* als zum folgenden *abicariš*; dieselbe Construction findet sich Bh. I, 57—58 (zu For, a. a. o. 422).

Was *abācariš-abicariš* betrifft, so fehlen meines Erachtens alle Erklärer darin, dass sie es syntactisch genau so behandeln, wie das folgende *gai-thāmca māniyamca*; es müsste dann doch wohl *abācarišcā* heissen, cf. Bh. I, 66: *Pārsamca Mādamca* und dazu *ibid.* 41, 46. Es liegen keine zwingenden Gründe vor, RAWLINSON's erste Lesart zu verlassen (*abicariš*), zumal da nur durch sie das Fehlen von *cā* erklärlich ist: *abicariš* (cf. pahl., neup. *afzār* und HÜBSCHMANN l. c. n° 95, 432). resumiert *gai-thāmca māniyamca*, die ihrerseits wieder *abicariš* detailliren. Die Stelle ist wohl zu übersetzen: „und (ns. *giak*) dem Volke seine Hilfsmittel (seinen Unterhalt): das lebende Besitztum (Heerden etc.) sowohl, als den immobilien Besitz (Haus und Hof)“. Das sus. Wort

ist vielleicht *putaš* zu lesen, doch ist es ein *ἀπ. λογ.*, und kann zur Erklärung nicht herbeigezogen werden.

7. Zur Religion des Darius.

Zu der in letzter Zeit besonders von dem Parsen M. Modi wieder angeregten Frage nach der Religion der Achaemeniden mache ich (unter Hinweis auf WILHELM's Ausführungen in *ZDMG.* XL; p. 105 und meine Bemerkungen, *ibid.*, LXIII; pp. 533 und 674) darauf aufmerksam, dass Bh. IV, 78—79 *Auramazdātaiy jatā biyā* im assyrischen Text (lin. 108) durch *Ūrmazda ūrur* „*Auramazda möge [Dich] verfluchen*“ übersetzt wird. Eben dieses Verbum *arāru* gebraucht in *demselben* Zusammenhang schon *Ašur-nāšir-abal* (*Monolith. Inschr.*; I. RAWL., 27 n° 2, l. 90)¹⁾. Die Vertreter des Zoroastriertums des Darius mögen mit sich selbst ausmachen, wie sie diese Worte mit der gesammten Lehre des Awestā in Einklang bringen wollen. Im Uebrigen galt Auramazda den Nicht-Ariern für den „Gott der Arier“ (sus. Uebers. Bh. III, ll. 77 u. 79 *Uramašta anap Arrīyanam*) schlechthin.

1) Denjenigen, die sich ein richtiges Bild von dem wahren Character von Bh. IV, 33—80 zu machen wünschen, ist die Lektüre dieser Inschrift *Ašur-nāšir-abals* auf das angelegentlichste zu empfehlen (SCHRADER, *Keilinschr. Bibl.* I, p. 118—123).

Deux chapitres du Saurapurāna.

PAR

A. BARTH.

Membre de l'Institut de France.

Parmi les sectes qui relient le vishnouisme contemporain à celui du Mahābhārata et des Bhāgavatas des premiers siècles, parmi celles du moins dont l'origine est à peu près datée et se rattache encore pour nous à une personnalité distincte, une des plus anciennes est celle des Madhvācāryas. Elle tire son nom de celui de son fondateur et premier ācārya ou docteur, un brāhmane du Deccan, du nom de Madhva ou Madhu, que la légende de la secte fait naître en Tuluva ¹⁾, sur la côte de Malabar. Aujourd'hui encore, c'est là que sont le centre de la secte et ses huit sanctuaires principaux, et que, dans le *matha* ou monastère d'Udipi établi par le fondateur lui-même, un peu au Nord de Mangalore, réside le guru suprême de l'ordre. D'après la liste de ces dignitaires ²⁾ conservée par la secte et qui paraît mériter confiance, Madhva aurait vécu de 1118 à 1198 A.D. Après de longs voyages de propagande et de controverse, arrivé à l'âge avancé de 80 ans, il remit la direction de l'ordre à Padmanābha, le premier de ses disciples et se retira aux sources du Gange, à Badarikā dans l'Himālaya, où il vit encore, selon la légende, auprès de Vyāsa, l'arrangeur des Vedas et l'auteur des Vedāntasūtras, du Mahābhārata et des Purānas.

Les communautés des Madhvācāryas sont particulières au sud de l'Inde: on ne les rencontre pas au nord des monts Vindhya. Elles se

1) Répond au district actuel de *South Kanara* de la présidence de Madras.

2) Satyaviratīrtha, le 35^e guru était vivant en 1882.

composent de laïcs et de religieux : ceux-ci, les *gurus* ou pères spirituels, font dès leur noviciat vœu de renoncement et de célibat. Enfin, comme toutes les anciennes sectes lettrées, les Madhvācāryas se présentent sous le double aspect d'une école philosophique et d'une secte religieuse. Comme religion pratique et populaire, ils professent le vishnouisme, sans exclure toutefois de leurs sanctuaires les images de Çiva, qui, pour eux, est le premier serviteur de Viṣṇu, du dieu suprême. Comme école philosophique, ils forment l'extrême gauche du Vedānta, et c'est de ce chef surtout qu'ils n'ont jamais cessé, malgré leur faiblesse numérique, d'occuper une grande place dans la spéculation hindoue. Comme tous les Vedāntistes, ils reconnaissent en effet pour leur autorité immédiate les Vedānta- ou Brahma-sūtras, et ils ont même réussi à faire accepter par l'usage le titre qu'ils réclament pour leur doctrine, celui de *Brahmasampradāya*, „la (vraie) tradition concernant le brahman”. Mais contrairement à l'*advaitavāda*, le monisme de Çankara, qui déclare qu'il n'y a de vraiment réel que le *brahman*, l'absolu, et qu'en dehors de lui toute distinction n'est qu'apparence vaine, ils professent, en le tirant des mêmes textes, le *dvaitavāda*, la doctrine de la dualité ou de la distinction, qui maintient la réalité distincte du monde et des êtres individuels. Madhva lui-même avait commencé par être un *advaitavādin*, comme le reconnaît la tradition, et, comme paraît le prouver la finale *tīrtha* d'un de ses surnoms, Ānandatīrtha, finale qui est aussi celle du nom de tous ses successeurs, il a probablement appartenu à l'une des dix branches de l'ordre des Daçanāmins fondé par Çankara, celle dont les membres ajoutent à leur nom cette même finale de *tīrtha*. Son oeuvre a donc bien été une réaction contre la doctrine alors prépondérante et, dans cette oeuvre, il avait eu des prédécesseurs. L'idéalisme absolu de Çankara et son corollaire, la doctrine de la *Māyā*, de l'illusion, ne s'accordaient pas bien avec les dévotions sectaires, soit çivaïtes, soit vishnouïtes ; ils n'avaient pas non plus toujours prévalu dans l'école. Le vieux commentaire sur les Vedāntasūtras, maintenant perdu, de Boddhāyana ne les reconnaissait pas, et, un siècle environ avant Madhva, un autre chef d'école et de secte, originaire comme lui du sud de l'Inde,

Rāmānuja, les avait combattus et avait maintenu une certaine réalité, imparfaite et temporaire, du monde et des êtres finis. Mais la contradiction de Madhva fut bien autrement radicale: ses affirmations, difficiles à concilier avec le Vedānta, équivalaient presque à celles du Sāṅkhya, et, pour lui, les sectateurs de Çankara ne sont que des bouddhistes, c'est-à-dire des nihilistes, déguisés. Malgré cette opposition fondamentale et par suite de circonstances qui nous échappent, l'ordre n'en a pas moins vécu en de bons rapports avec quelques uns du moins de ces adversaires. C'est ainsi que, jusqu'à nos jours, les gurus d'Uḍipi ont maintenu certains rapports d'affiliation avec ceux du grand monastère de Çringiri en Mysore ¹⁾, qui sont çivaïtes et les successeurs directs de Çankara, tandis qu'ils traitent d'excommuniés et d'hérétiques les sectateurs de Rāmānuja, qui sont pourtant vishnouïtes comme eux et dont les doctrines se rapprochent beaucoup des leurs. De pareils compromis ne sont pas rares dans l'histoire encore fort embrouillée des sectes hindoues.

Pour de plus amples détails sur les doctrines de Madhva, sur sa secte, sa biographie et ses œuvres ²⁾, on pourra consulter *Sarvadarçanasamgraha*, chapitre V; les *Select Works* de H. H. WILSON, I, p. 139; les *Reports on the search for sanskrit MSS.* de K. G. BHANDARKAR: celui de 1882—1883, p. 16 et 202, et celui de 1883—1884, p. 74. Ces notices sont faites d'après les traditions et les livres de la secte: le *factum* qui va suivre provient de ses adversaires. Je l'emprunte au *Saurapurāna*, dont une bonne édition a paru en 1889, à Poona, dans la collection intitulée *Anandāgrama Sanskrit series*.

Le Saurapurāna, qui n'a de solaire que ce titre et la mention tout épisodique qu'il a été révélé à l'origine par Sūrya, le Soleil, appartient au çivaïsme intransigeant: Vishṇu est le *kiṃkara*, l'exécuteur des ordres de Çiva, est le credo qui revient à satiété d'un bout à l'autre du poème.

1) Le monastère illustré par Sāyaṇa.

2) Au nombre de 37, parmi les quelles des commentaires sur les trois sources principales du Vedānta, les Upanishads, la Bhagavadgītā et les Vedāntasūtras, commentaires dont la composition est imposée par la tradition à tout vedāntiste qui prétend au rôle de réformateur et de chef d'école.

Cela ne l'empêche pas d'être compté comme un *upapurāṇa*, ou purāṇa secondaire, comme une sorte de supplément du *Brahmapurāṇa* qui, lui, est vishnouite et est aussi désigné quelquefois sous le titre de Saurapurāṇa. Ce fait montre bien, après beaucoup d'autres, dans quel état de syncretisme vraiment chaotique toute cette littérature nous est parvenue. L'acte d'accusation contre les Madhvācāryas, introduit sous forme de prophétie, fait partie de trois chapitres, XXXVIII–XL, spécialement dirigés contre les vaishṇavas, les faux vaishṇavas, et que ceux-ci suppriment dans leurs manuscrits du Saurapurāṇa, bien qu'au fond ces chapitres ne leur soient pas plus hostiles que le reste de l'ouvrage. Cette omission n'est pas une raison suffisante pour en suspecter l'authenticité. Le fait même que le chapitre XL n'est guère qu'une répétition du précédent, n'est pas plus probant en ce sens, tant la composition du livre est lâche et décousue. L'interpolation ne serait certaine que si l'on pouvait démontrer que la masse de l'ouvrage est antérieure au XII^e siècle et, ceci, nous le pouvons pas. On trouve bien le Saura- ou l'Āditya-purāṇa cité comme autorité dans beaucoup de livres, entre autres dans le *Caturvargacintāmaṇi* de Hemādri, qui est du XIII^e siècle. Mais il est certain qu'il y a eu plusieurs ouvrages de ce titre et, tant que ces citations n'auront pas été vérifiées dans notre texte, elles ne sauraient être invoquées comme preuves. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que ces chapitres sont notablement postérieurs aux dernières années du XII^e siècle: ils n'ont plus que des informations vagues sur les origines de la secte, et ils possèdent quelques données sur sa propagation ultérieure. On n'entrevoit pas mieux quelles raisons particulières ont pu désigner justement les Madhvācāryas à la haine du rédacteur de ces morceaux. À en juger par les *māhātmyas* contenus dans l'ouvrage et qui se rapportent surtout aux sanctuaires çivaïtes de Bénarès, le Saurapurāṇa appartiendrait plutôt au nord de l'Inde, où la secte n'a jamais pénétré.

Comme source d'information, cette haineuse satire est nulle. Les objections de doctrine sont en grande partie fausses ou de simples lieux communs. Les données géographiques sont peu précises et ne paraissent s'accorder, ni avec la tradition des Madhvācāryas, ni même

entre elles. Autant que le vague des expressions permet d'en juger, le berceau de la secte est placé ici dans la région orientale de la péninsule, tandis que la tradition le met sur la côte occidentale. De plus la propagation est représentée, une première fois, comme s'étant faite du nord au sud, et, une seconde fois, comme ayant eu lieu dans le sens inverse. On trouvera relevées dans les notes les principales de ces divergences et contradictions. Le seul intérêt que présentent ces morceaux vient de la rareté, dans les Purāṇas, de factums semblables, s'attaquant aussi directement à des faits modernes, et aussi de l'âpreté sectaire qu'ils respirent. Sous ce rapport du moins, ils constituent un témoignage immédiat et authentique.

CHAPITRE XXXVIII.

1-96. Jadis, sous le saint roi Prataardana, la religion et la piété fleurissaient sur la terre. Il n'y avait ni hérétiques, ni mécréants. Aussi les enfers se dépeuplaient-ils : les damnés et les démons eux-mêmes se convertissaient et allaient au ciel. Yama, le roi des enfers, étant venu se plaindre auprès des dieux de la désertion de son empire, ceux-ci, sur le conseil de leur guru Bṛihaspati, décident un Kimnara ¹⁾ à descendre sur la terre et à pervertir les hommes. Déguisé en docteur vaishṇava et s'entourant de disciples, le Kimnara répand la fausse doctrine que Çiva n'est que le serviteur de Viṣṇu, et vient la prêcher en présence même du roi Prataardana. Celui-ci n'ose châtier un religieux mais il assemblera les brâhmanes pour le confondre.

CHAPITRE XXXIX.

1-36. Mais Kali, le démon de la discorde, pénètre dans l'assemblée qui, aussitôt, se divise : une partie embrasse la fausse doctrine, et l'hérésie se répand sur la terre : la vertu et la piété diminuent, et les enfers se repeuplent. Cependant Viṣṇu dormait, ignorant de ces sacrilèges. Effrayé par de terribles prodiges, il se rend avec Lakshmī, son épouse, auprès de son maître Çiva, où viennent aussi les autres dieux, et, tous ensemble, ils vont trouver le roi Prataardana. Les dieux informent Çiva de ce qui s'est passé : le roi, qui sait maintenant à qui il a affaire, coupe séance tenante la tête au Kimnara, à tous ses partisans, y compris leurs chevaux et leur bétail. „Et personne n'empêcha le roi aux pieuses pensées”. Çiva le calme pourtant et recolle tout ce qu'il vient de casser :

1) Génies ayant une tête de cheval.

auront une tête de cheval, ceux qui ont insulté Çiva de la bouche; un corps de cheval, ceux qui l'ont insulté de leurs gestes et postures ¹⁾.

37. Brahmā dit: Ainsi donc ces choses se sont passées aujourd'hui, sous le règne de ce saint roi. Je vais vous dire maintenant ce qui arrivera un jour: écoutez moi attentivement.

Quand le cruel Kaliyuga ²⁾ sera venu, quand la surface de la terre sera toute occupée par les Mlecchas ³⁾, viendront des hommes vils, déçus de toute bonne coutume.

Alors, au milieu du pays Āndhra ⁴⁾, il y aura un misérable brāhmane (originaire de la région méridionale ⁵⁾), qui sera l'amant d'une veuve brāhmaṇī ⁶⁾.

40. Et du crime de cet exécrable brāhmane naîtra un fils (lui encore innocent qui, forcément, cherchera à se distinguer et sera zélé pour l'étude.

Il ira saluer l'ācārya Padmapāduka ⁷⁾, l'excellent maître du Vedānta et connaisseur de la tradition Advaita, et lui adressera sa requête:

„Seigneur, je suis le brāhmane Madhuçarman ⁸⁾. Enseigne-moi, vénérable; enseigne-moi tout le çāstra ⁹⁾ du Vedānta, vénérable guru.”

1) Les *mudrās*, gestes et postures usitées pendant la prière et qui varient selon les sectes. Il semble que ce soit là un fragment de légende rendant compte de la forme hybride des Kimnaras.

2) L'âge de la discorde, l'époque actuelle du monde, qui a commencé en 3102 avant J.C.

3) Les étrangers, les barbares.

4) *Āndhrīdeça*, ce qui, à première vue, signifierait „le pays des femmes Āndhras”. Celles-ci ont, en effet, une mauvaise réputation, comme on le voit par exemple par le *Kāmasūtra*, ch. X, XI, XXVII. Mais il est plus probable qu'il faut entendre „le pays de la langue Āndhra”. Chez KUMĀRILA BHĀṬṬA, l'*Āndhrabhāṣā* correspond aux langues dravidiennes du nord, particulièrement au Telugu, qui se parle au nord de Madras, et s'oppose à la *Drāvidabhāṣā*, le Tamoul, qui se parle au sud. Et cette indication s'accorde bien avec la plupart des données, qui placent le pays des Āndhras dans le bassin inférieur et moyen de la Godāvārī et l'identifient avec la portion nord-est de la présidence de Madras et une partie des états du Nizām. En tout cas le Saurapurāna s'éloigne ici beaucoup de la tradition des Madhvācāryas, qui place le berceau de la secte en pays Tuluva, sur la côte ouest. L'ancien empire des Āndhras s'était bien étendu jusque là; mais c'étaient là de vieux souvenirs depuis longtemps éteints au XII^e siècle.

5) *Dākṣiṇāṭya*, expression vague, qui peut désigner tout homme né au sud des monts Vindhya. Dans un sens plus restreint, elle désigne un habitant du plateau qui s'étend au sud de ces montagnes jusqu'à la Krishnā. Le pays Āndhra en est la portion orientale.

6) La naissance illégitime ou irrégulière fait partie des lieux communs de la polémique sectaire. Il y a des histoires semblables sur la plupart des personnages marquants de l'hindouisme. Le bâtard d'une veuve est, de ce seul fait, un excommunié. D'après la tradition des Madhvācāryas, le père du fondateur se serait appelé Madhiga Bhāṭṭa.

7) D'après les Madhvācāryas, le guru de leur fondateur aurait été Acyutaprekṣa. L'un des noms n'exclut pas l'autre, car tous ces personnages en ont plusieurs. Parmi les disciples de Çankara, il y a eu un Padmapāda, et il se pourrait que la confusion de ce nom avec celui de Padmapāduka ait été l'origine d'une tradition qui fait de Madhvācārya l'arrière disciple, ou même le disciple immédiat de Çankara.

8) *Çarman* est une finale qui peut s'ajouter au nom de tout brāhmane. La forme ordinaire du nom, dans les écrits de la secte, est Madhva; on trouve aussi Mādha. Notre texte porte toujours Madhu, qui a peut-être été choisi à dessein, parce que c'est un nom du Printemps, un des suivants de l'Amour (cf. XL, 88 et 73) et aussi celui d'un démon. D'après les Madhvācāryas, le fondateur se serait appelé Vāsudeva avant son initiation.

9) Corps de doctrine.

Et l'ācārya, qui est la bonté même, voyant cette grande modestie, daignera, plein d'une tendre affection, faire de lui le premier de ses disciples.

Ensuite, de jour en jour, (le disciple) lui témoignera son dévouement, et le guru, de plus en plus satisfait, lui communiquera toute la doctrine.

45. Un jour pourtant le guru le surprendra s'appêtant à prendre sa nourriture sans avoir fait l'ablution, le sandhya ¹⁾ et les autres pratiques, en pleine rupture de ses devoirs quotidiens.

Interrogé sur le fait par le guru, le bâtard de la veuve ²⁾ répondra: „J'ai usé de la loi commune ³⁾, Seigneur. Pourquoi te fâches-tu?”

Et l'ācārya dira: „Qui est ton père? qui ta mère?” — „Mon père ⁴⁾ est un brāhmane, Seigneur, et ma mère une brāhmaṇī.”

— „Parle qui est ton grand-père maternel? suivant quel mode ⁵⁾ ta mère a-t-elle été épousée? où a-t-elle été accordée? Dis vite la vérité, sinon,

Je te réduirai en cendre, toi qui es déchu du lustre brāhmanique.” Ainsi interpellé, (le disciple) avouera tout selon la vérité.

50. Et l'ācārya alors le maudira: „que notre siddhānta ⁶⁾ ne se manifeste jamais (à toi); sois stupide désormais pour le siddhānta dans la doctrine Advaita”.

— „Comment, ma fidélité à te servir sera donc sans fruits? dis, vénérable”.

— A ces plaintes et à beaucoup d'autres du (disciple),

Le maître répondra: „Tu sairas le purvapaksha ⁶⁾; pour le siddhānta tu seras absolument aveugle. Ma parole ne saurait être vaine”.

Ce Madhu donc n'aura d'yeux que pour le purvapaksha des çāstras et se mettra à fausser le Vedānta.

A mesure que (l'âge) Kali progressera, ô devas ⁷⁾, cette hérésie de l'ennemi de Çiva peu à peu grandira.

55. D'abord, du pays Drāviḍa ⁸⁾, elle se répandra lentement dans le Karṇāṭaka et dans le Tilanga ⁹⁾, sur les bords de la Godāvāri.

1) Oraison du matin et du soir.

2) *Golaka*.

3) Par opposition à celle du novice.

4) Lire dans le texte *tāto*.

5) On sait qu'il y en a huit.

6) L'exposition complète d'une opinion contient trois membres: 1° le *pūrvapaksha* ou la première thèse; 2° l'*aparapaksha* ou les objections; 3° le *siddhānta* ou la conclusion, qui seule fait autorité.

7) Les dieux, à qui s'adresse le discours de Brahmā. Les versets 52, 53 et la première moitié de 54 ne se trouvent pas dans tous les manuscrits. Il y a évidemment quelque désordre ici, soit par omission, soit par addition; car, jusqu'au verset 62, où la coupure est particulièrement choquante, les versets, tels qu'ils sont chiffrés, se terminent au demi çloka.

8) Le *Drāviḍadeça* est le pays de la langue tamoule, l'extrême sud-est de la péninsule. Il est loin du pays Tuluva, où la tradition des Madhvācāryas place le berceau de la secte et de son fondateur; plus loin encore du pays des Āndhras, où le Suryapurāna fait naître Madhu.

9) Le *Karṇāṭaka*, le pays de la langue canarèse, répond au Mysore et à la partie occidentale des

Quand le Kaliyuga sera dans son plein, elle gagnera l'Āryāvarta ¹⁾. Des hommes vils prêcheront le faux çāstra de la doctrine de la Māyā ²⁾.

Rien que pour les avoir aperçus, on devra se plonger dans l'eau tout habillé. Comme Viṣṭi s'appelle aussi Bhadrā ³⁾, comme Rāhu se dit aussi Svarbhānu ⁴⁾,

Comme celui qui n'est pas l'Unique a nom Hari ⁵⁾, ainsi ces (fourbes) se diront asserteurs de vérités ⁶⁾. Détracteurs jurés du Yoga ⁷⁾, contempteurs de l'agnihotra ⁸⁾,

- Ayant toujours à la bouche les Purāṇas et „ce qui est conforme au Vedānta” ⁹⁾, hommes par l'apparence seulement, sûrement destinés à l'enfer,
60. Et avec qui il suffira de converser pour déchoir du lustre brāhmanique. Mieux vaut un bouddhiste, un jaina, ou un kāpālika ¹⁰⁾.

C'est ouvertement (du moins) qu'ils nient l'autorité du Veda. Mais ceux-ci (Tel) affirme l'autorité du Veda, se donnant pour ce qu'il n'est pas: un connaisseur du Veda.

62. (Tel autre) professe Dieu ¹¹⁾ en paroles, et n'est en réalité qu'un misérable athée.

états du Nizam. Le *Tilanga*, plus communément *Telīnga*, le pays de la langue telugu, est la côte orientale, au nord du Drāviḍa, jusqu'aux frontières d'Orissa. La partie nord du Karṇāṭaka et du Tilanga est le pays des Āndhras du verset 89.

1) L'Inde du nord, entre l'Himālaya et les Vindhya. Les communautés des Madhvācāryas ne paraissent pas s'y être jamais établies à demeure.

2) L'illusion. La doctrine de la Māyā consiste à nier la réalité du monde et des êtres contingents. Elle est portée à son maximum précisément par les Advaitins, que le Śrīyapurāṇa prétend représenter, et le reproche est pour le moins singulier.

3) *Viṣṭi*, le 7^m Karṇa ou demi jour lunaire de la quinzaine, qui passe pour funeste, est appelée par euphémisme *Bhadrā*, la Propice.

4) *Rāhu*, le démon de l'éclipse, dont le surnom de *Svarbhānu* signifie „lumière du ciel”.

5) *Aneke*, que je prends comme locatif, ma paraît désigner Viṣṇu, qui, selon les çaivas, n'est pas l'Unique, puisqu'il a Çiva pour supérieur et d'autres dieux pour égaux. C'est donc à tort qu'on l'appelle Hari, comme Çiva et le soleil qui, eux, sont des êtres uniques.

6) *Tattvavādin*.

7) Le système de ce nom ou, en général, la dévotion mystique.

8) Le sacrifice journalier que doit célébrer tout brāhmane. Les gurus des Madhvācāryas s'en déclarent affranchis. Mais c'est là un privilège commun à tous les *sannyāsins*, à tous ceux qui ont fait vœu de renoncement absolu, qu'ils soient çaivas ou vaiṣṇavas.

9) Comme toutes les sectes, les Madhvācāryas reconnaissent l'autorité de *certaines* Purāṇas. Ils divisent de plus la littérature en „ce qui est conforme au Vedānta” et en „ce qui n'est pas conforme”, acceptant la première catégorie et rejetant la seconde.

10) Sectaires çaivas, mais considérés ici comme impures. On se détestait entre frères.

11) *Içvara*, le Dieu personnel, providence et demiurge. Vaiṣṇavas et çaivas l'affirment également; également aussi ils le nient plus ou moins, selon qu'ils sont plus ou moins logiques dans leur adhésion à la doctrine Advaita. Ce sont précisément les sectes admettant une certaine dualité, comme les Madhvācāryas, qui sont le moins portées à le nier.

- Le Sūta ¹⁾ dit: Après quoi, tous ²⁾ partirent comme ils étaient venus. Et le saint roi Pratardana ayant débarrassé son royaume de toute épine,
63. (Arrivé) à la fin de sa vie, obtint la délivrance suprême qui consiste dans la non-dualité ³⁾. Ensuite ce (Madhu) aura des disciples nombreux:
Samnyāsins ⁴⁾ par l'habit seulement, faisant en réalité leurs propres affaires, s'employant au service des rois, pleins de déguisements, adonnés aussi à des dévotions impures ⁵⁾,
65. Ayant commerce avec des femmes qu'il est interdit d'approcher, mangeant et buvant ce qu'il est défendu de manger et de boire, les uns se livrant à toutes les jouissances,
Allant en char, recherchant avidement le service des rois, se plaisant à ravalier l'Advaita, tout fiers de leurs livres secrets.
Quant au siddhānta des autres écoles, ils ne le connaissent ⁶⁾ pas tel qu'il est; car ils n'étudieront rien qu'avec la pensée d'y trouver faute, dans le Kaliyuga. S'il faut proscrire jusqu'aux noms des autres dieux ⁷⁾, comment se fait-il alors que ces pervers récitent le Veda et prétendent le soumettre à la discussion ⁸⁾?
Ils auront beau parcourir encore et encore les excellents traités de la Mīmāṃsā ⁹⁾; ne poursuivant que leur propre intérêt, de tout cela ils ne saisiront que le pūrvapaksha.
70. Quant à leur propre (opinion), ils ne la diront jamais, parce qu'elle manque de base; mais, (en vrais) plagiaires ¹⁰⁾, ils dénigreront les Hamsas et les Paramahamsas ¹¹⁾.
Le premier venu, (un enfant) à peine né ¹²⁾, ils le tonsureront et en feront

1) Lomaharṣha (ou, comme ici, Romaharṣha), de caste un Sūta, un conducteur de char ou écuyer, le principal interlocuteur du Saurapurāṇa, qu'il récite aux ṛishis réunis dans la forêt Naimisha.

2) Īiva, Brahmā et les autres dieux, le roi Pratardana et ses suivants.

3) Ou, ce qui revient au même: „qui est le but suprême de la doctrine Advaita”. Il s'agit du *nāyujya*, de „l'absorption” en Īiva, l'être suprême et unique.

4) „Celui qui a tout déposé”, qui a fait vœu de renoncement absolu.

5) *Kaulika*, désignation des sectateurs de la Īakti, de l'énergie femelle. Ils sont bien plus nombreux parmi les *ṣaivas* que parmi les *vaiṣṇavas*.

6) Le texte passe fréquemment du futur au présent. Parfois, comme ici, il mêle les deux temps dans la même phrase.

7) Les *Madhvācāryas* sont au contraire très éclectiques dans leur panthéon.

8) *Tarka*, terme qui peut s'entendre de tous les systèmes de philosophie. D'après ce qui précède et ce qui suit, il paraît désigner ici la casuistique liturgique de la *Mīmāṃsā*.

9) Nom commun du système ritualiste de Jaimini et du système spéculatif du Vedānta, mais qui désigne plus spécialement le premier.

10) *Jāraja*, mot qui signifie à la fois bâtard et plagiaire. C'est ici le pendant du *parakīyena paṇḍitāḥ* de XL, 69.

11) Deux degrés de l'ordre ascétique.

12) Les *Madhvācāryas* recrutent en effet leur noviciat dès l'enfance, et ne regardent pas beaucoup à la caste.

un supérieur de maṭha ¹⁾, quant à la robe brune du moins, ces hommes vils.

Gouverner un maṭha, servir (les grands), amasser des richesses, courtiser des femmes esclaves, brûler d'envie, (s'ils avouaient que ce sont là leurs mobiles, ils seraient vraiment et) par cinq fois asserteurs de vérités ²⁾.

„Le saṃsāra ³⁾ est réalité” diront-ils, (se montrant) ainsi, il ne se pourrait plus, asserteurs de réalités ²⁾. Ou bien encore: „Tout est un jeu de la Māya”, (se déclarant) ainsi asserteurs de l'unique Māya.

La pure réalité ⁴⁾, ils ne la connaissent pas, et ils enseignent que tout est réalité. En paroles seulement, en ce misérable âge Kali, ils seront asserteurs de réalités ²⁾.

75. A mesure, brāhmanes ⁵⁾, que, dans l'âge Kali, les méchants prévaudront, prévaudront aussi, dans la région du nord ⁶⁾, ces faux vaishṇavas ⁷⁾.

A la seule vue d'un (de ces impies) proclamant l'égalité de Çiva ⁸⁾, croyant à cette égalité, acquiesçant à cette égalité, on devra aussitôt se baigner tout habillé.

Grâce à la voie qu'aura montré Madhu, prévaudront ainsi dans l'âge Kali d'exécrables vaishṇavas et, à leur suite, les Mlecchas, les Çūdras, les ex-communicés.

C'est pourquoi, chefs des brāhmanes, prêtez l'oreille à la glorification de l'époux de Pārvatī; appliquez-vous sans cesse et sans jamais faiblir, à lui prouver votre dévotion.

CHAPITRE XL.

- 1-30. Après avoir célébré Çiva, dont Vishṇu et tous les dieux ne sont que les humbles serviteurs, le Sūta commence un nouveau récit. Çiva ayant réduit en cendre Kāma (l'Amour), la veuve de celui-ci, Rati (la Volupté), accompagnée du Printemps (Vasanta), de l'Egarement, du Mensonge, de l'Empor-

1) Un *maṭha* est un collège ou couvent, où résident les gurus et les novices. La robe, ou plutôt l'écharpe, brune est le vêtement des religieux.

2) *Tattvavādin*, qualification que revendiquent les Madhvācāryas. Le mot *tattva* réunit les sens de principe, entité, réalité, vérité.

3) Le cours des choses contingentes ou, comme le définit Leconte de Lisle:

Le tourbillon sans fin des apparences vaines.

Les Madhvācāryas en affirment la réalité. Le reproche suivant est faux.

4) L'absolu Çiva.

5) Çaunaka et les autres ṛishis à qui le Sūta raconte le Purāna.

6) *Udīci*, l'Hindoustan.

7) Par opposition avec les vrais, les purs vaishṇavas, ceux qui, d'après le Saurapurāna, tout en ayant une dévotion particulière à Vishṇu, reconnaissent la suprématie de Çiva.

8) C'est-à-dire que quelque chose puisse être égal à Çiva.

tement et des autres suivants de son mari, vient implorer Brahmā, afin qu'il leur permette de ruiner sur la terre le culte de Çiva. Brahmā leur déclare que, pour le moment, cela est impossible, mais qu'un jour viendra, dans l'âge Kali, où leur vengeance sera satisfaite.

31. Le Sūta dit: Alors donc, quand sera venu l'âge Kuli, la ruine de toute religion, et que, avec ses Mlecchas, (comme un nouvel) Âne ¹⁾, il opérera la dispersion des vaches des brāhmanes,

Quand on n'entendra plus ni récitation du Veda, ni formules d'oblation; que tout sera plein de bouddhistes et de jainas; que le brāhmane suivra la voie des Mlecchas, et que le Çūdra lèvera la main sur le brāhmane,

Alors, printemps ²⁾ funeste aux Karṇāṭas, aux Tilangas ³⁾ et à bien d'autres, un certain Madhu naîtra d'un brāhmane au sein d'une veuve.

Et cet exécrable bâtard d'une veuve demandera à devenir le disciple du noble Padmapāduka, le zélé interprète du Vedānta.

35. Et quand il aura étudié tout le çāstra, rejetant ses observances quotidiennes, il se mettra à ergoter: „à quoi bon l'agnihotra, à quoi bon le sacrifice?”

Le guru ayant surpris ces propos, „ce ne doit pas être un brāhmane”, pensera-t-il, et, soupçonnant en lui quelque tare, il lui dira aussitôt:

Le Guru dit: „quelle est ta caste? dis-moi la vérité, contempleur du Veda. Tu renies l'acte saint issu, lui aussi, de Brahmā: tu ne saurais être fils d'un brāhmane ⁴⁾”

Madhu dit: „Je suis né d'un brāhmane et d'une brāhmaṇī; il n'en faut pas douter. Je te dis la vérité, non un mensonge. Comment pourrais-tu me maudire ⁵⁾, guru?”

Le guru dit: „Ta mère, alors, par qui a-t-elle été donnée? de qui était-elle fille? quand, comment, à qui a-t-elle été donnée et suivant quel mode? Réponds sur le champ”.

40. Madhu dit: „Ma mère était veuve, Seigneur: elle devint enceinte des œuvres d'un pénitent brāhmane: je suis le fruit de cet (amour)”.

Le guru dit: „Puisque, par fraude, tu as appris de moi notre çāstra, pervers, que jamais la voie du siddhānta ne s'ouvre pour toi”.

1) *Khara*, Âne, autre nom de Dhenuka, un démon qui, sous la forme d'un âne, troublait les pâturages de Vṛindāvana et fut tué par Kṛishṇa. Les vaches, au propre et au figuré, comme troupeaux et comme symbole du sacrifice, sont la subsistance des brāhmanes.

2) *Vasanta*, comme Madhu, signifie printemps. Personnifié, il est un des suivants de Kāma et, d'après XL, 72, Madhu aurait été son incarnation.

3) Cf. XXXIX, 55.

4) Le brāhmane et le sacrifice sont en quelque sorte frères, étant issus tous deux de Brahmā.

5) Suivant la leçon *capryase* donnée dans l'errata et qui doit être fournie par les manuscrits; car le *pacryase* du texte serait également bon.

Madhu dit: „Il en sera ainsi, vénérable: ta parole ne saurait être vaine. Que le pūrvapaksha donc se manifeste et s'affermisse en mon cœur”.

Le guru dit: „Sois aveugle pour le siddhānta, et d'intelligence très subtile pour le pūrvapaksha seulement, et que méchants soient tes disciples.

Par folies privés du siddhānta, par avidité serviteurs des princes, par colère ne préférant que de durs propos, par imposture beaux de costume seulement,
45. Adonnés aux sophismes, ils ne sauront rien de tous les çāstras et iront dans les terribles enfers promptement et pour longtemps”.

Le Sūta dit: Ensuite, chargé de cette malédiction, le pervers Madhu fera une exposition des sūtras de Bādarāyaṇa ¹⁾.

Et accepté comme l'acārya Madhu dans la région méridionale, il sera grand dans l'âge Kali. Quant à ses disciples et arrière-disciples ²⁾, (on ne les verra) ni dans l'Āryavarta ³⁾, ni en Utkala ⁴⁾,

Ni en Gauḍa ⁵⁾, ni sur les bords du Gange. Sur les bords de la Godāvāri et au milieu des forêts de la Narbudā ⁶⁾ ils trouveront accès (d'abord).

A mesure que la marche cruelle de Kali progressera, un petit nombre de ces sophistes apparattra çà et là dans le Mahārāshṭra ⁷⁾.

50. Puis, dans un temps de grand malheur, troublé par de puissants Mlecchas, le pervers, en se déguisant, se procurera accès en divers lieux.

Après avoir étudié et avoir été saṃnyāsin pendant cinq années (seulement) ⁸⁾, cet (homme) à l'esprit faussé, entouré de disciples et de sous-disciples, professera sa doctrine sophistique ⁹⁾.

„Le saṃsāra est réalité”, affirme (ce docteur); „il ne faut pas le supprimer,

1) Les Vedāntasūtras. Deux commentaires composés par Madhva nous sont parvenus, dont l'un a été publié à Calcutta.

2) *Pratiçishya*, dans le sens de *praçishya* ou d'*upaçishya* (verset 51); le mot, non relevé dans les lexiques, se trouve aussi dans le *Divyāvādāna*, p. 158.

3) Cf. XXXIX, 56.

4) La province d'Orissa, sur la côte au sud du Bengale.

5) Le Bengale.

6) Nom moderne et non relevé jusqu'ici dans un texte sanscrit de la rivière sainte Narmadā. *Nārbuda* en serait régulièrement l'adjectif, comme *nārmada* l'est de *Narmadā*. Mais, en admettant une assez forte anacoluthie, les versets 47—48 peuvent aussi se traduire: „Quant à ses disciples et arrière-disciples, ni dans l'Āryāvasta, ... ni sur les bords du Gange, (ni) sur les rives de la Godāvāri, ni au milieu des forêts de l'Arbuda, ils ne trouveront accès”. L'Arbuda est le mont Abu, la montagne sainte du Rāj-poutāna.

7) Le pays des Mahrattes et de la langue Māhrāṭhī, la moitié méridionale de la présidence de Bombay et la partie occidentale des états du Nizam.

8) Madhva paraît en effet avoir commencé son apostolat de bonne heure. D'après la tradition, il aurait reçu l'initiation et composé son commentaire sur la Bhagavadgītā à l'âge de neuf ans. La mention de sous-disciples dès le début n'a non plus rien d'étrange. Il arrive fréquemment que des hommes âgés se groupent autour d'un jeune maître et lui amènent leurs propres disciples.

9) *Hetuvāda*.

car il tient ce qu'il promet". Et c'est ainsi que cet asserteur de faussetés est appelé asserteur de réalités¹⁾.

„Cet ensemble des choses contingentes²⁾” (affirme-t-il encore) „est trompeur et manifestement le produit de la *Mayā*³⁾”. Et ainsi ces asserteurs de réalités¹⁾ ne sont au fond que des asserteurs de la *Mayā*.

L'excellent *çāstra* de Jaimini⁴⁾, qui propage le *karmakhāṇḍa*; l'excellent *çāstra* de Gautama⁵⁾, qui établit (l'existence d') *Içvara*;

55. La doctrine de Kapila⁶⁾, qui enseigne la distinction du *purusha* et de la *prakṛiti*; le *çāstra* des *Vaiçeshikas*, qui établit (l'existence d') *Içvara*;

Le *Yogaçāstra* de Patanjali qui, de l'aveu de tous, est un *çāstra* *çaiva*; le *cāstra* capital du *Vedānta*, qui enseigne l'*Advaita*;

Tous les *Vedas* avec leur six *Angas*⁷⁾, les *Purāṇas*, l'*Itihāsa*⁸⁾, la *Smṛiti*⁹⁾, les *Upapurāṇas*¹⁰⁾ et les estimables *Upasmṛitis*¹¹⁾,

Tous, ils proclament bien haut, pour toutes ces sciences, qu'elles se servent réciproquement de preuve, chacune selon sa spécialité, et qu'elles ont pour objet le bien des hommes.

Si aussi il s'y trouve quelque légère contradiction (apparente), il n'y a pas de contradiction en réalité. Tous ils déclarent que *Maheçāna*¹²⁾ est audessus de ce qu'il y a de plus haut.

60. Mais telle n'est pas l'opinion de ces pervers qui, exclus de la voie du *Veda*, proclament pour leur *ācārya* ce *Madhu*, le fils de la veuve.

Cet hypocrite, ce grand fourbe de *Cārvāka*¹³⁾ qui a nom *Madhu* se fera donc, ô *brāhmanes*, dans l'âge *Kali*, le propagateur du mépris de *Çiva*.

Se tenir en dehors du *siddhānta* par aveuglement, violer les *çāstras* par emportement, servir les princes par cupidité, par fraude tromper autrui, fréquenter

1) *Tattoavādin*. Pour *samsāra*, cf. XXXIX, 73.

2) *Prapañca*; c'est le *samsāra* considéré, non dans la durée, mais dans un moment donné.

3) Lire dans le texte: *māyānirmita*.

4) Le *Mīmāṃsā* proprement dite, qui enseigne l'application du *karmakhāṇḍa*, la portion pratique, liturgique du *Veda*, tandis que le *Vedānta* a pour objet le *jñānakhāṇḍa*, la portion spéculative.

5) Le *Nyāya*. Pour le terme technique *Içvara*, cf. XXXIX, 62.

6) Le *Sāṅkhya*, qui professe la dualité radicale du *purusha*, l'âme, et de la *prakṛiti*, la matière.

7) Les six *Vedāngas* ou „membres du *Veda*”, la phonétique, le rituel, la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie.

8) Le *Mahābhārata*.

9) En général, toute l'ancienne littérature non révélée; ici, dans un sens plus restreint, les livres du droit et de la coutume.

10) *Purāṇas* secondaires: le *Saurapurāṇa* en est un.

11) *Smṛitis* secondaires.

12) *Çiva*. Inutile de faire observer combien ces prétentions sont contraires à la vérité.

13) Les *Cārvākas* sont une secte de matérialistes purs.

les prostituées par luxure, être docteur par sophistique ¹⁾, ce seront là, brāhmanes, dans l'âge Kali, leur six façons d'enseigner la vérité ²⁾.

D'un enfant de cinq ans ils feront un yati ³⁾; d'un bambin qu'ils auront peu à peu attiré à eux, ils feront un supérieur de maṭha, par amour pour l'or, les athées.

65. Du maṭha ils ne maintiendront que la transmission ininterrompue ⁴⁾, livrés (pour le reste) à leurs passions ⁵⁾, esclaves des jouissances et de tous les vices, adonnés à des amours serviles.

Samnyāsins de nom seulement, (ils viendront) aux tīrthas ⁶⁾ montés sur des chars, avec des suivants, portés à dos d'hommes, sans la çikhā ⁷⁾ ni le cordon.

Et, embrassant leur parti, des laïcs ⁸⁾ égarés afficheront le mépris de Çiva: dévorés par l'orgueilleuse illusion d'être des vaiṣṇavas, ils iront droit en enfer;

Vaiṣṇavas, par le costume ⁹⁾ seulement, brāhmanes par le cordon seulement, docteurs par la violence seulement, savants par le sophisme ¹⁾ seulement.

Quelques uns étudieront bien les çāstras, mais uniquement pour réussir à les corrompre, tenant caché le leur, paṇḍits ¹⁰⁾ aux frais d'autrui.

70-74. Les suivants de Kāma consolent Rati. Ils lui promettent de se joindre à Vāsanta, quand, dans l'âge Kali, il s'incarnera dans Madhu ¹¹⁾, et de ruiner tous ensemble le culte de Çiva.

1) *Hetvōda*.

2) *Tattvavāditā*.

3) Un religieux.

4) *Pāramparya*, la succession de guru en guru, pour maintenir la perpétuité des honneurs et des profits.

5) *Abhirāgin*, non relevé dans les lexiques.

6) Lieux de pèlerinage.

7) Le toupet ou la touffe de cheveux natés, dont le port varie suivant les sectes, et le cordon brāhmanique.

Comme samnyāsins, les gurus des Madhvācāryas s'affranchissent en effet de ces particularités de costume.

8) *Gṛihastha*.

9) Par costume il faut entendre surtout les marques qu'ils s'impriment sur le front et sur diverses parties du corps.

10) Docteurs.

11) Les Madhvācāryas regardent leur fondateur comme une incarnation de Vāyu, le dieu du vent: leurs adversaires font de lui l'incarnation d'un Daitya, d'un démon.

Le Livre des Conquêtes de l'Afrique et du Maghreb.

PAR

RENÉ BASSET,

Directeur de l'École Supérieure des Lettres d'Alger.

La littérature arabe comprend une certaine catégorie d'ouvrages auxquels on a attribué pendant longtemps, et particulièrement Ockley, une valeur historique, mais qu'on a reconnus depuis pour être des sortes de récits épiques, parfois en prose rimée, parfois en vers. Parmi les œuvres de ce genre on doit citer le *Fotouh Ifriqyah*, „Conquêtes de l'Ifriqyah et du Maghreb.” A deux reprises, au VII^e et au XI^e siècle de notre ère, ces contrées, habitées par des populations berbères furent envahies et en partie soumises par les Arabes: chacune de ces invasions donna naissance à une sorte d'épopée, si le mot n'est pas trop ambitieux.

La première, celle qui contient le récit des exploits de 'Oqbah b. 'Amir et surtout de 'Abd Allah ben Dja'far est en prose, quelquefois rimée. La seconde ¹⁾ qui existait déjà au temps d'Ibn Khaldoun, c'est-à-dire au XIV^e siècle, est en vers souvent boiteux, mais souvent aussi pleins d'enthousiasme et d'énergie. C'est de la première que je traiterai: elle n'est connue que par un court fragment traduit en français. Elle se rattache à la série des *Gestes* en prose qui compren-

1) Cf. mon mémoire sur *Un épisode d'une Chanson de geste arabe*, *Bulletin de Correspondance africaine*. 1885, p. 136—148.

nent le *Fotouh ech Châm* (conquête de la Syrie); le *Fotouh Miṣr* (conquête de l'Égypte), le *Fotouh el Djezirah* (conquête de la Mésopotamie), attribués au célèbre El Ouaqidi; la conquête de Behnesa dont l'auteur prétendu serait Moḥammed ben Moḥammed el Mo'ezz; la conquête du Yémen et celle de la Mekke, œuvres supposées d'Abou'l Ḥasan 'Ali el Bekri.

En général les manuscrits du *Fotouh Ifriqyah* ne portent pas de noms d'auteurs: quelques uns cependant font exception. Celui qui est désigné plus bas par la lettre E dit que l'ouvrage fut composé par 'Ala ed din Moghlataï; les manuscrits B et S, par Abou'l Ḥasan Alḥmed ben 'Abd Allah ben Moḥammed el Bekri. C'est à ce dernier parfaitement inconnu, d'ailleurs, que sont attribués la *Conquête de la Mekke* ¹⁾ et le roman de Ras el Ghoul ²⁾; le ms O nomme pour auteur El Ouaqidi.

Quant à Moghlataï (مغلطاي), c'est un personnage historique sur lesquels nous avons des renseignements certains. Abou 'Abd Allah 'Ala ed din Moghlataï ben Qilidj ben 'Abdallah el Bakdjasi el Ḥanefi naquit en 689 h. (1290 de J. C.): il était très instruit dans la science des traditions et des généalogies: en 734, (1333—1334) il remplaça Ibn Saïd en Nâs comme professeur de hadith à la Dhahiria du Qaire et mourut dans cette ville le 24 de cha'bân 762 (29 Juin 1361) ³⁾. Ces dates s'accorderaient assez bien avec celle à laquelle on peut faire remonter la rédaction du *Fotouh Ifriqyah*, mais il existe des objections: la première est que bien que Moghlataï eût écrit plus de 100 ouvrages, au dire de ses biographes, ceux-ci ne citent que trois œuvres historiques: La première, intitulée *الزهر الباسم في سير ابي القاسم* est un com-

1) الدرّة المكلّلة في فتح مكة أمشرفة المبجلة, Le Qaire 1287 hég.; 1303 hég.

2) Cf. mon mémoire sur l'Expédition du Château d'or, Rome 1893, in-8°.

3) Hadji Khalifah. *Lexicon bibliographicum* éd. FLUEGEL, t. II, Leipzig 1837, in-4°, p. 523; t. III, Leipzig 1842, p. 545: Es Soyouti, *Ḥosn el Moḥadharah*, le Qaire, 1299 hég. 2 v. in-4°, t. I, p. 165; Edz Dzahabi, *Liber classium virorum*, éd. WUESTENFELD, 1833—34, XXII, 9; Ibn Ayâs, *Tarikh Mirr*, Le Qaire, 3 v. in-8°, 1312 hég., t. I, p. 210; *Dorrat el Islâk* ap. *Orientalia*, t. II, Amsterdam, in-8°, 1846, p. 409—410; WUESTENFELD, *Die Geschichtschreiber der Araber*, Göttingen, 1882 in-4°, n°. 420, p. 177; RIEU, *Supplement to the Catalogue of the arabic manuscripts in the British Museum*, Londres, 1894, in-4°, p. 315, note 2 et les sources manuscrites qui y sont indiquées.

mentaire de l'ouvrage *شرح غريب السير* في روض الانف, dans lequel Abou'l Qāsem Es Sohaili, mort en 541 hég. (1145—1146) essaya d'expliquer les difficultés qu'on rencontre dans la biographie d'Ibn Ishaq¹⁾. La seconde est un abrégé de cet ouvrage, accru de l'histoire des Khalifes; elle a pour titre *كتاب الاشارة الى سيرة المصطفى واثار من بعده من الخلفاء*²⁾. La troisième est un appendice aux continuations du livre d'Ibn Noqtaḥ sur les noms des traditionnistes arabes: il traite surtout des noms des poètes et des généalogistes³⁾. Il est vrai que nous ne possédons pas la liste complète de tous les ouvrages de Moghlataï. La seconde objection est qu'un seul manuscrit, et non des plus anciens, le nomme comme l'auteur du Fotouḥ. Il faut observer aussi que tous les manuscrits qui nous ont conservé ce roman sont de provenance maghrébine; aucun ne vient d'Orient ou d'Egypte, ce qui peut paraître étonnant quand on songe que l'auteur a passé toute sa vie au Qaire. A moins de nouvelles preuves, l'attribution de ce livre à Moghlataï ne peut-être adoptée.

La *Conquête de l'Ifriqyah* nous est parvenue, à ma connaissance, dans dix huit manuscrits que je désignerai par les lettres suivantes:

A et B manuscrits de Ouargla

C manuscrit de 'Adjadja

D manuscrit de Ngousa

E un manuscrit que j'ai acquis à Mazouna

F manuscrit de la Djami^c Zeitounah à Tunis

G manuscrit de Feriana (Tunisie)

H manuscrit du British Museum n^o. 306

I, J, K manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris n^{os} 1879, 1880, 1881

L, M, N manuscrits de la Bibliothèque Musée d'Alger n^{os} 1612, 1613, 1915

1) Hadji Khalifa *Lex. bibl.*, n^o. 6881; un exemplaire existe à Leyde: DE GOEJE, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecæ Academicæ Lugduno-Batavacæ*. t. V, Leyde 1873, in-8^o, p. 195, n^o. MMCVII.

2) Un manuscrit existe à la Bibliothèque de Munich, n^o. 448 (АУМЕР, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Munich 1864, in-8^o, p. 153.)

3) Hadji Khalifa, *Lex. bibl.*, t. V, p. 464. Dans ce dernier passage, la date de la mort de Moghlataï est 763 hég.

O manuscrit de Habicht

P, Q manuscrits de la Bib. de Leyde n^{os} DCCLXXXIV et DCCLXXXV

R manuscrit de Gotha n^o. 1695.

Il est probable que ce chiffre pourrait encore être accru par celui d'autres exemplaires existant dans des collections particulières.

1^o. Le manuscrit A de Ouargla est intitulé فتوح افريقية. Il est bien écrit, incomplet du commencement et vocalisé en partie. La première page renferme quelques lignes avant la prise de Mahadyah. Il contient les chapitres suivants:

غزوة وادى 4^o — غزوة سببية 3^o — غزوة سوسة 2^o — 1^o. غزوة المهديّة.
 7^o. — (Sicca Veneria) غزوة سقبنار 6^o — غزوة سببية (سبيتلة?) 5^o — الكلخ
 غزوة قسطنطينة 10^o — 9^o (غزوة تبسة) — غزوة قسطيل 8^o — (Hydra) غزوة حيدة
 غزوة 13^o — غزوة سانغ 12^o — (Carthage) غزوة المعلقة 11^o — (Constantine)
 غزوة 15^o — غزوة الزاب (le Zâb) 14^o — سأل.

C'est généralement à la conquête du Zâb que s'arrêtent les manuscrits. Explicit كذا كتب فتوح افريقية باحمد الله تعالى وحسن عونه العبد الفقير للفقير الذليل الراجى عفوره وعونه وغفرانه محمد الهانى بن عبد الصمد ابن الحاج محمد الشنوقى غفر الله له ولوالديه ولاخوانه ولشاجحه ولمن علمه خيرا ولكافة المومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات وكان الفراغ منه يوم الاحد فى شهر الله صفر يوم اربعة عشر من عام اربعة وخمسين وماية وانف رحمه الله كاتبه وكاسبه وقاريه ولمن دعا له بالرحمة ولمن قال امين له ولجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين انتهى

Comme on le voit, ce manuscrit fut terminé le 14 de Şafar 1154 hég. (1^o. mai 1741).

2. Le Mss. B de Ouargla appartient à une autre catégorie: les récits des conquêtes de l'Ifriqyah sont abrégés au profit de ceux de l'invasion du Maghreb, qui manquent dans la plupart des manuscrits. Le premier chapitre est consacré aux hadith sur la conquête de l'Ifriqyah. Les suivants sont ainsi intitulés: 2^o. قصة فتوح سوسة (Sousse) — 3^o. قصة
 6^o. — قصة فتوح حيدرة 5^o — (Sétif) قصة فتوح مدينة سلطف 4^o — سببية
 قصة فتوح فسطنطنية (sic) 8^o — قصة مدينة تبسة 7^o — قصة فتوح مدينة قسطل

1) Il est à remarquer que la ville de Mahadyah qui aurait été prise par les Arabes dès leur entrée en Ifriqyah ne fut fondée que vers 912 de l'Hégire par le Mahdi 'Obaid Allah.

2) Le chapitre sur la prise de Tébessa a été traduit par A. CHERBONNEAU: (*Revue africaine*, t. XIII, p. 224, et dans la *Revue orientale et Algérienne*, janvier 1852).

قصة فتوح قصر 10^o — قصة فتوح لتعلقة وهي للبلد الاكبر 9^o (Constantine) —
 قصة فتوح 13^o — قصة فتوح الزاب 12^o — قصة فتوح (sic) قصر سالع 11^o — سلس
 — (Agersif) قصة فتوح كسيف 15^o — قصة فتوح...لملس مدينة 14^o — (1) الجدار
 قصة فتوح مدينة لئلذه انظر 17^o — (؟العقبان pour) قصة فتوح مدينة لتغقان 16^o —
 قصة فتوح مدينة للحر وهي التي فيها لللك الاكبر سيطلشم 18^o —

3^o. Le manuscrit C, de 'Adjadja appartient, quoique incomplet, au même type que le ms. B. En effet, il commence au chapitre intitulé وقد امكن فيها للسلمين (sic) قصة فتوح مدينة للجدار امتحانا عظيما قال ثم ان صاحب شرشال (Cherchel) قال نالم حذرکم لان صاحب الجدار ما في بلد لتغب اعظم منه جيشا ولاشد منه بسا وقد كان صاحب الجدار اذا اراد شنبايق (sic) الى صاحب المدينة ياتيها فيما يحتلج اليه من غير تعطيل ولاكن ان قريتم من المدينة لا تلمنوا لانه حاكم من كثرة جيوشه

On voit que dans le manuscrit qui a servi de modèle à celui-ci, le récit de la conquête de Djedar devait être précédé de celui de la soumission de Cherchel. A la fin vient le récit de la construction d'une ville merveilleuse par le roi Himyar qui régna sur le monde (ثم ملك) : c'est la Medinat el Hamr des autres recensions.

4^o. Le manuscrit D de Ngousa forme un volume d'écriture maghrébine moderne: il est incomplet à la fin. Le premier feuillet a été coupé verticalement à l'intérieur: il commence ainsi

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيد
 كتب فيه فتح فرقية (sic)
 قال مشا عمل (sic) عثمان بن عفان رضى الله عنه ود
 بن عمر رضى الله عنه فلما وصل اليها بعث اليه
 يا امر (sic) المؤمن ان الله فتح علينا فرقية (sic) وهي
 ابعت اليها العيب لتملكها وكان عقبة
 القروان (sic) وهي اول ما بنو (sic) الاسلام في افريقية (sic) لا

Les chapitres ne sont pas indiqués par des titres; excepté le suivant :
 قصة فتوح مدينة للحر وهي التي فيها لللك الاكبر سطلشم

1) D'après les indigènes, la ville de Djedar ne désigne pas l'emplacement où se trouvent les édifices de ce nom, près de la Minah, entre Frendah et Tiharet, mais ce serait la ville de Tlemcen. On sait que celle-ci fut d'abord bâtie à l'endroit qu'on appelle encore Agadir. Cf. une légende relative à l'établissement des musulmans dans cette contrée dans ma *Mission scientifique en Algérie et au Maroc* (Bulletin de la Société de Géographie de l'Est, 1885, p. 299).

5°. Le manuscrit E que j'ai acquis à Mazouna, se compose de 86 folios de 27 lignes à la page, d'une écriture maghrébine assez laide, mais lisible. Les voyelles sont toutes marquées. Le titre est ainsi conçu (*sic*, lis. قليح بن قليح) قال الشيخ الامام العالم للحجة علا الدين مغطاي بن قليح الكنجري الافريقي رحمه الله تعالى ورضي عنه امين

On remarquera qu'il donne à Moghlaṭaï le surnom d'El Ifriqi, qui manque dans toutes les biographies.

Après une courte préface, l'auteur entre en matière par l'histoire de la fondation de Qairouân par l'émir 'Oqbah ben 'Amir¹⁾ et la série des chapitres continue ainsi: f°. 8 قصة فتوح المهديّة و ما جرى فيها مع — f°. 24 فتوح سببية — f°. 27 قصة خروج حاجب — f°. 31 قصة قدوم الفصل — f°. 31 قصة قدوم الحاجب على المسلمين — f°. 28 الملد الاكبر — f°. 45 قصة فتوح سوبنار — f°. 47 قصة فتوح سببية و قسم الغنائم — f°. 45 بن عباس — f°. 54 قصة فتوح قسطلة — f°. 54 فتوح مدينة حيدرة — f°. 49 (شقبانار *sic*, lis. — f°. 55 قصة فتوح تبسة — f°. 61 قصة فتوح قسنطينة — f°. 58 قصة فتوح تبسة — f°. 61 (Béja) — f°. 70 قصة فتوح المعلقة مدينة الملك الاكبر لعنه الله و دمره — f°. 61 (Mems ?) فتوح الزاب و ازطلى و نامس — f°. 81 فتوح ساطف — f°. 76 فتوح سالف — f°. 84 قصة الامير عقبة — f°. 84 و طالق و طولقة انتهى ما وجدنا من فتوح افريقية Explicit — f°. 84 قصة الامير عقبة — f°. 84 و طالق و طولقة — f°. 84. — On voit que ce manuscrit appartient à la classe de ceux qui traitent uniquement de la conquête de l'Ifriqyah. Le héros principal est comme dans tous les autres 'Abd Allah ben Dja'far.

6°. Le manuscrit F appartient à la Bibliothèque de la Djami' Zeitounah à Tunis²⁾.

7°. Le manuscrit G existe à Feriana en Tunisie où je l'ai examiné en 1887. Il ne comprend que les récits se rapportant à la conquête de l'Ifriqyah; mais une note, placée à la fin du volume, indique qu'il en existe de plus complets. La copie qui a 47 pages est datée de 1293 hég. Voici la table des chapitres: p. 1 خطبة الكتاب — p. 2 مدح افريقية — p. 3 غزوة المهديّة و هروب عبد الله بن جعفر بتامنة بنت الملك الاكبر بالمعلقة (Le

1) Sur cette confusion de 'Oqbah b. Nafi' et de 'Oqbah ben 'Amir, précisément à propos de la fondation de Qairouân, Cf. HOUDAS et R. BASSET, *Mission scientifique en Tunisie*, Alger 1884, in-8°, p. 83, note 1.

2) HOUDAS et R. BASSET, *Mission scientifique en Tunisie*, p. 67, n° 105.

grand roi qui dominait à Carthage paraît avoir été créé d'après Grégoire, le souverain de Sbeitla (Suffetula) — p. 30 غزوة واد (sic) كلح — p. 46 غزوة سبيطلة — p. 48 غزوة شق بالنار — p. 51 غزوة حيدرة — p. 55 غزوة المعلقة — p. 63 غزوة قسنطنة — p. 60 غزوة تبسة — p. 56 غزوة قسطيل — p. 74 غزوة قصرسالغ — وفي تونس وذكر زبير بن العوام لها وتفسير افريقية بين العرب غزوة ساطيف و ماجرى بين 81 p. — غزوة قصر وال 79 p. — غزوة قصر الامس 77 p. غزوة الزاب 84 p. — ملكها وبين المسلمين

8°. Le ms. H existe au British Museum, n°. 306 : il est du XVIII^e ou du XIX^e siècle. Le titre porte: (sic) هذه فتوح مدينة فريقية — Incipit: الحمد لله المنعم فضلا من عنده المحسن بما لا يحصى... واني قصدت في هذا المختصر بفضل الله و حسن عونه فتوح افريقية من المدينة (sic) الى اقصى المغرب مما استفادنا ابنا اولادهم رضى الله عنهم اجمعين في زمان عثمان ابن عفان (sic lis. عفا) وامر عليهم عقبه ابن عامر¹⁾

9°. Le ms. I se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris n°. 1879 (Suppl. ar. 2429). Un passage relevé dans la préface par M. Zotenberg dit que ce recueil a été compilé à la demande d'un certain Abou'l 'Abbâs Ahmed b. 'Abd Allah el Antaki, ami de l'auteur. La copie est datée du mois d'octobre 1866²⁾.

10°. Le manuscrit S, également à la Bibliothèque nationale, est du XVII^e siècle: c'est un des plus anciens; n°. 1880 (Suppl. ar. 2342)³⁾.

11°. Le manuscrit K, qui se trouve aussi à la Bibliothèque Nationale, n°. 1881 (anc. f^{ts} 824) est daté de 1148 hég. ⁴⁾.

12°. Le manuscrit L existe à la BibliothèqueMusée d'Alger ⁵⁾, n°. 1612: il est incomplet du commencement et de la fin: on a essayé de dissimuler cette lacune en grattant sur le premier feuillet le commencement d'une ligne et en collant au haut de la page un morceau

1) *Catalogus codicum mss. orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, Pars secunda. 1, p. 141, Londres, 1844 in-f°.

2) *Catalogue des manuscrits orientaux (fonds arabe) de la Bibliothèque Nationale*, 1883—1895, p. 338, col. 2.

3) *Ibid.*, p. 338.

4) *Ibid.*, p. 338. C'est par méprise que M. DE SLANE, traduit فتح افريقية par „Conquête de la Mauritanie.

5) *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques Publiques de France*, t. XVIII, Alger, Paris 1893, in-8°, p. 447.

de papier avec ce titre: بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد فتوحات البلدان. Il commence à la prise de Sicca Veneria: le texte est généralement très semblable à celui de E — f^o. 1 قصة فتوح شقب نار — f^o. 2 قصة فتوح حيدرة — f^o. 7 قصة فتوح قسطلة — f^o. 8 (sic) قصة فتوح اتبسه — f^o. 11 قصة فتوح اقسطنية (sic) — f^o. 12 قصة فتوح باجة — f^o. 15 قصة فتوح — f^o. 29 المعلقة. — f^o. 31. Le ms. incomplet s'arrête avec le f^o. 31.

13^o. Le manuscrit M (n^o. 1613 de la Bibliothèque-Musée ¹⁾ d'Alger), diffère pour la rédaction de ceux que je viens de mentionner, bien que pour la disposition, il appartienne au groupe qui ne fait mention que de l'Ifriqyah. L'introduction est semblable à celle de E, mais immédiatement après, commence une seconde préface annoncée par le titre ordinaire, sans nom d'auteur, et contenant des traditions sur divers passages du Qorān, l'histoire du Prophète et celle de ses premiers successeurs (f^{os} 1^{bis}—12); le récit de la conquête de l'Ifriqyah est rattaché à celui du règne de 'Othmān b. 'Affān. Il comprend les chapitres suivants: f^o. 31 قصة فتوح مدينة سوسة — f^o. 67 قصة فتوح مدينة سببية. A partir de l'histoire de la conquête de Sbibah ce texte s'accorde en général avec les précédents — f^o. 132 (sic) فتوح شقب لناف كاف — f^o. 137 فتوح مدينة قسطل — f^o. 147 فتوح مدينة حيدرة — f^o. 138 فتوح مدينة رابص — f^o. 149 فتوح تبسة — f^o. 150 فتوح قسنطينة — f^o. 164 فتوح باجة — f^o. 165 فتوح المعلقة. — فتوح سالغ 191 — فتوح المعلقة. La pagination change brusquement et le f^o. 142 succède au f^o. 191 — f^o. 142 فتوح قصر الامس — f^o. 204 فتوح مدينة ساطيف.

14^o. Le manuscrit N, (n^o. 1915 de la Bibliothèque-Musée d'Alger ²⁾) renferme une rédaction semblable à celle de E, mais il ne comprend que le commencement. Après la préface (f^o. 111), on trouve l'histoire de la fondation de Qairouān (f^o. 112), puis la conquête de Mahadyah (f^o. 116—117) ذكر فتوح المهديّة. La suite manque.

15^o. Le manuscrit O qui avait appartenu à Habicht ne m'est connu que par la description qu'en donne Hamaker ³⁾. Il était daté de

1) Ibid., p. 447.

2) Ibid., p. 548.

3) *Incerti auctoris liber de expugnatione Memphidis et Alexandriae*, Leyde, 1825 in-4^o, p. XI.

1141 hég. et paraît avoir présenté le texte le plus complet, car il était divisé en deux parties comprenant l'une quinze chapitres; l'autre huit. Ces derniers, qui traitaient de la conquête de la Mauritanie et où il était fait mention de la ville de Maroc, manquent dans les mss. de Leyde dont je vais parler et qui se rangent ainsi dans la catégorie des mss. ne traitant que de l'Ifriqyah.

16°. Le ms. P, écrit en caractères africains, existe à Leyde (cod. 1196). C'est sans doute le plus ancien, puisqu'on le fait remonter au XVI^e siècle. Il fut apporté en 1640¹⁾.

17°. Le ms. Q également à Leyde (cod. 1342) contient une rédaction plus abrégée que le précédent. On trouve au commencement une harangue de 'Oqbah b. 'Amir partant pour l'Ifriqyah²⁾.

18°. Enfin le ms. R qui se trouve à Gotha (n°. 1695)³⁾ est intitulé الحمد لله الذي من انشاء القيروان و فتح افريقية. Incipit من الذي من علينا بنبينا محمد صلى الله عليه و سلم فضلا منه و رحمة. Le premier récit est celui de la prise de Sicca Veneria (شقبة).

1) Dozy, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecæ Academicæ Lugduno-Batavæ*, t. II, Leyde 1851, in-8°, p. 160, n° DCCLXXXIV.

2) Ibid., p. 160, n° DCCLDXXV.

3) PERTSCH, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, t. III, Gotha 1881, in-8°, p. 292—293.

Le Cheval en Amérique avant l'arrivée des Espagnols.

PAR

E. BEAUVOIS.

La domestication de certains animaux qui, tout en ayant été pratiquée chez les anciens Groenlandais, Canadiens et Mexicains, était tombée en désuétude chez leurs successeurs du XVI^e siècle, est un des indices les plus caractéristiques d'une influence exercée par des civilisateurs précolombiens. Le cheval importé en Amérique par les Espagnols s'était, à la vérité, tellement propagé dans des temps où les indigènes continuaient à pratiquer leurs rites funéraires particuliers, que la présence de ses restes dans quelques sépultures ne suffirait pas à prouver leur origine précolombienne. Il faudrait pour cela pouvoir donner aux tombeaux une date au moins approximative, ce qui est souvent impossible dans l'état actuel de nos connaissances. En attendant que nos notions soient plus précises à cet égard, nous pouvons du moins signaler quelques faits qui tendent à prouver l'importation du cheval européen dans le Nouveau Monde dès le moyen âge. Il est bon de les relever, afin d'appeler l'attention des chercheurs sur tout ce qui peut éclairer le sujet.

Il n'est plus guère de sceptiques qui révoquent en doute la colonisation du Groenland par les Scandinaves ou leurs tentatives d'établissement dans le Vinland (États-Unis), le Markland (Nouvelle-Ecosse) et le Nyaland (Terre-Neuve); or ces marins entreprenants avaient des embarcations suffisantes pour transporter leurs plus gros animaux do-

mestiques de Norvège en Islande et de là en Groenland. Thorgils Orra-beinsfostré partant, en 998, de l'une de ces dernières contrées pour l'autre, avait eu soin d'embarquer dans son navire des bestiaux et notamment un bœuf, qu'il jeta en mer pendant une tempête et. par suite de son naufrage, il perdit le reste sur le littoral inhospitalier du Groenland ¹⁾. D'autres émigrants plus heureux avaient réussi à mener des chevaux ²⁾ sur la côte orientale du détroit de Davis: il y en avait aussi bien à Brattahlid dans la partie méridionale de cette côte, qu'à Lysufjœrd dans la partie septentrionale: lorsque Eirik le Rouge, le découvreur du Groenland, se disposa à partir avec un de ses fils pour coloniser le Vinland, il se dirigea à cheval vers le lieu d'embarquement, mais il fit une chute à la suite de laquelle il renonça à l'entreprise. Ce n'était sans doute pas uniquement pour se rendre au port qu'il avait pris une monture, mais bien aussi pour l'emmener dans la future colonie ³⁾ Nous savons en effet que les Islandais établis en Vinland y avaient transporté toute sorte d'animaux domestiques, notamment des bêtes à corne dont ils vendirent le lait aux Skrælings, jusqu'à ce que ces naturels eussent été effrayés par le beuglement d'un taureau ⁴⁾. Beaucoup plus tard, au XIV^e siècle, après que la colonie septentrionale du Groenland eut été ravagée par les Skrælings, le prêtre Ivar Bardsen, chargé de la visiter, n'y trouva aucun habitant, pas plus païen que chrétien, mais il y restait à l'état sauvage des chevaux, des bêtes à cornes, des chèvres ⁵⁾. L'élevage du bétail avait été, avec la pêche, la principale ressource des anciens colons européens: le lieutenant de

1) *Floamannasaga* dans *Groenlands historiske Mindesmærker*, t. II. Copenhague 1838 in-8°, p. 94—98. — Cfr. *The voyage of Thorgils and his adventures on the East coast of Greenland*, par E. BEAUVOIS (Extrait de *The national Magazine*. New-York, Avril 1892 in-4°), p. 13, 14, 20, 21.

2) Sur les chevaux transportés par mer dans les embarcations des Vikings au IX^e siècle, voy. JOH. STEENSTRUP, *Normannerne*, t. I, Copenhague 1876 in-8°, p. 358 note 1: t. II, 1878, p. 77, et t. IV, 1882, p. 137, note 3.

3) *Episode des Groenlandais*, § 1, 4, et *Saga de Thorfinn Karlsefni*, § 4, dans *Groenlands histor. Mindesm.* t. I, p. 216, 232, 390.

4) *Epis. des Groenl.* § 5, et *Saga de Thorfinn*, § 9—10 dans *Groenl. histor. Mindesm.* t. I, p. 238—40, 244, 422—4.

5) *Relat. d'I. BARDESEN*, dans *Groenl. hist. Mindesm.* t. III, p. 259.

vaisseau danois, D. BRUNN, a exhumé en 1894 dans le district de Julianehaab, des ossements de vaches, de chèvres, de moutons, de chevaux et de chiens, dans le voisinage de bâtiments en ruine, d'un, entre autres, long de 206 pieds, qui avait servi d'étable ¹⁾. Au point de vue des animaux domestiques, les anciens Groenlandais étaient beaucoup mieux pourvus que leurs remplaçants modernes, les Danois, d'ailleurs moins nombreux, qui vers le milieu du XIX^e siècle possédaient seulement de 30 à 40 bêtes à cornes, 100 chèvres et 20 moutons ²⁾ et qui, à en juger par le silence de H. RINK, à qui nous devons ces renseignements, n'ont pas de chevaux.

Les Gaëls, qui avaient précédé les Scandinaves dans les expéditions transatlantiques, avaient également, au rapport de ces derniers, transporté des chevaux dans le Pays des hommes Blancs ou Grande Irlande. L'Islandais Gudleif Gudlaugsson, surnommé le navigateur de Limerick, en Irlande, se rendant de ce dernier pays dans son île natale, fut poussé en 1030 sur le littoral d'une contrée transatlantique où l'on parlait le gaélique et où il se rencontra avec une nombreuse troupe de cavaliers ³⁾.

Pour d'autres pays de l'Amérique, les documents européens nous manquent, mais on y peut suppléer pour le Mexique par d'anciennes traditions et des effigies de chevaux peints ou sculptés. En apprenant le débarquement de Juan de Grijalva à San-Juan de Ulua (24 Juin 1518), Montezuma fit peindre les Espagnols, leurs vaisseaux, leurs armes et leurs chevaux; or en examinant les images de ces derniers, il remarqua leur ressemblance avec des animaux figurés dans de vieilles peintures et appelés par les Mexicains *mamaza* ⁴⁾. Il avait notamment vu dans un antique tableau, conservé par les habitants de Xochimilco

1) D. BRUNN, l'Expédition archéol. dans le district du Julianehaab en 1894, dans *Geografisk Tidsskrift*. Copenhague 1895, in-4°, p. 45—46. — Cfr. *Berlingske Tidende*, 19 Févr. 1895.

2) RINK, *Grænland*, t. II, Copenh. 1857 in-8°. p. 169.

3) *Eyrbyggja saga*, § 64, dans *Græn. hist. Mindesm.* t. I, p. 770.

4) Pluriel de *mazatl*, cerf, en nahua, d'où le nom de *Castilan mazatl*, cerf de Castille, c'est-à-dire cheval. — Les chevaux étaient aussi appelés *chevreuils* (en espagnol *venados*) par les Tarascs (*Relación de Michoacan*, éditée par NIC. LÉON dans *Anales del Museo Michoacano*, t. I, p. 137, 139—141); et par les habitants de Xalisco. (A. TELLO, *Historia de la Nueva Galicia*, p. 352 du t. II de la 1^{re} *Colección de documentos para la historia de México*, éditée par J. G. ICAZBALCETA, Mexico 1866 in-8°.

„des cavaliers montés sur des *tonacamazatl* qui sont comme de grands cerfs ou de puissants chevreuils”¹⁾. Les analogies entre les cavaliers blancs d'autrefois et ceux du XVI^e siècle parurent tellement frappantes à Montezuma qu'il regarda comme de grands magiciens ceux qui avaient longtemps à l'avance tracé des effigies si conformes à la réalité²⁾.

En présence de ces témoignages si précis, on ne peut douter que les Mexicains précolombiens n'eussent quelques réminiscences et même des peintures plus ou moins exactes de chevaux, quoiqu'ils ne connussent plus le noble animal. Dix sept ans avant l'arrivée des Espagnols, c'est-à-dire en 1502, des Blancs à cheval, avec leurs coiffures et en costume antique, avaient été, ainsi que des poules de Castille, dessinés à la craie sur la paroi d'un rocher à pic situé à Tamaçulapa dans la Mixtèque³⁾ (État d'Oaxaca). Le costume démodé indique assez que le dessinateur n'avait pas pris pour modèles les Espagnols des Antilles. Il est vrai que Christophe Colomb fit, en 1502, des descentes dans les îles et sur les côtes du Honduras et de l'isthme de Panama, mais il n'avait pas de chevaux sur ses navires, comme LAS CASAS le dit expressément⁴⁾, et probablement pas non plus de gallinacés européens. Toutefois la coïncidence des dates ne doit pas être accidentelle: la réapparition des Blancs ranima l'espoir de ceux qui les attendaient comme des libérateurs⁵⁾, et raviva

1) Caballeros en *tonacamazatl* que son sus cabalgaduras, como muy grandes ciervos y venados poderosos (TEZOSOMOC, *Crónica Mexicana*, ch. 109, p. 695-6 de l'édit. d'OROZCO Y BERRA, Mexico 1878, in-4°. — Moctezuma estaba espantado de ver las gentes blancas y en caballos de muy grandes ciervos aderezados, llamados *tonacamazatl*. (D. DURAN, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 12-13, Mexico, 1880 in-4°).

2) Grandes sábios en las artes mágicas, porque cotejando uno con otro, son los propios que han venido. (TEZOSOMOC, loc. cit. p. 696). — Montezuma, cuando los vido tan conformes á lo que el principal abia visto y á lo que él tenia pintados le dixo: „has de saber, hermano Quilastli, que agora veo que tus antepasados fueron verdaderamente sábios y entendidos, porque no a muchos dias que esos ay [allí] traes pintados aportaron á esta tierra”. (D. DURAN, loc. cit. p. 13).

3) Estavan al traje antiguo, con sus monteras y á cavallo, y junto á ellos las gallinas de Castilla. (*Historia de la fundacion y discurso de la provincia de Santiago de México*, par A. DAVILA PADILLA, Madrid 1596 in-4°, L. II, ch. 90, p. 803).

4) *Hist. de las Indias*, L. II, ch. 20, p. 53 du t. II de l'édit. de VIGIL, Mexico, 1877, in-4°. — Cfr. A. DE HERRERA, *Hist. gen. de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*. Madrid, 1730 in-4°, déc. I, L. V, ch. 5, p. 131.

5) „Bientôt cessera l'immolation des victimes humaines: voici que viennent ceux qui

les souvenirs presque éteints des évangélisateurs du IX^e siècle ¹). Mais quel que soit le mobile auquel ait obéi l'auteur des dessins de Tamaçulapa, il n'a sans doute fait que reproduire d'anciennes peintures.

En Yucatan, où le cheval était appelé *tzimin* (tapir) ²), son effigie figurait dans divers anciens monuments: „On soupçonne”, dit FR. ALONSO PONCE qui visita la Nouvelle Espagne de 1584 à 1589, „que les indigènes du Yucatan avaient connaissance du cheval; on a en effet exhumé du jardin du cloître de Merida une pierre sur laquelle était sculptée, et pour ainsi dire empreinte une jambe de cheval, en mémoire de quoi les Frères la firent encastrier dans un mur de ce jardin” ³). — En 1861, un voyageur américain a vu à 15 milles au nord de Merida, à Xuyum, dans la propriété de D. MANUEL CAZARES, deux têtes de chevaux, de grandeur naturelle, paraissant faites d'un calcaire dur. La crinière était hérissée comme sur la tête et l'encolure du zèbre. Ces bas-reliefs, d'un travail artistique, gisaient alors sur le sol à proximité d'édifices ruinés ⁴). — On peut laisser de côté le *tzimin chác* (tapir de la foudre) qu'adoraient les Izas de la lagune de Peten, car on prétend que cette idole aurait été érigée en souvenir d'un cheval perdu par F. CORTÉS dans cette contrée ⁵). Les Lacandons, frères et voisins

doivent commander et s'emparer de ce pays”, disait un Indien qui allait être sacrifié à Tlatelulco, près Mexico, peu avant l'arrivée des Espagnols. (G. DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, édit. par J. G. ICAZBALCETA. Mexico, 1870, gr. in-8°. L. III, ch. 12, p. 182).

1) Le célèbre roi de Tezenco, Nezahualpilli, sans doute informé de l'apparition des Espagnols sur les côtes du Honduras, avait annoncé leur prochaine venue quinze ans avant l'expédition de Cortés, c'est-à-dire en 1502 ou en 1503, celle de Hernandez de Cordova ayant eu lieu en 1517, et celle de Juan de Grijalva en 1518. Cette prédiction est donc contemporaine des dessins de Tamaçulapa; celle-là et ceux-ci dénotent l'émoi causé par les explorations de Christophe Colomb.

2) Hállanse junto al rio de Lagartos algunas dantas, á las cuales llaman *tzimines*, y de la mesma manera llaman á los caballos, porque dicen que les parece mucho. (*Relación de las cosas que sucedieron al PADRE FRAY ALONSO PONCE on las provincias de la Nueva España*, publiée dans *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. LVII et LVIII, Madrid, 1872, 2 vol. in-8°, t. II, p. 386.

3) Id. *ibid.* t. II, p. 444.

4) STEPHENS SALISBURY, *Los Mayas*, Worcester, 1877, p. 25, cité par CH. RAU, dans *Smithsonian Contributions to knowledge*, t. XXII, 1880, in-4°, p. 67.

5) DIÉGO LOPEZ COGOLLUDO, *Historia de Yucathan*, publiée par FR. DE AYETA, Madrid, 1688, in-fol., L. I, ch. 16, p. 54. — JUAN DE VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, *Historia de la conquista de la provincia de El-Itza*, Madrid, 1701, in-fol. p. 100—102, 182, 500—502.

des Izas, mais plus rapprochés des pays où s'était fait sentir l'influence mexicaine, avaient ainsi que les Quichés donné au cheval le nom de *chevreuil* ¹⁾. Dans une contrée du Guatemala qui n'est pas spécifiée, „il y avait une idole en forme de tête de cheval dont les yeux auraient été enlevés, et des orbites vides de laquelle semblait couler perpétuellement du sang, chose, dit-on, admirable à voir” ²⁾.

De ces faits et de ces récits, même de ceux qui sont légendaires, il ressort que les peuples de l'Amérique centrale, comme ceux du Mexique, connaissaient le cheval dès le moyen âge et en avaient perpétué le souvenir aussi bien par des traditions que par des images, et même, pourrions-nous ajouter, par un mot de leur langue, car d'après Tezozomoc et D. DURAN ³⁾, le cheval dans les temps précolombiens s'appelait en nahua *tonacamazatl*, nom supplanté après la conquête de Cortés par celui de *cauallo*, venant de l'espagnol *caballo*.

1) Id., *ibid.* p. 44. — VARCA, *Calepino*, cité dans *The names of the Gods in the Kiche myths*, par DANIEL BRINTON, Philadelphie, 1881, in-8°, p. 29.

2) B. DE LAS CASAS, *Apologética historia*, ch. 124, extrait à la suite de son *Historia de las Indias*, éditée par le Marquis DE LA FUENSANTA DEL VALLE, Madrid, 1876, in-8°, t. V, p. 457. — Cfr. TORQUEMADA, *Monarchia indiana*, L. VI, ch. 26, p. 54, du t. II de l'édit. de Madrid, 1723, pet. in-fol.

3) Voy. plus haut, p. 3—4.

A Fragment of the Dinkart

(III, fol. 2, q. 2)

BY

L. C. CASARTELLI.

This fragment is the first — though very imperfect — passage of the D. K. which has come down to us. As is well known, all the extant MSS. of this most interesting and very extensive Pehlevi work, — a perfect encyclopaedia of Mazdayasnian theology, philosophy and casuistry — are derived from one source, a MS. originally at Bagdad, a copy of which was sent for a time to Surat, in India, and is now in Bombay. The Persian MS. of WESTERGAARD is also evidently derived from the same original¹⁾. It seems therefore, hopeless to expect that any more complete text may be forthcoming. Unfortunately this unique text is very defective in its earlier portion. Six entire folios of those which were lost have never been recovered; they contain the whole of the first and second books. The commencement of the third book is also imperfect; „the first folio is lost, and fols. 2—4 are defective, having the outer side-margin and about a quarter of each line of text torn off. Fol. 2 begins in the middle of an answer to the second of a series of twelve sceptical questions propounded by apostates.” DASTUR

1) See E. W. WEST, »Pahlavi Literature,» in *Grundriss der iranischen Philologie*, Bd. II, p. 91, (Strassburg, Trübner, 1896).

2) WEST, *ut sup.*

PESHOTAN, the Editor of our only printed Edition of the D. K. ¹⁾, speaks of the original MS. as moth-eaten in these parts, and faithfully reproduces the *lacunae* in his printed text. The damage extends to the eighth question inclusively, the ninth being the first part of the text preserved entire. The Dastur has not attempted any translation of the fragmentary chapters, beginning straightway with question 9. The present brief paper is an attempt to transliterate and make some sense out of the first of the damaged chapters, i. e. the second question of the heretic (*aharmóko*). The *lacunae* are reproduced as in P.'s edition.

hávand áçt hómánd açráník va artésh-tárík va váçtaryushih va hátwakhshih va câmânihâ-i ²⁾ *hamihi pavan dâwâzdah-hómâçt* ³⁾ *yashitano li aêrpato dîno kânishno zag-i paitak aigha kân-ac yin gâbishno va kânishno açránâno hâdino hâvand áçt hómánd artésh-târ pavan pânakih va vaç[tryôs] çrâdishno çakhtârih va hátwakhsh pavan áçângarih hâshmôrishno dâwâzdah hómâçt açrán hamzôrîha hamdâzakih rábâkih va afzânîk dâm vараç avaçîhashno aito zak-ato drâyilo khashm-dêheshno men yekavimândto harviçpo hâvond áçt hómánd va (2^o)⁴⁾ patvandih-i lak aharmóko friftârihâ pavan dâm marâçinîtârih çarîtar dât zak-i men çtih dât (2^o)⁵⁾ mahîçto abj nêtrântak aito dâm men avaçî-*

Like in body (are) the professions of the priest, the warrior, the agriculturist and the artisan, and in accordance with their similarity in offering the *dwazdahhomast* I, a priest, must practice religion, as it is revealed: „Act thou according to the words and actions of the priests of the Good Law”.

Like in body (is) the warrior, in defence; and the agri [culturalist] tending (and) managing ⁴⁾. And the artisan in peaceful occupation and keeping accounts ⁶⁾ the *dwazdahhomast*, the priest in proportion to the measure of advancement and is prospering Creation and destroying filth. But that which thou criest out violence would proceed from it. Each one being like in body and, secondly, the connection of thee, o heretic, fraudulently in destruction of Creation, a worse law than this law of the visible world. Secondly

1) Bombay, vols. I—VII, 1874—94, still in course of publication.

2) Used in a very similar text, speaking of the duties of the four classes, *Mainyo-ikhard*, xxxi. 12.

3) Written all through *ⲱⲁⲥⲁⲣⲏⲁⲩ ⲉⲩⲩⲏ*.

4) i. e. cattle.

5) So as to make just charges. Cf. MK., xxxii, (West's note, *SBE.*, vol. xxiv, p. 68.)

6) i. e. ⲩ.

<i>hashno zak-i lak aharmôko</i> <i>çaritar dâto patvandit pavan hamih-i</i> <i>. pavan duwâzdah hómâçt yashtano-i</i> <i>Zartuhashto li aêrpato val</i> <i>frashkarto avaçihasto zak-</i> <i>ac-i lak shikufto aharmôk.</i>	the greatest might hath protected Creation from destruction this most wicked law of thine, o heretic. is connected with the similarity in the offering of <i>dwazdahomost</i> of Zaratusht. I, the priest, until the Re- surrection destroyed this thy prosperity, o heretic!
---	--

It is not quite clear what the captious objection of the heretic was; it had, however, as we may judge, something to do with the religious rite of purification called *dwazdah-homast*, and the relations of the four well-known classes or castes of Eranian society to its celebration. Did he, perhaps, deny that the duty of performing the rite extended to each and all of the four classes?

The *dwazdah-homast*, it appears, was one of the purificatory ceremonies, consisting in the recitation of certain long prayers during a space of twelve dayes, or readings of multiples of the Yasna and Vendidad: there seems, however, to be some discrepancy or uncertainty in the traditional explanations¹).

As far as I can make out from this fragmentary passage, our casuist lays down that all the four classes, — priests, warriors, farmers, artisans, — are, as regards their bodily frame, equal or similar (*hâvand âçt hómând, simili corpore praediti*) and therefore, in this respect, liable to the obligations of the purificatory rite. The duties of the four castes in this world are set forth in terms very similar to those in the analogous passage by the *Mainyo-i-Khard* (cc. xxxi, xxxii). The chapter concludes with the usual abuse of the heretic and his wicked system (*çaritar dîno*).

The precept „*Kún-ac yin gûbishno*,” etc. is given as a quotation from „revelation” (*paitak*, i. e. the Avesta).

¹) See E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, in *SBE*, vol. V, pp. 212, 213, 381; vol. XVIII, pp. 168, 232, 244; vol. XXIV, p. 330. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, vol. 1, pp. LXVIII, LXIX. A comparison of all the passages shows that DARMESTETER is wrong in limiting the rite, as he appears to do, to the case of women.

Une poésie syriaque de Grégoire Bar-Hébréus

PAR

LE DOCTEUR J. B. CHABOT.

GRÉGOIRE BAR-HÉBRÉUS, un des écrivains les plus féconds parmi les Syriens, naquit en 1226 et mourut en 1286. Il appartenait à la secte des Jacobites ou Syriens monophysites. Il nous reste de lui un grand nombre d'ouvrages roulant sur les sujets les plus variés : l'histoire, la philosophie, la théologie, l'exégèse, la médecine, la grammaire, la liturgie, le droit, la poésie, les mathématiques, etc. [Voir sur cet auteur ASSEMANI, *Bibl. or.*, t. II, p. 246 et suiv.; WRIGHT, *Syriac Literature*, 2^e ed., p. 265 et suiv.; ABBELOOS ET LAMY, *Bar Hebr. Chronicon eccles.*, praef.].

La pièce de vers que nous donnons ici est tirée du recueil de ses œuvres poétiques renfermé dans le ms. syr. 270 de la Bibliothèque nationale (fol. 70—71). Elle est en vers de douze syllabes qui riment invariablement avec le nom de l'évêque nestorien Salomon, dans l'album duquel l'auteur traça ces lignes. Nous avons essayé de conserver dans la traduction latine quelques unes des antithèses et des assonances qui constituent, en partie, les élégances de la poésie syrienne; mais cette traduction ne saurait donner une idée exacte du genre poétique de l'original dont le mérite consiste beaucoup plus dans l'agencement des mots que dans la recherche et l'élevation des pensées.

על דברי חכמים:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית: 5

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית: 10

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית: 15

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית: 20

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

אשר נאמר בפרקי תענית:

35 : ܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 ✧ ܩܠܐ ܡܠܩܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 : ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 ✧ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 : ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 ✧ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 : ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 ✧ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ
 ✧ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ ܕܘܢܘܩܡܢܐ

POEMA

DE AMORE DOCTRINAE

quod scripsit in libro collectionum viri nestoriani nomine Salomonis.

Da requiem, Domine, animae sanctae sancti Salomonis, 1.
 qui butyrum vitae vivis paras in quo delectentur.
 Motibus Ecclesiastes motus istius aequiparantur,
 et sic decet ut suo nomine nominetur.
 Doctrinis spiritualibus spiritus curabuntur: 5.
 vel cogitationibus stultis mortui ab isto resuscitabuntur.
 Naturae corporeae et terrestres, si sapientiam assequuntur,
 agminibus Seraphim igneis statim assimilantur.
 Ad imaginem Creatoris creaturae quomodo adumbrantur,
 nisi quia animam rationalem et lucidam sortiuntur? 10.
 Spirituales [naturas] igitur quo modo imitabuntur,
 si in cythara decachorda terrena modulantur?
 Vinculis materiae liberi si non constringuntur,
 magis quam aquila supra orbem elevabuntur.
 Dilectione mundi vana qui non praeoccupantur, 15.
 ipsi fulgoribus gloriosis certo praevenientur;
 Deliciis ejus perituris si maculantur,
 propinquis Deitati non coaptabuntur.

Qui lumine sapientiae praeunte aetatem assequuntur,
honorem sibi comparant et feris non tradentur. 20.
Sancti si tenebris errorum irascantur,
laudibus puris Deitatis delectabuntur;
In templo alto virtutis si elevantur,
juro ego ipsis: nunquam mortem experientur.
Pueri egregii silentio laudabili si sanctificantur, 25.
voces dulces olim strenue vociferabuntur.
Si strenui qui brevi negligentes fiunt increpantur,
pigris quid superest qui somno merguntur?
Cogitationes cunctae non possunt ut libello describantur,
quapropter silentio conclusiones absolvuntur. 30.
Defectum verborum meorum forte mei auditores meditabuntur,
et ab infirmitate notabili forsitan sanabuntur.

Explicit.

Langue Basque et dialectes Chamitiques.

PAR

LE COMTE DE CHARENCEY.

L'extrême rareté des éléments sémitiques dans le vocabulaire basque a déjà été signalée. Elle semble, à première vue, d'autant plus étrange que pendant plusieurs siècles, les montagnards pyréniens n'ont certainement pas pu se préserver de tout contact avec les envahisseurs musulmans. Nous ne parlons pas ici, bien entendu de relations antérieures avec les Phéniciens et les Carthaginois. Sans doute, elles se sont réduites à bien peu de chose.

S'il existe un certain nombre de termes euskariens qu'à première vue, on serait porté à croire d'origine sémitique, souvent un examen plus approfondi démontre qu'il n'en est rien. Citons p. ex. les suivants.

1°. *Bero*, „chand” qui rappelle à la fois l'hébreu בָּאָר *ba'ar* „arsit, exarsit” et le kopte (dial. thébain) ⲃⲱⲡ et, avec redoublement, ⲃⲉⲡⲃⲉⲡ , ⲃⲉⲡⲃⲉⲡ „expellere, ebullire”; (dial. memphitique), ⲃⲉⲡⲃⲉⲡ , „ebullire”, ⲃⲉⲡⲃⲱⲡ , ⲃⲱⲡⲃⲉⲡ , „ejicere”. Nous n'hésitons pas à préférer l'étymologie gauloise. On a en bas-breton *bero*, *bero*, *beru*, „bouillant, bouilli à l'eau, un bouillon”; *birvi*, *bervi*, *berfi*, *beruein*, „bouillir” *beroudenn*, *berudenn*, „bouillon, temps d'ébullition”; *birvidik*, „bouillant, pétulant, zélé”. Une inscription gallo-romaine conservée au salon de Bourbonnelles-bains est dédiée *Borvoni Deo*, sans doute „la déité présidant aux sources thermales.”

2°. *Haran*, „vallon” ne semblera point, à coup sûr, devoir être dérivé de l'hébreu הַר *har*, „montagne”, si l'on se rappelle le gallois *aran*, „montagne” cité par PICTET et dont le savant Génévois ne craint pas de rapprocher le sanscrit *aranya*, „fôret, endroit isolé” et *arana*, „étranger, éloigné”.

3°. *Hiri*, „ville” rappelle pas mal, et pour le son et pour le sens, l'hébreu עִיר *'ir*, *hir*, „cité, ville”, mais ce n'est là vraisemblablement qu'une ressemblance illusoire, puisque la vielle forme ibérique était *ili* ou *eli*. Elle reparait dans certains composés, p. ex. *Iliberis*, litt. „ville neuve”, aujourd'hui *Elne*, à deux lieues environ de Perpignan — *Eliberis*, même sens, actuellement *Elvire* près de Grenade en Andalousie. Un concile s'y tint en 305. Il y a aux environs, une montagne appelée *Sierra Elbira* ou *Elvira* — *Cocoliberis*, litt. „ville neuve des Caucones ou Cocones”, à présent *Colioure* à six lieues sud de Perpignan, etc. etc.

Nous ne nions pas d'ailleurs qu'il existe en euskara, quelques vocables de provenance sémitique, mais ils ont, presque sans exception, été introduits par l'intermédiaire de dialectes voisins, p. ex. de l'espagnol ou du portugais. Mentionnons entre autres, *gisu*, „chaux”, avec *u* final euphonique, cf. arabe *giz*, „craie”, mais que nous retrouvons avec le même sens dans le portugais *gis*, *giz* d'où, sans doute il, a passé en basque. — *zaragoil* „culotte” de l'arabe *sera'wal*, mais par le canal de l'espagnol *saragüelles*. Ajoutons que ce mot semble d'origine non pas sémitique, mais iranienne. Il reparait en grec sous la forme $\Sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\beta\alpha\rho\alpha$, „bas, chaussettes à la mode asiatique”. St. Jérôme désigne par *saraballa*, une sorte de robe traînante, comme celles des Perses.

Somme toute, nous n'avons guère rencontré comme terme usuel basque de provenance incontestablement sémitique que *nagusi*, „maître” et dialectiquement, *nabusi*, *nausi*. On ne saurait guère douter que ce ne soit l'éthiopien *négusch*, „monarque, empereur”. Comment s'est-il introduit dans le langage des Euskaldunaks? c'est-ce que nous ne saurions dire.

Par exemple, si l'on dirige ses recherches du côté des langues

chamitiques, l'on arrivera à des conclusions tout autres. Dans un précédent travail, nous nous sommes efforcé de faire ressortir la ressemblance que, sous le rapport des pronoms personnels de la première et de la seconde personne, le basque offre avec les dialectes kabyles¹⁾.

Ainsi, l'on a pour „je, moi”, en basque *ni* ou *nik* (forme active), *nek* dans le dialecte berber de Bougie, le chellouk du Maroc et le zénaga. „Tu, toi” se dira *hi* ou *hik* (forme primitive *ki*, *kik*) chez les euskariens, *ketch* en dialecte de Bougie et en zouaoua, *kouk* en zénaga. La ressemblance, sur ce point, serait difficilement attribuable au seul hasard et d'ailleurs les pronoms, spéc. les pronoms personnels, constituent une de ces parties du discours qui ne s'empruntent guère. Dès lors, l'hypothèse d'un lien très antique de parenté entre l'euskara, d'une part, et de l'autre, les idiômes de l'Afrique boréale s'impose, pour ainsi dire, d'elle même, à l'esprit. Remarquons que sur ce point, les donnés philologiques s'accordent d'une manière frappante avec celles de l'anthropologie. Le savant docteur COLLIGNON n'a-t-il pas signalé l'étroite ressemblance typique du Basque de race pure avec le Kabyle et même l'Egyptien?

De quelque façon, du reste, qu'on prétende expliquer le fait, nul ne saurait contester la présence de certains éléments berbères dans le lexique basque. Tenons nous aux exemples suivants.

1°. *Akher*, „bouc”, cf. béni-menacer et rifféen بالوس *khherri*, *ikhherri*, „bélier”, au pluriel, اكران *akhraren*, *ikherran* — dial. de Bougie, Zouaoua et Ait-Kalfoun, *ikerri*, plur. *ikraren* — chaouia, بالو *iker* — zénaga, guérer — aouélimidden, O.: *aker*, *ekarre* — ahaggar, Oo.: *ekrar* — sergou, *akrar* — azger, Oo., *akerer* — keloui, ::, *akha* plur. :::, *ikiouan*. Ces termes africains auraient-ils une parenté avec leurs correspondants sémitiques; cf. phénicien, *khar*, „bélier” — assyrien *khirou*, „bouc, bélier, étalon, du menu bétail”? Il nous semble difficile de n'y pas rattacher le béarnais *quirou*, „bouc”. Ce serait un des rarissimes noms d'animaux

1) *Des affinités de la langue Basque avec divers idiômes des deux continents*, extrait du *Bulletin de l'association française pour l'avancement des sciences* (Année 1892).

domestiques empruntés par nos dialectes indo-européens à la source sémitique ou chamitique.

2°. *Azeri*, *azari*; „renard”: Cf. le kopte (dial. baschmourique) ⲕⲁⲱⲁⲣ, (dial. memphitique et thébain), ⲕⲁⲱⲱⲣ, „chacal”. Ce terme se retrouvait sous une forme peu différente en libyen. *Βασσάρια τὰ ἀλωπέκια οἱ Λιβυεὺς λέγουσι*, affirme Hésychius. Il existe sous une forme, sans doute, plus primitive dans certains dialectes de la vallée du Nil; Cf. *atfar*, *wakari*, „chacal” — saho, *wakari* ou *wakári*. Pouvons-nous ne pas en rapprocher le mot signifiant „renard” dans un idiôme de la Sibirie? L’ostyak (dial. surgute) p. ex. appelle cet animal *warsar*, *vakhsar*. Un nombre appréciable de mots se retrouvent à peu près identiques dans les langues sibériennes et sémito-chamites. Bornons nous ici à un seul exemple. En quoi le samoyède (dial. yourake et tawgu), *jam*, *yam* „mer” diffère-t-il de l’hebreu *yam*, du vieil égyptien *jom*, *yom* qui ont le même sens? Plusieurs savants, ne l’oublions pas, se montrent fort disposés à faire venir du Nord les ancêtres des races de Sem et de Cham. L’éminent QUATREFAGES lui-même plaçait dans les plaines situées à l’Orient de l’Oural, le berceau primitif de l’humanité.

Enfin, ce que semble plus digne encore d’être signalé, certains verbes de l’euskara offrent une physionomie bien africaine, citons p. ex. *egi*, „faire”; Dial. *harakta* et *taroudant*, ⲉⲓ *eg* — *erre*, „brûler”; dial. de Figuiç, ⲉⲓ *err* (même sens), d’une racine *RR*, brûler, briller, être jaune”. — *sar*, „entrer, introduire, s’introduire”; *beni-ménacer*, ⲉⲓ *sar*, „précéder, aller en avant”. Il existe bien une racine sanscrite *sr*, *sar*, „ire, fluere”, d’où *sáray* „étendre”, mais qui, sans doute, n’a rien à faire avec les précédents.

Enfin terminons par l’étude de quelques vocables euskariens qu’en dépit de leur ressemblance avec les correspondants berbers ou égyptiens, nous n’oserions pas cependant déclarer incontestablement de provenance chamitique.

1°. *Ethor* „venir”; dial. du Touat et Gourara ⲁⲧⲉⲑ *atef* „entrer”, *harakta*, *ad’ef* — *beni-ménacer* *adef*.

2°. *Ogi*, „blé, pain”; kopte (dial. baschmourique, ⲁⲓⲕ, ⲁⲉⲓⲕ, (dial.

thébain), $\sigma\epsilon\kappa$, (dial. memphitique) $\omega\kappa$ „pain” et $\omega\kappa$ „frumentum”. Les Egyptiens ont dû savoir préparer cet aliment, dès la plus haute antiquité, et en répandre la connaissance au loin.

3°. *Oxo*, „loup”. On a voulu rapprocher ce terme de l'espagnol *oso*, „ours”; béarnais *ous*; mais il s'agit ici d'espèces bien différentes et qu'on ne saurait guère confondre l'une avec l'autre. Serait-il donc trop téméraire de le rattacher au beni-ménacer, ksourien, mزابite, zouaoua etc. وشى ou اوشى *ouchchen*, „chacal.” يوشى *iouchchen* du rifféen et dialect du Touat; au kopte $\sigma\bar{\epsilon}\omega\kappa\iota\upsilon$ *ouonsh*, „chacal, loup.” En viel égyptien, comme nous l'a fait remarquer M. MASPÉRO, *wounsch* désignait une sorte de lévrier à oreilles droites et, par suite, rappelant assez le chacal.

4°. *Hiru*, „trois” nous fait bien l'effet d'être intimement lié au terme correspondant dans les dialectes Nord-Africains; cf. aouelimiddén, ΞO .: *karadh*, „trois”; sergou $\text{+}\Pi\text{D}'$ *gradet*; tamachek *karad*; schellouk du Maroc, *kérad* etc. Le *k* initial tombe, comme l'on sait, souvent en basque. Quand au rapprochement imaginé par le docte chamitisant JUDAS entre *hiru* et le *három*, „trois” du magyar, il semble difficilement soutenable. Ce dernier vocable est évidemment de formation relativement très récente. La forme ougro-finnoise primitive s'est bien plus fidèlement conservée dans le suomi ou finlandais *kolme*, l'esthonien *kolm*.

5°. *Alaba*, „fille” rappelle un peu, et pour le sens et pour la forme, le kopte $\Delta\lambda\omega$, „enfant, jeune homme”, (dial. baschmourique, $\Delta\lambda\omega\iota$ (même sens). Cf. le tamachek *ili* „fille” — dial. de Ghât, *elli* — beni-ménacer بليس , *ilis*, „fille”. Peut-être préférera-t'on attribuer au mot euskarien, une origine celtique. Nous avons en irlandais *alaib* „beau” d'un vieux thème gaulois *alabi*; quoi d'étonnant à ce changement de sens? Est ce qu'en style de romance, toute femme n'est pas une belle?

Belgium persicum.

PAR

V. CHAUVIN,

Professeur à l'Université de Liège.

Invité par les amis et les anciens élèves de M^{sr} de Harlez à collaborer à la publication destinée à célébrer sa vingt-cinquième année de professorat, j'aurais voulu retracer les services rendus par mon savant et honoré confrère aux études iraniennes dont il est, incontestablement, le plus éminent représentant en Belgique.

Mais il m'a semblé que c'était à lui-même à le faire dans une autobiographie qui serait, à la fois, une page intéressante d'histoire littéraire et, par les détails qu'elle donnerait sur les efforts d'un travailleur qui ne doit rien qu'à lui-même, un exemple encourageant et instructif.

C'est pour l'engager à nous présenter ce tableau que je veux lui fournir, en esquissant l'histoire des études iraniennes dans notre pays, le cadre où son tableau trouverait naturellement sa véritable place.

Le projet formé par le pape Calixte III, après la prise de Constantinople, de susciter aux Turcs des ennemis en Orient et surtout en Perse, avait été accepté et poursuivi un certain temps par les princes de la maison de Bourgogne. L'ambassade orientale qu'avait reçue Philippe le

Bon et celles qui avaient été confiées à des Belges, c'étaient là des évènements de nature à frapper les imaginations et à attirer l'attention sur la Perse¹⁾. Et comme, bientôt après, nos compatriotes prirent une part considérable à la renaissance des études orientales amenée par la réforme, on aurait dû s'attendre à voir nos savants consacrer une partie de leur activité à la Perse.

Mais, malgré des circonstances si favorables, il n'y eut chez nous que de faibles commencements.

JEAN LEMAIRE DE BELGES publia, d'après des sources italiennes et des correspondances diplomatiques, son Pamphlet intitulé *Prologue de l'histoire moderne, du prince Syach Ismail, dit Sophy Arduelin, Roy de Perse et de Mede, et de plusieurs autres Terres et Provinces*²⁾.

La chose parut si intéressante à AMAND DE ZIERICZEE qu'il reprit le sujet et le traita, probablement d'après le texte de *Lemaire*, mais en le modifiant selon ses vues. C'est dans sa *Chronica compendiosissima*, éditée en 1534 par le célèbre Titelmans chez Simon Cocus à Anvers, qu'on trouve aux pages 108 v°—111 r° „*quædam notatu digna de Sophi rege*

1) Sur la politique orientale de Philippe le Bon, voir DE BARANTE, *Histoire des ducs de Bourgogne de la maison de Valois*... Paris, chez Ladvocat... 1825, VII; 129, 275 et VIII; 3, 257, 340, 356, 381 et suiv. — *Bulletin du Bibliophile belge*, I; 267. — *Annuaire de la Bibl. roy. de Belgique*, IX; 122—125. — J. DE ST GÉNOIS, *Les voyageurs belges du XIII^e au XVI^e siècle*. Bruxelles, Jamar. 1846, I; 20—24. — O'KELLY DE GALWAY, *Histoire des relations diplomatiques et historiques des Pays-Bas et de la Belgique avec la Perse*, Bruxelles, Comptoir universel d'imprimerie et de librairie, 1873, 10—18. — J. FINOT. *Projet d'expédition contre les Turcs préparé par les conseillers du duc de Bourgogne Philippe le Bon*. Dans *Mémoires de la soc. des sciences de Lille*, 1890, et à part.

Charles le Téméraire. O'KELLY, 19—23. — *Anselme Adorne, sire de Corthuy, pèlerin de Terre-Sainte*... par M. E. DE LA COSTE... Bruxelles, Charles Muquardt, éditeur... 1855, 266 et 289—297. ST GÉNOIS, I; 30—32 et la *Biog. Nat.* V^o Adornes, 74—79. — DE LIMBURG-STIRUM, *Anselme Adornes ou un voyageur brugeois au XV^e siècle*. Dans *Messenger des sc. histor.*, 1881, 1—43. — E. FEYS. *Voyage d'Anselme Adornes au Mont Sinâ et à Jérusalem*. Dans *Annales de la soc. d'émulation*... (de Bruges) XLI; 135—222. C. Rendu, *Rev. de l'orient latin*, I; 633—634.

Voir aussi C. PIOT, *Relations diplomatiques de Charles-quinç avec la Perse et la Turquie*. Dans *Messenger des sc. histor.* 1843, 44—70.

2) Maintenant dans J. STECHER, *Oeuvres de Jean Lemaire de Belges*... Louvain... Lefever, 4 vol. in-8^o. 1882—1891. L'écrit en question se trouve aux pages 199—219 du tome III. Pour les sources voir III; 200, 215, 218 et IV; 377. Quant aux éditions du pamphlet, voir J. STECHER, *Jean Lemaire de Belges, sa vie, ses oeuvres*. Louvain, Lefever, 1891, CIII—CIV. PAQUOT, (édit. in-8^o), III, 10—12.

Persarum, Hoste Turcarum, collecta per ... Amandum Zieræensem, ordinis Minorum"¹⁾).

Puis, silence complet. Peut-être ne pourrait-on pas même citer en Belgique d'impression ou de réimpression d'ouvrages dûs à des étrangers, si nous n'avions les *Relaciones* de PEDRO TEIXEIRA (Anvers, Verdussen, 1610).

Pourtant la littérature aurait pu être alimentée par les Belges qui ont voyagé ou résidé en Perse: JOSSE VAN GHISTELE²⁾, AERTS³⁾, VAN DEN BROUK⁴⁾, HUSTIN⁵⁾, MOUTON⁶⁾, HUBERT LAIRESSE⁷⁾, VAN TERMONDE⁸⁾.

C'est surtout le carme déchaussé MOUTON (Père Elie de S^t Albert), né à Mons en 1643, évêque d'Ispahan depuis 1693, qui aurait pu, grâce à sa parfaite connaissance de la langue et des mœurs du pays, rendre de grands services aux études iraniennes. S'il ne l'a pas fait, c'est que ses importantes fonctions et de grandes missions, qu'il devait à la confiance du roi de Perse, ne lui en ont pas laissé le loisir.

Après lui, il faut en venir tout de suite au XIX^e siècle, et nous rencontrons d'abord quatre savants vivant à la même époque: VAN ALSTEIN, BURGGRAFF, JACQUET et NÈVE.

VAN ALSTEIN, né à Gand en 1792, mort le 22 février 1862, savait certainement le persan⁹⁾; mais il préférait garder pour lui les trésors de sa vaste érudition.

BURGGRAFF (1803—1881), outre ses cours d'hébreu et d'arabe, qu'il faisait régulièrement, a eu l'occasion d'enseigner parfois aussi le persan¹⁰⁾ et il a même formé un élève pour cette branche, comme on va le voir.

1) Ce livre rare se trouve à la Bibliothèque royale de Bruxelles.

2) *Biog. nation.* article de M. STECHER, et les sources qu'il cite. — O'KELLY, 23—27.

3) E. NEEFFS, *Rev. Cathol.*, XXXV; 574.

4) ST. GÉNOIS, II; 59. — O'KELLY, 38—39.

5) *Biog. nat.*, article de E. VAN ARENBERGH et les sources qu'il cite. — DEL VAUX, *Dict. biog. de la province de Liège* 1845, 66. — ST GÉNOIS, II; 204—205. — O'KELLY, 40.

6) O'KELLY, 40—44. — HACHEZ, *Iconographie montoise*, 1860.

7) ST GÉNOIS, II, 204. — O'KELLY, 44—45. — BEC DE LIEVRE, *Biog. liég.*, II, 193—194. — CHARDIN, édit. Langlès, III, 130—132.

8) O'KELLY, 46.

9) *Bibliotheca Hulthemiana* ou *catalogue méthodique* ... tome VI; Gand. 1837, 294 et 296.

10) *Pierre Burggraff, sa vie et ses travaux* par VICTOR CHAUVIN, Liège, Desoer, 1884, 10 et 20.

C'est E. JACQUET, né à Bruxelles le 10 mai 1811 et mort à Paris le 7 juillet 1838, qui a fait le plus. Inutile d'insister sur les services qu'il a rendus aux études iraniennes: F. NÈVE, dans un beau mémoire, lui a rendu suffisante justice ¹⁾.

Quant à F. NÈVE lui-même, né le 13 juin 1816 et mort le 23 mai 1893, il étudia le persan sous la direction de Quatremère. Ayant lu avec ce maître éminent une partie du Goulistâne et du Boustâne de Sa'di, „nous eûmes, dit-il, la velléité d'en donner une idée au public par la citation de passages choisis que nous avions traduits à nos risques et périls ²⁾.” Simple velléité restée sans suite. Mais, quarante ans après, il publia le seul travail qu'il ait fait relativement au persan et qui, comme tous ses écrits, porte l'empreinte d'une érudition aussi profonde qu'étendue ³⁾.

Parmi nos contemporains, enfin, il y a trois savants qui comptent: M. DE NORMAN, FAGNAN et ORSOLLE. Chose digne de remarque, deux d'entre eux sont montois comme MOUTON.

Celui qui a eu l'odyssée la plus agitée, c'est M. le baron LOUIS DE NORMAN. Né au château de Ghlin, près de Mons, en 1841, il appartient à l'une des plus anciennes familles nobles des Flandres. Des revers de fortune et des malheurs de famille le décidèrent à quitter la Belgique en 1865 par aller rejoindre son oncle, le baron Schwartzberg-Schwartzburg qui, sous le nom d'Emine Pacha, était alors gouverneur militaire en Syrie. Vers 1870, M. DE NORMAN est chargé par une des plus riches maisons d'Angleterre d'aller étudier une affaire importante de travaux publics en Perse. Mais cette affaire ne s'étant pas faite, après un an de séjour à Téhéran, et sa mission étant terminée, il se fixa dans le pays et entra au service du gouvernement persan comme ingénieur militaire. En cette qualité, il construisit de 1874 à 1876 les deux

1) F. NÈVE. *Mémoire sur la vie d'Eugène Jacquet, de Bruxelles...* Dans le tome XXVII; des *Mémoires couronnés de l'Acad. roy. de Belgique*, et à part. Voir surtout les p. 75—82 du tirage à part.

2) *Rev. catholique*, LII; 163.

3) *Le poète Sâdi, moraliste oriental du XIII^e siècle*. Dans *Rev. cathol.*, LII; 160—173 et 364—379. Aussi à part. Cfr. T. J. LAMY. *Un orientaliste belge, Félix-Jean-Baptiste-Joseph Nève*. Dans *Annuaire de l'Acad. roy. de Belgique* pour 1894 et à part. Voir p. 16 du tirage à part.

premières chaussées empierrées qui furent exécutées dans ce pays, et, comme récompense, il reçut le grade de major du génie. Après plusieurs autres travaux, il fut attaché en 1877 comme drogman au ministère des Affaires Etrangères, et fut successivement nommé 1^r drogman, ensuite 1^r conseiller de ce ministère. En 1879 il fut nommé colonel, en 1882 général de brigade et en 1888, général de division, tout en conservant ses fonctions au ministère. Il fut souvent chargé de recevoir à la frontière les hauts personnages qui visitaient le pays; par exemple, on l'attacha à la personne du Prince Troubetzkoiï lorsque, en 1882, celui-ci vint comme chef d'une grande ambassade extraordinaire, composée de l'élite de la noblesse russe, pour notifier l'avènement de l'empereur Alexandre III; pendant le séjour de cette ambassade à Téhéran, le baron DE NORMAN fut chargé comme *mehmandar* de l'intendance générale du palais de Nagaristan.

En 1883, il fut attaché comme premier aide de camp interprète à la personne de Son A. Imp. le prince Ezz-ed-Dowlèh, frère de S. M. I. le Châh, qui représenta la Perse au couronnement de l'empereur de Russie. Après avoir assisté en cette qualité à Moscou à toutes les solennités du couronnement, il fut chargé par le gouvernement persan d'une mission à Bucarest et à La Haye.

En 1887, il fut envoyé pour affaire à Moscou et y traita, avec la compagnie belge des tramways de cette ville, la construction et l'exploitation de la première ligne de chemin de fer de la Perse, ainsi que de celle des tramways de Téhéran. Inutile d'ajouter que M. DE NORMAN est grand officier, commandeur ou officier d'un grand nombre d'ordres.

M. le baron DE NORMAN a beaucoup publié. Il passe en Perse pour l'un des meilleurs littérateurs du pays ¹⁾.

1) Voici la liste de ses principaux travaux; nous ne parlons pas de ceux qu'il fait journellement, pour ainsi dire, en qualité de premier drogman.

1. Traduction en persan de BUSCH, *Graf Bismarck und seine Leute während des Kriegs mit Frankreich*.

2. Avec la collaboration de M. le général SCHINDLER, traduction en anglais du Journal du second voyage de S. M. I. le Châh en Europe 1879. Londres. Bentley and Son. C. R. de STANLEY L. POOLE, *Academy*, XVII, 2—3.

3. Traduction du Code Napoléon.

M. EDMOND FAGNAN, né à Liège en 1846, docteur en droit, élève de Burggraff, a complété ses études à Paris. Nommé d'abord conservateur des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, il est actuellement professeur à la Faculté des lettres d'Alger. Nous donnons en note la liste de ses ouvrages relatifs au persan, tout en rappelant qu'il a fait beaucoup d'autres travaux et qu'on lui en doit notamment de très importants pour l'arabe ¹⁾).

M. ERNEST IVAN ORSOLLE, né à Mons, avocat à la Cour d'appel de Bruxelles, a étudié beaucoup de langues, le latin, le grec, le grec moderne, le turc, etc.; mais c'est surtout au persan qu'il s'est adonné avec une prédilection marquée. Il connaît d'ailleurs la Perse, qu'il a visitée, ainsi que la Transcaucasie; grand voyageur, il a aussi parcouru l'Inde anglaise, le Kashmire, Ceylan, Java, l'Indochine, la Chine, le Japon, l'Algérie, la Tunisie, le Maroc, l'Égypte. Les ouvrages qu'il a publiés font vivement désirer qu'il communique plus souvent au public le fruit de ses persévérantes études ²⁾).

4. En français, le Recueil des décrets et ordonnances ayant rapport à l'ordre du Lion et du Soleil.

5. Collaboration à la rédaction en persan de plusieurs ouvrages de géographie.

6. Collaboration à un dict.-français-persan lithographié en 1879 à Téhéran.

7. Rédaction du premier journal français de Téhéran: *l'Echo de Perse*.

8. Traduction de l'allemand en persan de l'histoire des Turcomans de STEIN.

9. Publication annuelle dans d'almanach officiel persan d'un résumé des faits principaux qui se sont passés dans le monde entier pendant le cours de l'année précédente et d'une statistique des différents pays.

1) 1. Catalogue des manuscrits persans de la Bibl. nation. Encore inédit.

2. *Note sur Nâçir ibn Khosroû*. Dans *Journ. asiat.* 1879, 1, 164—178. Cfr. *Z D M G.* XXXIII; 645 et suiv. — W. PERTSCH, *Verzeichniss der persischen Handschriften d. Kön. Bibl. zu Berlin*, 741.

3. *Le livre de la félicité, par Nâçir ed-Dîn ben Khosroû*. Dans *Z D M G.* XXXIV; 643—674. Cfr. *Ibidem* XXXVI, 106—114. RENAN, *Journ. asiat.*, 1881, 2, 59.

4. Compte rendu du 1^{er} volume du catalogue des mss. persans du British Museum de RIEU. Dans *Rev. critique*, 1881, 2, 41—43.

2) 1. *Excursion en Portugal*, Paris, D. Lubin; Bruxelles, Decq et Duhent, 1881. In-8°. 87.

2. *Le Caucase et la Perse*, Paris, Plon. 1885. In-8°. 6, 414 et (2). 1 carte; 1 plan.

Les nombreux comptes-rendus dont cet ouvrage a été l'objet sont énumérés dans le *Literatur-Blatt für orientalische Philologie*, III; 24. Ajouter: *Rev. pol. et litt.*, 1885, 1, 734; *Revue des Deux-Mondes*, 1 Mars 1885, couv.; *Rev. de Belgique*, Mars 1885, couv.

3. *Les derniers Grecs d'Italie*. Dans *Rev. de Belgique*, 1886, 1; 352—361 et à part.

Par ce qui précède, on voit que la part de la Belgique, dans les études iraniennes, n'est pas sans importance. Mais on peut compter sur un avenir plus brillant encore. D'une part, il y a l'impulsion féconde que M. DE HARLEZ a donnée à ces études; d'autre part, on doit beaucoup attendre de nos relations devenues plus fréquentes avec la Perse. Rappelons, dans cet ordre d'idées, les deux ambassades venues de Perse ¹⁾ celle que nous y avons envoyée ²⁾, les visites du Châh en Belgique ³⁾, les traités conclus entre les deux pays ⁴⁾; enfin, les travaux importants de nos consuls ⁵⁾.

4. *Théâtre étranger. Une comédie persane. Les Plaideurs.* Dans *Rev. britannique*, 1887, I; 5—40 et à part.

1) O'KELLY, 58—59; 62—63; 74—76. — *Journal hist. et litt.*, XXVI; 451—452.

2) O'KELLY, 64—74. — *Journ. hist. et litt.*, XXV; 476—479.

3) La première eut lieu en 1873; voir O'KELLY, 84—97. — La dernière, le 22 juin 1889 et les jours suivants.

4) GARCIA DE LA VEGA, *Recueil des traités et conventions concernant le Royaume de Belgique*, II; 600—604; III; 297—303; VII; 233; VIII; 46; IX; 1 et 490; X; 26 et 259; XI; 16, 44, 108, 136 et 429. — Voir aussi O'KELLY, 54—57, 59—62, 78—82 et 98—99.

5) Rapport de M. PARTOES, consul à Smyrne, en mission en Perse, GARCIA, III; 304—312. — Rapports de M. KEUN, consul-général, *Recueil consulaire*, XVI; 36—47, 200—202, 329—340; XVII; 107—108; XVIII; 559—566. — Rapports de M. le baron d'ERP, ministre, *Rec. consul.* LXXII, 347—376 et LXXXI, 53—75. — Rapport de M. HENIN agent consulaire à Téhéran, LXXIX, 265—290.

Le sūtra de la paroi occidentale de l'inscription de Kiu-yong koan.

PAR

E. CHAVANNES,

Professeur au Collège de France.

Somanta-mukha-praveça-raçmi-vimalaṣṇīṣa-prabhā-sarva-tathāgata-hṛdaya-sama-virocana-dhāraṇī-sūtra ¹⁾).

Traduit sur ordre impérial par *Che-hou* ²⁾, originaire du royaume d'Udyāna ³⁾ dans l'Inde du nord ⁴⁾, résidant au temple *Ti-che-kong*, grand

1) J'ai montré au congrès de Genève, en 1894, que ce sūtra était celui dont on trouvait une rédaction abrégée sur la paroi occidentale de la célèbre inscription de *Kiu-yong koan* (cf. *Note préliminaire sur l'inscription de Kiu-yong koan* par EDOUARD CHAVANNES et SYLVAIN LÉVI, *Journal asiatique*, Septembre-Octobre 1894, p. 354—373). Dans la collection du Tripitaka Chinois que la Société asiatique doit à la libéralité de M. RYAUON FUJISHIMA, ce sūtra est le premier dans le cinquième cahier de la lettre *tch'eng* 成 section *pi-mi* 祕密部).

2) 施護. BUNYU NAKIJO (*Catalogue of the Chinese Tripitaka*, n° 790 et appendice II, n° 161) dit que *Che-hou* (Dānapāla?) arriva en Chine en l'an 980 et qu'il traduisit en Chinois 111 ouvrages du Tripitaka. — En 982, dit l'Histoire des *Song* (chap. 490), *Che-hou* traduisit, sur l'ordre de l'empereur *T'ai-tsong*, la lettre que le religieux *Koang-yuen* avait apportée de la part de *Mo-si-nang* 沒徒囊 (que M. SYLVAIN LÉVI identifie avec le Mahāsena IV, mentionné dans le *Mahāvamça*), roi de l'Inde. C'est également à *Che-hou* que l'on doit la rédaction de quelques courts itinéraires dans l'Inde du Nord, l'Inde du centre et l'Inde du Sud. Le Livre des *Song* (loc. cit.) nous a conservé la missive royale et les itinéraires; ces textes ont été traduits par STANISLAS JULIEN (*Mélanges de géographie asiatique*, tome I, pp. 171—174).

3) 烏填囊 ou *T'ien-nang*.

4) Les mots 北印度 = l'Inde du Nord, sont précédés des deux mots 西天 qui ne signifient pas ici l'Inde de l'Ouest, mais qui donnent à entendre que l'Inde du Nord fait partie de l'Inde (*T'ien* ou *T'ien-tchou*), qui est à l'Ouest de la Chine.

maitre de la propagation de la Loi des trois Recueils, çramaṇa honoré de la robe violette.

PREMIÈRE PARTIE.

Voici ce que j'ai entendu dire :

Un jour Bhagavat (世尊) se trouvait dans le palais des devas Tuṣitas (觀史天) avec la foule des grands Bodhisattvas et leurs parents, ainsi que la foule des divers devas, le roi Brahma (梵王), le deva Nārāyaṇa (那羅延), le deva Maheçvara (大自在), les premiers des devaputras et d'autres, qui étaient venus se réunir en grande multitude.

Alors Bhagavat, prenant pour texte les six pāramitās (波羅蜜), expliqua la Loi. Pour ce qui est de la dāna (檀)-pāramitā, ce qu'on appelle la récompense effective de la bienfaisance répandue, c'est obtenir la grande félicité et la multitude des vertus, c'est obtenir de ne plus retourner dans les transmigrations et de subsister par soi-même; les sept joyaux qui pleuvent du ciel sont alors trouvés sans avoir été recherchés; toutes les grandes choses cachées apparaissent et se manifestent d'elles mêmes. Il expliqua la çīla (尸)-pāramitā; ce qu'on appelle la récompense effective de la pureté et des défenses, c'est pouvoir obtenir les cinq pénétrations¹⁾ et naître dans le Brahmaloaka (梵天). Il expliqua la kṣānti (羼提)-pāramitā; ce qu'on appelle la récompense effective de la patience, c'est obtenir la beauté d'un deva; la gracieuse excellence, l'élégante majesté et toutes les joies apparaissent. Il expliqua la vīrya (毗梨耶)-pāramitā; c'est ce qu'on appelle désirer et pratiquer l'avancement essentiel; il en résulte que si elle est vue par un roi des démons, il se soumet; la récompense effective qu'on obtient,

1) Les cinq pénétrations 五通 sont les cinq *abhijñās*, à savoir: *divya-cakṣus* 天眼 (vue divine); *divya-çrotra* 天耳 (ouïe divine); *para-citta* 他心 (connaître les pensées d'autrui); *pārva-nivāsānasmṛti* 宿命 (souvenir des demeures antérieures); *ṛddhi-vidhi* 神境 (règles de magie). Cf. *Tchong ting kiao teh'eng fa chou* et *Mahāvīyūtpatti*.

c'est d'être transporté hors de la naissance et de la mort, c'est en l'espace d'un instant aller se promener dans le Buddhakṣetra (佛刹). Il expliqua la dhyāna (禪)-pāramitā; ce qu'on appelle la récompense effective de la réflexion pure c'est pouvoir obtenir le Āraṅgama-samādhi¹⁾ (首楞嚴三摩地) et en outre obtenir d'innombrables centaines de mille de koṭis (俱胝) de nahutas (那由多) de samādhis. Il expliqua la prajñā (般若)-pāramitā; ce qu'on appelle la récompense effective de l'intelligence, c'est obtenir la multitude des grandes félicités, c'est obtenir par elle de nombreuses connaissances, vastes et grandes comme la mer.

Alors, quand cette foule de devas eut entendu cette loi des six pāramitās, elle en conçut une grande joie dans son cœur, et, jour et nuit, elle ne pensait qu'à en pratiquer l'observation.

En ce temps, il y avait un deva des Trayastriṃças²⁾ (仞利):

1) Cf. BUNYIU NANJIO, *Catalogue of the Chinese Tripitaka*, n° 399.

2) On ne sait point encore exactement qui sont les devas Trayastriṃças, c'est-à-dire les trente-trois dieux; SCHMIDT (cité dans le *Foe koue ki* d'ABEL RÉMUSAT, p. 65) les a rapprochés des trente-trois Amshaspands de la Perse (cf. J. DARMESTETER, le *Zend-Avesta*, *Annales du Musée Guimet*, tome XXI, p. 13, n° 36); EUG. BURNOUF, de son côté, écrit (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 2^{de} édition, p. 541): „Je suis fermement convaincu que les Trayastriṃças des Bouddhistes sont exactement les trente-trois dieux du Brāhmanisme, l'une des classifications les plus anciennes des Divinités atmosphériques et élémentaires que l'on connaisse dans l'Inde.” Cependant ces rapprochements restent hypothétiques, puisqu'on n'a pas encore trouvé une énumération des devas Trayastriṃças; CHILDERS (*A dictionary of the Pāli language*, au mot *tāvatiṃso*) dit: „I have not yet met with a list of the names of the thirty three angels.” Les textes traduits en Chinois peuvent suppléer dans une certaine mesure à cette lacune; c'est ainsi que la traduction Chinoise du Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra (Cf. BUNYIU NANJIO, *Catalogue of the Chinese Tripitaka*, n° 679; édition japonaise du Tripitaka de la société asiatique, lettre 宿, 2^e cahier, chap. XXV, p. 32 v°) énumère les trente-trois dieux comme suit (M. SYLVAIN LÉVI a bien voulu me donner en sanscrit les équivalents probables des noms Chinois; je les indique entre parenthèses): Au centre est Indra qui est appelé 善法堂天, „le deva de la salle de la Loi excellente” (*Saddharmasabhādeva*); son nom de famille est Kiao-che-kia 憍尸迦 (*Kauçika*); son nom personnel est neng-t'ien-tchou 能天主 (*Çakra*). Au Sud sont les huit dieux appelés: 1. 住峰 „qui préside au pic” (*çṛṅgadhīṣṭhita*); — 2. 住山頂 „qui préside au sommet de la montagne” (*girimūrdhādhiṣṭhita*); — 3. 善見城 „ville de l'excellente apparence” (*sudarçanapuri*); — 4. 鉢私地 *po-se-ti* (*paçabhūmi*); — 5. 住俱吒 „qui préside à Kiu-t'o” (*kūtādhiṣṭhita*); — 6. 雜殿 „divers palais” (*saṃyuktasabhā*); — 7. 住歡喜園 „jardin de la joie” (*nandana*).

son nom était Maṇiṭakavimala (摩尼藏無垢). Avec cent mille kotis de devas ses parents, et avec dix-huit mille devīs ses parentes, ensemble dans les palais des devas ils comprenaient divinement les transformations. Les sept joyaux ornaient les pavillons élevés et beaux; c'étaient des palais en foule, c'étaient des parcs en foule; dans les étangs et les bassins, les fleurs et les fruits faisaient partout une élégante décoration. Ce deva Maṇiṭakavimala au milieu de toutes les élégances, du soma (蘇摩), des fleurs et des devīs, se livrait aux transports de l'amour et de la joie; soit qu'il marchât, soit qu'il s'assit, il était en leur compagnie et il éprouvait d'extrêmes félicités célestes; dans le palais aux quatre portes des sept joyaux, il savourait les joies des cinq sens, et, plongé dans l'ivresse, il s'abandonnait ¹⁾ à la volupté; il montrait que son moi était négligent et licencieux et c'est ainsi qu'il était aveuglé.

Or ce deva Maṇiṭakavimala était arrivé à cette période du milieu de la nuit où l'on rêve en dormant; toutes les devīs lui faisaient une

vana); — 8. 光明 „éclat” (*prabhā*). — A l'ouest sont les huit dieux appelés: 1. 波利耶多樹園 (*pārijātavana*); — 2. 險岸 „escarpé et abrupt” (*tatadurga*); — 3. 住雜險岸 „divers escarpé et abrupt” (*saṃyuktatatadurga*); — 4. 住摩尼藏 (*maṇiṭaka*); (c'est le deva dont il est question dans le sūtra que nous traduisons); — 5. 旋行地 „lieu de la marche en rond” (*maṇḍalacārabhūmi*); — 6. 金殿 „palais d'or” (*suvarṇasabhā*); — 7. 鬘影處 „place de la chevelure et de l'ombre” (*keṣachāyāyatana*); — 8. 住柔軟地, qui préside au lieu de la flexibilité (?). — Au nord sont les huit dieux appelés: 1. 雜莊嚴 „divers ornements” (*saṃyuktālaṅkāra*); — 2. 如意地 „conforme aux désirs, terre” (*manoñābhūmi*); — 3. 微細行 „marche subtile” (*sūkṣmacāra*); — 4. 歌音喜樂 „chant, son, joie” (*saṃgītānanda*); — 5. 威德輪 „prestige, vertu, roue” (*rddhiguṇacakra*); — 6. 月行 „lune, marche” (*candrācāra*); — 7. 閻摩婆羅, *yen-mouo-p'o-lo* (*yama-pōla*); — 8. 速行 „prompte marche” (*ācucāra*). — A l'est sont les huit dieux appelés: 1. 影照 „ombre, éclat” (*chāyāprabhā*); — 2. 智慧行 „sagesse, marche” (*prajñācāra*); — 3. 衆分 „multitude, division” (?); — 4. 住輪 „qui préside à la roue” (*cakrādhiṣṭhita*); — 5. 上行 „supérieure marche” (*uttarācāra*); — 6. 威德顏 „prestige, vertu, visage” (*rddhiguṇamukha*); — 7. 威德燄輪 „prestige, vertu, feu, roue” (*rddhiguṇāgnicakra*); — 8. 清淨 „pur” (*viçuddha*).

1) Le mot 耽 doit être ici l'équivalent de 耽.

musique enchanteresse. Alors dans ce palais, il y eut un devarakṣas (天藥叉) à la bouche enflammée qui fit entendre sa voix; il donna un avis à ce deva Maṇipīṭakavimāla en lui adressant ces paroles: „O Maṇipīṭakavimāla, dit-il, comment peux-tu te livrer à l'amour et à la joie dans le palais et t'aveugler en t'abandonnant à la volupté? En aucune manière tu ne t'éveilles pour reprendre ton calme. Toi, deva, il te faut savoir que cette joie extrême ne sera pas de longue durée. Dans sept jours, ta destinée aura pris fin. Quoique les réjouissances célestes soient extrêmes et que le palais des sept joyaux ait une beauté que rien n'égale, cependant ta destinée sera terminée et dans un instant il ne t'en restera plus rien. Voilà à quoi il te faut vraiment penser et il est nécessaire que tu avertis promptement à ce qui t'est avantageux.” Quand le devarakṣas à la bouche enflammée eut prononcé ces paroles, soudain il devint invisible.

Après que le deva Maṇipīṭakavimāla eut entendu ces paroles, son cœur fut pénétré d'une amère tristesse. Comme un homme ivre et ayant perdu connaissance, il tomba; son visage était contre terre; tout de son long il était étendu. Quand la foule des devas vit cela, toutes elles s'affligèrent et versèrent une pluie de larmes; saisies d'inquiétude et de frayeur elles éprouvaient mille sortes de douleurs. Elles virent derechef que la chevelure de la tête de ce deva était en désordre, que ses vêtements, ses colliers et tout ce qui ornait son corps étaient en désordre, qu'un côté de son visage était souillé de sang, que ses lèvres et sa bouche étaient brûlantes et desséchées; elles sentirent redoubler leur affliction et poussèrent des plaintes. Comme si un feu avait brûlé leur cœur, elles perdirent connaissance et tombèrent à terre; il y en eut aussi qui furent complètement troublées et qui perdirent l'esprit; il y en eut aussi qui, comme des poissons hors de l'eau, se tordirent sur le sol et poussèrent toutes sortes de gémissements en criant, en pleurant et en invoquant le ciel; dans le nombre il y en eut qui ne perdirent pas l'esprit et qui remplirent d'une eau pure et fraîche un précieux bassin céleste, puis qui répandirent et frottèrent sur son corps du parfum de candana (梅檀); les unes arrangèrent sa chevelure, les autres mirent de l'ordre dans ses vêtements, les autres lui tinrent les

pieds dans leurs mains; alors le deva Maṇipīṭakavimala reprit peu à peu connaissance; un grand moment après qu'il eut repris connaissance, sa bouche prononça une longue plainte et il s'affligea extrêmement. Il gémissait profondément et son corps et ses membres tremblaient, comme l'herbe qui s'agite sans s'arrêter sous le souffle du vent. Avec une voix faible et basse il dévoila sa pensée: „Je vais aller en toute hâte là où réside le deva (帝釋天) Çakra.” Quand il y fut arrivé et qu'il se fut prosterné devant les pieds de Çakra il lui dit ceci: „Maître des devas, viens à mon secours; maître des devas, viens à mon secours.” Il lui dit, comme il a été exposé précédemment, les paroles qu'il avait entendues du devarakṣas à la bouche enflammée: „Dans sept jours je dois certainement mourir: je pense que dans (les enfers) il y a une foule d'angoisses et de douleurs; c'est pourquoi je suis venu promptement exposer cela au maître des devas; à quel moyen recourir pour obtenir la délivrance, pour faire que je ne meure pas et (que je ne tombe pas dans les voies mauvaises (durgati)?) Que le maître des devas veuille me secourir pour éloigner de moi la mort et les tourments.” — Telles furent ses paroles.

Quand Çakra, le maître des devas, eut entendu ces paroles, son intelligence et son cœur furent affligés et il dit au deva Maṇipīṭakavimala: „Ne crains pas, Maṇipīṭakavimala; car il y a le Buddha, Bhagavat, le maître des devas et des hommes, celui à qui nul n'est supérieur, qui maintenant est apparu dans le monde; il a le remède de la Loi qui peut sauver de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort ainsi que de la douleur, (qui éloigne les enfers) et, d'une manière générale, (qui fait s'évanouir en poussière tous les maux.) Lui donc qui est un père et une mère pourra te secourir et te donner le calme. Voici ce que je te dis: Celui qui a la grande sagesse, le Bhagavat, est maintenant dans le palais Tuṣita; il te faut y aller promptement.”

Alors Çakra, le maître des devas, avec le deva Maṇipīṭakavimala et les innombrables milliers de devas, allèrent au palais Tuṣita pour visiter avec respect le lieu où était Bhagavat. Arrivés en ce lieu, ils se prosternèrent la face contre terre et adorèrent les pieds de Bhagavat;

ils tournèrent trois fois en rond et se tinrent devant Bhagavat. Alors Çakra, maître des devas, plein de tristesse et d'inquiétude exposa à Bhagavat que ce devarakṣas à la bouche enflammée avait dit au deva Maṇipīṭakavimala: „Dans sept jours ta vie doit finir.” (A quel moyen Bhagavat ordonne-t-il de recourir pour qu'il se réforme et qu'il puisse éviter cette infortune?)

Quand Bhagavat eut entendu les paroles de Çakra, maître des devas, et qu'il eut concentré sa pensée sur cette affaire, alors de sa bouche il émit toutes sortes d'éclats bigarrés; cet éclat environna et illumina les trois milliers de grands milliers de lokadhātus, tous les devas, les hommes, ainsi que les cent palais des Nāgas, des Gandharvas (犍闍婆), des Asuras (阿素洛), des Garuḍas (鷲嚙荼), des Kinnaras (緊那羅), des Mahoragas (摩護羅訖), des Yakṣas (藥叉), et des Rakṣas (羅刹). Quand la lueur éclatante eut été proférée, cet éclat revint à la place où était le Buddha: il tourna trois fois autour du Buddha et rentra par sa bouche. Alors Bhagavat dit au maître des devas, Çakra: „Ecoute attentivement, maître des devas. Ce deva Maṇipīṭakavimala, dans sept jours il est certain que sa vie finira; il doit descendre dans les enfers pour y subir de grands tourments. Ses douleurs seront sans limites, et il éprouvera de grandes terreurs; quand il sera sorti des enfers, il renaîtra parmi les hommes, et, dans la maison d'un ouvrier en bambous de la ville de Varāṇasī (波羅奈), il naîtra dans une étable comme un démon femelle à figure de porc; il ne se nourrira que d'excréments. Dans cette étable il y aura des centaines de milliers de kotis de vers et d'insectes qui, sans cesse, pendant les trois périodes de la journée, dévoreront le démon femelle; la chair de son corps disparaîtra entièrement et il ne lui restera que les os; (par la force du karman) la chair de son corps lui reviendra de nouveau dans son entier. Quand il aura eu ce corps pendant sept années révolues, alors sa vie se terminera et il renaîtra comme tortue et se trouvera dans un désert; dans ce désert on n'a point entendu parler de l'eau; à combien plus forte raison n'y a-t-il pas d'eau. En outre il n'y a pas d'arbre, ni aucune ombre; il restera toujours en plein soleil et tout

son corps sera comme brûlé; il ne mangera que de la terre ardente: en outre, sous les piqûres des oiseaux, son corps tombera pièce à pièce. (Par la force du karman) son corps se reproduira pour être de nouveau désagrégé. Quand il aura subi ces tortures pendant cinq années, sa vie sera terminée; de nouveau dans cette ville il naîtra comme poisson et son corps sera large et grand; (par la force du karman) il tombera dans un lieu sans eau, et des loups, des rats, des chiens et des animaux appelés *ni-pei-kia* (泥卑迦) le prendront tous pour le dévorer; puis il y aura toutes sortes d'oiseaux et de quadrupèdes qui viendront aussi pour le dévorer. (Par la force du karman) il trouvera l'eau qui lui est nécessaire; il reviendra de nouveau à la vie et son corps se reproduira. Quand il aura enduré ces tortures pendant trois ans, sa vie sera terminée; il renaîtra dans le Jambudvîpa (閻浮提) parmi les sept classes (七族); il souffrira toujours beaucoup de tourments. (Les sept classes d'infortunes) sont ce qu'on appelle: la lèpre blanche (白癩), *pou-kie-souo* (補羯娑), *tan-lai-lo* (怛嚩羅), *tan-li-kia* (怛哩迦); *you-fouo* 奄 + 拏縛, *k'oei-koei* (魁膾), être aveugle de naissance (生盲). Quand il aura subi cette punition pendant soixante années, il renaîtra comme un homme pauvre et méprisé; son corps sera infirme et son intelligence faible; il ne suivra pas la religion et sera loin de la Loi et des religieux bouddhiques; tous les hommes, en le voyant, le détesteront; il souffrira toujours de la faim et de la soif et aura en outre beaucoup de maladies."

Alors, quand le maître des devas, Çakra, eut entendu ce que Bhagavat avait dit de toutes les souffrances qu'avait à endurer ce deva Mañipîṭakavimāla, il fut fort effrayé et derechef fut affligé; il prononça ces paroles: „Il n'y a personne pour le secourir; ô Bhagavat, si tu ne prends pas pitié de lui pour le secourir, qui le secourra?" — Bhagavat dit au maître des devas, Çakra: „Il y a certes une dhāraṇī dont le nom est: Samanta-mukha-praveça-raçmi-vimaloṣṇiṣa-prabhâsarva-tathâgata-hṛdaya-sama-virocana. C'est là ce qui le sauvera. Ses fautes sont très graves; il est difficile de le secourir de façon à ce qu'il évite (le châtement); ce secours cependant lui permettra de l'éviter."

Quand ce (deva) aura porté (cette dhāraṇī) dans son cœur, plus tard, quand la destinée qui lui est dévolue sera terminée, il pourra être heureux. Quant à tomber après la fin de sa destinée dans tous (les enfers) et dans les naissances transversales, tout cela lui sera évité; s'il pense incessamment (à cette dhāraṇī), toutes les difficultés pourront être écartées à jamais. Il pourra de plus avoir une longue vie et l'accomplissement parfait des saints désirs; en outre, il pourra voir sa propre nature se purifier."

Alors le maître des devas Çakra, les quatre grands devarâjas, Brahma, le deva Narāyaṇa (那羅延), Maheçvara (大自在) et d'autres, joignirent les paumes des mains, et avec respect dirent à Bhagavat: „O Bhagavat, nous désirons que, en notre faveur, tu fasses augmenter ce qui protège tous les devas. O Bhagavat, tu es en outre comme un dharmarâja qui, par la force du samādhi, secourt et calme tous les hommes dans le monde (et les délivre entièrement même des maux des enfers.) O Bhagavat, de même que dans ce palais des devas Trayas-trimças, tu observes tous les êtres qui sont dans le monde des quatre dvīpas. O Bhagavat Tathâgata, tu as une grande intelligence: nous désirons qu'en faveur du monde tu entoures les dix côtés et que tu nous fasses don d'un sceau de la Loi qui nous soit un grand secours."

Alors Çakyamuni Tathâgata, ayant reçu le vœu exprimé à plusieurs reprises de tous ces devas, entra dans le samādhi dont le nom est *tcheou-pien-siang-koan-tch'a* (周徧相觀察). Au moment où il entra dans ce samādhi, des cheveux du sommet de son crâne jaillit un éclat *pien-siang* (徧相) qui environna et illumina le monde des dix côtés puis revint s'arrêter dans l'éther comme un parasol précieux.

Alors Bhagavat regarda fixement Çakra et lui dit: „Çakra, maître des devas, écoute avec attention, écoute avec attention. J'ai un sceau magique de la Loi dont le nom est: samanta-mukha-praveça-raçmi-vimaloṣṇiṣa-prabhâ-sarva-tathâgata-hṛdaya-sama-virocana-samādhi-dhāraṇī. C'est celle qu'ont énoncée simultanément quatre-vingt-dix-neuf centaines de mille de koṭis de nahutas de Tathâgatas, nombreux comme les grains de sable du Gange (殞伽沙)¹⁾. (Cette dhāraṇī, s'il y a dans

1) Dans d'autres sūtras, cette expression est traduite en Chinois par les mots 恒河沙數.

la foule des êtres quelqu'un qui puisse la voir et l'entendre et par suite se réjouir, toutes les actions criminelles qu'il aura accomplies dans les trois mondes ¹⁾, (la nécessité où il est de tomber dans les enfers) tous les maux et jusqu'aux naissances transversales, tout cela pourra être détruit et il sera délivré de la crainte.) Toutes ses fautes pourront s'évanouir. Ce sera comme un grand feu qui incendie les herbes sèches; comme le vent qui souffle sur de la cendre et, en un instant, la disperse et l'anéantit; comme encore, lorsque le ciel fait tomber une grande pluie dont l'eau coule rapide, les herbes et les arbres des montagnes et des fleuves sont purifiés de toute leur souillure; comme, en outre, l'or véritable chauffé au feu et ramolli à plusieurs reprises peut alors devenir toutes sortes d'ustensiles. (Celui qui conservera et récitera cette dhâraṇī n'aura plus ni doute ni incertitude; il verra lui-même son propre corps purifié des 3 karmans ²⁾.) Ce sera comme le soleil produisant un éclat qui illumine tout, comme encore le poisson privé d'eau qui, lorsqu'il retrouve de l'eau, profitant de l'eau et y résidant, peut de nouveau se réjouir. Si en outre, dans le monde, parmi tous les êtres, il en est qui peuvent sans cesse réciter cette dhâraṇī, pour ce qui est de la longévité elle leur sera doublée et augmentée. Maître des devas, écoute avec attention, reçois avec attention." Alors il prononça la dhâraṇī en ces termes:

namaḥ sarvatathāgatānāṃ mahācintāmaṇī jvalana sāgaragaṃbhīra karṣaya ākaṭṭhaya ākaṭṭhaya āyuṃdhara āyuṃdhara saṃdhara saṃdhara kṣuṇu kṣuṇu kṣiṇi kṣiṇi sarvatathāgatasamaye tiṣṭha tiṣṭha durgati mahābhuvana sāgara(?) saṃṣodhaya bhāgavati sarvaparāpaṃ vimale jaya jaya lab[dhe] sphuṣa sphuṣa sphoṣaya sphoṣaya vigatāvaraṇe bhayahare hara hara mṛtyudaṇḍahare abhayaprade usṇīṣavilokite samantamukhe samantavyavalokite mahāmāyādhare mahāpāṣadhare amoghapārṣve amagnavimale ākarṣaya ākarṣaya ākaḍḍhaya ākaḍḍhaya bhara[be] bhara[be] saṃbhara saṃbhara vibhūṣitabhujē māhāmudrāvilokite jaya jaya siddhe bodhani bodhani saṃbodhani saṃbodhani ṣodhani ṣodhani saṃṣodhani saṃṣodhani sarvatathāgatakulabhujē samaye 'dhiṣṭhe (pranaṣyatu pāpaṃ ṣoṣayatu pāpaṃ prasara(tu?) puṇyaṃ vinaṣyatu pāpaṃ) sarva-

1) 三世, le passé, le présent et l'avenir; ou peut-être: le monde des dieux, le monde terrestre et le monde infernal.

2) San-ye 三業, le trois karmans qui sont de vāc, de manas et de kāya.

kilbiṣahare maṇiviçuddhe çodhaya vimale vikasitapunye kavaritabhujе 'ṣṭapâramitâ-paripûraṇi oṃ sarvatathâgatoṣṇiṣavilokite svâhâ oṃ sarvatathâgataguhye 'dhiṣṭhânâ-dhiṣṭhite svâhâ oṃ âyurdade svâhâ oṃ punyadade svâhâ oṃ âyusman dhâraṇi svâhâ oṃ saṃharaṇi svâhâ oṃ puṇyavilokite svâhâ oṃ mṛtyudaṇḍe svâhâ oṃ yamadaṇḍe svâhâ oṃ yamadûte svâhâ oṃ yamakṣa(ye?) svâhâ oṃ saṃbharaṇi svâhâ oṃ saṃbharaṇi svâhâ oṃ saṃdhâraṇi svâhâ oṃ pratisaraṇi svâhâ oṃ tejovati svâhâ oṃ jayavati svâhâ oṃ sarvatathâgatamûrdhâdhiṣṭhânâdhiṣṭhite svâhâ.

O maître des devas, j'ai maintenant exposé cette dhâraṇi afin de secourir et de calmer ce deva Manipitakavimala et de faire que pendant les longues nuits il soit comblé d'avantages et se réjouisse."

SECONDE PARTIE.

Ensuite Bhagavat dit au maître des devas, Çakra : „Si en outre il se trouve un homme qui puisse écrire cette samanta-mukha-praveça raçmi-vimaloṣṇiṣa-prabhâ-sarva-tathâgata-hṛdaya-sama-virocana-dhâraṇi, (élever une pagode pour l'y placer ou réparer une ancienne pagode pour l'y placer) puis, frottant de parfums et enduisant de parfums, faire une offrande accompagnée d'un concert de musiciennes, si en outre il maintient purs son corps et son âme et si, pendant les six périodes du jour et de la nuit, il récite cette dhâraṇi, si en outre il la déroule cent huit fois, (il pourra faire disparaître tout ce qu'il a commis de mal et naître dans toutes les conditions excellentes.) O maître des devas, si quelqu'un désire placer en lieu sûr cette „connaissance du cœur (hṛdaya-vidyâ)”, si au moment où le soleil commence à paraître, il s'assied en se tournant vers l'Orient, si avec tous les parfums il enduit le maṇḍala (曼拏羅), si, le visage tourné vers le soleil, il répand toutes sortes de fleurs et brûle les parfums agaru (沈水)¹⁾, turuṣkas (咄嚕瑟迦) et autres, si, se conformant à l'ordre donné,

1) Le *Fan i ming i tsi* (chap. VI) dit qu'on désigne l'agaru (阿伽嚕) ou bois d'aloès sous le nom de „parfum qui s'enfonce dans l'eau” 沈香 (= a-garu, sans pesanteur).

il se prosterne cent huit fois devant tous les Tathâgatas, (s'il écrit cette „connaissance du cœur” et la place dans une pagode, ce sera comme si (la relique du corps entier) de chacun des Tathâgatas au nombre de quatre-vingt dix neuf centaines de mille de koṭis de nahutas de fois le nombre des grains de sable du Gange était placée dans la pagode et il n'y aura avec cela aucune différence.) Qu'il écrive en outre la Bud-dhoṣṇiṣa-vimala-samanta-mukha-trailokya-Tathâgata-hṛdaya-dhâraṇi ¹⁾ (佛頂無垢普門三世如來心陀羅尼) et qu'il la place dans la pagode. Cette dhâraṇi est ainsi conçue:

om traiyadhisa (?) sarvatathâgatahṛdayagarbhe jvala dharmadhâtugarbhe saṃhara âyuh (saṃçodhaya pûpaṃ) sarvatathâgatasamantosoṣṇiṣavimalaviçuddhe svâhâ.

O maître des devas, (s'il y a une pagode appropriée à cette Bud-dhoṣṇiṣa-vimala-samanta-mukha-trailokya-Tathâgata-hṛdaya-dhâraṇi et si on fait naître la vénération, toutes les actions qui sont des fautes et qui abrègent la destinée pourront être supprimées) en outre, on aura une longévité prolongée et la protection de tous les devas; quand la destinée d'un tel homme sera terminée et qu'il rejettera son corps, ce sera comme un serpent qui change de peau. En outre, il pourra aller naître dans le monde du calme et de la joie; (il ne tombera pas dans les enfers ni dans les naissances malheureuses, ni dans la région de Yama (焰魔羅); il obtiendra en définitive de ne tomber dans aucune voie mauvaise et il n'entendra plus le nom des enfers.) Il obtiendra une récompense telle qu'il ne peut pas y en avoir de plus grande.”

Alors, après que le maître des devas, Çakra, eut reçu cet avis dans la résidence de Bhagavat, le deva Maṇipitakavimala sortit donc aussitôt du palais; il commença par se fonder sur les règles énoncées par le Tathâgata; conformément à la Loi, (il fit une pagode, à l'image que prescrit la Loi;) il brûla des parfums, fit des prosternations et de tout son cœur récita et implora la récompense qui éteint les fautes. (Au moment où il faisait cela, tous les crimes qu'avait commis et toutes

1) Le titre sanscrit de cette dhâraṇi est hypothétique; il est obtenu simplement en plaçant un mot sanscrit sous le mot chinois correspondant.

les punitions sévères qu'avait encourues ce deva Maṇipīṭakavimala, furent tous supprimés; en outre et de plus il obtint un corps souverainement vainqueur, comme est l'or pur; la prunelle de ses yeux était étincelante; sa chevelure était éclatante et pure. (En outre il obtint la présence de tous les Tathāgatas qui alors apparurent devant lui dans l'éther, et les bouches de tous ces Tathāgatas disaient: „Excellent!“) A ce moment le deva Maṇipīṭakavimala obtint (que ses actions fussent purifiées, que ses fautes fussent anéanties;) il vit en outre que son être produisait grandement la joie et le bonheur: alors il chanta une gāthā, en disant:

*„Signification insondable des Tathāgatas!
Force glorieuse qu'il est également difficile de comprendre!
Si cependant la vraie Loi est accomplie,
On peut obtenir de voir la récompense actuelle.“*

Il dit encore cette gāthā:

*„Je me prosterne en adorant et je remets ma destinée dans le lieu de la vérité et
De Çākyamuni, grand guide et maître, (de la réalité.
La conduite intègre donne, par sa pitié, le calme a tous les êtres;
Les désirs sont satisfaits comme par le joyau qui accomplit les souhaits“.*

Quand le deva Maṇipīṭakavimala eut prononcé cette gāthā, il s'en revint du palais avec toute la foule de ses parents, les devas et les devis, et chacun d'eux tenait toutes sortes de fleurs célestes dont ils ornaient leurs chevelures, et toutes sortes de parfums dont ils se servaient pour froter et pour oindre de parfum, et encore des vêtements célestes décorés d'une manière admirable. Avec eux était le deva Çakra qui, lui aussi, tenait élégamment tous les parfums célestes, toutes les fleurs et toutes les belles choses qui servent aux offrandes. Puis ils allèrent dans le palais Tuṣita, à l'endroit où se trouvait Bhagavat. Quand ils furent arrivés à l'endroit où se trouvait le Buddha, ils firent une grande offrande, et derechef avec toutes les manières d'agir des divers devas, ils firent une offrande. En outre ils firent en tournant plusieurs centaines de mille de tours et quand l'offrande fut terminée, ils s'assirent devant le Bhagavat et désirèrent entendre la Loi.

Alors, du milieu de l'assemblée, les quatre grands devarājas, Brahma,

Nārāyaṇa, Maheçvara et le grand maître des Rakṣas Vajrapāni, vinrent devant l'Honoré du monde, joignirent les mains et l'adorèrent. Ils dirent à l'Honoré du monde: „O Honoré du monde, ce deva Maṇi-piṭakavimala, quelles actions avait-il autrefois commises pour avoir encouru une punition si terrible, pour recevoir de grands tourments et une tristesse sans fin?” Le Buddha dit: „Très-bien! Très bien! Ce sont les hommes excellents qui se plaisent à demander de telles explications. Ecoutez donc attentivement ce que je vais vous exposer. O Vajrapāni, au temps des générations passées, il y avait dans l'Inde du Sud une ville dont le nom était *Koang-yuen-man* (廣圓滿)¹⁾; il y avait là un brahmane qui s'appelait Vimala (無垢); il demeurait dans cette ville; il était un maître qui expliquait la Loi. Son naturel et son esprit étaient intelligents et perspicaces; il excellait à distinguer les relations de toutes les lois; son visage était admirable; son port était majestueux; ceux qui le voyaient en concevaient de la joie. Ceux qui étaient bons et croyants, il leur expliquait cette „connaissance du cœur” et il la développait de nouveau afin d'être utile à tous les êtres. A cette vidyārāja-dhāraṇī illustre il appliquait sans cesse sa pensée, son attention profonde et son étude. En ce temps il y avait d'autre part un notable (長者 = grhapati) dont le nom était *Koang-ming* (光明)²⁾, qui demeurait aussi dans cette ville; ses richesses étaient sans limites et il possédait une grande opulence. Tous les Brahmanes lui obéissaient. Or ensuite le Brahmane Vimala expliqua un jour en faveur des hommes cette dhāraṇī royale de la „connaissance du cœur”. Alors le notable *Koang-ming* conçut de la haine et formula cette pensée: „Je couperai pièce par pièce ce Brahmane comme s'il était un poisson ou une tortue; en outre, je lui remplirai la bouche d'ordures.” Quand ce notable eut formulé cette pensée et conçu ce sentiment mauvais, il reçut en conséquence la punition de la lèpre blanche; il éprouva de grandes souffrances et des tourments extrêmes qui durèrent jusqu'à sa mort. Quand sa vie

1) Le mot *koang* est généralement la traduction de *vaipulya*, et les mots *yuen-man* traduisent le sanscrit *pārṇa*.

2) *Prabhā* (?).

fut terminée il naquit dans le grand enfer Avīci (無間大地獄). Il resta là durant un Kalpa et éprouva de grandes souffrances. Quand il fut sorti de cet enfer il naquit parmi les poissons et les tortues; dans cet état il passa aussi un Kalpa et reçut une dure punition. Ensuite quand sa vie fut terminée, il renaquit dans l'enfer kālasūtra (大黒繩地獄) et éprouva de grandes douleurs pendant encore un Kalpa. Ensuite quand il fut sorti de cet enfer il naquit aussitôt comme aveugle dans la ville où il avait primitivement résidé; dès sa naissance, il n'avait pas d'yeux; (grâce à des causes antérieures) il put entendre parler d'un bhikṣu qui résidait dans un certain temple. Son cœur conçut une foi profonde et il se mit lui-même à sa recherche. Or ce bhikṣu se conduisait toujours avec compassion; quand il l'eut vu venir, son cœur compatissant le recueillit; bien plus, il lui donna à manger; ensuite il lui expliqua cette dhāraṇī de la „connaissance du cœur” (hr̥daya-vidyā-dhāraṇī). (Lorsque (l'aveugle) eut pu l'entendre, il y fit grande attention et y appliqua sa pensée. Alors dans cette naissance (il obtint la compréhension de ses anciennes destinées et il put réfléchir à ce qui était leur origine. Puis il s'appliqua à la réflexion avec une grande force et eut un repentir immense.) Quand il eut eu ces pensées, sa vie finit et, grâce à la force majestueuse de cette dhāraṇī, il obtint de naître dans le beau palais des devas Tuṣitas.) Avec la foule des devas, ses parentes, il éprouva de grandes joies. Ses autres fautes furent abondantes et c'est pourquoi cette infortune maintenant l'attendait.

O Vajrapāṇi, celui qui, en ce temps, était le notable qui conçut des doutes et prononça de mauvaises paroles, il n'est autre que le deva Maṇipīṭakavimala. O Vajrapāṇi, ce Maṇipīṭakavimala devait, après avoir subi de si dures punitions, pratiquer une excellente conduite, confier sa destinée aux trois joyaux et graduellement s'assurer le fruit excellent; il devait même parvenir, dans le futur, à obtenir la bodhi du Buddha.

O Vajrapāṇi, celui qui était alors le brahmane Vimāla, qui fut ensuite le bhikṣu qui expliqua à celui qui était aveugle de naissance

cette dhāraṇī, c'est Mañjuçri le kumāra ¹⁾ (文殊師利童子)."

Alors, la grande assemblée des devas ayant obtenu d'entendre ce récit des choses passées, soupira et dit: „C'est une chose rare; c'est une chose extraordinaire; c'est un sujet très spécial de réjouissance sans limites." Alors, d'une voix haute, ils chantèrent cette gāthā:

„La grande force glorieuse, dont on ne peut concevoir le sens,
Délivre des trois voies ²⁾ et le secours est obtenu;
Elle est comme le joyau qui réalise les désirs et elle est du même rang;
C'est là réellement le vrai samādhi du Tathāgata."

Alors dans cette assemblée il y eut quatre-vingt douze mille devas qui obtinrent de ne pas retourner dans le cycle des transmigrations, (et cent mille koṭis de devas qui changèrent de forme, et de femmes devinrent hommes,) et qui aussi obtinrent de rester et de ne pas retourner dans le cycle des transmigrations. Alors le grand chef des Rakṣas, Vajrapāṇi, dit au Buddha: „O Bhagavat, nous sommes loin d'en comprendre le sens quand nous louons cette grande vidyā-rājadhāraṇī; ô Bhagavat, je désire que tu fasses une nouvelle explication et que tu formules une règle qui fera que la foule des êtres dans les temps à venir pourra trouver son avantage, être calme et heureuse, et (ne pas tomber dans les enfers) dans les naissances latérales et dans le domaine de Yama.")

Alors, Bhagavat ayant pris pitié de sa requête, s'adressa au grand maître des Rakṣas, Vajrapāṇi, en ces termes: „Ecoute attentivement; écoute attentivement; je vais maintenant t'exposer cette dhāraṇī et

1) Dans le *Sad-dharma-puṇḍarīka*, on trouve Mañjuçri désigné par le titre de *kumāra-bhūta* qui peut signifier „qui est prince royal" ou „qui est adolescent"; M. KERN (*Saddharma-puṇḍarīka*, p. 4, n. 2) adopte le premier sens, tout en indiquant la possibilité du second. Le titre de *kumāra-bhūta* se retrouve dans le nom de plusieurs Bodhisattvas: *Varuṇa-mati-kumāra-bhūta*, *sumati-kumāra-bhūta*, etc. (cf. *Mahāvīyūtpatti*, n°. 22). Je dois à l'obligeance de M. W. BANG le renseignement suivant: dans Sanang-Setsen (*Hist. des Mongols*, édit. SCHMIDT, (p. 46, l. q), Mañjuçri porte l'épithète de *dsalaghou* qui signifie „jeune, adolescent." Le même mot *dsalaghou* se retrouve dans *dsalaghou beye-tou* = sanscr. *kumara-butha*.

2) L'expression 三途, littéralement „les trois poussières", me paraît être ici l'équivalent de l'expression homophone 三途: „les trois voies". Ces trois voies mauvaises sont celles des enfers (*naraka-*), des pretas (*pīṭṭ*), et des animaux (*tiryag-yoni-gati*). Cf. *Mahāvīyūtpatti*, n°. 211 et dictionnaire numérique Chinois à l'expression *san t'ou*.

formuler une règle. Dans les temps et les divisions à venir, s'il y a un homme de bonne famille ou quelque femme de bonne famille (quelque bhikṣu ou quelque bhikṣuṇī), quelque upāsaka ou quelque upāsikā (qui récite une fois cette vidyā-rāja (-dhāraṇī), ce sera comme si cette personne faisait le tour des pagodes des corps entiers des vingt Tathāgatas.) Si en outre elle récite une fois ces deux (dhāraṇīs), bijoux qui réalisent les désirs, ce sera comme si, dans le lieu où sont les Tathāgatas au nombre de dix fois le nombre des grains de sable du Gange de centaines de mille de koṭis de nahutas, elle plantait une racine de bien (kuçāla-mūla) et elle obtiendra la récompense d'un grand bonheur. (Les cinq continuités ¹⁾ seront toutes anéanties;) il en sera de même des enfers, des naissances transversales et du domaine de Yama; toutes ses fautes, elle en sera délivrée et obtiendra en outre une grande longévité.) Elle terminera sa destinée en se monde, comme un serpent se dépouille de sa peau, et alors elle ira naître dans le monde du calme et de la joie et ne sera plus conçue dans le ventre d'une mère; au milieu d'un lotus elle renaîtra naturellement; dans le lieu où elle naîtra, (elle obtiendra la connaissance de ses destinées antérieures) en outre, sans cesse, elle viendra elle même rendre hommage à tous les Tathāgatas; tout ce qu'elle demandera se réalisera aussitôt. Si, en se conformant à la Loi, elle se purifie et se lave, si elle revêt des habits frais et propres, fait un maṇḍala (?) 曼拏羅 carré, (se sert de bonne écorce d'ormeau) pour y écrire cette „connaissance du cœur”, (puis élève cinq pagodes,) établit des autels aux quatre angles, et, au cœur ou centre de cette construction, place au milieu des cinq pagodes „la connaissance

1) Les 五無間業 (en sanscrit les cinq ānantaryas, c'est-à-dire les cinq continuités) sont énumérées dans le dictionnaire numérique Kiao-tch'eng fa chou et dans la Mahāvīyūtpatti (n°. 122); en voici la liste dans l'ordre suivi par la Mahāvīyūtpatti: 1. matrghāta, frapper sa mère; en Chinois, 害母, faire du mal à sa mère; 2. arhad-vadha, frapper à mort un Arhat; en Chinois, 殺羅漢, tuer un Arhat; 3. pitrghāta, frapper son père; en Chinois, 殺父, tuer son père; 4. saṃgha-bheda, désunion du saṃgha; en Chinois, 破和合僧, même sens; 5. tathāgatasyāntikeduṣṭa-citta-rudhirapādana, faire jaillir du sang ou de mauvaises pensées en présence du Tathāgata; la traduction Chinoise est ici assez obscure: 出佛身血.

du cœur", puis dans le cœur ou centre établit un disque de pagode ¹⁾ (相輪), sur le faite du disque (相輪) accroche des soies de couleur rouge pour en faire un écran, sur les autels place les 4 bouteilles saintes et les 4 brûle-parfums pour y brûler les 4 parfums, à savoir le parfum *houo* ²⁾, le parfum *tch'en* ³⁾, le parfum du candana et celui de Parthie ⁴⁾ répand les parfums en pâte de toutes les fleurs renommées, place les ustensiles *ngo-kia* (闍伽) et fait le tour du mandala (曼拏羅), récite cent-huit fois les (dhâraṇīs), deux trésors qui font se réaliser les désirs, alors s'il y a quelqu'un qui a été mordu par un serpent, ou si quelqu'un a une maladie invétérée et que sa destinée soit près de sa fin, ou si quelqu'un dans la force de l'âge (va mourir) prématurément, ou encore si quelqu'un redoute les blessures à la guerre, ou si quelqu'un désire avoir des descendants, cette personne doit devant le mandala placer des feuilles de l'arbre *ou-p'an* (五般林), s'appliquer des feuilles de cet arbre sur le corps et, auprès des pagodes et du mandala, concevoir des pensées attentives et excellentes et accomplir toutes les offrandes. Celui qui pourra, point par point, se conformer à cette règle (tout ce qu'il aura accumulé pendant cent mille kalpas de fautes et d'obstacles, il en sera entièrement délivré;) toutes les souffrances, (toutes les maladies,) toutes les craintes seront entièrement écartées. (Jusqu'aux enfers, aux naissances transversales et au royaume de Yama, tous les mauvais karmas, il pourra de même en être délivré;) certes, quant à tous les crimes qu'il aura accomplis dans le monde, aux maux empoisonnés et

1) 相輪. Le *Fan i ming i tsi* (chap. XIV, p. 17 v°.) rapporte que, lorsque le Buddha construisit la pagode de *Kāçyapa Buddha*, il l'orna au sommet d'un disque plat pour symboliser le signe de la roue 輪相. *Luen siang* est donc l'expression correcte qui désigne le disque au sommet d'une pagode. Cependant on trouve parfois, comme ici, l'expression *siang luen* (= roue contemplée) qui donne à entendre que les hommes voyaient de loin le disque et le contemplaient (瞻相). Cf. aussi JULIEN, *Hiouen Thsang*, II, p. 363, n. 2.

2) D'après le *Fan i ming i tsi*, le parfum *houo* 藿香 est le *kapi* (迦算); le dictionnaire de BOEHTLINGK identifie le *kapi* avec l'*Emblica officinalis*, ou une espèce de *karañja*, ou l'olibanum.

3) 沈香; cf. p. 70, n. 1.

4) D'après le *Fan i ming i tsi*, le parfum de Parthie 安息香 serait le parfum de *Tukhāra* 拙具羅 ou de *Kukkura* 求求羅.

aux souffrances, tout cela sera anéanti. (Si quelqu'un s'applique uniquement à réciter (cette dhāraṇī), cet homme dont la vie devait être courte pourra obtenir une grande longévité; s'il a quelque blessure ou abcès dont il souffre depuis longtemps et que de tout temps on n'a pu guérir, il pourra s'en remettre; la racine de son corps sera parfaite, purifiée et subtilement belle. Les choses que désirera sa pensée, lui seront aussitôt accordées. (Et lorsque viendra la fin de sa destinée, il ne verra pas devant ses yeux tous les maux;) après sa mort, il sera comme un serpent qui change de peau. Il ira naître dans le domaine de la joie et du calme. (Le lieu où il naîtra, ce sera un lotus où il se produira par transformation;) tout ce qu'il aura à son usage sera extrêmement parfait; (il obtiendra la connaissance des destinées antérieures) si, conformément à la règle, chaque jour pendant les trois périodes il récite (cette dhāraṇī) vingt et une fois, quand ses récitations auront rempli une année entière, il obtiendra le samanta-mukha praveça-prabhā-samādhi (普門觀察光明三摩地). (Il pourra voir, des dix côtés dans tous les pays de Buddha (佛刹 = Buddhakṣetra), tous les Tathāgatas.) En outre il obtiendra aussi la pureté sans tache, un corps brillant comme la flamme et extrêmement pur; il obtiendra aussi la pureté du cœur. En même temps, dans la demeure des Buddhas qui sont au nombre de quatre-vingt deux fois le nombre des grains de sable du Gange de centaines de mille de koṭis de nahutas, il plantera une racine de bien. Le cycle de l'évolution dans son tour et son retour le placera toujours dans la pureté. Il faudra que, s'il demande que des pays de Buddha (Buddhakṣetra) viennent à lui, ils arrivent tous; s'il veut naître dans le monde de la calme joie, conformément à son désir il y naîtra. (À sa mort, les maux corrélatifs (de ses fautes) ne lui apparaîtront point; et même jusque dans ses rêves, il ne les verra pas non plus.) Si le huitième jour, le quatorzième jour et le quinzième jour, il fait le tour de (la pagode) du corps entier du Tathāgata et chante huit cent fois ces dhāraṇīs, deux grands joyaux qui réalisent les désirs, au moment où il chantera, il se produira dans la pagode le son d'une voix qui louera le marcheur et dira: „C'est bien!" Cet homme, (tout ce qu'il aura commis dans la vie présente de fautes,

et toutes ses souffrances, et jusqu'à ses passions, son aveuglement et ce qui peut causer sa perdition, son ignorance et ses souillures, tout cela sera supprimé.) Il obtiendra un corps sans tache et extrêmement pur. (Si, de plus, un homme ou une femme, un jeune garçon ou une jeune fille entend le son de cette récitation, tout ce que cette personne aura commis de fautes, elle en sera entièrement délivrée.) Si le son de la récitation descend jusqu'aux êtres inférieurs et atteint les êtres ailés ou les êtres à quatre pattes, à deux pattes, à plusieurs pattes, sans pattes et toutes les espèces d'insectes et d'êtres animés, toute leur conduite passée ils en seront entièrement débarrassés. (Si, parmi les tombes, il y a des ossements déterrés, qu'on chante vingt et une fois cette dhāraṇī sur la poussière qui les entoure et qu'on la répande sur les os, l'âme qui leur correspond, dans quelque lieu qu'elle se trouve et dans quelque enfer qu'elle soit tombée, sera entièrement délivrée, aura une heureuse naissance et se rendra parmi les devas.) Sur le corps de celui-là, quel qu'il soit, deva ou homme il pleuvra des fleurs merveilleuses qui descendront dans la tombe. Bien plus, au moment où le marcheur chantera parmi les tombes ou dans les montagnes, tout ce qu'il y aura d'êtres ailés ou de bêtes marchantes de quelque espèce qu'ils soient, qui dans leurs pérégrinations arriveront là, tous pourront être délivrés (du corps qui est une punition de leur conduite) avoir une naissance heureuse et se rendre parmi les devas. Celui qui lira huit mille fois la *Buddhoṣṇīṣa-vimala-samantamukha-trailokya-tathāgata-hṛdaya-dhāraṇī*¹⁾, le feu ne pourra plus le brûler; (les actions mauvaises qu'il aura commises et jusqu'aux cinq continuités²⁾ il pourra ainsi en être délivré.) S'il la chante cent mille fois, au moment où sa vie finira, quand un messenger de Yama lui passera la chaîne autour du cou et le tirera dans le domaine de Yama, dans ce domaine tous les enfers s'écrouleront et ce seront eux, au contraire, qui concevront de la crainte; on ordonnera aussitôt à un tel homme de s'en retourner et on le délivrera en disant que ce marcheur

1) Cf. p. 74, n. 1.

2) Cf. p. 76, n. 1.

est un envoyé du roi de la Loi qui s'est tenu ferme à une conduite pure et réfléchie sans jamais hésiter. S'il désire naître dans le monde de la joie calme, il ira naître là où le veut son désir. Celui qui chantera cent mille fois cette dhāraṇī obtiendra un corps couleur d'or, un visage d'une perfection achevée. Les Tathāgatas des trois générations ¹⁾ le regarderont comme un fils unique. S'il en écrit cent mille exemplaires et qu'il fasse pour eux cent mille pagodes, qu'il les y place conformément à la Loi, et qu'il les rende parfaites, il est bien certain qu'il ne reviendra pas dans le cycle des migrations et qu'il résidera calmement dans les dix lieux ²⁾. Ainsi ce sera comme si, dans la demeure des Tathāgatas qui sont au nombre de quatre vingt dix neuf centaines de mille de koṭis de nahutas de fois le nombre des sables du Gange, il plantait une racine de bien et il pourra obtenir qu'on en tienne compte. Alors il prononça la Gāthā suivante:

┌ „Dans une seule pagode placer la „connaissance du cœur”,
└ Y établir un pavillon de la Roue et l'orner de banderoles,

1) Du passé, du présent et de l'avenir.

2) 十地 = *daśa bhūmi*. Le dictionnaire numérique *Kiao tch'eng fa chou* donne des dix terres deux énumérations. L'une d'elles est identique à celle qu'on trouve dans la *Mahāvvyutpatti*, n°. 31; c'est la suivante: 1. 歡喜, *pramuditā*, „la réjouie” (sous-entendu: terre ou région); — 2. 離垢, *vimalā*, „la sans-tache”; — 3. 發光, *prabhā-kari*, „l'éclatante”; — 4. 焰慧, *arciṣmati*, „la rayonnante”; — 5. 難勝, *sudurjayā*, „la bien invincible”; — 6. 現前, *abhimukhi*, „celle qui est en face”; — 7. 遠行, *dūraṃ-gamā*, „celle qui va loin”; — 8. 不動, *acalā*, „l'immobile”; — 9. 善慧, *sādhumatī*, „la vertueuse”; — 10. 法雲, *dharmamegha*, „le nuage de la Loi”. — Dans la seconde énumération du dictionnaire numérique, les sept premiers termes sont identiques aux terres des *Śrāvakas* énumérées dans la *Mahāvvyutpatti* (n° 50); cette énumération est la suivante: 1. 乾慧, *śukla-vidarṣana-bhūmi*, „la terre de la vision blanche” (le Chinois traduit le premier mot par 乾 = sec; il a dû lire *śuṣka* au lieu de *śukla*); — 2. 性, *gotra*, „région de la race”; — 3. 八人, *aṣṭamaka*, „région du huitième” (le Chinois ajoute le mot 人 = homme; on remarquera que cette région est en effet la huitième dans l'énumération des dix régions, si l'on part de la région la plus élevée); — 4. 見, *darṣana*, „région de la vue”; — 5. 薄, *tanu*, „région du corps” (le mot Chinois signifie „mince”; en effet, *tanu*, (cf. le latin *tenuis*), a à la fois le sens de „mince” et de „corps”); — 6. 離欲, *vīra-raga*, „qui s'est délivré des passions”; — 7. 已辦, *kṛtāvi*, „expérimenté”; — 8. 支佛, „régions des *Pratyeka-buddhas*”; — 9. 菩薩, „région des *Bodhisattvas*”; — 10. 佛, „région de Buddha”.

*C'est comme si on cachait les corps entiers des Buddhas des trois générations
Et qu'on en remplît cent mille pagodes; voilà ce qu'il faut savoir.*]

(En outre, ce sera comme si (cette personne) avait agrandi et réparé toutes les anciennes pagodes;) elle obtiendra donc de ne pas retourner dans le cycle des transmigrations, et ce lui sera une garantie que, dans l'avenir, elle obtiendra la sagesse parfaite de premier rang qui n'a pas de supérieure (*anuttara-samyak-sambodhi*). Le bienfait de cela s'étendra aux hommes et aux devas et jusqu'aux insectes qui seront délivrés des voies mauvaises et ne retourneront pas dans le cycle des transmigrations; c'est un mérite sans limites qu'aucune louange ne peut égaler.

Alors le grand maître des devas, Vajrapâni, les quatre grands devarâjas, Brahma, le deva Nârâyana, le deva Maheçvara, les devas qui résident dans le palais Tuçita et aussi Çakra et le deva des Trayas-trimças Manipitakavimala, tous, d'un commun accord, tournèrent trois fois autour du Buddha et se tenant devant le Buddha ils joignirent les paumes des mains et l'adorèrent; ils dirent au Buddha: „O Bhagavat, cette dhâraṇī, joyau qui réalise les désirs, dépasse fort tout ce qu'on peut penser; c'est une chose fort extraordinaire, rare, difficile à voir, difficile à entendre. O Bhagavat, voici ce que nous ferons d'un cœur unanime dans les générations à venir: s'il y a parmi tous les êtres un être qui, sans cesse, conserve et garde ce joyau qui fait se réaliser les désirs, nous ordonnerons qu'il demeure longtemps dans le monde pour être celui qui dégage et libère tous les êtres. Sans cesse, avec un cœur sincère et attentif, nous le protégerons secrètement, comme s'il était notre tout jeune fils.” — Le Buddha dit: „Fort bien! Fort bien! Agissez donc ainsi. Maintenant, ce gage de la vidyâ-râja-(dhâraṇī), joyau qui fait se réaliser les désirs, je vous le confie. Prenez bien soin de le conserver.” Quand le Buddha eut fini de dire ce sūtra, tous les grands Bodhisattvas et tous les devas furent tous pleins de joie, accomplirent les rites et se retirèrent.

Les auxiliaires 𓂏𓄀 *àu* et 𓂏𓄁 *tu*.

PAR

A. COLINET,

Professeur au Collège communal de Nivelles.

Parmi les auxiliaires multiples de la langue hiéroglyphique, il en est deux qui se recommandent à l'attention de l'égyptologue par leur emploi fréquent: ce sont les verbes 𓂏𓄀 *àu* et 𓂏𓄁 *tu* signifiant tous deux *être*.

Chacun a un rôle qui lui est propre: le premier forme les impératifs, il est l'auxiliaire du verbe passif, tandis que le second est la caractéristique de la voix passive et du participe.

Mais ces deux auxiliaires ont une fonction qui leur est commune: ils entrent dans les mêmes combinaisons temporelles. Si nous prenons comme paradigme le verbe 𓂏𓄁 | *reχ*, savoir, nous verrons que les mêmes temps sont formés par les deux auxiliaires 𓂏𓄀 *àu* et 𓂏𓄁 *tu* et nous aurons les deux séries suivantes:

- | | | | | | | | | | | |
|-----|----|----|----|------------------|-------------------|----|----|------------------|----|-------------------|
| I. | 𓂏𓄀 | 𓂏 | 𓂏𓄁 | <i>àu reχ à</i> | 𓂏𓄁 | 𓂏 | 𓂏𓄁 | <i>tu reχ à</i> | | |
| | 𓂏𓄀 | 𓂏𓄁 | 𓂏 | <i>àuà reχ à</i> | 𓂏𓄁 | 𓂏𓄁 | 𓂏 | <i>tuà reχ à</i> | | |
| | 𓂏𓄀 | 𓂏𓄁 | 𓂏 | <i>àuà reχ</i> | 𓂏𓄁 | 𓂏𓄁 | 𓂏 | <i>tu à reχ</i> | | |
| II. | 𓂏𓄀 | 𓂏𓄁 | 𓂏 | 𓂏𓄁 | <i>àuà reχ nà</i> | 𓂏𓄁 | 𓂏𓄁 | 𓂏 | 𓂏𓄁 | <i>tuà reχ nà</i> |

III. | *aua her rex* | *tua hr rex*
 | *aua r rex* | *tua r rex*
 | *aua m rex* | *tua m rex*

Montrer que le rôle respectif de *au* et de *tu* diffère dans ces formes, rapprocher et opposer quelques-uns de leurs usages caractéristiques, tel est le but que nous proposons ¹⁾.

Sous ce rapport, les phrases temporelles donnent lieu aux observations suivantes :

@, *au* s'y place toujours dans le 2^a membre (proposition principale).

.....
unn pa uxa seper rk au k ar ua ar mau

Quand la lettre te sera parvenue, réunis toi

Tur. 66 . 7.

.....
xefte seper ta ia sat rk, au k her dut dna
 Quand ma lettre te sera parvenue, partage.

L. 348 , 9 , 7.

.....
renti tua ai au a her xenti au a her kem

Lorsque je fus venu je remontai je trouvai.

L. 348 , 8 , 4.

.....
er dut per per(i) am sen au a er xut

[S'ils laissent sortir un sortant d'eux, je descendrai.

Pianxi. ligne 24.

1) Les patientes investigations de M. ERMAN, dans sa belle grammaire du nouvel égyptien et sa grammaire égyptienne, toute récente, ont rendu ce travail possible.

La plupart des exemples cités ici sont pris çà et là dans ces deux livres.

ⓐ au contraire ne se place que dans la 1^{er} membre des phrases temporelles (proposition subordonnée):

per se tutu sent ruf au tu kem
 Quand on le cherche, on trouve....

Lc 1, 5. ERM. N. Aeg. Gr. 211.

Voir autre exemple ib. 214.

Plus rarement comme nous le voyons dans le 1^{er} exemple cité plus haut, c'est l'auxiliaire *ur* qui se place dans le 1^{er} membre de la phrase temporelle.

ⓑ *ur* tient souvent lieu du relatif *nti*:

sa urf men f ati n nebbetf

Un homme.... qui a des douleurs dans le cou.

Eh. 51, 20.

ruf her tehen ta prut au sen her sent
 Il rencontra les dieux et ils s'en allaient.

(pour: qui s'en allaient), Orb. 9, 3.

ⓒ *tu*, se trouve au contraire dans les propositions relatives en *nti*:

tu hot nti tui am
 L'endroit où je m'arrétai.

Lee 1, 2.

ur hxt nti tutu her dul n ret urf ment
 Les objets qu'on place près d'un mort....

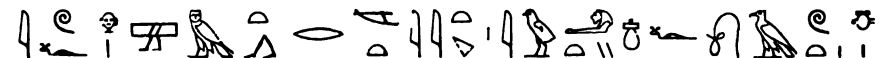
Salt. 3, 3. ERM. 215.

La forme construite sur le modèle de *au à rex* exprime, en général, l'idée d'un état ou d'une action permanente. De là son emploi pour exprimer une qualité et les circonstances accompagnantes de l'action principale, le *cadre*, pour ainsi dire, dans laquelle elle s'est produite.


ret auf met

Un homme mort. Un mort.

Salt. 3, 3.


auf her sent er merit au halef ua ut

Il s'en alla vers le rivage tandis que son cœur était plein de chagrin.

Orb. 11, 1.

Des exemples précédents et d'autres qui, en grand nombre, viennent les corroborer, on peut inférer que, vis à vis des formes en *tu*, les formes en *au* impliquent souvent l'idée de simultanéité de corrélation, si bien que, parfois, pour en rendre pleinement le sens, il faut les traduire par le participe ou bien encore par l'indicatif précédé d'une conjonction temporelle ou d'une particule copulative, adversative etc. ¹⁾.

1) C'est bien le même sens qui s'est conservé en Copte dans l'exemple suivant:

αδωωπι μμοι ειογι ερατ εξεν ψιαρο πι τιγριος

Il advint à moi, tandis que je me tenais sur le fleuve du Tigre (Daniel, Vision 14, 3).

Le symbolisme solaire dans le Rig-Véda.

PAR

PH. COLINET,

Professeur à l'Université de Louvain.

La religion védique est, on l'a dit depuis longtemps, une religion de lumière. La nature des dieux supérieurs de son panthéon est la lumière suprême, inaccessible aux regards des mortels. Tels apparaissent les Ādityas, et particulièrement Varuṇa, quelle qu'ait été sa nature primitive¹⁾. Le monde qu'ils habitent est de la même nature²⁾ et cette nature est désignée par le mot *āditi*, conçue comme la mère des Ādityas, mais qui paraît avoir été d'abord la contre-partie féminine, l'épouse, dans un certain sens, de Dyaus, alors que ce dernier *nom* n'avait pas encore été supplanté par celui de Varuṇa, son fils, pour exprimer la notion de la grande divinité du Ciel³⁾.

Cette région suprême, remplie d'une lumière qui ne faiblit jamais et que l'œil humain n'atteint point, se manifeste cependant d'une manière éclatante dans l'astre qui répand ici-bas, avec ses rayons, la chaleur, la joie et la vie.

A. Le soleil a été créé, placé là-haut par Varuṇa qui lui a tracé sa voie à travers les régions célestes.

„C'est dans l'abîme (*c'est-à-dire* le ciel sans fond) que le roi Varuṇa,

1) ROTH, *Die höchsten Götter der arischen Völker*, ZDMG. VI.

2) COLINET, *La nature du monde supérieur dans le Rig-véda*, *Muséon*, 1890.

3) *Id.* *La nature primitive d'Aditi*. Extrait des *Proceedings of the ninth international Congress of orientologists*.

le saint, a érigé le tronc de l'arbre. Les rayons (du soleil), dont la base est en haut, se dirigent en bas; puissent-ils demeurer auprès de nous. Le roi Varuṇa a fait au soleil une voie large, pour qu'il y marche; il a donné deux pieds à celui qui était sans pieds, pour qu'il les avance . . . 1)."

„Il a placé le soleil au ciel . . . 2)."

„Voici la grande magie de Varuṇa, le glorieux asurien, que je veux proclamer. Debout dans les airs, il a mesuré la terre avec le soleil, comme avec une mesure 3)."

„Varuṇa a ouvert les voies au soleil; il a lancé en avant les flots marins des fleuves (*c'est-à-dire* des fleuves sortis de la mer). Comme un flot lancé, les cavales ont suivi l'ordre; Varuṇa a fait les grandes voies pour les jours 4)."

„. . . . Le sage roi Varuṇa a fait au ciel cette balançoire d'or pour qu'elle y brille 5)."

B. Dans les passages suivants, le soleil apparaît comme le *serviteur*, *l'espion* de Varuṇa; ou comme le *moyen*, *l'œil*, dont il se sert pour se rendre compte des actions humaines qu'il punit ou récompense.

„O soleil, tu t'es levé devant nous, au chant de ces louanges, (traîné) par tes coursiers, selon la règle; proclame notre innocence devant Mitra, Varuṇa, Aryaman et Agni 6)."

„Le soleil s'élève, ô Varuṇa, étendant votre œil au bel aspect ô dieux; lui qui contemple toutes les créatures, a observé le zèle pieux chez les mortels 7)."

1) I, 24, 7. *Abudhné rájā váruṇo vánasyardhvám stūpaṃ dadate pūtadakṣaḥ — nicīnā sthur upári budhnā eṣām asmé antár nśhītāḥ ketávaḥ syuh..*

Ibid. 8. *urūṃ hi rájā váruṇaḥ cakāra śūryāya pánthām ánvetavá u — apáde pádā prátidhātave 'kar . . .*

LUDWIG, *Der Veda*, IV p. 83 (*Commentar*) n'admet pas qu'il s'agisse du soleil au vers 7; le vers suivant me paraît au contraire recommander très fort, ou même imposer cette interprétation.

2) V, 85, 2 *divi śūryam adadhāt.*

3) Ibid. 5. *Imām ū ṣv āsurāsya ḥrutāsya mahīm māyāṃ váruṇasya prá vocam — má-neneva tashivāñ antárikṣe vi yó mamé prthivīm śūryeṇa.*

4) VII, 87, 1. *Rádat pathó váruṇaḥ śūryāya prárnāmsi samudrīyā nadīnām — sárgo ná sṛṣṭó árvaṭír řtāyāñ cakāra mahír avánír áhabhyaḥ.*

5) Ibid. 5 *Gr̥tso rájā váruṇaḥ cakāra etām divi preñkhām hiraṇyāyaṃ ṣubhé kām.*

6) VII, 62, 2. *Sá sūrya práti puró na úd gā ebhí stómebhir etaḥébhir évaiḥ — prá no mītrāya váruṇāya vocó 'nāgaso aryamné agnáye ca.*

7) VII, 61, 1. *úd vāṃ cakṣur varuṇa suprátikaṃ devāyor eti śūryas tatanvān — abhí yó vícvā bhūvanāni caṣṭe sá manyūm mártyeṣv á ciketa.*

„Hommage à l'œil de Varuṇa et de Mitra 1).”

Le soleil est donc tantôt l'espion de Varuṇa, tantôt l'œil du dieu. L'emploi de ces termes n'est pas accidentel; il n'est pas le fait de l'inspiration momentanée d'un individu. Leur emploi simultané ne permet guère non plus de les prendre dans un sens littéral. Une autre solution s'imposera bientôt par la comparaison des passages suivants.

C. Dans un troisième groupe de passages, Sūrya apparaît comme un simple *instrument* de Varuṇa (et de Mitra): il est leur roue, leur char, leur navire.

„... vous avez engraisé toutes les vaches de l'étable; la roue (*litt.* bande de roue) unique, qui vous sert à vous deux, arrive derrière elles 2).”

„O Mitra, Varuṇa, gardiens de l'ordre, dieux aux bonnes lois, vous montez le char, au ciel suprême 3).”

„Et maintenant, arrivé en sa présence, je célèbre son visage de feu; qu'il me conduise à voir la belle forme de la lumière au ciel, lui qui préside aussi aux ténèbres. Lorsque nous montâmes, Varuṇa et moi, dans le navire, lorsque nous le fîmes mouvoir par le milieu de la mer; lorsque, sur le dos des eaux, nous voguions et que nous balançons la balançoire pour qu'elle brillât: c'est alors que Varuṇa plaça Vasiṣṭha dans le navire, et que le dieu aux grandes et belles œuvres fit de lui un ṛṣi; en ces jours heureux, lui, le prêtre, le fit son chantre, depuis le moment où les jours et les aurores s'étendent pour (lui, pour Vasiṣṭha, *c'est-à-dire* depuis sa naissance 4).”

1) X, 37, 1. *Námo mitrásya váruṇasya cákṣase.*

2) V, 62, 2... *vácvāḥ pinvathāḥ svásarasya dhénā ánu vāṃ ékaḥ paváḥ á vavarta.*

Le sens donné à ce demi-vers est plausible en soi; le vers suivant, cité plus loin, le rend certain; les deux vers se soutiennent.

3) V, 63, 1. *ṛtasya gopāv ádhi tiṣṭhatho rátham sátyadharmānā paramé vyómani...*

4) VII, 88, 2. *ádhā nv ásya samdṛṣam jaganvān agnér únikaṃ váruṇasya mañsi — svár yád dṣmann adhipá u dndho 'bhi mā vāpur drṣāye ninīyāt.*

3. *á yád ruhāva váruṇaḥ ca návam prá yát samudrám írdyāva mádhyam — ádhi yád apám snúbhiḥ cárāva prá preñkhá íñkhayāvahai çubhé kām.*

4. *Vasiṣṭham ha váruṇo nāvy ádhād ṛṣim cakāra svápā máhobhiḥ — stolāram viprah sudinatvé áhnām yán nū dyávas tatānan yád uṣásah.*

Un sens très plausible de ces vers me paraît le suivant. Vasiṣṭha célèbre lui-même sa dignité de prêtre. Déjà ici, le prêtre apparaît comme associé au gouvernement du monde; il n'est déjà plus un simple intermédiaire, un suppliant. On sait que plus tard les brahmanes s'attribuent un

D. Voici maintenant une nouvelle série de textes, où l'union entre Varuṇa et le soleil paraît plus intime; on pourrait être tenté d'y ramener les précédents, en les interprétant dans un sens figuré; mais ce serait à tort. Les textes de la dernière série suggéreront une autre solution, plus satisfaisante.

„Sūrya se fait cette forme de Mitra, de Varuṇa, au sein du ciel, pour qu'on la regarde. L'un (des côtés) est infini, son éclat est brillant; l'autre est noir; les harits l'amènent (le matin) ¹⁾.”

„Nous le voyons qui s'avance sans tomber, l'amant des jeunes filles; il a revêtu des (habits) bien attachés (?) qui s'étendent de tous côtés, la manifestation bien aimée de Mitra, de Varuṇa ²⁾.”

„Votre magie (forme ou puissance surnaturelle, magique) Mitra, Varuṇa se trouve au ciel; le soleil marche (comme) une lumière, une arme aux couleurs variées ³⁾.”

Cette union est exprimée d'une manière certaine, quoiqu'en termes peu précis dans le vers suivant :

„Une voie plus large a paru pour (donner) la liberté; le chemin de la loi est tendu de rayons; l'œil de Bhaga est tendu de rayons ⁴⁾.”
Bhaga est évidemment nommé ici pour tous les Ādityas. Le soleil, leur œil, est tendu de rayons; mais leur demeure à eux est le monde de la lumière suprême et inaccessible (cf. v. 2 et 3, dans mon étude sur „*Le Monde supérieur dans le Rig-Véda*”).

pouvoir direct sur les phénomènes de la nature; le Rig-Véda lui-même présente parfois des traces de cette conception. Dans notre hymne, Vasiṣṭha se contente encore d'une position subordonnée; c'est par la faveur de Varuṇa qu'il occupe cette haute position. Varuṇa l'a fait prêtre dès sa naissance. Ceci est peut être à l'adresse de Viçvāmītra, l'ennemi de Vasiṣṭha, dont la tradition raconte qu'il était né fils de roi, et ne devint prêtre que plus tard.

1) I, 115, 5. *Tān mitrāsya vāruṇasyābhicāḥ sūryo rūpām kṛṇute dyōr upāsthe — anantām anyād rūṣad asya pājah kṛṇām anyād dharitāḥ sām bharanti.*

2) I, 152, 4. *Prayāntam it pāri jārām kanēnām paçyāmasi nōpanipādyamānam — ānavapṛṅṇā vitatā vāsānam priyām mitrāsya vārunasya dhāma.*

Je traduis *dhāma* par *manifestation*, comme LUDWIG; le sens direct me paraît être plutôt celui de *siège, trône*; la traduction donnée est plutôt le sens final, voulu par l'auteur; c'est l'ensemble de l'hymne qui le recommande. Cf. LUDWIG, *der Rigveda*, VI, p. 112, KZ. 28, 240 et BERGAIGNE, *La religion védique*, III, 210.

3) V, 63, 4. *Māyā vām mitrāvaruṇā divā çritā sūryo jyōtiç carati citrām āyudham.*

4) I, 136, 2. *Adarçi gātūr urāve vāriyasī pānthā ṛtāsya sām ayaṁsta raçmībhiç cākṣur bhāgasya raçmībhiç.*

Les passages déjà cités plus haut, où Sūrya est appelé l'œil de Varuṇa, appartiennent aussi à cette catégorie.

E. Dans une dernière série de passages les rishis parlent de Varuṇa et de Mitra, en leur attribuant directement ce qui, ailleurs, se dit du soleil.

„Oui, je vois le char visible à tous, le char (qui roule) au-dessus de la terre; qu'il goûte ces chants . . . 1).”

„Son revêtement est d'or, ses colonnes, d'airain; il resplendit au ciel comme l'aiguillon du cheval . . .

„La forme (de Mitra Varuṇa) est d'or lorsque l'aurore paraît; les colonnes sont d'airain lorsque le soleil s'élève. Mitra, Varuṇa, vous êtes montés au dessus de la fosse, de là vous contemplez Diti et Aditi 2).”

„Varuṇa, semblable à Dyaus, est descendu dans le fleuve, comme une goutte brillante, un animal sauvage et plein de force 3).”

Terminons ces citations par l'hymne VII, 60, qui reproduit dans leur ensemble plusieurs des idées qui viennent d'être analysées.

„Lorsque aujourd'hui, ô soleil saint, t'élevant au ciel, tu diras la vérité à Mitra, à Varuṇa; puissions-nous, ô Aditi, t'être chers auprès des dieux, nous qui te célébrons, ô Aryaman.”

„Voici, ô Mitra, Varuṇa, ce soleil qui s'élève en suivant la double voie contemplant les hommes; le pasteur des êtres mobiles et immobiles, qui voit le bien et le mal chez les hommes 4).”

„Il a attelé les sept Harits (sorties) de leur séjour commun; elles

1) I, 25, 18. *Dārçaṃ nū viśvadarçataṃ dārçaṃ rātham ādhi kṣāmi — etā juṣata me gīrah,*

2) V, 62, 7. *Hiraṇyanirṇig āyo asya sthānā vī bhrājate divy ācāvājanīva . . .*

3) *Hiraṇyarūpam uḡāso vyūṣṭāv āyasthūnam ūditā śrīyasya — ā rohatho varuṇa mitra gārtam ātaṣ caksāthe āditīm dītiṃ ca.*

Il faut noter qu'au vers précédent, cité plus haut, il est question de la roue unique de Mitra et Varuṇa. Par l'ensemble des trois vers, il devient évident qu'il s'agit du soleil en rapport avec les deux dieux. — La fosse est l'atmosphère; Aditi désigne le monde supérieur, Diti le monde inférieur. Diti semble être ici un mot forgé pour l'occasion.

3) VII, 87, 6. *āva śindhūṃ vāruṇo dyaūr iva sthād drapsó ná cvetó mṛgās tūviṣmān . . .*

4) VII, 60, 1. *Yād adyā sūrya brāvó 'nāgā udyān mitrāya vāruṇāya satyām — vayāṃ devatrādīte syāma tāva priyāso aryaman grṇāntaḥ.*

2. *eṣā syā mitrāvaruṇā nṛcākṣā ubhé ūd eti śrīyo abhī jmán — viśvasya sthātūr jāgataṣ ca gopā rjū mārteṣu vṛjinā ca pácyan.*

le traient, baignées dans le beurre fondu (du sacrifice, *la lumière*). Lui, votre serviteur, ô Mitra, Varuṇa, embrasse du regard les créatures, les races, comme des troupeaux.”

„Vos coursiers pleins de douce liqueur (*la lumière*) se sont élevés; le soleil est monté sur le flot lumineux. Les Ādityas Mitra, Aryaman, Varuṇa, d'accord, lui ont ouvert les voies 1).”

. . .

Le soleil, dans les rares hymnes qui lui sont consacrés, occupe une position très élevée, mais subordonnée. On décrit sa marche, sa beauté, ses bienfaits, mais il emprunte sa grandeur à Mitra, il est appelé le visage des dieux, l'œil, c'est-à-dire l'espion qui leur sert à se rendre compte des actions humaines. Cette position subordonnée est précisée davantage dans les hymnes auxquels nous avons emprunté nos premiers textes (A) (B) et (C) et où il est mis en relation avec Mitra et Varuṇa. Dans les séries (D) et (E) ces relations sont intimes, au point que les deux termes semblent confondues dans la dernière.

Ces relations, disparates à première vue, de l'astre et des dieux s'expliquent, si l'on admet que le soleil est leur *symbole*. J'entends par symbole un objet destiné à en rappeler un autre, mais distinct de celui-ci. Si telle est la relation de Sūrya avec Varuṇa, il n'y a rien d'étonnant à ce que, d'un côté, il soit la créature ou l'instrument de Varuṇa, et que, de l'autre côté, il lui paraisse intimement uni. Le poète védique en disant qu'il voit le char, qu'il lui adresse ses chants, emploie la même figure que nous mêmes, lorsque nous parlons de combattre le croissant, de défendre l'honneur du drapeau etc. Il ne faudrait cependant pas identifier absolument le symbolisme solaire des ṛshis avec le symbolisme purement conventionnel de ces locutions modernes. Il y a ici un lien plus objectif. Varuṇa est le dieu lumineux de l'empyrée. Le soleil, placé plus près

1) Ibid. 3. *áyukta saptá harítah sadhásthād yá iṃ váhantí śūryaṃ ghrítácīḥ — dhámāni mitrāvaruṇā yuvákūḥ sām yó yūthéva jānimāni cáṣṭe.*

4. *úd vām prkṣāso mádhumanto asthur á śūryo aruhac chukráṃ árṇaḥ — yásmā ādityá ádhvano rādanti mitró aryamá varuṇaḥ sajoṣāḥ.*

Les races humaines sont comparées à un troupeau dont le soleil est le pasteur. Cette idée a donné lieu à une conception particulière du soleil, célébré comme Pūṣan, le nourricier.

de nous a des affinités de nature avec le dieu qu'il représente. C'est là l'idée qui domine les passages de la série (C).

Des relations aussi étroites pouvaient engendrer facilement la confusion dans l'Inde, où les idées panthéistiques, qui existaient déjà en germe à l'époque la plus ancienne, tendaient sans cesse à s'accroître. Le nom d'Āditya appliqué plusieurs fois au soleil (cf. BERGAIGNE, *La religion védique*, t. III, p. 99) indique peut-être cette confusion. Elle paraît certaine dans le personnage de Savitar, qui réunit en lui la *notion* du dieu invisible de l'empyrée et celle du soleil, son représentant visible. Cette divinité n'est donc pas une création indienne, mais la concrétion de deux notions d'abord distinctes, à laquelle on aurait appliqué le nom de Savitar; ce nom, selon toute probabilité, aurait été d'abord une épithète du soleil. C'est ce que je tâcherai d'établir dans un autre travail.

Le symbolisme est un élément important de toute religion. La religion s'occupe d'établir les rapports pratiques entre l'homme et l'être ou les êtres supérieurs et mystérieux dont il se reconnaît dépendant. Ces êtres sont placés loin de son regard et s'il lui est recommandé de „s'enfermer dans sa chambre et de prier le Père céleste dans le secret de son cœur”, il éprouve aussi le besoin impérieux de soutenir son attention par des symboles qui frappent ses sens extérieurs. — Le symbole n'est pas sans inconvénients: dans l'esprit des hommes ignorants, qui ne sont pas constamment rappelés au sens véritable des choses, il risque de se confondre avec la réalité supérieure ou même de la faire oublier. N'aurions-nous pas là une des sources du développement, de l'évolution descendante des religions polythéistes?

Des phénomènes analogues se produisent dans d'autres domaines. Il existe une foule d'usages dans la vie civile, qui avaient un sens précis lorsqu'ils ont été établis, qui ont dégénéré depuis en routine au point de n'avoir plus rien de commun avec le sentiment qu'ils étaient d'abord destinés à exprimer; les usages de la politesse chinoise, par exemple, fourniraient une riche moisson de ces cérémonies devenues vides de sens. — D'où vient que les poètes, qui veulent parler à l'imagination et au sentiment, s'ingénient sans cesse à créer des expressions

et des tournures nouvelles? C'est qu'ici encore l'emploi fréquent des formes plus anciennes a produit l'accoutumance; celle-ci a engendré la routine et puis l'oubli de la notion primitive. L'idée a disparu derrière le symbole, qu'il a fallu briser pour la retrouver vivante.

Le symbolisme dans le Rig-Véda n'est pas restreint au soleil, mais il ne se présente pas toujours sous la forme rationnelle qu'on pourrait appeler *primaire*. Ainsi l'offrande aux dieux, invités à manger des mets qu'on détruit, me paraît s'expliquer le plus naturellement par une évolution descendante, qui, peu-à-peu, aurait fait perdre à cette action le sens symbolique et rationnel qu'elle avait à l'origine. Cette évolution elle même est conforme aux habitudes de l'esprit humain, même chez des peuples d'une civilisation supérieure.

Histoire du Collège des Interprètes de Péking.

(fragment)

PAR

G. DEVERIA,

Professeur à l'Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes.

Trois-cent-quatre-vingt-huit ans avant la création de notre Ecole nationale des Langues Orientales Vivantes dont nous venons de célébrer le centenaire, la Chine possédait déjà une institution très-analogue appelée *Sse i Koan* 四夷館¹⁾; c'était là qu'on professait les langues vivantes, c'était là aussi que se recrutaient les interprètes qui, dans les différents services du gouvernement chinois, devaient traduire les écrits et les discours des Etrangers avec lesquels la Chine entretenait des relations.

AMYOT, dans le Tome XIV des *Mémoires concernant les Chinois*, nous avait dit que la création du Collège des Interprètes de Péking était l'œuvre de la dynastie actuelle des *T'sing* en 1644; dès 1811 ABEL RÉMUSAT rectifiait cette assertion et démontrait que cette institution

1) L'expression *Sse i* ou *quatre barbares* désignait plus spécialement des tribus du *Sse-tchouen* du côté du Thibet, mais ici son acception est plus large et s'étend aux barbares des quatre points cardinaux, c'est-à-dire aux étrangers en général. Plus loin nous verrons dans le nom de ce collège le caractère 夷 remplacé par 譯 qui désigne et celui qui différencie les langages, et les étrangers du Nord. Ce caractère a aussi le sens de *tch'en* 陳 *exposer*, (exposer, l'un à côté de l'autre, le langage du dedans et celui du dehors). — Commentaire du *T'ou chou tsi tch'eng*, section *Koan tch'ang tien*, K. CCCLXXX.

était un legs de la dynastie des Ming; mais, comme AMYOT, RÉMUSAT se trompait en attribuant au XVII^e siècle la confection et la publication de la plupart des vocabulaires propres à chacun des bureaux du Collège, vocabulaires dont notre Bibliothèque Nationale possède une collection manuscrite malheureusement incomplète ¹⁾.

AMYOT avait parlé de ces choses d'après un auteur chinois, un certain *Kiang Fan* 江 繁, qui avait administré le Collège des Interprètes vers l'année 1695. A cette époque *Kiang Fan*, seul responsable, peut-être, des erreurs que j'ai signalées plus haut, livrait à l'impression un ouvrage intitulé *Sse i koan k'ao* ²⁾ 四 譯 館 考 d'où AMYOT a tiré la série de notices que les *Mémoires concernant les Chinois* nous présentent sous le titre de *Introduction à la connaissance des peuples qui ont été ou qui sont actuellement tributaires de la Chine*.

EN 1872, PAUTHIER, désireux de posséder le texte original de *Kiang Fan* me fit prier par M. SCHEFER de rechercher cet ouvrage; j'étais alors à Péking; aucun des libraires ou bouquinistes de la capitale n'avait ce qui m'était demandé; l'ouvrage m'ayant été signalé dans le *Tchi-kiang*, j'écrivis à Mgr. GUIERRY, vicaire apostolique de cette province; voici la réponse que je reçus de lui ³⁾:

A *Ningpo*, on connaît le titre de ce livre, mais c'est tout. A Hang-tcheou on le connaît également; on a ajouté que les planches n'en existaient plus et qu'elles avaient même disparu avant l'arrivée des *Tch'ang mao* dans la province. La réponse de *Chao-hing* a été plus explicite: „Ce livre, dit-elle, a été en effet composé par un académicien du *Tchi-kiang*, mais il a été édité à *Sou-tcheou* où l'auteur avait émigré; ses enfants ont vendu les planches d'impression à un Cantonnais. Mais où sont-elles maintenant? On l'ignore. Peut-être les trouverait-on dans le *Kouang-tong*.” Voilà tout ce que nous avons pu découvrir. Si vous le faites chercher à *Sou-tcheou* et à Canton je souhaite que l'on y soit plus heureux que nous.

1) Bibliothèque Nationale, relevé ST. JULIEN, n° 986. Il y manque la partie *Niu-tchi* (*Jou-tchen*) qu'a fini par découvrir M. HIRTH et que M. le Dr. WILHELM GRUBE, professeur à l'Université Impériale de Berlin, vient de publier sous le titre de *Die Sprache und Schrift der Jučen*. On trouvera dans un Mémoire de M. TERRIEN DE LACOUVERIE, intitulé *The Djurtchen of Mandshuria*, l'ensemble de mes notes sur l'origine de ces vocabulaires composés sous les Ming.

2) C'est à tort que PAUTHIER, a cru qu'il fallait traduire ce titre par *Histoire du Bureau des Interprètes*; comme on le verra plus loin, le titre de *Sse i koan k'ao* désigne un *Manuel à l'usage des élèves du collège*.

3) 27 Décembre, 1877.

Pas plus à Canton qu'à Sou-tcheou ou ailleurs nos recherches n'aboutirent. Entre temps j'avais fait part de ma déconvenue au très savant Archimandrite de Péking, Mgr. PALLADIUS KATHAROW; dès le lendemain, je recevais de lui deux volumes manuscrits, intitulés *Sse-i-koan k'ao* 四夷館考, titre à peu près identique à celui de l'ouvrage que je cherchais depuis six ans, et dont l'auteur, nommé *Wang Tsong-tsai* 王宗載, avait été, comme *Kiang Fan*, administrateur du Collège des Interprètes mais à une époque bien antérieure. Voilà comment, en cherchant *Kiang Fan*, j'ai rencontré *Wang Tsong-tsai*.

C'est en 1578 que *Wang Tsong-tsai*, originaire de *Kin-chan hien* dans la préfecture de *Ngan-lou fou* du *Hou-pei*, avait été placé à la tête du Collège des Interprètes; il n'occupa ces fonctions que pendant deux ans, après lesquels l'empereur *Chen-Tsong* lui confia le gouvernement de la province du *Tchi-kiang*; si court qu'ait été son passage au Collège des Interprètes, *Wang Tsong-tsai* trouva néanmoins le temps de rédiger une sorte de manuel dans lequel se trouvent réunies des notices devant initier les commençants à la connaissance de chacun des peuples dont ses bureaux pouvaient avoir à s'occuper; la copie que possède la bibliothèque de la Mission Ecclésiastique russe de Péking, est contemporaine des Ming; elle est de la main d'un élève, nommé *Li Fan*, qui étudiait au *Sse i koan* la langue du *Xieng Maï*.

L'ouvrage comprend dix chapitres principaux correspondant aux dix sections qui constituaient alors le Collège des Interprètes. Certains chapitres comprennent un plus ou moins grand nombre de subdivisions dont le groupement est parfois fort peu scientifique, ainsi qu'en témoigne la table que voici:

Chap. I. *Tatan* (Mongol).

Subdivision: *Ouriangkai*.

Chap. II. *Houei-Houei* (Musulman).

Subdivisions: *Tourfan*, *Arabie*, *Samarqand*, *Ciampa*, *Japon*, *Cambodje*, *Java*.

Chap. III. *Tibétain* (*Si-fan*).

Chap. IV. *Ouigour* (*Kao-tch'ang*).

Subdivisions: *Khamil*, *Ngan-ting*, *A-toan*, *Kiu-sien*, *Han-tong*, *Louktchak*, *Ilibalik*, *He-leon* (Hérat?).

Chap. V. *Jou-tchen*.

Chap. VI. *Pe-y*.

Subdivisions: Muong Yang, Muong Ting, Nan-tien, Tsien-ngai, Long-tchouen, Wei-yuan, Wan-tien, Tchen-k'ang, Ta-heou, Mang-chi, Kin-tong, Ho-tsin, Tcho-lo tien.

Chap. VII. Birmanie (*Mien-tien*)¹⁾.

Chap. VIII. Inde.

Chap. IX. Xieng Maï (*Pa-pe*).

(Subdivisions: Laos, Xieng Houng, Muong Ken).

Chap. X. Siam.

La préface dont je donne la traduction ci-après, nous dit de quels éléments l'auteur s'est servi et dans quel but il a composé ses notices; elle est en même temps un bien curieux plaidoyer en faveur de l'étude des langues étrangères; plusieurs des arguments que nous y rencontrons auraient pu n'être pas déplacés dans le rapport que LAKANAL présentait, en 1795, à la Convention Nationale sur le projet d'organisation d'une école nationale des langues orientales vivantes à Paris:

PRÉFACE DE WANG TSONG-TSAI.

A la suite des guerres héroïques entreprises par *Kao-hoang-ti*²⁾, la dynastie actuelle, depuis sa fondation, commande à dix mille royaumes, et les enseignements des saints souverains qui se sont succédé sur le trône, se sont répandus à tel point que, là où peut atteindre un char ou un vaisseau, il n'y a pas de royaume qui, en courbant la tête, ne se dise vassal de la Chine et ne craigne d'être devancé par un autre dans l'offre de ce qu'il a de plus précieux; un si grand concours de princes (tributaires)³⁾ a rarement eu son égal dans le passé. L'expansion de l'influence im-

1) J'ai eu occasion de montrer à un ambassadeur birman qui était à Paris en 1884, des suppliques afférents au bureau Mien-tien du Collège des Interprètes des Ming; ce personnage ne put en comprendre un mot. Le terme *Mien-tien* ne paraît avoir désigné beaucoup plus que la Birmanie proprement dite; en effet, nous lisons dans l'Histoire des Mongols (*Yuan chi lei-pien*, K. III, f° 11 et 12.) le très curieux passage suivant qui se rapporte à l'année 1284: „Les douze tribus des barbares du sud-ouest de *Kien-tou* et de *Kin-tchi* se soumirent; le *Kien-tou* était administré par le Mien (la Birmanie); *Kien-tou* se soumet donc parce que le royaume de Mien est vaincu.”

Kien-tou est le *Chien-tou* de G. BABER, le Caindou de MARCO POLO et répond à la partie du *Sse-tchouen* qu'occupent les Lolos. Cf. G. DEVERIA, *La frontière sino-annamite*, p. 146 note 2.

2) *T'ai-tsou*, 1368—1398.

3) L'expression *wang hoei* que je traduis par „concours de princes (tributaires)” n'est donc pas un nom de chef d'une peuplade barbare ainsi que l'a supposé ST. JULIEN. *Wang hoei* est ici une allusion au *Wang hoei T'ou* 王會圖 de *Yen Chi-kou* (VII^e siècle). Ce célèbre

périale au delà des frontières les plus reculées aurait pu se heurter à des difficultés provenant de la diversité des langues et des écritures : sans interprètes comment s'y serait-on pris pour faire connaître au dehors les vertus de nos princes et nous renseigner au dedans sur les dispositions des étrangers ? Les desseins auxquels répond la création du Collège des Interprètes (*Sse i koan*), sont donc des plus vastes.

Lors de la fondation de cette institution, les professeurs venaient pour la plupart de l'étranger, appelés par la Cour ; leurs élèves se recrutaient parmi les plus intelligents de nos enfants ; ces jeunes gens étaient donc à même d'acquérir une connaissance exacte de tout ce qui concernait les pays dont ils avaient à s'occuper. Même après plusieurs dizaines d'années et bien que les matières enseignées de la sorte n'eussent été consignées nulle part, les élèves formés par ces professeurs pouvaient encore se souvenir des leçons orales qu'ils en avaient reçues, et se passer de livres ; mais deux cents ans se sont écoulés depuis lors, et le legs de ces hommes d'autrefois s'est perdu dans l'oubli.

Nos professeurs officiels du Collège des Interprètes ne s'occupent plus aujourd'hui que des langues et des écritures, et encore n'est-il pas sûr qu'ils les possèdent parfaitement ; que peut-il en être alors des autres branches de l'enseignement !

L'Empereur régnait depuis six ans ¹⁾ lorsque, malgré mon peu de mérite, je fus élevé aux fonctions d'administrateur du Collège des Interprètes. Je m'y rencontrai avec un envoyé Siamois dont l'arrivée à la Cour avait motivé la création d'une section nouvelle dans notre Ecole ²⁾. Quand j'avais le moindre instant de libre, j'en profitais pour me rendre auprès de ce personnage. La somme de ce que j'appris de lui sur la géographie, les itinéraires, les ressources commerciales, le langage et les coutumes de son pays, est aussi nette que si on le voyait dans la main ; vû ce premier résultat, j'ai voulu procéder de la même manière pour les bureaux Tatan ³⁾ et autres, mais de ce côté mes demandes de renseignements sont restées infructueuses.

Chez nous, nation civilisée, les magistrats, pour administrer leur circonscription, disposent de documents formant des recueils qui témoignent des études approfondies dont chaque région a été l'objet de la part de savants. C'est en s'inspirant des indications qui leur sont ainsi fournies que nos fonctionnaires peuvent ne pas se tromper dans l'application du régime qui convient le mieux à leurs administrés.

lettré des *T'ang* dit un jour à l'empereur Yang-ti : „les barbares qui viennent à la Cour ont des bonnets et des vêtements différents des nôtres. Il serait convenable de faire faire les portraits de (cette) *Wang-hoei* (assemblée des princes)”. *Yen Chi-kou* se chargea de l'exécution de ce recueil de costumes. — Cf. ST. JULIEN, *Notice historique sur les Tou Kioue*, p. 87 ; *Hoang Ts'ing tchi kong t'ou*, f° 9 des introductions, et la notice sur *Yen Chi-kou* dans l'Histoire de l'écriture et de la peinture intitulée *P'ei wen tch'ai chou hoa p'ou*.

1) *Chen-Tsong*, 6^e année *Wan-Li*, 1578.

2) En 1577.

3) Les Mongols.

N'avons-nous pas un intérêt, au moins égal, à bien connaître les régions et les coutumes des étrangers ¹⁾? Dans la rédaction des correspondances que nous échangeons avec eux, il peut se glisser des erreurs d'expression capables de créer des malentendus qui sont autant de causes d'éloignement.

Si nous ignorons les étrangers, ceux-ci en profitent pour nous dissimuler leurs affaires, et, s'ils nous ignorent, comment réussirions-nous à leur inspirer des sentiments d'affection ou de crainte. Telles sont les considérations qui m'ont amené à compiler nos anciennes archives et à coordonner, en les contrôlant, tous les comptes rendus officiels des faits se rapportant aux étrangers sous la dynastie actuelle.

Les traductions de chacun des bureaux du Collège des Interprètes nous renseignent sur les conditions dans lesquelles les états étrangers se sont formés ou ont disparu, sur le degré d'accessibilité des montagnes et des fleuves de leurs territoires, sur leurs ressources commerciales et sur la diversité de leurs coutumes et de leurs parlars. En ajoutant à ces données un résumé de leurs actes de résistance ou de soumission envers la Chine, et des vicissitudes de leurs choses militaires, nous formons ainsi une série de notices devant trouver leur place en tête du vocabulaire spécial à chacun des bureaux du Collège. Les commençants y trouveront ce qu'il leur faut pour connaître les pays dont ils auront à s'occuper, et j'aurai de la sorte apporté un supplément assez important à l'enseignement que reçoivent nos interprètes. Peut-être appréciera-t-on ce travail de compilation fait pour la première fois.

J'ai parlé des choses militaires; la critique pourrait me demander comment, m'étant déjà chargé de la représentation de la personne du mort et des fonctions du réciteur de prières, je puis prétendre en outre aux attributions toutes différentes du sacrificateur.

A cela je répondrai en m'inspirant des paroles de *Lou Kin-yu* ²⁾:

L'Empire du Milieu a vu sa puissance se modifier selon qu'il traversait des périodes de grandeur ou de décadence. Les barbares, tantôt ceux de l'est, tantôt ceux du nord, ont été, tour à tour, puissants ou faibles en des temps différents. Des situations différentes résultent du succès ou de l'insuccès d'une combinaison. Les avantages d'une institution diffèrent selon qu'elle s'affermi ou s'ébranle. Vu les variations que subissent les choses dans leur cours, peut-on ne les examiner que sous

1) Le texte les désigne par l'épithète de 醜類, vagabonds ou chenapans coiffés de chignons (chignon en forme de massue?). Cf. *Kang-hi Tze tien* au mot 醜.

2) Le texte chinois est ici très concis: 毋尸祝而庖乎 mot-à-mot, *ne pas cadavre, prier et cuisine! c'est que Liou Kin-yu a dit etc. etc.* j'ai dû le paraphraser pour le rendre intelligible. Ce passage est inspiré par quelques lignes du premier chapitre de *Tchoang tze*; en voici la traduction de H. GILES: „If a cook is unable to dress his funeral sacrifices, the boy who impersonates the corpse, may not step over the wines and meats and do it for him”. — *Lou Kin-yu alias Lou Tchi* (751—805) était un ministre de l'empereur Te Tsong des T'ang.

une seule de leurs faces, et, puisque c'est en retraçant les événements afférents à chaque région, et en consultant les textes sur les cas qui se présentent, qu'on peut être en état de faire face à toute éventualité, pouvait-il y avoir un sujet que je pusse négliger.

Actuellement, grâce à l'action combinée de nos souverains et de leurs ministres, les étrangers des quatre points cardinaux viennent tous apporter à la Cour l'expression de leurs hommages; la tâche des Interprètes consiste à traduire tantôt des requêtes dans lesquelles les étrangers sollicitent des titres et des fonctions, tantôt de lettres accompagnant l'envoi des tributs. Si nous réussissons à nous acquitter de cette tâche, c'est déjà bien; mais, en vérité, les affaires des étrangers étant, elles aussi, sujettes à des variations, nous pouvons avoir à nous occuper parfois de toute autre chose que du tribut et des demandes de fonctions administratives; dernièrement, par exemple, le chef Ngan ¹⁾ sollicitait des livres sacrés de l'Inde; le Siam réclamait un sceau que lui avaient enlevé les gens du *Dong-naï* ²⁾. Les requêtes adressées dans ces deux circonstances étaient sans précédent; comment, sans posséder des connaissances suffisamment étendues, aurait-on pu se tirer d'affaire!

Or une lettre jetée a suffi à faire lever le siège de *Leao tch'eng*; une proclamation a mis fin aux troubles dont *Kiong* et *Tso* furent le théâtre ³⁾. Les sages de l'antiquité avaient donc raison d'attribuer à une tablette manuscrite d'un pied de long autant d'efficacité qu'à trois armées. De tels moyens, employés à propos, pouvant réussir même avec des nations étrangères du sud ou du nord, comment pourrait-on ne pas traiter de pair l'art diplomatique et celui de la guerre!

Me sentant inintelligent et sans aptitude, je ne saurais m'exagérer le mérite de mes notices; je n'en avais pas encore terminé le canevas que déjà j'étais remplacé comme administrateur du Collège des Interprètes. Mon travail n'est qu'une compilation incomplète et pleine d'erreurs; dénuée, comme elle l'est, de toute forme littéraire, peut-il être question de la valeur de ce qu'elle dit des choses militaires. Ce sont les additions et les suppressions dont mes successeurs l'amélioreront, qui seules mettront mon travail à la hauteur des études de ce Collège; je compte donc pour cela sur de plus savants que moi.

Écrit, un jour heureux du premier mois d'hiver de l'année *Keng Tch'en*, 10^e de

1) Ce nom me paraît devoir désigner *Ngan-ta (Anda)* 俺答, un chef mongol contemporain de l'auteur.

2) Le *Dong-naï (Tong niou)* est une province de la Basse-Cochinchine; elle était autrefois peuplée par la race *Moi*.

3) La ville de *Leao tch'eng* 聊城 dans la province du Chan-tong. *Kiong* et *Tso* appartiennent à la province du Sse-tchouen. *Lou Tchong-lien*, ministre de *Tsi*, vers l'an 300 av. J. C., fit lever le siège de *Leao tch'eng* grâce aux effets d'une lettre lancée avec un arc par dessus les remparts. Lors de la répression des troubles de *Kiong* et de *Tso*, *Sse Ma siang-jou*, au II^e siècle av. J. C. eut recours à un procédé analogue et fit plus par des proclamations que par les armes.

Wan-Li, par *Wang Tsong-tsai* de *Kin-chan*, gradué métropolitain classé le 4^e, honoré du titre de *Tchong hien Ta-fou*; gouverneur des territoires du *Kiang-si*, chargé des affaires de la guerre, co-président du Censorat, ancien administrateur du Collège des Interprètes, sous-directeur de la Cour des Sacrifices.

L'ouvrage de *Wang Tsong-tsai* ne nous donne malheureusement pas tout ce que pouvaient faire espérer son titre et sa préface. Nous n'y trouvons presque rien sur les langues et les écritures non plus que sur le fonctionnement du *Sse i koan*.

L'ouvrage introuvable de *Kiang Fan* valait-il mieux? Nous ne le connaissons guère que par les traductions qu'en a publiées AMYOT, mais c'est assez pour être autorisé à croire que *Kiang Fan*, en 1695, a fait de larges emprunts à l'œuvre de son prédécesseur du XVI^e siècle.

Le grand catalogue analytique *Sse k'ou tsuan chou mou lou* mentionne le *Sse i koan k'ao* de *Kiang Fan*; il y est classé dans la série *Ts'oun mou* 存目, c'est-à-dire dans la catégorie des ouvrages dont la Bibliothèque Impériale n'a pas trouvé d'exemplaires, ou qu'elle n'a pas jugés dignes de figurer dans ses rayons. Voici le jugement dont l'œuvre de *Kiang Fan* est l'objet:

Sse i koan k'ao 四譯館考, dix *Kiuan*, (propriété particulière de *Pao Chi-kong* 鮑士恭 de la province du *Tchi-kiang*). Cet ouvrage a été écrit sous la dynastie actuelle (des *Ts'ing*) par *Kiang Fan* dont nous avons déjà cité un ouvrage intitulé *Tseou i Kao*. Le *Sse i koan k'ao* résume ce qui concerne les vassaux étrangers dont les envoyés viennent apporter le tribut à la Cour; il contient les lettres dont les ont honorés les souverains de cette dynastie et l'énumération des présents qu'ils ont fait remettre aux dits étrangers, toutes choses qui se trouvent consignées dans nos documents officiels et dans la grande Encyclopédie administrative (*Hoei tien*). Ses descriptions des pays étrangers et de leurs coutumes sont tirées des notices contenues dans les Histoires des dynasties antérieures; cette partie de l'ouvrage renferme de nombreuses inexactitudes; viennent ensuite deux *Kiuan* de vers dont *Kiang Fan* est l'auteur et dont il donne la transcription phonétique dans l'écriture de plusieurs pays; ces vers n'ont rien à voir avec les étrangers, et de plus l'auteur n'a pu les transcrire dans l'écriture de tous les pays; ce n'est donc qu'un badinage d'écriture qui ne mérite pas d'être pris en considération.

La Grande Encyclopédie *T'ou chou tsi tch'eng* semble moins dédaign-

euse à l'égard du *Sse i koan k'ao* de *Kiang Fan*: elle en cite quelques lignes qui, comme on va le voir, semblent appartenir à sa préface:

Le *Sse i koan k'ao* dit: Le Collège comprend deux divisions, celle de l'orient et celle de l'occident: des examens ont lieu tous les dix jours afin qu'on puisse se rendre compte du progrès des élèves.

A l'aide des lettres en usage dans chacun de nos bureaux, j'ai formé des combinaisons que j'ai rendues propres à des transcriptions, et, malgré l'obligation dans laquelle je me suis trouvé d'avoir recours à des chevillages, j'ai réussi à former ainsi des morceaux d'une lecture facile et offrant un sens. Seules les litanies bouddhiques du bureau de l'Inde, vu leur difficulté de prononciation, n'ont pu me fournir d'éléments transcriptifs.

Chaque bureau est donc pourvu d'une ou deux pièces de vers transcrites dans les caractères qui lui sont propres et dont la prononciation est placée au dessous de chaque caractère chinois. Cela constitue quelque chose d'original. Les lettres étrangères étant tantôt simples, tantôt composées, les unes s'écrivant horizontalement et les autres verticalement, j'ai tenu compte de ces particularités.

Les abus de versification de *Kiang Fan* sont insuffisants à nous faire condamner son *Sse i koan k'ao* dont l'ensemble peut avoir plus de valeur que ne lui en attribuent les Chinois. Il ne faut, en effet, accepter leur critique qu'avec la plus grande défiance lorsqu'elle porte sur des publications traitant des pays étrangers. Tant que nous n'aurons pas eu sous les yeux le *Sse i koan k'ao* de *Kiang fan*, je considérerai cet ouvrage comme digne des recherches auxquelles je me suis livré autrefois à Péking et que d'autres, je l'espère, voudront bien continuer.

**Quelques mots sur les monnaies anciennes de l'Inde, à propos de
la question de l'origine de l'écriture.**

PAR

E. DROUIN.

La vieille question de l'origine de l'écriture dans l'Inde s'est ravivée depuis quelques mois, à propos des nouvelles découvertes épigraphiques. On sait qu'il y a deux alphabets distincts: l'un que l'on a appelé successivement arien, ario-pali, bactrien, alphabet du Nord-Ouest, Gandharien, alphabet du Nord et que l'on est convenu d'appeler aujourd'hui *kharoshthi-lipi*; sa direction est de droite à gauche, comme les alphabets sémitiques; l'autre qui a reçu successivement les noms de indo-pali, alphabet des Lâth, du Sud, des Maurya etc. et, en dernier lieu, alphabet *brahma-lipi*. Il s'écrit de gauche à droite.

Tous les savants sont d'accord pour faire venir le premier de l'écriture sémitique araméenne, mais les opinions sont très divisées quant à l'origine de l'écriture brahma. Le Dr. G. BUEHLER de Vienne a repris la question avec éclat dans un récent travail qui a paru à Vienne; Mons. J. HALÉVY lui a répondu dans sa *Revue Sémitique* et le débat est aujourd'hui limité entre ces deux champions. M. BUEHLER n'admet l'origine araméenne que pour le kharoshthi et il fait venir l'autre alphabet de l'écriture archaïque des Phéniciens. D'après M. HALÉVY, au contraire, ces écritures proviennent toutes les deux d'une source araméenne commune et, en outre, le brahma-lipi est postérieur au kharoshthi et lui a emprunté environ le quart de ses lettres, le reste venant directement

de l'araméen ou du grec. Les deux savants sont également divisés sur la date de l'introduction de l'écriture dans l'Inde: M. HALÉVY place cette date peu après la conquête macédonienne vers 325 av. J.-C., tandis que M. BUEHLER serait tenté de faire remonter à deux siècles plus haut, vers l'an 500, la création des deux alphabets.

Les arguments que le savant de Vienne a fait valoir à l'appui de sa thèse sont tirés de l'histoire littéraire de l'Inde, de la tradition indigène, des Jatakas, des monuments épigraphiques et des monnaies. C'est sur ce dernier point seulement que nous voudrions présenter quelques observations.

L'histoire de l'ancienne numismatique de l'Inde est encore bien incertaine; et si les Hindous ont connu la monnaie avant l'arrivée d'Alexandre, rien ne prouve, jusqu'ici, que les pièces qui portent des légendes soient antérieures à 325, date avant laquelle ils n'ont pas connu l'écriture, d'après M. HALÉVY ¹⁾.

Les plus anciennes monnaies de l'Inde dont on a trouvé des spécimens dans toutes les parties de la péninsule ²⁾ se composent en effet:

1°. de pièces d'argent et de cuivre (celles-ci les plus rares); plates, de forme irrégulière, tantôt rondes mais le plus souvent carrées, ne portant *aucune* inscription mais seulement plusieurs symboles avec contre-marques ou surfrappes mises après coup, soit par les marchands, soit par les offices des villes, où ces pièces devaient circuler.

2°. de monnaies de cuivre ayant les deux formes, ronde et carrée, *portant des légendes* en caractères kharoshthi et brahma.

3°. de monnaies carrées en cuivre avec des types empruntés aux monnaies gréco-bactriennes et, par conséquent, d'une époque postérieure à la conquête.

Les Hindous appelaient la monnaie de cuivre *pana*, et la monnaie

1) L'an 325 ne peut-être qu'une date maxima car en réalité ce qu'Alexandre apportait était une écriture grecque et il a dû s'écouler plusieurs années avant que les officiers et scribes araméens aient eu le temps d'organiser l'administration des provinces conquises et de faire pénétrer leur alphabet (v. infra).

2) Ce sont les monnaies que PRINSEP et ses successeurs ont longtemps appelés *early buddhist coins*. On en trouvera des reproductions dans THOMAS-PRINSEP, *Indian Antiquities* pl. 9, 19, 20, 44. WILSON, *Ariana antiqua*, pl. XV et CUNNINGHAM, *Coins of ancient India* 1891.

d'argent *karsha* ; plus tard, pour distinguer leur monnayage de celui des Grecs, ils lui donnaient l'épithète de *purāna* „ancien.” Les plus anciens purānas n'étaient frappés généralement que d'un seul côté.

L'unité de mesure pour les poids comme pour les monnaies était la graine, *rati*, dont le poids était d'environ 11 à 12 centigrammes. Le *pana* de cuivre pesait 80 ratis ou 9,33 grammes (avec des sous-multiples) et le *karsha* d'argent pesait 32 ratis ou 3,70 grammes ¹⁾. Aucune monnaie d'or de l'époque ancienne n'est parvenue jusqu'à nous; mais nous savons que, au milieu du premier siècle de notre ère, à l'époque du Périple de la mer Erythrée, il y avait une monnaie d'or appelée *kaltis* (κάλις), du poids d'environ 3,35 grammes. Cependant comme les paiements du tribut imposé par Darius à l'Inde se faisaient en poudre d'or (*ψήγματος*, Hérodote III, 94), il est probable que cet or était renfermé dans des sacs (*kosha*) d'un poids déterminé — comme cela a encore lieu aujourd'hui dans certaines provinces de l'Himalaya — et qu'il y avait aussi des lingots (*pindān*) poinçonnés. Ce système monétaire n'avait rien de commun avec le système grec de l'époque d'Alexandre, où la drachme d'argent pesait environ 4,30 grammes, le chalque de cuivre 11,60 grammes; ni avec le système perse, où le sigle d'argent avait un poids de 5,57 grammes. Mais de quelle époque date-t-il, est-il même antérieur à Alexandre? Comme nous le dirons plus loin, il a pu naître et se former pendant la période de cent ans qui existe entre l'arrivée du conquérant et l'apparition de la première monnaie carrée gréco-bactrienne. Sans doute les sigles d'argent perses avaient eu cours dans l'Inde sous les Achéménides, car on en a trouvé un certain nombre poinçonnés et revêtus de contremarques, mais ces pièces n'avaient que la figure du grand roi et ne portaient aucune légende, par la bonne raison que, dans tout l'Iran, on ne connaissait que l'écriture cunéiforme. Les Hindous n'ont donc pas pu imiter ces monnaies d'argent, ou, s'ils l'ont fait, c'était sur le modèle de leurs

1) La drachme du British Museum portant le nom du roi Sophytes (Saubhūta) pèse 3 grammes 75 c. comme le *karsha* indien; mais c'est une pièce frappée par des Grecs et non par les indigènes. On sait qu'elle a été copiée sur une drachme de Seleucus I Nicator (306—281 av. J.-C.).

poids: le rati, le pana et le karsha qui remontaient, sans doute, à une haute antiquité (sauf les appellations qui sont plus modernes) et qui ont pu leur servir de monnaie comme chez les Assyriens et les Egyptiens. Ce n'est donc pas par la circulation de la monnaie perse anépigraphe que les Hindous auraient pu apprendre l'art d'écrire.

Telle n'est pas l'opinion de SIR A. CUNNINGHAM, qui fait remonter à la conquête de Cyrus l'art de frapper monnaie comme l'adoption de l'architecture perse. Il s'appuie notamment sur le passage de Quinte-Curce (VIII, 12) qui rapporte qu'à l'arrivée d'Alexandre à Taxila, le roi Omphis (roi du pays d'Ambhi) offrit au héros macédonien et à ses amis, des couronnes d'or et quatre vingt talents d'argent monnayé (*signati argenti*). Je ne crois pas qu'il faille prendre à la lettre l'expression de l'auteur latin qui, comme l'on sait, n'est pas toujours précis et qui, écrivant près de quatre siècles après Alexandre ne s'est pas rendu compte de la portée du mot *signati*, d'autant plus que Arrien (V, 3) dit simplement „deux cent talents d'argent," ἀργυρίου τάλαντα ἐς διακόσια, entendant donner, par ce chiffre, une évaluation des présents apportés par le roi indien. Ces présents ont pu être simplement de l'or en poudre ou en lingot ou même des sigles achéménides qui circulaient alors comme on vient de le dire et qui continuèrent à circuler pendant un siècle jusqu'à l'apparition de la monnaie gréco-bactrienne ¹⁾.

Cet argument de texte étant écarté, il reste celui de la forme carrée à laquelle on attache une grande importance. On a dit que, si c'étaient les Grecs qui avaient donné l'idée de la monnaie en général aux Hindous, ceux-ci auraient adopté le type rond de leur modèle au lieu de la forme irrégulière, que, par conséquent, la monnaie carrée existait avant Alexandre dans l'Inde et que les exemplaires portant les lettres kharoshthi et brahma, comme ceux avec de simples symboles, en étaient la représentation. Nous avons répondu d'avance à cette objection, en admettant que la monnaie carrée avait bien pu être introduite dans l'Inde, même sous les Achéménides, sur le type

1) Herodote (III, 92, sq.) se sert des mêmes mots τάλαντα ἀργυρίου quand il parle des tributs payés à Darius par différents peuples qui cependant ne connaissaient pas encore la monnaie.

des poids indigènes, à l'instar de la monnaie perse, sans que pour cela les caractères alphabétiques que portent quelques-unes de ces pièces carrées fussent de la même époque, attendu que les Perses ne connaissaient que l'écriture cunéiforme et que leurs monnaies étaient anépigraphes.

Si notre argumentation est vraie, il en résulte que les pièces carrées avec légendes ne peuvent avoir été frappées qu'après l'introduction de l'alphabet araméen. L'administration et la chancellerie achéménide étaient confiées, en Asie occidentale et en Égypte, à des Araméens. Cet état de choses était tout organisé lors de l'arrivée d'Alexandre en Asie. C'est ainsi qu'il se servit de ces fonctionnaires pour organiser les provinces, au fur et à mesure qu'il s'avancait dans l'Asie centrale, en Sogdiane et dans l'Inde; c'est par eux que l'écriture alphabétique s'est répandue successivement dans ces diverses contrées. Les lettres grecques du reste ne se prêtaient pas facilement à l'expression des sons iraniens, sogdiens ou indiens, tandis que l'alphabet sémitique, sauf quelques modifications graphiques, était un instrument plus parfait.

Avec l'apparition des armées grecques sur les bords de l'Indus, tout change. C'est à ce moment que l'on peut placer la drachme de Sophytès et la pièce carrée de cuivre avec la légende *ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ* qui a peut-être été frappée dans l'Inde par le conquérant lui-même. Quoi qu'il y ait des doutes sur ce dernier point, rien ne s'oppose cependant à considérer cette pièce carrée comme étant le point de départ du monnayage indien *avec légendes*. Nous ne ferons donc aucune difficulté d'admettre que les premières inscriptions sur les monnaies indigènes (comme *dajaka negama, vatasvaka*) de même que les caractères alphabétiques poinçonnées sur les sigles perses ¹⁾, remontent au III^e siècle, de 300 à 250 av. J.-C., mais, il faut bien le dire, nous n'entrons dans le domaine de la certitude qu'avec l'apparition des monnaies gréco-bactriennes frappées un siècle plus tard sur le type carré indien. On connaît les pièces carrées de Pantaléon, d'Agathoclès, d'Eucratidès, qui portent des lé-

1) RAPSON, *Counter-marks on early persian and indian coins* dans le *Journal of the Royal asiatic Society* 1895 p. 865 sq. Le savant anglais est d'une opinion contraire.

gendes en grec et en kharoshthi et dont on peut placer la date à l'an 200 environ av. J.-C. Grâce à ce double élément, la forme et la langue, ces monnaies étaient destinées à circuler dans la Kophène et dans le Penjab. A partir de cette époque, et pendant au moins deux siècles, la forme carrée a été maintenue chez les rois gréco-bactriens et chez les rois Sakas (Mauès, Azès, Azilizès etc.) leurs contemporains et successeurs dans le haut Indus, pour la monnaie de cuivre, la monnaie d'argent conservant toujours la forme ronde.

En résumé et faute de preuve certaine de l'existence de monnaies à légendes avant le III^e siècle, il nous paraît plus sage de s'en tenir à la période vraiment historique qui ne commence qu'avec des monuments ayant date certaine comme par exemple les inscriptions de Piyadasi et les monnaies gréco-bactriennes. Au delà il n'y a que du vague et des hypothèses. Au contraire, à partir de l'établissement des Grecs en Bactriane, dans la Kophène et dans le Penjab, le monnayage indigène se fait de plus en plus nombreux et alors apparaissent dans l'histoire les monnaies de Taxila, d'Odumbara de Kuninda, de Kosambi, des rois Sanga, des Andhras, avec des légendes tantôt en kharoshthi, tantôt en brahma, tantôt bilingues avec les deux alphabets, et que l'on peut sans danger placer dans les deux premiers siècles avant notre ère.

Il résulte de ces considérations sommaires que la connaissance de l'origine du monnayage indien est plutôt favorable à l'opinion qui place la création des deux alphabets après l'arrivée d'Alexandre dans la Kophène et sur les bords de l'Indus; et, de même que nous n'avons aucune trace d'écriture alphabétique en Sogdiane et en Bactriane comme en Perse avant les conquêtes d'Alexandre, de même l'Inde n'a pas connu l'écriture avant son contact avec les scribes araméens qui suivaient l'armée macédonienne.

**Notes historiques et linguistiques relatives à la religion des
anciens Magyars.**

PAR

LE DOCTEUR A. GIESSWEIN.

Il y a mille ans que les Hongrois ou Magyars ont occupé la terre entre les Karpathes et le Danube, qu'on appelle d'après eux la Hongrie (*Magyarország* = terre des Magyars), et il y a 900 ans qu'ils ont adopté le christianisme. Ni livres saints, ni temples ou monuments nous disent quoi que ce soit de leur religion ancienne. Seulement les récits de quelques écrivains byzantins et arabes nous donnent des renseignements sur les mœurs et les institutions politiques et religieuses de ce peuple, qui vint au VII ou VIII siècle s'établir entre la Caspienne et la mer d'Azove dans les steppes de la Russie méridionale.

Plus tard ce sont les chroniqueurs latins du moyen-âge qui s'occupent de ce peuple nouveau venu, mais pourtant ce qui se rapporte à sa religion ce ne sont que des obiter dicta; même les chroniqueurs domestiques, séparés déjà par des siècles de l'ancien paganisme, ne nous peuvent donner beaucoup d'éclaircissements.

Ces relations toutes vagues doivent donc être complétées par les dates de la mythologie comparée des peuples apparentés (c'est-à-dire en premier lieu des Ostiaques et Vogouls, des Stryènes et Votiaques, puis des Finnois ou Suomis, des Esthoniens, des Mordvines, des Čéremis-

ses), et du folklore magyar. De même l'étude comparée des langues ouralo-altaïques doit nous venir à l'aide dans ce travail. Seulement on ne doit pas se fier trop aux étymologies aventureuses.

On croyait avoir trouvé chez l'écrivain byzantin THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, fleurissant au VII^e siècle, une description courte, mais assez nette de la religion des anciens Magyars. Il nous dit des Turcs — ainsi sont appelés les anciens Magyars chez les écrivains byzantins postérieurs, (CONSTANTIN PORPHYROGÉNITE, LÉON LE SAGE) — qu'ils vénèrent très extraordinairement le feu, honorent l'air et l'eau, récitent des hymnes à la terre, mais qu'ils n'adorent et ne nomment dieu que le créateur du ciel et de la terre. A lui seul ils offrent des chevaux, des bœufs et des agneaux; ils ont aussi des prêtres qui prétendent leur prédire les événements futurs. ¹⁾

On a traité ce récit de manières très différentes. Les uns crurent en être autorisés de supposer, que les anciens Magyars étaient de purs monothéistes, les autres contestèrent la véracité de ce récit, s'imaginant que les anciens magyars devaient être de simples šamanistes, chez qui la sorcellerie et la magie constituaient à peu près la religion tout entière. Ce mot *Šamanisme* est devenu, comme on sait, un des termes les plus commodes et aussi des plus vagues de la science comparée des religions, pour dénoter la religion des peuples ouralo-altaïques. Au fond il ne dit rien. Une étude plus approfondie de la religion de ces peuples nous montre qu'auprès de la magie et de la sorcellerie exercées chez eux, et à côté de la foule des esprits vénérés par eux, on trouve partout l'idée d'un dieu Souverain, Seigneur des cieux et des esprits peuplants la terre, les eaux, les forêts, les montagnes et l'air même.

On peut bien douter, que THÉOPHYLACTE, dans le texte cité ait en vue des Magyars, parceque le même auteur parle aussi d'un autre peuple, appelé par lui *Οὐννοόγουροι* (chez Priscus *Ὀνόγουροι*) bien distinct des Turcs (*Τούρκοι*), qu'on pourrait avec plus de raison prendre pour le peuple magyar (Hungari = *Οὐννοόγουροι*). Néanmoins les Turcs

1) THEOPHYL. SIM., *Hist.* I. VII. ch. 8.

de THÉOPHYLACTE devaient être des proches parents des magyars, et il semble que les moeurs et institutions de ces deux peuples étaient à peu près les mêmes.

En effet les autres renseignements que nous avons sur la religion des anciens magyars s'accordent au fond avec le récit de THÉOPHYLACTE. Ibn Rosteh, écrivain arabe du X^e siècle nous dit que les Magyars adorent le feu. Le décret du concile de Szabolcs de l'an 1092 (Décret de St. Ladislas I. 22) contient la prohibition suivante: „*De ritu gentelismi. Quicumque ritu gentelismi juxta puteos sacrificaverit, vel ad arbores et ad fontes et lapides oblationes obtulerit, reatum suum bove luat.*” Le notaire Anonyme du roi Béla (XIII^e siècle) écrit dans sa chronique des anciens Magyars: „*more paganismo occiso equo pinguissimo magnum aldama s fecerunt* 1).”

Il est à remarquer que le sacrifice du cheval s'exerce encore chez les Vogouls à demi payens, peuplade le plus prochainement apparenté aux Magyars. On voit donc que deux traits caractéristiques du récit de THÉOPHYLACTE, le culte du feu et le sacrifice du cheval, sont constatés par diverses sources comme appartenants à la religion des anciens Magyars.

Nous allons maintenant consulter la linguistique et le folklore sur cette question. La comparaison du lexique des langues ouraliques nous montre que le nom de Dieu en magyar *Isten (Ištän)* se trouve ici tout isolé. Il y a dans les langues ouraliques plusieurs noms pour désigner la divinité. Le plus répandu en est le suomi *Jumala*, esth. *Jummal*, çéremisse *Jumo*, *Juma*, lapon *Jubmel*, *Ibmel*. Selon CASTRÉN on devrait faire dériver ce mot d'un thème verbal (en suomi *juma-hte-*) signifiant „tonner”, avec le suffixe *-la*, *-lä* formant des noms de lieu. *Jumala* serait donc originellement *lieu du tonnerre*, c'est-à-dire le ciel d'où vient la foudre, une sorte de Jupiter tonans. Il est à remarquer que d'après Ménandre les Avars, — sans doute un peuple ouralo-altaïque aussi — avaient invoqué, en jurant, le Dieu qui est dans le ciel, pour qu'il foudroie ceux qui manqueraient à leur serment, 2) et qu'en magyar le

1) Le mot *aldamas* vient de *ald* „bénir”. *Aldamas* signifie donc originellement „*epulum sacrum*”; maintenant on entend par là un festin.

2) *Excerpta e hist. Menandri.* ed. Bonn, p. 355.

nom populaire de la foudre est *Isten nyila* en vogoul *tārem nal* c'est-à-dire *flèche de Dieu*.

Un autre groupe de ce nom est formé par le syryène *jen*, *in*, votiaque *in-mar*, „Dieu” (*immar* ciel), qui sont apparentés au suomi *ilma*, ostiaque *jelem*, vog. *elm* „air, ciel”. C’est le Dyaus des peuples ouraliques. Outre ces noms plus ou moins communs nous avons dans l’ostiaque *tūrum*, *tōrem*, dans le vogoul *tārem*, *tōrem* signifiant „ciel” et „Dieu”. Le vogoul appelle la divinité suprême *Num Tārem aže* „Suprême Ciel-père” (Jupiter). Le mot *tarem*, *tārem* est sans doute en connexion avec l’ostiaque *tāram* ‘fort’.

Seulement le magyar *Isten* ne trouve nulle part son équivalent. Aucun essai d’étymologie basée sur le lexique des langues ouraliques n’a réussi. Mr. BUDENZ avait tenté de la dériver de *is* (*iš*) pour *ös* (*öš* suomi *isä*) „ancêtre” pourvu du prétendu suffixe diminutif *-ten* (pour *ken*), mais il n’y a pas de semblable suffixe en magyar. Cette étymologie est si artificielle qu’on voit au premier instant qu’elle n’a été inventée qu’à grâce de la théorie du culte des ancêtres.

Il est donc évident que *Isten* est un nom d’emprunt de provenance étrangère; et c’est l’iranien qui vient ici en premier lieu en considération. Les idiomes iraniens ont, de fait, fourni des noms d’emprunt à toutes les langues ouraliques, il semble donc que les peuples ouraliques étaient dès les temps les plus reculés, quand ils avaient encore un domicile commun, en contact avec les peuples iraniens. Les mots de ce genre, communs à plusieurs idiomes ouraliques sont par exemple. *száz* vog. *sāt*, ost. *sōt*, suomi *sata*, esth. *sada*, mordv. *šada*, čérem, *šuda* — ossète *sade*, néopers. *sat*, pehl. *sat*, (zend. *šatem*) „cent”; magy. *arany* (*ārān*) syryène *zarni*, vog. *sorni*, ost. *sōrni*, mordv. *sirnä*, čérem, *šörtne*, — zend. *zaranya* „or” etc. Les Magyars ayant occupé plus tard de sièges plus méridionaux vinrent plus longtemps et plus immédiatement en contact avec les peuples iraniens, ce qui nous explique ce fait qu’ils avaient emprunté encore plus des termes que les autres aux langues iraniennes. A ces termes appartient sans doute aussi le nom magyar de Dieu *Isten*, qu’on doit rapprocher au persan *jezdān*, *izdān* (pehl. *jazdān*) „Dieu esprit bon”. On peut comparer encore le pers. *īzad* „Dieu”,

pehl. *izat* „nom des génies bons”, ossète *izäd* „ange”. Il semble que les idées religieuses plus élevées des iraniens aient influencé la religion des anciens Magyars, ce qui fit qu'ils adoptèrent le nom iranien de la divinité, qui supplanta l'ancien nom ouralique. Néanmoins on soupçonne que ce dernier se cache dans quelques mots à ce qu'il semble composés; tels seraient: *imád* (ancien *vimád*) „prier, adorer” pour *im-áld* „bénir Dieu (*im* = syryène-votiaque *in*) et *em-ber* „homme”, „fils du ciel”, cf. vog. *elm-pi* „fils du ciel, nom du premier homme dans la légende de la création”.

Le souvenir des divinités mineures nous a été conservé par les contes et les traditions populaires. Ce sont surtout les *tündérs* qui y jouent un grand rôle. Ces *tündérs* sont une sorte de fées, qui demeurent de règle dans un pays merveilleux lointain, au delà de la mer d'Opérenca, où il y a des palais magnifiques, des arbres d'or, dont les fruits sont des étoiles; où on trouve des bois d'or, d'argent, d'airain, des sources d'or et d'argent, en un mot c'est un Eldorado parfait. Quelquefois des *tündérs* prennent leur logement dans des antres et des montagnes. On se les imagine pour la plupart comme des femmes, mais il y a aussi des hommes parmi eux. Les *tündérs* ont même leur roi. Elles peuvent se rendre invisibles et prendre une forme quelconque selon leur plaisir. En un mot ce sont des êtres surhumains, doués d'un pouvoir magique et d'une force surnaturelle.

Quant au nom de ces fées on a voulu le tirer du verbe *tün, tün-d* „paraître” (cf. *tün-d-ökölni* „rayonner, briller”); ainsi *tündér* serait autant que „l'apparaissant, l'apparition, la vision, le fantôme”. Cependant cette dérivation nous semble suspecte à cause du suffixe (*ér*), qui donne à ce mot une mine étrangère. De fait, il est très douteux si la langue magyare ait possédé, dès l'origine, un suffixe deverbal *-ár, -ér*, les mots formés à l'aide de cette désinence étant ou entièrement empruntés (pour la plupart au slave et à l'allemand), ou des formations tout à fait nouvelles et artificielles; cette terminaison pourrait encore appartenir à la racine même; les trois ou quatre mots en *-ár, -ér* qui ont l'apparence de provenir de thèmes verbaux magyars peuvent être d'origine étrangère (qu'on compare *vezér* „dux”, dérivé généralement de *vez-et* „ducere”

avec le turc arabe *vezír*), ou bien ils sont des formations postérieures analogiques.

Nous croyons donc qu'on doit considérer aussi le mot *tündér* comme un emprunt d'une langue altaïque ou turque. On sait que les Magyars furent dès le commencement de leurs temps historiques en connexion avec des tribus turques; ils s'allièrent même avec une d'elles, qui finit par se confondre tout entièrement avec eux. Le lexique de la langue magyare contient par conséquent des éléments turcs assez considérables. Le mot qui vient ici en considération appartient à la famille de l'altaïque *teñri* (*tengri*).

C'est le Dyaus des peuples altaïques, dénotant le ciel et la divinité suprême, le dieu du ciel. Nous en avons la racine dans l'ouïgour *taña-mak*, čagataï *tüñe-mek* „luire, resplendir”, d'où vient le mongol et turc *teñri* „ciel (Dieu)”, l'ouïgour *tañari* „lumière, Dieu”, le yakoute *tangara* „Dieu”, le turc-altaïque *teñere* „ciel”, *khan teñere* ou *teñere khan* „Seigneur du ciel, Dieu”, le čagataï *tañri* „Dieu”, *tüñür* „fée”.¹⁾

Teñri est donc le *déva* altaïque; il peut désigner et le ciel resplendissant et l'Être suprême, le Père céleste et Seigneur des cieux, et les esprits lumineux ou bons remplissant l'air et les cieux. C'est dans ce dernier sens qu'il est entré dans le magyar sous la forme de *tünder*, où le *d* s'explique facilement comme épenthèse phonétique (cf. fr. genre angl. *gender*).

Pour les esprits mauvais la langue magyare a deux termes: *ördög* 'diable' ancien *urdung* (*ürdüng*, cette forme pleine est conservé dans *ördöngös* démoniaque) et *manó* nom familier de l'esprit mauvais. Le premier concorde à peu près avec le Kirgize: *erteñ* (*erteng*). Mr. VAMBÉRY le rapproche aussi à *Erlík* nom du seigneur de l'Hades chez les turcs altaïques.

Il est bien possible que ces deux mots contiennent la même racine *er*, en turc „homme” (le mâle, le fort); *Erlík*, qui est, quant à sa forme, un nom abstrait, serait donc autant que „la force” *erteng* au contraire semble être un composé dont le second élément est peut-être la même

1) Cf. le soumerien *dingira*, *dimer* „Dieu”, chinois *tien*, japon, *ten* „ciel”.

racine, qui a fourni le nom du ciel (*teñ-ri*). On rencontrerait donc ici le même changement sémantique, qu'on trouve dans le *daéva* „esprit mauvais” de l'Avesta (sanscr. *déva* „esprit bon, dieu”) et notre „démon”.

L'autre nom du diable *manó* est en rapport avec le suomi *mana* „Seigneur de l'Enfer, Hades”. On l'a rapproché aussi du zend *mainyu*, ossète *man* „esprit”.

Pour résumer cette étude nous constaterons que la religion des anciens Magyars, avant de céder la place aux doctrines du christianisme, avait subi l'influence des idées religieuses des peuples altaïques et iraniens. Néanmoins, même dans son fond primordial, elle devait être — comme nous le montre la religion primitive des peuples ouraliques — autre chose encore que de la pure magie et sorcellerie. Les peuples ouraliques, tout comme les altaïques reconnurent, comme il semble, dès l'origine, au dessus de la foule des esprits qu'ils vénéraient, un Esprit souverain; c'est le *Jumala* des Suomis, le *Numi Tãrem aže* ou „Supérieur Ciel-père” des Ostiaques et Vogouls, le *Teñere-Khan* ou „Seigneur du Ciel” des peuples altaïques.

**Du contre-accusatif, du contre-génitif et du contre-nominatif,
ou des cas contraires**

PAR

RAOUL DE LA GRASSERIE.

Nous voulons, dans cette petite étude, relever l'existence, dans un certain nombre de langues, de plusieurs cas logiques qui n'existent pas dans les autres, qui n'apparaissent qu'indirectement et par opposition à un cas direct généralement usité, et qui n'ont pas été relevés comme tels et d'ensemble jusqu'à ce jour par les linguistes, quoiqu'ils ne leur soient pas inconnus.

Tout le monde sait que les cas se groupent en deux classes bien distinctes : les uns sont purement *localifs*, et expriment comme tels les relations de lieu et de temps ; ils peuvent être très divers, traduisant chacun des situations différentes, ou confluer en un seul cas, le *locatif*, comme en sanscrit. Les autres sont *logiques* et expriment les relations intellectuelles, celle de sujet ou d'objet, par exemple. Ces derniers qui proviennent souvent des autres par une genèse que nous n'avons pas à établir ici forment une liste bien connue, le nominatif, le génitif, l'accusatif, le datif, l'ablatif et l'instrumental, sans compter le vocatif qu'il faut mettre tout-à-fait à part. Le génitif exprime la relation entre deux substantifs ; l'accusatif, celle de dépendance entre un verbe et son complément, objet de l'action ; le nominatif, l'équation formant la proposition ; ce sont les trois cas constitutifs de celle-ci. Le

datif n'est, en réalité, qu'un second accusatif; tantôt l'ablatif, tantôt l'instrumental jouent le rôle de sujet virtuel dans la tournure passive.

Tous ces cas sont directs en ce sens qu'ils naissent directement dans le but d'exprimer un rapport avec l'action et non l'opposition à un autre cas déjà existant qui exprime ce rapport. C'est ainsi qu'on marque par l'accusatif l'objet de l'action, sans s'inquiéter de savoir si sa contre-partie, le sujet de l'action, possède, ou non, un indice; de même, du génitif; peu importe qu'il dépende d'un nominatif ou d'un accusatif; sauf en une langue spéciale que nous relèverons, son expression ne change pas. Mais il existe sporadiquement, et c'est le point sur lequel nous appelons l'attention, dans certaines langues, d'autres cas qui ne parviennent à une expression qu'en présence d'un cas contraire et pour y contredire; il leur faut ce réactif. Nous en avons constaté trois: le contre-accusatif, le contre-génitif et le contre-nominatif dont nous allons essayer de constater et d'expliquer la genèse. Nous étudierons les langues dans lesquelles l'un ou l'autre se rencontre, puis celles où ils se trouvent réunis.

I. CONTRE-ACCUSATIF.

Lorsque le substantif joue le rôle de sujet d'un verbe intransitif ou neutre, il est au nominatif; il en est de même quand il est le sujet d'un verbe passif, car la voix passive, comme nous l'avons démontré ailleurs, n'est que la conversion du transitif en intransitif; enfin, si le verbe transitif est privé de tout complément direct, il devient un verbe neutre ou absolu, et le sujet est encore au nominatif. Cela a lieu dans toutes les familles de langues sans exception. Au point de vue morphologique, quelquefois ce nominatif est marqué par un indice, c'est ce qu'on peut constater dans les langues indo-européennes, le plus souvent l'absence d'indice suffit pour le désigner, c'est le zéro initial à partir duquel on note les autres relations seules par des indices. Cette absence de marque est sa marque la plus éclatante: elle correspond à son rôle prédominant de chef incontesté de la proposition.

Si le verbe est transitif et suivi d'un complément direct, d'un accusatif, la situation du nominatif reste la même dans un grand nombre de langues; on ne considère que la relation du sujet au verbe; celle du verbe à son objet est uniquement l'affaire de ceux-ci. Mais certaines langues en agissent différemment. Si le verbe transitif a un objet, le sujet ne se met plus au nominatif, mais à un cas spécial par opposition à l'objet, à un cas connu sous le nom de *nomen agentis*, ce que nous appellerons le *contre-accusatif*.

Tout d'abord, parmi les langues australiennes, plusieurs de celles qui sont connues font usage du *contre-accusatif*. Dans la langue du Lac Macquarie il supplée à la fois au nominatif et à l'accusatif, cas qui sont dépourvus d'indices, et lorsque le verbe est transitif et pourvu d'un régime direct, le sujet revêt les indices *to*, *ko*, *lo*, *ro*, suivant les cas. Il en est de même en Wiradurei, où le nominatif et l'accusatif restent sans indices, mais où le *nomen agentis* prend le suffixe *tu*. Ce phénomène n'affecte que les substantifs et disparaît dans les pronoms. En Kamilaroi ce cas porte le suffixe *du*. C'est le même suffixe qui est employé en Turrubul. Le contre-accusatif est aussi en usage dans la langue de l'Australie occidentale où il atteint les pronoms eux-mêmes. Tandis que le nominatif de la 1^{ère} personne est *nganja*, le *nomen agentis* est *ngadjo*; de même à la 2^e on a *ngini* et *nyundo*.

A une autre extrémité géographique, le contre-accusatif fait une seconde apparition. C'est en Esquimau. Le sujet ordinaire et le complément direct ont le même indice *k* ou *t*, mais s'il y a à la fois sujet et complément le sujet change d'indice, il devient un contre-accusatif et se suffixe *p*. Exemple: *teriana-p-takuvá*, le renard le vit; au contraire, *teriana-k-takuvá*, il vit le renard; *upernakut apu-t nigellissarak*, au printemps la neige s'amointrit.

A son tour, une langue très curieuse dans sa morphologie, le Basque, emploie le même procédé; le sujet n'a pas d'indice: *semea maitetua da*, le fils est aimé; *semea aitu-K maitetua da*, le fils par le père est aimé; mais le *nomen agentis*, c'est-à-dire le sujet d'un verbe transitif suivi d'un complément direct prend l'indice *k*: *gison-ak yan-du*, l'homme mange cela. L'interprétation du phénomène dans la langue basque est facile; le

contre-accusatif est en réalité, un instrumental, il a le même indice *k*, la tournure *primitive* est *passive*; au lieu de dire: „l'homme mange cela”; on disait „par l'homme est mangé cela”.

Cette interprétation peut-elle valoir pour les autres langues, les australiennes et l'Esquimau? Il n'y aurait là qu'une conjecture, parce que l'indice *p* n'exprime pas par ailleurs en Esquimau l'instrumental, pas plus que ceux du *nomen agentis* ne l'expriment dans les divers dialectes australiens.

Cependant cette conjecture se confirme et devient réalité si l'on consulte les langues du Caucase; là le sujet d'un verbe transitif est presque partout exprimé par l'instrumental, ce qui implique la préexistence de la tournure passive, puisqu'en même temps l'objet de l'action ne porte pas d'indice. Il s'agit d'ailleurs seulement des langues Caucasiques du Nord, ce qui exclut le Géorgien. En Avare, par exemple, le sujet se met à l'instrumental, et l'objet au nominatif; le sujet est donc un *nomen agentis*, un *contre-accusatif*; au lieu de: „le frère achète un cheval” on dit: „frère-par acheté cheval, *wats-as b-oschila-tshu*”, et: dieu-par créé monde, *allah-as ha-b-una dumial*. De même en Kazikumük, mais avec une nuance; l'actif ordinaire existe quand le sujet est de la 1^{ère} ou de la 2^e personne. mais s'il est de la 3^e, il y a interversion et la tournure devient passive; seulement l'agent, au lieu de se mettre à l'instrumental, se met au génitif. En Artschi, le verbe transitif n'apparaît que sous la forme passive et l'agent se met à l'ablatif-instrumental, c'est l'objet qui porte les indices du genre et du nombre. En Hürkan, il y a oscillation entre les deux tournures de la proposition transitive, l'agent se met à l'instrumental, tandis que le patient n'a pas d'indice, ou bien l'agent n'a pas d'indice, et c'est le patient que l'instrumental affecte; nous touchons ici le *point de virement*; il s'agit bien d'un virement, car l'instrumental qui convient à l'agent ne convient guère à l'objet. En Kurine, système analogue, l'agent se met à l'instrumental. Dans la langue Ude, il y a deux tournures différentes. Au lieu de dire: j'écris une lettre, on doit dire: „moi-par écrite lettre” mais on peut substituer une autre forme „à moi est de lettre écriture”; en d'autres termes, l'agent peut se mettre à l'instrumental

ou au datif; dans ce dernier cas, le verbe est considéré comme un substantif; cette dernière construction est préférée, lorsqu'il s'agit des verbes de désir, de crainte, ou de vue, de toucher, d'une opération de l'esprit ou des sens. En Tchousch et en Tschetchenze, dans les verbes transitifs, l'agent se met à l'instrumental: *as luo*, par moi donné au lieu de: je donne; *ah luo*, par toi donné; *dà-s shieng ber-ish m'à Xallar luo*, père-par à ses enfants pain donné est, au lieu de: le père donne le pain à ses enfants. Cependant, comme en Ude, et dans les mêmes cas, le verbe se met au datif, au lieu de l'instrumental: moi-à mon père aimé, au lieu de „moi-par mon père aimé”, au lieu de: j'aime mon père. Dans la tournure passive, l'ablatif (point de départ et cause) l'instrumental (point de traverse et moyen); le datif (point d'arrivée et but) se disputent le *nomen agentis*; le but convient mieux à l'action psychologique, l'instrument à l'action matérielle.

Il en résulte que l'ancien instrumental serait devenu le *nomen agentis*, ou comme d'autres l'appellent, le cas actif, ou comme nous l'appelons, le *contre-nominatif*, enfin et dans tous les cas le *sujet réel*, puis le *sujet formel*, lorsque la tournure passive se fut peu à peu convertie en tournure active. Cela expliquerait pourquoi le nominatif proprement dit resterait sans indice, tandis que le sujet d'un verbe transitif conserve son ancien indice d'*instrumental*.

II. CONTRE-GÉNITIF.

Ordinairement le mot qui, en français, est précédé de la préposition *de* et dépend grammaticalement d'un autre se met au cas génitif, peu importe que le mot dominant soit au nominatif, à l'accusatif ou à tout autre cas; vis-à-vis de ce mot, il reste toujours subordonné, il en complète l'idée; quand je dis; *le livre de Primus*, l'idée: *le livre* isolée est incomplète, *Primus* est son déterminant.

Tel est, du moins, le concept le plus commun; quelquefois, il est vrai, le mot à mettre au génitif reste invariable, mais alors il est représenté auprès du mot dominant par un pronom possessif qui le reproduit, et dans beaucoup d'idiomes, au lieu de dire: „livre de

Primus", ou „de Primus livre", on dit: „Primus son livre", le principe n'est pas altéré. Le substantif déterminé reste impassible, soit qu'il prenne un indice spécial comme sujet ou objet de la proposition, soit qu'il soit dénué de tout indice.

Mais il n'en est pas toujours ainsi, et le substantif déterminé est quelquefois marqué comme tel, soit sans, soit en concurrence avec son déterminant.

C'est ce qui se produit d'abord dans une langue très curieuse, le Mochica; dans cette langue le nominatif a deux formes, l'une usitée lorsque le substantif n'est pas qualifié par un nom au génitif, l'autre quand il l'est par un nom au génitif de possession: *choj-e fanu-ss*, du garçon le chien; *e* est le signe du génitif, *ss* est celui du contre-génitif. De même, dans l'Algonquin, le substantif dominant est dans le même cas marqué par le suffixe *m*. Dans une autre langue américaine le Chiapanèque, le substantif déterminé par un pronom possessif est affecté dans sa constitution et modifie sa racine. Dans la langue Bakairi, en la même situation, c'est-à-dire lorsqu'il est déterminé par un possessif qui n'est autre qu'un génitif prominal, le substantif se suffixe *r*; *as-apu-ri*, ton bras; *ch-apue-r*, son bras; *i-mati-r*, sa poitrine; *Dios mure-r*, le fils de Dieu.

C'est le même système qu'on trouve en hébreu dans l'état construit, lequel est trop connu pour que nous le décrivions ici; c'est le substantif dominant qui y est modifié, par le raccourcissement de sa forme, et non le déterminant.

Faut-il placer ici le cas de l'Esquimau, où le génitif est exprimé par *p*? Non rigoureusement, car c'est le nom au génitif dans les autres langues qui est affecté de l'indice; ainsi l'on dit *axfewu-p saxpi-atu*, renard-de queue-sa, *umia-p suju-a*, bateau-de devant-son. Cependant, ce n'est qu'une apparence, si nous comparons ce que nous avons dit de la même langue pour le contre-accusatif. C'est le mot dominant dans la proposition, le sujet, qui est affecté de l'indice *p*, quand il domine un accusatif. Il n'y a pas tournure passive latente, comme dans d'autres langues. De même, dans ces mots: „la queue du renard" c'est le *renard* que cette langue considère comme dominant, c'est le possesseur; il y a

interversion de la hiérarchie des idées. Le nom au génitif dominerait le mot qu'il détermine, comme le nominatif domine l'objet. Mais il n'y a pas ici contre-génitif dans la forme, il existe seulement dans l'idée. Une autre interprétation est cependant possible. Le *p* du sujet du verbe transitif serait un instrumental, et celui du génitif serait un véritable génitif, le nom dominant étant dans les deux cas considéré comme subordonné.

Pour en revenir aux langues précédentes, comment comprendre qu'elles aient marqué de l'indice de dépendance, non point le mot déterminant, comme d'habitude, mais le déterminé? C'est qu'elles se sont placées à un autre point de vue. Dans la relation génitive, c'est le mot ordinairement au génitif qui est le possesseur, le maître; le déterminant n'est que son auxiliaire, son serviteur. Dans les mots: „*le livre de Primus*”, c'est réellement *Primus* qui doit dominer *le livre*. Dans „*le fils de Primus*” il en est de même, c'est *Primus* qui doit avoir la position dominante. Si on y réfléchit bien, il paraîtra bientôt étonnant que dans presque toutes les langues ce soit le contraire qui ait lieu.

Il y a eu ici, comme nous l'avons signalé déjà plus haut, à propos de la tournure passive, interversion de l'idée génitive. La tournure active nous semble seule naturelle, nous n'employons celle passive qu'accidentellement et artificiellement; au contraire, d'abord cette dernière avait paru seule possible, on ne pouvait joindre d'autres mots que le sujet et l'attribut, et d'ailleurs l'attention se portait sur l'action soufferte, non sur celle agie. Ce qui pour nous est complément était sujet; de même ce qui pour nous est sujet était complément. En ce qui concerne le génitif, même interversion; pour nous, c'est le déterminé qui domine; pour beaucoup, ce fut jadis le déterminant, parce que, si sa fonction de déterminer est subalterne et le subordonne, il est dans l'ordre des idées toujours le générateur, le possesseur, l'être substantiel.

L'Algonquin vient à son tour nous présenter le même phénomène dans l'obviatif, nous ne ferons que l'indiquer ici, parce que nous y reviendrons bientôt. C'est le substantif déterminé qu'il met en dépendance en y

suffisant *a*, signe de l'obviatif, tandis que le déterminant préposé reste invariable. *Paul o-taniss-a*, Paul sa-fille. Mais ici le système est beaucoup plus développé; on obtient une filière de contre-génitifs, en employant le signe du subviatif *yiva* avec celui de l'obviatif *a*. Le génitif du génitif vient le premier, il reste invariable; le génitif qui le domine vient ensuite, il prend *a*, indice de l'obviatif; le nom déterminé le suit, il prend *yiva*, signe du subviatif: *Paul ot-ániss-a ot-askik-o yiva* = Paul sa-fille sa chaudière. C'est que dans l'idée de ces peuples *Paul* domine *filie* comme générateur, et *filie* domine *chaudière* comme possesseur. Nous y reviendrons.

Notons en passant ce fait curieux qui tient au même ordre d'idées: Dans la langue Abchaze, la forme du génitif varie, suivant qu'il s'agit de déterminer un autre substantif sujet ou un autre attribut. L'Esquimau le différencie aussi, suivant que le nom régissant est un sujet ou un objet.

III. CONTRE-NOMINATIF.

Le substantif jouant le rôle d'attribut se met ordinairement au nominatif, comme le sujet, cela se comprend; dans l'équation de la proposition le sujet et l'attribut sont sur le même pied; d'ailleurs, l'attribut est presque toujours un adjectif; il est ainsi impossible de le confondre avec le nominatif. Mais quelquefois c'est un substantif, et la confusion peut naître; d'ailleurs, beaucoup de peuples ne considèrent pas l'attribut à ce point de vue de l'égalité; il y a, au contraire, pour eux, de l'un à l'autre comme une sorte de mouvement de rotation, d'autant plus que le verbe qui veut un attribut n'est pas toujours le verbe *être*, mais souvent les verbes *sembler*, *devenir*, etc. De là, les cas que, dans les langues finnoises, qui en font un grand usage, on nomme le mutatif ou conversif et que nous appellerons contre-nominatif, parce que c'est précisément par opposition au nominatif qu'il se produit. L'expression de ce cas nouveau est assez rare. Il se fait par deux moyens. Quelquefois on emprunte un cas locatif exprimant la rotation, la conversion dans le mouvement. C'est ce qui a lieu en

finnois, où *ksi a*, en même temps, les deux emplois: *papi tuli pipa-ksi*, le prêtre devient évêque. Ailleurs, par exemple, dans les langues slaves, on emprunte l'instrumental.

Tels sont les cas nés seulement par opposition à d'autres cas: le *contre-accusatif*, le *contre-génitif*, le *contre-nominatif*; ils tiennent à un concept primitif inverse de celui actuel, dont on retrouve les fossiles, et dans lequel ce qui est pour nous dépendant était alors dominant.

Nous allons en venir à un système primitif total où la hiérarchisation n'est pas inverse de la nôtre en tous points, mais où les cas absolus n'existent pas; nous entendons par tels ceux qui s'expriment par opposition à l'action verbale qui forme le pivot autour duquel la proposition gravite; les cas n'existent dans ce système que par l'opposition des substantifs les uns aux autres; s'il n'y a pas de sujet substantif, le régime direct auquel aucun sujet ne fait antithèse ne s'exprime pas; il le fait dans le cas contraire; il en est ainsi de toutes les autres fonctions logiques de la phrase, on n'a pas de cas proprement dits, mais les contre-cas.

IV. TOTALITÉ DES CAS EXPRIMÉE PAR OPPOSITION À D'AUTRES, OU SYSTÈME GÉNÉRAL DES CAS CONTRAIRES.

Nous relevons ce procédé dans les langues algonquines. Nous avons déjà étudié leur expression du contre-génitif. Elles possèdent les autres cas contraires de la manière suivante.

Si un nom animé est l'objet d'un verbe à la troisième personne, il se met à l'obviatif: *nipahew kinosewá-a*, *il tue des poissons*. Il se met aussi à l'obviatif, même sans cette condition, si le verbe a un double complément, un direct et un indirect, celui-ci sous-entendu ou exprimé: *ni miyaw n-tamiss-a*, *je (lui) donne ma-fille*; l'obviatif est marqué par *a*. Que s'il y a un sujet de la 3^e personne et deux compléments, l'un direct, l'autre indirect, ou bien deux compléments directs, mais l'un d'eux accompagné d'un génitif se rapportant à une personne autre que les deux autres, ce dernier se met au surobviatif, l'autre à l'obviatif: *Paul o-ginissan o-ssoie-ian win-ini gaie* = *Paul a tué son frère*

et sa femme (la femme de son frère) (*ian* est le signe de l'obviatif; *ini*, celui du surobviatif); si, au contraire, on disait: *Paul a tué son frère et sa femme* (de lui, Paul), on n'emploierait que l'obviatif pour les deux compléments.

Ce système se résume en ceci: les cas des substantifs ne s'établissent pas dans ces langues par opposition au verbe, autrement dit, à la proposition liée, mais par opposition de substantif remplissant une fonction à un autre substantif remplissant une autre fonction et se rapportant à un être différent, comme si le verbe n'existait pas. Ce premier substantif ou pronom personnel qui commence la phrase n'a aucun indice; le second, qu'il soit le nom dominant d'une relation génitive, ou un mot régime d'un verbe, se met à l'obviatif; si un troisième mot apparaît ensuite dans une troisième relation, il se met au surobviatif. Il n'y pas dans ces langues de cas directs; il n'y a que des cas existants par opposition de substantif à substantif, des cas contraires.

Bien plus, cette marque de l'obviatif et du surobviatif envahit jusqu'au verbe qui est traité à son tour comme un substantif. Le verbe neutre porte cette marque lorsqu'il se trouve entre un sujet et un complément indirect non réfléchi, le verbe actif animé la porte, s'il y a dans la phrase des êtres différents en rapport entre eux; tout verbe, s'il vient comme troisième nom, c'est-à-dire s'il est précédé d'un substantif déjà à l'obviatif, se met au surobviatif.

Le système algonquin renferme donc la totalité du processus dont les langues auparavant citées ne présentent que des fragments.

Deux grandes idées se dégagent de l'existence des cas contraires, par opposition aux cas directs.

La première, c'est que le point de vue primitif de beaucoup de peuples sur la tournure et la hiérarchisation des idées dans la proposition, a été tout autre que celui que nous possédons maintenant. Dans la relation génitive, c'est le mot que nous subordonnons, qui était le mot principal; dans celle de l'ensemble de la proposition ce fut la conception passive qui servit de point de départ; on mettait le nominatif où nous mettons l'accusatif, ce ne fut que tardivement que

le concept du transitif se dégagea. Enfin l'attribut n'était pas sur un pied d'égalité avec le sujet; quand il était distinct du verbe, on lui imprimait vis-à-vis du sujet un indice de subordination. Peu à peu la phrase s'est retournée, mais il reste des vestiges de l'ancien état psychologique; ce sont ces vestiges que nous avons retracés.

La seconde idée atteint la profondeur du langage primitif. Tout d'abord il n'y a pas de proposition véritable, pas de pensée grammaticale, il n'y a que des idées traduites par des mots. Les idées verbales ne se distinguent pas des idées substantives; toutes se classent par opposition les unes aux autres; elles ne sont d'ailleurs en opposition que si elles ont des fonctions logiques différentes. L'objet est un contre-sujet; le sujet, un contre-objet; le déterminé, un contre-génitif; le génitif, un contre-déterminé. Ce système fragmentaire rejoint ses tronçons dans l'algonquin.

Puis, ces cas, plutôt ces contre-cas primitifs, disparaissent. Les substantifs ne se lient plus directement entre eux; ils viennent pivoter autour du verbe qui devient leur point d'attraction et d'unité, la période prégrammaticale est terminée, et on entre dans celle d'une psychologie et d'une grammaire retournées, intégrées, et ayant acquis leur centre de gravité définitif.

Une page d'un manuscrit copte intitulé „Les mystères des lettres grecques”

(DESCRIPTION COSMOGONIQUE)

PAR

A. D. HEBBELYNCK

Professeur à l'Université de Louvain.

Le manuscrit copte-arabe dont nous reproduisons ici un passage, appartient à la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Il porte le n° 393 du fonds HUNTINGTON et a été catalogué par URI „*Gnosticus in 4^o LV*”, avec la mention suivante:

„*Code bombycinus, copto-arabicus, foliorum 118, exhibet tractatum de „mysteriis litterarum graecarum, ubi auctor qui ATASIOS presbyter vocatur, „omnia creationis, providentiae et redemptionis opera ex literis graecis educit „et elicit, ductis argumentis ex dicto illo: Ego sum α et ω , principium et „finis. Exaratus est anno martyrum 1109, Christi 1393*”.

Depuis le commencement du siècle dernier, ce manuscrit a attiré à plusieurs reprises l'attention des égyptologues. JABLONSKY, LA CROZE, CHRISTIAN SCHOLZ et WOIDE en firent successivement l'objet de leurs études. JABLONSKI et SCHOLZ le transcrivirent même en entier, mais personne d'entre eux n'entreprit de le publier. JABLONSKI mit en cause la difficulté du dialecte sahidique, peu connu à l'époque où fut reprise l'étude de la langue copte.

En réalité, les hésitations qu'éprouve le traducteur des „Mystères des lettres grecques” n'ont pas considérablement diminué depuis qu'on

a été familiarisé avec le dialecte de l'Égypte supérieure. Elles ont, de fait, leur cause dans l'obscurité même des idées émises par l'auteur, dans la construction embarrassée de sa phrase, et dans les fautes de tout genre qui déparent le manuscrit.

Le déchiffrement des hiéroglyphes ayant absorbé en grande partie l'activité des égyptologues pendant la première moitié de ce siècle, notre manuscrit demeura longtemps oublié. M. DULAURIER en prit toutefois une copie qu'il déposa à la bibliothèque nationale de Paris (*Catal. des mss. orient.* T. I, fonds copte, n. 95); M. Eug. REVILLOUT tira profit de cette transcription, dans son intéressante étude sur les *Sentences de Secundus* ¹⁾. Plus récemment enfin, M. AMÉLINEAU s'est remis à l'examen du traité d'Oxford et lui a consacré un long article dans la *Revue de l'Histoire des religions* ²⁾. Nous y renvoyons le lecteur pour les données concernant l'origine du manuscrit, l'historique des études dont il a fait l'objet, la personne et la nationalité de l'auteur, l'époque à laquelle il appartient, ses tendances philosophiques et religieuses. Nous ne pourrions traiter ici à fond toutes ces questions, ni les exposer en détail.

Sans prétendre les résoudre complètement, M. AMÉLINEAU s'est attaché à les mettre en lumière, en même temps qu'il donnait une analyse, parfois assez détaillée du „*Discours sur les lettres grecques*”.

Il remarque à juste titre, que le vrai nom de l'auteur est l'apa (le moine) *Sebas* et non *Atasios* comme l'ont écrit URI (catal. d'Oxford) et d'autres. En effet, comme nous avons pu le constater nous même, le manuscrit primitif d'Oxford (fol. 1) porte clairement les mots ἀπα σεβας; mais un scribe inexpérimenté, jugeant ce premier feuillet trop peu lisible, l'a fait précéder d'une copie dans laquelle, entre autres fautes, il a écrit ἀτασε παπρεσβυτερος, au lieu des mots ἀπα σεβας παπρεσβυτερος du texte ancien. Le groupe ἀτασε, pris pour le nom du moine, aura donné naissance au mot ἀτασιος.

1) Eugène REVILLOUT, *Première étude sur le mouvement des esprits dans les premiers siècles de notre ère. Vie et sentences de Secundus, d'après divers manuscrits orientaux. Les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques.* Paris, Imprim. nation. 1873.

2) T. XXI, p. 202 et suiv. Paris 1890.

Nous croyons aussi avec M. AMÉLINEAU qu'en classant ce traité parmi les documents *gnostiques*, on a envisagé sa tendance mystique, plutôt que le fond de sa doctrine.

La publication du texte lui-même, que nous préparons en ce moment, facilitera la discussion de ce genre de questions.

Un de ces problèmes porte sur les idées cosmogoniques de l'auteur. Il les développe et y revient, parfois en termes très obscurs, dans toute la suite de son discours; mais il s'est appliqué à les résumer dans l'explication mystique du *delta*. Comme le dit l'inscription latine mentionnée ci-dessus, l'*apa Seba* se flatte de retrouver dans la signification mystique des lettres grecques, toutes les œuvres de la création, de la providence et de la rédemption et prend pour point de départ de sa démonstration la parole du Christ: „Je suis l'*alpha* et l'*omega*, le commencement et la fin". Pour lui, le *delta* est non seulement, à raison de ses trois angles, l'image de la Trinité une et indivisible, mais il figure aussi l'univers créé, soutenu et gouverné par la Trinité sainte.

Craignant — non sans raison — de n'être pas suffisamment compris du lecteur, l'auteur a jugé nécessaire d'insérer dans son texte le dessin, colorié et orné, des caractères qu'il prétend expliquer. Nous détachons ici du manuscrit la page curieuse qu'il a consacrée à l'interprétation cosmologique du *delta*.

Il entreprend donc de nous montrer, par l'image de cette lettre, „quelle fut l'origine des choses, et comment Dieu créa le firmament et „le fixa dans les régions supérieures; comment il plaça au dessus de lui „l'eau, formant comme une toiture qu'il fit monter avec le firmament, „par la division des eaux supérieures et des eaux inférieures au ciel; et

Ms. Oxf. 123 r. suiv. . . ἡ δὲ γὰρ ἡρε ἀφ' ὧν πῦρ ἡσὶ παῖ καὶ τὴν ἡσὸρπ ·
 ἀτῶ γε ἡ δὲ γὰρ ἡρε ἂ πῆοττε τὰ μὶο ἄπестερῶμα ἀτῶ ἀφ' ὧν ἐβόλ
 σαπῶσι ῥῆ νητῶσε · ἀφ' ὧν γε ἄπλοοτ σαπῶσι (sic Oxf.) ἄμμογ ἡθε
 ἡοττεκεῖ^{a)} παῖ ἡταφρπκεβῶδ ἑοραῖ μῆ πστερῶμα ριοτσοπ ·

a) στεκεῖ pour στήν τοῖτ.

„comment il y a dans les hauteurs, deux cieux, en dehors de celui qui est au dessus d'eux, existant avant eux dans la création, le lieu de repos du Saint des Saints, avant qu'il créât aucun être visible.

„Il y a ensuite, entre les deux cieux créés avec le monde, les „eaux supérieures séparées des eaux inférieures au firmament ¹⁾.

„Plus bas se trouvent les deux terres que séparent de nouveau les „eaux appelées *noun* (abîme): au dessus de celles-ci, la première, la terre „habitée; en dessous, les deux terres catachtoniennes ²⁾. — Traçons enfin „la figure de la création, à savoir le *delta*.

ϙ̅ⲙ ⲡⲉⲧⲣⲉⲧⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲥⲓ ⲡⲓⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲁⲙⲁⲧ · ⲙ̅ⲛ̅ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲤⲒⲦ
 ⲛ̅ⲧⲡⲉ · ⲁⲧⲱ ⲭⲉ ⲛ̅ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲣⲉ ⲥⲉⲩⲱⲟⲟⲡ ϙ̅ⲙ ⲡⲭⲓⲥⲉ ⲛ̅ⲥⲓ ⲥ̅ⲛⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉ · ϫⲱⲣⲓⲥ
 ⲧⲉⲧ ϙ̅ⲙ ⲡⲭⲓⲥⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ · ⲁⲧⲱ ⲉⲧ̅ⲛ̅ⲱⲣⲡ ^{a)} ⲉⲣⲟⲟⲩ ϙ̅ⲙ ⲡⲉⲱⲛⲧ · ⲧⲁⲓ
 ⲉⲧⲉϫⲙⲟⲛ ⲙ̅ⲙⲟⲩ ⲛ̅ⲣ̅ⲛⲧⲉ ⲛ̅ⲥⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲟⲧⲁⲁⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲟⲧⲁⲁⲃ · ϙⲁⲞⲛ
 ⲉⲧⲣⲉϫⲧⲁⲙⲓⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲩ ϙ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲱⲛⲧ ⲉⲧⲟⲧⲱⲛⲟ ϙ̅ⲃⲟⲗ.

ϫ̅ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲁⲛⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉ ⲛ̅ⲧⲥ̅ⲛⲧⲉ ⲙ̅ⲡⲉ ⲛ̅ⲧⲁϫⲧⲁⲙⲓⲟⲟⲩ ϙ̅ⲛ̅ ⲧⲟⲩⲛⲧⲁⲙⲓ
 [ⲙ̅]ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲥⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲁⲧⲡⲱⲣϫ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲩⲱⲓ ⲙ̅ⲛ̅
 ⲛⲉⲧⲥⲁⲡⲉⲤⲒⲦ ⲙ̅ⲡⲉⲥⲧⲉⲣⲉⲱⲙⲁ ·

ⲥⲁⲡⲉⲤⲒⲦ ⲙ̅ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲩⲱⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲥⲓ ⲡⲓⲕⲁⲣ ⲥⲛⲁⲧ · ⲁⲧⲱ ⲟⲛ ⲥⲉⲩⲱⲟⲟⲡ ϙ̅ⲛ̅
 ⲧⲁⲛⲧⲉ ⲛ̅ⲛⲁⲓ ⲛ̅ⲥⲓ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲁⲓ ⲛⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲟⲧⲧⲉ (sic) ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲭⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲧⲛ̅ ·
 ⲉϫⲥⲁⲡⲉⲩⲱⲓ ⲭⲉ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲓ ⲡⲱⲣⲡ ⲛ̅ⲕⲁⲣ ⲛ̅ⲧⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲧⲙⲉⲛⲛ̅ ⲧⲉ · ⲁⲧⲱ
 ⲉϫⲥⲁⲡⲉⲤⲒⲦ ⲙ̅ⲙⲟⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲓ ⲡⲓⲕⲁⲣ ⲛ̅ⲥⲛⲁⲧ ⲉⲧⲉ ⲛ̅ⲕⲁⲧⲁⲕⲞⲛⲓⲟⲛ (sic) ⲛⲉ ·
 ⲁⲧⲱ ⲧⲉⲟⲥ ^{b)} ⲙⲁⲣⲉⲛⲓⲱⲕⲣⲁⲫⲉⲓ (sic) ⲙ̅ⲡⲉⲥϫⲛⲙⲁ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲧⲛⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ
 ⲧⲉⲙⲧⲁ (sic).

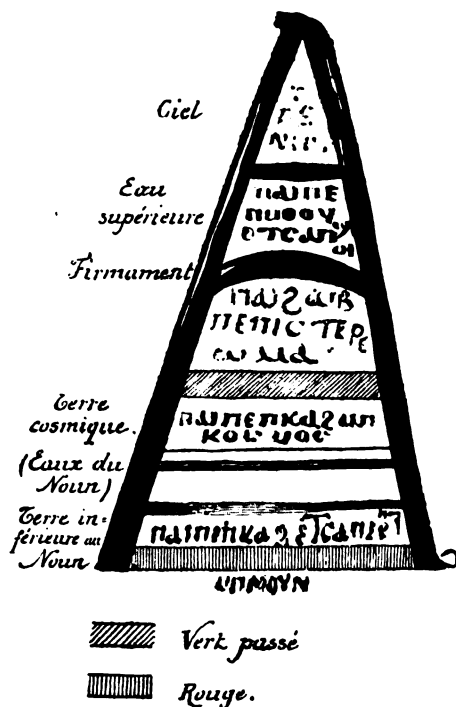
1) Nous nous sommes attaché ici au sens, plutôt qu'à la lettre du texte copte, très torturé en cet endroit.

2) Le texte parle clairement de „deux terres qui sont catachtoniennes”. M. AMÉLINEAU croit qu'il y a ici „une de ces erreurs qui remplissent malheureusement le manuscrit”. La version arabe confirme cette hypothèse; on y lit en effet: „la terre seconde” et non „les deux terres”.

a) sic Oxf.; DULAURIER a transcrit ⲉⲧⲟ ⲛ̅ⲱⲣⲡ.

b) sic, probablement pour ⲧⲉⲙⲧⲁ; l'arabe traduit „maintenant” ⲧⲉⲛⲟⲧ.

„Ceci représente la création, la figure de cette lettre à trois angles ; „elle est en effet l'image qui représente la création entière. Tout en haut „de la lettre — la tête étant sans inscription ¹⁾ — est le ciel supérieur au „firmament. L'espace qui est au milieu, je l'ai marqué pour figurer les „eaux supérieures au firmament; la ligne qui est au dessous et qui „s'élève en forme de voûte, je l'ai tracée pour figurer le firmament.



Ταί τε τσινκω ερραι ήτε
κτΗΣΙΣ ΠΕΧΗΜΑ ΑΠΕΡΑΙ ΠΑΙ Ω
ήΨΟΜΤ^a) ήΚΟΟϚ · ϚΟ ΓΑΡ ΑΠΤΤΟϚ
ΑΠΕΣΧΗΜΑ ΗΤΕΚΤΗΣΙΣ ΤΗΡΕ · ΣΑ-
ΠΨΩΙ ΜΕΝ ΑΜΟϚ ΕΤΕ ΤΑΠΕ ΗΑΤΕΡΑΙ
ΤΕ ΗΤΟϚ ΔΕ ΕΤΠΕ ΕΤΣΑΠΨΩΙ ΑΠΕΣ-
ΤΕΡΕΨΜΑ

Ατω ππαρε ρωωϚ ετροή
τΑΗΤΕ ΑΙΣΡΑΙϚ ΗΤΤΟϚ ΗΑΜΟϚ
ΕΤΣΑΠΨΩΙ ΑΠΕΣΤΕΡΕΨΜΑ · ΠΨΩΔϚ
ΔΕ ΕΤΣΑΠΕΣΗΤ ΑΠΑΙ Ατω ΕΤΨΟϚ
ΕΡΡΑΙ ΗΘΕ ΗΟΤΚΑΜΑΡΑ ΑΙΣΡΑΙϚ
ΗΤΤΟϚ ΑΠΕΣΤΕΡΕΨΜΑ ·

1) ΑΤΕΡΑΙ sans écriture La figure ci-jointe porte cependant au sommet de l'angle, une inscription, à peine lisible, où l'on croit reconnaître les mots *τηε ήτπε* qui se retrouvent dans la suite du discours (Ms. Oxf. 95 v.). On pourrait supposer qu'elle a été ajoutée après coup, pour faciliter l'explication de la figure. On constate en effet, que pour cette inscription, de même que pour celle du milieu: *παί ρωή πε πεστερωμα*, le scribe s'est servi d'une encre plus faible. Mais il paraît plus naturel d'entendre par „la tête” la pointe extrême qui domine l'inscription *τηε*. Cette interprétation est à rapprocher d'un autre passage où le sommet est appelée visible et invisible à la fois (Ms. Oxf. 91 v.), sans doute par allusion au ciel visible et au ciel invisible, habité par le Saint des Saints. Ce ciel transcendant que l'auteur mentionne dans sa description cosmogonique, mais qui ne se trouve pas marqué dans la figure du delta, correspondrait à la pointe qui est sans inscription.

a) Il convient de remarquer ici l'emploi réitéré de l'article *πυ*, forme qui se rencontre rarement dans le reste du manuscrit et dans les textes sahidiques; de même, la forme *ψομτ*

„La ligne inférieure est le type de la terre qui est en dessous
 „du noun: elle est en couleur de sang. L'espace au dessus de cette
 „ligne figure les eaux du noun, séparant les deux terres.

„Au dessus, l'intervalle correspondant à la ligne tracée en couleur
 verte, est l'image de la terre cosmique”.

Πρωτορ δε ρωωρ ετσαπεσεντ εφο ηττοπος μπκαρ ετσαπεσεντ
 μπνοση ατω ηαταν ησνορ · ππαρρε δε οη ρωωρ ετσαπρωωι απαι
 εφο ηττοπος ηλλοορ μπνοση ετηη ταητε μπκαρ ενατ ·

Ταπληδε^{a)} οη ετε παι πε πρωτορ ετσηκ εβολ [ηατ]αν^{b)}
 ηχλορον ετριωωρ παι πε πτοπος μπκαρ μπκοσμοσ ·

Cette division du delta en six régions superposées, sert elle-même
 de base à une nouvelle interprétation mystique. L'auteur se prépare
 en effet à démontrer dans la suite, que le delta est en même temps
 l'image de la Trinité, non seulement à raison de ses trois angles, mais
 aussi parce qu'il comprend trois divisions dans sa partie supérieure: le
 firmament, les eaux supérieures, le ciel appelé aussi ciel du ciel; trois
 divisions dans sa partie inférieure: la terre cosmique, l'eau du noun, la
 terre catachtonienne. Il n'y est pas fait de mention explicite du second
 ciel, qui paraît devoir s'identifier avec le firmament. Le ciel où se re-
 pose le Saint des Saints est également passé sous silence; apparemment
 parce qu'il existait „avant la création du monde *visible*”.

Cette description cosmogonique est basée en grande partie sur le
 récit de la Genèse. Certaines données cependant sont empruntées à d'autres
 sources, celles par exemple qui concernent le séjour du Saint des Saints
 et la région catachtonienne. M. AMÉLINEAU a déjà signalé l'intérêt qui
 s'attacherait à la recherche de ces sources.

pour $\psi\omicron\mu\iota\tau$ est peu usitée dans la suite. On serait porté à soupçonner que ce passage a été
 remanié ou du moins, fort négligemment transcrit. L'état du manuscrit, très usé à cet endroit, atteste
 d'ailleurs que cette page a de tout temps, fixé l'attention et exercé la patience des interprètes.

a) $\alpha\pi\lambda\eta\delta\epsilon$ *fém.*, sans doute pour $\alpha\pi\eta\kappa\tau\epsilon$, *intervalle*, mot qui paraît n'avoir été signalé
 jusqu'ici qu'avec l'indéfini $\sigma\tau$.

b) $\eta\alpha\tau$ est omis à la fin de la ligne; ces sortes de lacunes se constatent en plus d'un
 endroit du manuscrit.

Vedica.

PAR

V. HENRY,

Professeur à la Sorbonne.

1.) R. V. III. 38. 2 a.

Le texte porte *inótá pṛcha jánimā kavínám*, c'est-à-dire „... et informe-toi des origines des sages divins.” Le mot dont la traduction est ici laissée en blanc se lit au texte pada de la 2^e édition de M. AUFRECHT *iná* „vigoureux”, mais ne fournit aucun sens, puisqu'il ne représente aucune forme grammaticalement correcte.

Avec *iná*, leçon du pada de M. MAX MÜLLER, glosée par SĀYANA et adoptée par GRASSMANN, on obtient: „et informe-toi des puissantes origines...” On conviendra que l'épithète semble assez gauche, et que l'insertion d'un „et”, non pas même en tête, mais au milieu de la proposition, est médiocrement justifiée.

Que si l'on lit *ína* vocatif en changeant l'accent et abrégeant la finale, il vient: „O fort [Agni?], et informe-toi...”, ce qui non plus n'est guère satisfaisant et laisse subsister la bizarrerie chevillée d'un *utá* parfaitement inutile.

Puisque cette conjonction est suivie d'un impératif, tout donne à penser qu'elle était placée là pour en relier deux, par exemple „va et informe-toi...” Dans cet ordre d'idées, on se trouverait amené à substituer quelque chose comme *ínva*, mais la correction serait peut-être un peu violente. Mieux vaudrait l'impératif athématique *iná*, dont la

forme serait au pada *inú* qui respecte l'accent et qui vraiment diffère aussi peu que possible de *iná*, la lecture du texte samhitá *inátá* n'accusant elle non plus qu'un bien léger changement à *inótá*.

Mais *in inv* est un verbe transitif, dont les sens assez divers et élastiques peuvent être considérés comme dérivés d'une signification causative générale telle que „faire aller”. Il nous faut encore lui faire quelque violence pour le plier à l'acception intransitive qui semble postulée par le contexte.

On voit où tend cette argumentation: comme le verbe *i-nv-* est incontestablement le même que *i* „aller”¹⁾, et que, d'autre part, le suffixe *-nu-* ne contient rien en soi qui justifie l'apport nécessaire de la relation causative, je crois qu'il a conservé ici, par une exception jusqu'à présent unique, sa signification primitivement intransitive, et je restitue donc *inátá p̄cha*, que je traduis: „Va t'informer...”

Peut-être la supposition de cet archaïsme téméraire trouvera-t-elle un appui dans une autre hardiesse, non plus de sens, mais de forme, que je crois entrevoir, sous le non-sens qui la déguise, dans une autre stance du même morceau.

2.) R. V. III. 38. 8 a b.

L'hymne tout entier, en effet, est peu clair: c'est un amphigouri mystique compliqué d'un centon de termes rares; mais encore se comprend-il en mot à mot. Seul, le passage visé est absolument intelligible, faute d'un verbe dans la proposition: *tád in nv àsya savitúr núkír me hiranyáyim amátim yám áççret*, littéralement „cela même en vérité de ce Savitar personne à moi la splendeur d'or qu'il a répandue²⁾”. Le substantif „essence”, comme dépendant de *tád* et complément direct du verbe absent, est naturellement suggéré par le mot *sákmyam*, qui se lit dans la stance précédente, et on le voit en quelque sorte glosé par le texte du pada b: l'essence de Savitar est sa splendeur. Le con-

1) Cf. WHITNEY, *Roots*, p. 8.

2) On pourrait épiloguer sur le sens précis du vb. *çri*, mais en somme il n'est pas en cause.

cept est d'ailleurs conforme à l'esprit de mysticisme qui règne d'un bout à l'autre du morceau. C'est donc, à n'en pas douter, de l'essence, du principe immanent de ce Dieu, que le poète veut nous parler. Mais que nous en dit-il? Rien: nous cherchons en vain l'*ākhyāta* de sa phrase.

GRASSMANN ¹⁾ se tire d'affaire en admettant une ellipse qu'il comble par le seul effort de la pensée: „Das Wesen nun dieses Savitar niemand nennt es mir (?)...” Je n'insiste pas sur un expédient que le grand védisant lui-même n'a point pris au sérieux, car le point d'interrogation est de lui.

M. W. Foy comprend: „Das (dort, am himmel) ist sein (wesen) als Savitar ²⁾...” et laisse un blanc pour les deux mots *nákir me*, qu'en note il propose de remplacer par *náké 'rye* „dans le ciel propice”. J'avoue que j'ai peine à entrer dans son idée: s'il scande *náke árye*, la chute est juste, mais le vers a une syllabe de trop; autrement, c'est bien pire, car la fin de vers est fautive s'il admet l'abhinihita-sandhi comme sa graphie tendrait à l'indiquer ³⁾. De plus, l'épithète *árya* est assez peu claire là où elle se rencontre pour qu'on n'éprouve pas le besoin de l'insérer où elle ne se rencontre pas, et en fait je ne sais pas qu'elle s'applique nulle part à la voûte (matérielle) du ciel ni à rien d'analogue. Il ne se peut pas de suggestion plus malheureuse ⁴⁾.

1) R. V. I, p. 531.

2) „L'essence d'Agni en tant qu'il est l'incarnation de Savitar” K. Z., XXXIV, p. 232.

3) Et j'ai tout lieu de croire qu'il l'admet, si je me reporte à un autre passage (*ib.*, p. 274) où son indulgence pour l'abhinihita-sandhi l'amène à fausser complètement le sens d'une expression védique pourtant bien claire. Il s'agit de *vicrtāḥ* R. V. II. 27. 16 b: M. Foy ne peut concevoir que les lacets de Varuṇa soient „desserrés pour le trompeur”, puisqu'au contraire ils doivent l'enserrer; et en conséquence il substitue *avicrtāḥ*, mot qui ne se lit nulle part et qui exigerait de surcroît une correction de l'accent, soit *ripdvé 'vicrt:āḥ*. Il a pourtant bien vu, en traduisant la stance, que le suppliant demande à „échapper à ces lacets.” Or, il n'y a aucun danger de tomber dans un piège lorsqu'il s'est déjà refermé et qu'il a saisi sa proie; le péril n'existe que tant que le piège est ouvert, prêt à se resserrer sur le gibier qu'il guette. C'est dans ce sens que les lacets du Dieu sont „lâches pour le criminel”, c'est-à-dire „desserrés pour le saisir”, et l'expression se retrouve sous la forme *vṣitā* à la stance A. V. IV. 16. 6, où les lacets de Varuṇa sont représentés tendus et „déliés” à travers l'espace pour „lier” le menteur.

4) Ces inexpériences appelleraient de la part de M. Foy une plus grande réserve quand il juge ses devanciers. Dans le même article (p. 224 i. n.), il constate que BERGAIENE (*Rel. Véd.*, III, p. 65 et 86) interprète le *vṣabhó dhenúḥ* de la stance précédente par le Dieu

La vraie solution est tout indiquée: il faut respecter *nákir* et se borner à chercher le verbe de la proposition qui se dissimule sous les espèces de *me*. Cherchons dans cette voie: rien n'est plus commun dans le Véda que l'idée „nul jamais n'a porté atteinte à la majesté, à la puissance, à la splendeur, etc., du Dieu" ¹⁾, et rien non plus ne l'est davantage que l'expression de cette idée par le verbe *mī* „endommager" avec ou sans préfixe ²⁾. L'aoriste de ce verbe, si nous le lisons dans les textes sous sa forme sigmatique, serait nécessairement sg. 1 **ámaiṣam*, 2—3 **ámais*, sans augment et atone **mais*, comme *nais* de *nī*. Que d'ailleurs cette forme ne nous ait pas été transmise, ce n'est pas une raison qui doive la faire exclure; car on sait que ces types monosyllabiques, possibles pour chaque verbe, sont pourtant assez rares. Je remplacerai donc sans hésiter *me* par *mair*, qui donne un sens hautement satisfaisant et procure en outre la restitution d'un type grammatical intéressant et méconnu.

Si la correction est aisée, l'altération qui l'a rendue nécessaire n'est pas moins concevable: dans un groupe de trois *r* tel que *nákir-mairhir* . . ., quelle que fût la graphie usitée, la disparition de l'*r* intermédiaire, qui en tout cas s'écrivait par le même signe que le premier, n'a rien que de naturel, et la rareté même du mot, jointe à la fréquence de *me*, a favorisé le maintien de la leçon fautive; car la diphtongue *ai* a nécessairement été lue *e*, — les deux signes différant à peine, — du jour où l'on s'est trouvé en présence de l'inintelligible mot *mai* tout court.

Savitar „ohne eine erklärung über den zusammenhang zu geben". Or BERGAIGNE a écrit en toutes lettres (p. 65): „Le taureau-vache . . . représente Savitar nommé au vers suivant". Discutable ou non, c'est bien là une interprétation qui vise le contexte et même se fonde sur lui. — Tout cela n'empêche pas M. Foy d'avoir bien compris l'hymne, mis nettement en relief la charpente liturgique qui le soutient et apporté une sérieuse contribution à la solution de nombre de problèmes védiques. Il nous promet un excellent exégète, s'il consent à se défaire des exagérations d'une tendance évhéméristique par trop marquée: dire que *Tārksya* est le cheval de *Tṛkṣi* (p. 267), c'est dire qu'il est „le cheval du marcheur" (*tṛkṣati gatau* Dhātup, 17, 8), et partant „le Soleil".

1) Cf. R. V. III. 39. 4, IV. 42. 6 (fin de vers pareille), V. 85. 6, VI. 7. 5, etc. etc.

2) Cf. R. V. I. 69. 7, III. 32. 8 (dans la même division que notre hymne), VI. 30. 2, VII. 32. 5. etc.

Je lis donc *tád in nv àsyā savitúr nákir mair*, et je traduis: „Cette essence de ce Dieu Savitar, que nul n’y porte atteinte”, ou mieux „nul n’y saurait porter atteinte, nul n’attente ¹⁾ à cette splendeur d’or qu’il a répandue”.

1) SĀYANA, bien que travaillant sur le texte fautif, a-t-il pu profiter de quelque lumière traditionnelle remontant à l’époque où le texte était encore intact? Il glose *nakiḥ ko vā paricchinatti khalu*, ce qui peut s’entendre „personne ne saurait concevoir”, mais aussi „nul ne limite...”

Zoroaster's successor in the pontifical office, according to Mas'ūdī

BY

A. V. WILLIAMS JACKSON

Professor at Columbia University, New-York City.

In his translation of the Avesta and elsewhere, Professor DE HARLEZ has done so much to contribute to our knowledge of Zoroastrianism, that students of the Avesta welcome even a trifle that adds to the material he has so well collected. It is with that idea in view that the present slight note is offered.

In BARBIER DE MEYNARD's translation of MAS'ŪDĪ¹⁾ we read: „*Youstasf régna cent vingt ans avant d'adopter la religion des Mages, puis il mourut. La prédication de Zeradecht dura trente-cinq ans, et il mourut âgé de soixante et dix-sept ans. Il fut remplacé par Khanas (?) le savant, originaire de l'Azerbajān, et le premier mobed qui reçut l'investiture des mains de Youstasf*”. The obscure name *Khanas* (خاناس), which is written with a question-mark by BARBIER DE MEYNARD, is recognized at once by the Avestan student, as a familiar personage under a disguised form. The variant reading *خاماس* of mss. L², D, in BARBIER DE MEYNARD's edition, p. 448, contains the key to the problem. Instead of *Khānās* or *Khāmās*, خاناس, خاماس, we must read جاماس or جاماسپ *Jāmāsp*, none other than the sage Jāmāspa of the Avesta, the brother of Frashaoshtra and minister at the court of Vishtaspa (cfr. DE HARLEZ

1) MAÇOUDI, *Les Prairies d'Or. Texte et traduction*, t. II, p. 127.

Avesta trad., pp. 354, 365). All obscurity vanishes; the disguise is thrown off, Jamasp is recognized; we are dealing with a well-known name, and there is doubtless more fact than fiction in MAS'ŪDĪ's statement as to the prophet's successor. Jāmāspa would have been just the one upon whose shoulders the mantle of the departed Zoroaster would rightly fall; and from the Jāmāsp Nāmāh we can well believe that this grave counsellor, this seer whose name became in the Orient synonymous with wisdom, may have proved a worthy successor to a noble pioneer').

1) As the proof-sheet of the above reached me I received a copy of JUSTI's new and valuable work *Iranisches Namenbuch*. I find that on p. 109, Professor JUSTI has noticed the same passage. The coincidence is interesting and I am happy to have the support of such authority.

**Een overblijfsel van eene verouderde declinatie in de taal der
Zend-Avesta.**

DOOR

H. KERN.

Professor aan de Universiteit te Leiden.

Elke taal is eene nalatenschap van 't voorgeslacht aan de nakomelingen. Het is een schat die in den loop der eeuwen onophoudelijk vermeerdering aan den eenen kant, verliezen aan den anderen heeft ondergaan. De woorden zijn te vergelijken met munten, die gangbaar blijven zoolang de daarop gedrukte stempel herkenbaar is, en die in het tegenovergestelde geval omgesmolten, hernieuwd worden. Nu kan het gebeuren dat enkele muntstukken van zeer ouderwetschen stempel bewaard blijven, terwijl andere van dezelfde soort buiten koers geraakt, verloren gegaan of omgestempeld zijn. Iedere taal, mag men aannemen, zal woorden bezitten die een ouderwetsch karakter vertoonen, en niettemin in zwang gebleven zijn als zeldzaamheden, als overblijfselen uit een tijd toen soortgelijke exemplaren in overvloed voorhanden waren.

Als zulke zeldzaamheden in de taal der Zend-Avesta mag men beschouwen *kavi* en *hakhi*, alsook *kaini*. Over *kavi* en *hakhi* zal ik hier niet uitweiden, daar de declinatie dezer woorden, in verband met het Skr. *sakhi*, reeds door anderen in hoofdzaak juist in 't licht is gesteld. Alleen zou ik ter loops wel de vraag willen opperen of er niet naast het oud-perzische *Hakhā-maniš* der Achaemeniden-inscripties een oudere vorm *Hakhāi-maniš* in een anderen tongval zou bestaan hebben. Immers

alleen hieruit laat zich het Grieksche *Ἀχαιμένης* ongedwongen verklaren.

Kainī, meisje, staat voorzoover ik weet geheel alleen, hoewel het van zelf spreekt dat er eenmaal ettelijke andere woorden van hetzelfde slag moeten bestaan hebben. De nominatief luidt *kainī*, en niet *kaini*, zooals de Handschriften hebben. In dit geval betrapt men de afschrijvers gelukkig terstond, omdat zij ons een *kaini-ca* opdisschen. Dit nu is een volstrekt onmogelijke vorm, omdat de klinker vóór 't enclitische *ca* steeds vol of lang is. De genitief luidt *kaininō*; de accusatief ver- toont zich als *kaininēm*, wederom eene verbasterde uitspraak, of anders eene slordigheid der afschrijvers voor *kaininēm*. Deze wanvorm *kaininēm* is misschien de reden dat CHR. BARTHOLOMAE in zijn verdienstelijk *Handbuch der altiranischen Dialekte*, blz. 83, het bedoelde woord als een *in*-stam opgeeft. Edoch er bestaan geen vrouwelijke *in*-stammen, noch in de taal der Zend-Avesta, noch in die van eenig Indogermaansch volk. Daarenboven levert het Sanskrit het voldingend bewijs dat de stam van 't woord is *kanin-*, ontstaan uit een ouder *kanian*, gelijk bijv. *praticas* uit *pratiacas* enz. Alleen uit *kanin* kunnen de secundair afgeleide verkleinwoorden *kanin-aka*, *kanin-ikā*, en 't adjectief *kanīna* ontstaan zijn.

Zoo het aan geen redelijken twijfel onderhevig is dat *kaininō*, *kaininēm* tot stam hebben *kainin*, ouder *kanin*, *kanian*, blijft de vraag over of ook de nominatief *kainī* en de datief plur. *kainibyō* daaruit te verklaren zijn. Het is toch zeer wel denkbaar dat in dit woord, gelijk in zooveel andere, twee verwante stammen elkaar in de declinatie afwisselen, en dat *kainī* een stam is als Skr. *nadī*, *bharantī*, Grieksch *μέλιττα*, *φέρουσα*. Uit zulk een vrouwelijken stam op *iā*, Skr. *ī*¹⁾ zou ook de Vedische genitief plur. *kanīnām* desnoods kunnen verklaard worden. Doch als men overeenkomstige gevallen in 't Germaansch, Latijn en Keltisch met elkaar in verband brengt, schijnt het verkieselijk *kainī* te beschouwen als voortgekomen uit *kainin-s*, en 't Vedische *kanīnām* als den genitief plur. van hetzelfde *kanin*. Zeker is het dat

1) Dat *nadī* uit *nadia* voortgekomen is, blijkt o. a. uit den genitief *nadyās*, datief *nadyāi*, die alleen uit *nadia + as*, *nadia + ai* (Skr. *e*) kunnen ontstaan zijn.

de Germaansche declinatie der vrouwelijke woorden op *i* in den nominatief, waartoe alle vrouwelijke tegenwoordige deelwoorden van 't actief behooren, geheel overeenkomt met de verbuiging van *kaini*. Dus Gotisch *managei*, genit. sg. *manageins*; *gibandei*, *gibandeins*. Dat de nominatiefuitgang *ei* hier uit *eins* ontstaan is, mag men veilig besluiten uit zulke nominatieven als *tuggō*, genit. *tuggons*; *hana*, genit. *hanins*.

't Latijn heeft eene soortgelijke uitbreiding der vrouwelijke *ia* (Skr. *i*)-stammen, en tevens der abstracta op *ti*. Het verschil is, dat het Latijn niet *ian* heeft maar *iōn*, waaraan in 't Skr. *iān* zou beantwoorden. Dus *opinio*, *opiniōnis*; *actio*, *versio* enz. Daarentegen vertoont het Keltisch, ten minste het Iersch, wederom een stam met *iān* of *ion*, overeenkomende met het Germaansch, de taal der Zend-Avesta en 't Vedische *kaninām*. Zulke Iersche woorden als *tuistiū*, generatio; *airitiū*, receptio; *toimtin*, cogitatio; *foditiū*, toleratio, e. dgl. komen, wat hun vorming betreft, treffend met de Latijnsche overeen. De nominatief heeft een uit *iō* voortgesproten klank, hetgeen een natuurlijk gevolg is van den oorspronkelijken uitgang op *ns*. De genitief, waar geen oorzaak van verlenging der klinkers aanwezig was, luidt *tuisten*, *airiten*, *toimten* ¹⁾. Mogelijk is in 't Latijn de lange klinker in de verbogen naamvallen ontstaan uit den oudtijds langen klinker van den nominatief. Het kan ook zijn dat de klinker vóór *n* in de sterke naamvallen gerekt werd, gelijk bij de woorden op *or*, als *soror*, *sorōrem*; *dator*, *datōrem*, *datōres*, (nomin. mv.), welke lange klinker ook in de zwakke naamvallen doordrong. Hetzelfde is gebeurd bij de comparatieven op *ior*, *ius*. Hoe het zij, het blijkt dat de declinatie waarvan *kaini* in de Zend-Avesta als eenig voorbeeld is overgebleven, eenmaal in 't Indogermaansch niet ongewoon was.

Moge deze kleine bijdrage de instemming verwerven van den geëerden jubilaris, aan wien de studie van de Zend-Avesta zooveel verplicht is.

1) Zie ZEUSS-EBEL, 264 vg. vgl. WINDISCH, *Kurzgefasste Irische Grammatik*, blz. 31.

Çunaskarṇa

PAR

J. KIRSTE,

Professeur à l'Université de Graz.

Le nom propre *Çunaskarṇa* se décompose tout naturellement en *çunas*, génitif du thème *çvan*, chien, et *karṇa*, oreille; il faut donc le traduire par „Oreille-de-chien”. La grammaire hindoue admet pour ce mot le changement du visarga en *s*, et nous le trouvons par conséquent dans le *gaṇa kaskādi* de Pāṇini VIII, 3, 48, qui correspond au *gaṇa kautaskutādi* du *Rkṭantravyākaraṇa* 128 (ed. BURNELL, Mangalore 1879). Le commentaire du second passage ajoute en guise de restriction *ṛṣi*, ce qui signifie, qu'on ne dit *çunaskarṇa* que quand il s'agit d'une personne portant ce nom; autrement, c'est-à-dire quand on parle d'une véritable oreille de chien, on doit se servir de la locution *çunah karṇa* avec visarga. Quelle différence y a-t-il donc entre le nom propre et le nom commun, et cette différence justifie-t-elle le choix des termes *upācāra* (rapprochement) et *upācarita* (rapproché), par lesquels les grammairiens désignent le changement du *h*¹⁾ en *s*, ou, comme on dirait mieux, la conservation de l'ancienne sifflante? M. WHITNEY en parlant de ce changement dit (*Skr. Gr.*² § 171, b): „*In the later language, the retention [of the sibilant] is mainly determined by the intimacy or the antiquity and frequency of the combination.*” Nous allons voir, si cette assertion se vérifie dans notre cas.

1) Le visarga (séparation) équivaut à un *h* allemand; voir WACKERNAGEL, *Altind. Gr.* § 225, b.

Supposons qu'un professeur de zoologie remette à un de ses élèves un objet, en l'invitant à le déterminer. Celui-ci voit tout de suite que c'est l'oreille d'un animal, et après un examen plus attentif, il la reconnaît pour celle d'un chien. Il répondra donc: „Une oreille — d'un chien.” Évidemment dans cette réponse l'idée d'oreille est limitée par l'idée de chien; néanmoins leurs rapports ne sont pas assez étroits pour „annexer”, comme dit la grammaire arabe, le premier nom au second. Il reste à l'état de نَكْبٌ, indéterminé, et la locution employée se traduirait par conséquent en arabe par أُذُنٌ لِكَلْبٍ, littéralement „une oreille à un chien”.

Supposons maintenant que le professeur fasse quelques observations sur l'objet en question. Il se servira probablement de l'expression: „L'oreille du chien”, dans laquelle, comme on voit, les deux noms sont déterminés par l'article. En arabe on dirait أُذُنٌ الْكَلْبِ. Ici il y a déjà un rapport plus intime entre les deux termes, nommé اِضَافَةٌ, annexion, par les grammairiens arabes, de sorte que le premier nom se met à l'état construit et se prononce plus brièvement qu'à l'état absolu ¹⁾. Quant à l'article du second terme, il peut ou individualiser le mot suivant ou être employé ἀοριστῶδως, comme s'exprime la grammaire grecque, c'est-à-dire que l'individu devient alors le représentant d'une catégorie, de l'espèce. Il est à remarquer que dans ce cas l'article perd sa force déterminative, de sorte qu'une proposition relative qui se rapporte au mot ainsi qualifié peut y être jointe sans le secours d'un nom conjonctif en arabe (Voy. CASPARI-URICOECHA, *Gr. ar.*, § 537). Nous devons en conclure que l'expression أُذُنٌ الْكَلْبِ prise dans ce sens qu'il ne s'agit point de l'oreille d'un certain chien, mais de l'oreille de la race canine en général, se rapproche de la locution أُذُنٌ كَلْبٍ, oreille de chien, à laquelle il nous faut arriver. Le premier terme est à l'état construit, comme dans la locution dont nous venons de nous occuper,

1) En hébreu un nom à l'état construit perd l'accent.

mais le second a changé, il est indéterminé et éveille par conséquent l'idée générale de l'espèce, comme p. e. خَيْلٌ, chevaux, cavalerie.

Les rapports qui existent entre les deux termes s'en ressentent bien entendu, et il ne semble pas douteux, que ce ne soit point dans le sens d'une liaison plus intime, vu qu'un substantif qui représente l'idée du genre ou du collectif passe facilement à l'adjectif, ou nom qualificatif. On s'en convainc en comparant p. e. l'allemand „Hundeausstellung" avec l'équivalent français „exposition canine", ou, en français même, „timbre-poste" avec „carte postale". „De chien" équivant donc à peu près ¹⁾ à l'adjectif „canine", et nous voilà non pas en présence de deux notions „individuelles", qui se rapportent à un seul objet, — comme en mathématiques on fixe la position d'un point à l'aide des deux coordonnées —, mais d'une substance et de sa qualité.

Une conséquence importante se déduit de ce raisonnement. C'est que nous sommes arrivés à l'unité de l'image, criterium des juxtaposés, qui, il est vrai, dépend du temps, de l'usage, de l'appréciation personnelle, du milieu enfin, dans lequel le terme prend naissance. (v. A. DARMESTETER, *Traité de la formation des mots composés*, 2^e éd. p. 13). D'un autre côté, l'origine même du juxtaposé nous explique, pourquoi il est si facile de défaire cette union tant soit peu arbitraire et factice. Prenons p. e. l'expression بِنْتُ مَلِكٍ, une fille de roi; évidemment les enfants qui lisent des contes se représentent ce personnage en l'opposant à une fille de paysan بِنْتُ فَلاَحٍ, à la pauvrete, comme une unité: une princesse. Mais si, par hasard, les pères de ces jeunes filles entrent aussi en scène, on parlera tout de suite de la fille du roi, de la fille du paysan بِنْتُ الْمَلِكِ, بِنْتُ الْفلاَحِ, par la simple raison que „roi" et „paysan" sont à présent des individus, et ne représentent plus une classe tout entière. Comparez encore la filière „maison du roi, maison d'un roi, maison de roi, maison royale".

En tenant compte de l'unité d'image qui caractérise les juxtaposés,

1) Je ne peux pas entrer ici dans un examen plus détaillé de ces questions psychologiques; voir aussi BECKER, *Org. d. Spr.* §§ 31, 70.

on ne peut ne pas donner raison aux grammairiens hindous qui les assimilent aux composés proprement dits, et les nomment *aluksamāsas*, c'est-à-dire composés sans suppression de désinence (PĀṆINI, II, 1, 4). D'après cette définition, *ṣunaskarṇa* se range dans la classe des *ṣaṣṭhīsamāsas* ou composés à génitif.

Néanmoins dans un texte accentué on reconnaît quelquefois un juxtaposé par son accent. Ainsi p. e. les deux udāttas de *bṝhaspāti*, prouvent que nous avons affaire à un juxtaposé ¹⁾, tandis que *am̄hasaspati*, quoique formé de la même manière, n'en porte qu'un. Ces deux noms propres sont d'ailleurs très simples de formation, mais avant de passer du juxtaposé „oreille de chien” au nom propre contenant les mêmes éléments, nous avons encore à franchir deux étapes.

Figurons-nous qu'un chasseur a un camarade qui se distingue par une grande finesse d'oreille. En parlant de lui il pourra se servir de l'expression: „Jean, qui a une oreille de chien”, et il pourra se faire que cette dénomination métaphorique reste à l'individu ainsi désigné; on dira alors en abrégeant „Jean à l'oreille de chien”, ou, s'il y a plusieurs Jean, le sobriquet „Oreille-de-chien” seul suffira pour distinguer l'un de ses personnages des autres. Ce dernier procédé, c'est-à-dire la dénomination d'un individu d'après une de ses qualités, se nomme synecdoque. La métaphore et la synecdoque viennent donc se greffer sur le juxtaposé, et il va de soi que l'unité d'image de ce dernier n'en sera que plus accentuée, puisque „Oreille-de-chien” n'est en somme rien autre chose que le substitut d'une qualité. Les lois qui régissent la phonétique des mots simples s'appliqueront par conséquent aux noms propres formés de la manière décrite, et comme le visarga ne peut pas apparaître à l'intérieur d'un mot, l'orthographe *ṣunaskarṇa*, ainsi que *ṣūnaṣṣépa* ²⁾ etc. s'impose.

1) Je sais parfaitement qu'on a voulu voir dans le premier terme de ce mot un thème en *as* (ASCOLI, *Krit. St.* p. 306), mais je crois que la majorité des savants n'épouse pas cette hypothèse. Je prends *bṝhas* pour un génitif, comp. le synonyme „explicatif” *brahmanaspati* (OLDENBERG, *Rel. d. Veda*, p. 66), et je traduis le nom propre par „dieu de la végétation” (v. HILLEBRANDT, *Ved. Myth.*, t. I, p. 408, et mon article sur la coupe des cheveux dans les *Anal. Graec.* Graz, 1893, p. 8). Le fait que *bṝhaspati* est devenu *plus tard* le dieu de la prière, prouve-t-il quelque chose pour l'acception *primitive* de *bṝhas*, comme le prétend M. OLDENBERG?

2) Ce mot est écrit *ṣūnaḥṣépa* par M. MUELLER dans son édition du Rigveda (I, 24, 12),

Toutefois on peut se demander, si l'on n'a pas le droit de disjoindre les juxtaposés, quand même ils seraient des noms propres, dans un texte analytique tel que le pada; comme p. e. on peut expliquer 'Ελλάσποντος par 'Ελλης πόντος ou Πελοπόννησος par Πέλοπος νήσος. (MEUNIER, *Ann. de l'assoc. p. l'encour. des ét. gr.*, t. VI, pp. 276; 283). L'Atharva-Prātiçākhyā (IV, 67), il est vrai, exempte expressément les *samjñās* ou noms propres de toute analyse, mais le commentaire a soin d'ajouter que cette règle n'est pas absolue, et en effet, pour citer un exemple qui tombe dans notre domaine, *ζύνασφέρα* est dépecé par SĀYANA, dans son commentaire du Rigveda (I, 24, 12). Par contre *br̥haspāti* est déclaré indissoluble par le Vāj. Prātiçākhyā V, 37 et l'Ath. Prātiçākhyā IV, 59, apparemment parce qu'on ne savait que faire de *br̥has* ¹⁾).

Mais tout en admettant le dépeçage pour des noms propres tels que *çunaskarṇa* et *ζύνασφέρα*, qui n'offrent aucune difficulté étymologique, nous devons tenir compte d'une observation des plus intéressantes faite par la grammaire hindoue. Elle nous est fournie par PĀNINI (VI, 3, 21), qui nous apprend que l'on ne maintient dans un *ṣaṣṭhisamāsa* la désinence du génitif que quand on veut injurier quelqu'un.

Le quatrième *vārtika* (remarque) du sūtra allègue précisément le juxtaposé *ζύνασφέρα* en ajoutant *samjñāyam* ²⁾, et PATAÑJALI dans son commentaire dit que pour *ζύνασφέρα*, nom propre, nous devons faire un rapprochement (*upasaṃkhyāna*). Qu'est-ce que cela signifie? S'agit-il d'une adjonction purement graphique, comme cela paraît être l'avis de M. KIELHORN, qui dans son édition du *Mahābhāṣya* (t. III, p. 147) imprime शुनःशैव *çunahçera*, en rapprochant autant qu'il est possible le visarga et la sifflante suivante? Je ne le crois pas. Si nous restituons l'orthographe *ζύνασφέρα*, seule autorisée par la forme intérieure du mot, si nous prenons en considération ce que nous avons dit plus haut de la valeur intrinsèque des *samjñās*, et si, enfin, nous mettons

tandis que AUFRECHT a *ζύνασφέρα*. Cette dernière orthographe est adoptée par MM. MUELLER et REGNIER dans leurs éditions du Rigveda-Prātiçākhyā XIV, 18.

1) L'étymologie fantaisiste donnée par le second passage et répétée par SĀYANA (Rv. I, 62, 3) ne masque qu'imparfaitement l'embaras des grammairiens à cet égard.

2) La Siddhāntakaumudī ne porte pas cette restriction.

dans la balance le parallélisme des termes *upasaṃkhyāna* et *upācāra*, nous arrivons à la conclusion suivante:

En disant *ṣunah ṣepa* et *ṣunah karṇa* au lieu de *ṣunaṣṣepa* et *ṣunaskarṇa*, c'est-à-dire en employant la forme disjointe du génitif au lieu de la forme conjointe, on détruit à la fois l'unité d'image, la métaphore et la synecdoque, et l'on revient à la locution analytique avec tout ce qu'elle contient de dégradant. Appeler un homme *ṣunah karṇa* au lieu de *ṣunaskarṇa* impliquait donc la même injure, que si l'on dit à un Français nommé Oreille-de-chien, à un Anglais nommé Dog's-ear, ou à un Allemand nommé Hundsohr, respectivement *oreille d'un chien*, *ear of a dog*, *Ohr eines Hundes*.

Une dernière remarque pour finir. Quand dans une famille il n'y avait qu'un *Ṣunaskarṇa*, il n'était pas nécessaire de prononcer le mot tout entier pour distinguer le porteur de ce nom des autres membres de la maison, il suffisait de l'appeler *Karṇa*, comme on disait aussi *Datta* au lieu de *Devadatta*. Voilà, à ce que je crois, l'origine du nom propre *Karṇa* qui, bien entendu, pouvait primitivement contenir un autre déterminant. Cette économie du langage, en vertu de laquelle le déterminé survit seul, quand un malentendu n'est pas à craindre, s'observe aussi dans l'emploi du mot „*timbre*” à la place de „*timbre-poste*”¹⁾, et dans l'expression allemande „*Mahlzeit*” au lieu de „*gesegnete Mahlzeit*.”

J'ose espérer que cette esquisse sommaire, que je détache d'un travail plus étendu sur le visarga upācarita, prouvera du moins que ce terme technique a été choisi par les grammairiens hindous à bon escient, et j'ajoute encore deux exemples sémitiques qui montrent, eux aussi, la conservation d'une ancienne forme par suite du rapprochement de sens entre deux termes. En hébreu la désinence *at* du féminin s'est maintenue à l'état construit: מְלִכָּה שָׁבָא (la reine de Saba) en regard de מְלִכָּה, (reine) et en arabe vulgaire on dit de même *medīne* (ville), mais *medīnet en nabī* (la ville du prophète).

1) Je ne puis partager l'opinion de M. DARMESTETER, qui pour expliquer la formation de ce mot, en appelle à l'influence anglaise (l. c. p. 159). Je pense au contraire que ce mode de composition répond tout-à-fait au génie de la langue française, qui emploie dans l'espèce „*poste*” dans le sens de „*postal*.” Comparez ce que nous avons dit plus haut à ce sujet.

Le pied et la chaussure comme symboles juridiques

PAR

LÉON DE LANTSHEERE

Professeur à l'Université de Louvain.

On trouve, au chapitre IV du livre de Ruth, la description d'une coutume juridique singulière, en vigueur chez les Hébreux depuis des temps reculés, et que l'histoire même de Boaz met en scène d'une manière vivante. „*Hic autem,*” dit la Vulgate ¹⁾, „*erat mos antiquitus in Israel inter propinquos, ut si quando alter alteri suo iuri cedebat, ut esset firma concessio, solvebat homo calceamentum suum et dabat proximo suo: hoc erat testimonium cessionis in Israel. Dixit ergo propinquo suo Boaz: Tolle calceamentum tuum. Quod statim solvit de pede suo.*”

D'autre part, les formalités de la „*renuntiatio leviri*” semblent se rattacher, dans une certaine mesure, à une idée analogue. „*Si autem,*” dit encore la Vulgate ²⁾, „*noluerit accipere uxorem fratris sui quae ei lege debetur, perget mulier ad portam civitatis et interpellabit maiores natu dicetque: Non vult frater viri mei suscitare semen fratris sui in Israel, nec me in coniugium sumere. Statimque accersiri eum facient, et interrogabunt. Si responderit: Nolo eam uxorem accipere, accedat mulier ad eum coram senioribus et tollet calceamentum de pede eius, spuetque in faciem illius, et dicet: Sic fiat homini qui non aedificat domum fratris sui. Et vocabitur nomen illius in Israel: Domus discalceati.*”

1) Ruth IV, 7, 8.

2) Deut. XXV, 7—10.

Enfin, on rencontre à Babylone, dans une série particulière de contrats, une expression étrange: „*búd šépi ša A... ina káta B..., pro pede A... in manibus B...*”, pour qualifier une situation de droit déterminée.

Ces formules diverses ne sont-elles pas apparentées entre elles, n'ont-elles point leur source dans une conception commune aux Hébreux et aux Babyloniens, et quelle peut être cette conception?

C'est là un point qu'il a paru intéressant d'examiner.

I.

Il importe de fixer d'abord le sens exact du passage du Livre de Ruth que nous venons de citer, car la Vulgate manque tout au moins de précision. Voici le sens du texte hébreu: „C'était la coutume ancienne en Israel, en matière de retrait lignager et d'échange, afin de donner la validité au fait juridique, que l'homme ôta sa chaussure et la donnât à son co-contractant, et c'était là le témoignage en Israel. Le retrayant dit donc à Boaz: Possède toi-même, et il ôta sa chaussure.”

Les mots *נָאֵלָה* et *הַמְוָרָה* sont deux termes techniques, deux expressions juridiques. Le premier désigne l'acte par lequel le *נָאֵלָה* exerce son droit de rachat, tel qu'il est réglé par la Loi¹⁾. Le terme français retrait lignager, emprunté au droit coutumier, correspond assez bien à cette signification. Le second désigne l'échange d'une chose contre une autre ou contre de l'argent, c'est-à-dire non seulement le troc proprement dit, mais aussi la vente.

Des controverses se sont élevées sur le point de savoir si c'est Boaz ou son parent qui ôte son soulier, et la question est importante, car la portée exacte de l'acte que nous étudions en dépend²⁾.

D'après la Vulgate, c'est Boaz qui s'adresse à son parent et lui dit d'enlever son soulier; le parent obéit immédiatement. Le texte hébreu

1) Lévit. XXV, 24 et suivv.

2) Sur cette controverse, on peut consulter BYNÆUS, *De calceis Hebræorum* (Lugd. Bat. 1724, petit in-4°), livr. II, ch. VII, pp. 223—226, et les autorités citées; et SELDEN, *De successionibus ad leges Ebræorum* (Françf. sur l'Oder, 1695, petit in-4°), ch. XV, pp. 52 suivv.

confirme et renforce cette interprétation, bien qu'il diffère en un point de la Vulgate. On y lit, en effet: „Dixit redemptor וַיֹּאמֶר הַגֹּאֵל לְבָעַז וַיִּשְׁלַח גַּעְלוֹ קַנְהֵהֶֿלֶךְ וַיִּשְׁלַח גַּעְלוֹ ad Boaz: Posside tu, et extraxit calceum suum.” Ainsi la phrase gagne en correction, car les deux verbes *dixit* et *extraxit* ont le même sujet; elle indique, de plus, la relation étroite qui existe entre la renonciation du parent en faveur de Boaz, et le signe sensible de cette renonciation, à savoir l'enlèvement de son soulier. Enfin la version des Septante est encore plus explicite: „Καὶ τοῦτο τὸ δικαίωμα ἔμπροσθεν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ τὴν ἀγχιστεῖαν, καὶ ἐπὶ τὸ ἀντάλλαγμα τοῦ στήσαι πάντα λόγον. Καὶ ὑπελύετο ἀνὴρ τὸ ὑπόδημα αὐτοῦ, καὶ ἐδίδου τῷ πλησίον αὐτοῦ τῷ ἀγχιστευόντι τὴν ἀγχιστεῖαν αὐτοῦ. Καὶ τοῦτο ἦν μαρτύριον ἐν Ἰσραὴλ. Καὶ εἶπεν ὁ ἀγχιστεὺς τῷ Βοᾶζ· κτήσαι σεαυτῷ τὴν ἀγχιστεῖαν μου. Καὶ ὑπελύσατο τὸ ὑπόδημα αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ”¹⁾).

Dès lors le symbolisme juridique ici décrit se comprend facilement. Celui qui renonce à un droit (dans l'espèce la קַנְהֵהֶֿלֶךְ) enlève son soulier et le donne au bénéficiaire de cette renonciation. De même dans les contrats commutatifs (ici désignés par הַמְּוָרָה), celui qui cède son droit, moyennant contre-valeur, ôte sa chaussure et la remet à son co-contractant. Dans l'un comme dans l'autre cas, le soulier symbolise le droit que l'on cède, l'enlèvement et la remise du soulier, le transfère même de ce droit.

Le droit juif conserva cette formalité pendant longtemps. Les rabbins et les talmudistes lui donnèrent une expression savante, en enseignant que le *pactum nudum* ne suffit pas pour la transmission d'un droit ou de la propriété, et en assimilant, en quelque sorte, l'enlèvement du soulier à la tradition exigée en droit romain. A partir d'une certaine époque, toutefois, le pallium ou le sudarium se substituèrent à la chaussure, mais l'idée fondamentale subsista²⁾).

1) De même le texte arabe, le texte syriaque et la paraphrase chaldaïque de Jonathan.

2) R. SALOMON JARCHI, *ad Ruth*. La paraphrase chaldaïque de Jonathan substitue *chirotheca* à *calceus*.

II.

La „*discalceatio leviri*” offre un autre exemple de ce symbolisme. Et l’analogie avec le cas précédent est telle, que beaucoup d’auteurs ont cru que l’histoire de Boaz n’était que l’application de la loi deutéronomique relative au lévirat. Telle est notamment l’opinion de Flavius Josèphe, qui, trompé par cette coïncidence, donne une interprétation absolument fautive du passage de Ruth que nous venons d’examiner. Mais tous ne se sont pas laissé égarer, comme lui, par les apparences, et déjà le célèbre Isaac Abarbanel indiquait, avec une grande sagacité, les différences essentielles qui séparent les deux hypothèses. Nous citons son argumentation, parce qu’elle nous paraît à la fois curieuse et péremptoire ¹⁾: „Existimarunt quidam historiam Boazi et Ruthae quoque fuisse ex vi iuris leviratus, et detractionem calcei, quae illic legitur, fuisse illam ipsam *החליצה*, exutionem calcei, de qua Lex in hac lege praecipit; adeoque hinc etiam docuerunt, filium primogenitum, quem pareret fratri, non vocatum fuisse nomine defuncti, sicut nimirum filius, quem Rutha peperit Boazo, non vocatus fuit Machlon, sed Obed. Sed haec revera sententia perniciosa est et erronea. Nam Machlon non fuit frater Boazi, ut obligatus fuisset ducere fratris sui defuncti uxorem. Et quamvis ad seniores, qui in porta erant, dixerit: „*Partem agri, quae erat fratri nostro Elimelecho, vendidit Naomi, quae reversa est e regione Moab* ²⁾”, non alia de causa vocat eum fratrem, nisi quia fuit de familia ipsius, non vero quod frater eius germanus et verus fuerit. Nam Scriptura dicit diserte ³⁾: „*Et Naomi habebat *גמול* cognatum ex marito, virum fortem, et strenuum, de familia Elimelechi, et nomen eius erat Boaz* ⁴⁾”. Quin et ipsamet dicit: „*Propinquus noster est vir ille, de cognatis nostris est* ⁴⁾”, non vero dicit, quod frater Elimelechi, multo minus Machlonis, fuerit. Et licet fuisset frater Elimelechi, sicut

1) Cité par BYNÆUS, l. c.: cfr. SELDEN, l. c.

2) Ruth IV, 3.

3) Ruth II, 1.

4) Ruth II, 20.

dicit supra, tamen non obligatus fuisset ducere Rutham, uxorem Machlonis, filii Elimelechi. Quin et detractio illa calcei, non est detractio illa cuius lex in hoc Deuteronomii loco meminit. Nam Ruth non venit ad seniores in portam ad exuendum calceum de pede vindicis, et dicere: *Non vult leviratus iure ducere me*, et inspuere in faciem ipsius et dicere: *Sic fiet viro etc.* Eorum vero nihil commemoratur in historia Boazi. Insuper, vera extat traditio, si duo fratres fuerint defuncto, et primogenitus noluerit uxorem viduam ducere, minor natu non potuerit id facere. Itaque si vindex ille, cuius meminit Boaz, fuit vindex propinquior, de iure non potuit Boaz leviri ius præstare, quia non ita propinquus fuit. Haec omnia docent nullam hic fuisse leviratus ius vel officium."

Nous sommes donc en présence ici d'une espèce toute différente de celle que rapporte le livre de Ruth, et pourtant la même conception juridique s'y rencontre.

L'office du *levir* était tout ensemble un droit et un devoir. Seulement ce devoir n'engendrait pas une obligation civile, susceptible d'être contrainte par voie judiciaire. Elle ne donnait naissance qu'à une obligation naturelle, revêtue d'une simple sanction morale. Le *levir*, qui refusait d'épouser la femme de son frère défunt, renonçait à un droit, et, à ce titre, il devait quitter son soulier, signe de ce droit. Mais, en même temps, il manquait à un devoir, et, pour cette raison, il n'enlevait pas lui-même et librement son soulier. Celui-ci lui était enlevé par sa belle-sœur, par devant témoins, avec des marques de mépris, et on lui donnait un surnom ignominieux.

Au fond de cette institution, nous retrouvons donc le même symbolisme: le droit identifié avec la chaussure.

III.

Analysons maintenant les renseignements fournis par les sources babyloniennes.

Ici, c'est le pied qui joue un rôle dans les actes juridiques, spécialement dans les contrats de garantie ou de cautionnement.

L'exemple le plus simple nous est fourni par un texte du temps de Neriglissar.

N° 1. Nrg. n° 16 ¹⁾).

1. 5 *šeḫel kaspi* *ša Nabû-aplu-a-lu.*
2. *apil-šu* *ša Sin-étir ina éli*
3. *La-ba-ši apil-šu* *ša Nabû-mu-šé-ti-ik-ud-da*
4. *ina Araḥ-samna* *i-nam-din*
5. (*ša*) *Hi-ma-tum bu-ud šépi*
6. *ša La-ba-ši na-a-ša-ta.*

(Témoins . . . 1^{er} du mois de Siman, 1^{ère} année).

Traduction. 5 šekels d'argent, créance de Nabû-aplu-alu
fils de Sin-étir à charge de
Labaši, fils de Nabû-mušétik-udda.
Il paiera au mois d'Araḥ-samna
(La femme) Himatum pour le pied
de Labaši a donné sa garantie.

Les expressions *bûd šépi* et *našu* peuvent être considérées comme des termes techniques. Voici encore un extrait d'un texte mutilé de la même époque.

N° 2. Nrg. 58 ²⁾).

9. *Apla-a apil-šu* *ša Bêl-ia ba-ud šépi [Na-di-]nu*
10. *na-ši.* (Témoins . . . le 21 du mois de Ab, 3^e année).

Traduction. Aplâ, fils de Bêlia, a garanti pour le pied de Nadinu.

Parfois pourtant on trouve *nadanu* au lieu de *našu*, comme dans ce texte du temps de Nabuchodonosor.

N° 3. Nbk. 86 ³⁾).

1. *Sa-ma-'-ilu apil-šu* *ša Nabû-aḥi-iddin*
2. *bu-ud Nabû-našir apil-šu* *ša mu-šé-zib*
3. *ina kâta Su-la-a apil-šu* *ša Zir-ukin id-din*

1) *Babylonische Texte*, Heft VI, B, publiés par EVETTS.

2) *Ibidem.*

3) STRASSMAIER, *Babylonische Texte*, Heft VI, 1. Ce contrat est traduit par MM. PEISER et KOHLER dans *Aus dem babylonischen Rechtsleben* (KP.), t. I, p. 12.

4. *úmu 15 (kam) ša araḥ Marḥešvan ib-ba-kam-ma*
5. *a-na Su-la-a i-nam-din-su*
6. *ki-i la i-tab-ku u mimma ma-la*
7. *ina u-il-tim ša Šu-la-a*
8. *ša éli Nabú-našir Sa-ma'-ilu*
9. *i-nam-din*

(Témoins 1^{er} du mois d'Ab, 10^e année).

Traduction. Sama'ilu, fils de Nabû-aḫi-iddin
pour Nabû-našir, fils de Mušêzib
entre les mains de Šulâ, fils de Zir-ukîn, a donné sa garantie ¹⁾.
Le 15 du mois de marḥesvan (Nabû-našir) apportera
et paiera à Šulâ.
S'il n'apporte pas, tout ce qui est
dans le titre de créance de Šulâ
à charge de Nabû-našir Sama-'ilu
le paiera.

Ici l'on ne trouve plus la mention du pied, *šépi*; la garantie est donnée pour Nabû-našir au lieu d'être donnée pour *son pied*. En revanche, nous voyons paraître ici un terme nouveau, *ina kâta*, dans les mains, qui exprime qu'une chose est entre les mains d'une personne ou se fait par les mains d'une personne. Le contrat n° 86 du même roi est conçu sur un modèle analogue au précédent; nous croyons inutile de le reproduire.

Enfin, voici des formules complètes, qui comprennent à la fois *bûd šépi*, *našu* et *ina kâta*.

N° 4. Cyr. 147 ²⁾).

1. *Bu-ud šépi ša Nabú-zir-líšir*
2. *apil-šu ša Bél-usallim (šal) Di-di-i-tum*

1) Ce passage démontre à l'évidence, d'après nous, que *ina kâta* signifie ici dans les mains, et non hors des mains. Le verbe employé à la ligne 3, et clairement lisible, est *id-din*. Or *nadânu* ne signifie que donner. Cfr. TALLQVIST, *Die Sprache der Contracte Nabû-na'ids*, pp. 10 et 123. Les autres emplois de *ina kâta* s'expliquent fort bien par *ina*, locatif ou instrumental.

2) STRASSMAIER, *Op. cit.*, VII. Traduit KP., t. II, p. 36.

3. *marat-su ša Nabû-zir-lišir ina [ḫāta] Gimil-Samaš*
4. *apil-šu ša Marduk na-ša-a-ta ki-i a-na a-šar*
5. *ša-nam-ma it-tal-ka*
6. *35 gur KA.LUM.MA Di-di-[i-tum]*
7. *a-na [Gimil-Šamaš] ta-nam-din*

(Témoins . . . le 23 Adar, 3^e année).

Traduction. Pour le pied de Nabû-zir-lišir
fils de Bél-usallim, (la femme) Diditum,
fille de Nabû-zir-lišir entre les mains de Gimil-Šamaš,
fils de Marduk a donné sa garantie. Si dans un lieu
autre il se rend (à savoir Nabû-zir-lišir)
35 gur de dattes Diditum
donnera à Gimil-Šamaš.

N^o. 5. Nbk. 342 ¹⁾).

1. *An-nu-tu (amélu) mu-kin-ni-é ša ina pa-ni-šu-nu*
2. *(šal) Si-lim-Iš-tar bu-ud šépi ša La-ba-ši*
3. *ḫa-ta-ni-šu a-di úmu 10 ḫam ša araḫ Airu*
4. *ina ḫāta Iddin-Marduk ta-aš-u.*

(Témoins . . . 26 Nisan, 39^e année).

Traduction. Ceux-ci sont les témoins en présence desquels
(la femme) Silim-Ištar, pour le pied de Labaši,
son gendre, jusqu'au 10 du mois d'Airu,
entre les mains de Iddin-Marduk, a donné sa garantie.

N^o 6. VR. 67, n^o 3 = Nrg. 2. 6. 2. ²⁾).

1. *a-di-i úmu ša Pa-ni-Nabû-ṭi-é-mu*
2. *aḫi-šu ša Ili-ḫa-nu-u-a*
3. *ultu a-ḫu-la-'- ib-bi-ir*

1) STRASSMAIER, *Op. cit.*, p. VI, 2. Traduit KP., t. I, p. 12.

2) Ce contrat a été traduit et commenté par M. OPPERT dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. III, pp. 17 et suivv. Cfr. p. 124. Nous croyons que *aḫula'* signifie non pas „moisson”, mais „au delà”. Cfr. TALLQVIST, p. 36. Nous ne pensons pas non plus que la femme Burašu soit gardienne de son mari, ni que nous nous trouvions en présence de deux conditions, l'une résolutoire, l'autre suspensive. Voyez plus loin.

4. (*šal*) *Bu-ra-šu bu-ud šé-é-pi*
5. *ša Ili-ka-nu-u-a muti-šu*
6. *ina káta Pa-ni-Nabú-ti-é-mu na-ša-tam*
7. *úmu ša i-té-bi-ir Ili-ka-nu-u-a*
8. *ta-bak-kam-ma a-na Pa-ni-Nabú-ti-é-mu*
9. *ta-nam-din.*

(Témoins 2 Ulul, 2^{me} année de Neriglissar).

Traduction. Jusqu'au jour où Pani-Nabû-têmu
frère d'Ilikanûa
reviendra de là-bas
(la femme) Buriašu pour le pied
d'Ilikanûa, son mari,
entre les mains de Pani-Nabû-têmu a donné sa garantie.
Au jour où il (à savoir Pani-Nabû-têmu) reviendra, Ilikanûa
elle apportera, à Pani-Nabû-têmu
elle paiera (si son mari ne paie pas).

N° 7. Nbk. 366 ¹⁾.

1. *a-di úmu 1 ša arah Kisilimu Gu-da-du*
2. *apil-šu ša Hi-in-ni-ilî apil (amélu) mar-banî*
3. *(amélu) mu-kin-ni-é-šu a-na (alu) U-pi-ia ib-ba-kam-ma*
4. *a-na Bau-é-réš apil-šu ša Nabú-ban-ahî*
5. *u-kan-ni ša Ka-ti-mu-'- apil-šu ša*
6. *Ha-gu-ru ša pu-du še-pi-šu ini káta*
7. *Bau-é-réš iš-šu-u ina a-dan-ni-šu*
. (lacune)
10. *ki-i uk-tin-nu-uš za-ki*
11. *ki-i la uk-tin-nu-uš a-ki-i u-il-tim*
12. *ŠÉ.BAR uHAR.RA-šu a-na Bau-é-réš it-ta-din*

Traduction. Jusqu'au 1^{er} du mois de Kisilim, Gudadu,
fils de Hinni-ilî, fils
amènera ses témoins en la ville d'Upia

¹⁾ Traduit dans KP., t. I, p. 12.

et contre Bau-êrêš, fils de Nabû-ban-aĥi,
 il fera témoigner que Katimu', fils de
 Ĥaguru, pour le pied duquel entre les mains
 de Bau-êrêš il a donné sa garantie, au terme fixé
 (lacune) [a payé]
 S'il ne le prouve pas par ses témoins, conformément au titre,
 il livrera le blé, avec l'intérêt, à Bau-êrêš

Quelle interprétation faut-il donner à ces différents contrats; que signifie proprement cette garantie *pour le pied* du débiteur donnée par un tiers au créancier ?

D'après MM. PEISER et KOHLER, le garant, dans ces espèces, libérerait le débiteur et prendrait sa place, pour le cas où ce dernier ne remplirait pas ses obligations ou s'en irait en un autre endroit. Le garant *délivre le pied* du débiteur et le retire *hors des mains* du créancier ¹⁾.

D'après M. OPPERT ²⁾, l'expression „*ina qatē* signifie *in manibus* ou *per manus*, pas autre chose; le sens en est *entre les mains, dans la possession*. Les deux mots se joignent à *šēpē*, et le membre de phrase exprime une formule d'une énergie originale: les pieds d'I. dans les mains de P."

Nous pensons, comme M. OPPERT, que *ina kâta* signifie *dans les mains* et non pas *hors des mains*. A notre avis, la garantie, dans les contrats en question, laisse subsister l'engagement du débiteur principal, ou, en d'autres termes, ces contrats constituent bien des cautionnements, où deux débiteurs sont tenus, en ordre successif, vis à vis du créancier, d'exécuter l'obligation, et non pas de simples novations par changement de débiteur, où un débiteur nouveau vient prendre la place de l'ancien. La caution ne libère pas le pied du débiteur hors des mains du créancier, elle s'oblige pour le pied du débiteur, qui est au pouvoir ou dans les mains du créancier. Les contrats nos 3 et 7, pour ne citer que ceux là, démontrent clairement que la caution n'est tenue de payer que si le débiteur principal ne s'est pas exécuté, et que celui reste toujours *in obligatione*.

1) KP., t. I, p. 12. Cf. KOHLER, dans *Babylonische Verträge* de M. PEISER, p. XXXV.

2) *Loc. cit.*, p. 20.

Mais il faut remarquer que la caution n'est pas seulement garante de l'obligation. Elle est, dans presque toutes les espèces citées, garante de son exécution à tel moment, en tel endroit: elle garantit que le débiteur paiera à ce moment, à cet endroit, ou, ce qui revient au même, elle garantit la présence du débiteur à l'endroit voulu et au moment fixé pour le paiement. L'expression *ibakamma*, appliquée à la caution, signifie que la caution apportera le débiteur, c'est-à-dire le fera payer au moment indiqué: sinon, elle paiera à sa place, ce qu'exprime le mot *imanda*. Au fond, la situation n'est pas sans analogie avec celle de l'individu, qui, dans notre droit, avalise un effet de commerce, avec cette différence toutefois, que celui qui avalise est caution solidaire, tandis qu'il n'apparaît pas qu'il en ait été de même dans les contrats babyloniens.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est le symbolisme qu'implique la formule: *les pieds de A dans les mains de B*. Elle suppose que le droit acquis par B, et qui se trouve dans ses mains, soit identifié avec le pied de A. L'activité juridique de l'individu trouve sa représentation sensible dans son pied, et, comme cette activité est, à raison de l'obligation contractée, en partie au pouvoir du créancier, on dit que son pied est entre les mains de ce dernier.

De même que, chez les Hébreux, celui qui cédait une partie de son droit remettait *effectivement sa chaussure* à son co-contractant, de même, à Babylone, celui qui s'engage, qui transmet une partie de son droit, remet *au figuré son pied* à son créancier. La chaussure n'est qu'un moyen de réaliser, par un acte extérieur, ce que les Babyloniens exprimaient sans réalisation matérielle. Au fond, l'idée est identique dans les deux cas: *le pied est le symbole du droit*.

IV.

Cette assimilation s'explique aisément. Aussi bien, elle est fort naturelle. Celui-là domine une chose qui peut la mettre sous ses pieds: celui-là est maître et seigneur d'une propriété qui peut la fouler aux

pieds, celui-là est souverain qui place ses sujets ou ses ennemis sous ses pieds ¹⁾).

Nous retrouvons des traces de cette conception dans l'Écriture et dans les documents babyloniens.

On a souvent cité et commenté les mots: „*In Idumaeam extendam calceamentum meum*”, qui figurent au verset 10 des Psaumes LX et CVIII. Ils marquent la prise de possession d'Edom, figurée par la chaussure, signe du droit ²⁾. D'autres passages attribuent au fait de *fouler aux pieds* un sens analogue, par exemple: „*Omnem locum quem calcabit planta pedis vestri, dedi vobis*” (Jos. I, 3) — „*Dabo ipsi (à Caleb) terram quam calcabit*” (DEUT. I, 36) — „*Ait (Josue) ad principes exercitus qui secum erant: Ite et ponite pedes super colla regum istorum*” (Jos. X, 24). — „*Donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* ³⁾” (PSAUME CX, I). — Cfr. encore MICH. I, 3; MALACH. IV, 3; PSAUME XCI, 13 et LUC X, 19.

Nous lisons de même dans les annales des rois d'Assyrie au cours de ces énumérations pompeuses où ils se complaisent: „... *zīkaru, dannu, mukabis kišad aibišu, daiš kullat nakiri* ⁴⁾”: „le mâle, le fort qui met son pied sur la nuque de ses ennemis, qui foule tous ses adversaires.” Et dans l'inscription archaïque de Šamši-Ramman, nous trouvons *daiš matāti*: „qui foule les pays aux pieds” ⁵⁾. De même encore, l'expression, cent fois répétée dans les sources, pour signifier „soumettre à sa domination, subjuguier” est *ana šēpi šuknušu* ⁶⁾. Une sculpture provenant de Nimroud représente un roi mettant son pied sur la nuque d'un vaincu ⁷⁾.

Réciproquement, l'acte qui exprime la soumission consiste à saisir les pieds de son vainqueur, c'est-à-dire, probablement, à faire le simu-

1) BYNÆUS, *loc. cit.*, a fort clairement développé cette idée.

2) Voyez des interprétations différentes dans BYNÆUS, *loc. cit.*, ch. VIII. Cfr. BALDUINUS, *De calceo antiquo* (Lugd. Bat. 1711), p. 242.

3) Cfr. l'expression assyrienne *šapalšu ikbušu*. Annales d'Ašur-bani-pal, VR, 1—10, col. II, l. 119.

4) Annales d'Ašur-našir-pal, IR, 17—26. Col. I, l. 14, 15; Col. III, l. 116. — Asarhaddon, Prisme IR, 45—47, col. II, l. 10.

5) Col. I, l. 35.

6) *Ana šēpišu ušiknišu, ana šēpia ušikniš* ou *ušakniš*, passim.

7) LAYARD, *The monuments of Nineveh*, 1^{re} série, pl. 82.

lacre de se mettre sous ses pieds. De là les mots si fréquents *šēpia išbat* ou *išbatu*, „il prit ou ils prirent mes pieds”; *šēpia išbat arduṭi épūš*¹⁾, „il prit mes pieds et se soumit” (littéralement fit esclavage). L’histoire de Gygès et des Cimmériens, dans les annales d’Ašur-bani-pal, est particulièrement curieuse à ce point de vue²⁾. Le roi de Lydie entend, en songe, une voix qui lui dit: „Saisis les pieds du roi d’Assyrie, et tu vaincras tes ennemis en son nom”. Gygès s’empresse d’obéir à l’oracle, et, depuis ce jour, les Cimmériens, qui, eux, n’avaient point saisi les pieds du roi d’Assyrie, sont vaincus. Plus tard, le vassal s’émancipa, et la défaite en fut la conséquence. Son fils, instruit par son exemple, s’empressa de saisir les pieds d’Ašur-bani-pal, et lui fit mander: „Tu es un roi que Dieu reconnaît. Tu as maudit mon père et le malheur l’a frappé. Moi, ton serviteur, qui te crains, bénis-moi et que je porte ton joug.” Nous avons ici le geste et la formule de la soumission.

Enfin, c’est toujours par application de cette idée que les dieux sont représentés debout sur les montagnes ou sur des animaux sauvages³⁾. Leur suprême pouvoir s’étend sur toutes choses, ils dominent sur les cimes les plus élevées, sur les monstres les plus terribles, et la nature entière est sous leurs pieds⁴⁾.

1) IR, 35, n° 1, ll. 17, 18.

2) Annales VR, 1—10, col. II, ll. 95 et suivv.

3) Bas-reliefs de Malthai, de Boghaz-Keui et de nombreux cylindres.

4) Cfr. Mich. I, 3; Malach. IV, 3; Psaume XCI, 13 et S. Luc, X, 19. — Remarquons encore que le soulier est le symbole de l’investiture dans le Rāmāyana. On y voit Rāma remettre à Bharata ses deux souliers, avant de s’exiler, afin qu’ils soient la représentation sensible du souverain légitime, et c’est au nom des souliers de Rāma que Bharata rend dorénavant ses édits. Cfr. SCHOEDEL, *Le Rāmāyana au point de vue religieux, philosophique et moral*, p. 49. Cfr. encore les très intéressantes *Studien zum babylonischen Rechtswesen* de M. FEUCHTWANG dans la ZA, t. V, p. 29.

Mahābhārata XII, 12772—12811

DOOR

C. LECOUTERE

Hoogleraar te Leuven.

De bekende episode van het *Çvetadvīpa*, die in het twaalfde boek van het Mahābhārata voorkomt ¹⁾, is stellig een der merkwaardigste stukken van het heele epos.

De inhoud er van komt op het volgende neer. Bhīṣma verhaalt hoe de Wijze Nārada, na Nārāyaṇa ²⁾, die als boeteling met Nara de „āçrama” Badarī bewoont, bezocht te hebben, zijne reis voortzet over den berg Meru en in het *Çvetadvīpa* of „Witte Eiland” ³⁾ komt. Daar aanbidt hij Nārāyaṇa als opperste godheid, en deze verschijnt in zichtbaren lijve, zet in eene lange rede zijn eigenlijk wezen uiteen, en verklaart dat hij zich op die wijze nog nooit aan iemand heeft geopenbaard. „De groote ṛṣi's Ekata, Dvita en Trita zijn herwaarts gekomen om mij te aanschouwen, doch die gunst is hun geweigerd geworden. Niemand is in staat mij te zien, uitgezonderd diegenen, welke aan mij van ganscher harte zijn toegedaan” (t. a. p., çl. 12876—77; cfr. çl. 12971).

1) Ik citeer overal naar de Calcutta-uitgaaf, D. III. Cfr. daarover A. HOLTZMANN, *Das Mahābhārata und seine Theile*, D. III (Kiel, 1894), bl. 2—6.

2) De verhouding van dien Nārāyaṇa, den boeteling, tot den god Nārāyaṇa wordt nergens in de episode uitgelegd.

3) Even goed kan men het compositum *Çvetadvīpa* vertalen als: „eiland of gewest der witten of blanken.” Dit zij gezegd, om te voorkomen dat men uit de hier aangenomen vertaling welkdanig gevolg ook zou trekken.

De heele episode wordt door Bhīṣma verhaald naar aanleiding van Yudhiṣṭhira's vraag: „Wie is de opperste god, de god der goden, de *pitā* der *pitāras* (ibid., *çl.* 12653)?” De gang er van wordt belemmerd door meer dan ééne bij-episode, die er, zoo goed of zoo kwaad het gaat, ingeschoven wordt. Zoo wordt er o. a. verteld van het offer, dat zeker vorst Uparicara opdraagt; Nārāyaṇa neemt daar zijn deel van weg, zonder zich te vertoonen, terwijl de andere goden in zichtbare gedaante optreden. De offerpriester Vṛhaspati geraakt daardoor in toorn; om hem tot bedaren te brengen, verhalen de drie broeders Ekata, Dvita en Trita, die aan de plechtigheid deelnemen, wat hun wedervaren is. Het moet aan Vṛhaspati zóó verbazend niet toeschijnen, redeneeren zij, dat Nārāyaṇa voor hem onzichtbaar is gebleven; eertijds zijn zij naar een verafgelegen gewest gereisd om er den god te aanschouwen; doch eene strenge boete van duizende jaren en alle andere pogingen hebben hen tot het gewenschte doel niet kunnen brengen. — Het is juist die geschiedenis der drie vrome Brāhmanen (waar in de hooger aangehaalde plaats op gezinspeeld wordt), die, om de daarin voorkomende opgaven — welke aan te vullen zijn met de andere in den loop der heele episode hier en daar gegeven berichten — in opzicht van inhoud hoogst belangrijk is. Hoort wat de *ṛṣi's* vertellen (*çl.* 12772—12811)¹):

— Wij zijn zonen van Brahman en gelden voor voortgesproten uit zijn wil. Eensdaags gingen wij, om het (voor ons) hoogste heil te bekomen, noordwaarts heen.

Wij deden boete gedurende duizende jaren, en volhardden in de strengste boetplegingen; wij stonden onbeweeglijk op één been, en werden uiterlijk ten eenen male aan stukken hout gelijk.

Ten Noorden van den berg Meru, op de oevers van de Melkzee, daar ligt de streek waar wij die strenge boete volbracht hebben.

1) Hoewel deze episode overbekend is aan al wie iets aan Sanskrit heeft gedaan, werd er, zoover ik weet, nog niets van in het Nederlandsch overgebracht. Deze proef weze een blijk van rechtzinnige hulde en erkentenis, aan den geëerden Jubilaris door een zijner oud-leerlingen aangeboden.

„Hoe zullen wij er toe komen den goddelijken Nārāyaṇa in zijn eigen gedaante te aanschouwen, hem, den uitmuntenden, den weldoener, den eeuwigen Viṣṇu?

„Hoe zullen wij er toe komen den goddelijken Nārāyaṇa in zijn eigen gedaante te aanschouwen?“ dachten wij. Toen wij, na het volbrengen van onze boete, het zuiveringsbad namen, hoorden wij de stem van een onstoffelijk wezen;

eene stem, o Machtige! ¹⁾ die op geheimzinnigen doch zachten toon sprak en vreugde bij ons verwekte: „o Brāhmanen! met een zuivere bedoeling hebt gij eene voortreffelijke boete gepleegd.

„Gij zijt (Nārāyaṇa) toegedaan en wenscht te vernemen hoe gij den Machtige zult kunnen zien. — Ten Noorden van de Melkzee is het Witte Eiland, het luisterrijke, gelegen.

„Daar wonen menschen aan den dienst van Nārāyaṇa toegewijd; zij zijn bekleed met den glans der maan; zij vereeren het Opperwezen met innige godsvrucht.

„Zij dringen in het wezen van den eeuwigen God, die met duizendvoudigen glans schittert. Zij hebben geene zintuigen, geen behoefte aan spijs of drank, zien met onbeweeglijken oogappel, en verspreiden een aangenamen geur.

„Deze het Witte Eiland bewonende menschen vereeren den Ééne God. Gaat daarheen, o *Muni's*, daar wordt ons de opperste God geopenbaard” ²⁾.

Nadat wij allen deze tot een onstoffelijk wezen behorende stem gehoord hadden, begaven wij ons op den aangeduiden weg naar die streek.

1) Dit epitheton slaat, niet op den toehoorder der drie Brāhmanen, d. i. Vṛhaspati, maar op Yudhiṣṭhira, aan wien Bhiṣma de lange reeks verhalen richt, waar onze episode slechts een klein deel van uitmaakt. Aldus ook enkele epitheta's verder, terwijl door andere weer de offerpriester bedoeld wordt. Dit alles willekeurig, naar Indische wijze, of liever, volgens de eischen van het vers; want, zooals ieder weet, zijn dergelijke „sieraden” anders niet dan stoplappen. *Cfr.* bl. 166, noot 2.

2) De tekst heeft: *tatrātmā naḥ prakāṣitaḥ*. De *Pratāpa CHANDRA RAY* vertaalt (naar de Calcutta-uitgaaf nochtans): „There I have revealed myself” (*Çāntiparvan*, bl. 752). Leest hij wellicht *vaḥ* in plaats van *naḥ*?

Wij bereikten het Witte Eiland, het uitgestrekte; steeds dachten wij aan het doel onzer reis en begeerden den God te aanschouwen; doch daar gekomen konden wij niets zien ¹⁾).

Het Opperwezen zagen wij niet, daar onze oogen door zijn glans met blindheid geslagen waren. Toen werd ons, door een gunst van den God, bekend gemaakt,

dat het zonder lang genoeg gepleegde boete volstrekt onmogelijk was Hem dadelijk te aanschouwen. Derhalve begonnen wij opnieuw een zeer strenge boete, en volhardden er juist honderd volle jaren in.

Toen onze boete ten einde was, werd het ons gegeven schoone mannen te zien, die blank van huid waren, met een glans als die van de maan bekleed, en met alle gelukaanbrengende kenteekens voorzien.

Zij hielden steeds hunne handen gevouwen; sommigen hielden het aangezicht naar het Noorden, anderen naar het Oosten gekeerd. Brahman was het voorwerp hunner stille overpeinzingen. Deze grootmoedige zielen waren in geestelijke overpeinzingen verslonden ²⁾).

En juist omdat zij aan hem alleen met hun gansche ziel gehecht waren, werd Hari hun gunstig. o Voortreffelijkste onder de *Muni's*! gelijk de glans, dien de zon op het einde der wereld verspreiden zal, aldus was de glans van elk dezer mannen. Wij dachten: „Dit eiland is de zetel van macht en luister.

„Volmaakte gelijkheid heerscht hier; allen schitteren van denzelfden glans. „Eensklaps zagen wij een plotseling opkomend licht, als dat van duizend zonnen,

1) Ss. *tato 'pratihatō 'bhavat*. Men zal wel moeten lezen: „*tatas pratihatō*”, want *apratihatō* geeft hier geen zin; tenzij men aan de lezing van de Bombay-uitgave (*tadāpratihatō*) de voorkeur wou geven. CHANDRA RAY zegt wel (*loc. cit.*, bl. 752, noot 2), dat het *apratihatāḥ* der Calcutta-uitgave „should be taken in the sense of *nāsti pratihatō yasmāt*”, en dat „the meaning, of course, would remain the same”, doch dit blijkt mij niet. Bovendien, de Calcutta-uitgave heeft niet *apratihatāḥ*; hoe zit dan de redeneering ineen?

2) Eigenl. „het *japas*, dat zij baden of opzegden, heette *mānasa* (= geestelijk *japas*)”, d. i. (zoals m. i. terecht CHANDRA RAY verklaart, *loc. cit.* bl. 753, noot 1), hun gebed bestond niet in het opzeggen van *mantra's*, maar in stille overpeinzingen of inwendige gebeden. Wellicht vertaalde men derhalve even juist: „Brahman was het voorwerp van de overpeinzingen dezer grootmoedige zielen, die inwendig tot hem hunne gebeden richtten”.

o Vṛhaspati! Daarheen liepen dadelijk de inwoners, in dichte drommen;

ieder hield de handen saamgevouwen, en, vol blijdschap, zei „*namus*” (eer, aanbedding). Toen hoorden wij een groot geruisch door deze bid-dende menigte voortgebracht.

Voorzeker droeg zij aan haar God een offer op. Wat ons betreft, plotseling verloren wij het bewustzijn tengevolge van zijn luister (van den god nl.).

Onze oogen waren verblind; onze zinnen gedood; derhalve hadden wij geene gewaarwordingen meer. Doch elk woord (door deze menigte) voortgebracht, hoorden wij.

(Zij zeide:) „Zege aan U, o gij lotosoogige! Eer aan U, schepper van al wat bestaat! Eer aan U, o Hṛṣīkeṣa, (Viṣṇu), o Opperwezen, o Eerstgeborene!”

Deze woorden hoorden wij uitspreken met duidelijkheid en op een voor het oor aangename toon¹⁾. Ondertusschen blies een zacht, wel-riekend windje,

en bracht ons de geuren van hemelsche bloemen, en van de plan-ten, noodig tot den dienst. Tot deze mannen, die het *pañcakāla* ken-nen en eerbiedigen, die, den Éénen vereerende,

Hem in diepe godsvrucht met het hart, het woord en de daad verheerlijkten, is ongetwijfeld Hari genaderd, ter plaats waar wij hunne stemmen hoorden.

Doch wij zagen hem niet, bedwelmd als wij waren door zijne *māyā*. — Toen het opgehouden had met waaien en het offer ge-ëindigd was,

stonden wij daar, o voortreffelijkste van Aṅgiras' nakomelingen!²⁾ met angstig gemoed. Te midden van deze duizenden mannen, allen van edele afkomst,

1) Ss. *ṣabdah* *ṣikṣākārasamanvitah*. CHANDRA RAY vertaalt „sound ... uttered distinctly and agreeably to the rules of orthoepy”, en teekent daarbij aan (*loc. cit.*, bl. 754, noot 2) „*ṣikṣhā*” etc. „is the science of Orthoepy and is one of the *Angas* (limbs) of the Vedas”.

2) Dit epitheton slaat op Vṛhaspati, Aṅgiras' zoon. Zie DOWSON'S *Dictionary*. s. v. — *Cfr.* bl. 164, noot 1.

was er niet één die ons groette of een blik op ons sloeg. Deze schaar van *muni's*, standvastige mannen en met echte vroomheid vervuld,

gaven geen acht op ons, zij die volkomen heerschappij over hen zelve oefenden. Terwijl wij daar stonden, heel afgemat ten gevolge der gepleegde boete, en van vermoeienis bezwijkende,

zeide een goddelijk, onstoffelijk wezen tot ons: „Deze blanke mannen, die geen stoffelijke zinnen meer hebben, zijn in staat den God te zien; alleen deze voortreffelijke tweemaal-geborenen zullen den grooten God zien.

„Gaat heen, gij *muni's*, daar van waar gij onlangs gekomen zijt. De God kan onmogelijk aanschouwd worden door iemand die niet aan zijn dienst is toegewijd.

„De *Bhagavat*, op wien niemand, uit oorzaak van den verblindenden glans dien hij verspreidt, den blik kan gevestigd houden, wordt zichtbaar enkel voor hen, die, na langdurige oefening, het volledig aan hem overgegeven zijn bereikt hebben.

„o Voortreffelijke tweemaal-geborenen! op U rust een zware plicht. — Wanneer, na het eindigen van den *krtayuga*, Vivasvat's tijdkring den *tetrayuga* zal aanbrenge, dan zal een groote ramp overkomen. o Deugd-zamen! dan zult gij moeten samenspannen met de goden om de vervulling van het voorspelde te verhoeden”.

Toen wij deze wonderlijke rede, aan den godendrank gelijk, gehoord hadden, kwamen wij spoedig, dank der gunst van den God, in ons vaderland terug.

Noch het plegen van strenge boete, noch het opdragen van offers aan de goden en de afgestorvenen, konden ons het zicht van den God verschaffen. Hoe zoudt gij hem zien? 1)

Nārāyaṇa is het Opperwezen, de Schepper van het heelal; hij

1) Die woorden richten de vertellers tot Vṛhaspati, om hem aan te toonen dat het zoo vreemd niet is, dat hij Nārāyaṇa niet in zichtbare gestalte bij het offer heeft zien verschijnen (Vgl. *supra*, bl. 163). Vṛhaspati was overtuigd, naar het schijnt, want zijne gramschap be-daarde, en hij zette, zonder verdere opmerkingen, de plechtigheid voort.

verslindt de offers aan de goden en aan de afgestorvenen. Hij is zonder begin of einde; hij is de ongeopenbaarde, dien de goden en demonen vereeren. —

Tot dusver het verhaal der drie Brāhmanen. Op een andere plaats in de episode (ϕl. 12704 en volgg.) wordt een uitvoeriger beschrijving van de bewoners van het *Çvetadvīpa* gegeven; doch in hoofdzaak komt die op het hier medegedeelde neer. De lange redevoering, waarin Nārāyaṇa zich zelven aan Nārada openbaart (ϕl. 12882—12973), evenals de andere opgaven aangaande het wezen, de eigenschappen enz. van den oppergod (zie o. a. Nārada's aanroeping, waar Nārāyaṇa met negenennegentig, meest ongewone, benamingen vereerd wordt, ϕl. 12864, en *pass.*), zijn al niet veel meer dan de uitwerking van de hier neergeschreven gedachten ¹⁾, terwijl nergens elders duidelijker inlichtingen over den eeredienst voorkomen. Het vertaalde stuk is dan ook wel het belangrijkste van de gansche episode.

Het hoeft nauwelijks gezegd dat het verhaal van die merkwaardige en zonderlinge reis, door de drie broeders ondernomen, aan de aandacht der Sanskritisten niet is ontsnapt, ja aanleiding heeft gegeven tot meer dan één onderzoek of poging tot verklaring ²⁾. Die berichten toch klinken zoo ongewoon in de harmonie der Indische beschaving, dat als van lieverlede het vermoeden ontstond dit alles aan vreemden, en wel Westerschen, invloed toe te schrijven; het „Witte Eiland” (of „gewest”) zou Europa, of Klein-Azië, of Egypte, enz. zijn; de „blanke mannen” zouden Europeanen, en de door hun beleden monotheïstische godsdienst zou niet anders dan het Christendom wezen. — Van andere zijde is er op gewezen dat men, alvorens uit zulke gegevens dergelijke gevolgen te trekken, en te spreken van „christelijke bestanddeelen” in de Indische letterkunde, alles zeer nauwkeurig moet nakijken: wij hebben immers

1) Het ϕl. 13427 nochtans is bemerkenswaardig, omdat er duidelijk wordt in uitgesproken dat Nārada, na zijne terugkomst van het *Çvetadvīpa* in de „āçrama” *Badarī*, door Nārāyaṇa (den boeteling) en Nara onderwezen werd en aldus tot het geloof aan den Eéne God (*aikāntitva*) kwam.

2) Zie de litteratuur bij HOLTZMANN, *loc. cit.*, bl. 229—230.

nog veel te weinig opgaven om dit ingewikkeld vraagstuk zoo maar gladweg op te lossen. Hier is echter geen gelegenheid om dit nader uiteen te zetten en te behandelen. Ik moet mij bepalen bij een paar opmerkingen, al kan ik die zelfs hier ter plaatse niet nader toelichten en er de gegrondheid van aantoonen. Vooreerst, al is het m. i. niet *noodig*, om de zoo merkwaardige episode voldoende te verklaren, aan invloed van Westersche beschaving en inzonderheid van Christendom te denken, toch zou het onvoorzichtig wezen dien volstrekt te loochenen. Ik geef toe dat men uit de beschrijving van het *Çvetadvīpa* en zijne bewoners niet volstrekt behoeft te besluiten dat daar de Westersche wereld en Westersche toestanden mede bedoeld worden; dat zelfs de hier beschreven godsdienst niet noodzakelijk een monotheïstische moet zijn, en nog min dus het Christendom (het kan zelfs de vraag wezen, in hoever dit alles met monotheïsme, naar *onze* opvatting, gemeens heeft); maar het wil mij toeschijnen dat het even moeilijk is alles voor specifisch Indisch te verklaren. — Ten tweede, HOLTZMANN's stelling, dat het „über das Vorhandensein christlicher Spuren in der Indischen Literatur wohl noch lange (wird) gewagt sein, irgend begründete Vermuthungen aufzustellen" (*t. a. p.*, bl. 230), zou men even goed kunnen omkeeren, en beweren, dat het loochenen van dit „Vorhandensein" niet min gewaagd is. Alsof de Indische letterkunde een iets ware, dat, vóór de mogelijkheid van betrekkingen der christenswereld met Indiën, volledig en afgewerkt stond, en sedert ongewijzigd en onaangeroerd ware gebleven! — Wat er ook van zij, in verband met de plaats die wij besproken hebben, komt het mij voor dat men vooralsnu het best alle uitspraak van kant late, en wachte tot verdere opgaven voldoende licht over een zoo ingewikkeld vraagstuk verspreid hebben.

**La mention des Hébreux par les Égyptiens s'accorde-t-elle
avec la date de l'Exode?**

PAR

E. LEFÉBURE

Professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger.

I.

Le vieux voyageur Cosmas prétendait que les traces laissées par les chariots des Israélites, lors de l'Exode, étaient toujours visibles de son temps aux bords de la mer Rouge. La même tendance à discerner trop facilement les vestiges du passé existe encore. C'est ainsi que CH. LENORMANT crut, comme le Dr. HEATH, voir l'Exode dans les hiéroglyphes, et CHABAS, qui l'attaqua vivement sur ce point, n'a pas échappé lui-même à la critique pour son identification des Hébreux avec les Aperu de certains textes. L'opinion de CHABAS, presque abandonnée aujourd'hui, après avoir été admise de prime abord, ne pouvait assurément s'imposer d'une manière définitive, faute de preuves absolues, mais elle ne mérite peut-être pas non plus le discrédit qui l'a frappée.

Des deux principales objections pouvant lui faire échec, l'une philologique, l'autre historique, la première, que le *p* égyptien ne saurait représenter le *b* hébraïque, est peu décisive. Il serait étonnant, quand le *b* égyptien pouvait devenir dans les transcriptions de mots sémiti-

ques *f*, *ua* ¹⁾) et *m*, que le *p* fût demeuré inflexible malgré les formes *bp* pour *b* et *p̄b* pour *p* ²⁾) qu'on trouve dans les hiéroglyphes. Aussi l'objection a-t-elle plié à la longue et se réduit-elle parfois à un *peut-être*: le nom géographique Tapunn „est peut-être Dibon de Juda” ³⁾). Ces sortes de changements ont lieu dans presque toutes les langues; les Grecs prononçaient *Bubastis* au lieu de *Pi-beset* et *Apriès* au lieu d'*Abra*; les cunéiformes transcrivaient *p* par *b*, comme *b* par *p*, dans les prénoms de Thotmès III et d'Aménophis, et la *Kepen* égyptienne n'est assurément pas autre chose que la *Gubla* ou *Gebel* sémitique ⁴⁾), la *Byblos* grecque ⁵⁾).

La seconde objection, que CHABAS serait en désaccord avec la théorie habituelle de l'Exode, a plus d'importance que la première.

Voici d'abord les textes, bien connus, qui mentionnent les Aperu d'une manière significative. Au fragment d'histoire ou de conte du papyrus Harris n° 500 ⁶⁾), le héros égyptien, Thoti, propose au chef de Joppé de faire courir „un des Apuiru” comme messenger. Aux papyrus de Leyde, étudiés par CHABAS, deux lettres parlent de la nourriture à fournir „aux Apuiru qui charrient la pierre pour le grand pylône de Pa-Ramsès Meriamen” (Ramsès II) et „aux Aperu qui charrient la pierre pour le temple du soleil de Ramsès-Meriamen, au sud de Memphis” ⁷⁾). Au grand papyrus Harris, 2083 Apuiru sont mentionnés avec leurs chefs ou Marinas, comme dépendant du temple d'Héliopolis ⁸⁾). Enfin, la stèle dite de Hamamat désigne comme faisant partie d'une expédition envoyée par Ramsès IV 800 Aperu des auxiliaires étrangers d'An, le désert avoisinant Héliopolis ⁹⁾).

Une classe de gens nommés Aperu figure bien encore, dès l'ancien Empire, dans un grand nombre de textes, mais il faut les distinguer

1) MASPERO, *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, 1879, p. 47.

2) Cfr. *Todtenbuch*, édition NAVILLE, t. II, pl. 44.

3) *Id.*, 1881, p. 129; cfr. Nombres, 21, 30.

4) Ezéchiél 27, 9, et Psaume 82, 7.

5) CHABAS, *Voyage d'un Égyptien*, p. 157—158, DE SAULCY, *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. VI, p. 200, et KRALL, *Studien*, t. III, p. 5.

6) Verso, pl. 1, l. 5.

7) CHABAS, *Mélanges égyptologiques*, t. I, p. 49, et t. II, p. 142 et suivantes.

8) Pl. 31, l. 8.

9) L. 17.

des premiers Aperu, dont le nom seul est accompagné du signe des étrangers; le nom des Aperu indigènes s'écrit de plus par un signe spécial, et désigne uniquement les marins composant „l'équipage d'une barque"; le mot *aper* signifie „équiper”.

On voit de suite que la présence des Hébreux en Palestine sous Thotmès III et en Égypte sous Ramsès IV, est embarrassante quand on place l'Exode à la fin de la XIX^e dynastie ¹⁾, après Thotmès III et avant Ramsès IV, comme le font presque tous les savants: seulement faut-il placer l'Exode à la fin de la XIX^e dynastie? C'est une question, car il y a réponse aux arguments qui appuient cette date, que rien ne rend nécessaire.

II.

En premier lieu, les troubles qu'on suppose avoir existé en Égypte lorsque les Hébreux s'enfuirent, ne caractérisent pas la XIX^e dynastie: la XVIII^e finit de même, avec les rois hérétiques. D'ailleurs, dans l'état de guerre continuel où vécut le pays sous le nouvel Empire, les plus grands règnes ont pu avoir leurs revers, que les textes n'auraient pas mentionnés, selon la coutume. L'histoire moderne nous fournit des exemples sans nombre de la facilité avec laquelle un pays peut être traversé en temps de guerre; ainsi sous Louis XIV, en 1707, un parti d'ennemis enleva dans la plaine de Billancourt, près du pont de Sèvres, le premier écuyer du roi, Beringhen, et aurait pu s'emparer du duc d'Orléans, „dont ils méprisèrent le carrosse”: quelques uns même, déguisés, „eurent la hardiesse d'aller voir souper le Roi à Versailles” ²⁾.

D'autre part, le long règne antérieur à l'Exode peut se retrouver dans ceux de Thotmès III ou d'Aménophis III aussi bien que dans celui de Ramsès II, puisque la durée de ce long règne n'est pas précisée dans la Bible.

Enfin, la construction par les Hébreux de villes nommées Ramsès et

1) BRUGSCH, *Egypt under the Pharaohs*, t. II, p. 134.

2) SAINT-SIMON, édition CHÉRUÉL et RÉGNIER FILS, t. V, ch. 9, pp. 159—162.

Pithom ne prouve pas que ces villes datent des Ramessides. La Bible nomme, comme on le sait, pays de Ramsès la contrée que les Hébreux occupèrent bien avant l'Exode ¹⁾, c'est-à-dire au temps de Joseph et des Pasteurs. Ce fait montre qu'une certaine ville, ou région, avait pris d'une manière rétrospective le nom du plus célèbre des rois égyptiens, et que ce nom passa dans la rédaction de la Genèse: de même, en poésie, nous intervertissons parfois les noms de Lutèce et de Paris, ou de Byzance et de Constantinople. Quant à Pithom, où dominant les monuments de Ramsès II, c'est sans doute que cette ville frontière dont le site n'est pas entièrement fouillé encore, et où l'on a trouvé un sphinx de la XII^e dynastie, aura subi le sort des villes frontières, sujettes à être détruites et rebâties plusieurs fois.

III.

Ces conclusions laissent toute sa valeur à un renseignement qu'on peut considérer comme capital, la date de l'Exode fournie par le Livre des Rois: les grandes dates populaires établies comme celle-là, sur place, et d'après des documents que nous n'avons plus, méritent sans doute une tout autre confiance que nos calculs hypothétiques.

Selon le Livre des Rois, il se serait écoulé 480 ans entre l'Exode et la fondation du temple par Salomon ²⁾, ce qui reporte l'Exode vers le XV^e siècle avant J. C., sous la XVIII^e dynastie, et rend à la période des Juges son développement normal. Placer Moïse après Ramsès II qui régna au XIII^e siècle, comme les plus récents travaux de l'égyptologie permettent de le constater, c'est à la fois rejeter la date du Livre des Rois et diminuer de moitié le temps des Juges. Aussi voit-on certains savants hésiter inconsciemment devant cette conclusion, et tantôt l'admettre, tantôt la contredire. RENAN, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, dit que „Moïse est antérieur de quatorze à quinze cents

1) Genèse, 47, 11; cf. LIEBLEIN, *Recherches sur la chronologie égyptienne*, p. 137—138

2) I Rois, 6, 1.

ans à Jésus" ¹⁾, puis il fait débiter vers 1300 le règne de Ramsès II, après lequel il place l'Exode sous Sési II ²⁾, comme le voulait OSBURN. De même, dans la nouvelle édition de la Bible d'Oxford, l'Exode est daté de l'an 1469 ³⁾, et présenté comme postérieur au règne de Ramsès II, 1330 ans av. J. C. ⁴⁾.

Tout s'éclaircirait cependant si l'on tenait compte de la manière dont Manéthon raconte l'expulsion des Pasteurs, qu'il associe intimement aux Hébreux d'après Josèphe. L'historien national de l'Égypte montre les Pasteurs défaits et chassés à quatre ou cinq reprises différentes, c'est-à-dire sous Amosis (Ahmès I), sous un Thotmès, fils de Mispthagmouthis (Thotmès IV, petit-fils de Thotmès III), sous les hérétiques désignés par le nom générique d'Akhenkhères ou Khères, le Cenchrée de nos vieux chroniqueurs européens ⁵⁾, enfin, sous un Aménophis (Ménéptah ⁶⁾), qu'il confond malheureusement avec l'Horus contemporain des hérétiques, ce qui peut faire douter de ce dernier épisode ⁶⁾. En tous cas, il ressort bien du récit de Manéthon qu'il y eut avec ces expulsions autant d'Exodes, subordonnés aux succès ou aux revers des ennemis de l'Égypte, et plus ou moins partiels. M. BABELON cite, dans son *Histoire ancienne de l'Orient* ⁷⁾, divers établissements des Juifs en Palestine durant leur séjour en Égypte. Le principal Exode aurait été celui de Moïse, et les autres sorties auraient été presque complètement négligées comme peu importantes par l'écrivain biblique. Il faudrait alors faire de Moïse, vers 1450, le contemporain de Thotmès III ou d'Aménophis III, dont les longs règnes sont d'ailleurs peu distants l'un de l'autre.

La théorie des sorties successives expliquerait d'une manière satisfaisante la présence en Palestine des Aperu sous Thotmès III (d'après

1) T. I, préface, p. XVIII; cfr. p. 211.

2) *Ibid.*, p. 136, note 1.

3) *Chronology of the Kings*, p. 46.

4) Planche 29, et *Glossary of antiquities, customs, etc.*, p. 171.

5) Cfr. GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire ecclésiastique des Francs*, I; MAC GEOGHAN, *History of Island*, translated by PATRICK O'KELLY, p. 48; etc.

6) *Fragmenta historicorum graecorum*, édition Didot, t. II, p. 174—178, et Josèphe, *Contre Apion*, I, 14, 16, et 26—27.

7) T. VI, p. 208.

l'histoire de Thoti), comme des Habiri ¹⁾ sous les derniers Aménophis (d'après les tablettes cunéiformes). La soumission des tribus de Jacob-el et de Joseph-el par Thotmès III concorde parfaitement avec la mention des Aperu sous le même roi; ce seraient là des Hébreux chassés par l'expulsion d'Amosis; les Habiri des tablettes cunéiformes, très contestés il est vrai ²⁾, seraient les mêmes ou ceux du grand Exode; les Aperu de Ramsès II se rattacheraient à l'Exode du temps de Méneptah; les Aperu de Ramsès III seraient des prisonniers de guerre, et les Aperu du désert seraient, comme l'admet CHABAS ³⁾, un reste de population n'ayant pas suivi tout d'abord le gros des émigrants. Il semble ainsi que les anciens Hébreux, difficilement saisissables grâce à leur vie nomade, aient flotté longtemps de l'Égypte à la Palestine, abordant ou quittant l'un ou l'autre de ces pays selon les circonstances.

Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas qu'il y ait eu des Hébreux en Palestine sous la XVIII^e dynastie et en Égypte sous la XX^e, de sorte que l'opinion de CHABAS sur le nom égyptien des Hébreux restera probable ou possible, si elle n'est pas certaine. Il faudrait, pour la rejeter, admettre qu'il exista dans les régions occupées par les Hébreux, et aux mêmes époques, une population d'un nom analogue au leur, nomade comme eux, et assujettie aux mêmes travaux qu'eux par les Égyptiens. Mais quelle raison y aura-t-il de leur superposer cette espèce de double ethnique, si bon nombre d'Hébreux ont abandonné l'Égypte et gagné la Palestine à plusieurs reprises, et non en bloc avec le grand Exode? L'existence du double des Hébreux, inconnu par ailleurs, serait assurément plus surprenante que la connaissance par les Égyptiens d'une race qui a si longtemps habité l'Égypte.

1) Cfr. SAYCE, *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, 1888, pp. 490 et 493.

2) HALÉVY, *Journal asiatique*, Nov.—Déc. 1891, p. 547, et FR. HOMMEL, *Proceedings*, Mai 1895, p. 203; cfr. DELATTRE, *Journal asiatique*, Sept.—Oct. 1892, p. 286—291.

3) *Recherches sur la dix-neuvième dynastie*, p. 163.

Deux peuples méconnus

PAR

SYLVAIN LÉVI

Professeur au Collège de France.

I. LES MURUNDAS.

La notice sur l'Inde ¹⁾ insérée dans l'Encyclopédie Kou-hin-tou-chou (section Pien-i-tien) donne sur l'Inde, postérieurement à la dynastie des seconds Han, l'information suivante :

„Au temps des Wei et des Tsin (220—419) les relations entre la Chine et l'Inde furent interrompues, et elles ne reprirent pas de longtemps. Seulement à l'époque de la dynastie Ou (222—277) le roi du Fou-nan (Pégou, Siam) nommé Fan-tchen ²⁾ (范旃) envoya un de ses

1) Traduite en français par PAUTHIER, *Examen méthodique des faits qui concernent le Thian-tchu ou l'Inde*, dans le *Journal Asiatique*, 1839, pp. 257—400, et séparément, Paris 1840. Le même passage se trouve dans l'Encyclopédie de Ma-touan-lin, livre 328, notice sur l'Inde, d'où il a été traduit également par PAUTHIER (publié en anglais dans l'*Asiatic Journal* de Londres, 1836, puis dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1837), et aussi par STANISLAS JULIEN, *Journal Asiatique*, 1847, t. II, pp. 81—121 ; reproduit en anglais dans l'*Indian Antiquary*, 1880, pp. 14—24.

Les deux Encyclopédies ont, en fait, copié littéralement un passage de l'Histoire des Leang, ch. 54, notice sur le T'choung-T'ien-tchou. J'ai vérifié et corrigé sur ce texte les traductions publiées.

2) Le mot *fan*, qui fait partie du nom du roi Fan-tchen, est le premier élément du nom de tous les souverains du Lin-i (Campâ). Voir *Ma-touan-lin, Ethnographie des peuples étrangers*, trad. d'HERVEY DE ST. DENIS, t. II, p. 420 sqq. Une dynastie nouvelle venait précisément de prendre possession du Fou-nan, et le nom de son fondateur Fan-che-man, puis de Fan-tsin, enfin de Fan-tchen semblent indiquer que cette dynastie se rattachait à la famille royale du Lin-i ou revendiquait le même titre.

parents nommé Sou-ou (蘇物) en ambassade dans l'Inde. Parti du Fou-nan, il sortit de l'embouchure du fleuve Teou-kieou-li¹⁾, et suivit la grande courbe du littoral droit vers le nord-ouest, entra dans un grand golfe que bordaient plusieurs royaumes, et au bout d'un an et plus arriva à l'embouchure du fleuve de T'ien-tchou (l'Inde). Il remonta le cours du fleuve, parcourut 7000 li, et arriva à destination. Le roi de l'Inde fut rempli de surprise et s'écria: „Quoi! il existe des hommes comme ceux-ci sur les bords des mers les plus lointaines!” Et il ordonna de leur faire visiter l'intérieur de son royaume. Ensuite il envoya deux hommes, Tchenn-soung etc. pour offrir en retour à Fantchen et à Sou-ou quatre chevaux du pays des Yue-tchi. Ils n'arrivèrent qu'au bout de quatre ans.

En ce temps-là l'empereur de la dynastie Ou avait envoyé un officier de second rang, K'ang-t'ai (康泰), en mission au royaume de Fou-nan. Il y rencontra Tchenn-soung etc. et il les interrogea sur les coutumes de l'Inde. Ils lui répondirent:

„C'est un pays où la loi du Buddha prospère. La population y est droite et honnête, et la terre est très fertile. Le titre (*hao*) du roi est Meou-loun (茂論). La capitale où il réside a une double enceinte de remparts. Les rivières et les sources d'eau sont divisées en un grand nombre de canaux sinueux qui aboutissent aux fossés des murailles et se déversent dans un grand fleuve. Les palais et les temples sont décorés d'ornements sculptés ou gravés; dans les rues, les marchés, les villages, les maisons, les hôtelleries, les tours, on voit des cloches et des tambours au son joyeux, de riches vêtements, des fleurs odorantes. Les marchands y viennent par terre et par mer, et se rassemblent en grand nombre et y offrent des bijoux et tous les objets de luxe que le cœur peut désirer. A droite et à gauche il y a seize grands royaumes, ceux de Kia-wei (嘉維) (Kapilavastu), Che-wei (舍衛) (Çrāvastī) Ie-po (葉波) (*ou* Che-po) etc. Plusieurs royaumes, même situés à

1) L'embouchure du Teou-kieou-li 投拘利 est peut-être identique au port de Takôla mentionné par PROLÉMÉE (VII, 2, 5), et qui demeura florissant jusqu'à la fin du moyen âge. Takôla, d'après Yule, était situé sur l'estuaire du Sit-taung.

deux ou trois mille li du Tien-tchou, lui obéissent, parce qu'ils considèrent que ce royaume est situé au milieu de l'univers".

L'itinéraire de l'ambassade, les distances, la description du royaume ne fournissent pas d'identification positive. Le titre royal n'a pas paru moins vague que le reste. PACTHIZ proposait de le considérer comme une transcription de *mahirasa*. „Il n'y a aucun doute, écrit-il 5), sur la syllabe *meou* pour *mahi* (en composition, „grand"; mais le mot sanskrit représenté par *lun* ou *run*, *ras* est moins clair". La restitution fournie par PACTHIZ est inadmissible. Le titre de *rasa* est moderne, et le caractère *meou* ne peut pas représenter *mahi*; sa valeur en transcription est invariablement *ms* ou *mo*. La lettre *lun*, d'autre part, représente liquide + u + nasale, *lum* ou *run* devant consonne. *Meou-lun* nous ramène ainsi à un original: *Mu-lum* + consonne ou *Mu-run* + consonne. La seule correspondance qui se rencontre parmi les noms ethniques de l'Inde ancienne est *Murunda*, *Murunda* qui satisfait à toutes les conditions phonétiques.

L'histoire des Murundas est restée jusqu'ici mal connue, moins encore par la faute des documents que par la négligence des indianistes 6). PROLÉMÉE, qui les désigne sous le nom de Maroundai, les place sur la rive gauche du Gange, au sud des Ganganoi ou Tanganoi établis dans la vallée du Sarabos, la Sarayû de la géographie sanscrite, la Sarju ou Ghogra des modernes. Un demi-siècle après PROLÉMÉE, OPIEN désigne „le peuple Maruandien" comme „riverain du Gange, dans la plaine indienne". Les cinq villes des Maroundai enregistrées dans les Tables de PROLÉMÉE ne se laissent pas reconnaître avec précision: Boraita, Kôrygaza (Sôrygaza), Kondôta (Tondôta), Kelydna (Elydna), Aganagora (Aragara), Talarga. Mais la position donnée à Kôrygaza (long. 143° 30'; lat. 27° 15') ne l'écarte de Palimbothra (long. 143°; lat. 27°) que par un intervalle insignifiant; tandis que Talarga, la ville la plus orientale

1) *Éramen méthodique*, p. 29.

2) LARSEN, *Indische Alterthumskunde*, t. II², p. 877 note; t. III, pp. 136, 155—157; VIVIEN DE SAINT-MARTIN, *Étude sur la géographie grecque et latine de l'Inde*, pp. 329—332; CUNNINGHAM, *Ancient Geography of India*, p. 505—509; MAC CRINDLE, *Indian Antiquary*, t. XIII, pp. 377 sq.

des Maroundai est située dans le delta du Gange, presque immédiatement au-dessous du point où le fleuve se divise en deux branches qui vont ensuite se ramifier en plusieurs canaux. Les données de PROLÉMÉE concordent avec les informations chinoises et les expliquent. L'ambassade du Fou-nan avait mis le cap au nord-ouest, en longeant timidement les côtes; puis, arrivée aux bouches du Gange, elle avait remonté le cours du fleuve pendant longtemps pour débarquer dans la capitale même du royaume.

Les documents indigènes confirment ces deux témoignages. La recension jaina de la *Siṃhāsana-dvātrimçikā* désigne le Maruṇḍa-rāja comme le souverain de Kanyākubja ¹⁾; un autre ouvrage jaina, le *Prabandha-cintāmaṇi* de Merutuṅga désigne Pāṭaliputra comme la résidence du même prince ²⁾. L'une et l'autre ville étaient situées sur le bord même du Gange; l'une et l'autre, rivalisant de splendeur, se disputèrent le titre de capitale de l'Hindoustan jusqu'au jour où le caprice du fleuve ruina l'une, tandis qu'un caprice de la fortune ensevelissait l'autre. Le territoire qu'elles commandaient coïncide avec le domaine assigné par PROLÉMÉE aux Maroundai et couvre la région moyenne de la plaine gangétique.

La dynastie des Muruṇḍas a laissé un souvenir durable dans les traditions historiques de l'Inde. Leur nom se retrouve sous des formes à peine altérées dans les listes royales des Purāṇas brahmaniques: Maruṇḍas, Muruṇḍas: Vāyu-P.; Puruṇḍas, Purāṇḍas, Puruṇjas: Matsya-P.; Suruṇḍas, Guruṇḍas: Bhāgavata-P.; Svarāṇḍas: Brahmāṇḍa-P.; Muṇḍas: Viṣṇu-P. La plupart donnent à cette dynastie treize princes; seul le Bhāgavata en réduit le total à dix. Le Vāyu leur attribue une durée de trois cent cinquante ans ³⁾. Les Muruṇḍas sont classés par les Purāṇas brahmaniques à la suite des Andhrabhṛtyas, parmi les races méprisées et d'origine étrangère qui se partagent l'empire de l'Inde: Abhiras, Gardabhilas, Çakas, Yavanas, Tukhāras ⁴⁾. Un Purāṇa jaina,

1) *Indische Studien*, t. XV, p. 279–280 = *Catal. mss. Oxon.*, p. 152, n. 3.

2) Édit. Bombay, 1888, p. 27.

3) *Çatāny ardhacaturthāni*, WILSON traduit à tort „deux cent ans”.

4) *Viṣṇu-Purāna*, trad. WILSON, ed. FITZEDWARD HALL, t. IV, pp. 203 et 206.

le Harivaṃṣa ¹⁾ nomme également la dynastie des Muruṇḍas, mais il ne leur donne qu'une durée de quarante années, et il les fait regner pendant le troisième siècle après le nirvāṇa du Jina (210—250 V.) entre Pālaka et les viṣaya-bhūbhujas d'une part et les Puṣpamitras d'autre part. Mais cette chronologie est en désaccord avec d'autres traditions jainas. Le docteur Pādalipta-Sūri passe pour avoir converti à la religion des jainas le roi Muruṇḍa ²⁾; dans un autre récit, le même personnage guérit le roi Muruṇḍa d'une céphalalgie en lui promenant le doigt sur le genou, puis il part à Pratiṣṭhāna ³⁾ Pādalipta-Sūri est le contemporain et le maître de Nāgārjuna ⁴⁾ que les Bouddhistes et les Jainas mettent en rapport direct avec le roi Çālivāhana fondateur de l'ère çaka (78 ap. J. C.) ⁵⁾. La légende de Pādalipta nous montre donc les Muruṇḍas établis soit à Kanyākubja, soit à Pāṭaliputra ⁶⁾ un demi-siècle avant l'époque où Ptolémée recueille ses renseignements sur l'Inde.

Un document épigraphique de haute importance atteste l'existence de la dynastie Muruṇḍa, environ trois cents ans après l'ère çaka, entre 350 et 390 de l'ère chrétienne ⁷⁾. Le roi Samudragupta se glorifie, sur le pilier d'Allahabad, d'avoir reçu les hommages des rois de l'Inde entière, et parmi ces vassaux ou ces tributaires il nomme les Muruṇḍas. L'auteur du panégyrique, Hariṣeṇa, a, sans doute à dessein, réuni leur nom dans un seul composé avec les titres de *daivaputra-ṣāhi-ṣāhānuṣāhi-çaka*. Le dernier, seul, est un ethnique: au sens propre il désigne, comme on sait, les tribus scythiques qui s'ébranlèrent sous la poussée des Yue-tchi, renversèrent le royaume grec de Bactriane et envahirent l'Inde entre le premier et le second siècles avant l'ère chrétienne. Les

1) PATHAK, *Ind. Antiq.*, t. XV, p. 141.

2) *Indische Studien*, t. XV, p. 279.

3) *Prabandha-cintāmaṇi*, loc. laud.

4) *Ibid.*, pp. 95 et 308.

5) BEAL, *The date of Nāgārjuna Bodhisattva*, *IND. ANTIQ.*, t. XV, pp. 353—356; *Prabandha-cintāmaṇi*, loc. laud.

6) La description de la capitale et particulièrement de ses cours d'eau dans l'histoire chinoise semble bien répondre à la situation de Pāṭaliputra.

7) BUEHLER, *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*, *SITZBER. D. KAIS. AKAD. D. WISS.*, Wien, t. CXXII (1890), p. 6, note 2.

autres termes du composé: devaputra, śahi, śāhānuśahi sont les titres caractéristiques du protocole royal en usage chez les Kouchans; nous en avons de nombreux exemples dans les inscriptions de Kaniska, de Huiška et de Vāsudeva. Ils ne se rencontrent plus après eux; les rois du Gandhāra qui prétendent se rattacher à Kaniska ne conservent que le titre modeste de Śahi. Par une rencontre frappante, l'inscription de Samudragupta rapproche les Muruṇḍas des populations scythiques qui les coudoient dans les listes des Purānas.

LASSEN a déjà signalé la curieuse définition du dictionnaire de HEMACANDRA (IV, v. 960) qui interprète Muruṇḍa comme un synonyme de Lampāka. Nous savons par des témoignages précis que les Lampākas sont les habitants du Lamghan ou Laghman actuel, au confluent de l'Alingar et du Kabul-rud. L'historien tibétain du bouddhisme indien, Tāranātha, nomme un mont Muruṇḍa situé dans le pays d'Udyāna (le Chitral). L'école bouddhique des Muruntakas¹⁾ est peut-être en rapport d'origine avec cette localité. Le nom des Muruṇḍas nous ramène ainsi sur les confins de l'Inde et de l'Afghanistan, dans ce pays de Kipin où tant de races se croisèrent dans le premier siècle avant l'ère chrétienne. LASSEN supposait (t. III, p. 137) que les Muruṇḍas étaient une tribu indigène du Laghman, refoulée par les Indo-Scythes et réfugiés dans l'Hindoustan. Les témoignages chinois conduisent à une tout autre conclusion.

La mission chinoise envoyée dans les pays du Midi par la dynastie des Ou trouve le Fou-nan en relations régulières avec le royaume des Muruṇḍas. L'époque de cette mission peut se déterminer avec une précision suffisante: elle était envoyée par le fondateur même de la dynastie, Ta-ti, qui régna de 222 à 252. Les deux officiers qui la composaient, Tchu-Yng et Kang-tai, signalèrent cent et quelques dizaines de royaumes, tant pour les avoir parcourus que pour en avoir entendu parler. Ils écrivirent à leur retour une relation de leur voyage qui malheureusement n'a pas été retrouvée²⁾. Plus de cent ans après leur

1) WASSILIEFF, *Buddhismus*, p. 253, n. 1.

2) MA-TOUAN-LIN, *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine*, t. II, Méridionaux, p. 410—411.

exploration, un document chinois associe encore le Fou-nan à l'Inde. „Sous le règne de Mou-ti, raconte l'histoire des Tsin Orientaux (section de Mou-ti) la première année de la période Cheng-P'ing (357) le Fou-nan et le Tchou-tchen-t'an (𦉑旃檀) offrirent des éléphants apprivoisés." Le même fait est rapporté une seconde fois dans la même histoire, à la Section des peuples étrangers (ch. 97, p. 8, r^o). *Tchou-tchen-t'an* ne peut se traduire que par „Tchen-t'an de l'Inde"; le caractère *Tchou* s'emploie fréquemment par abréviation au lieu de *T'ien-tchou*, nom de l'Inde; devant un nom propre il marque régulièrement l'origine indienne du personnage. L'interprétation, dans le cas présent, est du reste garantie par un double témoignage. Le dictionnaire des composés Pei-wen-iun-fou cite (*s. v.* Tchen-t'an) le passage de l'histoire des Tsin en isolant le caractère *tchou*; d'autre part le compilateur du Pien-i-tien mentionne, dans la section de l'Inde, l'ambassade du *Tchou-tchen-t'an*, en laissant de côté le nom du Fou-nan. Les caractères *tchen-t'an* sont dépourvus de signification et reproduisent certainement un mot étranger; ils transcrivent fréquemment le sanscrit *candana*, santal. On pourrait donc songer à traduire *Tchou-tchen-t'an* par „l'Indien Candana". Cette désignation toutefois ne laisse pas de surprendre: si *candana* entre assez fréquemment en composition dans les noms propres, on ne s'attend guère à l'y voir figurer seul, alors surtout qu'il s'agit d'un personnage royal. En outre cette appellation de *Tchou Tchen-t'an*, l'Indien Candana, appliqué sans autre titre au roi qui envoie une ambassade jure avec l'étiquette formaliste des historiens chinois. *Tchen-t'an* ne serait-il pas un titre au lieu d'un nom? Les caractères *tchen-t'an* se retrouvent accolés au nom d'un roi indien dans deux ouvrages bouddhiques, traduits du sanscrit en chinois: le Ta-koan-ien-king-loen (Nanjio, 1182) et le Tsa-pao-tsang-king (ib. 1329). Le premier est une version, exécutée vers 405, du Sûtralamkâra-çâstra composé par le Bodhisattva Açvaghôsa; le second, traduit en 472, est d'un auteur inconnu; le titre chinois correspond en sanscrit à Samyukta-ratna-piṭaka-sûtra. L'un et l'autre consistent en des récits édifiants, où l'histoire trouve à glaner derrière la piété. Le roi des Yue-tchi Kaniska est le héros de

quatre de ces contes ¹⁾; chaque fois il y est désigné par la formule *Tchen-t'an-Ki-ni-tch'a*. L'interprétation par *candana* est décidément inadmissible dans ce cas. Mais *tchen-t'an* s'emploie fréquemment aussi dans les traductions de textes sanscrits pour désigner la Chine. La forme savante Cina-sthâna s'est altérée dans l'usage courant en Cina-tthâna, Cin-thân, reproduit fidèlement par les caractères chinois. Le souverain du pays ²⁾ avait le titre de *t'i-pouo-fo-tan-lo*, fils du ciel, transcription du sanscrit *devaputra*. Le mot *devaputra* traduit exactement le titre impérial chinois *t'ien-tzeu*, Fils du Ciel. Mais l'usage indien, constaté par les grammairiens dans les règles des formations tadrâjas ³⁾ transporte au roi le nom du pays. *Tchen-t'an* doit donc signifier à la fois „la Chine” et „le roi de Chine”; employé dans ce sens il est synonyme de fils du ciel, *devaputra*. *Devaputra* est justement le titre officiel de Kaniska et de ses successeurs; il figure régulièrement dans leur protocole, où ils l'avaient introduit à l'imitation du formulaire chinois, comme ils empruntaient aux Parthes le titre de Shâhân shâh. *Tchou-tchen-t'an* est donc le *Devaputra de l'Inde*, le souverain indien qui porte le titre de devaputra. Ce titre, apporté par les Indo-Scythes, est resté leur propriété exclusive; les dynasties indiennes ne l'ont pas reproduit. L'ambassade du devaputra, arrivée avec celle du Fou-nan, venait d'un royaume soumis aux Indo-Scythes. Les Murundas, avec qui le Fou-nan entretenait des relations diplomatiques, étaient une dynastie indo-scythe; l'inscription de Samudragupta, à peu près contemporaine de l'ambassade envoyée à Mou-ti, combine dans un seul composé *devaputra-şâhi-şâhânusâhi-çaka-murunda*, soit qu'il s'agisse de plusieurs princes rapprochés par la communauté d'origine et de race, soit que le prince des Murundas soit désigné comme un Çaka et qualifié de ses titres propres ⁴⁾.

1) *Ta-koan-ien-king-loen*, ch. 3 et ch. 6; *Tsa-pao-tsang-king*, ch. 7, XV et XVI. Je publierai prochainement une traduction de ces contes.

2) Cfr. I-TSING, *Les Religieux éminents*, trad. CHAVANNES, p. 56, note.

3) PĀṆINI, IV, 1, 168—178.

4) Les Çaka-Murundas correspondraient exactement aux Çakas mentionnés par Varâhamihira (*Bṛhat-saṃhitâ*, 16, 1) avec les Narmadârdhas (cours supérieur de la Narmada), Çoṇa (riverains du Sôn), Uḍras (Orissa), Vaṅga (Bengale), Suhmas, Kaliṅga (bouches de la Godavari), Bâhlikas, Magadha (Bihar), Prâgjyotişa (Assam), Cina (Chine).

L'avenir indiquera la solution à choisir entre ces deux hypothèses ; quelle qu'elle doive être, un fait est désormais établi, les relations des Murundas avec le Fou-nan, des Indo-Scythes avec l'Indo-Chine. Ces étranges courtiers de la civilisation, venus des frontières septentrionales de la Chine, des pâturages de Sibérie, des steppes du Turkestan, héritiers de la culture hellénique en Bactriane, disciples des mages iraniens, patrons du bouddhisme, protecteurs du jainisme, refoulés par des poussées successives de l'Afghanistan au Penjab, du Penjab à la Joumna, de la Joumna à la vallée inférieure du Gange ont servi enfin à porter le génie brahmanique chez les barbares de l'Inde transgangétique, jusqu'aux confins de la Chine méridionale. Cet énorme mouvement tournant ouvre à la fois les deux voies que la propagande bouddhique va suivre pour conquérir l'Extrême-Orient. Aux deux extrémités de l'ancien continent une singulière symétrie apparaît dans les destinées des peuples. Le christianisme, traité en ennemi par la culture grecque et romaine, convertit les barbares lointains pour répandre triomphalement dans l'Europe le génie de la Grèce et de Rome ; le bouddhisme combattu avec passion par l'orthodoxie brahmanique s'appuie sur les conquérants barbares de l'Hindoustan pour répandre dans une moitié de l'Asie la morale et l'exaltation religieuse de l'Inde qui l'a renié.

Nous pouvons suivre les Murundas dans l'Inde gangétique jusqu'au commencement du VII^e siècle. L'Encyclopédie de MA-TOUAN-LIN¹⁾ fournit en effet une notice sur le peuple des *Ou-lun* 無論 ; la transcription est une simple variante de Mou-lun et ramène de même à Murunda.

„Le royaume des Ou-lun est à 2000 *li* environ à l'ouest du Fou-nan. Les routes y sont bordées d'arbres *pi-pa* et autres arbres fruitiers qui donnent beaucoup d'ombrage. De plus le voyageur rencontre de dix *li* en dix *li* un caravansérail pour se reposer et dans chaque caravansérail il trouve un puits. Les habitants mangent du pain de froment et boivent du vin de raisin qui a l'apparence de la colle forte fondue. Mêlé avec de l'eau, ce vin est d'une saveur très agréable.”

1) *Ethnographie des peuples étrangers, ... Méridionaux ...* trad. d'HERVEY DE ST.-DENIS, p. 521.

MA-TOUAN-LIN ajoute que ce royaume fut connu à l'époque des Soei (589—618), mais il n'indique pas sa source. Peut-être comme le conjecture M. D'HERVEY DE ST. DENIS, il a extrait sa notice du *Fou-nan tou-tchoen* ou Relation du Fou-nan d'où il a tiré la notice précédente sur le Ho-chan. Le Fou-nan-tou-tchoen, dont les indications semblent se référer toutes à la période des Soei, était peut-être la relation des ambassadeurs envoyés par l'empereur Iang-ti (605—617) dans l'Indo-Chine. L'Histoire des Soei donne des informations assez précises sur ce voyage, au chapitre des Peuples Etrangers ¹⁾. Il est intéressant d'observer que ces renseignements sur les Murundas de l'Inde sont encore parvenus aux Chinois par l'intermédiaire du Fou-nan: les relations séculaires des deux nations se perpétuaient encore au début du VII^e siècle.

II. LES CAÑCŪKAS.

Le pèlerin chinois Hiouen-Tsang, en quittant Bénarès, suivit le cours du Gange, et après avoir fait trois cents *li* vers l'est il atteignit un nouveau royaume; la traduction de STANISLAS JULIEN, si sûre et si précise à l'ordinaire, donne à ce royaume le nom chinois de *Tchen-tchou* (戰主). Julien lui-même n'a pas manqué de signaler à chaque rencontre cette choquante anomalie ²⁾. Tous les noms géographiques de l'Inde sont reproduits par Hiouen-Tsang en caractères phonétiques qui figurent la prononciation sanscrite; seul le royaume de Tchen-tchou échappe à cette règle, et sans aucun motif apparent. Ce petit état n'a jamais joué dans l'histoire politique ou religieuse de l'Inde un rôle qui justifie cette dérogation. Et pourtant l'étrange destinée qui a valu au Tchen-tchou cet honneur inattendu ne s'en est point tenue là. JULIEN a relevé dans une encyclopédie bouddhique ³⁾ une variante de ce nom, sous la forme de *Tchen-wang*. Les deux appellations paraissent se confirmer mutuellement; l'une et l'autre signifient: *le maître des guerriers* ou *le roi des combats*. JULIEN restitue hypothétiquement le nom sanscrit

1) Section du Midi, notice sur le *Tchi-tou* = MA-TOUAN-LIN, *op. laud.*, pp. 471—473.

2) Vie, 134; Mémoires, t. II, p. 377; t. III, p. 482.

3) Fa-iouen-tchou-lin, livre XXXVIII, fol. 19.

correspondant: *Yodha-* (ou *Yuddha-*) *pati* (ou *rāja*). La restitution de JULIEN a passé naturellement dans le *Mémoire analytique* de VIVIEN DE SAINT-MARTIN (p. 360), qui fixe le local de ce royaume aux environs de Ghazipour; les auteurs du Dictionnaire de Pétersbourg la rappellent à propos de Yodhanipura, nom de ville mentionné dans le Revâ-mâhâtmya du Çiva-purâna. Cunningham, toujours fécond en imaginations linguistiques, passe directement de Tchen-tchou à Ghazipur par l'intermédiaire d'un prétendu nom sanscrit Garjana-pura „la ville du fracas” puis par extension „la ville des mêlées bruyantes, la ville des batailles”¹⁾; mais il n'en indique pas moins une longue série d'autres équivalents possibles: Vighrapati, Yudhanâtha, Raṇasvâmi etc. CARL-LEYLE, en bon disciple, enchérit sur le maître, et dans une longue dissertation sur la Capitale du Roi-des-Batailles²⁾, il allonge encore la liste des prétendues restitutions possibles (Raṇāditya, Saṃgrâmanatha, Saṃgrâmapati,.... etc.) et sur la foi de ces équivalences, promène avec incertitude la mystérieuse capitale aux alentours de Ghazipur même, à Samanpur (= Samarpur, = Samarapura = Samarapatipura), à Ghamur (= Gahmaur = Ghamsân-pur = Ghamsânâpatipura!) à Udharampur (= Yuddharanapura).

Le problème, à le regarder de près, ne comporte point tant de frais d'imagination. La variante *Tchen-wang* est née d'une distraction de copiste; les deux caractères: *tchou* 主, chef, et *wang* 王, roi, qui sont à peu près synonymes, ne diffèrent dans l'écriture que par un point seulement; le compilateur du Fa-iouen-tchou-lin, en reproduisant le nom donné par Hiouen-tsang, s'est laissé aller à une confusion facile de caractère: les auteurs d'Encyclopédies sont contumiers de ces erreurs en tout pays. Le caractère *tchen*, réduit à sa valeur phonétique, transcrit le syllabe sanscrite *can*, p. ex: tchen-to-lo = candra³⁾. Le caractère *tchou*, qui n'est pas enregistré dans la Méthode de JULIEN, transcrit la syllabe sanscrite *cu*. *Tchen-tchou* permet de restituer avec

1) *Ancient Geography*, p. 438 sq.

2) *Archaeological Survey*, vol. XXII, p. 88—94.

3) HIOUEN-TSANG, t. II, p. 154; t. III, p. 100; et cfr. JULIEN, *Méthode*... n° 1808.

assurance le mot sanscrit *Cañcu*. Précisément ce nom se rencontre dans la longue liste de peuples que Varāha-Mihira a insérée dans la *Bṛhat-saṃhitā* (XIV, 18). Les *Cañcūkas*, forme dérivée de *Cañcū* et sans doute imposée par les nécessités de la versification, y figurent dans les populations du sud-ouest, côte à côte avec une série de peuples désignés par des sobriquets: *Mākaras* (de *makara*, monstre marin), *Karṇaprāveyas* (enveloppés dans leurs oreilles), *Khaṇḍas* (nains ?), Mangeurs de viande crue. Sans doute les *Cañcūs* ou *Cañcūkas* devaient leur nom à une particularité physique, car leur nom signifie: „bec d'oiseau”.

De l'introduction de termes chinois dans le vocabulaire des Malais

PAR

A. MARRE,

Professeur à l'École nationale des Langues orientales vivantes.

Ainsi que je l'ai fait observer dans un Mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris et intitulé: „*Malais et Chinois; coup d'œil sur leurs relations mutuelles antérieurement à l'arrivée des Portugais dans les Indes Orientales*” la liste des mots étrangers introduits par l'usage dans le malais ne serait pas longue à faire, si l'on en excluait les mots d'origine sanscrite, arabe ou persane. En effet en dehors des vocables importés chez les Malais par la civilisation brahmanique des Hindous et la civilisation de l'Islam, on ne rencontre plus guère dans le malais d'autres mots orientaux étrangers aux racines malayo-polynésiennes que des mots chinois, une centaine environ.

Bien que la Chine ait entretenu, dès les temps les plus reculés, des relations politiques et commerciales avec les peuples malais et javanais, elle n'a réussi à introduire qu'un nombre très restreint de termes chinois dans le malais, et l'on peut dire que l'influence de l'antique et vaste empire de la Chine a été sans grande importance au point de vue de la linguistique. Cela tient à diverses causes qu'il serait trop long d'examiner ici, mais que l'on peut résumer ainsi: 1° Différence des races et des religions; 2° Caractère de la nation chinoise qui lui fait garder ses mœurs, ses coutumes, les particularités de son genre de vie, au milieu des autres nations chez lesquelles elle s'établit,

en formant des associations ou *kongsi*; 3°. La différence profonde qui existe entre le génie propre à chacune des deux langues malaise et chinoise. On sait combien le malais est remarquable par la simplicité de sa grammaire, la clarté de sa construction, la douceur et la régularité de sa prononciation, et enfin sa rapide propagation dans tous les pays de l'Extrême-Orient où il est regardé comme une sorte de langue internationale, à ce point qu'on a vu des Chinois habitant des extrémités opposées de l'Empire, employer l'idiome malais pour arriver à se mieux comprendre.

Dans cette brève notice je me contenterai de dresser la liste des mots chinois que l'usage a introduits dans la langue malaise, et je me fais un plaisir de l'offrir comme une faible marque de mon admiration pour Mgr. DE HARLEZ, l'éminent sinologue et orientaliste de l'Académie royale de Belgique.

VOCABULAIRE SPÉCIAL DES MOTS CHINOIS, EN USAGE DANS LA LANGUE MALAISE.

<i>Abouwi</i>	انوي	Chef chinois d'une ville ou d'une contrée.
<i>Anglou</i>	انغلو	Bassin à braise, réchaud, et aussi pot-à-feu (artif).
<i>Anglong</i>	انغلونغ	Cabinet de verdure, pavillon, tonnelle, kiosque dans un jardin.
<i>Babah</i>	بابه	Un indigène d'origine chinoise.
<i>Bami</i>	بامي	Sorte de macaroni avec viande, crevettes et herbes potagères.
<i>Bandji</i>	بنجي	Treillis en bois ou en porcelaine dont on orne le dessus des portes.
<i>Bangking</i>	بنكغ	Grande boîte ronde, vernissée de laque, pour serrer les habits.
<i>Boktchi</i>	بكتشي	Petit temple chinois doré.
<i>Botan</i>	بوتن	Espèce de pivoine arborescente, que les Malais appellent aussi <i>Radja bounga</i> , c'est une altération du mot chinois <i>moutan</i> .
<i>Datching</i>	داچغ	Balances; à la lettre <i>grandes balances</i> , de <i>da</i> , qui signifie <i>grand</i> et <i>tching</i> , qui signifie <i>balances</i> .
<i>Djong</i>	چغ	Jonque, bateau.
<i>Gong</i>	گغ	Instrument de musique à l'usage des Chinois; c'est une

		plaque de métal dont on tire des sons éclatants en le frappant avec une baguette garnie de peau.
<i>Goua</i>	گوا	Pronom personnel de la 1 ^{ère} personne (je ou moi) usité surtout à Batavia, au lieu du pronom personnel purement malais <i>akou</i> .
<i>Hai</i>	هاي	<i>Orang tchina hai</i> , un chinois de Canton.
<i>Hok</i>	حق	Espèce d'oiseau figurant généralement sur les cotonnades peintes.
<i>Houn</i>	هون	Poids équivalent à 406 milligrammes et servant à peser l'opium, c'est une altération du mot chinois <i>Foun</i> , qui signifie $\frac{1}{100}$ de <i>taël</i> .
<i>Hountchoui</i>	هندچوي	Pipe chinoise.
<i>Houwi</i>	هوي	Société secrète.
<i>Kati</i>	کاتي	Poids d'environ 600 grammes, équivalent à 16 <i>tahils</i> ou <i>taëls</i> ; on distingue deux sortes de <i>kati</i> : le grand <i>kati</i> ou <i>kati besar</i> des Malais, de 650 grammes, et le petit <i>kati</i> ou <i>kati ketchil</i> des Chinois, de 605 grammes.
<i>Keda</i>	کدا	Sorte de petit pot de terre, recouvert d'un vernis noir.
<i>Keledang</i>	کلیدڠ	Arbre qui donne de bon bois de charpente et dont les Chinois font des cercueils.
<i>Kelinting</i>	کنتنڠ	Pagode ou temple chinois; de <i>kelin</i> , nom d'un Bouddha, et de <i>ting</i> pavillon.
<i>Kelontong</i>	کلنتنڠ	Petit hochet d'enfant.
<i>Keng</i>	کڠ	Cloisons imperméables par lesquelles les navires chinois, malais et siamois sont partagés en un nombre indéterminé de compartiments.
<i>Kentcheng</i>	کنچنڠ	Sorte de vilebrequin chinois.
<i>Kipsiau</i>	کفسيو	Petit pot en terre grise avec bec et anse, pour faire bouillir de l'eau, ou du café.
<i>Kiyan</i>	کين	Abréviation de Houkiyan — <i>Tchina Kiyan</i> (chinois de la province de Houkian).
<i>Kong</i>	کڠ	Le son, le bruit d'un gong qu'on frappe.
<i>Kongsi</i>	کڠسي	Association, compagnie, fédération. Dans l'île de Bornéo les Chinois sont organisés en <i>kongsi</i> . Le mot est composé de <i>kong</i> (public) et de <i>si</i> (entretien).
<i>Koua</i>	کوا	Jeu de cartes chinois composé de 180 petites cartes oblongues.
<i>Kountau</i>	کنتو	Sorte de pantalon ou culottes.
<i>Kountchit</i>	کندچيت	Tresse ou natte de cheveux des Chinois.
<i>Kountouwan</i>	کنتون	Sorte de satin chinois de première qualité. C'est le satin

pour le tribut à l'Empereur; de *koun* (tribut) et *touwan* (satin).

<i>Koupiyah</i>	كقيه	Sorte de bonnet chinois.
<i>Koutchai</i>	كوجي	Espèce de poireau qui entre dans l'assaisonnement des autres légumes.
<i>Koutchir</i>	كوجير	La queue d'un Chinois.
<i>Kouwah</i>	كوه	Sauce en général.
<i>Kouwih</i>	كوه	Petit gâteau, pâtisserie en général.
<i>Lakiyou</i>	لكيو	Sorte de sabre ou de coutelas.
<i>Lam</i>	لم	Nom d'un remède contre l'hémorragie.
<i>Lamdouk-pai</i>	لمدققي	Nom d'une liane dont la racine produit des tubercules qu'on emploie comme médicament contre la variole et les aphtes.
<i>Langkan</i>	لنكن	Balcon, balustrade de balcon.
<i>Liou</i>	ليو	Godille, d'où le verbe <i>mèliyou</i> (godiller) et aussi ramer à quatre.
<i>Litchi</i>	ليچي	Fruit savoureux, à pulpe fondante et parfumée de l' <i>Euphorbia litchi</i> des naturalistes.
<i>Loleng</i>	لونغ	Lanterne en papier de couleur, de toutes formes.
<i>Long</i>	لونغ	Feu d'artifice.
<i>Lotang</i>	لوتغ	Arme à feu.
<i>Lotching</i>	لوتج	Une sonnette, une cloche; d'où l'expression <i>menggoyang lotching</i> ou <i>menggontchang lotching</i> (sonner la cloche).
<i>Lo'tchouwon</i>	لوتجون	Sorte de soie chinoise de première qualité.
<i>Lotek</i>	لوتف	Poix ou brai employé dans le calfatage des navires.
<i>Loteng</i>	لوتغ	Partie d'une maison immédiatement sous les combles, étage supérieur.
<i>Lo'tong</i>	لوتغ	Femme publique, prostituée, courtisane.
<i>Lou</i>	لو	Pronom personnel, de la 2 ^e personne (tu, toi, vous), en usage surtout à Batavia.
<i>Loutchi</i>	لوتچي	Une espèce de prune.
<i>Niyolo</i>	نيولو	Le réchaud dans lequel on brûle les petits bâtonnets d'offrande.
<i>Ouang et Ouwang (?)</i>	وڭ	Argent monnayé.
<i>Ouangkang</i>	وڭكڭ	Sorte de navire chinois, plus petit que la jonque.
<i>Oupau</i>	اوڤو	Petite bourse qu'on porte habituellement sur le ventre.
<i>Ouod</i>	اوي	Espèce de poëlon en terre vernissée, avec anses et couvercle.
<i>Pakau</i>	فاكو	Certain jeu de cartes analogue à notre vingt-et-un.
<i>Pangking</i>	ڤانگكڭ	Lieu où l'on se couche, dortoir.

<i>Pangsi</i>	نفسی	Soie mince de Chine employée pour flamme ou pavillon.
<i>Pa'poui</i>	فأفوي	Certain oracle rendu par le moyen de deux bâtonnets.
<i>Pau et Pou</i>	فو	Toile de coton. Étoffe de coton.
<i>Pekak</i>	فیکف	Jeu de cartes, qui se joue avec huit cartes.
<i>Pilau</i>	فیلو	Sorte de navire ainsi nommé chez les Chinois et aussi chez les Malais; ceux-ci disent plus souvent <i>prahou</i> , terme connu de tous les marins.
<i>Pisau</i>	فیسو	Couteau, pour <i>pitcheou</i> .
<i>Po</i>	فو	Sorte de jeu de cartes chinois, en usage chez les Malais.
<i>Pohok et Poko</i>	فوهف فوکو	Menthe poivrée.
<i>Potiya</i>	فوتیا	Inspecteur ou chef d'un marché.
<i>Poungki</i>	فنگکی	Petite corbeille plate.
<i>Randi</i>	رندی	Espèce d'étoffe de soie à plis.
<i>Rouyang</i>	رویغ	Lance avec deux ou trois dents.
<i>Sampan</i>	سمفن	Canot ou petit bateau dont le nom est aujourd'hui francisé. En chinois <i>sampan</i> signifie: <i>trois planches</i> . Chez les Malais, il y a au moins une dizaine d'espèces de <i>sampan</i> .
<i>Selampit</i>	سلمفت	Longue natte plate faite de cordes ou de cheveux.
<i>Senat</i>	سنت	Sorte de barque chinoise.
<i>Sengsai</i>	سغسی	Prêtre lettré, médecin.
<i>Singké</i>	سنگکی	Chinois pur sang, né en Chine.
<i>Sipit</i>	سيفت	Fendu à la façon des Chinois (en parlant des yeux).
<i>Sipoua</i>	سيفوا	Machine à calcul d'invention chinoise, avec des anneaux mobiles.
<i>Tahang</i>	تاغ	Cuve, cuvier.
<i>Tahil ou Taël</i>	تاغک	Poids de 38 à 40 grammes, représentant le poids de deux piastres.
<i>Taisi</i>	تيسي	Petite cuillère en porcelaine bleue.
<i>Tanglong</i>	تغلغ	Lanterne chinoise en papier peint.
<i>Tangsi</i>	نفسی	Espèce de cordage chinois.
<i>Tapékong</i>	تقیگ	Saint, sacré; d'où <i>Roumah tapékong</i> , maison sainte, sacrée; temple.
<i>Taugai</i>	توگی	Sorte de petite fève verte qui se mange comme légume frais.
<i>Tauki</i>	توکی	Chef d'une maison de commerce, chef de comptoir.
<i>Tchamtchou</i>	چمچو	Petite cuillère, cuillère à thé.
<i>Tchan</i>	چن	Poix.
<i>Tchandou</i>	چندو	Opium gluant, visqueux, pour être mis dans la pipe.
<i>Tchaouan</i>	چاون	Tasse sans anse pour boire, coupe.

<i>Tchap</i> (?)	چف	Sceau, cachet.
<i>Tchat</i>	چت	Couleur broyée et détrempée avec de l'huile; teinture, vernis de bois employé par les Chinois et qui provient de l'arbre nommé <i>rèngas</i> en malais.
<i>Tcheki</i>	چکي	Certain jeu de dés avec cartes.
<i>Tchengké</i>	چفکه	Girofle, clou de girofle.
<i>Tchentchodak</i>	چندچودق	Espèce d'insecte phosphorescent.
<i>Tchenteng</i>	چنتنغ	Surveillant, inspecteur, spécialement pour les fermiers de l'opium.
<i>Tchi</i>	چي	Petit poids servant à peser l'opium, il représente le $\frac{1}{10}$ du tahlil ou taël.
<i>Tchiau</i>	چيو	Longue rame; <i>pentchiau</i> , rameur qui fait usage de cette longue rame.
<i>Tchikap</i>	چيکف	Petites baguettes dont se servent les Chinois pour manger.
<i>Tchina</i>	چين	La Chine, Chinois.
<i>Tchinggi</i>	چنگي	Mascarade d'enfants.
<i>Tchintchau</i>	چندچو	Boisson composée avec des agar-agar, du sucre et du gingembre.
<i>Tchintchou</i>	چندچو	Capitaine de navire, de <i>tchin</i> (bateau) et <i>tchou</i> (maître); à la lettre: <i>maître du bateau</i> .
<i>Tchiyou</i>	چيو	Distillé.
<i>Tchonto</i>	چفتو	Modèle, échantillon.
<i>Tchou</i>	چو	Espèce d'arak, liqueur forte.
<i>Tchoukin</i>	چوکن	Vêtement de bain, court, ne descendant pas jusqu'aux genoux.
<i>Tchoulim</i>	چولم	Quantité d'opium pour une pipe, et pipe à opium.
<i>Tchoun</i>	چث	Pouce, la $\frac{1}{10}$ partie du pied chinois.
<i>Téh</i>	تیه	Thé, infusion de thé (<i>ayer te'h</i>).
<i>Téh-ko</i>	تهکو	Pot à thé, théière, altération du chinois <i>teh-ho</i> ; en chinois pot se dit: <i>Ho</i> .
<i>Teng</i>	تیغ	Lanterne à huile, et non à bougie, comme le <i>tanglong</i> .
<i>Tengko</i>	تفکه	Opium tout préparé pour être fumé ou bien avalé. Le <i>penengko</i> est le fumeur ou avaleur d'opium.
<i>Ti</i>	تي	Le plus petit poids pour peser l'opium, équivalent à peu près à 4 centigrammes.
<i>Tikpi</i>	تکپی	Fourche de combat, sorte de trident.
<i>Tongkang</i>	تفکغ	Longue barque, à fond plat, à deux mâts.
<i>Tongsit</i>	تقسیت	Chevelure ou frisure roide.
<i>Top</i>	تف	Jeu de dés chinois.
<i>Touwakang</i>	تواکغ	Fanfaron, rodomont.
<i>Touwi</i>	توي	Gageure entre deux partenaires au jeu de cartes.

**Aperçu sur les ouvrages lexicographiques de la langue arabe
récemment publiés en Orient**

PAR

A. F. MEHREN

Professeur à l'Université de Copenhague.

A en juger par les derniers ouvrages si volumineux de la lexicographie arabe, publiés en Orient, on supposerait la littérature arabe encore dans toute sa vigueur, comme à son époque la plus florissante du moyen âge. Et pourtant, personne ne niera qu'elle en est bien éloignée, que, tout au contraire, la décadence la menace tous les jours par l'invasion irrésistible de la civilisation européenne. Enfin, si l'on nous demande: quel est donc le motif, commun en même temps aux Orientaux et aux Occidentaux, de ces efforts surprenants, au moment où la langue actuelle, connue sous le nom de langue vulgaire, ne produit presque rien, si ce n'est de pauvres chansonnettes de cafés et des récits burlesques de batailles des tribus Bédouines, nous répondrons, que le vrai motif en est, de la part des Orientaux, l'amour d'une patrie, actuellement en danger de se perdre, et la tendance à conserver les souvenirs glorieux des siècles où elle était en lutte, pour la suprématie de la culture et de la civilisation, avec l'Europe entière; de la part de l'Occident, l'intérêt qu'il y a de tracer le tableau le plus complet possible du développement de l'humanité. En effet, on ne peut qu'admirer la libéralité généreuse de tel ou tel Mécène oriental, qui se

charge de la publication de ces ouvrages volumineux, dont les éditions, au moins à l'extérieur, rivalisent avec celles publiées en Europe, et ne se soucie point, que les frais considérables en soient couverts ou non. Les deux vastes dictionnaires de la langue arabe dont les éditions se sont succédé à peu d'intervalle, le „*Lisân-ul-Arabi*” et le „*Tadj ul-^cAroûs*” y occupent sans doute la première place. Le dernier nous est connu comme source principale du grand dictionnaire de F. W. LANKE. Après la publication actuelle de cet ouvrage, on aurait pu supposer que le fond de cette mer de lexicographie arabe était atteint, quand peu de temps après, une nouvelle publication du même genre, presque inconnue en Europe, vint fixer l'attention des amateurs de la philologie arabe: le vaste ouvrage collectif portant le nom bien modeste *Lisân-ul-Arabi* „La langue des Arabes” en 20 volumes et composé par *Moh. b. Makarram b. Alî Djemâl-ed-Din-Aboul-Fadhîl*, généralement connu sous le nom d'*Ibn Makarram* ou *Ibn-Manzûr*, né l'an de l'hégire 630 et mort en 711, âgé de 81 ans ¹⁾. Occupant jusqu'à sa mort la fonction de juge à Tripoli en Syrie, il acquit une grande renommée et par ses poésies et traités de belle littérature ²⁾ et par ses connaissances de l'ancienne poésie arabe et des traditions. Comme il appartient encore à l'époque du développement de la littérature arabe nous commencerons par examiner son grand ouvrage *Lisân-ul-Arabi*, en le comparant avec celui de son successeur moderne, l'auteur du dictionnaire *Tadj ul-^cAroûs* appartenant au XII^e siècle de l'hégire. Le dictionnaire *Lisân-ul-Arabi* est un vaste ouvrage collectif, ayant plutôt le caractère de dictionnaire de conversation. Il se rattache presque partout immédiatement au célèbre dictionnaire de *Djewhari* avec les additions d'*Ibn-al-Barri* et, en outre, contient de nombreuses citations des ouvrages des quatre lexicographes renommés: *al-Tahtsîb* d'*Abou Mankîl Moh. b. Ahmed al-Azhari*, *al-Mouhkam* d'*Ibn Sîda*, *al-Andalousi*, *al-Djomhorah* d'*Ibn Doreid*

1) Dans la préface de l'éditeur *Ahmed Fâris* bien connu par la rédaction du journal *al-Djéwâib*, on trouve une grave méprise dans l'indication de la vie d'*Ibn Manzour*: né en 690, mort en 771 hégire.

2) Un bel échantillon de ces traités a été imprimé à Constantinople l'an 1298 de l'hégire, il porte le nom de „نتار الأزهار في الليل والنهار”.

et *al-Nihájah* d'*Abou-Se'adat Ibn al-Athir*, dont il rendrait, selon l'expression assez naïve de l'éditeur *Ahmed Fáris*, l'étude immédiate superflue. La cause, pourtant, qui a fait que cette collection n'a pas acquis la célébrité commune du dictionnaire *Qámoús* de *Firúzabádi* serait, selon le même *Ahmed Fáris*, qu'elle est beaucoup plus délayée, de manière qu'un article d'une page du *Qámoús* en occuperait 4 et peut-être encore davantage, car il ne traite pas seulement la matière lexicographique, mais encore, quand l'occasion s'en présente, les questions de grammaire, de jurisprudence, de poésie ancienne, d'explication de versets difficiles du Coran et des plus anciennes traditions. On pourrait croire, ajoute le même éditeur, que si Dieu n'avait pris un soin tout spécial de la conservation de cet ouvrage, il serait tombé en oubli et aurait été détruit comme les autres dont les noms seuls restent mentionnés dans les préfaces de nos dictionnaires comme p. e. *آتموعب* d'*Isá b. Ghálib* ¹⁾, *البارع* d'*Abou Ali al Qáli* ²⁾ *الجماع* d'*al-Qazzás* et autres. — Sans doute il pourra nous être bien utile, nous ayant conservé le contenu presque entier de quelques auteurs anciens et originaux; mais, manquant du souffle de l'esprit d'initiative, il a le caractère d'une encyclopédie générale qui ne satisfait nullement notre goût comme dictionnaire arabe; les articles tirés de diverses sources et placés sans critique, selon la coutume générale des écrivains orientaux, l'un à côté de l'autre, nous causent souvent des ennuis, tantôt par la répétition tout à fait inutile d'un même contenu, et tantôt même par des contradictions. Nous n'avons pas ici une science s'élargissant et se développant sous les mains d'un maître, comme c'est le cas pour les plus importants dictionnaires de la langue française, mais le pastiche et l'imitation appartenant déjà au temps de la décadence de la littérature arabe du VII^e siècle de l'hégire, quand le but principal était de sauver de la destruction le plus possible. C'est en ce sens que

1) L'auteur du dictionnaire, mentionné par W. LANE, dans sa préface du *Arab.-Engl. dictionary*, p. XV, mourut l'an de l'hégire 436.

2) Voir sur Abou 'Ali Ismail al-Qáli († 356 hégire) mon article sur le *dictionn. Kit. ul-misbáhi-l-muniri* dans *Z D M G.*, t. XXVII, 1873, pp. 204—10.

l'auteur, annonçant lui-même son ouvrage, s'exprime ainsi ¹⁾: „J'ai composé cette collection dans un temps troublé par la diversité des langues étrangères jusqu'à ce point que l'usage des mots arabes dans leur signification originale est estimé vicieux, et celui de la langue pure regardé comme erroné, tandis qu'on en répand des versions persanes et qu'on s'efforce, écrivant dans des langues étrangères, d'exhiber sa connaissance de la pureté de la langue. — En effet j'ai achevé cet ouvrage quand on ne possédait aucun dictionnaire suffisant, et j'ai travaillé à sa perfection, comme Noé à son arche au milieu de la risée de ses contemporains ²⁾, en lui donnant le nom de „*la langue des Arabes.*”

Quant aux ouvrages, indiqués ci-dessus comme sources principales de cette collection, nous en donnerons quelques notices en commençant par le plus important, le *Siháh* d'*Abou Nasr Ismail al-Djawhari*.

Le *Siháh* ou *Saháh* ³⁾ est connu partout comme source principale de nos dictionnaires arabes, ayant acquis une célébrité bien méritée comme le premier dictionnaire arabe, où les articles soient rangés par ordre alphabétique du dernier et du premier radical des mots, de manière que le dernier radical forme le chapitre et le premier, à son tour, la section. D'origine persane, de la ville de Farâb, l'auteur fit un séjour prolongé chez les tribus de Modhar et de Rabia, puis il retourna au Khorasan et passa sa vie à Nisapour. L'intention de l'auteur *Abou-Nasr Ismail al-Djawhari* était de recueillir, par ses conversations avec les Bédouins, les plus pures expressions de la langue arabe. Malgré tous ses efforts, un accident funeste mit fin à ses jours et nous laissa son excellent ouvrage inachevé depuis la lettre ص; le reste fut complété sur son brouillon par un disciple qui, ne possédant pas l'érudition du maître, commit diverses fautes qui diminuent la valeur de l'ouvrage. Il fut plusieurs fois abrégé, amendé et élargi par ses successeurs en

1) Voir la préface de l'auteur, p. 4, l. 10 sq.

2) Expression du Coran, Sur. 11 v. 40.

3) Les deux formes de la vocalisation avec „i” ou „a” de la première syllabe sont indifférentes, l'une étant le pluriel de l'adjectif صَحِيح, l'autre (*Saháh*) une forme du singulier =

صَحِيح; v. la préface de Hourini de l'édit. de BOULAQ, 1282, p. 4.

lexicographie, dont le plus renommé est Ibn-Barri (mort en 582 H. = 1186 J.-C.)¹⁾ par ses annotations, qui s'étendent jusqu'à la lettre ش. Malgré tout cela, le *Sihâh* conserva sa célébrité exclusive jusqu'au temps de *Firouzâbadi*, l'auteur du *Qâmoûs* (mort en 816 H. = 1413 J.-C.) auquel les éditeurs ajoutent souvent la critique détaillée du *Sihâh* pour relever la valeur de ce dernier ouvrage. Le rapport entre ces deux dictionnaires a été exprimé par le poète moderne Abd-ul-Ganî Nabouloussi en deux vers assez piquants :

„Celui qui prétend que le *Sihâh* de Djawhari a perdu sa valeur „après l'apparition du *Qâmoûs*, se rend coupable d'un mensonge; on „l'appelle *Qâmoûs* (c'est-à-dire „mer pleine de richesses"), mais sa plus „grande richesse dépend des perles renfermées dans son sein" (jeu de mots avec Djawhar „perle" et Djawhari). — L'auteur du *Sihâh* mourut l'an de l'hégire 393 ou 398.

En arrivant aux sources secondaires du *Lisân al-Arabi*, nous avons à mentionner l'ouvrage qui porte le nom de تَهْدِيبُ اللُّغَةِ „la purification du langage". L'auteur *Abou Mansour Muh. b. Ahmed al-Azheri*, appartenant aux lexicographes du IV^e siècle de l'hégire (n. 282, † 370 H.)²⁾ avait parcouru les districts des Bédouins, où il fit malgré lui un séjour assez prolongé comme prisonnier d'une tribu. Comme il y employait ordinairement son temps à étudier la pure langue du désert, il laissa comme fruit de son travail un dictionnaire passablement volumineux en dix volumes, et un pareil sur les termes techniques de jurisprudence d'origine étrangère, en un volume. Il était contemporain des grammairiens renommés³⁾ *al-Zegghâg* († 311), *Ibn as-Sarrâg* († 310) et *Ibn ul Anbari* († 328 H.) dont il fréquenta la société à Bagdad. — Lui et son successeur espagnol du V^e siècle de l'hégire *Aboul-Hasan Ali ibn Sîdah* (né aveugle à Murcie et mort en 458 H. à Dania)⁴⁾ sont mentionnés comme des lexicographes renommés de leur temps; le dernier nous a laissé, outre un

1) Voir ABULFEDA, *Annales*, éd. REISKE, t. IV, p. 75, dans la préface de l'édition du *Sihâh* par al-Hurini l'an de l'hégire 576 est indiqué comme date de sa mort.

2) Voir ABULF., *Ann.*, t. II, p. 548.

3) Sur ces philologues voir ABULF., *Ann.*, t. II, pp. 345, 347 et 409.

4) Voir *ibid.*, t. III, p. 209.

commentaire de Hamasa, son dictionnaire portant le titre de *Mohkam* „le bien constaté”, où les articles ont été rangés par classe de consonnes initiales en commençant, à l'exemple du plus ancien dictionnaire arabe, par le 'Ain de *Khalil* († 160 H., ou, selon d'autres, l'an 170 hégire)¹⁾ à la lettre 'Ain, que suivent les autres gutturales et ainsi de suite les palatales, les dentales. On comprend facilement que cet arrangement cause bien des difficultés dans l'usage du livre.

Le *Gomharah* „la partie exquise” est le nom de l'ouvrage lexicographique du célèbre philologue *Ibn Doreid Abou Bekr Moh. Azdi*, connu par son poème *al-Maqsúrah*. Il mourut, plus que nonagénaire, en 317 ou 321 *) de l'hégire.

Nous voilà arrivé à la dernière des sources: le „*Néhaijah fí Garbí-l-Hadíth*” „la perfection”, dictionnaire arabe en cinq volumes du grammairien *Abou Saadat Maqd-ed-Din b. Ab-al-Karim al-Gézéri*, connu sous le nom d'*Ibn el-Athír* et frère du célèbre historien *Abu-l-Hasan Izz-eddin*, dont nous possédons le grand ouvrage d'histoire universelle *الكامل*, publié par C. J. TORNBORG. Appartenant à une famille illustre, il naquit dans la ville de Gézirat-Ibn-Omar en Mésopotamie, l'an 544 de l'hégire; de là il se rendit à Mossoul. Frappé d'un coup d'apoplexie et privé de l'usage de ses mains et de ses pieds, il y vécut entouré d'une société d'amis savants et composa avec leur aide son dictionnaire. Il mourut à Mossoul l'an de l'hégire 606 *).

Après avoir terminé la description du grand dictionnaire *Lisán-ul-Arabi*, la plus vaste composition qui ait paru jusqu'à présent, avec le *Siháh* comme point de départ, nous allons mentionner son rival le *Qá-moús* „l'océan” de *Firouzabádi*. L'auteur connu depuis longtemps par nos lexicographes européens, *Abou Thákir Moh. Maqd-ed-din* Firouzabádi naquit à Kárzín⁴⁾, petite ville de la Perse, l'an 729 de l'hégire, dix-huit ans après la mort de l'auteur du *Lisán-ul-Arabi*; de là il se rendit

1) Voir *ibid.*, t. II, p. 41 et Prolegom. d'Ibn Khaldoun, trad. de SLANE, t. III, p. 311 et 314.

2) Voir ABULF., *Ann.*, t. II, p. 377.

3) Voir ABULF., *Ann.*, t. IV, p. 241.

4) Voir BARBIER DE MEYNAUD, *Dictionn. géograph. de la Perse*, Paris, 1881, p. 471.

position n'est qu'un commentaire verbal et ordinaire du *Qámoús* dont le texte est renfermé entre parenthèse, interrompu de temps en temps, quand l'occasion s'en présente, par des citations d'anciens poètes et d'autres auteurs. Comparé avec le *Lisán-ul-Arabi* cet ouvrage nous semble très inférieur et presque superflu; il est pourtant d'une certaine valeur pour comprendre facilement le texte quelque fois difficile du *Qámoús*.

Le X^e et dernier volume nous présente la biographie de notre auteur; nous nous permettons d'en présenter l'extrait suivant aux lecteurs.

Abou-l-Faidh Moh., connu sous le nom de *Mortadhá* tira son origine de l'Inde, des environs de la petite ville de Belgeram, près de Canoge au nord du Gange, où il naquit l'an de l'hégire 1145 (1732 J.-C.). De là il émigra en Égypte et entreprit de longs voyages qui le menèrent au Yémen, où il séjourna longtemps à Zabid (d'où son nom de Zabídiá) et où il fréquenta les lieux saints. L'intérêt qu'il porta à la patrie de Gazzali, le ramena en Égypte, en 1167; il y continua ses études sous les plus célèbres docteurs de la science et fréquenta les villes les plus importantes: Rosette, Damiette, Usijouth et la Haute-Égypte. Au Caire, où il se maria, il commença son commentaire *Taq-ul-'Aroús* qui lui valut les plus favorables suffrages de tous les savants contemporains. Comme il savait bien les langues persane et turque, il reçut un grand nombre d'amis et de visiteurs, parmi lesquels les plus renommés docteurs du Gámi-el-Azhar. Souvent il organisait des séances littéraires fréquentées par une foule de lettrés, accompagnés de leurs femmes cachées derrière les rideaux; alors son secrétaire tenait note des assistants, tout comme dans les premiers siècles de l'Islam. Sur l'invitation du Sultan Abd-ul-Hamid I il arriva à Constantinople, où le Sultan lui-même, avec son ministre Ragib' Pasha, reçut de sa main le diplôme de licence dans la science des traditions. Après quelque temps de retraite dans sa maison, il mourut au Caire victime de la peste, l'an de l'hégire 1205 (1791 J.-C.) et il fut enterré dans la chapelle de Sitta Roqaijjah.

En dehors de ces grands travaux de lexicographie, nous avons une quantité d'ouvrages traitant des branches spéciales de cette science, par exemple la synonymique, les expressions de bon ou de mauvais aloi, les provincialismes et les dialectes. Ils ont été publiés, soit par la presse maho-

métane au Caire et à Constantinople, soit dans l'imprimerie de la *Mission catholique* à Beyrouth, qui a droit à toute la reconnaissance de la philologie sémitique. Outre les éditions splendides des anciens poètes païens et chrétiens [Beyrouth, 1890 par le R. P. CHEYKO] et l'édition du poète chrétien *el-Akhtal* [ibid., 1891, par le R. P. SALHANI] nous devons aux Jésuites les traités synonymiques كتاب نوادر اللغة لأبي زيد († 215 ou 216)¹⁾ [Beyr. 1894] فرائد اللغة composé d'extraits de plusieurs anciens traités par le R. P. H. LAMMENS [ibid. 1889]; الألفاظ الكتابية, ك, de Hamadani Abd er-Rahmân b. Isâ († 320 hégire)²⁾ [2^{ème} éd. 1885] et le traité important فقه اللغة de Ts'alibi (429 hégire)³⁾ [éd. de Beyrouth 1885]; enfin le dernier de cette suite de traités تهذيب الالفاظ ك, d'Ibn Sikkit († 244 hégire)⁴⁾ selon la rédaction de Tebrizi, [éd. par le R. P. CHEYKO vol. I, ibid. 1895]. Parmi les publications dues à la presse Islamite nous avons à mentionner comme appartenant à cette classe de livres: le أديب الكاتب d'Ibn Koteiba († 276 hégire) Cah. 1300 H.⁵⁾; المزهر de Gelâl-ed-Din as-Sojouthi (n. 849 † 911 hégire) impr. au Caire l'an 1282 de l'hégire; الكامل de Mobarrad († 286 hégire) déjà connu par l'éd. de W. WRIGHT, Cahirah, 1308 hégire.

Grâce au bon goût et à la saine critique des éditeurs, on n'a touché que bien rarement à la lexicographie de la langue vulgaire, qui ne s'appuie sur aucune littérature, et dans laquelle on a peine à distinguer les éléments de bon aloi, qui ont été tirés des anciennes sources de la langue et ceux qui dérivent de la néfaste influence étrangère ou de la prononciation estropiée de la langue littéraire.

Toutefois il n'y a pas de danger que la langue vulgaire rende la langue littéraire superflue ou en anéantisse l'intérêt. La condition nécessaire d'une littérature, la culture d'esprit et l'initiative du peuple qui s'en sert, lui manquant, elle est jusqu'à ce moment tout au plus tolérée, si non objet de raillerie chez les gens un peu cultivés. Dans les éditions po-

1) Voir l'art. de M. FLEISCHER dans *ZDMG.*, t. XII, pp. 57—81.

2) Voir la préface de l'éditeur, p. IV.

3) Voir sur ce livre Ibn Khaldoun trad. de SLANE, t. III, p. 319.

4) Voir *Ab. Annal.*, t. II, p. 203.

5) Voir *Ab. Annal. Isl.*, t. II, p. 265.

pulaires, par exemple dans les *Mille et une Nuits* et dans quelques journaux où l'on a introduit une *espèce* de langue vulgaire, on lit cet idiome, chacun selon son goût, le personnage un peu cultivé selon les règles de l'ancien arabe, en rejetant peut-être les désinences grammaticales; le bas peuple selon sa prononciation particulière s'approchant un peu de l'idiome dont il se sert pour communiquer avec ses amis et ses égaux. Nous ne nierons pas la possibilité d'un développement spontané de la langue vulgaire, mais, pour cela, il faudra du temps et, en tout cas, il n'y a pas de raison de craindre sa supériorité aussi longtemps que des oeuvres scientifiques seront publiées dans la langue littéraire. — Quant à l'avenir, bien éloigné, nous ne pourrions nous en former aucune opinion, ni tirer de sa condition présente aucune conclusion.

Le dialecte de Marach

PAR

S. MÉLIK—DAVID BEG

L'étude de ce dialecte a été faite sur un *conte populaire et des locutions*, publiés dans la revue „*Araxe*” (1889, liv. II, pp. 21—28). Actuellement à Marach on ne parle plus, en général, que le turc; il est difficile de dire au juste vers quelle époque on a remplacé l'arménien par la langue des Osmanlis. Cependant la préférence qu'on a donnée au turc, n'a pas empêché le dialecte arménien de subsister; il est encore parlé dans l'intérieur des familles, et les femmes qui sont les meilleures gardiennes des usages et des traditions, le parlent avec un accent pur et tout à fait local.

Le sujet de cette étude étant la phonétique des voyelles dans le dialecte de Marach, la division la plus naturelle sera de suivre l'ordre des voyelles.

A.

La voyelle *a-* subit plusieurs changements dont les plus sûrs sont les suivants:

- 1) *a-* accentué se change en *o-* (*au*)-. Cette règle est absolue.
astvauc pour astuac, mot savant qui veut dire Dieu,
toy = tay, qu'il donne,
goy = gay, qu'il vienne,

austiṭoç = *astil*, des astres,
hot = *hat*, quantité,
krauk^c = *krak^c*, du feu,
tauk^c = *tak*, dessous,
tirçauñ = *derjan*, du fil,
šabau^t = *šaba^t*, samedi, semaine,
šot = *šat*, beaucoup,
Araup = *Arab*, *Arabe*,
hoç = *haç*, du pain,
avaug = *avag*, grand,
mord = *mard*, homme,
hramaun = *hraman*, ordre,
tause = *tase*, dix, etc. etc.

Cette loi s'applique même aux mots empruntés au persan, au turc et à l'arabe.

graust = P. راست, qui a donné en turc l'expression راست
 کلید se rencontrer; en arménien, on l'a emprunté sous
 la forme turque.
zentaun = P. زندان cachot,
šavvrau = T. شوربا ou جربا soupe,
tęrnaux = T. طرنای ongle,
p^carau = T. پاره paras,
saunrau = T. سكره après,
łaučau = T. قوحه vieux,
tivvau = A. دعا prière,
ęrzauk^c = A. رزق pl. ارزاق meubles, biens; ce mot est
 emprunté sous la forme du pluriel,
parak^cau^t = A. بركت la bénédiction,
čahannauman = A. جهنم l'enfer,
šaur^ct = A. شرت loi,
alauynē = A. الی foule, multitude, tous, etc. etc.

2) *a-* se change en *ē-* (*e-*).

Dans les exemples suivants:

ciēviur = *jiavor*, cavalier,

'tēk'ēviur = 'tagavor, roi,
 ēxiur = axor, étable,
 ēčk'id = ačk'id, oeil,
 kēnēč = kanač, vert,
 cē'tanę = cagil lever du soleil,
 ēraucin = aracen ils ont fait,
 kēnin = kanen, il faut, etc.

Il est difficile de dire pour quelle raison *a-* est changé en *ē-*; on peut seulement faire les remarques suivantes:

Remarque I. *a-* est devenu *ē-* (*e-*) sous l'influence de *iu-*, comme *ciēviur*, 'tēk'ēviur etc.

Remarque II. *a-* devient *ē-* au commencement des mots devant les lettres *r-* et *č* comme: *ēčk'*, *ēraucin* etc.

3) *a-* non-accentué reste invariable.

astauc; *para* = *bari*, bon,
miacin, unigenitus,
papus, grand-père,
hasnas, que tu arrives,
la'tir = *la'ter*, du linge,
axauçkan = *a'tuhaç*, carême,
astuacacin, Dei genetrix,
xayoł = *xałoł*, raisin,
draçanin = *draçin*, voisin,
Araup = Arab, Arabe,
mękataun, fête des rats,
ancriv = *anjrev*, pluie,
satanēn, le diable,
harust, riche,
amēn, tout,
a'tjin, fille,
mazir = *mazer*, cheveux,
amas = amis, mois,
k'arsun = *k'arasun*, quarante,
aten, temps,

arjivē = *arjēv* devant, etc., etc.

Cette loi s'applique aussi aux mots empruntés :

muxanētīn = a. مَخْنَت immoral, vil,

tavaur = t. دَاوَار troupeau,

parak'au't = a. بَرَكْت bénédiction,

čahannauman = a. جَهَنَم enfer,

p'arau, *mušavarau* = a. conseil, délibération,

ea'tenēn = t. يَانَسِي heure du coucher,

amma = a. اَمَّا mais, cependant,

sapahtan = T. سَبَاحْدِن au matin,

xanēm = T. خَانِم ou حَانِم dame, etc. etc.

E.

Le changement de *e-* en *i-* est tellement fréquent dans ce dialecte, et les exceptions sont si peu nombreuses qu'on peut admettre la loi suivante :

Dans le dialecte de Marach *e-* se change en *i-* sans condition d'accent.

hiṭēd = *hetiḏ*, avec toi,

iṛṣid = *eresid*, à ton visage,

viṛēd = *verayd*, sur toi,

kitēṇ = *getin*, terre,

tīrçaun = *derjan*, fil,

mīnc = *mec*, grand,

it = *et*, arrière,

kišire = *gišer*, nuit,

meṛīlan = *meṛel*, mort,

iṛauzad = *eraz*, songe,

kīrizmaunan = *gerezman*, cimetière,

iṛk^c = *erek^c*, trois,

viç = *veç*, six,

atīn = *aten*, temps, époque, etc.

Remarque I. Dans les mots d'une seule syllabe, *e-* se change en *i-*:
hiṭeḍ, *minc*, *it*, *viç*, etc.

Remarque II. Tandis qu'en arménien moderne le signe du pluriel est *-er* ou *-ner*, dans ce dialecte-ci il est toujours *-ir* ou *-nir*.

laṭ + *ir*, *ṭēv* + *ir* ailes, bras.

Remarque III. Dans les verbes *-em*, (1^o p. s.), *-es* (2^o p. s.), *-enk^c* ou *-emk^c* (1^o p. p.), et *-en* (3^o p. p.) se changent en *-im*, *-is*, *-ink^c* ou *-imk^c* et *-in* comme:

hisim = *hisem*, je tisse; *biris* = *bires*, tu portes,

ēnis = *anes*, tu fais; *uzis* = *uzes*, tu veux;

utink^c = *utenk^c*, nous mangeons,

parkink^c = *parkenk^c*, nous couchons,

xeṭin = *xauṭen*, ils piquent;

kesin = *asen*, ils disent, etc. etc.

Remarque IV. L'infinitif des verbes en *-el* devient *-il* dans le dialecte présent.

k^celil = *k^calel*, marcher; *camil* = *camel*, mâcher,

nstil = *nstel*, s'asseoir; *cecil* = *cecel*, battre,

illil = *ellel*, se lever, etc.

Cependant *e-* subsiste dans les exemples suivants:

xelk^c, esprit; *metk^c* péché, faute,

méreltoç, des morts; *mérilan*, du mort,

cérk^cēn, des mains; etc.

Il faut remarquer que tous ces mots-là sont des mots savants et que dans trois de ces exemples *e-* est suivi d'un *-r-* ou *-ṛ-*.

O- et AU-.

Ces deux voyelles ne diffèrent pas quant à la prononciation. Voici les changements qu'elles subissent:

1) O- (*au-*) accentué se change en *iu-* ou *u-* français; cette loi est rigoureuse:

iuskiur = *oskr*, os; *p^ciur* = *p^cor*, ventre,

ciēviur = jiaivor, cavalier; *ˈtēkˈēviur*, roi,
xiuç = xoç, plaie, maladie; *iutkˈd* = otkˈ, pied,
iusp = osp, lentille; *kˈiuriuč* = kˈroj, soeur,
iuniuč = anonç, à eux,
ētiur = ator, à celui-là,
ēsiunkˈ = asonkˈ, ceux-ci,
ēsiur = asor, à celui-ci,
hiun = hon, là-bas, là,
ēxiur = axor, étable, etc.

Il est à remarquer que ce changement n'a pas lieu devant les suffixes *-ot-* ou *-aul-* et *-auç-*:

xioł = hoł, la terre; *ançnauł*, le passant,
tarnauł, le repassant; *çevauł*, le tailleur,
xayoł, le raisin; *utoł*, le mangeur,
ęnoç, la neuvaine; *tełoç*, des enfants,
kntoç, des femmes; *meřeltoç*, des morts, etc.

2) *o-(au-)* se change en *u-* dans:

utoç, = otiç, des pieds; *kutnoł* = gołçoł, le voleur,
šutçunoł = šołçnoł, le chauffeur;
ˈtułunkˈ = ˈtotunkˈ, laissons, etc.

o-(au-) dans tous ces cas est non-accentué.

3) *o-(au-)* se change en *i-*:

iski = oski, or,
çirekˈšabˈti = çorekˈšabˈti, mercredi,
iri = du verbe *auraurel*, bercer,

Dans ces mots *o-(au)* ne porte pas l'accent.

4) *o-(au)* devient *ēau-* dans:

eauc = auj, serpent; *eauc* = aur, jour,

Dans ces deux exemples *o-(au)* est la première lettre du mot.

5) *o-(aur)* subsiste.

Il est inutile de donner des exemples, ceux qui ont été cités plus haut le prouvent assez.

I.

Les changements subis par cette voyelle sont les suivants:

1) *i*- se change en *a*- quand il porte l'accent:

más = mis, viande; *karmár* = karmir, rouge,
tanás = tanis, tu portes; *dračán* = dračin, voisin,
hasnás = hasnis, que tu arrives; *pará-bari*, bon,
k'aná = k'ani, combien; *amás* = amis, mois,
ančná = ančni, qu'il passe; *cáce* = cice, les mamelles,
cáy = ji, cheval; *harsnák* = harsanik', mariage, noce, etc.

Remarque I. Le génitif et le datif des mots qui en arménien moderne sont ordinairement en *-i-*, sont en *-a-* dans ce dialecte:

šuna, du chien; *čauran*, à l'eau,
ēša, de l'âne; *tēk'ēvuran*, du roi,
pařnak'an, du bain; *tēvan*, du diable, etc.

Remarque II. Le *desidératif* ou l'impératif accompagné d'un désir, qui en Arm. moderne est en *-i-* à Marach est en *-a-*:

mērná, qu'il soit mort, *pačuá*, qu'il souffre.
ktruá, qu'il soit coupé, *šinúa*, qu'il soit bâti etc.

2) *i*- se change en *ē-* dans:

pitē = piti, il faut; *mernē* = merni, il meure,
ketēņ = getine, la terre; *hik'ēd* = hogid, ton âme.

3) *i*- reste invariable quand il n'est pas sous l'accent:

miacine, unigenitus; *šinua*, qu'il soit bâti,
ēčk'id, à ton oeil; *irkušab'ti*, lundi,
čirik'sabti, mercredi; *hingšab'ti*, jeudi,
astuacacin, Dei genetrix, *kiširę*, la nuit,
k'č, peu; *hinke*, cinq; *atjit*, fille, etc.

U.

Dans le dialecte de Marach la voyelle *u*- devient *au* = o.

1) Au génitif et datif des infinitifs qui sont *-oy* en arménien ancien et *-u* en arménien moderne:

keṭreḷau = *ktreḷu*, pour couper, a, de,
teṭnalau = *dpnalu*, pour toucher, a, de.

2) Dans certains mots où *-u* porte l'accent:

čaur (jur), eau; *sntauka* (sntuk), la caisse,
taurs (durs), dehors, *klauxd* (glux), la tête,
irikaun (erekun), soir,
kauvčē (kuzē), il demande; *kautəna* (kudnē), il met, etc.

Enfin 3) *u-* reste invariable dans les mots suivants:

harku, deux; *papus*, grand-père; *tur*, donne,
tund, ta maison; *surb*, saint; *utile*, le manger,
mardu, à l'homme; *turk^c*, turc; *harust*, riche,
irkušab^{ti}, lundi, etc.

-AY-

Le diphtongue *-ay* de l'arménien ancien devient *ē-* dans ce dialecte; mais si, après *-ay-* se trouvent les voyelles *-iu*, alors *-ay* devient *-ēau*:

1) *ay-* se changeant en *ē-*:

virēd (verayd), sur toi; *hēyilē* (hayel), regarder,
ēnē (ayn), lui; *ēs* (ays), celui-ci etc.

2) *ay-* se change en *ēau-* sous l'influence de *iu-*:

ēautiur (aydorik, aydor, etc.) à celui-là,
ēausiur (aysorik, aysor, etc.) à celui-ci,
ēausiunk^c (aysok^{ik}, aysonk^c etc.) ceux-ci, etc.

NB. La transcription des mots arméniens en caractères latins a été faite d'après le système de HUBSCHMANN.

Der Ursprung der indischen Schrift

VON

FRIEDRICH MÜLLER

Professor an der Universität Wien

(mit einer Tafel)

Die indische Schrift ist keine auf indischem Boden gemachte Erfindung, sondern, wie man jetzt weiss, ein von den Semiten übernommenes Cultur-Element. Dies geht schon aus der inneren Form der Schrift, d. h. aus der Auffassung der einzelnen Laute und deren Darstellung durch äussere Mittel, ganz deutlich hervor.

Die ehrwürdige Schrift der alten Aegypter, die Mutter der Schriften aller Cultur-Völker (mit Ausschluss Chinas und Japans), basirt auf einem Schrift-System, das alle Phasen der Entwicklung von der Bilder-Schrift bis zur Lautschrift in sich vereinigt. Die Zahl ihrer Zeichen beläuft sich auf ein halbes Tausend. Der alte Aegypter musste daher, wenn er das Lesen vollkommen erlernen wollte, eine grosse Menge von Bildern, beziehungsweise der aus den Bildern hervorgegangenen Zeichen im Kopfe haben. Welch überflüssige Belastung des Gedächtnisses!

Es war das Verdienst des Semiten, wahrscheinlich des semitischen Kaufmanns, die Zahl von einem halben Tausend Zeichen auf nicht ganz ein viertel Hundert zu reduciren. Das semitische Schrift-System beseitigte alle Varianten, welche das System der alten Aegypter so sehr beschwerten und löste die Lautschrift von der Bilderschrift so völlig los, dass man die letztere in der ersteren nur in den seltensten Fällen zu entdecken vermag. Welch nützliche Entlastung des Gedächtnisses!

DER URSPRUNG DER INDISCHEN BRÄHMÎ-SCHRIFT.

	Nord - Semitisch.		Indisch.	Süd-Semitisch.	
	Alt-Phöniciſch.	Mêſâ-Inſch.		Safa.	Sabäiſch.
𐤀	𐤀	𐤀	𑀀	𐤀𐤁	𐤀
𐤁	𐤁	𐤁	𑀁	𐤁	𐤁
𐤂	𐤂	𐤂	𑀂	𐤂	𐤂
𐤃	𐤃	𐤃	𑀃	𐤃	𐤃
𐤄	𐤄	𐤄	𑀄	𐤄	𐤄
𐤅	𐤅	𐤅	𑀅	𐤅	𐤅
𐤆	𐤆	𐤆	𑀆	𐤆	𐤆
𐤇	𐤇	𐤇	𑀇	𐤇	𐤇
𐤈	𐤈	𐤈	𑀈	𐤈	𐤈
𐤉	𐤉	𐤉	𑀉	𐤉	𐤉
𐤊	𐤊	𐤊	𑀊	𐤊	𐤊
𐤋	𐤋	𐤋	𑀋	𐤋	𐤋
𐤌	𐤌	𐤌	𑀌	𐤌	𐤌
𐤍	𐤍	𐤍	𑀍	𐤍	𐤍
𐤎	𐤎	𐤎	𑀎	𐤎	𐤎
𐤏	𐤏	𐤏	𑀏	𐤏	𐤏
𐤐	𐤐	𐤐	𑀐	𐤐	𐤐
𐤑	𐤑	𐤑	𑀑	𐤑	𐤑
𐤒	𐤒	𐤒	𑀒	𐤒	𐤒
𐤓	𐤓	𐤓	𑀓	𐤓	𐤓
𐤔	𐤔	𐤔	𑀔	𐤔	𐤔
𐤕	𐤕	𐤕	𑀕	𐤕	𐤕
𐤖	𐤖	𐤖	𑀖	𐤖	𐤖
𐤗	𐤗	𐤗	𑀗	𐤗	𐤗
𐤘	𐤘	𐤘	𑀘	𐤘	𐤘
𐤙	𐤙	𐤙	𑀙	𐤙	𐤙
𐤚	𐤚	𐤚	𑀚	𐤚	𐤚
𐤛	𐤛	𐤛	𑀛	𐤛	𐤛
𐤜	𐤜	𐤜	𑀜	𐤜	𐤜
𐤝	𐤝	𐤝	𑀝	𐤝	𐤝
𐤞	𐤞	𐤞	𑀞	𐤞	𐤞
𐤟	𐤟	𐤟	𑀟	𐤟	𐤟
𐤠	𐤠	𐤠	𑀠	𐤠	𐤠
𐤡	𐤡	𐤡	𑀡	𐤡	𐤡
𐤢	𐤢	𐤢	𑀢	𐤢	𐤢
𐤣	𐤣	𐤣	𑀣	𐤣	𐤣
𐤤	𐤤	𐤤	𑀤	𐤤	𐤤
𐤥	𐤥	𐤥	𑀥	𐤥	𐤥
𐤦	𐤦	𐤦	𑀦	𐤦	𐤦
𐤧	𐤧	𐤧	𑀧	𐤧	𐤧
𐤨	𐤨	𐤨	𑀨	𐤨	𐤨
𐤩	𐤩	𐤩	𑀩	𐤩	𐤩
𐤪	𐤪	𐤪	𑀪	𐤪	𐤪
𐤫	𐤫	𐤫	𑀫	𐤫	𐤫
𐤬	𐤬	𐤬	𑀬	𐤬	𐤬
𐤭	𐤭	𐤭	𑀭	𐤭	𐤭
𐤮	𐤮	𐤮	𑀮	𐤮	𐤮
𐤯	𐤯	𐤯	𑀯	𐤯	𐤯
𐤰	𐤰	𐤰	𑀰	𐤰	𐤰
𐤱	𐤱	𐤱	𑀱	𐤱	𐤱
𐤲	𐤲	𐤲	𑀲	𐤲	𐤲
𐤳	𐤳	𐤳	𑀳	𐤳	𐤳
𐤴	𐤴	𐤴	𑀴	𐤴	𐤴
𐤵	𐤵	𐤵	𑀵	𐤵	𐤵
𐤶	𐤶	𐤶	𑀶	𐤶	𐤶
𐤷	𐤷	𐤷	𑀷	𐤷	𐤷
𐤸	𐤸	𐤸	𑀸	𐤸	𐤸
𐤹	𐤹	𐤹	𑀹	𐤹	𐤹
𐤺	𐤺	𐤺	𑀺	𐤺	𐤺
𐤻	𐤻	𐤻	𑀻	𐤻	𐤻
𐤼	𐤼	𐤼	𑀼	𐤼	𐤼
𐤽	𐤽	𐤽	𑀽	𐤽	𐤽
𐤾	𐤾	𐤾	𑀾	𐤾	𐤾
𐤿	𐤿	𐤿	𑀿	𐤿	𐤿

Das Schrift-System der Semiten bezeichnet aber noch einen andern namhaften Fortschritt in der Geschichte der Schrift-Entwicklung. Dieser Fortschritt hängt wesentlich mit dem Bau der semitischen Sprachen zusammen.

Die semitischen Sprachen haben die Eigenthümlichkeit, dass jene Elemente, welche den Wurzeln der anderen Sprachen entsprechen, aus drei Consonanten bestehen. So bedeutet z.B. *k-t-b* „schreiben“, *q-t-l* „tödten“. Aus der Wurzel wird theils durch Praefixe, theils durch Suffixe der Stamm abgeleitet, daneben aber auch, und zwar in den meisten Fällen, noch durch ein Mittel, das den semitischen Sprachen eigenthümlich ist, nämlich die *regelmässige Vocalvariation im Inneren der Wurzel*. So bedeutet z.B. arab. *kataba* „er hat geschrieben“, *qatala* „er hat getödtet“ dagegen *kutiba* „er ist geschrieben worden“, *qutila* „er ist getödtet worden“. Die Form *kātib-un* bedeutet „schreibend“, *qātil-un* „tödtend“, dagegen *ma-ktūb-un* „geschrieben“, *ma-qtūl-un* „getödtet“.

Es lässt sich nun leicht denken, dass in einer Sprache, welche die Formen nach so starren allgemein giltigen Gesetzen bildet, die Wurzel-Consonanten gegenüber den Vocalen im Bewusstsein stark hervortreten und dass in der Schrift diese Elemente als die wichtigsten zur Darstellung gelangen, während die Vocale, eben wegen ihrer gesetzmässigen Anwendung, eines regelmässigen Ausdruckes gar nicht bedürfen. Der Semite konnte daher leicht eine Schrift sich schaffen, in welcher blos die Consonanten zum Ausdrucke gelangten, die Vocale dagegen dem Sprachbewusstsein zur Ergänzung überlassen wurden. Diese Consonantenschrift wendet der Semite, obschon sie später durch Einführung der Zeichen für die Vocale erweitert wurde, noch jetzt an, da er der Vocalzeichen im gewöhnlichen Leben gar nicht bedarf. Die semitische Schrift ist, wenn wir sie richtig definiren wollen, weder eine *Silbenschrift*, noch eine reine *Lautschrift*, sondern ein *Mittelding zwischen beiden*. Das Zeichen ʔ bedeutet im Arabischen weder *ka*, *ki*, *ku* noch auch *k*; es kann aber dies alles bedeuten.

Daher können die Schrift-Erzeugnisse der Semiten nur von einem solchen gelesen werden, der eine Kenntniss der betreffenden Sprache besitzt, weil zur Ergänzung der Vocale die Kenntniss der Sprache unerlässlich ist.

Die semitische Schrift mit dem eben beschriebenen Charakter hat der Inder zur Darstellung der von ihm gesprochenen Sprache übernommen. Diese Sprache ist jedoch von den semitischen Sprachen *grundverschieden* und die semitische Schrift ist zu ihrer Darstellung vollkommen ungeeignet. Im Indischen spielen die Vocale nicht jene Nebenrolle wie in den semitischen Sprachen, sondern vielmehr die Hauptrolle. Sie dürfen nicht, wie in den semitischen Sprachen, der Ergänzung durch die lebendige Kenntniss der Sprache überlassen werden; im Gegentheil, sie fordern einen bestimmten schriftlichen Ausdruck. Bloss der Vocal *a*, welcher etwa ein Drittel des gesammten Vocalismus repräsentirt, kann gleichsam als selbstverständlich unbezeichnet gelassen werden.

Dieses System der *genauen Vocalbezeichnung* wurde der aus dem Semitischen entlehnten Schrift aufgepfropft, und es ist im höchsten Grade interessant wahrzunehmen wie der Ausbau der semitischen Schrift zu einer Lautschrift bei den Indern mit dem analogen Verfahren bei den Semiten selbst vollkommen übereinstimmt.

Gleichwie in den semitischen Sprachen wurden im Indischen die Vocale als *Ergänzungen* der Consonanten aufgefasst und denselben im Inlaute nicht parallel *beigeordnet*, sondern *untergeordnet*, indem man die Zeichen derselben *oberhalb* (*i*, *e*) oder *unterhalb* (*u*) der Consonantenzeichen setzte. Die völlige Gleichheit beider Systeme ergibt sich aus der folgenden Zusammenstellung:

Arabisch: ق ت ل $\begin{matrix} \text{u} & \text{a} \\ \text{q} & \text{t} & \text{l} \\ \text{i} & & \end{matrix}$

Hebräisch: מ ל מ $\begin{matrix} \text{m} & \text{l} & \text{m} & \text{h} \\ \text{i} & & \text{a} & \end{matrix}$

Indisch: बुद्धि : $\begin{matrix} \text{b} & \text{d} & \text{h} \\ \text{u} & \text{ah} & \end{matrix}$

Der Inder schreibt gerade so wie der moderne Perser, der mit der Religion des Arabers auch die Schrift mit dem ihr inhärenten eigenthümlichen Charakter annahm. Man vergleiche:

پدر, شمرن = $\begin{matrix} \text{p} & \text{d} & \text{r}, & \text{s} & \text{m} & \text{r} & \text{d} & \text{n}. \\ \text{i} & & & \text{u} & & & \end{matrix}$

Eine solche Auffassung der inneren Form der Schrift widerstrebt ganz dem Charakter der indischen Sprache und der Inder wäre sicher, wenn

er die Schrift selbst erfunden hätte, zu einem ganz andern, dem Charakter seiner Sprache mehr adäquaten Schrift-System gelangt.

Und dass die indische Schrift neben der inneren Form auch durch die *Uebereinstimmung* der *einzelnen Consonantenzeichen* auf den semitischen Ursprung deutlich hinweist, dies ist eine Thatsache, welche gegenwärtig von Jedermann anerkannt wird.

Von der ältesten Schrift der Inder, welche uns unmittelbar nach der Berührung derselben mit den Griechen in zahlreichen Denkmälern entgegentritt, kennen wir zwei Systeme, die Brāhmī und die Kharōṣṭhī-Schrift. Über den Ursprung der beiden Schriften, welche mit einander nicht zusammenhängen, hat in neuester Zeit G. BUEHLER in zwei Abhandlungen, nämlich *Indian Studies* III. (Wien 1895. 8°, 90 S. mit einer Tafel ¹⁾) und *The Origin of the Kharoṣṭhī Alphabet* ²⁾ sich ausführlich ausgesprochen. Er führt die Brāhmī-Schrift (die gewöhnliche Schrift der Edicte Aśoka's) nach dem Vorgange A. WEBERS auf ein *nordsemitisches* speciell *phönicisches* Alphabet zurück, während er die Kharōṣṭhī-Schrift, nach dem Vorgange von THOMAS, J. TAYLOR und CUNNINGHAM, aus einer aramäischen Quelle ableitet. Von diesen beiden Schrift-Systemen ist das zweite, die Kharōṣṭhī-Schrift, von begränzter Anwendung; diese lässt sich nur im Nordwesten Indiens auf einem ziemlich genau umschriebenen Terrain nachweisen und hat innerhalb der modernen Schriften Indiens kein aus ihr hervorgegangenes Tochter-Alphabet hinterlassen; dagegen kann die Brāhmī-Schrift für die Schrift des ganzen, sowohl des arischen als auch des drawidischen Indiens gelten, da sowohl ihre Denkmäler weit verbeitet sind, als auf sie auch sämtliche nicht nur einheimischen, sondern auch mit der indischen Religion und Cultur über Indien hinaus verbreiteten Schriften als auf ihre Mutter zurückgehen. Die Kharōṣṭhī-Schrift zeigt auch ihre *völlige Abhängigkeit* von der semitischen Schrift darin, dass sie von rechts nach links läuft und einen mehr cursiven Charakter darbietet, während die Brāhmī-Schrift von links nach rechts geht und in ihrer ganzen Anlage

1) Sitzungsab. d. k. Akad. d. Wissensch. phil.-histor.-Klasse, Bd. CXXXII.

2) WZKM., IX, SS. 44—66, mit einer Tafel.

und Form eine längere Entwicklungs-Phase auf dem Boden Indiens voraussetzen lässt.

Da die Kharōṣṭhī-Schrift nicht bloß auf das nordöstliche Indien beschränkt ist, sondern in die Gegenden des alten Ariana hineinreicht, so ist sie von rechtswegen nicht so sehr als eine indische Schrift, sondern vielmehr als eine vom Westen her nach Indien importirte Schrift zu betrachten. Sie ist, wie aus der *WZKM* Bd. IX befindlichen Tafel evident hervorgeht, eine auf die cursive aramäische Schrift (wahrscheinlich Kanzlei-Schrift) zurückgehende Schrift gleichen Charakters und verdankt den Eroberungen der Achämeniden ihre Verbreitung über diese Gegenden. Letzteres geht aus den Darlegungen aller Forscher, welche sich mit dieser Frage befasst haben, mit Sicherheit hervor.

Was nun den Ursprung der Brāhmī-Schrift anbelangt, so hält sie BUEHLER (vgl. besonders S. 80 der oben citirten Abhandlung) für eine *Tochter der phöniciſchen Schrift*. Er meint, sie sei um das Jahr 800 v. Chr. von Mesopotamien aus den Indern zugekommen und zwar durch die in diesen Gegenden Handel treibenden indischen Kaufleute. Infolge dessen sucht er auf der Tafel, welche der Abhandlung beigegeben ist, die Brāhmī-Schrift aus der altphöniciſchen Schrift, der Schrift des Denkmals des Königs Mēša^c und der Schrift der assyrischen Gewichte abzuleiten.

Ich muss gestehen, dass mich dieser Theil der BUEHLER'schen Untersuchung nicht befriedigt und dass ich den hiebei gewonnenen Resultaten aus mannigfachen Gründen nicht beizustimmen vermag.

Um die Ansicht zu beweisen, das phöniciſche Alphabet sei den Indern nicht durch phöniciſche, sondern durch indische Kaufleute selbst zugekommen, müsste man annehmen, die Phöniciſier hätten an den Tigris-Euphrat-Mündungen Factoreien besessen und müsste dann bloß Inschriften *dieser Gegenden*, nicht aber Inschriften, welche den Küstenländern des Mittelmeeres angehören, zur Vergleichung heranziehen. Und zwar müssten dies Inschriften von Immobilien sein, nicht aber Inschriften von Gewichten, Münzen und dergleichen Gegenständen, da letztere auch ausserhalb des Handelsweges weiter befördert werden können und für

die Ansiedelung eines Volkes in jenen Gegenden, wo die Funde gemacht worden sind, gar nichts beweisen.

Nun wissen wir aber, dass, wenn der phönicische Handel ehemals an die Tigris-Euphrat-Mündungen sich ausdehnte, er zu jener Zeit (um 800 v. Chr.) in diesen Gegenden nicht mehr blühte, da hier die Chaldäer bereits festen Fuss gefasst hatten. Wir müssten also, wenn wir annehmen wollen, dass das semitische Alphabet über Mesopotamien zu den Indern gekommen ist, auf die *aramäische* Schrift zurückgehen. Die phönicische Schrift dürfen wir absolut nicht zur Vergleichung herbeiziehen.

Wenn wir nun einen prüfenden Blick auf die BUEHLER'sche Tafel werfen, so müssen wir gestehen, dass die dort aufgestellten Vergleichen gar nicht überzeugend sind. Bei zwei Buchstaben, welche aus einer anderen Quelle leicht und natürlich erklärt werden können, bei dem *b* und dem *m*, muss BUEHLER Mittelformen construiren, die von den phönicischen Grundtypen so stark abweichen, dass niemand an die Möglichkeit derselben zu glauben im Stande ist.

Aber noch ein anderer sehr gewichtiger Grund scheint gegen die BUEHLER'sche Ansicht zu sprechen. Cultur-Elemente werden ebenso wenig wie die Religion aus weiter Ferne *geholt*, sondern in der Regel *importirt*.

Nur bei aneinander grenzenden Völkern kann an ein *Herüberholen* gedacht werden. Wenn indische Kaufleute nach Mesopotamien kamen, so haben sie sicher ihre Geschäfte in der Sprache der Eingeborenen Mesopotamiens abgewickelt und einer Schrift für die Darstellung ihrer eignen Sprache nicht bedurft. Wenn dagegen fremde Kaufleute zu den Indern kamen, dann liegt es nahe anzunehmen, dass diese Kaufleute mit ihrer Schrift dem Inder, in dessen Sprache die Geschäfte geführt wurden, zu Hilfe kamen und die *Lautauffassung ihrer Muttersprache* auf das fremde Idiom übertrugen. Diese Lautauffassung stimmt mit jener des heutigen Semiten vollständig überein. Als im Jahre 1859/60 nach dem Blutbade in Damaskus der Metropolit Gregorius 'Aṭa im hiesigen Dominikaner-Kloster längere Zeit wohnte, wurde ich mit ihm durch die Vermittlung eines höheren Geistlichen bekannt. Der hochwürdige Herr, der ausser dem Arabischen keine Sprache verstand, ersuchte mich, ihm bei der Anlegung eines kurzen arabisch-deutschen Vocabulars

behülflich zu sein. Er schrieb dabei die deutschen Wörter „Wasser, Butter, Tinte, Feder“, folgendermassen nieder $\text{وَسْرٌ, بُتْرٌ, تَنْتٌ, فَدْرٌ}$. Stimmt dies nicht mit dem überein, was oben über die *Identität der inneren Form* von arab. فَتَلٌ und altind. बुद्धि bemerkt wurde?

Es geht daher aus der *inneren Form* der indischen Schrift mit Sicherheit hervor, dass sie *nicht aus der Fremde geholt*, sondern dass sie (gleich der Schrift der Griechen und italischen Völker, ferner den Schriften der Tibeter, der Birmanen, der Siamesen, der Mongolen und noch anderer Völker) aus der Fremde *importirt* wurde.

Für den Import der indischen Schrift aus dem Westen gibt es drei Wege. Der erste Weg ist der Landweg über die Länder Irans, der zweite Weg ist der Seeweg von den Tigris-Euphrat-Mündungen durch den persischen Meerbusen, und der dritte Weg ist gleichfalls der Seeweg von den Küsten des südlichen Arabiens.

Auf dem ersten und zweiten Wege kann die Schrift nicht nach Indien gekommen sein, da sie (abgesehen davon, dass sie im ersten Falle ein älterer Vorläufer der Kharōṣṭhī-Schrift sein müsste, was ganz unmöglich ist) in beiden Fällen auf das aramäische Alphabet zurückgehen müsste. Dann müssten aber beide Schriften eine gleiche Stylisierung und eine viel grössere materielle Verwandtschaft mit einander aufweisen als dies gegenwärtig der Fall ist.

Es bleibt somit nur der dritte Weg übrig, nämlich jener, der von den Küsten Süd-Arabiens nach Indien führt. Auf diesem Wege lässt sich auch nach meinem Dafürhalten die Importirung der semitischen, speciell der süd-arabischen Schrift nach Indien sowohl vom historischen als auch vom paläographischen Standpunkte vollkommen befriedigend erklären.

Während wir von den Phönicern in Mesopotamien keine grösseren Denkmäler kennen, durch welche die Niederlassung dieses Handelsvolkes in diesen Gegenden nachgewiesen werden könnte, kennen wir von dem handeltreibenden Volke der Sabäer in Süd-Arabien eine Menge von Denkmälern. Und diese Denkmäler scheinen blos ein Bruchtheil dessen zu sein, was noch vorhanden ist und ehemals vorhanden war. Fast jedes

Jahr bringt neue Entdeckungen durch kühne Reisende, welche das bestätigen, was die islamitischen Araber von ihren heidnischen Vorgängern in Süd-Arabien berichten. Diese Denkmäler sind mit einer Schrift beschrieben, deren Stylisirung auf den ersten Anblick an jene der Brāhmī-Schrift erinnert, in welcher die Edicte Aśoka's, des indischen Constantin, abgefasst sind.

Ueber das Alter dieser Inschriften sind die Gelehrten nicht einig; manche rücken sie in das zweite Jahrtausend v. Chr., während andere für sie ein junges Datum in Anspruch nehmen. Mir erscheint die definitive Lösung dieser Frage für das uns beschäftigende Problem nicht von solcher Wichtigkeit, dass man die Behandlung desselben von der ersteren abhängig machen könnte. Denn, wenn wir z. B. annehmen, die indische Schrift reiche in das 8. Jahrhundert v. Chr., die sabäischen Denkmäler dagegen in das 6. Jahrhundert v. Chr., so können wir die beiden Schriften doch mit einander vergleichen, insofern dann die indische Schrift als *ältere Schwester* der sabäischen Schrift betrachtet werden und für beide eine ältere Quelle, aus welcher sie beide hervorgegangen, angenommen werden muss. Ist ja Aehnliches bei der griechischen Schrift mit Bezug auf die phöniciſche Schrift der Fall; die griechische Schrift setzt eine viel ältere Quelle voraus, als sie durch die auf uns gekommenen phöniciſchen Denkmäler repräsentirt wird. Und dennoch steht Niemand an, die griechische Schrift mit der phöniciſchen zu vergleichen und von der letzteren den Ursprung der ersteren abzuleiten.

Wir ziehen mit T. TAYLOR (den wir als Palaeographen ex professo als den competentesten Beurtheiler dieser Frage betrachten) die Schrift der thamūditischen Denkmäler von Safa bei Damaskus zur Vergleichung heran, da diese Schrift den Uebergang von dem alten syrischen Typus des phöniciſchen Alphabets zu den süd-semitischen Alphabeten bildet.

Da die Einführung der süd-arabischen Schrift in Indien nicht durch im Schreibfache wohlbewanderte Gelehrte, sondern durch einfache Kaufleute bewerkstelligt wurde und wahrscheinlich nicht von Jemen oder Hadramaut, sondern von Oman aus stattgefunden hat, so dürfen wir die Quelle *nicht direct* in den sabäischen Denkmälern suchen, son-

dem wir müssen uns ein mit der sabäischen Schrift nahe verwandtes Alphabet vorstellen, das in manchen Punkten mit den nordsemitischen Alphabeten mehr Berührungspunkte aufwies, als dies bei der Schrift der sabäischen Denkmäler der Fall ist.

Der schlagende Beweis für den Zusammenhang der indischen Schrift mit dem süd-semitischen Alphabet liegt in den Zeichen für *b* und *m*, die im Indischen und Sabäischen als vollkommen identisch sich erweisen, dann in den Zeichen für *a* und *k* (die mit den Figuren auf den Denkmälern von Sufa zusammenstimmen), dann in *h* und *gh*, die nur von sab. *h* und sab.-saf. *χ* abgeleitet werden können.

Weiter kann ich nicht umhin, das indische *d* aus dem sabäischen *d* abzuleiten. Indisches *dh*, welches BOEHLER aus dem *d* der Mēša^c-Inscript ableitet, erkläre ich für ein halbiertes *th*, das wiederum aus *th* (durch Weglassung des in der Mitte desselben stehenden Punktes) hervorgegangen ist, in ganz derselben Weise wie *é* durch Halbierung des *eh* (= sabäisches Qaf) entstanden ist.¹⁾ Aus *dh* ging wieder durch Weglassung des rechten geraden Striches die Form für *t* hervor.

Indisches *ḡ* kann ich nur von dem sab.-saf. *ḡ* ableiten, da die Figur in beiden Fällen dieselbe ist und der Laut des indischen *ḡ* mit jenem des semitischen *ḡ* eine für ungeübte Ohren leicht fassbare Aehnlichkeit hat.

Indisches *ḡ* geht auf dieselbe Quelle zurück wie altind. *ḡ*, nämlich auf das sab.-saf. *ḡ*. Während für *ḡ* das semit. *ḡ* halb nach rechts gedreht wurde, wand es bei *ḡ* ganz umgedreht und auf den Kopf gestellt. Man fasste *ḡ* (*ḡ*²⁾) als tönenden Laut zu *ḡ*, daher die Verwendung desselben Zeichens für beide Laute.

Auf welcher Seite jedoch, ob auf jener, welche den phöniciſchen Ursprung, oder auf jener, welche den süd-arabischen Ursprung der indischen Schrift behauptet, die grössere Wahrscheinlichkeit steht, dies dürfte am besten ein Blick auf die Tafel, welche den vorliegenden Aufsatz begleitet, entscheiden.

Bei der Betrachtung der indischen Vocale müssen wir, conform

1) Dass sowohl *h* als auch *th* auf saf. und sab. Qaf zurückgehen, dem liegt die Wahrnehmung zu Grunde, dass *h* und *é* mit einander wechseln (*whk*, *wahku*, dagegen *wācam*, *wācas*).

der inneren Form der Schrift, vom *Inlaute*, wo der Vocal an den Consonanten sich stützt, ausgehen. Wie ich schon oben bemerkt habe, wurde der Vocal *a* unbezeichnet gelassen und der Vocal *i* durch einen Strich oberhalb, der Vocal *u* durch einen Strich unterhalb des Consonantenzeichens angedeutet. Als später auch die Längen ihren Ausdruck fanden, wurde zu diesem Zweck das jeweilige Zeichen verdoppelt. Jetzt noch ist dieser Process beim *u* der Dēvanāgarī-Schrift durchsichtig. Daher sind die Zeichen für anlautendes *i* und *u* keineswegs auf semitisches 'ain und waw zu beziehen, sondern sind aus den Zeichen für inlautendes *i* und *u* hervorgegangene *Umbildungen*, wobei diese Zeichen parallel den Consonanten ausgestaltet wurden. Wenn die anlautenden Vocale ursprünglich und die inlautenden Vocale von ihnen abgeleitet wären, wie BUEHLER die Sache sich vorstellt, dann hätte der Inder sicher nicht $\text{b}_u \text{d}_{dh}^i \text{h}$, sondern *buddhiḥ* geschrieben, wie der Grieche bei der Umformung der semitischen Consonantenschrift zur reinen Lautschrift dies gethan hat.

Ich betrachte die beiden Systeme der Brāhmī- und der Kharōṣṭhī-Schrift wie zwei Wellen, die über Indien sich ergossen haben, von denen die eine vom Süden her, die andere vom Nordwesten her über das von den Ārja's bewohnte Land sich verbreitete. Da die unter den Achämeniden aus Ariana dahin verpflanzte Karōṣṭhī-Schrift, die von der aramäischen Schrift ganz abhängig sich zeigt, nur ein kleines Terrain im Nordwesten Indiens erobern konnte, während die Brāhmī-Schrift das ganze übrige Indien für sich in Besitz nahm, und mit einem ganz eigenthümlichen Charakter und *völlig entwickelt* uns entgegentritt, so muss die Importierung des süd-semitischen Alphabets in Indien *lange Zeit* vor der Aufrichtung der achämenidischen Monarchie stattgefunden haben. Jedenfalls ist die Schrift in Indien als eines der *ältesten Cultur-Elemente* zu betrachten.

Deux déesses égyptiennes

PAR

KARL PIEHL,

Professeur à l'Université d'Upsala.

En mentionnant le grand nombre de divinités que renferme le panthéon égyptien, M. LE PAGE RENOUF ajoute cette remarque: „*I several times made the attempt to draw up an index of the divine names occuring in the text, but found it necessary to abandon the enterprise*”¹⁾.

Nous avons pu, nous-même, constater la parfaite exactitude de cette observation, faite par l'éminent égyptologue anglais. En effet, à vouloir dresser un index de tous les noms des dieux égyptiens, on serait amené à composer un livre, peut-être plus gros que le dictionnaire hiéroglyphique lui-même.

D'ailleurs, si la nature abstraite des titulaires de beaucoup de ces noms en rend le recueil plus ou moins inutile, il faut néanmoins se garder de confondre ces noms avec les appellations qui servent d'enveloppes à des personnages mythologiques nettement déterminés. Au nombre de ces derniers appartiennent les deux déesses auxquelles ces quelques lignes sont consacrées.

Dans un ouvrage qui vient de paraître, il y a le passage de texte suivant:

1) *Lectures on the Religion of Ancien Egypt* (London, 1880), pp. 85, 86.



ce que l'éditeur a traduit de la sorte: „*Oh Hapi! que soient à moi l'eau fraîche et ses grains de blé, que soient à moi les pains de la déesse Menqt, que soit à moi la bière de la déesse Khut, que soit à moi le lait*”²⁾.

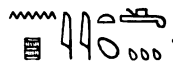
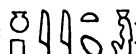
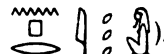


L'original du texte cité, qui est en écriture hiératique, montre que la transcription que nous venons de lire est quelque peu incorrecte. Après *nepi*, il faut effacer le suffixe pronominal *f* qui n'est pas dans l'original; le vase qui détermine le mot *aret* „lait”, doit être suivi de trois barres, au lieu d'une seule. De ces deux modifications, la première est fort importante. Selon moi, elle nous force à regarder le mot *nepi* comme un nom de divinité³⁾, ce qui nous amène à proposer pour le passage cité la traduction suivante: „*Oh Hapi, donne-moi de l'eau! Oh Nepit, donne-moi du pain! Oh Menket, donne-moi de la bière! Oh Achout, donne-moi du lait!*”

La principale différence qu'il y a entre ma traduction du passage cité et celle de M. LIEBLEIN, c'est que suivant ce dernier savant, Menket est la déesse du pain et Khut la déesse de la bière, tandis que pour moi elles ont tout un autre rôle, Menket étant la déesse de la bière et Achout la déesse du lait.

Il n'est pas bien difficile de trouver d'autres arguments en faveur de mon interprétation de ces termes, les textes des basses époques offrant des exemples nombreux où il est fait mention de l'une ou de

1) LIEBLEIN, *Le livre égyptien Que mon nom fleurisse*, pl. XI, col. II, ligne 3.

2) *Ibid.*, p. 10.

3) Il paraît que la vraie transcription de ce nom de divinité est celle-ci: . Ce serait alors une déesse. Celle-là nous est d'ailleurs connue par d'autres textes (Cfr. p. ex. BRUGSCH, *Recueil de Monuments*, t. V, p. 20: ). Il y a aussi un dieu *Nepi* ou *Neperà* (PIEHL, *Inscriptions hiéroglyphiques*, troisième série, pl. XXXVI, l. 4: ). *Nepi* est à *Nepit*, ce que  est à  etc.

Achout et $\overline{\text{Ⲁ}} \overline{\text{Ⲑ}} \overline{\text{ⲓ}}$ *art*, soit dû à l'assonance, phénomène d'ailleurs assez fréquent dans les inscriptions des basses époques. Mais je ne serais point étonné que le rapprochement de $\overline{\text{Ⲁ}} \overline{\text{Ⲑ}}$ avec $\overline{\text{Ⲁ}} \overline{\text{Ⲑ}} \overline{\text{Ⲑ}}$ résultat d'une identité de consonance entre les deux. Car le copte nous offre, comme équivalent de $\overline{\text{Ⲁ}} \overline{\text{Ⲑ}}$, la forme $\overline{\text{Ⲁ}} \overline{\text{Ⲑ}} \overline{\text{Ⲑ}}$ 1) qui rime presque avec le nom de déesse $\overline{\text{Ⲁ}} \overline{\text{Ⲑ}} \overline{\text{Ⲑ}}$ *Menke*.

1) PEYRON, *Grammatica linguæ copticæ*, p. 193.

**Una massima di sapienza popolare nell' Antigone di Sofocle e
nel Merzbân-nâmeḥ di Verâvîni**

PER

J. PIZZI

Professore nella R. Università di Torino.

Quando Sofocle introduce Antigone a dire, nel cospetto di Creonte e del Coro, la ragione perchè ella si è indotta a seppellire il corpo dell' estinto fratello Polinice, non ostante il decreto di Creonte che la condannava a morte, pone in bocca alla eroica fanciulla le seguenti parole:

τίνας νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;
πόσις μὲν ἂν μοι καταθάνοντος ἄλλος ᾔην,
καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον,
μητρὸς δ' ἐν Ἴαιδου καὶ πατρὸς κεκευθότιν
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ἔστις ἂν βλάστοι ποτέ.
τοιῶδ' ἐμέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ
νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν
καὶ δεινὰ τολμᾶν, ᾧ κασίγνητον κάρα.

Nel *Merzbân-nâmeḥ*, antica opera di novelle persiane, rifatta da Verâvîni in istile artificioso intorno al 1210 d. C., si legge come Dahâk, orribile tiranno, facesse prendere un giorno il marito, il figlio e il fratello di una povera donna, di nome Hinbûy, per darli in pasto a due neri serpenti natigli sulle spalle da due baci di Ahrimane, come racconta Firdusi. La donna domandò grazia al tiranno, che le concesse la

vita soltanto, a sua scelta, di uno degl' infelici imprigionati. Menata al carcere, essa fece questo ragionamento: زن جوانم شوهر دیگر توانم کرد و تواند بود که از او فرزندی آید که آتش فراق لختی بآب وصال او بنشانم و زهر فوات این را بتربای بقای او مداوات کنم لکن ممکن نیست که مرا از آن ملایر و پدیری که در گذشتند برادر دیگر آید تا این مهر بر او افکنم و ناچار دندان طمع از پسر (Testo, in SCHEFER, *Chrest. pers.*, t. II, p. ۱۷). Queste parole, spoglie degli artifici retorici di Verāvini, [vogliono dire che Hinbûy penso' così „Io sono giovane e posso avere un altro marito da cui puo' nascere un figlio che mi consoli di questo che ora perdo, mentre il nuovo marito mi conforterà della perdita di quest' altro. Dal padre e dalla madre che sono morti, è impossibile che mi nasca un altro fratello a cui io ponga amore come a questo". Abbandonò pertanto il figlio e il marito, stese la mano al fratello e traendolo dal carcere lo salvò'. — Verāvini aggiunge che Dahâk, come ebbe inteso cio', condonò alla misera donna anche la vita del marito e del figlio; e noi noteremo intanto che Dahâk fu più umano e generoso di Creonte.

Ora, confrontando le parole di Antigone con quelle di Hinbûy, è impossibile di disconoscere che esse, prescindendo dalle frasi ornate dello scrittore persiano, sono pressochè uguali, il pensiero è certamente lo stesso. Che possiamo noi ora inferirne, poichè non crediamo che somiglianza così perfetta sia casuale? Abbiamo qui forse una leggenda antica, di origine popolare, che in Persia è riuscita a una semplice novella, mentre in Grecia ha ispirato una delle tragedie piu' belle? E si noti che Dahâk e Creonte, imperiosi, crudeli, tiranni, oppressori degl' innocenti, si assomigliano fra loro. O abbiamo forse qui un antico detto di sapienza popolare, che Verāvini (che attingesa a libri antichi) ha riferito quale l'ha trovato nelle sue fonti, e che Sofocle non ha sdegnato di accogliere? Noi, benchè propendiamo per la seconda supposizione, non sappiamo deciderci. Diremo piuttosto coi Mussulmani *والله اعلم*, e Iddio lo sa meglio di noi!

De smeden bij de oude Hebreërs.

DOOR

H. POELS.

Na lange jaren als Bedowijnen rondgezworven te hebben, vestigden zich de Hebreërs als herders en landbouwers in het vruchtbare Kanaän. Terwijl de noordelijke stammen ook koophandel dreven, legden zich de zuidelijke bijna uitsluitend op den akkerbouw toe. Geen enkele tak van nijverheid heeft bij de oude Hebreërs gebloeid. Vooral de metaalbewerking stond op zeer laag peil. Nog ten tijde van Salomon's tempelbouw, moesten de smeden uit den vreemde worden ontboden (1 Kon. 7, 14; 2 Kron. 4, 7, vgl. 1 Kron. 14, 1).

Als tegenvoeters der Hebreërs mogen in dit opzicht de Philistijnen en de Phoeniciërs gelden, dezen immers staan in de geschiedenis als voortreffelijke smeden en schuimende kooplieden te boek. Tot op de markten van het verre Ooriente veilden deze Engelschen der oudheid het werk hunner wevers. Over heel de toen bekende wereld werd hun bronzen en ijeren smeedwerk geroemd. Dagon, de god der Philistijnen, werd volgens Sesonostrius als „de uitvinder van den ploeg” beschouwd.

Dat het smeedwerk der Philistijnen bijzonder veel aftrek vond bij de Hebreërs, immers naburen, behoeft geen betoog. De voornaamste voortbrengselen van Kanaän waren koren, wijn, olie en balsem; deze werden geregeld opgekocht door de handeldrijvende industrieelen van het Koninkrijk, of, zeer dikwijls ook, ingevuld tegen allerlei voorwerpen

der uitheemsche nijverheid. Vooral het smeedwerk werd in dezen ruilhandel door de Hebreërs gezocht (Ezech. H. 27).

Bij gelegenheid der groote jaarmarkten trokken de Palestijnsche boeren naar de handelplaatsen der kust; eene gewoonte, die tot in de middeleeuwen stand hield. Door het jaar echter werd de handel in Kanaän door rondreizende kooplieden en kramers gedreven. De namen *socher* en *rokel*, die den Palestijnschen koopman aanduiden, beteekenen oorspronkelijk den „rondtrekkende”. De zeehandel was bijna uitsluitend in handen der Pheniciërs; aan den landhandel namen ook de Philistijnen ijverig deel. De geleerde rabbijn van Brunswijk, Dr. L. HERZFELD, onderscheidt deze in Palestina rondtrekkende kooplieden in twee soorten. De eersten dreven den grooten uitvoerhandel, en kochten de verschillende landbouwvoortbrengselen van Kanaän tegen geld op. De anderen, minder door de fortuin bedeed, reisden de dorpen af, als kramers en kleine ruilhandelaars. Onder deze laatsten rangschikken wij de Philistijnsche smeden, op wie, naar onze meening, de schrijver van 1 Sam. 13, 19—22 doelt.

Wat de namen der voorwerpen betreft, die in dezen tekst voorkomen, staan wij noch voor de lezing der Massoreten, noch voor onze vertaling in. Van belang is alleen dat er spraak is van landbouwgeereedschappen. Onder verwijzing naar *Le Sanctuaire de Kirjath Jearim* bl. 111—119, laten wij ook de spraakkunstige moeielijkheden rusten, die deze verzen opleveren.

„En er werd geen smid gevonden in heel het land van Israël, want de Philistijnen hadden gezegd: opdat de Hebreërs geen zwaarden of lansen laten maken (v. 19). En heel Israël moest neerdalen naar het land der Philistijnen om zeisen, ploegkouters, bijlen en? te laten smeden (v. 20). En de oude verstompte wapenen werden in zeisen, ploegkouters, bijlen en? omgesmeed (v. 21). En zoo gebeurde het, dat op den dag des strijdes bij de soldaten van Saül en Jonathan noch zwaard noch lans werd gevonden (v. 22).

Volgens de traditioneele verklaring van dezen tekst, zouden de Philistijnen alle Hebreeuwsche smeden gedood of in ballingschap weggevoerd hebben. De Philistijnen, meende men, waren destijds volkomen meester in het land van Israël, dat door Philistijnsche stadhouders

bestierd werd. Wij hopen echter in bovengenoemd werkje aangetoond te hebben, dat het tijdperk van Samuël voor de Israëlieten een tijdvak van voorspoed is geweest. „Zoolang Samuël het volk richtte, woog de hand van Jahve op de Philistijnen” (1 Sam. 7, 13).

Daarenboven zou deze maatregel der Philistijnen aan het ongeloofelijke grenzen. Men begrijpt, dat een overwinnaar de *wapensmeden* van een overwonnen volk uitroeit, doch wij gelooven niet dat ooit overwinnaar *alle* smeden heeft ontnomen aan een volk, dat van akkerbouw moet leven. Het verwondert ons daarom niet dat vele nieuwere schrijvers 1 Sam. 13, 19—22 als ongerijmd en onhistorisch verwierpen.

Onzes inziens, moet de tekst heel anders worden opgevat. Gedurende het richterschap van Samuël hadden de Philistijnen geduchte verliezen geleden, en waren de Hebreërs tot aan Ekron en Geth doorgedrongen. De Philistijnen dorstten naar wraak, maar durfden geen inval wagen. Zij zonnen dus op list en trachtten den vijand eerst te verzwakken. Aan hunne smeden, die in kleine karavanen de dorpen van Kanaän plachten af te reizen en er hunne ijzerwaren te venten, vaardigden zij een verbod uit, om in 't vervolg dergelijke tochten te ondernemen. Wellicht waren deze reeds door den oorlog onderbroken geworden. Van toen af „werd er geen smid meer gevonden in heel het land van Israël”. Ook de Arabische vertaler, die de gebruiken van het land kende, heeft vs. 19 in dezen zin opgevat: „En er werd geen (Philistijnsche) smid meer gevonden in heel het land van Israël, want de Philistijnen hadden gezegd: *wij zullen voortaan geen smeden in het land van Israël laten trekken*”.

De Hebreeuwsche boeren, die hun akkergereedschappen van de rondtrekkende smeden plachten te betrekken, „moesten nu naar het land der Philistijnen neerdalen”. Overbodig te zeggen, dat de boeren tegen deze reis opzagen, en daar de inlandsche smeden uiterst schaarsch waren en zeer onbedreven in hun vak, behielpen zij zich meestal met de oude gereedschappen. Vooral tot het smeden van snijwerktuigen, zooals kapmessen en sikkels, voelden zij zich onbekwaam. Gelijk aan de schamele schuurdeur van den armen Kempischen boer, een doornagelde spade of schop niet zelden den dienst doet van scharnier, zoo werden

toen door den Hebreuwschen boer de oude lans en het verroeste zwaard „in zeis, bijl of ploegkouter omgesmeed”. Waarschijnlijk hadden de Hebreërs, voor nieuwe gereedschappen, zelfs geen metaal tot hunne beschikking.

Uit v. 22 kan men opmaken, dat het gebrek aan lansen en zwaarden slechts na verloop van tijd ontstond, en eerst voor goed werd opgemerkt toen de oorlog weer uitbrak. Niet na een vorigen oorlog hebben de Philistijnen deze lansen en zwaarden aan de Hebreuwen afgenomen; maar „het gebeurde, toen de strijd weer ontbrandde”, en de boeren te wapen liepen, dat Saül zijne soldaten van goede wapenen verstoken zag.

Onze veronderstelling, dat Philistijnsche smeden, wellicht in gezelschap van Phenicische, door de dorpen van Kanaän in kleine karavanen rondtrokken, wordt gewettigd door den toenmaligen toestand van handel en nijverheid, en het onderling verkeer der beide volken. Men denke slechts aan de Zigeuners of ketellappers, die tot op den huidigen dag als kopersmeden door heel Europa rondtrekken, en die jaarlijksche tochten der Philistijnsche smeden zullen ons niet langer bevreemden. Ook bij de Assyriërs schijnt een afzonderlijke stam het ambacht van smid uitgeoefend te hebben. Op eene tablet uit de verzameling van RÈVILLOUT wordt melding gemaakt van „een schuldbrief van Gimillu, den zoon van Marduk, van den stam der smeden” (*Proceedings*, Vol. IX, p. 288).

De traditioneele verklaring van 1 Sam. 13, 19—22 is onhoudbaar. De innerlijke onwaarschijnlijkheid van dergelijken maatregel der Philistijnen, en vooral de tegenspraak, waarin deze opvatting staat met alle gegevens omtrent den toestand in Israël gedurende het tijdperk van Samuël, maken haar onmogelijk.

I sedici buoni Genii del Prajña, appunti concernenti il Buddhismo nel Giappone

PER

C. PUINI

Professore presso il R. Istituto di Studii superiori di Firenze.

È noto come nel buddhismo, e singolarmente secondo le dottrine dei Tantra e delle Dhārāṇī, le formule che esprimono alcune verità religiose o filosofiche, i nomi o gli epiteti di santi o di dei, ed anche le lettere, che formano que' nomi o quegli epiteti, acquistano un potere magico in favore di chi le pronunzia; producendo effetti più o meno maravigliosi, conforme il concetto espresso nella formula mistica, o conforme il carattere della divinità, di cui s'invoca il nome. Questa singolare credenza è una conseguenza logica della dottrina del Prajña pāramitā, che è la dottrina della vacuità assoluta, negante la realtà di tutte le cose, delle quali perciò non resta se non il nome che le designa: conseguenza, che unita alla vecchia superstizione, così comune nelle religioni primitive, del potere magico d'alcune singolari parole, invocazioni e scongiuri, ha dato origine e grande svolgimento, nel sistema buddhista, alla dottrina, sopra menzionata, dei Tantra e delle Dhārāṇī. Non essendovi nel mondo di reale che la parola, possederla è possedere le cose: il solo pronunziare una formula mistica, è efficace per acquistare la verità che essa racchiude, o la beatitudine che essa promette. Così, secondo la setta tanto diffusa nella Cina e nel Giappone, colà detta *Jiyau do siyau*, o della „Terra della Purità”, che ha

per fondamento l'*Amitābha vyūha* ¹⁾ e il *Sukhavatī vyūha* ²⁾, basta invocare più volte il nome di Amitābha buddha, per rinascere, dopo morte, nel Paradiso (*sukhāvati*); e stando al *Prajña pāranitā sūtra*, basta profondere la Dhārāṇī che lo esprime in compendio, per entrare in possesso della Scienza: ognuno sa, inoltre, quanto sia profittevole al devoto la recitazione replicata della notissima formula *ōṃ maṇi padmé hūṃ*. La stessa potenza hanno i nomi di alcune divinità. Nell' invocazione a *Marichī*, *ōṃ Marichya svāhā*, ogni lettera ha potenza magica d'attrarre, in chi la pronuzia, varie sorte di benedizioni. Oltre a le divinità singolari, vi sono gruppi o famiglie di personaggi divini, aventi ciascuno speciali attribuzioni, dentro certi limiti. Il gruppo di 16 divinità, che fa argomento del presente articolo, protegge, come vedremo, la persona del devoto, in varie occasioni della vita. Appartiene alla scuola, che ha tra le scritture principali il *Prajña pāramitā sūtra*; il quale riduce al nulla, come di sopra ho accennato, ogni corpo e ogni fenomeno, e fa del mondo una pura illusione, vuota d'ogni realtà; perciò questi personaggi sono qualificati come attinenti al *Prajña*.

Il Dizionario giapponese-cinese, intitolato „*Wakan won seki siyo gen ji kau*”, li chiama i *Sedici Sen-siu*, o *Sen-sin-wau*, i „*Sedici buoni geni*” o i „*Sedici sovrani degli spiriti benefici*”, e dice essere eglino menzionati nelle scritture delle Dhārāṇī, *Dhārnī sūtra* ³⁾. Nella stessa opera è detto, che questa serie di sedici dei, si compone dei „*Dodici Sin-siyau*”, o „*Dodici Guardiani divini*”, e dei *Chatur mahādēva rāja*, o i *quattro dēva rāja* del monte *Mēru*, protettori del mondo; i quali sono *Dhritarāshṭa*, protettore dell' Oriente, *Virūdhaka*, protettore del Mezzogiorno, *Virūpāksha*, protettore dell' Occidente, e *Vaiṣṭavana*, confuso con *Kuvēra*, protettore del Settentrione. I *Dodici Guardiani divini* (*Sin-siyau*), il cui ufficio è di aver cura e custodia delle persone, appartengono, secondo il Dizionario citato poco sopra, ai *Buddha maestri di medicina* (*Yakuji butu*), „*Bhaisajya guru*”; intendendo l'epiteto di medico, applicato à que' buddha, anche nel significato morale; perchè è ad ogni sorta di

1) Nel 'Kan-gyur, sezione *Skon-brtsegs*, I, 5.

2) Nel 'Kan-gyur, sezione *mdo-sde*, VII, 3.

3) *Wakan won seki*, X, 35, 8.

guai, fisici e morali, che essi procacciano rimedio. Hanno forse una certa analogia coi personaggi del *Dvādaça buddhaka* ¹⁾, dove dopo la enumerazione dei dodici buddha, si dicono i benefizii risultanti dalla recitazione dei loro nomi.

Un libriccino giapponese, che porta il titolo: „*I sedici sovrani spirituali del Prajña, con l'aggiunta del Hṛidaya sūtra*” ²⁾, dice l'ufficio particolare di questi personaggi. I quali, non ostante il loro epiteto di „buoni” (*sen-sin*), sono raffignuti in atti fieri e quasi feroci; ma il loro aspetto terribile è per incitare il timore a' cattivi spiriti, tenerli lontani, e renderli impotenti a nuocere a gli uomini devoti, che prendono a proteggere e custodire.

Questo libriccino è fatto d'un foglio piegato a paravento, formante pp. 50 senza numerare. Trentanove pagine contengono il testo, tradotto qui appresso; le altre undici pagine contengono il *Mahāprañjā pēramitā hṛidaya sūtra*. È scritto in bei caratteri cinesi, con trascrizione interlineare *frokana*; ma i nomi dei „*Sedici Genii*” sono invece in scrittura *katakana*. Il mezzo del foglio, ossia le pp. 18, 19, 20, 21 e 22, sono occupate dalla figura d'un gruppo di divinità, così disposte. Nel centro sta *Çākyamuni* sopra un piedistallo terminato in fiore di loto, in atto d'insegnare le legge; alla sua destra è *Mañjuçri* sur un leone; alla sinistra *Samantabhadra* sur un elefante. Ogni pagine è poi ornata dell' immagine della divinità, del cui nome si narrano le virtù. Oltre quelle figure, in principio ve n'è una di bonzo, con bordone nella mano destra e un libro nella sinistra: sulle spalle porta a guisa di gerla, un banchetto, sopra il quale si veggono molti volumi. Il personaggio è chiamato „*Il Maestro della religione* (che porta seco il) *tripitaka*”, *Sanzou fousi*. È un titolo che vien dato a molti de' più famosi religiosi, che tradussero o commentarono le Scritture. In fine del libretto sta la figura d'un demonio sivaistico, con una collana di piccoli teschi, e un serpe nella mano sinistra. Questo personaggio porta il nome cinese di *Shen-she Ta-wan*.

Non è agevole riportare nella forma sanscrita originale, i nomi

1) Nel *'Kan-gyur, mdo-sde*, XXI, 7; e *rgyud-sde*, XI, 7.

2) *Fansiya siyuroko sinwau: Singiyau*.

del tutto corrotti della trascrizione *katakana*, che è allato ad ogni figura dei *Sedici Genii*. Vi si può forse riconoscere *Kumbira* (il 2°), *Vajra(pani)* (il 3°), *Kapila* (il 4°), *Mrigala* (il 5°). *Dondubhi(çvara)* (il 6°), *Aniruddha* (il 7°), *Çâléndra(rāja)* (l' 8°), *Indra* (il 9°), *Vairo(chana)* (il 10°), *Kuvera* (il 12°), e i quattro *dévarāja* nominati più avanti. Pertanto io, a scanso d'errori, io non ho fatto che trascrivere il *katakana* giapponese, a capo d'ogni articolo riguardante le dette divinità, senza aggiungersi il supposto corrispondente sascritto. L'edizione del libretto è stata curata da un religioso della provincia di *Oki*, e fur pubblicata „in un giorno fausto „del 5° mese del 2° degli anni *keiôya*” ossia nel 1866.

Fansia siyuroku sinwau, „*I Sedici sorrani divini del Prajña (Fansiya)*”.

1. *Taidurada* (porta in mano il *vajra*).

Tien lontana ogni malattia.

Se v'è tra' viventi chi voglia liberare l'esistenza da' mali futuri, ascolte l'invocazione del mio nome, e le malattie d'ogni genere si allontaneranno: il corpo avrà pace, e lo spirito letizia.

2. *Kinbiri* (è rappresentalo che pone la freccia all' arco).

Dà quiete e sicurezza all' anima.

Se v'è tra' viventi, chi sia turbato dalla pansa dei mali spiriti, per l'efficacia dell' invocazione del mio nome, l'anima sua otterrà quiete e tranquillità.

3. *Basaro* (con una spada in pugno).

Concede abbondanza di beni.

Se tra' viventi v'è chi desidera saviezza, pronunzi le lettere del mio nome, e non tarderà ad acquistare intelligenza grande e talento.

4. *Kabiro* (con una spada in pugno).

Per lui s'ottine stima ed affetto du tutti.

Se tra' viventi, v'è chi desideri essere amato e rispettato da agnuno, pronunzi le lettere del mio nome, e riuscirà ad avere l'affetto di tutti gli uomini.

5. *Miyakiro* (con una piccola ruota nella destra).
 Aiuta l'ottenimento di pubblici uffici.

Colui che tra' viventi voglia ottenere un pubblico onorevole ufficio, invochi il mio nome, e diventerà tosto magistrato.

6. *Dondobi* (con un' alabarda nella sinistra).
 Fa paga ogni speranza.

Se tra' viventi, alcuno desidera vedere in sè stesso (nella vita presente) adempirsi le sue speranze, scritto il mio nome (sur una carta) lo ingolli, e presto si troverà esaudito.

7. *Aniro* (con una spada sotto il braccio sinistro).
 Fa andar bene l'allevamento dei filugelli.

Coloro che vogliono avere la fortuna d'un buono allevamento di bachi da seta, devono scrivere il mio nome; e così scritto appiccarlo nel punto della loro casa, che guarda sud-est; allora i filugelli indubitamente riusciranno a bene.

8. *Siyaniro* (una scure nella mano destra).
 Fa essere meritevoli di gran fortuna.

Coloro, tra' viventi, che desiderano meritarsi i boni terreni, devono scrivere il mio nome e attaccarlo nel punto nord-est delle loro case, e arriveranno allora a grandissima prosperità.

9. *Indaro* (uno scacciamosche nella destra).
 Prolunga indefinitamente la vita.

Coloro, tra' viventi, che desiderano la felicità di vivere lungamente, l'ottavo giorno di ciascun mese, pronunzino contotto volte le lettere del mio nome, chè allora godranno vita lunga e felice.

10. *Bairo* (in costume d'asceta).
Promuove il sentimento religioso.

Chi tra' viventi desidera entrare in possesso della piena intelligenza della dottrina religiosa, scriva le lettere del mio nome, e depongasi su la testa quella scrittura, chè allora gli si risveglierà un' intelligenza illimitata.

11. *Makuro* (una perla nella mano sinistra).
Protegge da ogni pericolo.

Affine di sopperire a qualsiasi caso straordinario, che avvenga nella famiglia del devoto, si scriva il mio nome, e si deponga a sinistra e a destra della trave maestra della casa; io ne diventerò allora il genio custode, sempre sollecito e vigilante.

12. *Kubiro* (asta nella mano sinistra).
Procaccia abbondanza di cibo e bevanda.

Colui tra' viventi, che sia afflitto da' tormenti della fame e della sete, scriva il mio nome, e lo attacchi alla porta di casa, così non tarderà ad avere mirabile abbondanza di vittovaglie.

13. *Sindaro* (con arco e freccia).
Sopperisce al bisogno delle vesti.

Se per avventura alcun fedele fosse sopraffatto da' rigori della stagione, e volesse procurarsi vesti acconcie; scriva in caratteri il mio nome, e lo disponga in cima al berretto, oppure se lo metta in testa; e allora secondo il suo desiderio, sarà provvisto di vesti nuove e adatte alla stagione.

14. *Batadoro* (con una clava in mano).
Fa ascendere al trono d'un reame.

Se tra' viventi vi fosse alcuno, che desiderasse innalzarsi alla sovranità dello Stato, scriva sopra cartoline bianche il mio nome, e per centotto volte la ingolli così scritto, e non tarderà a salire sopra il trono d'un re.

15. *Bikaro* (con la spada in pugno).

Fa divenire il difensore del popolo.

Se tra' viventi vi fosse chi sentisse il desiderio di diventare signore d'un reame, scriva sopra una tabella di retinospora il mio nome, e sotterra la scrittura in mezzo al territorio del reame agognato; così arriverà a conseguere la signoria.

16. *Kubeiro* (un asta nella mano sinistra).

Allontana gli odii e le inimicizie.

Se vi fosse alcuno, che avesse bisogno di sterminare nemici, scriva sopra una tabella di retinospora il mio nome, l'esponga verso la parte de' nemici ch' egli tiene, ed essi saranno di subito scompigliati e distrutti.

Mourier

Amateur-Sinologue Danois

PAR

HENRI CORDIER

Professeur à l'École des Langues orientales vivantes, à Paris.

La suppression de la Compagnie de Jésus par Clément XIV (21 juillet 1773) eut le plus douloureux effet sur notre mission de Peking — dont elle causa la ruine — et partant sur les études sinologiques qu'avaient illustrées GERBILLON, PARRENIN, GAUBIL, PRÉMARE, et que représentaient encore CIBOT¹⁾ et AMIOT²⁾. Ces derniers, ainsi que le P. DE VENTAVON³⁾, survécurent encore quelques années à la destruction de leur mission et à leur remplacement par les Lazaristes; le dernier supérieur des Jésuites français à Peking, le P. BOURGEOIS mourut le 29 juillet 1792, l'évêque de Nanking, GODEFROY XAVIER VON LAIMBECKHOVEN s'était éteint à Sou-tcheou, du Kiang-sou, le 22 mai 1787. Lorsque Pie VII eût rétabli l'Ordre, et que l'ancien secrétaire du P. GABRIEL GRUBER, le Polonais THADDÉE BRZozowski eut été élu Général de la Compagnie (2 sept. 1805), des anciens Jésuites, il ne restait plus à Peking que les PP. JOSEPH BERNARD DE ALMEIDA⁴⁾ et ALOYS DE POIROT⁵⁾,

1) + 8 août 1780.

2) + 8 oct. 1793.

3) + 27 mai 1787.

4) + 12 nov. 1805.

5) + 1814.

peut-être même le P. JEAN JOSEPH DE GRAMMONT¹⁾, ancien interprète du chevalier d'Entrecasteaux à Canton.

Pendant cet assombrissement temporaire dans le nord, un nouveau centre d'études était créé d'autre part dans le sud de la Chine, à Macao et à Canton. ROBERT MORRISON, digne émule de JOSHUA MARSHMAN qui évangélisa au Bengale, est le véritable fondateur de cette brillante école sinologique anglo-américaine sur laquelle ont jeté tant d'éclat Sir JOHN FRANCIS DAVIS, WALTER HENRY MEDHURST, ELIJAH COLEMAN BRIDGMAN, SAMUEL WELLS WILLIAMS, ALEXANDER WYLIE, Sir THOMAS FRANCIS WADE et, jusqu'à nos jours, l'illustre octogénaire JAMES LEGGE, leur contemporain.

En Europe, un renouveau se produisait: des sinologues plus remarquables par leur nombre et le bruit de leurs discussions que par la qualité de leurs travaux, publiaient des livres qui n'offrent plus guère qu'un intérêt de curiosité; ils tiraient leur origine, les étrangers, de la tradition créée à Saint Pétersbourg par BAYER, les Français, des livres de FOURMONT L'AINÉ, JULES KLAPROTH, JOSEPH HAGER, ANTONIO MONTUCCI, l'abbé DUFAYEL, le baron SCHILLING DE CANSTADT, STEPHEN WESTON, et brochant sur le tout DE GUIGNES fils, arrivé de Canton — où, le dernier il avait géré le consulat de France, — armé du *Hantsseu si-ye*, dictionnaire de l'ancien vicaire apostolique du Chen-si le franciscain BASILIO BROLLO, DE GEMONA, qu'il devait publier sous son nom dans l'énorme in-folio qui encombre la bibliothèque de tout sinologue qui se respecte. De cette foule surgira, esprit lucide et créateur, ABEL RÉMUSAT, l'inspirateur de la tradition française actuelle.

KLAPROTH venait d'aborder l'étude du chinois — il nous apprend lui-même²⁾ qu'il commença ses recherches en 1797 avec l'aide du *Museum Sinicum* de BAYER — lorsqu'il se mit en rapport avec MOURIER revenu de Chine depuis douze ans. Cette correspondance avec KLAPROTH figurait au

1) + à Macao, 1808, ou à Péking avant 1812?

2) N° 737 du Catalogue de la vente de ses livres.

catalogue de la vente (1839) des livres de ce savant sous le n° 738 et elle fut adjugée au prix de 30 fr. au libraire DONDEY-DUPRÉ. Je ne me rappelle pas dans quelles circonstances elle est entrée, reliée et alourdie par diverses pièces de MONTUCCI, KURZ, etc., dans ma collection particulière.

Le nom de MOURIER est bien français; mais notre sinologue était un capitaine de l'infanterie danoise démissionnaire, qui, avec son beau-père, était allé en Chine refaire une fortune qu'il trouva d'ailleurs après quelques longues vicissitudes. Ses lettres, au nombre de dix-neuf, autographes et signées, sont datées de Copenhague (1801—1804), et rédigées en allemand. Je donne la traduction *in extenso* des deux premières et des deux dernières de ces lettres et de parties des autres.

I.

A Mr. J. KLAPROTH à Berlin.

Copenhague, ce 26 Septembre 1800 1).

Je suis revenu ici seulement avant-hier d'un voyage de trois mois en France et n'ai pu ainsi répondre plus tôt à votre lettre du 8 de ce mois. J'accepte votre offre avec grand plaisir, je crains seulement que l'avantage littéraire que vous tirerez de ma connaissance ne réponde pas à votre attente, car vraiment, je n'ai pas appris la langue chinoise à fond, quoique je sois resté assez longtemps en Chine et que je parle aussi un peu le chinois: tout le profit sera donc sans aucun doute pour moi. Néanmoins, comme il me sera peut-être possible de vous procurer par mes connaissances l'un ou l'autre livre sans grands frais, j'espère que vous vous contenterez du peu que je pourrai faire.

Voilà ce qu'il en est de ma connaissance de la langue: un moine augustin espagnol, PADRE JUAN RODRIGUEZ DA SYLVA, maintenant évêque de Valladolid (si toutefois il vit encore) qui avait été pendant plusieurs années missionnaire en Chine et qui parlait couramment et correctement la langue du pays, m'a communiqué quelques enseignements dans cette dernière et prêté aussi le *Hán csú Sý yě*, ou le Dictionnaire

1) Lettre n° 1 de la collection.

chinois-latin de la mission, ainsi que le *Ching csú tuǎng* (chinois-espagnol). J'ai réellement copié moi-même ces deux Dictionnaires, mais l'érudition, comme c'est là souvent le cas, en est restée sur le papier et fort peu dans ma tête. Ainsi, grâce à l'aptitude d'une oreille exercée, j'appris à parler assez bien le chinois dans le pur dialecte de Nanking, le lus également et — avec le P. JUAN RODRIGUEZ, je traduisis quelques livres qui contenaient partie des récits et des bons mots, partie des sentences juridiques (fabuleuses) d'un certain Paō Kùng, mais je n'appris que peu de caractères très bien. Quand j'étais seul, la recherche laborieuse d'après les racines, me fatiguait beaucoup et j'avais des raisons de croire que cela n'en valait pas la peine. Aussi bien mon Espagnol et les *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, de Paaw ¹⁾ ne me fortifièrent pas peu dans cette opinion. Je reconnais toutefois maintenant que je regrette de n'avoir pas alors surmonté ma paresse ou mon aversion, car en vérité, nous apprendrons peu de chinois dans aucune autre branche de l'érudition, c'est cependant la peine de savoir jusqu'où cela a mené une si grande nation dans les sciences. Même à chacun l'exercice des facultés intellectuelles est utile et le fourmillement d'assez grandes difficultés agréable. Quant à ce que je possède en fait de livres chinois je ne le sais vraiment pas. Depuis 1785, année de mon retour d'Asie, ils gisent par terre dans la poussière et l'oubli. Je fis cadeau d'un bon exemplaire du *Kǎnglhy csú tien* 字典 (Dictionnaire de l'empereur Kang-Hi) à la bibliothèque SUHM ²⁾ [suhmischen] maintenant bibliothèque royale, et j'en conservai un autre, auquel manqueront certainement quelques volumes. Je dus racheter la plupart de ceux que j'ai d'un jeune Français de Canton, qui parlait le chinois très couramment, mais qui comme moi le lisait très peu dans la langue ³⁾. Je vais les rechercher et ceux d'entre eux qui vaudront quelque chose, seront mis à votre disposition. Sûrement l'on ne trouvera

1) Pub. à Berlin, en 1773, 2 vol. in-8°.

2) PIERRE FRÉDÉRIC DE SUHM, historien danois, né à Copenhague 18 oct. 1728; † dans cette ville, 7 sept. 1798. Il céda pour une petite rente annuelle en 1796 à la bibliothèque du Roi, sa collection de plus de 100 000 volumes.

3) GALBERT, premier interprète du Consulat de France à Canton.

pas ici le *Xū Kīng* 1); mais je vais essayer de le faire acheter là-bas, par quelqu'un qui part bientôt avec les bateaux pour la Chine.

Si je vais à Berlin au printemps, comme cela pourrait être facilement le cas, ce sera pour moi un vrai plaisir de faire plus amplement et personnellement votre connaissance.

Vale sane
MOURIER.

II.

Copenhague, Novembre 1800 2).

Après revision faite de la bibliothèque abandonnée sur le sol, je n'ai trouvé de complets que les ouvrages, qui par leurs couvertures extérieures cartonnées, avaient été tant soit peu garantis du sable meurtrier des servantes; ce sont les suivants:

Ce <i>tuñg Kién</i> ou <i>Speculum universale</i> , dont vous faites mention dans votre lettre, a 72 Kiuen et a été imprimé dans la 46 ^e année de Kañg h̄y. 1707 3).	<i>ta</i>	<i>vù</i> 4)	<i>hiuen</i> 5)	en 4 volumes.	
	<i>csiñg</i>	<i>pý</i>	<i>sò</i>		
	<i>liù</i>	<i>csuon</i>	<i>ý</i>		
	<i>lý</i>	<i>iào</i>	<i>kuēy</i>		
	24 Kiuen dans la 33 ^e année de Kienlúng. 1768 4).	<i>csieñ</i>	en 5 vol. 22 Kiuen. 1661		
	Fourmont, page 430 Éd. 1768.	<i>csiè</i>	Science militaire ou <i>Wu-py</i> collectio mandatorum.		
1661 46 — 1707	1735 33 — 1768				

1) 書經, *Chou-king*.

2) Lettre n° 2 de la collection.

3) 通監綱目, *T'oung kien kang mou*, traduit depuis par le P. DE MAILLA.

4) 大清律例, *T'a Ts'ing Liu-li*.

5) 武備纂要前集, *Wou pi T'souen yao t'sien tsi*; traduit en partie par le P. AMIOT.

6) 訓俗遺規.

<i>hiùen</i> ¹⁾	<i>wing</i> ²⁾	<i>kèu</i> ³⁾	Novi	
<i>kin</i>	<i>king</i>	<i>csě</i>	et	<i>kin</i> ⁴⁾
<i>csú</i>	<i>chē</i>	<i>yuè</i>	antiqui	<i>kū</i>
<i>goéy</i>	<i>kiay</i>	<i>chào</i>	aevi	<i>ký</i>
			memorabilia	<i>kuón</i>
			dicta	

14 volumes.

Fourmont, Gram. Sin.

Livres chrétiens des Missionnaires.

Des quarante *Kiuen* de ce mirabilium il manque un volume, notamment les *kiuen* 8—11. J'en ai traduit autrefois quelques histoires pour apprendre à connaître les caractères. Elles contenaient des exemples de l'amour fraternel et étaient fabuleuses.

Il me manque un volume, du *Kiuen* 25—27, du *Sziò Ký* ⁵⁾ en 130 *Kiuen*. Il y a encore divers autres livres en plusieurs volumes qui sont tout à fait défectueux, ainsi que le *Chuen csu goey* ⁶⁾ ou Dictionnaire des caractères des sceaux, qui a été très maltraité. Il manque aussi plusieurs volumes du *Kaňg hý csu tién* ⁷⁾. J'en avais deux exemplaires avec moi et j'en donnai un à la bibliothèque Suhmique. Si par hasard, quelque chose de tout cela pouvait vous servir, je le tiens entièrement à votre service gratuitement. A l'occasion, je vous prierai

1) 懸金字彙 *Hiuen kin Tseu wei*, composé en 1615, dictionnaire par clefs [Or suspendu].

2) 聖經直解 *Cheng King tche kiai*. Évangiles des dimanches et des principales fêtes de l'année, en 14 livres, par le P. EMMANUEL DIAZ (jeune).

3) 口擇日抄.

4) 今古奇觀 *Kin kou ki kouan*; c'est le recueil bien connu de quarante contes; cfr. *Bib. Sinica*, col. 1859—1866.

5) 史記, les *Che ki*, Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien 司馬遷.

6) Cfr. Cat. de KLAPROTH, 2^e partie, n^o 182.

7) 康熙字典, le célèbre dictionnaire de l'empereur K'ang-hi.

de me dire sincèrement, si vous avez trouvé quelque chose de conforme à votre attente et à votre peine dans les livres classiques chinois. Ce que j'en ai lu dans les traductions m'a toujours paru très ennuyeux et rebattu. Il est possible cependant que mes préjugés et les abus bien connus du gouvernement chinois m'aient trop fortement prévenu contre le côté scientifique de cette nation, peut-être aussi le ton panégyrique de quelques missionnaires (entre autres Cibot) y a-t-il beaucoup contribué. A la vérité, ils attribuent beaucoup d'inexactitudes à PAAW, mais je ne puis cependant me figurer qu'il y ait quelque chose de si joli et de sublime caché dans le *Ku wen* ¹⁾ des livres classiques ainsi que les Jésuites et même le P. AMIOT si modéré, paraissent le croire. Parmi les trois ou quatre ouvrages dont j'ai déchiffré quelque chose avec l'aide d'un chinois demi lettré, celui qui me plut davantage était un petit Recueil de bons mots, intitulé le *Yé Si'ao Kaï Sin* (une plaisanterie réjouit le cœur). Je ne l'ai transcrit qu'avec des caractères latins — et au point de vue moral, il n'a aucune valeur, car il s'y trouve parfois des obscurités, mais cela ne manque vraiment pas d'un certain sel. Naturellement on m'objectera que je n'ai rien lu de classique (car mon mentor ne le comprenait pas apparemment) c'est pourquoi je ne puis baser mon jugement que sur des écrits plus nouveaux et peut-être plus mauvais. Cependant quelques-uns d'entre eux me parurent vouloir imiter ce que j'avais lu de classique dans les traductions. Quelques-unes des *Causes célèbres* de Pao Kung n'étaient également pas sans intérêt, quoi qu'elles fussent pleines de fables et d'extravagances. Elles me plurent à cause de cela, beaucoup plus que les éternelles exhortations à l'amour fraternel que les auteurs ne semblaient pas éprouver eux-mêmes.

Si vous avez du temps de reste, j'attends là-dessus quelques renseignements.

Santé et satisfaction

M. KLAPROTH, à Berlin ²⁾

MOURIER.

1) 古文, *kou wen*, le style ancien, classique.

2) La couverture porte l'adresse suivante: Herrn H. JULIUS KLAPROTH (Spandauer Strasse 33). Fr. b. Hamburg, Berlin.

J'ai donné à l'aumônier du bateau de Chine qui a déjà mis à la voile, l'ordre de se procurer à Canton le *Xu King* ¹⁾.

III.

Copenhague, ce 7 Novembre 1801 ²⁾.

..... DE GUIGNES est depuis quelques mois ici à Copenhague et est venu chez moi quelquefois. Je ne sais vraiment pas combien de temps il a séjourné en Chine. Il y arriva en 1785, quelques mois avant mon départ. Mais il a vécu longtemps à l'île de France (Maurice) où il était marié, et d'où maintenant il est revenu avec un Danois. Il est reparti au mois de septembre de cette année ³⁾ pour Paris. Qu'il en soit ce qu'on voudra, l'homme paraît être tout-à-fait un marchand. Il m'a dit ne comprendre que peu ou point la langue, et le Prof. MÜNTHER, qui l'a vu aussi, nous l'a affirmé. Afin d'être juste, je ne dois pas me vanter non plus d'avoir si peu utilisé mon assez long séjour en Chine, alors qu'un philologue ou un observateur philosophique aurait pu le faire. Cependant quoique je n'aie pas été élevé pour faire un négociant, mais un soldat, c'est cependant avec des vues mercantiles que je suis allé en Chine.....

IV.

Copenhague, ce 19 Janvier 1802 ⁴⁾.

..... J'ai vu dernièrement par le rapport de l'ambassade de SYMES ⁵⁾ au gouvernement birman qu'il serait possible de pénétrer dans le Yunnân par cet empire si le gouvernement anglais de Calcutta favorisait l'entreprise.....

1) *Chou-king*.

2) Je ne donne qu'un court extrait de cette lettre qui porte le n° 8 de la collection.

3) 1801.

4) Je ne donne qu'un court extrait de cette lettre qui porte le n° 12 de la collection.

5) Le colonel MICHAEL SYMES envoyé en 1802 pour la seconde fois en Birmanie à la cour de Badoun-Meng par WELLESLEY, gouverneur-général des Indes.

Copenhague, Octobre 1803 ¹⁾.

Cher Ami,

Dans votre dernière lettre, vous avez exprimé le désir de savoir quelque chose des circonstances de ma vie, et vraiment elles auraient pu être, comme celles de la plupart des gens âgés de 57 ans, assez instructives, si l'autobiographe était aussi sincère que JEAN JACQUES; dans le fait, je ne me sens pas assez fort pour cela, quoique je n'aie rien d'extraordinairement mauvais à confesser, aussi comme vous n'attendez ni ne liriez un mémoire philosophique, vous vous contenterez du suivant exposé dit en peu de mots.

Élevé de 11 à 17 ans dans une École militaire passablement mauvaise, je devins lieutenant d'infanterie en 1763. Le service déplorable de la garnison me lassa bientôt et je désirai étendre avec profit ma connaissance antérieure des langues en suivant les cours d'une Université. En 1765, j'obtins un congé de trois ans du régiment et sans cependant vouloir abandonner l'état militaire, j'étudiai successivement à Leipsick et à Göttingue. Les études que j'y fis ne furent pas aussi approfondies qu'elles auraient pu l'être, car les sciences mathématiques qui, vraiment, m'ont été toujours fructueuses et agréables, ne m'ont pas été essentiellement utiles dans le cours de ma nouvelle carrière, autant qu'elles auraient pu l'être à d'autres dans la même condition. Après un court séjour en France et en Angleterre, je fus, par mon mariage et mes relations de famille, déterminé à quitter en 1770 le service militaire comme capitaine afin d'accompagner en Chine un beau-père vieillissant, auquel des capitaux assez considérables avaient été confiés, et où, par un plan séduisant, mais dangereux, il devait de nouveau réparer la perte qu'il venait de subir d'une partie de sa fortune.

Après beaucoup de chagrins et de dangers, et ayant moi-même à

1) Lettre n° 18 de la collection.

déplorer la perte de mon petit avoir, je fus, par suite d'événements inattendus en Europe et dans les Indes, amené, non-seulement à être tiré de ma misérable condition, mais après quelques années, à être mis en état de gagner une fortune moyenne.

Un moine augustin, le P. JUAN RODRIGUEZ DA SYLVA, qui avait vécu pendant 16 ans en Chine comme missionnaire, et qui en lisait et en parlait parfaitement la langue, me procura, à Macao, le Dictionnaire chinois-latin de la mission espagnole, dont la copie est entre vos mains, ainsi qu'un autre, d'après l'alphabet et avec caractères, dans lequel j'ai trouvé quelquefois des locutions et des mots que ne contient pas celui en latin. Il m'aida aussi à me retrouver dans le labyrinthe de la prononciation avec le secours des cinq tons, que l'on ne peut apprendre et utiliser qu'avec l'enseignement parlé. Malgré cela, je ne fis aucun progrès dans la lecture, soit parce qu'il m'était extraordinairement pénible de chercher par la racine chaque caractère que j'oubliais aussitôt, soit parce que ce que je lisais ne me dédommageait pas de ma peine.

Le P. JUAN RODRIGUEZ devint ensuite évêque et dut aller vivre à Valladolid. S'il vit encore, je n'en sais rien; depuis 1785, je vis ici dans ma ville natale ou à la campagne où deux des enfants de mon premier mariage, entourés eux-mêmes chacun de plusieurs enfants, sont fixés.

Comme la Compagnie Asiatique n'a pas maintenant de facteur résident en Chine, il faut s'adresser aux voyageurs qui y vont lorsque l'on veut avoir des livres de là-bas. C'était l'aumônier du bateau qui avait rapporté le livre que je vous ai envoyé et si ce n'est pas une oeuvre à plusieurs volumes, cela peut encore être passable dans l'espèce.

Ce 1^{er} Novembre.

Je reçois aujourd'hui votre lettre du 15 Octobre, avant d'avoir fermé celle-ci parce que je n'ai pas encore reçu du professeur MÜNTHER ¹⁾

1) FRÉDÉRIC MUENTER, né à Gotha où son père, né à LUEBECK était prédicateur, le 14 Oct. 1761; + à Seeland, 9 avril 1830, dont il était devenu évêque en 1808, après avoir été professeur de théologie à l'université de Copenhague depuis 1790.

le *Monument de Yu* ¹⁾ (il est trop occupé de faire sa cour et de *ambiren*), pour penser à de semblables choses; il cherche spécialement un chapeau d'évêque à Fyner ²⁾. Il me semble que les caractères de votre graveur sont très bien réussis; notamment celui de *Kuě*, dans lequel se détachent les traits du pinceau, est à confondre avec ceux imprimés en Chine même.

Je vous suis très reconnaissant de l'honneur que vous voulez me montrer; puissiez-vous seulement récolter quelque solide avantage de votre laborieux travail, et je serais suffisamment récompensé d'avoir remis en meilleures mains quelque chose qui m'était inutile.

Il sera temps assez que vous me renvoyiez le Dictionnaire en été. J'ai bien l'autre avec l'alphabet, mais ici il faut connaître d'abord le son du caractère cherché avant de pouvoir s'en servir; on a ainsi double peine à l'établir.

Quand j'aurai le titre, je verrai à savoir ce qui peut être obtenu; il est présumable qu'au printemps, deux navires de ce port mettront à la voile.

Portez-vous bien,

MOURIER.

VI.

Copenhague, ce 30 Mars 1804 ³⁾.

Cher Ami,

Il y a si longtemps que je n'ai entendu parler de vous, que j'aurais presque ajouté foi au bruit de votre mort, si je n'avais appris dernièrement que vous étiez à Berlin. Aussi j'espère que vous vous portez bien et que vous soignez vos chères études. Je vous fis prier l'an dernier par Monsieur PAULI (Geh. C. K. et libraire) de me renvoyer, avec d'autres livres de sa collection, le *Hán csú Sý Yě*, car j'en avais besoin de nouveau. Il me répondit que vous me le renverriez vous-

1) Publié par HAGER, à Paris, en 1802.

2) Fyner, Fionie; on a vu qu'il avait été nommé à Seeland, Sjaelland.

3) Cette lettre, la dernière de la collection, porte le n° 18 bis, adressée „frei", à KLAPROTH, Berlin, sans nom de rue.

même de Weimar ou même me l'aviez renvoyé, ce qui a été de sa part un malentendu ou une négligence. Je réitère ici ma prière, car l'autre que je possède contient à la vérité beaucoup plus de mots, mais celui-là est d'un maniement plus facile et a de plus le *pretium affectionis* que je l'ai transcrit moi-même. Je vois par les *Miscellen* que le Dr. HAGER veut en publier un; je présume que c'est précisément celui-là ou un pareil, que j'ai vu à la mission française; car selon toute apparence, il n'en est pas capable lui-même.

Il part actuellement d'ici deux bateaux pour la Chine: si vous voulez avoir de là-bas quelque chose qui ne soit pas très volumineux, vous devrez me l'écrire tout de suite. Je crois vous avoir déjà écrit une fois que les bonnes gens à bord des bateaux apprécient beaucoup la place et l'argent et qu'ils ne l'échangent pas volontiers contre des articles de science. Néanmoins, je connais dans un de ces navires quelqu'un qui peut-être prendra quelque chose pour moi.

En grande hâte.

Vale sane
MOURIER.

A M. JULIUS KLAPROTH, Berlin.

C'est la dernière lettre de la collection.

Étude du Pañcarâtra ¹⁾

PAR

A. ROUSSEL

Prêtre de l'Oratoire.

Ce poème est entièrement consacré à Krīṣṇa dont il célèbre les louanges. Il débute, suivant une habitude chère aux poètes hindous, par un long prologue, où le verbiage le dispute au vide des pensées. Pour eux

Le sujet n'est jamais assez *tard* expliqué.

Vyāsa récite à Çuka, son fils, ce poème, vishṇouïte et krishnaïte tout ensemble, qu'il tenait de la bouche de Nārada, à qui Çiva — auquel Krīṣṇa lui-même l'avait communiqué — le transmet autrefois. Vyāsa définit le Pañcarâtra „la moelle appétissante du Vēda, le quintuple entretien, désiré, souhaité des dévots, la lampe dont le pur éclat dissipe les ténèbres de l'erreur” ²⁾.

Il va sans dire que le Pañcarâtra est, dans la bouche de celui qui le récite, le premier des Çāstras, comme Vishṇou-Krīṣṇa le premier des dieux, et qu'après en avoir pris connaissance on ne désire plus rien, tous les vœux étant comblés; tels ceux qui boivent une fois l'amrita, n'ont plus jamais soif ³⁾.

Croire en Vāsudeva, l'aimer, l'adorer, comme étant le Brahme

1) Le premier chiffre arabe désigne le *Râtra* ou l'une des cinq nuits qui partagent le poème; le chiffre romain indique l'*adhyāya* et les autres chiffres arabes, les *çlokas*.

2) 1, I, 34, 43. — 3) *Ibid.*, 81, 82.

suprême, tel est l'unique moyen de salut: cette doctrine résume le Pancarâtra tout entier.

*„Si Hari est content, à quoi sert l'ascétisme?
S'il n'est pas content, à quoi sert l'ascétisme¹⁾?”*

Or, le moyen de plaire au dieu, le Pancarâtra l'enseigne. Brahmâ dit à son fils Nârada, en lui expliquant ce çloka: *„Il n'est point de loi, ni d'ascétisme qui soit préférable au culte du vénérable Kṛishṇa, les fatigues de l'ascétisme sont même stériles pour le Vishṇouïte”²⁾.*

La simple récitation des mantras vishṇouïtes par un Vishṇouïte fait disparaître les péchés passés, comme un brasier ardent les brins de paille sèche qu'on y jette³⁾. La dévotion à Vishṇou remplace tout, rien ne la remplace.

„Les étangs sacrés, au simple contact de l'indévoit, frémissent, la terre tremble lorsqu'elle a le malheur de porter un indévoit”⁴⁾.

Kṛishṇa s'identifie, pour ainsi dire, avec ses fidèles serviteurs; il semble ne vivre que pour et par ceux qui ne vivent que pour lui, que par lui.

„Les souffles vitaux du dévoit, c'est Kṛishṇa, et les souffles vitaux de Kṛishṇa, ce sont les Vishṇouïtes; les Vishṇouïtes s'absorbent dans la pensée de Kṛishṇa et Kṛishṇa dans celle des Vishṇouïtes”⁵⁾.

Rien n'est au-dessus du Brahmâne, voué au culte de Kṛishṇa, mais aussi rien n'est au-dessous de celui qui néglige ses devoirs à ce sujet; le Çvapaca, le pourceau, le Mleccha, lui sont préférables⁶⁾.

Avant de prendre son repas, le Deux-fois-né en offrira les prémices à son dieu pour le sanctifier, malheur à lui, s'il oublie ce précepte.

„Pour le misérable Deux-fois-né qui prend ses repas, sans rien offrir à Hari, les sages enseignent que sa nourriture est pareille aux excréments, sa boisson à l'urine”⁷⁾.

S'il est sage, le Vishṇouïte ne se nourrira que d'aliments offerts aux images de Kṛishṇa; ces aliments ont la vertu de délivrer du mal

1) 1, II, 6. — 2) *Ibid.*, 18. — 3) 1, II, 20. — 4) *Ibid.*, 29. — 5) *Ibid.*, 36.
6) *Ibid.*, 40. — 7) *Ibid.*, 43.

de l'existence et par conséquent ils valent le salut suprême à ceux qui les absorbent; témoin le Brahmane Devala dont Brahmâ raconte l'histoire à son fils Sanatkumâra ¹⁾).

Dans le quatrième Adhyâya, nous voyons Janârdana faire lui-même l'éloge des aliments présentés devant ses images; il assure au jeune Brahmane Subhadra une sainteté éminente pour avoir mangé de ces aliments, tombés dans la poussière du chemin et souillés par la dent des bêtes fauves ²⁾. Il l'invite même à choisir une faveur „*Je puis satisfaire tous tes désirs*” ³⁾, ajoute-t-il. Subhadra, par une inspiration sublime et dans l'amour désintéressé qu'il éprouve pour le dieu, choisit le culte de ses pieds, son unique désir, c'est de le servir; il ne veut point d'autre récompense, il aime Dieu pour Dieu même.

Dans le V^e Adhyâya nous voyons paraître ces formules protectrices connues sous le nom de *Kavacas* ou cuirasses, qui jouent un si grand rôle dans le *Brihatstotraratnâkâra* et qui ont pour effet de sauvegarder de tout danger le fidèle qui les récite ou plutôt qui s'en revêt. Nous les retrouverons plus loin.

Qu'on nous permette de signaler ici une coïncidence assez curieuse. Dans son ouvrage intitulé: *La Légende celtique et la poésie des cloîtres en Irlande, en Cambrie et en Bretagne*, M. DE LA VILLEMARQUÉ observe que *la poésie lyrique des cloîtres n'avait pas seulement des ailes; elle avait aussi des armes, des boucliers, des CUIRASSES, comme on les appelait; il parle de l'une de ces cuirasses faite par Gildas et qui consiste dans „l'énumération des différents membres de son corps que Gildas veut voir protégés. Il les passe en revue tous, sans aucune exception, depuis la tête jusqu'aux pieds”* ⁴⁾. C'est absolument le genre des *Kavacas* ou *cuirasses* hindoues. Si l'auteur avait connu ces dernières il n'eût pas manqué d'y trouver une preuve à l'appui de sa théorie sur ce qu'il appelle la *famille indo-celtique* ⁵⁾. Pour nous, nous croyons devoir nous borner à relever cette coïncidence qui peut ne pas être simplement fortuite.

Après avoir mentionné une amulette en forme de boule qui, portée

1) 1, II, 69 et seq. — 2) 1, IV, 12 et seq. — 3) 1, IV, 13. — 4) *Introd.* p. XXV et sqq. M. HERSANT DE LA VILLEMARQUÉ vient de s'éteindre octogénaire, dans son manoir de Keransker, voisin de Quimperlé (janvier 1896). — 5) *Ibid.*, p. XII.

au cou, protégeait également contre toute sorte de périls et parlé de la méditation ou *dhyāna*, dont Nārāyana est l'objet, on nous vante les mérites de l'hospitalité, de celle surtout qui s'exerce à l'égard des Vishṇouites :

„Celui qui honore le Vishṇōūite, honore l'Univers tout entier... Celui qui satisfait son hôte, satisfait Hari; celui qui satisfait Hari, satisfait son gourou; celui qui satisfait son gourou, satisfait les trois mondes” ¹⁾.

Bien traiter son hôte, voilà le suprême mérite; manquer, par contre, aux devoirs de l'hospitalité, c'est le plus grand des crimes. L'auteur énumère ici les forfaits auxquels est assimilé le manque d'égards vis-à-vis des hôtes.

Au VII^e Adhyāya, Nārada, parvenu au Kailāsa, nous vaut une longue description de cette montagne sainte dont la faune et la flore sont passées en revue. L'ascète visite Krīshṇa, Çiva, Ganeça qu'il identifie en faisant d'eux autant de personnifications de Vishṇou.

Invité par Çaṁbhū, dans l'Adhyāya suivant, à choisir entre la dévotion pour Hari et la dignité d'Indra ou de Brahme, Nārada opte pour la première. Çiva, en faisant de Vishṇou l'éloge le plus pompeux, félicite Nārada de son choix. D'ailleurs — et dans les chapitres qui suivent on a soin d'appuyer sur cette doctrine — tout n'est que vanité, illusion, hors l'amour et le culte de Hari.

Plus loin, nous voyons Nārada mettre son père Brahmā en colère et tous deux se maudire réciproquement; celui-là renaîtra parmi les Gandharvas, deviendra le jouet de Mâyā et ne retrouvera sa première dignité que par la dévotion à Krīshṇa; le second demeurera sans honneur et ne reconquerra son rang divin qu'au bout d'une longue déchéance, et par la faveur de Hari.

Dans le XI^e Adhyāya nous retrouvons Nārada, devenu roi des Gandharvas et prononçant l'éloge de Krīshṇa, ce qui lui attire l'estime universelle; les dieux le comblent à l'envi des présents les plus rares.

Vient une série d'éloges, plus ou moins dithyrambiques, de Vishṇou: tout le monde y participe et, en première ligne, Brahmā et Çiva. Ananta dit à Çaṁbhū que nul n'est capable de louer dignement Vishṇou;

1) 1, VI, 36, 40.

tous en conviennent et tous n'en poursuivent qu'avec plus d'enthousiasme l'énumération de ses vertus. Au XIII^e Adhyâya, le Gandharva Upavarhana (c'est-à-dire Nârada) va trouver Bhagavat pour implorer sa protection contre tous les dieux. Bhagavat le rassure en lui affirmant que ses dévots serviteurs n'ont rien à craindre ¹⁾, pas même la renaissance ²⁾ que pourtant il est si malaisé d'éviter. Son *mantra* n'est-il pas à la portée de tous, et n'est-il pas une vraie panacée pour ceux qui le récitent avec foi? De son côté Yama se constitue l'esclave de Vishṇou, ce qui lui permet d'atteindre le Goloka le plus sublime ³⁾.

Çiva, au milieu d'un hymne en l'honneur de Vishṇou, reconnaît qu'il n'est rien que l'adorateur de Hari ⁴⁾ à qui d'ailleurs il doit tout ce qu'il est ⁵⁾. Le *laya prakṛitika* causera la perte de tout l'univers; seuls les dévots de Krishṇa échapperont à ce cataclysme ⁶⁾.

Brahmâ crée une forme féminine qui devient la déesse de la séduction; elle tient dans l'assemblée des dieux et des déesses, sur l'amour, un langage qui plaît infiniment aux Munis et aux dieux, et dont les déesses ne peuvent supporter l'effronterie. Lakshmi et ses célestes compagnes prennent à part cette *Kṛtyâstrī* et la transforment à demi, puis elles l'envoient sur la terre où naquirent avec elle les vertus et les vices de la femme.

Cette première nuit ou ce premier *râtra* se termine par une série de questions de Nârada à Mahâdeva sur la science de la libération finale ou du Nirvâna; leur solution est renfermée dans les autres *râtras*.

Toutes ces questions se résument en celle-ci: „Comment doit-on aimer Hari?” Çiva commence par définir le Pañcarâtra dont il énumère les merveilleuses perfections. Puis, il décrit Vishṇou, le *Jīva* éternel, d'où procèdent tous les autres *jīvas*. Il parle aussi des divinités qu'il identifie avec les divers membres du corps: Dharma est la tête; Agni le ventre; Lakshmi le cœur; Sarasvatī les *rasanas* etc ⁷⁾. Voilà ce que Çiva nomme les premiers éléments de cette science de la dévotion à l'égard de Hari. Il poursuit ses enseignements, et nous apprend, entre

1) 1, XIII, 9. — 2) *Ibid.*, 10. — 3) *Ibid.*, 14. — 4) *Ibid.*, XIV, 12. — 5) *Ibid.*, 20. 6) *Ibid.*, 24. — 7) 2, I, 38 et seq.

autres choses, que la *mukti* ne vaut pas la seizième partie de la piété envers Kṛishṇa ¹⁾, pourvu que celle-ci soit transmise par un Vishṇouite de caste honorable, car celui qui la reçoit d'un Caṇḍāla est un méchant qui tourne le dos à Kṛishṇa ²⁾. Çiva estime perdu le temps que l'on passe sans chanter les louanges de Kṛishṇa ³⁾.

Brahmā, pour avoir célébré Kṛishṇa, mérita que celui-ci lui dit: „Sois un autre moi-même”. — Suit une description cosmique aussi fastidieuse qu'interminable. Le monde est repris dès son origine, et Çiva ne nous fait grâce d'aucun détail de sa formation non moins fantaisiste que compliquée.

Çiva raconte l'histoire de Rādhā parallèlement à celle de Kṛishṇa: c'est un résumé de toutes les légendes kṛishṇaites; il échappe complètement à l'analyse. — Le narrateur a soin de noter au passage la vertu incomparable des syllabes qui composent les noms multiples de ses divinités favorites, ainsi que les mantras vishṇouites. Dès le début du Pañcarātra, l'auteur nous signale la puissance des formules et des signes mystiques et principalement celle de certains caractères ou symboles magiques, assez indéterminés dans leur nature, mais d'une efficacité sans égale. Çiva récite une série de *Kavacas* et indique une foule de recettes plus infailibles les unes que les autres; il serait parfaitement oiseux de suivre l'auteur dans ses divagations interminables. Rādhā se transforme en cent façons, tout en demeurant la doublure de Kṛishṇa. Au fond, les deux ne font qu'une même divinité: Brahme ou Vishṇou: „*Il n'y a pas de différence entre eux, non plus qu'entre le lait et sa blancheur*” nous dit le poète, par la bouche de Çiva ⁴⁾. Un peu plus loin, il comparera le rôle de Rādhā à celui de l'argile dans la fabrication des vases de terre: ⁵⁾ „Sans argile le potier ne peut fabriquer un vase; de même, sans Rādhā, rien ne se peut, tandis que tout est possible avec son concours”. C'est ainsi que Rādhā, qui naguère encore n'était tout au plus que la forme ou l'apparence de l'univers, puisqu'on l'identifiait avec la Māyā de Vishṇou, logée dans sa poitrine ⁶⁾

1) 2, II, 2. — 2) *Ibid.*, 13. — 3) *Ibid.*, 26. — 4) 2, VI, 13. — 5) *Ibid.*, 29 et 30.
6) *Cfr.* 2, III, 28.

est maintenant la matière de toutes choses; il est vrai que, lorsqu'il s'agit du monde apparent, les poètes de l'Inde n'établissent pas toujours une distinction bien tranchée entre la matière et la forme, deux termes d'ailleurs qu'ils ne comprirent vraisemblablement jamais comme nos Scolastiques.

Çiva continuant d'instruire Nārada, lui dit: „*Le fait d'habiter le même monde, d'avoir la même grandeur, d'être en présence, de ne faire qu'un [avec Kṛishṇa, telle est] la quadruple délivrance qui a pour forme la jouissance et procure le bonheur*”¹⁾.

Il indique les moyens multiples d'atteindre le Nirvāṇa; puis il enseigne la science du Yoga et mentionne les six *cakras* ou cercles mystiques de l'ombilic ainsi que les veines ou les artères du corps qui s'y réfèrent; nous sommes ici en pleine physiologie tantrique avec le *Mūlāshāra*, le *Maṇipūra*, etc. Il va sans dire que la science n'a rien à voir dans ces folles élucubrations — Kṛishṇa est représenté plus loin sous la forme d'un gourou; de là éloge du gourou en général: „*Si le gourou est content, tous les dieux sont contents; mais les dieux seraient vainement satisfaits, si le gourou ne l'était pas*”²⁾. Le vrai gourou, c'est Kṛishṇa qui empêche la renaissance³⁾. Le *rātra* se termine par la description du corps de Kṛishṇa. Ce corps c'est le *tejas*; imaginer qu'il puisse être matériel, c'est insensé.

Le troisième *rātra* est consacré presque exclusivement à l'énumération de formules magiques, d'incantations dont Kṛishṇa continue d'être l'objet. On y décrit la façon d'honorer le dieu, de procéder à son culte. Cette liturgie compliquée occupe de nombreuses pages, remplies de termes techniques, dont le sens est assez difficile à préciser. Il est question des cérémonies usitées aux différentes parties du jour. Le grand mantra dont parle le troisième Adhyāya est doué d'une telle vertu qu'il sauve de la transmigration le *Pāmara* lui-même. L'auteur après avoir épuisé, pour en vanter l'efficacité, les termes les plus laudatifs, se résume dans un mot: „*A quoi bon en dire davantage? Il donne tout*”⁴⁾.

1) 2, VII, 3. Voir un passage analogue du Bhāgavata Purāṇa, 3, XXIX, 13. — 2) 2, VIII, 20. — 3) *Ibid.*, 27. — 4) 3, I, 5.

Suivent diverses formules d'offrandes et de consécration à *Kṛiṣṇa*. Ses noms divers sont décomposés avec soin et leurs syllabes pesées au poids du mysticisme le plus échévélé, qu'on nous passe l'expression. Chacune d'elles renferme une vertu spéciale; groupées de certaines façons, elles produisent tels et tels effets. Tout ceci rentre dans l'exposé du *Nyāsa*. Non seulement l'adorateur de *Kṛiṣṇa* doit surveiller ses paroles, mais il doit aussi composer son attitude, prendre garde à ses gestes, ouvrir la main, allonger les doigts de la manière indiquée par la rubrique.

Au V^e *Adhyāya* se trouvent décrits le *Vṛīndāvana*, le *kalpaka*, le lotus à huit feuilles, *Mukunda*, son cortège etc. etc. Puis, l'on s'occupe de nouveau du lieu du sacrifice et de tous les détails qui se rapportent au culte de *Vishṇou* et de ses images que l'on oint, que l'on habille et à qui l'on rend tous les offices que l'on rendrait au dieu lui-même, s'il paraissait sous une forme corporelle. La récitation des mantras est toujours la principale de ces prescriptions liturgiques; le *biḥa*, le *manu*, sans parler des interjections saintes, des cris sacrés, tel que *Śvāhā*, *Hriṃ*, *Hraṃ*, *Hruṃ*, etc. reviennent souvent dans cette liturgie étrange.

Au VII^e *Adhyāya*, se trouvent indiqués les moyens employés par *Nārada* et d'autres ascètes pour atteindre la perfection. On y dépeint aussi la façon d'orner les temples, de disposer les objets du culte, les offrandes de grains, de parfums etc., etc., la façon de préparer les lampes que l'on allumait devant l'image ou la statue du dieu. Tous ces rites, le *buddha* les doit observer religieusement.

Le X^e *Adhyāya* nous enseigne les cérémonies que l'on doit observer dans la quinzaine noire du mois de *Caitra*, et les soins à donner aux statues de *Kṛiṣṇa*, depuis le bain jusqu'à l'habillement ¹⁾ détails de toilette minutieusement décrits, comme tout le reste, dans cet ouvrage liturgique. On y recommande le culte de *Durgā* et du *Gourou*, qui dissipe la nuit de l'ignorance ²⁾.

Le XI^e *Adhyāya* promet les faveurs les plus signalés à celui qui pratique ces observances: *Lakṣmī* tout entière lui appartiendra, c'est-

¹⁾ 3. X. 2 — ²⁾ *Ibid.*, 3.

à-dire la prospérité, le bonheur dans sa plus grande étendue; à sa mort, il habitera le séjour de Hari que l'on décrit une fois de plus. Il est question d'offrandes d'aliments, tels que le lait et de récitation de mantras, cent huit fois répétées, celles-ci accompagnant toujours celles-là.

Cependant les récompenses promises par le XI^e Adhyâya au dévot qui observe le matin ces rites krishnaïtes, l'Adhyâya suivant les assure à celui qui les pratique le soir. L'on y retrouve, en conséquence, tout ce qui concerne les offrandes de beurre, de lait etc.; la façon de parer les statues de Vishnou et spécialement celles qui, groupées deux par deux à l'entrée des temples, s'appelaient pour ce motif *mithunas*. Après avoir rappelé toutes ces pratiques et, entre autres, celles du *tarpana* ou offrande d'aliments dont on rassasie le dieu, qui sans doute emprunte, pour la circonstance, l'estomac des Brahmanes, l'auteur (j'allais dire le *rubriciste*) conclut dans le XIII^e Adhyâya: „Celui qui par la récitation, le sacrifice, la *pújâ*, le *tarpana*, honore Mukunda, en employant constamment l'un des deux *manus* (formules de six et de vingt syllabes), obtiendra pour longtemps et sans effort toute sorte de prospérités, puis il s'en ira vers la demeure immaculée de Vishnou" ¹⁾.

L'Adhyâya qui suit donne la recette pour neutraliser le poison des serpents ²⁾; il décrit les danses liturgiques; la vertu du *ksheda* ou *kshveda*, c'est-à-dire de l'anusvara, désigné encore sous le nom de *viṣha* et considéré ici comme un son mystique ³⁾. Ce *viṣha* protecteur, rapproché du *viṣha* (venin) des reptiles dont il détruit la puissance, montre que le *calembour*, si cher aux écrivains hindous, a sa place marquée dans ce rituel. Le reste du râtra est consacré à énumérer les nombreuses formules destinées à guérir de la lèpre, de la fièvre, etc. ou à procurer les avantages les plus signalés, l'acquisition des richesses, l'obtention d'un fils, la possession du monde même. On donne le nom du Rishi, de la Devatâ et du mètre de chacun de ces mantras.

Le quatrième râtra s'ouvre par l'énumération de cent huit noms de Krishna; nous avons rencontré déjà ce chiffre consacré. Mahâdeva les récite à Bhûmi. Il les donne pour les premiers de tous les noms,

1) 3, XIII, 27. — 2) *Ibid.*, 40. — 3) *Ibid.*, 41.

„comme... Mathurá est le premier des tirthas... comme je suis le premier et toi la première des Vishnouïtes ¹⁾.” Çiva indique ensuite les avantages attachés à la récitation ou à l'audition de cette litanie; le principal est de procurer de la descendance à ceux qui n'en ont pas ²⁾. Les Rîshis ayant demandé à ce dieu le secret de se sanctifier au moindre prix, sans effort, il le leur dévoile: le nom de Hari, tout est là.

Vishnou avait confié à Çambhu la mission de lui gagner des cœurs; celui-ci la remplit le plus consciencieusement du monde, sans songer à se poser en rival et à se dire que puisqu'il a le don de conquérir les âmes, autant le faire à son profit qu'au profit d'un autre. Il ne sera pas toujours aussi désintéressé. La série des litanies, guirlandes ou kavacas (tous ces noms conviennent également), une fois ouverte, ne se fermera guère qu'avec le poème. Sur la demande de Pârvatî, Çiva donne une nouvelle liste des diverses appellations de Vishnou; il ne s'agit plus de 108 noms, mais de mille bien comptés. A l'aide de ces épithètes, il serait facile de reconstituer toute la vie du dieu, chacune d'elles faisant allusion à l'un de ses exploits, ou rappelant l'une des qualités merveilleuses de Celui *qui n'a point de qualités*. Cette énumération ne remplit pas moins d'une quinzaine de pages du texte que j'ai sous les yeux. Le fruit principal de la récitation ou de l'audition de ce millier de mots, c'est le Nirvâna. Çiva dit à Pârvatî: „*Tout réussit à celui qui récite un seul pada de ces çlokas, ô ma bien aimée, à plus forte raison à ceux qui les récitent tous*” ³⁾. Il ajoute: „*Ce millier de noms ne doit pas être transmis à celui qui n'est point Vishnouïte, mais il faut le communiquer à un fils, un disciple, etc. Ceux qui ne font que de maigres offrandes ne le recevront pas*” ⁴⁾. Cette dernière prescription démontre que l'auteur du Pañcarâtra ne négligeait pas toujours le côté pratique. Çiva conclut en déclarant que nul n'est supérieur à Vishnou et qu'au demeurant tout se résume en Vishnou et dans le Vishnouïsme. ⁵⁾ Pârvatî, tout en se déclarant heureuse d'avoir appris cette série de noms, demande à son époux quel est celui qui a le plus de vertus et que de préférence

1) 4, 1, 5. — 2) *Ibid.*, 40. — 3) 4, III, 184. — 4) *Ibid.*, 186—187. — 5) *Ibid.*, 189 sqq.

l'on doit répéter, lorsqu'on n'a pas le loisir de parcourir la litanie en entier. Çiva répond: „*Rāma, Rāma, ce seul nom vaut tous les autres* 1).”

Le V^e Adhyāya nous apprend que la prière-cuirasse *trailokyamaṅgala* valut jadis à Durgā son triomphe sur les grands Asuras, Mahisha et les autres 2); mais il faut bien se donner garde de la communiquer à un indigne; la mort serait le châtement d'une telle profanation. Prajāpati est le Rishi de ce mantra; la Gāyatri son mètre et Nārāyaṇa sa devatā. 3)

Voici un court échantillon des mantras protecteurs, il n'a que dix syllabes, mais il suffit à garantir les deux épaules: „*klīm, glaum, klīm, Çyāmalāṅgāya namaḥ*.” 4)

On recommande aussi de porter au cou, en guise d'amulette, un signe mystique gravé sur l'écorce de bouleau. 5) On conseille également certains tatouages liturgiques.

Le VII^e Adhyāya s'ouvre par la description de la cuirasse *Gopala*. Les phases de la lune sont placées sous la sauvegarde de Kṛishṇa que l'on indique sous un nom différent pour chacune d'elles: „*que Govinda protège Agneyā; que Keçava protège Nairṛiti, etc.* 6)”. C'est-à-dire: „*que Govinda nous garde, durant la période Agneyā, etc.*” Toutes les heures, toutes les circonstances de la vie, le fidèle les recommande à sa divinité favorite, à Viṣṇou. Il va sans dire que cette formule protectrice suffit à tout et que, sans elle, tout est non seulement insuffisant, mais parfaitement inutile, sinon criminel. C'est le *kathénothéisme* appliqué aux mantras. Sur la demande de Pārvatī, Mahādeva récite le *stotra* aux mille noms de Gopāla. Cet éloge de Kṛishṇa n'est pas moins efficace que les autres, ni moins exclusif, non plus. Çiva assure qu'il suffit de le réciter pour ne plus renaître; il sent le besoin d'appuyer sur ce point: „*C'est la vérité, la vérité, ó puissante (déesse): oui, la vérité; la vérité; l'on n'en saurait douter.*” 7) Négliger cette prière, c'est comme si l'on se rendait coupable du plus horrible des forfaits: le meurtre d'un gourou 8). Sa récitation ou son audition, voilà „dans l'âge kali (celui où nous vivons), le (seul) Dieu tout puissant, la seule Gaṅgā (aux eaux puri-

1) *Ibid.*, 243. — 2) *Ibid.* V, 5. — 3) *Ibid.*, 8 et 9. — 4) *Ibid.*, 13. — 5) *Ibid.*, 38. 6) 4, VII, 9. — 7) *Id.*, VIII, 164. — 8) *Ibid.*, 168.

fiantes); il n'est point, non, il n'est point, il n'est point de salut ailleurs" 1).

Le IX^e et le X^e Adhyāyas sont consacrés à l'énumération des offrandes et de certains rites spéciaux qu'il faut observer religieusement, du moins dans la mesure du possible. On y définit entre autres l'*Abhigamana*, l'*Upādāna*, le *Svādya*, l'*Ijyā*, etc.

Dans le XI^e Adhyāya, reviennent les prescriptions relatives à certains tatouages grâce auxquels on est sûr d'aller au ciel, lors même que l'on viendrait à mourir dans un lieu souillé, tel qu'un cimetière²). Du reste, il est à l'abri de la mort prématurée, celui qui médite sur l'eau dont on a lavé les pieds de Kṛishṇa, c'est-à-dire de sa statue; car cette pratique a pour effet de *tuer le meurtrier* lui-même³). L'on doit exécuter aussi des danses et des chants liturgiques: „*Celui qui, dans l'âge kali, danse et chante devant Keçava, reçoit, à chaque pada, le fruit de l'Açvamedha; mais celui qui ne chante, ni ne danse devant lui, n'est-il pas consumé par le feu? Ne va-t-il pas en enfer* 4)?"

Le V^e rātra qui est le dernier continue l'énumération des prescriptions liturgiques dont les précédents sont remplis. Les termes techniques y abondent également et, comme dans tous les rituels, l'auteur se borne souvent à indiquer les premiers mots d'une formule, d'une invocation, ses lecteurs étant supposés connaître le reste; en agissant de la sorte, il ne s'écarte pas de son rôle de *rubriciste*, ou de *rubricaire*, comme on voudra l'appeler.

Dans le 1^{er} Adhyāya, il est question d'un mantra qui, outre un *Rishi*, un *mètre*, une *Devatā*, possède un *Vallabha*⁵) un *favori*, lequel naturellement est Hari; ce quatrième élément n'avait pas encore fait son apparition.

Le second Adhyāya nous parle des grâces attachées à la récitation des mantras, le matin et le midi, à la porte du roi, dans les marchés, les réunions, au milieu des jeux, etc.⁶) La principale, et c'est ce qui caractérise cette dernière partie du rituel, c'est l'affection d'un

1) 4, VIII, 176. — 2) 4, XI, 9 sqq. — 3) *Ibid.*, 21. — 4) *Ibid.*, 23 et 24. — 5) 5, I, 22. — 6) *Ibid.* II, 6.

amant ou d'une amante; de sorte que cette liturgie finit par ne plus être qu'un mot de passe, qu'une sorte de *Sésame, ouvre-toi* qui permet de pénétrer dans les cœurs les plus fermés jusque-là. La morale ici pourrait bien ne plus trouver son compte, mais nous savons que le sensualisme est assez à la mode dans les religions de l'Inde. D'ailleurs, au çloka 17^e, le poète assure à celui qui observera ses recettes l'empire sur la volonté d'autrui; nul ne pourra rivaliser avec lui dans l'art de se faire obéir ¹⁾. Çiva parle ensuite des six *aṅgas* ²⁾, c'est-à-dire des six pratiques „sur lesquelles repose le culte de Vishnou”, suivant le Bhâgavata Purâna ³⁾, puis des *çaktis* que l'on doit adorer; du *bija*, du *madhya-bija*, etc. Les invocations sont assimilées à des flèches qu'on lance vers le ciel afin d'atteindre le cœur de Dieu, et, s'il m'est permis de parler ainsi, de le *blessé d'amour* pour ses fidèles; ce sont proprement ce que nous appelons des oraisons *jaculatoires*. Il est une interjection sacrosainte que l'on recommande spécialement, c'est *Phaṭ* ⁴⁾; on ne saurait trop la répéter. Il convient aussi de méditer sur les diverses demeures de Krīṣṇa, sur ses membres, ses vêtements, etc., en les passant tous en revue successivement.

Pârvatī, sans crainte d'abuser de la condescendance de son époux, lui demande de lui apprendre les mille noms de Râdhâ ⁵⁾, déesse qui, après avoir produit l'œuf de Brahmâ le détruisit, ce qui ne l'empêcha pas d'atteindre la dignité de Gopī ⁶⁾ et de devenir l'épouse favorite de Gopâla.

Çiva récite le mantra désiré. Je me bornerai à relever quelques-unes de ces appellations de Râdhâ. Elle est *Bhūtâ*, *Bhavisyâ*, *Bhavyâ* ⁷⁾, *Bhavyagâtrâ*, *Bhavâgitâ*. — *Harinī*, *Hârinī*, *Hâradhârinī* ⁸⁾. — Elle révèle la puissance du cri *Thai*, *Thai*; elle a pour forme celui de *He*, *He*, et le langage *Hī*, *Hī*, lui est familier, etc. ⁹⁾. Telles sont les fleurs dont se compose la guirlande de Râdhâ. Comme toutes les autres prières que nous avons rencontrées précédemment, celle-ci ne doit pas être communiquée à l'indévoit, à l'hérétique, etc. ¹⁰⁾.

1) *Ibid.* II, 17. — 2) *Ibid.*, 24 et seq. — 3) 7, IX, 50. — 4) 5, IV, 13. — 5) *Ibid.*, V, 6) *Ibid.*, 4. — 7) 5, V, 120. — 8) *Ibid.*, 133. — 9) *Ibid.*, 151—152. — 10) 5, VI, 15.

Vient ensuite ce que l'auteur nomme plus expressément la cuirasse de Rādhā. Çiva qui la transmet à Pārvatī en est lui-même le Rīshi, de même que Rādhā en est la Devatā, le mètre est l'Anushthub et l'interjection mystique Rām, le *rempart* ¹⁾. Notons cette dernière particularité; nous ne la trouvons pas ailleurs. Rādhā, suivant l'usage en pareil cas, protège sous des noms différents les divers membres du corps. Le plus souvent, il est, ce me semble, parfaitement inutile de chercher un rapport quelconque entre les uns et les autres. Toutefois, il y a des exceptions du genre de celle-ci: „*que l'éloquente me protège la voix* ²⁾).

Nombreux sont les avantages attachés à la récitation de cette formule. Pour celui qui la porte à la tête, au bras, au cou, écrite sur de l'écorce de bouleau, il devient Hari; ici pas de doute ³⁾. Çiva ajoute: „*C'est grâce à cette cuirasse que Brahmā émet l'Univers, que Hari la conserve et que moi, je la détruis*” ⁴⁾).

Nārada demande à Çiva de lui révéler le *manu* mystérieux de Rādhā. Le dieu le lui épèle, en lui indiquant la vertu propre à chaque lettre. C'est ainsi que ce *manu*, ou ce mantra commençant par l'interjection sacro-sainte *Klm*, il lui enseigne que le *k* signifie l'émission de l'Univers, la lettre *l* son maintien, l'*l*, sa destruction. Le *binda*, c'est-à-dire l'anuvāra *m*, symbolise le Nirvāna ⁵⁾. Mahadeva se lance ainsi dans les interprétations les plus fantastiques et ne ménage ni les calembours ni les jeux de mots. Sur une nouvelle question de Nārada, au sujet de Rādhikā, il entre dans des détails liturgiques pour la plupart souvent énumérés déjà, et il parle de certains jours de fête que l'on doit solenniser par le jeûne, le onzième, par exemple ⁶⁾. Puis il entame l'une de ces dissertations anatomiques, précédemment rencontrées dans le cours du poème, et où la science, nous l'avons dit, n'a rien à voir absolument. Çiva parle des conduits, c'est-à-dire des veines et des artères probablement, qui circulent dans le corps humain; il les compte par *koṭis*, c'est-à-dire par dizaines de millions; il en est qu'il étudie

1) 5, VII, 8. — 2) *Ibid.*, 16. — 3) *Ibid.*, 28. — 4) *Ibid.*, 29. — 5) 5, VIII, 3.
6) *Ibid.*, 19.

plus spécialement: le *Pradhâna*, le *Merudanda*, par exemple ¹⁾. Il mentionne également les six cercles mystérieux de l'ombilic, notamment le *Mûladhâra* ²⁾. Le divin précepteur de Nârada recommande de nouveau à son élève la pratique du Yoga; la méditation sur Krishṇa, ses membres et ses armes; la récitation des mantras, etc. Parmi les prescriptions multiples qu'il indique et qui toutes ont pour but de dissiper les ténèbres du *Saṃsâra* ³⁾, il en est une qui consiste à se fermer les oreilles avec les pouces, les yeux avec les index, les narines avec les médiums et la bouche avec les autres doigts ⁴⁾.

Tout se réfère au culte de Vishṇou, le Hamṣa, le dieu suprême, dont Nârada, en terminant le Pañcarâtra, promet la possession à tous ceux qui boiront et feront boire aux autres le breuvage d'immortalité de ce *Câstra*.

Cette analyse du Pañcarâtra nous montre que nous avons affaire à une élucubration essentiellement liturgique et krishṇaïte. Vishṇou-Krishṇa, telle est, en effet, la divinité dont l'auteur recommande le culte exclusif. Çiva, loin de nous être donné comme son rival, n'est que son humble serviteur, et c'est précisément dans sa bouche que l'auteur met les prescriptions relatives au culte de son dieu favori.

Somme toute, le Pañcarâtra ne renferme rien de bien saillant, de bien original; il peut être rangé parmi ces innombrables écrits hindous dont la fastidieuse lecture laisse l'esprit à peu près vide d'informations nouvelles, et qui, pour le fond comme pour la forme, sont au-dessous du médiocre.

1) 5, X, 4. — 2) *Ibid.* 28. — 3) 5, XI, 18. — 4) *Ibid.*, 14 etc.

Contributions aux études de la grammaire Japonaise

PAR

G. H. SCHILS.

I. *L'expression du nominatif en japonais.*

La particule bien connue du nominatif de la langue japonaise tant littéraire que vulgaire est *wa*. Dans le langage d'aujourd'hui on ne l'omet pas. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Anciennement on l'a omise, sans que nous puissions indiquer des règles fixes régissant cette omission. Cette suppression de *wa* paraît avoir été faite au gré de celui qui parlait. Ainsi, pour donner un exemple, dans une poésie tirée du *Man-yô-siu* et attribuée à *Dzi-to-Ten-wo*, fille de *Ten-dzi*, qui date d'avant 702 de notre ère ¹⁾, cette particule ne se trouve pas une seule fois où aujourd'hui on la mettrait.

„Haru sugite natsû ki ni kerasi, siro tahe no koromo hosû tsyô
„ama no kagu yama”

Pour arriver à une connaissance approfondie de cette particule *wa*, nous la comparerons à celle de l'accusatif *wo*. Si la première de ces postpositions indique le sujet de la phrase, la seconde en désigne le

1) Puisqu'elle succédait à son mari l'empereur *Ten-mu*, la 2^e année de *Dai-ho* = 702 de notre ère.

complément direct: p. ex. *Ten-wa aku-nin-wo batasu*. „Le ciel punit les méchants hommes”, littéralement: Le ciel les méchants hommes punit.

Ce qui nous frappe d'abord dans ces deux particules, c'est la différence de la voyelle: *a* dans *wa* et *o* dans *wo*.

Cette voyelle *o* dans les particules de la langue japonaise a un sens déterminé qui indique l'éloignement, et nous allons en fournir la preuve. Nous la trouvons d'abord dans les pronoms démonstratifs.

Kare, radical; *ka* celui-ci; *Kore*, radical: *ko*, *Sore* radical: *so* celui-là.

Nous le retrouverons ensuite dans le futur des verbes, par ex: *kakō* j'écrirai. L'écriture des futurs montre même que cette voyelle *ō* est composée de *au*, *ayu*. Il serait donc à supposer qu'il y eût eu, à une période préhistorique de la langue japonaise, une particule *o* = *au*, *ayu* qui aurait indiqué l'éloignement: là, là-bas. Il ressort encore un autre fait de la comparaison de *wa* avec *ka*. La voyelle *a* exprime dans le radical *ka* l'objet plus rapproché, en opposition avec *o*.

Appliquons maintenant les résultats ainsi obtenus à notre sujet.

Wa indiquerait donc, relativement au verbe, l'objet le plus rapproché, l'agent, le sujet de la phrase, tandis que *wo* indiquerait un objet plus éloigné, le complément direct, l'accusatif.

Mais nous pouvons aller plus loin dans cette analyse.

Wa s'écrit *ha* et se prononce *wa*. D'après les règles de l'euphonie propres à la langue japonaise une consonne ajoutée à un mot, et qui s'y lie intimement, s'adoucit généralement. Ainsi *homme* veut dire *hito*; *les hommes*, par reduplication du nom, *hito-bito* au lieu de *hito-hito*. Ce phénomène nous fait conclure que *ha* est un affaiblissement de *ka*, en sorte que *ka* = *ha* et *ka*, radical du pronom démonstratif seraient identiques. Le même raisonnement peut se faire pour *wo-ho-ko*.

Le sens primitif de la phrase que nous avons citée: *Ten-wa aku-nin-wo batasu* serait donc celui-ci: *Ten-ka aku-nin-ko batasu*. Ciel-ci méchants hommes là punir.

La particule *ga* de même, qui, dans certains cas, remplace la particule *wa*, doit être considérée comme l'affaiblissement de *ka* selon les lois euphoniques de la langue japonaise. Déterminer le sens exact et l'emploi de cette particule *ga* est assez difficile, puisque les grammair-

riens tant indigènes qu'européens ne sont pas d'accord. Qu'il y ait une différence de sens entre *wa* et *ga*, c'est un fait qui ne saurait être contesté¹⁾. Mais il est difficile d'admettre une origine différente de *wa* et de *ga*. Nous pensons plutôt que c'est dans le cours du développement du japonais et à une époque assez récente que cette différence s'est formée par une sélection qui se constate souvent dans le parler humain.

II. *Expression du génitif en japonais.*

Dans la langue actuelle du Nippon, tant littéraire que vulgaire, l'expression du génitif se fait par la particule *no*, par ex: *hito-no yumi* = l'arc de l'homme. litt.: *hominis arcus*. Quelle a été l'origine de ce mot? Cela serait aujourd'hui difficile à dire. S'il nous est permis d'émettre une hypothèse sur l'origine de cette particule, nous y verrions une contraction du verbe *naru*, *na-u* = *no*, et nous baserions cette explication sur le fait que souvent en japonais des contractions analogues ont lieu, et deuxièmement, que dans la poésie on met à la place de *no* le verbe *naru*, comme par ex: *Kasuga-naru yama*, „les collines de Kasuga”. Cette forme se trouve dans une poésie de *Abe-no-Nakomaro*, fils de *Funamori*²⁾ qui, dans le huitième mois de la deuxième année de An-ki, partit pour la Chine avec *Agatamori* et *Kibi Dai-zin*, afin de s'y instruire de la littérature et de la civilisation chinoises.

La date si réculée de cette poésie, l'an 716, montre qu'alors les Japonais connaissaient encore la signification primitive et l'origine du mot *no*, puisque, à côté du mot *naru*, on trouve dans la même ode le mot *no*, et ce qui est plus curieux, dans la même phrase et dans des conditions identiques. Ce texte nous paraît tellement important et démonstratif à notre thèse, que nous n'hésitons pas à le transcrire ici tout entier: „*Ama-no hara furi-sake mireba Kasuga naru Mikasa no yama-ni idesi tsuki Kamo*”.

„Lorsque je regarde au dessus de moi la voûte du ciel, (je pense) que la lune est montée sur la montagne Mikasa de Kasuga”.

1) Vid. notre ouvrage: *Elementa Linguae Japonicae Class. Leodii*, 1884, § 56.

2) Le *Nihon-gi* cependant met en doute, si *Abe-no-Nakamaru* fût fils de *Funamori*.

Du reste, c'est un fait bien connu de tous les japonistes que le mot *naru*, sous des formes contractées, joue, comme particule, un grand rôle dans la grammaire japonaise. Nous ne mentionnerons ici que la particule *na* des adjectifs qui n'est autre chose qu'une contraction de *naru*. Comme la particule *wa*, la particule *no* est quelquefois, quoique plus rarement, omise dans le langage archaïque. Ainsi dans la poésie composée par le Prince *Si-ki*, lorsqu'il se transporta du palais d'*Asûka* à celui de *Fudi-Wara*, nous trouvons l'expression *Asûka Kaze* = „le vent d'Asuka”. Cette poésie se trouve n° 51 dans le *Man-yô-siu*.

Une particularité assez surprenante de la langue japonaise est l'emploi de *ga* comme particule du génitif. On se demande si ce *ga* est véritablement particule du génitif. Nous ne le pensons pas. A notre avis il servirait simplement à séparer les deux substantifs en apposition l'un avec l'autre, et l'intelligence comprendrait qu'il ne s'agit pas ici d'un mot composé, mais de deux mots en apposition. Une autre explication de *ga* dans le sens d'une particule du génitif ne nous paraît pas possible.

En dehors de cette particule *no*, l'ancien langage du Nippon nous a conservé une autre particule du génitif, savoir *tsu* qui remplace parfaitement *no*. Dans le langage actuel cette particule *tsu* est tout-à-fait inusitée, tandis qu'anciennement elle se trouve à côté de *no*, en sorte qu'on peut dire que l'ancienne langue de Yamato avait deux particules pour le génitif: *no* et *tsu*. Nous trouvons *tsu*, par ex.; dans une poésie de *So-dzyo Hen-dzyo*, appelé *Mune-sada* dans sa jeunesse. Ce poète, fils du *Kuge Yasû-Yohe*, par chagrin de la mort du *Ten-si Bun-tokû*, devint prêtre et mourut la 2^e année de *Kampeï*, c'est-à-dire en 890. Dans la dite poésie il dit: „*Ama tsu haze kumo-no kayoidzi fukitodziyo Otome no sugata sibasi todomen.*”

„Les vents du ciel font descendre doucement les nuages, alors la forme de Otome (une déesse) peut se voir un moment.”

Dans ces vers nous voyons les deux particules *tsu* et *no* employées l'une à côté de l'autre.

Amatsu-haze = „les vents du ciel”, et immédiatement après *kumo-no kayoidzi* = „le chemin des nuages.”

Cette particule *tsu* fut maintenue en usage assez longtemps, car nous la lisons encore dans une poésie de *Dai-dzyo-Dai-dzin* qui mourut dans la 2^e année de *Tsyô-kwan*, c'est-à-dire en 1164 de notre ère, après avoir vécu durant le règne de quatre *Ten-si*. Voici cette poésie, tirée du *Si-ka-siû*: „Wada-no-hara kogi idete mireba hisakato no kumoi ni mago oki tsu sira-nami.”

„Lorsque la barque est allée dans la haute mer et que l'on regarde, l'onde blanche de l'océan semble confondue avec les murailles formées par les nuages du ciel.”

Nous y rencontrons *oki-tsu-sira-nami* = les ondes blanches de l'océan, à côté de *Wada-no hara* et *hisa kata no kumoi*. Du reste toute cette poésie du XII^e siècle a un cachet archaïque particulier, La suppression de la particule *wa*, le mot *wada no hara*, qui d'ordinaire se dit *unabara* par contraction, le mot *oki* lui donnent cet aspect archaïque. Peut-être aussi l'auteur qui portait les hauts titres de *Ho-syo-dzi-no-Niudo* et de *Saki no K'wanbaku*, a-t-il voulu faire étalage de ses connaissances de l'antiquité. Quel a été le sens primitif de cette particule? C'est fort difficile à dire aujourd'hui, on pourrait la comparer peut-être à la racine *tsu* qui se trouve dans un grand nombre de mots japonais avec le sens d'*ajouter*, *accroître* etc.; par ex. *tsukuru* etc.

Une conclusion s'impose à la fin de ce petit article sur la grammaire japonaise: c'est que dans la langue primitive du Yamato il y avait probablement un plus grand nombre de particules que dans le langage actuel, qu'elle était pourtant encore plus riche en formes que celle d'aujourd'hui. Nous sommes aussi d'avis qu'il y a encore un vaste champ de travail ouvert aux investigations des Japonistes, surtout pour ce qui regarde l'ancienne langue de Yamato pour autant qu'elle nous été conservée dans les documents écrits.

Parallèles en Folklore

PAR

G. SCHLEGEL

Professeur à l'Université de Leyde.

Dans ce nouveau département de l'ethnologie, plusieurs mémoires et articles intéressants ont déjà paru; mais, que nous sachions, le folklore de la Chine n'a pas encore été comparé avec celui de l'Occident. Nous cueillerons ici quelques épis de la riche récolte que nous offre le folklore chinois.

I. FEUILLES D'ARBRE COMME LETTRES D'AMOUR.

Une des historiettes les plus répandues et les plus poétiques est celle de „la Feuille rouge” racontée dans les *Dictons poétiques*, CHI OA¹⁾, en ces termes:

Durant le règne de l'empereur HI-TSOUNG de la dynastie des T'ANG (874—888 de notre ère), un certain YÜ-YEOU (于祐) ramassa dans l'égoût du palais impérial une feuille d'arbre rouge sur laquelle le quatrain suivant était tracé:

1) 詩話. Il existe plusieurs collections de ce titre, mentionnées par WYLIE, *Notes*, pp. 198—200. Celle que nous mentionnons est probablement le 艇齊詩話, qui contient des remarques, surtout sur les poètes des dynasties T'ang et Soung.

今日却成鸞鳳友
方知紅葉是良媒¹⁾.

Depuis, l'expression „Feuille rouge” est employée en Chine pour désigner une entremetteuse.

Une historiette semblable est racontée dans la légende touchante de *Tristan et d'Yseult*. La dernière avait été demandée en mariage par Tristan pour son souverain le roi March. Mais à bord du navire dans lequel il ramenait la princesse, ils avaient, par une malheureuse méprise, bu ensemble un philtre destiné seulement à être bu par le roi et sa fiancée, la nuit de leur mariage. La conséquence en fut qu'ils devinrent éperdûment amoureux l'un de l'autre, et, forcément, cherchèrent à se voir autant que possible. La femme de chambre d'Yseult, Brigitte, servait de confidente à leurs amours, et un jour Tristan lui dit: „Dites à ma bien-aimée que je désire la voir, et que si elle veut me recevoir, elle attende dans sa chambre jusqu'à ce qu'elle y voie flotter un copeau marqué d'une croix; qu'elle descende alors dans le jardin, où elle me trouvera à la source du ruisseau qui passe par sa chambre”.

Or le signe que Tristan employait pour faire savoir à la reine qu'il l'attendait était de la nature suivante. Tout près de la chambre à coucher de la reine était un jardin où se trouvait une source ombragée par un grand tilleul, et on avait conduit l'eau de cette source de façon qu'elle coulât directement à travers l'appartement de la reine. Donc lorsque Tristan voulut parler à sa maîtresse, il cueillit des feuilles de ce tilleul et plaça dessus le copeau marqué d'une croix²⁾. De cette façon, les *feuilles flottaient dans l'appartement de la reine, qui attendait ce message près du ruisseau*³⁾.

1) Voyez les encyclopédies **事類統編**, chap. LXI, fol. 10 v°; **廣事類賦**, chap. XVIII, fol. 8 v°, etc.

2) A cette époque personne en Europe, hormis les moines, ne savait lire ni écrire. Tristan se servait donc d'une croix, tandis que les amoureux chinois correspondaient *par écrit*.

3) *Tristan und Isalde*, Kapitel 22 und 23.

On trouve encore une historiette semblable en Portugal. Sur la rive méridionale du Mendego, en face de Coïmbre et à côté du pont à demi ensablé qui unit les deux bords de ce cours d'eau bourbeux, on montre dans le jardin du vieux couvent de Santa-Clara un endroit, qui porte encore le nom de *Fonte des Amores*. L'eau limpide qui sort d'une fente de rocher, sous un bosquet de cyprès de Goa, coule dans un *canal rougi* par les conferves sanguines et autres plantes aquatiques, qui, d'après une croyance populaire persistante, doivent leur couleur au sang d'Inès de Castro, répandu en ce lieu. C'est là que l'innocente femme de Don Pedro (de Portugal) fut immolée à la colère du père de ce prince et à la rage des courtisans. Inès s'était réfugiée dans le couvent voisin, et le *conduit qui alimentait d'eau* cette maison, servait, disait-on, à lui faire *arriver la correspondance clandestine de son mari* ¹⁾.

Nous mentionnerons encore incidemment que les Parisiens se sont également servis des égoûts pour leur correspondance avec la campagne, pendant le siège de Paris par les Prussiens, et l'on vit alors des soldats et des officiers allemands aux aguets près des embouchures fétides de ces égoûts, pour intercepter cette correspondance qui, du reste, n'était pas de nature amoureuse.

II. ARBRES D'AMOUR.

Tout le monde connaît l'histoire de *Philémon* et de *Baucis* racontée par Ovide; ils furent par Jupiter changés en un *chêne* et un *tilleul*, dont les branches s'entrelaçaient d'une manière inextricable.

Dans la légende de *Tristan et d'Yseult* dont nous avons fait mention, on trouve le même fait.

Lorsque les deux infortunés amoureux furent morts, le roi March les ensevelit ensemble dans une même tombe de marbre. Du côté où reposait Tristan le roi planta une *vigne*, et du côté d'Yseult un *rosier*. Dans la suite, ces deux arbustes s'entrelacèrent si intimement qu'aucune force humaine ne fut capable de les séparer ²⁾.

1) *Le Portugal historique et pittoresque*. REVUE BRITANNIQUE, juin 1870, p. 359.

2) *Tristan und Isalde*, Kapitel 60.

La légende chinoise raconte qu'un certain *Han P'ang* (韓憑) secrétaire du roi *K'ang* de la principauté de *Soung* (宋康王, époque des Tcheou) avait une très belle femme nommée *Ho* (何), qui excita à tel point les passions du roi qu'il fit jeter son mari en prison, où il se suicida. Le roi mena un jour sa veuve sur une haute terrasse où il voulut la violer, quand la vertueuse dame se précipita de la tour et fut tuée. Dans sa ceinture on trouva une lettre dans laquelle elle priait le roi comme dernière grâce d'être ensevelie dans la même tombe que son mari. Mais le roi, jaloux même après leur mort, les fit ensevelir dans deux tombes opposées. Pendant la nuit cependant, deux Catalpas veinés¹⁾ poussèrent sur les tombes, et ils devinrent en dix jours tellement grands que *leurs branches s'entrelaçaient*; les deux arbres se penchèrent l'un sur l'autre et leurs racines se réunirent. Deux canards mandarins, un mâle et une femelle, perchaient continuellement sur ces arbres, où ils entrelaçaient leurs cous, en criant douloureusement. Le peuple fut touché par cet événement, et nomma dès lors ces arbres *Siang-sze chou* (相思樹) ou *Arbres d'amour*.

On fait allusion à cette légende dans le tercet suivant:

„Comme les arbres d'amour sont resplendissants!

„Se reposant l'un sur l'autre ils entrelacent leurs branches.

„En écoutant le chant des canards mandarins, les entrailles

[sont déchirées²⁾].

渺	渺	相	思	樹
依	依	連	理	枝
聽	鳴	鴛	而	腸 斷

III. HAUSDRACHE.

Dans l'Allemagne entière une mégère ou méchante femme est nom-

1) 文梓. BRETSCHNEIDER, *Botanicon sinicum*, p. 341—42.

2) 列異志 cité dans l'Encyclopédie *Kouang-sze loui-fou*, chap. XVIII, fol. 13 v°; MAYERS, *Chinese readers Manual*, n° 154, donne une variante de cette légende d'après le 搜神記.

mée un dragon, et les hommes mariés, en parlant de leurs femmes, les nomment peu galamment, des dragons familiers, *Hausdrache*. Les allusions à ce fait sont innombrables dans la littérature allemande, et surtout les „*Fliegende Blätter*” sont très riches à cet égard. Nous ne mentionnerons ici que la légende racontée dans le n° 1314, où un preux chevalier délivre une vierge ravie par un dragon. Pour récompenser son libérateur, elle lui promet de l'épouser. En ce moment, le dragon expirant ouvre sa gueule et siffle ces mots: „Tu ne jouiras point de ta victoire sur moi, chevalier insensé; elle ne te portera point bonheur, car sache-le bien, tu n'as tué un *dragon* que pour être tracassé la vie entière par *un autre*”.

Dans le voyage humoristique de „*Schultze und Müller in Dresden und in der sächsischen Schweiz*”, p. 23, MÜLLER dit à quelques amis qu'il a rencontrés dans la célèbre *Vogelwiese*, où lui et SCHULTZE avaient été découverts par leurs épouses respectives:

„Je vous dis que c'est horrible quand un jeune homme amouraché „se précipite dans la vie et croit qu'il a attrapé un ange et est traîné „à l'autel par un ange pareil. Quand il a gardé son ange pendant quelque temps, ses ailes croissent de plus en plus; et quand il y regarde „plus attentivement, il s'aperçoit qu'il n'y a pas de plumes dedans, et „qu'il a attrapé un *dragon* au lieu d'un ange —. Aussi bientôt le „dragon commence à vomir du feu, et pour que la chaleur ne devienne „pas trop violente, il est obligé de porter des culottes masculines, et „de boucher la gueule du dragon avec des bonnets, des mantilles, des „parasols et Dieu sait quoi encore”.

En Chine une méchante femme est généralement nommée „le Lion rugissant de Ho-toung”¹⁾ ou bien un *Koumbhāṇḍas* (鳩盤茶), une espèce de démons monstrueusement difformes. On la nomme aussi la Mère des neuf diables (九子之魔) ou un Tigre fardé (胭脂虎), ou un Tigre furieux (悍虎), mais on la nomme aussi un *Dragon* (龍 *loung*) à cause de l'anecdote suivante.

L'impératrice *Hi* (希), femme de l'empereur *Wou* de la dynastie

1) 妻悍曰河東獅子吼.

des *Liang* (502—549 de notre ère), était extrêmement jalouse. Après sa mort, elle fut métamorphosée en un *dragon*, et sous cette forme elle apparut à l'empereur et l'avertit de ne pas se remarier. L'empereur devint très inquiet quand le dragon fit jaillir l'eau dans un puits ouvert. Il fit faire une *masse de vêtements*, plaça au dessus du puits une poulie d'argent et un seau d'or, sacrifia toutes sortes de choses précieuses aux mânes de son épouse-dragon, et n'osa jamais prendre une autre femme ¹⁾.

On n'a qu'à puiser dans les immenses trésors de la littérature chinoise pour trouver une foule de „*folkloretales*” parallèles: malheureusement les sinologues s'en sont peu occupés, et cette riche mine reste inexploitée. Nous appelons leur attention sur ce nouveau champ de travail.

1) Voir les **南史**.

Georgisches -qe

VON

H. SCHUCHARDT,
Professor an der Universität Graz.

Das *-qe* der älteren georgischen Schriftsprache wird von TŠUBINOW in seinem Wörterbuch von 1887 erklärt mit georg. *diay, ra sakwirwelia*, russ. *da, konečno*, „ja“, „allerdings“. In seinem Wörterbuch von 1840 hat er es nicht, wohl aber findet es sich in der hier beigegebenen Grammatik S. XV unter den von den Konjunktionen abgesonderten „*particules affirmatives*“. Und zwar dies im Anschluss an BROSSERS *Éléments* S. 219—224, wo über diese „*particules d'affirmation*“ ausführlich gehandelt und insbesondere *qe* („*inséparable*“) als vulgäre Nebenform des für sich stehenden *ki*, „*affirmation positive ou relative*“ bezeichnet wird. Was die Litteratur betrifft, kennt er es nur aus ANTONI und PHIRALOW; beim *ki* welches „*wahrlich*“ bedeutet, bemerkt er: „*dans le langage oral, on entend qe, et non ki*“, und ferner: „*ki ki, qe qe, dans la conversation, signifie „oui oui“, „oui bien*“. In TŠUBINOWS russisch geschriebener Grammatik von 1855 wird umgekehrt *qe* als litterarische Nebenform von *ki* angeführt (S. 48 § 25); in seiner georgisch geschriebenen von 1887 finde ich *ki* und *qe* weder unter den Konjunktionen (S. XXVIII § 32) noch am Schlusse des Kapitels über den Gebrauch der Prä- und Postpositionen, wo verschiedene Partikeln und auch solche „zur Bekräftigung des Gesagten“ zusammengestellt sind (S. XXXVII § 43). Als bekräftigende Konjunktion erscheint *qe*

schon in SANŠOWANIS georgisch geschriebener Grammatik (1737; hg. 1881): *sadžerowno arian, romelni ts'asrulni dadžerebith daidginebian uebrad da arian eseni: ats' ukwe, sadame, ertħbamad, ge, maša, khwe, aba* (S. 74). Die Gesellschaft ist eine zu bunte als dass sie uns die besondere Bedeutung des *ge* errathen liesse. Wohl aber wird *ge* in S.-S. ORBELIANIS (1658—17..) georgisch-georgischem Wörterbuch (hg. 1884) dem *ki* gleichgestellt: *kis msgawsia da mšwenieri*.

Es steht mir nun fest dass *-ge* noch eine ganz andere Bedeutung hat als diese affirmative, ja ich halte es nicht für unmöglich dass es die letztere überhaupt nicht wirklich besessen hat, sondern nur einem alten Missverständniss verdankt.

ANTONI sagt in seiner Grammatik (1767; hg. 1885) S. 171a § 259, 7, dass neben *-en* als Pluralzeichen der 3. Person auch *-an*, *-win* (wohl *-wian*?) und *-ge* gebraucht werden, und gibt als Beispiel für das letzte: *uqwarsge*, was doch nichts anderes bedeuten kann als das etwas später angeführte *uqwarsth*, nämlich „er ist ihnen lieb“. Am Schlusse des Kapitels über die Prä- und Postpositionen (S. 99 § 100) kommt neben andern Anhängseln des Verbs, wie *-tsa*, *-ya*, auch *-ge* vor, und zwar in dem Beispiel: *dawits'qebiesge*, „sie haben ihn vergessen“ (?). Mit sehr umfangreichen Partieen von ANTONIS Grammatik ist auch dieses Beispiel in die handschriftliche Grammatik des Kapuzinermissionärs aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts übergegangen, die EMILIO TEZA besitzt und die er mir gütigerweise geliehen hat; es ist aber, den sonstigen Beispielen ungleich, nicht übersetzt worden. Wahrscheinlich hat der Italiener das *-ge* nicht verstanden; er sagt: „la quale particella è molto fuor dell'uso anche nella Lingua de Libri, benche in oggi i Giorgiani la spacciano per una grande galanteria“ (das erinnert an das *mšwenieri* ORBELIANIS), und weiter, was sehr wichtig ist: „la *ge* non si aggiunge mai al Nome“, sondern nur ans Verb (S. 131). Die drei Stellen ANTONIS mit welchen BROSSER das *-ge* belegt, sind die folgenden. S. 9 § 3: *igiwe . . . sabrunwel, raitsaya akhwsge bolod uxmothasotha mekhontha saxeltha*, „dieselbe Deklination welche die am Ende Konsonanten habenden Wörter haben“ (eig. „welche ihnen ist“); S. 135a § 197, 4: *daekwethebisge kidurtha xmwanthasopobai*, „es stösst ihnen

Abfall der auslautenden Vokale zu"; S. 155b § 234, 1: *erthisagan ets'armoebiesqe dzirisa*, „sie haben es von einem Stamm gebildet." In allen diesen fünf Fällen ist *-qe* Pluralzeichen des Dativs der 3. Person. In ANTONIS erster, ungedruckter Grammatik kommt, wie ich aus TSAGARELLIS *O grammatičeskoï literaturé gruzinskago jazyka* (1873) S. 23 entnehme, der Satz vor: *romelnitsa zepir st's'avlad uxmsqe axal grammatikostha*, „welche auswendig zu lernen nöthig ist den jungen Grammatikern." Von den beiden Belegstellen die BROSSET aus PHIRALOWS Lehrbuch (1820) anführt, kann ich die eine (S. 24) überhaupt nicht finden; vielleicht ist *msgawsadwe* als *msgawsadqe* verlesen worden. An der andern (Vorw.) steht in der That *uadwilesqe*, aber vielleicht ist hier *-qe* für *-we* verschrieben oder verdruckt worden, da es ja nur beim Verb anzutreten pflegt. Von den fünf Belegstellen TŠUBINOWS sind mir augenblicklich bloss zwei zugänglich. *Khilila da Damana* S. 301 Z. 1: *thutsa igi xelmts'iphobis snattha daswathqe*, „wenn ihr ihn auf die Teppiche des Königthums setzt", wo ich *-qe* auf den Dativ *snattha* beziehe; *Wisramiani* S. 25 (Ausg. von 1884): *hkqondage xwašadi Moabadisi didebultha*, „die Magnaten Moabads hatten ein Geheimniss" (eig. „es war ihnen"). Dass in der Rolle eines Pluralzeichens *-qe* auch im *Wepħis-tqaosani* vorkommt, ersehe ich aus dem Wörterverzeichniss am Ende der Ausgabe von 1891: *qe, mrawlobithi ritsxwis gamomxatweli sitqwa*.

Dieses *-qe* ist gewiss nichts anderes als jenes Pluralzeichen *-q* welches ich in der ingiloischen Mundart nachgewiesen habe (*Ueber den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen* S. 86). Ob es mit dem swanischen Pluralzeichen *-χ* (s. ebenda S. 41. 42. 49. 55) und dies etwa wiederum mit dem beim Nomen und Verb sich findenden tscherkessischen Pluralzeichen *-χe* (s. ebenda S. 7) und dem nominalen *-khua* und verbalen *-kh-* des Abchasischen (s. ebenda S. 4) verwandt ist, wage ich nicht zu entscheiden.

A propos de la théorie bouddhique des douze nidānas

PAR

É. SENART

Membre de l'Institut de France.

La théorie dite de „l'enchaînement des Causes (*pratītyasamutpāda*) ou des douze nidānas”¹⁾ se rattache aux vues essentielles du Bouddhisme; elle a été incorporée dans la promulgation solennelle de la Loi, le *dharmacakrapravartana*. Elle a largement exercé la sagacité des interprètes occidentaux. Cependant les plus ingénieux et les mieux informés ont, jusqu'aux plus récents, désespéré d'en découvrir une explication assez logique pour être réputée satisfaisante et définitive. A la fois importante et obscure, il n'est pas surprenant qu'elle ait de nouveau, dans les derniers temps, sollicité l'effort de plusieurs exégètes. Ils l'ont envisagée de points de vue différents. M. WARREN²⁾ a pensé qu'il suffisait, pour la bien entendre, de mieux définir la portée plus souple, plus indéterminée qu'on ne l'avait imaginé, du lien logique qui en soude les mailles. M. WADDELL³⁾ a cru que de l'étude des symboles par lesquels l'imagerie figure graphiquement cette doctrine il jaillirait une lumière décisive. Tout récemment, M. JACOBI⁴⁾ a cherché à la dé-

1) J'en rappelle la liste: avidyā, saṃskāra, vijñāna, nāmarūpa, ṣaḍāyatana, sparśa, vedanā, trṣṇā, upādāna, bhava, jāti, jarāmaraṇa.

2) *Proceed. Amer. Orient. Soc.*, avril 1893, p. xxvii sqq.

3) *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, 1894, p. 367 sqq. et *Buddhism in Tibet*, p. 105 sqq.

4) *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga*, dans les *Nachrichten der kön. Ges. der Wissensch. zu Göttingen*, 1896.

brouiller par la comparaison du Sāṃkhya. Le sujet est à l'ordre du jour. Ou me permettra à mon tour de consigner ici quelques observations qu'il m'a suggérées.

Le rapprochement de M. WADDELL est intéressant pour les peintures dont il fournit un commentaire instructif; il l'est peu pour l'intelligence de la théorie. L'image n'en peut donner qu'un reflet bien vague. L'*avidyā* y est représentée par le symbole d'une „chamelle aveugle”: comment en conclure que le mot signifie, ainsi que le veut l'auteur, la „volonté inconsciente”, et non l'„ignorance”, au sens du Sāṃkhya ou du Vedānta? Les types appliqués à un même terme différent parfois d'une peinture à l'autre. Il n'y a visiblement aucune conclusion précise à en tirer pour interpréter des mots abstraits dont les nuances mêmes du langage sont souvent impuissantes à dégager exactement la notion. Il en est que l'on tournerait aisément contre les traductions de M. WADDELL. Il entend *upādāna* par „avidité” (*greed*), parce que l'emblème en est un homme qui cueille et entasse des fruits; mais si *upādāna* se confond, comme c'est certain, avec les *skandhas*, c'est-à-dire les éléments constitutifs de la vie, n'est-il pas plus naturel de penser que cette scène fait allusion aux „fruits” du *karman*?

Pour expliquer la spéculation bouddhique, M. WADDELL fait trop souvent appel aux philosophèmes de l'Occident, pas assez à l'usage constaté des termes dans la littérature hindoue. C'est une méthode périlleuse. Le désir de retrouver dans l'Inde des pensées modernes qui y auraient été devancées de tant de siècles, fait des ravages fâcheux. Il faut prendre garde de méconnaître les lois mêmes du développement de l'esprit. Des idées subtiles, complexes, ne s'ajustent pas si exactement en des temps si éloignés et dans des phases de civilisation si disparates. Il est plus utile et plus sage de chercher par quelles nuances se diversifient au fond des thèses comparables dans la forme que de multiplier des rapprochements plus piquants que solides.

Quoi qu'il en soit, c'est à l'interprétation des termes *bhava* et *jāti* que M. WADDELL paraît attacher le plus de prix. Le premier signifierait la procréation, le second la naissance, non pas de l'individu qui est conçu comme le sujet idéal de toute l'évolution, mais de

l'héritier qu'il se donne. Mais BURNOUR a déjà fait sentir combien il est inadmissible de changer ainsi le sujet dans plusieurs chaînons. Il est particulièrement impossible de le changer ici, comme M. WADDELL y est acculé, entre *jāti* et *jarāmarāṇa*, quand les deux termes sont associés si étroitement dans l'énoncé des quatre vérités, comme les phases de l'existence d'un seul et même être. Mais c'est en analysant de près la formule que l'on sent mieux combien est fragile toute la construction de M. WADDELL, quelque ingéniosité qu'il y ait d'ailleurs portée.

Les juges les moins suspects ont reconnu ce qu'il y a dans le *pratītyasamutpāda* d'incohérence logique. CHILDERS ¹⁾ et, plus expressément encore, M. OLDENBERG ²⁾ ont déclaré qu'il était impossible d'en déduire strictement tous les termes les uns des autres, que „les douze nidānas ne sont pas considérés comme s'enchaînant nécessairement dans l'ordre dans lequel ils sont donnés; qu'ils sont plutôt l'énumération des principales causes auxquelles peut être attribuée l'existence, l'ordre dans lequel ils sont énumérés étant, dans une certaine mesure, arbitraire". Je crains que, en prêtant cet aveu à la théologie bouddhique, CHILDERS ne se soit bien avancé. Elle entend assurément établir entre les termes une continuité normale, nécessaire. Autre chose est de savoir si cette prétention est fondée, si elle a présidé à la conception première d'où est issue notre formule. Pour l'admettre, il est trop malaisé d'y découvrir une logique solide.

M. WARREN n'a pas levé cette difficulté. Il a raison à coup sûr de reconnaître que le lien qui en rattache les différents termes ne saurait être conçu avec la rigueur que nous portons dans la notion de cause, que, de l'un à l'autre, le passage ne se peut couvrir qu'au prix d'artifices divers. Mais un enchaînement si faiblement lié perd toute valeur, toute originalité sérieuses. Même si l'on s'en contente, M. WARREN n'a pas écarté toutes les pierres d'achoppement: il constate que, à dire vrai, avec le huitième nidāna, la *trṣṇā*, la série recommence.

1) Dans COLEBROOKE, *Miscell. Essays*, éd. COWELL, t. II, p. 454.

2) *Buddha* ², p. 243 sqq.

L'aveu est grave. La question, en effet, se pose d'abord de la façon suivante: la nomenclature des nidānas représente-t-elle directement, ainsi qu'on paraît toujours l'admettre, la pensée originale, réfléchie et consciente du bouddhisme sur l'origine de l'existence humaine? Ou bien n'est-elle qu'une construction plus ou moins tardive où sont amalgamées, sans un ordre logique sévère, des catégories primitivement indépendantes, différentes dans les termes, quoique assez équivalentes par le sens, en sorte que l'on n'y saurait, sans une extrême illusion, chercher la forte structure d'une théorie autonome, sortant tout armée d'une spéculation maîtresse d'elle-même?

La seconde alternative est, à mon sens, seule admissible.

Et, tout d'abord, elle n'a pas cette fixité invariable que supposerait une structure parfaitement homogène; elle flotte en plusieurs variantes. A côté des douze nidānas, il est une énumération de cinq *viññāna*, *phassa*, *vedanā*, *taṇhā*, *saṃkhāra*, les *saṃskāras* engendrant à leur tour le *viññāna*, en sorte que la chaîne est continue¹⁾. Et cette liste n'est pas une simple réduction de la formule plus complète, puisque les termes ne s'y suivent pas de même. Ailleurs²⁾ le sixième nidāna, *sparsā*, est omis. Mais la comparaison de certains articles entre eux est surtout concluante.

On a beaucoup discuté sur le sens d'*upādāna*. Ce n'est pas une petite tâche que de définir les termes si souvent imprécis de la philosophie hindoue. Cette préoccupation a rejeté dans l'ombre un détail qui est pourtant bien essentiel. *Upādāna*, plusieurs textes le démontrent³⁾, n'est qu'une réduction pour *upādāna skandhas* ou, plus complètement, *pañca upādānaskandhas*⁴⁾, soit = les cinq skandhas qui sont, comme on sait: *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra* et *vijñāna*. Les écoles ne les énumèrent pas toutes dans le même ordre; peu importe, toutes

1) CHILDERS, s. v. *paṭiccasamuppāda*. Cfr. OLDENBERG, p. 244 sqq., et le texte cité par CHILDERS, p. 577^a: *viññānaṣṣa virodhena etthetaṃ uparujjhati*.

2) HODGSON, *Essays*, pp. 78, 80.

3) *Mahāvagga*, t. I, p. 6, l. 19; FEER, *Journ. Asiat.*, 1870, t. I, p. 382, 406; BURNOUR, *Introduction*, pp. 475, 494; CHILDERS, s. v. *upādānaṃ*; *Mahāvastu*, III 332.

4) CHILDERS traduisait *upādānakkhandhas*: „les skandhas qui ont leur origine dans l'*upādāna*”. C'est une interprétation absolument arbitraire.

s'accordent sur les noms. Il saute aux yeux que trois au moins de ces skandhas, bien que compris en bloc sous le chef d'*upādāna*, reparais-
sent individuellement aux numéros 2, 3 et 7; un quatrième, *rūpa*, est
au moins directement rappelé par *nāmarūpa*; quant au cinquième,
saṃjñā, il est fort bien représenté par les deux termes *ṣaḍāyatana* et
sparsa qui, suivant la définition pâlie, *cakkhu(etc.)saṃphassajā saññā*,
en dédoublent les éléments constitutifs. La série des skandhas figure
donc en réalité deux fois dans la formule. Le fait suffit pour en réduire
à sa valeur la portée spéculative. C'est se leurrer que de chercher
une déduction objective dans cette série composite: des catégories sco-
lastiques toutes faites y ont été manifestement fondues dans un ordre
plus ou moins accidentel, sur lequel d'ailleurs nous allons revenir.

Aussi cette énumération aurait-elle pu être aisément ou limitée ou
étendue. Nous en avons la preuve. Dans le *Dvayatānupassanāsutta* du Sut-
tanipāta¹⁾, la douleur est tour à tour tirée des *upadhis*, de l'*avijjā*, des
saṃkhāras, du *viññāna*, du *phassa*, de la *vedanā*, de la *tanhā*, de l'*upādāna*,
de l'*ārambha*, de l'*āhāra*, de l'*īñjita*. Or la dérivation de la douleur est
le cadre primitif, le fond de toute la théorie.

D'ailleurs ni l'un ni l'autre des deux premiers termes, *avidyā* ni
saṃskāras, n'appartient en propre au bouddhisme. Ils n'auraient pas
de place dans une théorie qui résumerait spontanément les vues
originaires de la doctrine. Préparé par le mysticisme des upanishads,
par l'importance souveraine qu'elles attribuent à la gnose, le rôle de
l'*avidyā* se poursuit dans la plupart des systèmes hindous; chacun en
colore la notion suivant ses tendances propres. Les bouddhistes n'y
voient que l'ignorance de leur loi de salut²⁾. C'est là une interpré-
tation pratique et terre à terre; jamais, par elle-même, elle n'eût
justifié la fonction ontologique, qu'assigne à l'*avidyā* la place même
qu'elle occupe en tête des *nidānas*. Il y a fallu l'influence d'une tradi-
tion extérieure. C'est en effet au Sāṃkhya-Yoga qu'appartient d'origine
le second terme: les *saṃskāras*³⁾, dans les idées communes au Sāṃ-

1) Éd. FAUSBÖLL, p. 135 sqq.

2) *Majjhima Nik.*, t. I, p. 54.

3) GARBE, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 269 sqq.; OLDENBERG, *Buddha*, p. 267—268; JACOBI, *loc. laud.*

khya et au Yoga, représentent les dispositions intellectuelles et morales qui sont censées résulter de toute activité interne; elles s'accumulent en quelque sorte à travers les existences successives, et l'on admet qu'elles subsistent à l'état de germes qui forment le substrat d'existences ultérieures. L'*avidyā* est un de ces *samskāras*, et c'est pourquoi elle figure comme la première cause du renouvellement de la vie. M. JACOBI a donc grand raison quand il conclut que c'est au Sāṃkhya-Yoga que les bouddhistes ont emprunté ces termes. Mais ceci emporte pour toute l'énumération une origine secondaire et un caractère composite.

Et que dire de *nāmarūpa*? Le mot, comme l'a fait remarquer M. KERN¹⁾, est pris à la langue du Vedānta. Mais, englobé ici dans une série qui correspond aux skandhas, il ne peut essentiellement représenter que le *rūpa* qui en est le premier élément²⁾. Qu'il résulte d'une altération de la nomenclature primitive ou de l'adoption peu éclairée d'une notion qui n'avait pas ici de place légitime ici, il détonne dans un ensemble que toutes ses affinités rattachent au Sāṃkhya. Une pareille incohérence n'est pas pour donner à la formule l'autorité d'une théorie conçue tout d'une pièce.

C'est le texte fondamental des quatre vérités qui fixe sous la forme la plus authentique le sentiment des bouddhistes sur l'origine du mal. La troisième se condense en ces mots: *pañcupādānakkhandhā dukkhā*, „les cinq skandhas sont la douleur”; la quatrième continue aussitôt: *idaṃ kho pana dukkhasamudayaṃ yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā*, „quant à l'origine de la douleur, c'est la soif, qui porte vers de nouvelles existences”. Tout ici est simple et clair. Les skandhas étant les éléments de l'existence, la „soif”, le désir, en est la source. La théorie des quatre vérités ne va pas plus loin. La *taṇhā* forme ici le dernier chaînon. L'énumération des *nidānas* prétend le renouer plus haut. Mais c'est justement à ce point qu'on y a constaté, et fort justement, une incohérence irréductible.

1) *Der Buddhismus*, trad. JACOBI, t. I, p. 427.

2) C'est ce qu'ont senti les commentateurs méridionaux. Mais le système en vertu duquel *rūpa* viserait le premier skandha, et *nāma* les quatre autres (CHILDERS, *s. v.*) n'est manifestement qu'un expédient scolastique sans portée.

Pris isolément les cinq derniers articles, de *taṇhā* à *jarāmaraṇa*, résumement fidèlement les notions anciennes: à la racine la *trṣṇā*, à laquelle se rattachent les *skandhas* (*upādāna*), d'où suit l'existence, *bhava*, impliquée dans l'épithète *ponobbhavikā*. *Jāti* et *jarāmaraṇa* ne sont que le raccourci de la phrase consacrée: au lieu d'être paraphrasé *jāti pi dukkhā, jarā pi dukkhā, vyādhi pi dukkhā, maraṇam pi dukkham* ¹⁾, etc., le mal de l'existence est résumé dans ses aboutissements extrêmes, la naissance et la mort.

Que la théorie des *nidānas* se lie à la formule des quatre vérités, c'est ce que personne n'a pu méconnaître. Mais M. RHYSDAVIDS ²⁾, avec d'autres savants, y ont cherché un effort spéculatif, pour pousser plus loin le problème essentiel de l'origine du mal. Je viens d'indiquer pourquoi je n'y puis voir que la paraphrase d'un thème donné, et, sans apport de pensée originale, le classement dans un ordre supposé généalogique de catégories, qui pour une bonne part sont simplement synonymes. M. FEER ³⁾ avait déjà remarqué très justement que „l'énumération duodécimale ne représenterait guère que des équivalents soit de la douleur elle-même, soit de la cause de la douleur.” Le nom même de *nidāna* semble à cet égard caractéristique. Suivant M. KERN ⁴⁾, le cadre des quatre vérités serait emprunté à la médecine laquelle distingue quatre objets principaux: la maladie, l'origine de la maladie, la guérison et le remède. Or le mot *nidāna* n'a pas, je crois, d'emploi technique déterminé, dans la terminologie philosophique; il est, au contraire, affecté par la terminologie médicale aux causes des maladies, du mal physique. Dans le bouddhisme, il désigne les sources de la douleur. Les *nidānas* sont les causes du *dukkha*.

Le noyau de la nomenclature est, en effet, dans les nos 8 et 9, *trṣṇā* et *upādāna*, où se résume sur l'origine de la douleur la doctrine des quatre vérités. Les trois termes suivants ont pu s'y souder naturellement; ils sortent du même texte. Quant au reste, il se compose essentiellement: 1° d'un emprunt fait à la théorie *sāṃkhya* qui dérive

1) *Mahāvagga*, t. I, p. 6, l. 19.

2) *Vinaya Texts* dans les *SBE*, t. I, p. 146.

3) *Journ. Asiat.*, 1870, t. I, p. 416.

4) *Der Buddhismus*, trad. JACOBI, t. I, p. 469 sqq.

le mal, c'est-à-dire l'existence même, de l'*avidyā* et des *samskāras*, et 2° d'une répétition détaillée des skandhas déjà impliqués en bloc dans *upādāna*.

Mais d'où est venue l'idée de réunir tous les termes en une série continue dont les éléments se commandent? Quelles raisons en ont délimité l'étendue et imposé le cadre numérique? C'est encore la formule des quatre vérités qui nous fournit la réponse.

Le *sammāditṭhisutta* du Majjhima Nikāya ¹⁾ présente les nidānas, de telle sorte que le cadre des quatre vérités est en quelque façon appliqué successivement à chacun; „*yato... ariyasāvako jarāmarañam ca pajānāti jarāmarāṇasamudayaṃ ca pajānāti jarāmarāṇanirodhaṃ ca pajānāti jarāmarāṇanirodhagāminīpatipadaṃ ca pajānāti ettāvata... sammāditṭhi hoti*, et ainsi de suite. La formule y est même transportée à un terme nouveau, *āhāra*, au lieu de *dukkha* (p. 47). Le thème se prêtait donc à toutes sortes de variations. En revanche, le *Dvayatānupassanāsutta*, déjà cité, après avoir réduit les quatre vérités en deux articles, présente les nidānas encore à l'état libre, si je puis ainsi dire: la douleur est tour à tour dérivée de chacun d'eux, individuellement, sans qu'une relation de dépendance soit établie des uns aux autres. La série reste ouverte: avant même l'*avijjā*, elle commence par les *upādhis*, et, à partir de l'*upādāna*, elle se continue par *irambha*, *āhāra*, *iñjita* (p. 143). Il semble que nous remontions ici jusqu'à une époque où les spéculations n'étaient pas enfermées encore dans une classification rigoureuse. Le *dukkhasamudaya* n'y est pas, ou n'y est pas encore, organisé en *cakra*.

Ce n'est point sans motif, en effet, que l'énumération est désignée comme *paṭiccasamuppādacakka*, „la roue des causes qui se supposent l'une l'autre”. Le nom est d'autant plus remarquable qu'il est, au fond, impropre. S'il y a enchaînement approximatif, il n'y a pas de „cercle” fermé: on ne saurait dire que l'*avidyā* ne puisse exister sans la mort. Pour en donner l'illusion, il faut recourir à des paraphrases trop libres, comme lorsque M. WADDELL substitue „*rebirth*”, „renaissance”, pour représenter *avidyā*. Peut-être est-ce pour échapper à une objection si

1) T. I, p. 46 sqq.

évidente qu'on a imaginé l'énumération réduite en cinq termes (p. 297); le dernier, *saṃskāra*, se peut, en effet, sans trop d'arbitraire, relier au premier, *viññāna*, qui le suit dans le tableau des skandhas. Quoi qu'il en soit, la dénomination de *cakra* n'est certainement pas née de l'essence même de la théorie; elle se rattache, à n'en pas douter, au symbolisme du *dharmacakrapravartana*.

Cette image d'une roue en mouvement avait d'abord suscité la pensée de faire évoluer l'exposition en douze étapes, à raison de trois pour chacune des quatre vérités, d'où ce que M. FEER ¹⁾ a appelé „l'évolution duodécimale”. Si donc la notion de *roue* a éveillé l'idée de réduire la doctrine en un enchaînement de causes, du même coup était donné le nombre des termes qu'il devait embrasser; l'un et l'autre élément remontent à la même source.

L'essentiel de l'énumération était fourni par le texte des quatre vérités. Pour la grossir au chiffre conventionnel, on n'avait que l'embarras du choix, tant étaient nombreux les équivalents dont disposait le bouddhisme pour exprimer l'idée de la douleur et de ses éléments. Mais cette explication ne suffit pas absolument; à côté de ce qu'elle embrasse de phraséologie proprement bouddhique, notre nomenclature révèle un élément extérieur, en une certaine mesure, hétérogène: ici intervient l'imitation du Sāṃkhya.

C'est le cas de rapprocher un passage vraiment topique du commentateur Aniruddha ²⁾. Expliquant que la cause spéciale qui produit la douleur est l'*avidyā* (l'ignorance), la *trṣṇā* (la soif du désir), le *dharmādharmān* (le mérite et le démérite), il ajoute: „l'*avidyā* est l'erreur; le *saṃskāra* de l'erreur est par ceux qui savent donné pour la cause spéciale de la soif du désir, etc.”. Cet *et cetera*, d'après l'interprétation certaine de M. GARBE, vise le *dharmādharmān*, un autre nom du *karman*. La *trṣṇā* était chez les bouddhistes le fondement unique de l'explication primitive; elle en faisait sortir les skandhas ou éléments de l'existence, puis l'existence concrète et ses douleurs, résumées dans la naissance, la

1) *Journ. Asiat.*, 1870 t. I, p. 420 sqq.

2) *Sāṃkhyasūtravṛtti*, II, 1.

vieillesse et la mort. Ce sont les deux autres catégories, *avidyā* et *dharmādharmau*, celle-ci représentée par son équivalent, les skandhas, qui ont rempli les sept premières cases de l'énumération définitive. *Samskāra* figurait au second rang comme *avidyāsamskāra*; c'est sans doute pour cela, et afin de reconstituer, sans répétition matérielle, le chiffre nécessaire, que la *sañjñā*, au lieu d'être consignée nommément, a été dédoublée en ses éléments constitutifs, *śadāyatana* et *sparsa*: les sens et cette mise en contact avec leurs objets propres d'où, suivant la théorie hindoue, résulte la perception.

Il est vrai que notre formule est ancienne et le témoignage du commentateur assez récent. Mais Aniruddha n'a ici rien inventé; il est le porte-voix d'une tradition très vieille; les notions analogues du Yogasūtra en font foi¹⁾. L'imitation du Sāṃkhya demeure donc ici certaine. Mais c'est sur la base d'une formule bouddhique antérieure que l'emprunt a été utilisé; c'est le *cakrapravartana* des quatre vérités²⁾ qui a inspiré la nomenclature, qui en a déterminé la forme, qui en a fixé les limites.

Je ne saurais, avec M. JACOBI³⁾, y voir une refonte où se suivrait pas à pas l'évolution des vingt-cinq Tattvas. Que le bouddhisme et le Sāṃkhya s'accordent d'assez près dans la façon de considérer les éléments de l'existence, d'identifier l'existence avec la douleur, c'est à merveille. Quant à la dérivation directe, immédiate, que suppose M. JACOBI, elle ne se pourrait démontrer que par des coïncidences détaillées, formelles, qui manquent. Pour les deux premiers articles, M. JACOBI est bien obligé de faire appel ailleurs qu'à la catégorie des Tattvas, et la fin des

1) JACOBI, p. 10.

2) C'est à la même formule que la catégorie des *skandhas* me paraît avoir emprunté son nom. Le mot, au sens de *branche*, *ramification*, se pourrait attacher à bien d'autres de ces nomenclatures dont les bouddhistes sont si prodigues. Pourquoi s'est-il fixé sur celle-ci? J'en trouve la cause dans l'emploi consacré de *dukkhakkhandha* (p. ex. *Mahāvagga*, I, 2) pour embrasser tous les aspects de la douleur. L'identification de *dukkhaskandha* avec *upādānaskandha* a fait le reste. Les cinq *kleśas* imités du Sāṃkhya (voy. plus bas) en ont peut-être fourni le type et le cadre numérique. C'est au moins ce que donne à penser l'antithèse dans laquelle sont affrontées des locutions comme *kleśanirvāṇa* et *skandhanirvāṇa* (CHILDERS, p. 267^b).

3) P. 5 sqq.

deux nomenclatures coïncide aussi mal que le commencement. Les données singulières et nettement caractéristiques, comme les *karmendriyas*, n'ont laissé aucune trace dans la série bouddhique. Le nombre des termes, aussi bien que la prétention de les présenter comme un cercle fermé, demeurent, dans cette hypothèse, inexplicables.

Est-il bien vraisemblable que les bouddhistes eussent emprunté une énumération dont les termes extrêmes, *prakṛti* et *puruṣa*, rappellent justement les deux doctrines qui les séparent le plus du Sāṃkhya? Qu'ils eussent de propos délibéré copié la déduction des causes, alors que la manière de concevoir les effets, c'est-à-dire les choses en général, — éternelles suivant le Sāṃkhya, impermanentes et irréelles suivant le bouddhisme, — établit précisément entre les deux doctrines la contradiction la plus flagrante?

Le souvenir de cette opposition s'est, à mon avis, conservé dans la terminologie même de toutes les écoles bouddhiques. La *satkāyadṛṣṭi* au nord, la *sakkāyaditṭhi* au midi, est signalée comme une des erreurs les plus pernicieuses, un des trois *saṃyojanas*. CHILDERS s'approprie l'opinion de Subhūti et dérive *sakkāya* de *svakāya*, avec redoublement anomal du *k*. Non content de contester l'étymologie (*sat-kāya*) tentée par BURNOUF, il représente l'orthographe *satkāya* comme une restitution maladroite de la forme pâlie mal interprétée. Il faut, je crois, renvoyer dos à dos ces prétentions rivales. Les deux orthographes reposent également sur une méprise plus ancienne; *sakkāya*- et *satkāyavāda* remontent l'un et l'autre à *satkāryavāda*. Or le *satkāryavāda*, la doctrine de la permanence des choses, est un théorème capital du Sāṃkhya; ses adhérents en reçoivent couramment le nom de *Satkāryavādins* ¹⁾. *Sakkāyaditṭhi* est, suivant les interprétations bouddhiques ²⁾, l'erreur qui affirme l'existence substantielle, la permanence de l'âme, du moi, *attavāda*. Ce point est en effet de ceux qui, parmi beaucoup d'affinités, divisent le plus profondément le Sāṃkhya et le bouddhisme. L'explication se légitime ainsi comme une expression partielle de la valeur primitive du terme. Comme

1) GARBE, *Sāṃkhyaphilosophie*, p. 232.

2) CHILDERS, *s. v.*, et BURNOUF, *Introduction*, p. 263—264 note.

traduction exacte et complète, elle ne saurait se soutenir. Elle impliquerait entre *kāya* et *ātman* dans la terminologie bouddhique une équivalence qu'il ne serait pas facile de justifier.

Certains passages canoniques reflètent du reste le souvenir vivant d'un sens plus étendu, plus voisin des origines. Je renvoie, par exemple, aux strophes 759—61 du Suttanipāta :

Rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā
 iṭṭhā kantā manāpā ca yāvatatthīti vuccati ||
 Sadevakassa lokassa ete vo sukhasammata
 yattha cete nirujjhanti taṃ nesam dukkhasammataṃ ||
 Sukhan ti diṭṭham ariyehi sakkāyassuparodhanam
 paccanīkam idam hoti sabbalokena passataṃ ||

M. FAUSBÖLL ¹⁾ traduit le commencement du troisième çloka : „by the noble the cessation of the existing body is regarded as pleasure”. Mais la suppression du corps ne supprime rien ; ce n'est qu'un recommencement. Les deux doctrines que le texte entend opposer sont, d'une part, celle qui s'attache aux choses extérieures en général (*dhammā kevalā*) dont elle admet la réalité ; c'est le *sakkāryavāda* du Sāṃkhya ; de l'autre, la doctrine bouddhique qui la repousse et la nie. L'antithèse qu'exige le contexte, commande cette interprétation.

On aurait dû écrire *sakkariya* ou *sakkāriya*. Mais on opérait sans doute sur une forme *sakkayya*, et la tradition de l'étymologie s'était déjà perdue. Cette confusion montre au moins que les combinaisons scolastiques, celles mêmes qui ont pris place dans les livres canoniques, peuvent fort bien n'être que secondaires et passablement artificielles.

Le cas, je pense, n'est pas unique. Les deux termes *āsava* et *āsrava* ou *āsrava* se correspondent au midi et au nord pour dire „passion”. Le mot passe pour un équivalent de *kleśa*. Impressionné sans doute par l'orthographe septentrionale, on l'a presque invariablement dérivé de *ā-sru*. On n'a d'ailleurs jamais indiqué, entre l'étymologie et l'emploi technique, de transition bien convaincante. M. FAUSBÖLL

1) *SBE*, t. X, p. 144.

s'est lui-même rangé à cette dérivation ¹⁾. Je crois pourtant qu'il avait jadis ²⁾ mieux vu en faisant de *āsava* l'équivalent de *āśraya* ³⁾. Cette origine expliquerait l'attribution scolastique du mot: que l'on songe à l'analogie de *upadhi*. Le souvenir en paraît du reste se perpétuer dans plusieurs textes, par exemple dans le vers 515 du Suttanipāta: *chetvā āsayāni ālayāni ca*. Non seulement le voisinage de *ālaya* est significatif; il le devient d'autant plus que, ailleurs (vs. 634—5), c'est *āsaya* (dans l'adjectif *nirāsaya*) qui est rapproché d'*ālaya*. Il semble donc que *nirāsaya* soit = *nirāsava*: la littérature aurait gardé un doublet du reflet pâli de *āśraya*. Mais la conscience s'en était perdue. Quand le mot obtint droit de cité dans la terminologie scolastique, on n'en savait plus ni l'étymologie vraie ni le sens primitif.

Je viens de nommer les *upadhis*. Là aussi, il y a des traces de confusion. Que l'*upadhi* bouddhique ne se puisse séparer de l'*upādhi* du Sāṃkhya, c'est ce qui ressort de l'étroite parenté du sens. D'après CHILDERS, *upadhi* désigne „le corps, un substratum de l'être”; *upādhi*, d'après M. GARBE (p. 305): „l'organe interne, le sens et le corps, et, par leur union avec l'âme, les capacités de percevoir et d'agir”. *Upādhi* et *upādhi* auraient pu coexister comme quasi-synonymes. Mais le cas se complique. Dans les locutions *nirupādhiśeṣa* et *saūlpādhiśeṣa (nirvāna)*, *so-pādhiśeṣa* et *nirupādhiśeṣa*, *upādi* correspond, au midi, à *upadhi* du nord. BURNOURF avait, sans aucune préoccupation du point de vue que j'envisage, expliqué *upadhi* comme un équivalent des skandhas ⁴⁾. C'est, nous l'avons vu, en pâli et en sanscrit bouddhique, expressément le sens de *upādāna*, lequel ne peut s'isoler d'*upādi* ⁵⁾. N'est-il pas bien

1) *Suttanipāta*, Glossary, p. 373.

2) *Dhammapada*, p. 279.

3) Pour *āsrāva* le pâli transcrit correctement *assāva*, comme le montre *anassāvīn* (du v. 833: *sātiyesu anassāvī*, où le sens „sans entraînement pour les perceptions agréables” est très voisin de celui qui est attribué à *āsrāva* par les Jainas.

4) *Introduction*, p. 501 sqq.

5) Un passage d'Aniruddha (*Sāṃkhyasūtravṛtti*, I, 157) fait toucher du doigt la parfaite équivalence des *upādhis* du Sāṃkhya et des *upādāna-skandhas* bouddhiques. Il fait dire à un adversaire de la pluralité des âmes que, dans la théorie des opposants (et les bouddhistes en sont à leur façon aussi bien que les vedāntistes), *upādhi vigama era mokṣaḥ*: „la délivrance

probable qu'il s'est dans la terminologie bouddhique, produit des méprises accidentelles, peut-être toutes mécaniques, — où l'emploi philosophique de *upādāna* pour dire „cause matérielle”, a pu avoir sa part, — qui ont amené, d'une part l'altération de *upādhi* en *upādhi*, d'autre part sa bifurcation en *upādhi* et *upādi-upādāna*? La supposition paraîtra moins hardie, si l'on se souvient de ce qui se passe si souvent dans les textes: que de fois les versions parallèles de stances bouddhiques ne se correspondent-elles qu'au prix d'à-peu-près où semble retentir à travers des transformations diverses l'écho plus ou moins altéré de la consonnance primitive!

Je dois avant de finir, ramener ces notes à leur point de départ; j'en voudrais, si j'ose dire, tirer la moralité.

La théorie des *nidānas* se lie aux thèses fondamentales du bouddhisme. Cependant elle n'exprime déjà plus l'effort spontané de la recherche. C'est une combinaison scolastique de catégories dont plusieurs sont elles-mêmes dérivées. Elle repose sur des formules antérieures dont les termes ont suggéré l'idée et fourni le cadre. Quoique ancienne, elle est donc déjà secondaire et par la date et par l'inspiration.

M. WINDISCH a jadis, à propos du système Jaina, insisté sur ce point que la plus grande partie de l'appareil philosophique y est un placage savant. Il n'en est guère autrement dans le bouddhisme. Même parmi les doctrines qui, étant communes à toutes les sections, méritent de passer pour archaïques, l'analyse des *nidānas* prouve qu'il faut déjà distinguer plusieurs étapes.

Quelque zèle que mettent les bouddhistes à multiplier les formules numériques, cette apparence de rigueur ne doit pas nous tromper. Il suffit d'une expérience sommaire pour reconnaître combien ces ordonnances sont incertaines et fluides. Les mêmes termes se résolvent en divisions diverses; des catégories importantes sont tour à tour coordonnées ou subordonnées l'une à l'autre; d'autres passent, sans motif apparent, d'un cadre dans un cadre voisin; une dénomination unique

n'est que la suppression des *upādhis*". C'est rigoureusement la contre-partie de ce qu'exprime — en sens inverse — le *Dvayatānupassanāsutta* quand il dit: „*upādhi-paccayā dukkham*”, „la douleur (que supprime la délivrance) vient des *upādhis*.”

groupe des composants très divers; des mots caractéristiques sont employés avec des nuances très accusées.

De là découlent des conclusions pratiques.

C'est d'abord qu'il faut se garder d'attribuer à bien des nomenclatures la portée de spéculations réfléchies. Elles ne sont souvent que le reflet atténué de vues altérées par la tyrannie des cadres et des mots. Cette métaphysique, aisément satisfaite de groupements approximatifs, prodigue de divisions insignifiantes, est moins l'écho d'une pensée créatrice qu'une scolastique prisonnière déjà d'une phraséologie absorbante. Et c'est par l'analyse et la filiation des termes qu'il la faut étudier, plus que par des commentaires complaisants, trop prompts à y admettre des visions conscientes et profondes.

Nous constatons d'autre part que les livres réputés les plus autorisés supposent déjà, dans les formules qu'ils associent, plusieurs stratifications successives. Une induction qui s'accorde à merveille avec les confusions matérielles que décele la tradition. C'est donc que nos rédactions, y compris le canon pâli, sont séparées des origines par un intervalle qu'il n'est pas permis de négliger; la tradition a passé d'abord par une période plus flottante; elle a sans doute traversé des dialectes non régularisés encore, dont les altérations phoniques, plus amples et plus indéterminées, ont causé ou facilité plus d'une incorrection.

Après les recherches de MM. KERN, GARBE et JACOBI, on ne peut plus guère douter que le Sāṃkhya-Yoga n'ait eu sa part d'action sur le bouddhisme. Il reste à en déterminer les conditions et le caractère. Il y a plusieurs périodes à distinguer, même dans le bouddhisme le plus ancien. Il sera important de discerner les éléments qui ont fait corps avec les origines et les appropriations qui ne se sont consommées que plus tard. Le bouddhisme est une religion, non un système philosophique. La spéculation pure a joué dans ses débuts un rôle effacé. C'est dans ses tendances morales qu'est le secret d'un triomphe que l'originalité métaphysique ne lui eût point assuré.

Plusieurs emprunts s'orientent dans une direction significative. Les cinq *klesas* du bouddhisme procèdent des cinq *klesas* du Sāṃkhya-yoga:

The first part of the report deals with the general situation in the country. It is noted that the economy is in a state of stagnation and that the government has failed to implement the necessary reforms. The report also mentions that the population is suffering from poverty and unemployment.

In the second part, the author discusses the political situation. It is stated that the government is corrupt and that there is a lack of transparency in its operations. The author also mentions that there is a need for a new constitution and for free and fair elections.

The third part of the report deals with the social situation. It is noted that there is a high level of inequality in the country and that the poor are being exploited by the rich. The author also mentions that there is a need for social reforms and for the establishment of a welfare state.

In the fourth part, the author discusses the international situation. It is stated that the country is being isolated by the international community and that there is a need for the country to establish better relations with other countries. The author also mentions that there is a need for the country to join international organizations.

The report concludes by stating that the country is in a state of crisis and that there is a need for a new leadership and for a new direction. The author also mentions that there is a need for the people to stand up for their rights and to demand change.

prenait cela un peu à la façon dont il prenait le régime des castes, bien que le développement logique de sa doctrine allât à les condamner et à les supprimer.

A comparer ce que le bouddhisme doit aux systèmes ambiants, on peut se promettre des synchronismes instructifs. Encore convient-il, on le voit, de les manier avec circonspection.

Du génie du Mazdéisme

PAR

NATHAN SÖDERBLOM.

La doctrine principale de l'Avesta, le dualisme formé de deux êtres indépendants, Ahura-Mazda et Angra-mainyu, dont le premier est appelé „le bon esprit” (Spenta-mainyu) en contraste avec „le mauvais esprit”, donne a priori l'idée, que la race qui a professé cette religion avait un caractère sombre et lugubre et qu'elle avait surtout un sentiment profond et tragique de la force du mal physique et du mal moral, sentiment qui doit se manifester dans une piété ascétique et farouche. Jamais le danger d'une construction aprioristique n'apparut plus évident. Un des traits caractéristiques du mazdéisme est au contraire une foi saine et optimiste dans le bonheur et une répulsion instinctive pour toute religiosité triste et fuyant le monde. Nous pouvons appeler le mazdéisme une religion optimiste et rationaliste entre toutes. Ce caractère distingue très nettement la religion des Éraniens de celles des peuples voisins à l'est et à l'ouest. Cet *optimisme rationaliste* se retrouve dans les différentes doctrines des mazdéens et dans les divers livres sacrés de leur religion, ce qui atteste l'unité psychologique du système religieux de l'Éran.

1. Le dualisme mazdéen d'abord n'est pas un dualisme dans le sens strict de ce mot.

Il est vrai que, d'après cette religion, *l'origine* du monde dérive de

deux esprits opposés, et que tout dans l'univers appartient à l'un ou à l'autre de ces deux ennemis (*Bund.*, III, 27).

Sans doute certains théologiens du mazdéisme, obéissant à des préoccupations, métaphysiques plutôt que strictement religieuses, ont prétendu que les deux esprits du Bien et du Mal ont une origine commune, Zervan Akarana, „le temps infini”. Mais cette conception philosophique, plus tard si répandue, fut étrangère au mazdéisme des premiers temps.

D'après le savant parsi JIVANDJI MODHI, qui a pris la parole au congrès des religions à Chicago en 1893 „l'autorité divine s'exerce par l'intermédiaire de deux principes opposés, l'un représentant le progrès ou le développement, l'autre le déclin ou le dépérissement”, et „notre monde est l'œuvre de ces deux causes, toutes deux au service de Dieu”¹⁾. Or l'Avesta ne nous paraît pas assigner aux deux principes contraires cette origine commune.

De plus, le „dualisme” de l'Avesta se rapporte seulement au *commencement* du bien et du mal. On a immédiatement appliqué à la création ce contraste si essentiel à la foi mazdéenne. Mais ce système ne nous présente pas le mal comme un éternel problème sans solution. La lutte n'est à aucun moment incertaine. Dès le commencement du monde le triomphe de Mazda est annoncé comme inéluctable. Le livre appelé *Bundahish*, I, 21 sqq. raconte la confusion d'Angra-mainyu devant cette certitude. Quant à la *fin* du monde, la religion éranienne est plus moniste et plus optimiste même qu' aucune autre religion, que nous connaissons. Le mal sera anéanti²⁾, l'enfer même sera brûlé, ainsi que le Malin. L'enfer contribuera au progrès du monde (*Bund.* XXX, 31).

1) BONET-MAURY, *Le Congrès des religions*, Paris, 1895, p. 48; *Shahrastani*, trad. HAARBRUECKER, Halle, 1850, t. I, p. 282, qui distingue entre les Zervanites et les vrais Zoroastriens, ne compte pourtant pas ces derniers parmi les dualistes.

2) La spéculation purement métaphysique du Dinkard, CASARTELLI, *La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain, 1884, p. 59—61, sur l'indestructibilité de la substance ne contredit pas en réalité cette donnée. Car suivant le passage du Dinkard, qu'a traduit CASARTELLI, le mauvais esprit, tout en existant encore, n'exercera absolument aucune action.

2. La lutte de l'individu, comme celle d'Ahura-Mazda, contre le mal est constante et sérieuse, mais jamais tragique ni éternelle.

La vie future, selon la doctrine claire et incontestable des livres pehlevi, implique le salut final de tous. Toutes les punitions de l'enfer ont pour but suprême de purifier le pécheur et de le rendre admissible au bonheur céleste. Même les pécheurs les plus endurcis, qui ont subi les terreurs de l'enfer, seront à la fin sauvés par le *satúih* (*Sháyast*, VIII, 7, *Dádistán*, XIV, 8, *Shikand*, IV, 101; cfr. *Sháyast*, XIV, 5, *Dádistán*, LXXV). La critique de l'éternité des peines après la mort, que nous trouvons dans le traité apologétique de MARDÂN-FARUKH, au neuvième siècle p. Chr. (*Shikand*, XII, 47, XIV, 38, traduit par WEST) n'exprime pas seulement l'idée d'un théologien vis à vis d'une doctrine opposée, dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, qu'il trouvait cruelle et irrationnelle, cette critique est tout à fait conforme à l'esprit général du mazdéisme. Je ne connais aucun écrit mazdéen qui enseigne explicitement l'éternité des peines ¹⁾.

3. Quoique l'eschatologie, *Frashokard* etc., occupe dans le système mazdéen une place des plus importantes, nous ne trouvons nulle part dans le mazdéisme ce sentiment eschatologique, soit mystique, soit pratiquement violent, qui a joué un si grand rôle dans le judaïsme apocalyptique, dans certains groupes du christianisme primitif, dans l'islam et dans le système athée du collectivisme moderne. Les livres sacrés du mazdéisme affirment souvent la réalité d'une existence à venir, mais le désir impatient d'être délivré de l'existence présente ne se fait pas sentir dans ces divers écrits. Ainsi, le *Bahman Yasht*, II, 22—64, en parlant du millénaire qui doit s'écouler avant la venue du premier des deux précurseurs du sauveur final, Saoshyans, le Messie des Éraniens, dépeint comme un malheur immense le fait que les hommes perdront le désir de vivre

1) Il serait trop long d'expliquer ici les raisons, pour lesquelles je ne vois pas la nécessité d'attribuer aux Gâthas avec MILLS, *S. B. E.*, t. XXXI, pp. 26, 37, et MOULTON, *The Thinker*, 1892, p. 478 sqq., la doctrine d'une damnation éternelle. D'après Mgr. DE HABLEZ, l'*Avesta* tout entier semble croire que les méchants resteront en enfer (*Avesta*, Paris, 1881, p. cXLV, cfr. toutefois p. cXXVI sqq.). Malgré, cela j'estime que l'argument a silentio ne nous autorise pas ici à conclure à une doctrine formelle, contraire à celle que confessent unanimement les livres pehlevi.

et considéreront la mort comme un don précieux. Pour le mazdéisme, la fin du monde ne viendra pas comme un *Deus ex machina*. Il est plutôt le couronnement de la victoire lente, mais sûre, qu'opèrent toujours Mazda et ses serviteurs, qui sont aussi dans ce sens appelés *saoshyans* ¹⁾.

4. La morale du mazdéisme montre le même caractère optimiste et rationaliste que nous avons relevé ailleurs. C'est un fait très original et extrêmement intéressant que le mazdéisme a toujours répudié l'ascétisme qui distinguait les religions avec lesquelles il entra en contact. Cette forme de la piété, qui est liée le plus souvent à un sentiment profond, mais confus, des douleurs de la vie et de la force du péché, a été absolument étrangère à la morale saine et vigoureuse du mazdéisme. La critique que fait le Vendidad de l'ascétisme est très caractéristique, soit qu'elle vise les brahmanes ou les bouddhistes (DE HARLEZ), soit les chrétiens (DARMESTER), soit les manichéens (SPIEGEL), soit des sectes que nous ne connaissons pas, mais qui peuvent être considérées comme des précurseurs de Mani.

D'abord, en ce qui concerne le *jeûne*, „personne, sans manger, n'a de forces ni pour une pureté forte, ni pour cultiver activement la terre, ni pour donner le jour à des enfants pleins de vigueur. Car tout être corporel vit de nourriture; par le manque de nourriture tout meurt” (*Vend.*, III, 33). „Celui qui nourrit et développe (son corps) en mangeant de la viande obtient le bon esprit, bien mieux que celui qui ne le fait pas” (*Vend.* IV, 48). „Celui qui enseigne la pénitence est un *ashemmaogha*, un destructeur de la sainteté, qui sera cruellement châtié” (*Vend.* IV, 49 sqq).

Selon *Saddar*, LXXXIII, l'abstinence a pour les mazdéens une autre signification que pour les autres. Ce qui, dans d'autres religions, est l'abstinence de nourriture, c'est dans la nôtre l'abstinence du péché.

Toutes les *macérations* de soi-même, ordonnées par Mani sont attribuées par le commentaire pehlevi de l'Avesta de VARSTMANSAR NASK au mauvais démon. „Celui qui se macère détruit par cela le monde de la justice” (*Dinkard* IX, XXXIX).

1) Cfr. *Dâdistân*, XXXVII, 69.

La possession est supérieure à la pauvreté. „Je proclame . . . pour le chef de maison la priorité sur celui qui n'en possède point . . . et celle du possesseur de terres sur celui qui n'en a point (*Vend.* IV, 47).

L'état marié vaut mieux que le célibat. „Je proclame pour toi qui es une épouse, ô saint Zoroastre, la priorité sur celui qui n'en use point . . . celle du père de famille sur celui qui n'a pas d'enfants" (*ibid.*)¹⁾. La pureté de la vie conjugale est indiquée par le commandement du *Destin* IX, XIX, 8, que le mazdéen doit réciter l'*Ahnavair* et l'*Ashem* quand il entre chez sa femme.

§ Ce génie optimiste et rationaliste se trouve même dans le respect pour la nature et dans l'amour de la vie, qui sont le fond de la loi souvent touchée de Yeudidad. Il faut remarquer ici comme un trait caractéristique les restrictions faites, Yeudidad V, à la règle de la pureté par suite des considérations de la vie pratique.

§ Le mazdéisme a aussi repudié les excès du culte des morts et l'a transformé conformément à son génie propre, ce qui nous occupera plus explicitement dans un travail de plus longue haleine.

Les courtes observations que nous venons de faire, suffisent à montrer que le génie du mazdéisme est contraire à ce que suppose le mot dualisme. Ce fait nous prouve entre autres que les dogmes d'une religion ne peuvent jamais être bien compris ni appréciés, suivant leur juste valeur, si on les discute in abstracto, et si l'on oublie de tenir compte de l'ensemble du système dont ils font partie et des intérêts religieux et sociaux, qui en sont le fond.

¹⁾ *ibid.* X, 10, 11.

Homère et les Arméniens

PAR

MINAS TCHÉRAZ

Professeur à King's College, Londres.

L'œuvre d'Homère, à l'exclusion de ses parties mythologiques et héroïques, est d'une étonnante vérité. La description qu'il nous donne de la vie orientale s'y applique encore aujourd'hui. M. A. FEILLET, qui a abrégé et annoté la traduction des épopées d'Homère par M. P. GIGUET, fait suivre des remarques suivantes le passage où Achille injurie Agamemnon, en l'appelant „œil de chien” (*κυνὸς ὄμματ' ἔχων*): „*Ces injures n'appartiennent plus à nos mœurs; les poésies d'Homère sont l'expression vivante d'une civilisation particulière et primitive.*” J'admets que cette injure ne soit pas usitée dans les salons parisiens, mais on s'en sert journellement en Orient. Les classes illettrées parmi mes compatriotes arméniens font un fréquent usage de l'expression de *chan aschy*, qui représente fidèlement le juron d'Achille. MOÏSE DE KHOREN, qui a été surnommé l'Hérodote de l'Arménie, raconte que Zarmair, chef des Arméniens, est allé avec des Éthiopiens au secours de Priam, et qu'il est tombé sous les coups d'Achille. On pourrait douter de l'authenticité de cette alliance arméno-troyenne, à moins qu'on n'identifiât les Arméniens avec „les Phrygiens de l'Ascanie la plus éloignée”, comptés

par Homère au nombre des alliés des Troyens; mais la parenté entre les Arméniens et les Troyens ou Grecs est hors de doute. Les mœurs grecques peintes par Homère, je les ai retrouvées presque entièrement chez les Arméniens contemporains, non pas dans les classes transformées par la civilisation européenne, mais dans les classes populaires qui ne connaissent ni l'Iliade ni l'Odyssée, dans celles qui ne savent ni *a* ni *b*. J'en citerai, au hasard, quelques exemples.

Agamemnon sacrifiait avec les Grecs, un taureau au tout-puissant Jupiter, et honorait Ajax du dos entier de la victime; mes compatriotes sacrifient à Dieu, et même aux saints, des vaches et des moutons, et honorent le prêtre de la queue et d'une mamelle de la victime (*madagh*), dont ils tournent la tête vers l'Orient au moment de l'égorger.

De même qu'Homère, les Arméniens considèrent le sel comme sacré, aussi sacré que le pain (*aghoukatz*).

Agamemnon consent, par exception, à ce qu'Achille prenne une des trois jeunes filles qu'il avait laissées dans son palais, „sans lui offrir de présents”; encore aujourd'hui, les paysans d'Arménie ne peuvent pas épouser une fille, sans offrir de présents (*baschlikh*) à son père.

Cette scène si archaïque où Hécube découvre d'une main son sein et de l'autre le montre à son fils, pour l'exhorter au nom des mamelles qui l'avaient allaité, se répète encore aujourd'hui dans les familles arméniennes, et j'ai connu à Constantinople une Arménienne qui s'était servie du même moyen pour dissuader son fils d'épouser une jeune fille dont elle connaissait l'immoralité.

Patrocle applique sur la plaie d'un guerrier une racine amère, qui efface les douleurs, et quand il est tué par Hector, on le frotte d'une huile épaisse, et l'on fait couler dans ses blessures un baume de neuf ans; mes compatriotes conservent dans l'huile d'olive, ordinairement pendant neuf ans, des fleurs qu'ils appellent *barsam* et *khantaron*, et guérissent avec ce baume toute blessure produite par une arme blanche.

Homère croit que Jupiter pèse dans des balances d'or la destinée des mortels; les Arméniens croient qu'au jugement dernier, Dieu se

servira d'une balance d'or pour peser les vices et les vertus de chaque mortel.

A la mort de Patrocle, Achille offre aux Grecs un abondant repas funèbre; mes compatriotes font la même chose en l'honneur de leurs morts, et appellent ce repas „pain d'âme" (*hokou hatz*).

Quand la mort frappe un Arménien, ses parents et alliés font exactement ce que faisaient les Grecs et les Troyens; comme Achille, ils s'arrachent la chevelure¹⁾, se roulent de désespoir, font entendre d'affreux gémissements; comme auprès du cadavre d'Hector, des chanteuses se tiennent près du défunt, elles entonnent des lamentations, et pendant qu'elles font entendre des chants mêlés de soupirs, les femmes gémissent tout autour; des Andromagues, des Hécubes et des Hélènes arméniennes font l'éloge du trépassé dans des vers improvisés (*govassank* ou *latz*), d'un art naïf, et qui sont aussi touchants que ceux du père de la poésie. Jugez-en par l'élégie suivante d'une Arménienne d'Arabkir sur la mort de son jeune enfant:

„Que je tombe victime de ta taille de cyprès, qui s'est fanée comme une fleur! Te manquait-il le tendre genou de ta mère, pour que ta tête soit ainsi tombée par terre? Que te manquait-il pour que tu aies abandonné le foyer de ton père?"

„Le parent est arrivé; présentez-lui le plateau couvert de fruits. Allez chercher un médecin pour mon fils malade. Réveillez mon enfant sage, mon doux petit; il a trop somméillé; réveillez-le pour qu'il n'ait pas mal à la tête. Levez-vous, monsieur, regardez qui est venu vous voir; allons nous asseoir dans le beau salon d'à côté. Pas le moindre son! Il dort; il ne s'éveille point. Quelle neige est tombée sur la tête de mon enfant, quelle noire calamité? Ne me trompez pas; le sommeil ne saurait être si long. Il est mort, mon agneau! Mon foyer est ruiné pour toujours!"

Je ferai remarquer, à cette occasion, que les Arméniens sont le seul peuple de l'Asie Mineure qui ait gardé le souvenir de l'enlèvement

1) On voit parfois, dans l'Arménie persane, des Arméniens et des Arméniennes se crotter la tête, à la mort de leurs enfants ou de leurs frères et sœurs.

historique d'une Grecque dans l'antiquité. J'ai publié, dans *L'Arménie* du 15 décembre 1891, leurs légendes populaires relatives à Sourp Serkis (S. Serge), qu'ils considèrent comme un brave cavalier arménien qui a enlevé une belle Grecque. Ces traditions sont peut-être un écho lointain de l'enlèvement d'Hélène par Paris, et causent, encore aujourd'hui, un certain froissement entre les classes illettrées des Arméniens et des Grecs. Les Troyens seraient-ils une tribu arménienne?

Cyrus de Grootte en de godsdienst van Babel

DOOR

C. P. TIELE

Professor aan de Universiteit te Leiden.

De geleerden zijn verdeeld over de vraag, of de perzische koningen van de dynastie der Achaemeniden, althans die van den ouderen tak, reeds den zarathustrischen godsdienst hadden aangenomen. Ofschoon ik over dit vraagstuk een bepaalde meening heb, wil ik het thans niet behandelen. Want ik heb grond te vermoeden, dat Mgr. DE HARLEZ daaromtrent van een tegenovergesteld gevoelen is, en het zou onvoegzaam zijn den man, aan wien ik door deze bijdrage mee hulde wensch te brengen, hier te bestrijden. Mijn doel is alleen nog eens nauwkeurig na te gaan, wat de inscripties, op bevel van Cyrus II door de babylonische tafelschrijvers opgesteld, omtrent de verhouding van dien vorst tot den babylonischen godsdienst leeren.

De bedoelde inscripties zijn de welbekende teksten, waarvan de eene, de Nabûnâ'id-Cyrus-Kroniek, het eerst in 1882 door PINCHES (*TSBA.*, VII, p. 139—176), de andere, de Cyrus-cylinder, het eerst in 1884 door RAWLINSON en PINCHES (*V R.* 35) werd uitgegeven. Ofschoon hier en daar zeer geschonden en nog niet in allen deele voldoende verklaard, zijn toch de nog leesbare gedeelten genoegzaam verstaanbaar, om ze als historiebronnen van den eersten rang te mogen ge-

bruiken. Al heeft de koning ze niet zelf gesteld, wij mogen gerust aannemen dat hij aan den inhoud zijn volledige goedkeuring hechtte. Een vorst als hij zal niet zoo onvoorzichtig zijn geweest, vooral in een door hem pas veroverd land, iets in zijn naam te doen afkondigen, zonder vooraf van den inhoud nauwkeurig rekening te vorderen. Wij mogen dus zeggen, zooals hij daar geteekend wordt wilde hij zelf beschouwd zijn. En het is duidelijk, dat hij hier optreedt als Redder, als omverwerper eener regeering, die de toongevers in Babel verfoeiden, waartegen een deel des volks reeds in opstand was en die, naar de opvatting der inlandsche priesterschap aan de Godheid mishagde, ja zelfs als hersteller van den waren, alouden godsdienst des lands.

Zoowel in den Cylinder als in de Kroniek is sprake van de zonde van Nabûnâ'id (Nabonnedus), den laatsten inheemschen koning van Babel, die echter niet tot het beroemde huis van Nebukadrezar II behoorde. Waarin die zonde bestond wordt duidelijk gezegd. Behalve die van Kûtû en Borsippa, beide in de onmiddellijke nabijheid van Babel gelegen, en die van Sippar, waar de zoon des konings met het leger stond en dat misschien destijds reeds in de handen des vijands was, had de koning alle goden, althans der voornaamste steden van Šumer en Akkad, naar de hoofdstad overgebracht, een beschikking waardoor hij hen vernederde (*paraš lá simâtîšunu*) en tevens Maruduk, den grooten god van Babel vertoornde. Bovendien betaalde hij den jaarlijkschen onderstand aan de tempels, althans aan den hoofdtempel Êšaggila niet meer, en wat misschien het ergste van alles was, jaar op jaar verzuimde hij, zooals de koningen verplicht waren, in de maand Nisân naar de hoofdstad te komen, om het groote feest Akitu, het feest des nieuwen levens te vieren. Wat Nabûnâ'id bewoog al de goden naar de hoofdstad te brengen wordt niet uitdrukkelijk gezegd. Zeker is het dat hij daarmee althans tegenover hen geen oneerbiedigheid beoogde, al schijnt hij in de vereering van den grooten Bel van Babel zeer lauw te zijn geweest. Misschien had hij met den maatregel die zooveel ergernis gaf tweeërlei bedoeling: vooreerst — want hij gaf het bevel eerst toen hijzelf ten allerlaatste naar Babel gekomen was — om

zichzelf te beschermen, ten andere om de heilige beelden niet in 's vijands handen te laten vallen. Met het eene beleedigde hij Maruduk, wel in staat zijn eigen stad zelf te behoeden; met het laatste gaf hij de steden van Šumer en Akkad zonder goddelijke bescherming aan de rampen van den oorlog en den opstand prijs, want, vertoornd over zijn willekeurige daad, hadden zij nu ook zelve hun woonplaatsen verlaten (*izibu admanšun*, Cyl. 9).

Hoe het zij, Cyrus beijvert zich om alles wat Nabûnâ'id misdreven heeft weer goed te maken. Hij doet opzettelijk uitkomen, dat hij, gelijk reeds Sippar zonder tegenstand door zijn troepen was bezet, ook Babel niet als veroveraar, maar als vriend (*salimiš*, genadig, Cyl. 22) was binnengetogen en hij daar onmiddellijk door priesters en rijksgrooten als bevrijder verwelkomd en als koning gehuldigd was (Cyl. 18). Ja, hij stelt zichzelf, en de babylonische priesters hebben daartegen blijkbaar geen bezwaar, als Maruduks uitverkorene voor. Toen de groote god zich ontfermde (*sahra, usahhir*) over al die van hun beschermgoden beroofde plaatsen en over de bewoners van Šumer en Akkad, die op lijken geleken, en besloten had tot herstel (*taaira*) van de gezamenlijke landen des rijks, vestigde zich zijn blik op den gerechten koning Cyrus, dien hij nu beschikte tot uitvoerder zijner genade, wiens binnenste hij bestierde, wiens hand hij greep, wiens naam hij verkondigde aan de wereld en tot de heerschappij over alles uitriep (Cyl. 10—12). Zijn eerste zorg is nu, op bevel van Maruduk (Cyl. 30 vgg.) de heilige plaatsen die in den krijg schade geleden hadden en die meestal noordelijk en oostelijk van Babel lagen ¹⁾ weer op te bouwen. Dan volgt, van de maand Kislev tot de maand Adar, de terugvoering van al de naar Babel gevoerde goden naar hun eigen woningen die hun welbehaaglijk waren (*šubat tub libbi*, Cyl. 33 vlg., Kron. Rev. 21) en hij hoopt dat zij daarvoor bij Bel, dat is Maruduk, den god van Babel, en bij Nabû,

1) Verscheiden namen zijn hier uitgevallen. Nog leesbaar zijn Assur, Agane, Zamban, Mê-Turnat, Abnunnak (Umliaš), Dûrili tot de grenzen van 't land Kutî, alle aan den linker Tigrisoever gelegen. HAGEN, *Cyrus-Texte*, in BA. II, 212 f., vgl. S. 233 leest voor Abnunnak: Ešnunnak, en op voorgang van DELITZSCH den naam der stad, gewoonlijk Ištar[âtê] gelezen, Šôšinak.

den god van Borsippa, zijn voorspraak mogen zijn om hem en Kambyzes zijnen zoon een lang en gelukkig leven te verzekeren. Naar alle waarschijnlijkheid heeft hij daarop het Akitufest weer met grooten luister doen vieren. Wij zouden dit met zekerheid weten, indien niet de laatste regels zoowel van den Cylinder als van de Kroniek wanhopig geschonden waren. Immers de groote dagen van dat feest waren de 8^e en de 11^e Nisân (Nebuk., E. I. H., Col. II, 57) en het laatste datum in de Kroniek genoemd is 4 Nisân, het eind van den grooten rouw over den dood van den stadhouder Gobryas (Ugbaru)¹⁾, en in de nog leesbare woorden der volgende regels: . . . *Nabú ana É-šaggil usahhir níké ina pân Béli* . . . goeden grond te vermoeden, dat daar van het groote feest en van de ontmoeting der twee goden gewaagd werd.

Op éene plaats der Kroniek (Rev. 16—18) moet nog de aandacht gevestigd worden. Zij luidt aldus: *adi TIL arhi Duzi tuk-ku-me ša (m.) Gutium bábani ša É-šaggil NIGIN bat(bê)-la ša mimma ina É-šaggil u ékuráti ul iššakin ú simanu ul éték*. De plaats heeft verscheiden moeilijkheden. *Tukkume* wordt door PINCHES, die aan *tukumtu* gedacht heeft, vertaald: *rebels*, wat hier slecht past, want de Guti waren soldaten van Gobryas en geen rebellen. Doch waarom niet eenvoudig „krijgslieden”? *Tukumtu* beduidt ook „*strijd*”²⁾. Het ideogram *TIL* is altijd „het einde, de voltooiing, 't zij dat men *gamar* of *két* wil lezen”. *NIGIN* wordt gewoonlijk door de uitleggers weergegeven door *upahhiru*, wat hier geen goeden zin geeft, tenzij men het met PINCHES vertale: *closed*, een beteekenis die 't woord nooit heeft. Veeleer moet aan *paširu* „(met geweld) openen” gedacht worden. Het daarop volgende woord kan *batla* of *béla* gelezen worden. In 't eerste geval wordt het met *ša* verbonden, en verklaart men het: „tot het ophouden van dezen toestand”. Deze verklaring is gewrongen. Waarom niet eenvoudig: „uitgenomen dat”? *Béla ša mimma — ul iššakin*: „het wapen van niemand werd nederge-

1) Althans wanneer de scherpzinnige conjectuur van Pater SCHEIL op Kron. Rev. 22 vg. juist is. Met HAGEN's gissingen kan ik mij hier niet vereenigen.

2) SCHRADER, *K I B.*, III, 11, p. 134 en 235 heeft zich verlesen, en *su*, het ideogram der maand Tammuz nog eens bij *tukkumi* gevoegd, wat hij dan ook natuurlijk onvertaald laat.

legd (in de tempels)" komt mij zeer gewrongen en niet zeer verstaanbaar voor. *Simanu* houd ik voor een veldteeken, een standaard, misschien figuurlijk gebezigd van een afdeeling soldaten. De zin van 't geheel is dan duidelijk. Cyrus erkent, dat er een onregelmatigheid heeft plaats gehad, tegen zijn bedoeling en althans niet op zijn bevel. Eenige krijgslieden uit Gutium, tot Gobryas' leger behorende hadden de poorten van den hoofdtempel geforceerd. Maar „behalve dat" was er in Ê-šaggil en de andere tempels niets geschied en was geen veldteeken of troep daarbinnen gedrongen. Daarmede wil hij zijn eerbied voor den nationalen godsdienst bewijzen ¹⁾.

De babylonische priesterschap beschouwde dus den perzischen Monarch als door Maruduk zelve geroepen en uitverkoren om de orde in het land en den geregelden godsdienst te herstellen. Niet anders de hebreuwsche profeet, bij wien Jahve zelf spreekt: Hij is mijn herder en hij zal al mijn welbehagen volbrengen, die hem Jahve's gezalfde noemt „wiens rechterhand de godheid vat om de volken voor zich neder te werpen"; het laatste haast met de eigen woorden der babylonische tafelschrijvers. Hierin is dus niets vreemds en het zou voor Cyrus' persoonlijke godsdienst niets bewijzen. Maar te Babel spreekt hijzelf; althans niet zonder zijn goedkeuring wordt dit alles daar van hem gezegd, en bovendien noemt hij zich daar herhaaldelijk een vereerder van Maruduk, den heer van Babel, en beschouwt hij de andere landsgoden als de middelaars tusschen hem en dien god. Was dit louter staatkunde, zooals wanneer later Darius Hystaspis, wiens eigen god Auramazda was, gedooft, dat men hem in Egypte tot een aanbidder van Amun-Rê verklaart? Het is mogelijk. Maar het is evenzeer mogelijk, dat voor Cyrus zelf Maruduk slechts een andere naam was voor Auramazda. Reeds lang vóór hem, de teksten bewijzen het, wist men te Babel en te Nineve, dat dezelfde god bij verschil-

1) Dit was reeds geschreven toen ik HAGEN's verklaring leerde kennen. In meer dan één opzicht stemmen wij overeen. Alleen leest hij NIGIN: *ishurûni*, „omringden" en vertaalt *tukku*: „schilden", waarmee dan toch altijd figuurlijk de troep bedoeld wordt. *Bêla ša mamma — ul iššakin*, zooals hij leest, vertaalt hij: *niemandes Speer — kan hinein*. Maar kan *šakânu* dit ooit beteekenen?

lende volken andere namen draagt. Waarschijnlijk had Cyrus geen bezwaar den hoogsten god te Babel Maruduk te noemen, te minder omdat dit strookte met zijn politiek belang. Hij legt er nadruk op, dat hij hem eigenlijk alleen vereert, natuurlijk met Nabû, den Zoon-God, evenals Atar, de vuur-genius, nevens zijn vader Ahura-Mazda vereerd werd. De andere goden zijn hem slechts een voorspraak bij den éenen grooten God, gelijk de jongere Achaemeniden de stamgoden (*hadá bagaibiš vithibiš*) naast Auramazda noemen en zelfs het Avesta een tal van Yazatas toelaat. In elk geval bewijzen de beide babylonische inscripties van Cyrus niet, dat hij geen Mazdayasner kan geweest zijn. Wil men het betoog leveren, dat hij nog geen Zarathustriër was, dan moeten daarvoor andere gronden worden aangevoerd.

Caturāryasatyaparikṣā

Extraits du XXIV^e chapitre de la Madhyamakavṛtti

PAR

L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Professeur à l'Université de Gand.

Les recherches de MINAYEFF complètent les indications, parfois laconiques, souvent confuses, de TĀRANĀTHA et de WASSILIEFF. Nous commençons à connaître plus nettement les relations des diverses écoles bouddhiques, non pas leur origine, l'évolution de leurs doctrines, la constitution de leurs écritures — énigmes aussi obscures et aussi désespérées qu'auparavant¹⁾ — mais l'état d'esprit qui régnait dans les nombreuses branches de la communauté à l'époque des pèlerins chinois, et ces alternatives d'amitié et de luttes intestines qui préparaient la dissolution prochaine du Saṃgha. Rapprochées dans la confession d'un même symbole, croyant aux mêmes articles de foi (*ṣraddhāṅgāni*): āryasatyam triratnam karma karmaphalam (*Dharmasaṃgraha*, LXXXI), unanimes à reconnaître le même but et les mêmes „chemins de religion” (*catvāri dharmapadāni*: anityāḥ sarvasaṃskārāḥ / duḥkhāḥ sarvasaṃskārāḥ / nirātmanaḥ sarvasaṃskārāḥ / cāntam nirvāṇam ca (*Dharma*, LV)), les sectes se trouvaient en désaccord formel et irréductible, dès que la controverse mettait à nu les idées très divergentes

1) „The historical relation between the Hinayāna and the Mahāyāna schools of Buddhism is to me as great a puzzle as ever”. M. MÜLLER, Introduction à la Vajracchedikā. (*S. B.*, t. XLIX).

cachées sous les symboles commodes. — Les Mādhyamikas, plus logiques ou plus hardis, déclarent que Bouddha n'est qu'un nom, qu'aucun *dharma* n'a été connu, enseigné, vu par le Maître. Leur dialectique ne distingue pas, semble-t-il, les dissidents Bouddhistes et les Vedāntins: s'ils rejettent la Çūnyatā, les Çrāvakas doivent admettre la thèse du svabhāva. D'autre part, les Çrāvakas démontraient, sans doute comme le fait Çamkara lui-même (*Ved. S. II, 2, 32*), la réalité des choses (*dharma*); et portant la discussion sur le terrain, plus favorable en apparence, de la tradition Bouddhique, ils reprochaient aux Mahāyānistes „de rejeter la doctrine des quatre vérités ¹⁾”, doctrine sans laquelle, historiquement et dogmatiquement, le Bouddhisme ne saurait exister.

Nous trouvons dans la *Madhyamakavṛtti* l'exposé fidèle, encore qu'il soit tendancieux, de cette discussion capitale. Le vingt-quatrième chapitre, intitulé „*caturāryasatyaparīkṣā*”, met aux prises le partisan des vieilles doctrines et le champion de la çūnyatā. On ne peut accuser Candrakīrti d'avoir fait trop belle la part de ce dernier, ou d'avoir atténué la violence des objections qu'il espère pouvoir réfuter. — Voici, à grands traits, l'argumentation des deux adversaires.

I. Critique de la thèse des Çūnyatāvādins. — Les Mādhyamikas nient l'existence de la douleur, puisqu'ils affirment que les dharmas sont vides. Pour eux, il ne saurait y avoir ni douleur, ni production, ni destruction, ni chemin; les vérités, fondement de la Bonne Loi ²⁾, l'Église, le Bouddha lui-même n'existent pas.

II. Réponse: „Vous ne connaissez ni le sens, ni la portée de ce mot „Çūnyatā”. En disant que les dharmas sont vides, la Prajñā enseigne qu'ils sont dépouillés de nature propre ³⁾: ainsi se comprend la doctrine

1) WASSILIEFF, *Buddhismus*, p. 262; comp. KERN, t. II, p. 491.

2) Comp. *Bodhicaryāvatāra*, IX, 41. Satyadarçanato muktiḥ çūnyatādarçanena kim / na vinānena mārgena bodhir ity āgama yataḥ /

3) *M. Vṛtti*, passim *Āryalaṅkāvatāre*: svabhāvānutpattiṃ saṁdhāya mahāmāte sarva-dharmāḥ çūnyā iti mayā deçitā iti (158 B) / *Dvyardhaçatikāyām*: çūnyāḥ sarvadharmā niḥsvabhāvayogena (158 B).

de l'enchaînement des causes ¹⁾, les quatre vérités se démontrent d'elles mêmes, et la théorie du karma reste debout. Mais si vous admettez l'existence du svabhāva ²⁾, comment concilier cette thèse avec le dogme du kṣaṇikatva ³⁾, avec les āryasatyas? Vous êtes forcés de nier l'action et le fruit, le chemin, le saṅgha, la loi et Bouddha lui même.

L'auteur explique la distinction des deux vérités, thèse capitale du Mahāyāna, soutien de toute la dogmatique et de toute l'histoire du Bouddhisme ⁴⁾. C'est une doctrine aussi vieille que l'Inde, car elle est clairement exprimée dans les Upaniṣads; Çaṅkara en tire le plus grand parti (paramārthāvasthā, vyavahārāvasthā; vidyā, avidyā) et la même terminologie est mise par les Brahmanes et par les Bouddhistes au service de conceptions, sinon identiques, du moins proches parentes. La

1) *Anavataptahradāvasaṅkramaṇasūtre*: yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto, na tasyotpāda-svabhāvatāsti / yaḥ pratyayādhiṅ sa cūnya ukto yaḥ cūnyatām jānāti so' pramattaḥ / (M. V. 71 B). On lit fol. 113 A: pratītya yad yad bhavati na hi tāvad tad eva tat / na cānyad api tat tasmān nocchinnaṁ napi cācavatam.

2) L'erreur capitale des non-Mādhyamikas est l'*ātmanvāda* ou *satkāyadr̥ṣṭi* (svakāya°? comp. MAX MÜLLER, *Dharmasaṅgraha*) [comp. *Maitrī Up.* III, 2; VI, 30.] — *Āryaratnakūṭ*: ātmeti kaçyapa ayam ekāntaḥ / nairātmyam ity ayam dvitīyāntaḥ / yad etad anayor antayor madhyam / tad arupam anidarçanam apratisthitam anābhāsam avijñaptikam aniketam ity ayam ucyate kāçyapa madhyamā pratipad /

3) Il y a *duḥkha* parce que *kṣaṇikatva*: „anityasya dhruvā piḍā piḍā yasya na tatsukham / tasmād anityam yat sarvaṁ duḥkham tad abhijāyate (*Çatārdhaçāstre*, M. V. 159 A). — Or l'être en soi est par définition immuable (comp. *Buddhacarita*, chap. IX, 45 et suiv.).

4) Ce n'est pas pour tout le monde (bālaḥ, prthagjana) que Bouddha a révélé la vérité: adhigato mayā dharmo gambhiro gambhīrāvabhāso' tarkāvacaraḥ sūkṣmaḥ paṇḍitavijñavedāniyaḥ / sacet tam ahaṁ pareṣāṁ arocayeyam / pare ca me vibhāveyuḥ / sa mama vighātaḥ syāt klamathaḥ syāc cetasānudayaḥ syāt / yan nv aham ekāki aranye pravivikte dr̥ṣṭadharmasukhavihāram anuprāpto vihareyam... (*sūtra*, cité dans M. V. 156 B) ¹⁾. Il sera revêtu de la „grande cuirasse”, celui qui contempera sans frayeur le néant des dharmas (*P. P. pas-sim* ²⁾). Mais si le monde se croit en contradiction avec Bouddha, Bouddha n'est pas en contradiction avec le monde: „Loko mayā sārđhaṁ vivadati nāhaṁ lokena sārđhaṁ vivadāmi” (*āgama*, cité dans M. V. 111 A).

1) Comp. *Dulva*, vol. IV, fol. 59, apud FEER, *Textes extraits du Kandjour*, p. 14. — *Lalita vistara*, chap. XXV, etc.

2) Cette idée, fréquemment exprimée dans la littérature Bouddhique (Bodhicaryāvatāra chap. IX, Comm.) n'est pas étrangère à la littérature orthodoxe. Voyez, par exemple, l'introduction de Çaṅkara à la *Kauṣītaki Up.* (trad. COWELL): The purified understanding, not knowing the true nature of Brahma would feel fear before the unconditioned Brahma, even though it really causes no fear... Hence to remove his fear... the Çruti first describes the conditioned Brahma sitting in the world of Brahma like a king in this world.

question d'origine est toujours tranchée en faveur des Vedântins. Le procès n'est pas suffisamment instruit et toutes les sentences sont révocables.

Dans cette note qui n'est qu'un fragment, j'essaie de marquer les traits caractéristiques de la discussion ci-dessus résumée. Les *kārikās* ont été, autant que possible, isolées du commentaire. On y a ajouté, çà et là, des extraits de ce dernier ¹⁾.

I.

1. Yadi cūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayah
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate (149 A 1) ²⁾
2. pariṇā ca prahānam ca bhāvanā cāntikarma ca
caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate (150 A 1)
3. tadabhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca
sic Ms. C. phalābhāve phalasthā no (*sic*) na santi pratipannakāḥ ³⁾
4. saṅgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ
abhāvāc cāryasatyānām saddharmo 'pi na vidyate
5. dharme cāsati saṅghe ca katham buddho bhaviṣyati (150 A 4)
Ms. C. tad
evam trīṇy api ratnāni bruvānaḥ pratibādhase
- °bodhase
- °sadbhāvam
6. cūnyatām ⁴⁾ phalasaṁbhāvam adharmadharmam eva ca
sarvasaṁvyavahārāṁṣ ca laukikān pratibādhase (153 B)

1) D'après les MSS. de la Société Asiatique et de Cambridge, grâce à l'obligeance de M. NEIL qui a bien voulu collationner mon texte. Sur la Madhyamakavṛtti et les Mādhyamikas, consulter BURNOUF, *Intr.*, pp. 465, 507, 559; BENDALL, *Buddhist Sansk. mss.*, p. 114; HODGSON, *Ess. Litt. Nep.*, p. 20; WASSILIEFF, *Buddhismus*, p. 317 et passim; KERN, *Buddhismus*, t. II, p. 498; Sarvadarśanasamgraha (trad. COWELL, p. 22); Vedāntasūtras, t. II, 2, 32 et COLEBROOKE, *Misc. Essays*; RYAUON FUJISHIMA, *Bouddhisme Japonais*; MAX MÜLLER, *Intr. à la Vajracchedikā*, S. B., t. XLIX; MINAYEFF, *Recherches sur le Bouddhisme* (trad. ASSIER DE POMPIGNAN) Musée Guimet 1894; Mahāvvyutpatti; Dharmasaṁgraha.

2) bahavaç ca mahāntaç ca doṣā bhavata [cūnyatāvādinah] āpadyante / yadi sarvam idam cūnyam syāt tadā yac chūnyam tan nāsti yac ca nāsti tad avidyamānatvād bandhyāputravan naivotpadyate na cāpi nirudhyata iti na kasyacit padārthasyodayo vyayaç ca / / Kadā ca tad duḥkham āryasatyam yujyate yadā saṁskārāṇām udayavyayau saṁbhavataḥ / yadā tu cūnyatvān na kiñcid utpadyate na ca kiñcin nirudhyate / tadā nāsti duḥkham / asati ca duḥkhe kutah samudayasatyam /

3) tatphalārthapratipannakāḥ prayogasthāḥ /

4) cūnyatām bruvāna ity anena saṁbandhaḥ /

II.

7. atra brūmaḥ cūnyatāyām na tvam vetsy prajojanam
cūnyatā[m] cūnyatārtham ca tata evam vihanyase ¹⁾
8. dve satye samupācṛitya buddhānām dharmadeṣanā
lokasaṁvṛtisatyam ca [satyam ca] paramārthataḥ ²⁾

Ms. tatra; Ms
C. tata

Ms. C. °saṁ-
vṛtti

1) sa bhavān svavikalpanayaiva nāstitvaṁ cūnyatārtha ity evaṁ viparitam adhyāropya yadi sarvam idaṁ cūnyam udayo nāsti na vyaya ityādinopālambhaṁ bruvāṇo . . . vihanyate / vividhair abhūtaiḥ parikalpair hanyata ity arthaḥ / na tv ayam asmābhir atra cāstre cūnyatārtha upavarṇito yas tvayāyam pariḡṛitaḥ cūnyatārtham cāja[nā]naḥ cūnyatām api na jānāti / na cāpi cūnyatāyām yat prayojanam tad vijānāti / tataḥ ca yathāvasthitavastusvarūpārijñānena etat tvayā bahu cāyuktam asma[d]vyākhyānāsambaddham evopa[154 A]varṇitam / atha kiṁ punaḥ cūnyatāyām prayojanam uktam etad *ātmaparīkṣāyām* „karmakleṣakṣayān mokṣaḥ karmakleṣa vikalpataḥ / te prapañcāt prapañcas tu cūnyatāyām nirudhyata” ity ¹⁾ / ato nirava-
ceṣaprapaṅcopaṅcamārtham cūnyatopadiṣyate tasmāt „sarvaprapañcopaṅcamah cūnyatāyām prayo-
janam” / bhavāns tu nāstitvaṁ cūnyatārtham parikalpayan prapañcajālam abhivardhamāno na cūnyatāprayojanam vetti / atha kā punaḥ cūnyatā sāpi tatraivoktā „aparapratyayam cūntam prapañcair aprapañcitam / nirvikalpam a[nā]nārtham etat tattvasya lakṣaṇam” iti / atah pra-
pañcanivṛttisvabhāvāyām cūnyatāyām kuto nāstitvam iti / cūnyatām api na jānāti bhavān yaṁ cārtham upādāya cūnyatācābdaḥ pravartate tam apihaiva pratipādaiṣyāmaḥ / yaḥ pratityasa-
mutpādaḥ cūnyatām tām pracakṣmahe sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā iti yaḥ
pratyayair jāyati sa hy ajāto na tasya utpāda(h) svabhāvato sti ²⁾ / yaḥ pratyayādina[h] [sa] cūnya
ukto yaḥ cūnyatām jānāti so’ pramatta iti bhagavato [gāthā] vacanāt ³⁾ / evaṁ pratityasamutpādasya
yo ’rthaḥ sa eva cūnyatācābdasyārtho na punar abhāvaḥcābdasya yo ’rthaḥ sa cūnyatā[ca]bda-
syārthaḥ / abhāvaḥcābdārtham ca cūnyatārtha[m] ity adhyāropya bhavān asmān upālambhate /
. . . . kaḥ cāsmākaṁ yathoktam upālambhaṁ karoti / yo bhagavatpravacanopādiṣṭāvīparitasatyad-
vayavibhāgam na jānāti / kevalam tu g[r]anthamātrūdhyanapara eveti / (154 B) ata ācāryaḥ
karuṇayā parasyamithyāpravacanārthavibodhanirāsārtha[m] bhagavatprava[ca]nopadiṣṭāvīpari-
tasatyadvayavyavasthām eva tāvad adhikṛtyāha / dve satye . . .

Ms. sa bhavot
viparitam
adhyāropya
upalabham

Ms. eva tad;
Ms. C. etad

Ms. C. evaṁ
saṁvārdhaya-
māno na cūny-
atāyām pra°

Ms. yat/ cūnya-
tāyām
Ms. ajate; Ms.
C utpādu eva-
bhāvātāsti /
°adhina sa cū°
Ms. °artham;
Ms. C. apala-
bbhate

Ms. °canā diṣ-
tavi°
Ms. gantha
Ms. nirāca°
Ms. C. nirāpa°
Ms. °diṣṭo’ vi-
pari°; Ms. C.
diṣṭaḥ

Ms. saṁvṛtti
Sic Ms.
Ms. cabhi°
Ms. saṁvṛti
Ms. loka
Ms. eṣā
Ms. cintā ca
tarati / °koma-
la° / deṣanā-
sthāna°

2) iha hi bhagavatām buddhānām satyadvayam ācṛitya dharmadeṣanā pravartate / katamat satyadvayam lokasaṁvṛtisatyam ca paramārthasatyam ca / tatra skandhātma loka ākhyātaḥ / tatra loko hi niṣṛita iti vacanāt / pañca skandhān upādāya prajñāpyamānaḥ puḍgalo loka ity ucyate / samantād varaṇam saṁvṛtiḥ / ajñānam hi samantāt sarvaparāthattattvāvacchādanāt saṁvṛtir ity ucyate / parasparasāmbhavanam vā saṁvṛtti[r] anyonyasamācṛayenety arthaḥ / athavā saṁvṛtīḥ saṁketo lokavyavahāra ity arthaḥ / sa cābhidhānābhidheyajñānejyādīlakṣaṇaḥ / loka saṁvṛtir lokasaṁvṛtiḥ / kiṁ punar alokasaṁvṛtir apy asti yata evaṁ viṣṣyate lokasaṁvṛtir iti ⁴⁾ / yathāvasthitapadārthānuvāda eṣa nātraisā cintāvataratī / athavā timirakāmalādyupahatendriyavipa-
ritadeṣanāvasthānalokās teṣām yā saṁvṛtir [asāu alokasaṁvṛtir] ato viṣṣyate lokasaṁvṛtisatyam

1) Ātmaparīkṣāyām (fol. 103, B 7) où ce passage est commenté: karmakleṣa vikalpataḥ pravartante / te ca vikalpā . . . prapañcād upajāyante.

2) Comp. p. 319, l. 5.

3) Restitue d’après Ms. C.

4) Comp. Bodhicaryāvatara, IX, 3, tatra loko dvidhā dṛṣṭo yogī prakṛtakas tathā / tatra prakṛtako loko yogilokena bādhyate.

9. ye 'naylor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayor
te tattvaṃ na vijānanti gambhīrabuddhaçāsane ¹⁾
- Ms. sūkṣmatā-
yām 10. çūnyatāyām ²⁾ adhilayam yat punaḥ kurute bhavān
doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa çūnye nopapadyate
11. na ca vayam abhāvārtham çūnyatārtham vyācakṣmahe
sarvam ca yujyate tasya çūnyatā yasya yujyate ³⁾

iti / etac ca *madhyamakāvatāre* vistareṇoktam / tato veditavyam / lokasamvṛtyā satya[m] lokasam-
vṛtisatya[m] / sarva evāya[m] [a]bhidhānābhidheyajñānājnēyādivyavahāro' çeso lokasamvṛtisatyam
ity ucyate / na hi paramārthata eva tat sambhavati / tatra hi „nivr̥ttam abhidhātavyam nivr̥ttic
cittagocaraḥ / anu[155 A]tpannāniruddhā [hi] nirvāṇam iva dharmatā” ¹⁾ iti kṛtvā kutas tatra
paramārthe vācām vṛttiḥ kuto vā jñānasya [/] sa hi paramārtho 'parapratyayaḥ çāntaḥ praty-
ātmavedya āryāṇām sarvaprapañcātito 'smin upadiçyate ²⁾ / na cāpi jñāyate / uktaṃ hi pūrvam
„aparapratyayam çāntam prapañcair aprapañcitam / nirvikalpam anānārtham etat tattvasya
lakṣaṇam” iti / paramaḥ cāyam arthaḥ ceti paramārthaḥ / tad eva satyam paramārthasatyam /
Ms. avaçeyah anayoç ca satyayor vibhāgo vistareṇa *madhyamakāvatārād* avaçeyah / tad etat satyadvayam
āçṛitya buddhānām bhagavatām dharmadeçanā pravartate / evam vyavasthitam deçanākramam //
ye 'naylor

1) Comp. MINAYEFF, *Recherches*, p. 226, un fragment de la *Nāmasaṅgītiṭīkā*: „tathā
coktam *mūlamadhyamaka* āryanāgṛjunapādaiḥ: dve satye samupāçṛitya . . . te dharmān na
vijānanti gambhīre buddhaçāsane”. Minayeff ajoute „sur les deux vérités, voyez *kathāvatthupa-
karaṇa*, fol. 67—71 et *Abhidh. K. v.* fol. 251”. — Comp. *Dharmasaṅgraha*, XCV et les ré-
férences indiquées dans les notes: CHILDESS, p. 409; SCHLAGINTWEIT, p. 35; WASSILIEFF, p. 294;
FEER, *Çoma de Corōs*, pp. 256, 368 (samvṛtisatyam = sammuti°, truth by general consent”
opposée à la „self-evident truth”). Voyez aussi *Bodhicaryāvatāra*, chap. IX; *Āryasatyadvayā-
vatārasūtra*, cité dans M. V. Dans le commentaire du çl. 9, l'auteur parle de l'enseignement de
la Çūnyatā et des dangers que présente cette doctrine „evam tāvad abhāva[rūpeṇa] gṛhyamāṇā
Ms. gṛhī° çūnyatā grahitāram vināçayati . . . / . . . tad evam bhāvarūpeṇāpi . . . vināçayati”; les explications
se terminent par le passage cité plus haut, relatif au „découragement de Bhagavat”.

2) Ms. C. çūnyatāyām adhilayam = adhikṣepa (?)

3) yasya hi sarvabhāvasvabhāvaçūnyateyam yujyate tasya sarvam etad yathopavarnitam
yujyate / katham kṛtvā yasmāt pratītyasamutpādam hi vāyam çūnyatety ācakṣmahe / „yaḥ
pratyayair jāyati sa hy ajāto na tasya utpāda[h] svabhāvato 'sti yaḥ pratyayādhiṇaḥ sa çūnya
ukto yaḥ çūnyatām jānāti so 'pramatta” iti / gāthāvacanāt / / çūnyāḥ sarvadharmā
Ms. C yujyate niḥsvabhāvayogena iti *prajñāpāramitābhidhānāt* / tasmād yasyeyam çūnyatā rajyate rocate
Ms. C. yasya kṣamate tasya pratītyasamutpādo yujyate tasya catvāry āryasatyāni yujyante / katham kṛtvā /
pratītyasa- yasmāt pratītyasamutpannam eva hi duḥkham bhavati nāpratītyasamutpannam / tac ca niḥ
mutpādo yuj- yato tasya . . . [157 B]svabhāvatvāc chūnyam sati ca duḥkhe duḥkhasamudayo duḥkhanirodho duḥkhanirodha-

1) Ms. nivr̥ttum. Ce çloka est extrait du XVIII° chap. *Atmapāriḥṣā* où nous lison
(fol. 108 B) „yadi buddhair bhagavadbhir nātmeti darçitam nānātmeti kim tarhi darçitam iti
ucyate / nivr̥ttavat bhidhātavyam (?) nivr̥tticittagocaraḥ / anutpannā . . . / iha yadi kimcid
abhidhātavyam vastu syāt tad deçyeta / yadā tv abhidhātavyam nivr̥ttim vācyaviçayo nāsti /
tadā kimcid api na deçyate buddhaiḥ /

2) Ms. °torasminupa°, passage altéré: nopadiçyate na cāpi jñāyate. Comparez la doctrine
védantique sur la connaissance du Brahman.

12. Svabhāvād yadi bhāvānām sambhavam anupaçyasi
ahetupratyayān bhāvān tvam evaṁ sati paçyasi (158 A 3)
13. kāryaṁ ca kāraṇaṁ caiva kartāraṁ karaṇaṁ kriyāṁ
utpādaṁ ca nirodhaṁ ca phalaṁ ca pratibādhase (158 A 4)
14. yaḥ pratītyasamutpādaḥ çūnyatām tām pracakṣmahe
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā (158 B 1) ')
15. apratītyasamutpanno dharmāḥ kaçcin na vidyate
yasmāt tasmād açūnyo hi dharmāḥ kaçcin na vidyate (158 B 7) 2)
16. yady açūnyam idaṁ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate
17. apratītyasamutpannaṁ kuto duḥkhaṁ bhaviṣyati
anityam uktaṁ duḥkhaṁ hi tat svābhāvye na vidyate (159 A 5)
18. svabhāvato vidyamānaṁ kim punaḥ samupadeçyate
tasmāt samudayo nāsti çūnyatām pratibādhataḥ (159 B 1)
19. na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate
svabhāvaparyavasthānān nirodhaṁ pratibādhase (159 B 3)
20. svābhāvye sati mārḡasya bhāvanā nopapadyate
athāsau bhāvyaḥ mārḡaḥ svābhāvyaṁ te na vidyate (159 B 5)

gāminī ca pratipad yujyate... / saddharma pi yujyate sati ca saddharma saṁghe ca buddho yujyate / laukikū lokottarāç ca padārthāḥ sarvaviçeṣādhigamā yujyante / dharmādharmāṁ tat-phalaṁ sugati[r] durgati[r] laukikāç ca sarvasarṁvyavahārā yujyante / tad evaṁ „sarvam ca yujyate tasya çūnyatā yasya yujyate” / yasya tu sarvabhāvasvabhāvāçūnyatā yujyate / tasya Ms. tasya sarvam etad yathoditam yujyate saṁpadyata ity arthaḥ /

yasya tu çūnyatā yathoditā na yujyate tasya pratītyasamutpādābhāvāt sarvaṁ na yu- titya jyate / yathā ca na yujyate tathā vistareṇa pratipādayiṣyati /

1) Comp. MINAYEFF, *Recherches*, p. 218 — Dharmasaṁgraha XLII, (notes et références, p. 43) — yo yaṁ pratītyasamutpādo hetupratyayāpekṣarūpavijñānādīnām prādurbhāvaḥ sa svabhāvenānutpādajñāḥ / yaç ca svabhāvenānutpādo bhāvānām sa çūnyatā / ... [138 B 3] tathā *cāryalaṅkāvatāre* / svabhāvānutpattir saṁdhāya mahāmate sarvadharmā[h] çūnyā iti mayā deçitā iti / *dvyardhaçatikāyām* / çūnyāḥ sarvadharmā niḥsvabhāvayogena iti / yā ceyaṁ svabhā-vaçūnyā sā prajñaptir upādāya saiva çūnyatā / upādāyaprajñaptir iti vyavasthāpyate / cakrādīny upādāya rathāṅgāni rathaḥ prajñapyate / tasya yā svāṅgūny upādāya prajñaptiḥ / sū svabhā-venānutpattiḥ / yā ca svabhāvānutpattiḥ sū çūnyatā saiva svabhāvānutpattilakṣaṇā çūnyatā madhyamā pratipad iti / vyavasthāpyate / yasya hi svabhāvenānutpattis tasyāstitvābhāvaḥ sva- bhāvena cānutpannasya vigamābhāvā[n] nāstitvābhāva iti / ato bhāvābhāvāntadvayarahitavāt / sarvasvabhāvānutpattilakṣaṇā çū[n]ya)tā madhyamā pratipad madhyamo mārḡa ity ucyate / tad evaṁ pratītyasamutpādasyaivaitā viçeṣasaṁjñāḥ çūnyatā upādāyaprajñapti[r] madhyamā pra- tipad iti.

2) yathoktaṁ *çatake* „apratītyāstitā nāsti kadācit kasyacit kvacit / na kadācit kvacit kaçcid vidyate tena çāçvata” iti.

21. yadā duḥkham samudayo nirodhaç ca na vidyate
mārgo duḥkhanirodhatvāt katamaṁ prāpayiṣyati (160 A 1)
- Ms. °jnānam 22. svabhāvenāparijñātaṁ yadi tasya punaḥ katham
parijñānaṁ nanu khila svabhāvaḥ samavasthitaḥ (160 A 2)
- Ms. yadvijñā-
nam — Corri-
gé d'après Ms.
C. 23. parijñāvan na yujyante catvāry api phalāni ca (160 A 5)
24. svabhāvenānadhigataṁ yat phalaṁ tat punaḥ katham
çakyaṁ samadhigantuṁ syāt svabhāvaṁ parigrhṇataḥ (160 B 2)
- Sic Ms. C. 25. phalābhāve phalasthā no(?) na santi pratipannakāḥ
saṁgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ
26. abhāvāc cāryasatyānāṁ saddharmo 'pi na vidyate
dharṁe cāsati saṁghe ca katham buddho bhaviṣyati (160 B 4)
27. apratītyāpi bodhiṁ ca tava [buddhaḥ] prasajyate
apratītyāpi buddhaṁ ca tava bodhiḥ prasajyate (160 B 5)
28. yaç cābuddhaḥ svabhāvena bodhāya ghaṭayann api
na bodhisattvacaryāyām bodhiṁ te gamiṣyati (160 B 7)
29. na ca dharmam adharmaṁ vā kaçcij jātu kariṣyati
kim açūnyasya kartavyaṁ svabhāvaḥ kriyate na hi (161 A 1)
30. vinā dharmam adharmaṁ ca phalaṁ tava na vidyate
dharmādharmanimittam ca phalaṁ tava na vidyate (161 A 3)
31. dharmādharmanimittam vā yadi te vidyate phalam
dharmādharmasamutpannam açūnyam te katham phalam (161 A 5)
32. na kartavyaṁ bhavet kimcid anālabdhā bhavet kriyā
kāraḥ syād akurvāṇaḥ çūnyatāpratibādhataḥ (161 B 1)
33. ajātam aniruddham ca kūtastham ca bhaviṣyati
vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāvaracitam citam (161 B 3)
34. asaṁprāptasya ca prāptir duḥkhaparyantakarma ca
sarvakleçaprahāṇam ca yady açūnyam na vidyate (161 B 6)
35. yaḥ pratītyasamutpādaṁ paçyatīdam sa paçyati
duḥkham samudayaṁ caiva nirodham mārgam eva ca (162 A 1) 1).

1) Le chapitre se termine par la citation de deux passages relatifs aux quatre vérités, le premier extrait de l'*Aryamañjuçrīparipṛcchā*, le second de l'*Aryadhyāpitamuṣṭisūtra*: yena mañjuçrī anutpādaḥ sarvadharmānāṁ dṛṣṭas tena duḥkham parijñātam / yena nāstitā s. dh. dṛṣṭā tasya samudayaḥ prahinaḥ / yenātyantaparinirvṛtāḥ s. dh. dṛṣṭās tena nirodhaḥ sāksāt kṛtaḥ / yena mañjuçrī abhāvaḥ s. dh. dṛṣṭas tena mārgo bhāvitāḥ [mañj. paripṛcchāyam].

Note sur le mot ἔρμητάριον

PAR

J. VAN DEN GHEYN, S. J.

Bollandiste.

M. le Dr. O. von LEMM, dans son travail sur les Actes apocryphes des apôtres, dont il a publié naguère des fragments en langue copte ¹⁾, prétend que le mot ἔρμητάριον, terme de basse grécité, est évidemment apparenté avec ἔρμα, „soutien, appui”, et qu’il traduit le mot latin *furca* ²⁾. Toutefois, il accorde que le mot ἔρμητάριον ne dérive pas immédiatement de ἔρμα, mais qu’il y remonte par l’intermédiaire d’un mot latin *hermetarium*.

Le mot ἔρμητάριον est d’usage courant dans la littérature ecclésiastique des Coptes. On le rencontre fréquemment dans les Actes des martyrs, où il désigne en général un bois, une colonne à laquelle on attachait les condamnés pour les supplicier ³⁾.

Au contraire, il se trouve très rarement dans les textes latins, et les glossaires ne fournissent aucune mention du terme latin *hermetarium*, que M. von LEMM pense avoir été l’ancêtre immédiat du mot ἔρμητάριον.

1) *Bulletin de l’Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, nouvelle série. t. III (XXXV), n° 2, p. 233 sqq.

2) *Ibid.*, p. 286—287.

3) Comme le remarque justement M. von LEMM, KIRCHER, TATTAM et PARTHEY n’ont pas été heureux dans l’interprétation de ce terme. Il faut ajouter à cette liste le nom de GEORGI, qui traduit ἔρμητάριον par θερμάριον, *caldarium*, voir *De Miraculis sancti Coluthi*, p. LXIII sqq.

En grec, on trouve le mot dans le passage suivant de S. ATHANASE :
 Ἄλλὰ νῦν οἱ θαυμαστοὶ Ἀρειανοὶ οἱ καὶ ἡμᾶς διαβάλλοντες, δι' οὓς καὶ πλείστοι
 τῶν ἐπισκόπων ἐπεβουλεύθησαν, ὑπουργοὺς ἔχοντες καὶ ὑπακούοντας αὐτοῦς τοὺς
 δικαστὰς, ταύτας γυμνώσαντες, ἐπαύσαν ἐπὶ τῶν καλουμένων ἐρμηταρίων κρε-
 μασθῆναι, καὶ τοσοῦτον αὐτῶν τρίτον ἔξισαν τὰς πλευράς, ὅσον οὐδὲ οἱ ἀληθῶς
 κακουργοὶ πώποτε πεπόνθασιν ¹⁾. S. ATHANASE rapporte le même fait dans
 l'*Apoloγία de fuga sua*, mais là le mot ἐρμητάριον a disparu : ὡς δὲ νικώσας
 αὐτὰς ἔβλεπε, καὶ μὴ φροντιζούσας τοῦ πυρός, γυμνώσας λοιπόν, οὕτως κατέκοψεν
 εἰς τὰ πρόσωπα, ὡς μετὰ χρόνον μέγισ αὐτὰς ἐπιγνωσθῆναι ²⁾.

M. von LEMM croit que ce passage est le seul qui renferme le mot
 ἐρμητάριον. L'assertion est exacte, si on la restreint à la forme ἐρμητάριον
 du mot que nous étudions, mais nous allons citer quatre autres textes grecs
 qui ont le même terme, quoique sous une physionomie un peu différente.

Le mot ἐρμητάριον se présente également, mais un peu défiguré, dans
 les Actes des SS. Cyrrique et Julitte : Σχετλιάσαντος δὲ ἐπὶ τοῦτο τοῦ δι-
 καστοῦ, κελεύει ἀρμενταρίῳ ἀναρτηθεῖσαν αὐτὴν εὐτόνως ξέεσθαι ³⁾. THÉODORE
 d'Iconium répète le même texte dans sa lettre à Zosime : Σχετλιάσαντος
 δὲ καὶ πρὸς τοῦτο τοῦ δικαστοῦ, κελεύει Ἀρμενταρίῳ ἀναρτηθεῖσαν εὐτόνως ξέεσθαι ⁴⁾.
 L'éditeur de ces deux pièces dans les *Analecta Bollandiana* a été fort em-
 barrassé par le mot ἀρμενταρίῳ. La première fois, il écrit ἀρμενταρίῳ (?),
 le point d'interrogation est de lui, mais il a omis le mot dans sa tra-
 duction latine. La seconde fois, il en fait un nom propre Ἀρμενταρίῳ,
 et il traduit : *Praecipit Armentario, ut suspensa ipsa valide dilanietur*.
 C'était revenir aux mauvaises traditions du moyen âge, car RUIJNART
 remarque que, dans un ms. de Colbert ⁵⁾, ce passage a été traduit :
Praeses indignans Armentario praecepit extentam eam decoriari ⁶⁾.

1) P. G., t. XXV, p. 640.

2) *Ibid.*, p. 652.

3) *Analecta Bollandiana*, t. I, p. 198.

4) *Ibid.*, p. 205. Cfr. ΜΑΙ, *Nov. Bibl. Patr.*, t. VI, p. 418, qui donne une meilleure leçon
 ἐντόνως ξέεσθαι.

5) Ce manuscrit est aujourd'hui le n° 5306 du fonds latin de la bibliothèque nationale de
 Paris. Cfr. *Catal. cod. hagiogr. latin. bibl. nat. Parisiensis*, t. II, p. 43 sqq.

6) *Acta martyrum*, éd. d'Amsterdam, 1713, p. 479.

Pourtant, il y avait beau temps que REISKE avait fait remarquer l'identité des deux mots *amentarium* (*ermetarium*) et ἔρμητάριον ¹⁾. HASE avait également signalé cette correction de ἀρμενταρίω en ἔρμηταρίω à faire dans le texte de THÉODORE d'Iconium ²⁾, et COMBEFIS avait exactement rendu le sens du mot en traduisant: *Sublimis e ligno seu equuleo* ³⁾.

C'est de la même façon que le traducteur ancien des Actes de S. Hippolyte avait traduit: Ῥώμυλος ἐκέλευσεν αὐτὸν ἐν τῷ ἀρμενταρίῳ ἀναρτηθῆναι, *iratus Romulus iussit eum in eculeo levari* ⁴⁾.

Les Actes de S. Sabinus, martyr à Hermopolis en Égypte, ont encore plus mal mené le mot. On y lit: Ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀναρτηθέντα εἰς τὸ ἀρμαμεντάριον ξέεσθαι ⁵⁾.

Nous venons de citer les quatre textes grecs, sans compter celui de S. ATHANASE, dans lesquels apparaît le mot ἔρμητάριον. Essayons maintenant d'en établir l'étymologie.

MEUBSIUS rattache le mot à ἔρμητα, *armenta*, et il ajoute que les anciennes gloses latino-grecques interprètent *amentarium* par ξύλον ἔρμητάριον ⁶⁾. Cette explication est sans valeur, et de plus elle fausse l'orthographe de ἔρμητάριον, qui porte toujours l'esprit rude.

DU CANGE a donné une explication plus ingénieuse que vraisemblable, quand il dérive ἔρμητάριον de ἔρμαϊ, les statues de Mercure que l'on plaçait près des temples des dieux ou à l'entrée des carrefours. Il cite à l'appui de cette opinion le passage suivant des Actes encore inédits de S. Romain: Ὁ Ἀσκληπιάδης χολέσας ἐκέλευσεν αὐτὸν κρεμασθῆναι Ἀσκληπιάδης ἐκέλευσεν αὐτὸν κατενεχθῆναι ἀπὸ τοῦ Ἐρμᾶ ⁷⁾.

1) *Comment. de Constant. Porphyrogen. caerim. aul. Byz.*, t. II, p. 71, c, éd. de Bonn, t. II, p. 225.

2) *P. G.*, t. CXVII, p. 679, note 35.

3) *Illustrium Christi martyrum lecti triumpho*, p. 238. Cfr. *Act. Sanctorum*, Iun. t. III, p. 27, n° 6.

4) *Acta martyrum ad Ostia Tiberina, Romae*, 1795, p. LXIV.

5) Ms. de Saint-Marc de Venise, n° CCCLIX, *Archiv für slavische Philologie*, t. XVIII, p. 185.

6) *Glossarium graecobarbarum*, p. 212.

7) *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, p. 436. DU CANGE a lu par erreur ἀπὸ τῶν Ἐρμᾶ. Les Actes inédits de S. Romain se trouvent dans deux manuscrits de la bibliothèque nationale de Paris, les nn. 1485 et 1539 du fonds grec; le passage cité se lit respectivement dans les deux manuscrits fol. 117 et 51. Cfr. *Catalog. codic. hagiogr. graec. bibl. nat. Parisiensis*, ed. HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI et HENRICUS OMONT, pp. 168, 238.

Dans la préface de son grand ouvrage *Acta martyrum ad Ostia Tiberina*¹⁾, DE MAGISTREIS a émis l'idée que ἔρμητάριον, ἀρμετάριον pourrait venir de ἄρω, ἀρτάω, c'est-à-dire *apto, suspendo*. Rien n'est moins démontré.

Pour décider de l'étymologie du mot que nous étudions, il est avant tout nécessaire de définir sa vraie et exacte forme. Quelle est cette forme? Est-ce le ἔρμητάριον du texte de S. ATHANASE ou l'ἀρμεντάριον des Actes des martyrs? Les Coptes ayant toujours écrit ϩερμητάριον (sah.), ερμητάριον, ερμετάριον (boheir.), on serait assez disposé à croire que c'est là l'exacte graphie, surtout qu'un texte grec donne aussi ἔρμητάριον, et que la forme ἀρμεντάριον semble être le résultat de fausses transcriptions ou d'altérations.

Dès lors, on peut se rallier à la théorie de M. von LEMM, qui tire le mot ἔρμητάριον de ἔρμα „soutien, appui”, et qui en fait l'équivalent du latin *furca*²⁾. Il n'y a, en effet, si l'on se réfère aux passages très explicites que nous avons cités, plus aucun doute possible sur le sens précis du terme, qui désigne un bois auquel on attachait les martyrs pour les déchirer avec des ongles de fer.

1) P. x—xiii.

2) *Bulletin de l'Acad. de Saint-Petersbourg*, t. cit., p. 286.

Note sur les lignes 30 sqq. de l'inscription du cylindre de Cyrus

PAR

A. VAN HOONACKER

Professeur à l'Université de Louvain.

L'inscription de Cyrus, après avoir, ll. 28^b—30^a, parlé des hommages que vinrent offrir au vainqueur les vassaux de l'empire et notamment les rois du pays de l'Ouest, poursuit en ces termes, 30^b: Iš-tu.....¹⁾ a KI (?) *maḥazu* Aššur KI u.....²⁾ KI 31 A-ga-ni KI *mātu* Ab-nu-naḥ *maḥazu* Za-am-ba-an *maḥazu* Mi-tur-nu Dūr-AN KI a-di pa-aṭ *mātu* Ku-ṭi-i ma-ḥa-(zi.....)-ti *nāru* Diḫlat ša iš-tu ap-na-ma na-du-u šu-bat-su-un 32 ilāni *pl.* a-ši-ib lib-bi-šu-nu a-na aš-ri-šu-nu u-tir-ma u-šar-ma-a šu-bat da-ir-a-ta kul-lat niši *pl.* — šu-nu u-pa-aḥ-ḫi-ra-am-ma u-ti-ir da-ad-mi-šu-un 33 u ilāni *pl. mātu* Šu-mi-ir u Ak-kadi ša Nabu-na'id a-na ug-ga-tim bil ilāni *pl.* u-ši-ri-bi a-na pi-rib Šu-an-na KI i-na ki-bi-ti Marduk bili rabi i-na ša-li-im-tim 34 i-na maš-ta-ki-šu-nu u-ši-ši-ib šu-ba-at ṭu-ub lib-bi, etc.

Comment faut-il interpréter ce passage?

Il y est question des mesures prises par Cyrus pour assurer le retour dans leurs sanctuaires respectifs, des dieux qui en avaient été enlevés. Cela est exprimé clairement, d'abord l. 32^a: „..... les dieux

1) Lacune.

2) Ici le texte offre un idéogramme composé (nom de ville), où l'idéogramme *Istar* entre comme élément.

qui se trouvaient là (litt.: *dans leur sein, en elles*, à savoir dans les villes et contrées énumérées), je les fis retourner en leur lieu et les établis dans une demeure perpétuelle . . . ”; puis l. 33: „et les dieux de Sumir et d’Akkad que Nabuna’id, au dépit du Seigneur des dieux, avait introduits à Suana (*ki*) (= Babel); sur l’ordre de Marduk, le grand Seigneur, je les rétablis en paix en leurs lieux, dans une demeure agréable . . . ”.

Ceci nous rappelle un passage du commencement de l’inscription (l. 9 sqq.) où nous lisons pareillement qu’il (= Nabuna’id) avait introduit à Babel des dieux emmenés d’ailleurs. Certes, ce n’était point par un caprice impie, encore moins dans un esprit de dépouillement systématique, que Nabuna’id avait agi de la sorte. Ses dispositions personnelles, que nous connaissons par ses propres inscriptions, étaient toutes favorables aux sanctuaires du pays. Les temples de Sin à Harran, de Šamaš à Sippar, ainsi que leurs traditions antiques, sont l’objet de toute sa vénération; il s’impose pour en découvrir les origines et pour les restaurer, les plus grands sacrifices. Il semble même, pour autant que les premières lignes, fragmentaires, de l’inscription de Cyrus nous permettent d’en juger, que les prêtres de Marduk à Babel faisaient un grief au roi-archéologue de son excès de zèle pour les sanctuaires du dehors, qui lui faisait négliger les intérêts du Seigneur des dieux dans la capitale. Lorsque Nabuna’id se décida à faire venir à Babel les dieux qui avaient leur siège dans d’autres villes, ce ne put être que sous l’empire d’une pressante nécessité. C’est au moment où Cyrus se préparait à porter le coup de grâce à l’empire babylonien, qu’ils furent appelés à venir protéger contre le conquérant la capitale menacée ¹⁾.

La l. 33 de notre inscription est parfaitement claire. Cyrus fait retourner à leurs temples les dieux babyloniens que Nabuna’id avait introduits à Babel.

Quant à la l. 32, certains écrivains ont affirmé et d’autres répètent à leur suite, „qu’il y est question des dieux que Nabuna’id avait

1) TIELE, *Babyl.-Assyrische Geschichte*, p. 472.

transportées de Šumir et d'Akkad à Babel; Cyrus rend ces dieux à leur ancien séjour et renvoie leurs adorateurs dans leurs demeures”.

Mais il semble évident qu'en ce dernier endroit il ne peut point s'agir de dieux de Šumir et d'Akkad, de dieux babyloniens, auxquels Nabuna'id aurait fait subir un changement de résidence. Cela résulte:

1°. Du fait que les dieux dont parle le v. 32 ne se trouvaient pas à Babel au moment de la conquête de Cyrus, mais dans d'autres contrées, dans d'autres villes, à Assur, etc. Il n'y a pas moyen de comprendre autrement les mots: *ilāni ašib libbišunu ana ašrišunu utir*: „les dieux résidant en ces endroits, je les fis retourner en leur lieu” Il n'est d'ailleurs pas précisément question de Šumir et d'Akkad, ll. 30—31, et nous n'avons aucune raison de croire que Nabuna'id eût fait venir à Babel les dieux d'Aššur par exemplar!

2°. Cela résulte encore de la circonstance que d'après la fin de la l. 31, les sanctuaires des dieux en cause gisaient (abandonnés) depuis longtemps. Nous croyons que la proposition relative *ša ištu apnama nadū šubatsun* est proleptique, se rapportant à *ilāni* qui suit immédiatement et non pas aux lieux dont l'énumération précède; l'expression *šubatsun* „leur demeure” nous paraît exiger cette interprétation. Aux *demeures abandonnées* de la l. 31 répondent les *demeures durables*, rendues aux dieux, de la l. 32. — Or ce n'est pas des divinités transportées par les soins de Nabuna'id, comme nous l'avons rappelé tout à l'heure, que l'on aurait pu dire que leurs sanctuaires gisaient dans l'abandon *depuis les anciens temps*, suivant le sens communément donné aux mots *ištu apnama*.

3°. Cela résulte enfin, de manière à ne permettre aucun doute, de la distinction établie par le texte même entre les dieux visés l. 32, *et les dieux de Šumir et d'Akkad que Nabuna'id avait introduits à Babel* (l. 33).

De quels dieux s'agirait-il donc, l. 32? Écoutons la manière dont l'inscription continue l'exposé des mesures prises à leur égard: „(les dieux) dont depuis longtemps les demeures gisaient (abandonnées), les dieux¹⁾ qui se trouvaient en ces endroits, je les fis retourner en leur

1) Quorum ab antiquo iacebant domus deos habitantes in (locis) illis . . .

lieu et les établis dans des demeures perpétuelles; *tous leurs hommes* (= leurs fidèles, leurs sujets), *je les rassemblai et les fis retourner dans leurs demeures.*" Il s'agit donc de dieux dont les sujets vivaient *dispersés*, dans Aššur, Agani, Abnunak, etc.; puisque Cyrus, pour accomplir son œuvre de réparation, commence par les „rassembler." Il ajoute qu'*il fit retourner ces hommes dans leurs demeures.* C'est tout au moins l'interprétation la plus naturelle de *utir*; ce verbe a ici pour accusatif *nišišun*, comme il vient d'être employé dans la même ligne avec *iláni* comme accusatif.

Le langage de Cyrus est absolument parallèle à des phrases comme celle que nous lisons par exemple *Néhémie*, I, 9 b.

Nous savons que les conquérants orientaux, déportant les peuples vaincus à l'intérieur de l'empire, en emmenaient aussi les dieux en captivité. C'est ce que nous apprend par exemple l'inscription du prisme B d'Asarhaddon, col. IV l. 25, où ce monarque, racontant les résultats de son expédition contre les rois du pays de Bâzu, dit qu'il emmena comme butin en Assyrie „*leurs dieux*, leurs biens, leurs sujets." Voir encore le prisme de Sanhérib, col. II l. 59, IV l. 29 etc. On se rappellera à ce propos certains passages des prophètes hébreux, tels que *Amos*, I, 15; V, 25 s.; *Osée*, X, 5, 6 etc.

Les dieux auxquels se rapporte la mesure décrite dans la ligne 32 du cylindre de Cyrus, ne peuvent être, à notre avis, que les dieux des peuples captifs auxquels le fondateur de la monarchie perse octroya l'autorisation de retourner dans leurs pays. C'est à bon droit que Lyon, entre autres, fait sur notre passage la remarque suivante: „The restoration of the Jews (Ezra 1) was one act in a general policy of Cyrus" (*An assyrian manual*, 1886, p. 84).

Dans les *Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen* de L. ABEL et H. WINCKLER, la ligne 30^b offre une lecture qui s'écarte de celle communément suivie. Nous lisons ici, immédiatement après la lacune, non pas: ... a KI, mais *a-di*. S'il fallait s'en tenir à cette lecture, d'ailleurs facile à contrôler sur l'original, il en résulterait, semble-t-il, que *ištu*, au commencement de la phrase, ne devrait pas s'entendre au sens de *depuis* corrélativement à *jusqu'à*. En effet *adi*, figurant deux

fois de suite dans la même série de noms (*ištu* *adi* Aššur u , Agani, Dûr AN KI *adi* paṭ Ḳûti), ne serait plus à considérer comme terme corrélatif à *ištu*; mais devrait se comprendre au sens de *avec, ainsi que*. Le *ištu* qui précède servirait à introduire l'ensemble des localités dont l'énumération est faite, comme complément indirect de *utirma* . . . à la l. 32: „De ainsi que (y compris) Aššur et Agani, Abnunak, Zamban, Miturnu, Dûr AN KI, ainsi que (y compris) le pays de Ḳutu, je fis retourner en leur lieu les dieux qui habitaient en ces endroits (et dont les demeures gisaient depuis longtemps abandonnées) et je les établis dans des demeures durables. Tous leurs hommes, je les rassemblai et les fis retourner dans leurs foyers. Et les dieux de Šumir et d'Akkad que Nabuna'id, au dépit du Seigneur des dieux, avait introduits à Suana(*ki*); sur l'ordre de Marduk, le grand Seigneur, je les établis en paix (†) en leurs lieux dans une demeure agréable,” etc.

Pour la manière dont nous croirions pouvoir comprendre *adi* . . . *adi*, aux lignes 30 s., voir un emploi analogue de la particule, par exemple Sanhérib *Prism.* II, l. 13, 20, 81; IV, 27 etc. Il n'est pas impossible d'ailleurs qu'après *ištu* la lacune fût à combler par quelque indication générale dans le genre de celle que nous lisons l. 11: (*ištu*) *kullat matāti kalīšina* En ce cas *adi* s'expliquerait de la façon la plus naturelle dans le sens de *y compris*.

Inutile d'ajouter que notre interprétation du passage ne dépend pas, pour le fond, de la lecture *adi* à la l. 30.

**La symbolique des nombres dans les recettes magiques des traditions
et des usages populaires en Europe**

PAR

G. DE VASCONCELLOS—ABREU

Professeur au Cours supérieur des Lettres à Lisbonne.

En lisant un jour des formules et des recettes magiques en usage dans la médecine au commencement du moyen âge et conservées encore, plus ou moins, pendant toute cette période, dans la tradition populaire chez nous comme chez d'autres, j'ai constaté leur analogie avec des formules magiques qu'on trouve dans l'Atharvavéda, *v. g.* V, 15; 16; etc.

Dans les unes comme dans les autres, le nombre a une importance capitale, soit par diminution, soit par addition ou par multiplication, soit par concordance ascendante du nombre des unités et des dizaines, etc.

Par la diminution des unités on enlève le mal, en réduisant les unités à zéro; par l'addition on monte très haut dans l'échelle des maux qu'on veut chasser du corps du malade, ou qu'on veut conjurer.

Une autre importance du nombre est sa signification comme symbole, et le rapport entre un nombre et un mot, qui rappelle combien d'unités il y a dans le nombre qu'on veut exprimer.

Cette importance est évidente dans la conjuration ou exorcisme populaire, espèce de sortilège attribué à S. Cyprien et répandu dans toute l'Europe.

Je ne prétends pas le moins du monde avoir remonté à l'origine de ce symbolisme; je crois, pourtant, que dans les rapprochements que j'ai faits, il y a quelque chose de curieux, sinon de vraiment intéressant, au point de vue historique.

„On sait, dit M. MASPERO ¹⁾, le respect que les Orientaux ressentent pour les nombres, et quelle puissance irrésistible ils leur accordent: les Chaldéens les appliquèrent à définir leurs maîtres et à calculer la valeur qu'ils reconnaissaient à chacun d'eux.”

L'usage existait en Asie depuis la plus haute antiquité. Le livre de Daniel et quelques autres écrits où l'influence chaldéenne se fait sentir, donnent à certains nombres un sens mystique, symbolique et prophétique. Une tablette de la bibliothèque de Ninive représente les principaux dieux de l'Assyrie, chacun par l'un des soixante premiers nombres entiers, et désigne les esprits par des fractions. LENORMANT, auquel j'emprunte ces faits, dit que les spéculations sur la valeur des nombres tenaient une place très considérable dans les idées de philosophie religieuse des Chaldéens ²⁾.

On sait aussi à quel haut degré les Hindous ont porté leur aptitude tout à fait particulière pour les spéculations mathématiques, et l'on connaît bien leur méthode d'exprimer les nombres au moyen de mots symboliques. Albiroûni en fait mention ³⁾.

On lit à la page III de l'*Introductory Note* de la „*Translation of the Súrya-Siddhánta*” par le Rév. EBENEZER BURGESS: „... the method of expressing numbers, large or small, is by naming the figure which compose them, beginning with the last and going backwards, using for each figure not only its own proper name, but that of any object associated in the Hindu mind with the number it represents. Thus, the number 1,577,917,828 is thus given: Vasu (a class of deities *eight* in number) — two — eight — mountain (the *seven* mythical chains

1) *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 673.

2) *La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, pp. 24—25.

3) Voyez WOEPKE, *Mém. sur la propagation des chiffres indiens*.

of mountains) — form — figure (the *nine* digits) — seven — mountain — lunar days (of which there are *fifteen* in the half-month)".

Cet exemple est un passage de l'ouvrage (I, 37). Voici un autre (I, 29).

„In an Age (*Yuga*), the revolutions of the Sun, Mercury, and Venus, and of the conjunctions (*cighra*) of Mars, Saturn, and Jupiter, moving eastward are four millions, three hundred and twenty thousand."

Ce nombre 4.320.000 est exprimé dans le texte sanskrit par le mot composé *khakatuṣka-radārnāvās*, qu'on peut traduire littéralement par: sont les océans (*arnāvā*) et les dents (*rada*) suivis de quatre cieux (*kha-katuṣka*)

Or les océans sont.	4
les dents sont	32
les cieux (ou cavités, le ciel étant la cavité supérieure, le rond par dessus nos têtes) sont	0000
Donc	4.320.000

Cette sorte d'algorithmie symbolique s'applique aussi à la prosodie. Dans le *Śrutabodha*, 43, on lit que dans le mètre *sārdūla-vikrīḍita* la césure se fait suivant le nombre des *mārtāṇḍas* et des *munis*. Or les *mārtāṇḍas* sont les soleils, c'est-à-dire le soleil autant de fois qu'il y a de signes au zodiaque, donc 12 soleils; les *munis* sont 7. La césure se fait, par conséquent, à la 12^e syllabe et à la 7^e après celle-ci.

On peut multiplier ces exemples.

Dans le II livre du „*De Nuptiis Philologiae*” („*Satyricon*” ed. HUGO DE GROOT ou GROTIUS, 1599, p. 43—44). MARTIANUS CAPELLA nous donne un hymne au soleil où on lit:

*Solre vera decum facies, cultusque paternae
Octo et sexcentis numeris, cui litera trina
Conferunt sacrum nomen, cognomen et onen.*

Ce nombre 608 se composait en copte de trois lettres dont les valeurs étaient 500 + 100 + 8. Les Grecs les ont transcrites en leur attribuant d'autres valeurs avec une somme égale.

Ainsi	$\Upsilon = 400$
	$H = 8$
	$\Sigma = 200$
Somme . . .	<u>608</u>

Voyez la note à la fin du volume par rapport à la page 44 *ut laud.*

Les chrétiens employèrent ces lettres comme dessin sur les tombeaux, aux temps des persécutions.

En faisant faire un deuxième pas à la transcription des lettres représentatives de la valeur 608, on est arrivé à écrire IHS, d'où la légende *Iesus hominum Salvator*.

De ce même nombre 608 on a donné le monogramme



que pourtant quelques auteurs expliquent en lisant 318 et en acceptant le commentaire de S. BARNABÉ pour le passage de la Genèse XIV, 14 sqq. ¹⁾.

Ce commentaire accepté, le monogramme en question représente les deux initiales du nom *IHSOYΣ* avec la croix ($T = 300$) au dessus.

Il y a d'autres monogrammes du Sauveur. L'un, et le plus célèbre, est celui que Constantin adopta, sans doute parce qu'il était connu avant la vision de cet empereur, vision semblable à celle de D. Affonso Henriquez, le premier roi du Portugal.

Ce monogramme se complète au IV^e siècle par les lettres *A* et *Ω*, qui l'accostent à droite et à gauche.

Ces deux lettres *A* et *Ω* représentaient pour les catéchumènes les paroles de S. JEAN dans l'Apocalypse, I, 8; en outre elles avaient dans la gnose les nombres correspondants $1 = A$, $800 = Ω$. Mais d'un autre côté, le nombre 801 était la somme des nombres correspondants aux lettres de *πρωστειρά* „colombe”.

¹⁾ Voyez SS. *Patrum qui temp. apostolicis floruerunt. Barnabae... opera...*, éd. COTTELEBIUS, Amsterdam, 1724, t. I, p. 28. Cfr. les notes.

$$\Pi = 80$$

$$E = 5$$

$$P = 100$$

$$I = 10$$

$$\Sigma = 200$$

$$T = 300$$

$$E = 5$$

$$P = 100$$

$$A = 1$$

$$\text{περιστερά} \dots = 801.$$

Et alors les Gnostiques d'intervertir l'ordre et d'écrire ΩA ; c'est-à-dire qu'à partir des Gnostiques l'alpha et l'oméga symbolisent les paroles de S. JEAN, dans l'Apocalypse, et la colombe elle-même, symbole du Saint-Esprit ¹⁾.

C'est une tradition bien ancienne que Pythagore a voyagé en Égypte, en Chaldée etc., et s'est initié aux doctrines de la transmigration des Égyptiens et au mysticisme numérique des Asiatiques, et a développé son goût pour l'étude des nombres à Babylone.

Pour ma part je crois avoir démontré ²⁾ que la doctrine pythagoricienne de la métempsycose est indépendante de la doctrine de la transformation volontaire des Égyptiens ³⁾, et qu'entre la doctrine de Pythagore et la doctrine hindoue il existe un rapport intime. M. le Dr. LÉOP. VON SCHROEDER (*Pythagoras und die Inder*, 1884) professe l'opinion que les idées philosophiques et religieuses de Pythagore étaient des idées auxquelles on s'était arrêté dans l'Inde avant le VI^e siècle av. J.-C. Par rapport aux mathématiques, on sait bien depuis ВОРРСКЕ, que les chiffres que nous appelons des chiffres arabes sont des chiffres indiens; et si l'on veut faire l'inventaire des biens communs qui appartiennent en propre tant aux Pythagoriciens qu'aux Hindous, on n'oubliera, certes,

1) Voyez S. *Epiphaniï opera*, éd. Cologne, 1682, t. I, p. 240.

2) *Boletim da Soc. de Geographia de Lisboa*, 2^a Serie, 1880, n^o 3, p. 209 sqq.

3) Cfr. en dehors des citations que j'ai faites, un ouvrage récent *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum* . . . by E. A. WALLIS BUDGE, 1895, p. LXIV, LXVI.

ni le théorème pythagoricien développé dans les *Sulvasūtras*, ni le nombre irrationnel $\sqrt{2}$, ni le mysticisme des nombres.

Pour ce qui concerne le néo-platonisme et le gnosticisme, on sait qu'ils doivent beaucoup à l'Orient et à l'Inde. Clément d'Alexandrie apostrophe Platon en lui disant qu'il sait bien quels ont été ses maîtres; Babylone en astronomie, l'Assyrie dans beaucoup de choses etc. S. Épiphane et le père de l'histoire ecclésiastique accusent Scythien d'avoir importé de l'Inde, au II^e siècle, des livres de magie dont les hérésies conduisaient au manichéisme. LASSEN a discuté avec netteté et une grande sûreté d'exposition l'influence de l'Inde dans le néo-platonisme, le manichéisme et la gnose¹).

Il me semble donc qu'on peut conclure que la symbolique des nombres et la substitution des nombres par des mots symboliques, est un résultat dû aux traditions qui, importées de l'Inde, ont pris racine dans un terrain convenablement préparé d'avance par des doctrines pythagoriciennes, par des doctrines gnostiques, et par des pratiques religieuses chrétiennes.

1) *Indische Alterthumskunde*, t. III, p. 378—442. Voyez pour les mathématiques, MORITZ CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Leipzig, 1880.

Les vocables malais empruntés au portugais

PAR

A. R. GONÇALVES VIANNA.

Quiconque connaît un peu le lexique portugais sera surpris, en parcourant un vocabulaire bas-malais, du grand nombre de mots de cette langue hispanique qui s'y rencontrent. Le plus souvent ces mots, introduits depuis le XVI^e siècle, lors des grandes navigations des Portugais, désignent des objets matériels, des instruments, des outils, des parties d'édifices, ou bien des charges, des emplois, des professions. D'autres expressions d'un caractère plus général, telles que des verbes ou des adjectifs, y sont au contraire d'une rareté extrême.

On connaît la grande simplicité grammaticale de la langue malaise et de celles qui appartiennent à la même famille, où la distinction des différentes catégories grammaticales est si faiblement développée, si peu fixée, qu'on a peut-être le droit de leur refuser de vrais pronoms personnels indépendants; où les verbes, s'il est permis de donner ce nom aux radicaux qui expriment des actions, des états ou des qualités, n'ont qu'une seule forme vague, sans aucune modification morphologique qui désigne le moment de l'action, ou la manière dont cette action se relie à d'autres membres de la période, ou au sujet de la phrase.

Cet étage linguistique, qu'on retrouve plus ou moins caractérisé dans les parlers créoles, est éminemment favorable à l'adoption de mots étrangers, car dès que ceux-ci se plient aux altérations phonétiques exigées par les langues où ils sont introduits, ils y restent et

s'y mêlent aux autres vocables, sans troubler l'aspect général de la langue.

J'ai relevé près d'une centaine de mots portugais dans trois vocabulaires malais¹⁾, et je tâcherai d'en déduire les altérations phonétiques qu'ils ont subies.

Tous ces mots n'ont pas une origine portugaise évidente. Je les diviserai donc en deux groupes: ceux dont l'étymologie ne saurait être révoquée en doute, et ceux dont cette étymologie ne repose que sur des conjectures plus ou moins vraisemblables.

Jetons d'abord un regard sur le système phonétique du portugais et du bas-malais.

VOYELLES ET DIPHTONGUES.

Le portugais possède, et a dû posséder au XVI^e siècle, les voyelles suivantes:

Orales toniques	: à	è	é	i	ò	ó	u (ou français),
exclusivement atones	: a	e				o	(ou français très faible).
Nasales	: ã		ẽ	ĩ		õ	ũ.
Diphtongues orales	: aĩ	ãũ	ẽĩ	ẽũ	iũ	õĩ	õũ uĩ.
Diphtongues nasales	: aĩ	ãũ	ẽĩ			õĩ	(que l'on écrit ae, ao, em, oe ²⁾).

Le malais n'a ni voyelles ni diphtongues nasales; parmi les diphtongues orales, on ne peut lui attribuer avec sûreté que *ai*, *au*, et encore ces deux groupes étant prononcés *ái*, *áũ*, n'y forment-ils pas de vraies diphtongues.

Les voyelles orales du malais sont: toniques: *a e i o u* (ou fr.)

Voyelle sombre, le plus souvent atone : *ɛ*.

1) *Leitfaden zur Erlernung der malayischen Umgangssprache*. Berlin, 1890. — *The traveller's pronouncing handbook*. London 1891. — *Spreekt gij maleisch?* Leiden, sans date, 3^e édition. Voyez aussi Dr. HUGO SCHUCHARDT, *Kreolische Studien*, t. IX, *Ueber das Malaio-portugiesische von Batavia und Tugu*.

2) L'accent aigu (') désigne la voyelle forte de la syllabe tonique d'un mot; l'accent grave (˘) indique une voyelle ouverte, l'accent circonflexe (ˆ) une voyelle fermée; le signe (˙) sert ici à marquer l'atonie, et en général la brièveté d'une voyelle; *o* indique un *u* (ou français) très faible; le signe (◌) est souscrit aux voyelles neutres, *a*, *e* (à peu près *eu*, *e* muet français); le tildé (˜) surmonte les voyelles nasales *ã*, *ẽ*, *ĩ*, *õ*, *ũ*; il n'est employé dans l'orthographe ordinaire que sur *ã*, *õ*, faisant partie d'une diphtongue *ãe*, *ão*, *õe*.

Pour faire les rapprochements auxquels se prêtent les vocables portugais introduits dans le bas-malais, il est utile de consigner ici quelques lois phonologiques des voyelles portugaises.

1. *e* initial atone a la valeur de *i*: *erguer* = *irguér*;
2. *ò*, *ó* atones se prononcent en général *u* (ou fr.): *portão* = *portãũ* = *putãũ*;
3. *e*, *o* atones devant une voyelle = *ĩ*, *ũ*: *cear* = *siár*, *soar* = *sũar*; *
4. *a* atone devient généralement *ã*: *casar* = *cazár*,
è, *é* atones deviennent tous les deux *ê*: *pedréira*, *ceròl*.
5. *ç* devant une consonne palatale = *ĩ*: *melhor* = *mĩlhòr* (ancienne orthographe *milhor*),
6. On ne rencontre les diphtongues nasales qu'à la fin des mots; *ãũ* (*ão*) *ẽĩ* (*em*) seules peuvent y devenir atones: *lávão*, *lávem*.

CONSONNES PORTUGAISES.

Gutturales	<i>k</i> (c, qu)	<i>g</i> (g, gu)	<i>ñ</i> (nc, ng) ¹⁾ ,				
Palatales	<i>ç</i> (ch)		<i>ñ</i> (nh)	<i>s</i> (x)	<i>z</i> (g, j)	<i>l</i> (lh) ¹⁾	<i>ĩ</i> .
Linguales	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>n</i>	<i>s</i> (s, ç)	<i>z</i> (z, -s)	<i>l</i> <i>r</i> <i>rr</i> .	
Labio-dentales				<i>f</i>	<i>v</i> .		
Labiales	<i>p</i>	<i>b</i>	<i>m</i>				<i>ũ</i> .

Au XVI^e siècle on faisait une distinction entre *ç* (*ce*, *ci*) et *s* (*ss*), *z* et *s* sonore; pour notre étude, cependant, il serait inutile d'en tenir compte, en ce qui concerne les mots portugais introduits dans le malais. Cette distinction se retrouve encore aujourd'hui dans le nord.

CONSONNES MALAISES.

Gutturales	<i>k</i>	<i>g</i>	<i>ñ</i> ¹⁾ .				
Palatales	<i>ty</i>	<i>dy</i>	<i>ny</i>				<i>y</i> .
Linguales	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>n</i>	<i>s</i>	<i>l</i>	<i>r</i> .	
Labiales	<i>p</i>	<i>b</i>	<i>m</i>				<i>w</i> .

1) Le point qui surmonte la lettre indique ici la palatalisation: *ç* = *ch* espagnol et anglais, *ñ* = *ng* français. *s* = *ch* fr., *z* = *j* fr., *l* = *ll* espagnol, *l* mouillé, *ñ* = *ng* germanique, *n* guttural; *ĩ*, *ũ* = *i*, *u* asyllabiques, à peu près *y*, *w* anglais. Le son *ç* a été remplacé par *s* (*ch* français) dans le sud du royaume, ainsi qu'au Brésil, et partout dans la langue littéraire, le son *tch* n'ayant été conservé que dans le nord du Portugal pour *ch*, différent de *x* = *s*.

On voit que le système de consonnes du malais est beaucoup plus pauvre que celui du portugais. Si nous comparons ces deux systèmes, nous voyons qu'il manque au malais sept articulations portugaises, c'est-à-dire les fricatives sonores *z*, *z* et *v*; les fricatives sourdes *s* et *f*; les liquides *l* et *rr*.

On peut considérer comme à peu près identiques: *ty*, *ç*; *ny*, *ñ*; *y*, *ÿ*; *w*, *ũ*. Le malais a encore *dy*, que le portugais ne possède pas.

Nous pouvons, donc, nous attendre tantôt à des changements réguliers de sons, tantôt à des remplacements imitatifs, imitation mal réussie lorsque le son portugais ne saurait être reproduit, pas même sous une forme équivalente, comme c'est, par exemple, le cas pour *p* malais répondant à *f* portugais.

Il est de mon devoir d'avertir le lecteur que je me rappelle d'avoir lu, il y a bien longtemps, un travail de M. ARISTIDE MARRE sur les mots portugais introduits dans le malais; je n'en ai plus, cependant, la moindre idée, et il m'a été impossible de me le procurer pour le moment. Il se peut donc que quelques-unes des remarques auxquelles a donné lieu l'examen des deux tableaux ci-dessous, s'y trouvent déjà consignées. De cet auteur je ne possède qu'une petite brochure sur les mots malais adoptés en Europe¹⁾.

Voici d'abord la liste de ces vocables portugais, divisés en deux groupes: I Vocables malais d'origine portugaise évidente, II Vocables malais où cette origine est plus ou moins plausible, et qui se prêtent à des rapprochements curieux.

I. VOCABLES MALAIS DÉRIVÉS DU PORTUGAIS.

Malais	Français	Portugais	Prononciation	Français
<i>áya</i>	servante	aia	<i>áïa</i>	dame de compagnie
<i>albánka</i>	levier	alavanca	<i>alavánka</i>	

1) Le Dr. HUGO SCHUCHARDT, dans sa précieuse monographie sur le créole malais-portugais de Batavia, avait annoncé qu'il s'occuperait plus tard d'une étude sur les mots portugais dans le bas-malais. Nous ignorons si cette étude a déjà été publiée.

Malais	Français	Portugais	Prononciation (vulgo <i>almárix</i>)	Français
<i>almári, lamári antéro</i>	armoire entier	armáris inteiro	<i>intéiro</i>	
<i>bandéra bánkku bási, básu (?)</i>	bannière banc plat	bandeira banco vaso	<i>bandéira bānkq vázq</i>	vase, pot-à- fleurs
<i>belúdru bióla bóla bóya brus</i>	velours guitare boule bouée brosse	veludo viola bola boia bruça	<i>vélúdq viólq bòlq bõiq brúsq</i>	brosse pour les chevaux
<i>bútan</i>	bouton	botão	<i>bqtāũ</i>	
<i>dádu (di)spéns dyandéla</i>	dé à jouer garde-manger fenêtre	dado dispensa janela	<i>dádq dīspēsq zānèlq</i>	
<i>gádyi garpu g(è)rédya glódyo</i>	gages fourchette église glouton	gages garfo igreja guloso	<i>gāzīs gārfq igrēzq gulózq</i>	
<i>inçris</i>	anglais	ingresia	<i>inçrez(ia)</i>	langage d'An- glais, langage confus
<i>káldu kámar kamédya kamídi</i>	bouillon chambre, salle chemise théâtre	caldo cámara camisa comédia	<i>káldq kámārq kqmízq kqmèdīq</i>	comédie, théā- tre
<i>karéta</i>	charette	carreta	<i>k_αrrétq</i>	

Malais	Français	Portugais	Prononciation	Français
<i>kártu</i>	cartes à jouer	carta	<i>kárta</i>	
<i>kédyu</i>	fromage	queijo	<i>kéizɔ</i>	
<i>kóbis</i>	chou(x)	couves	<i>kó(ũ)vīs</i>	
<i>kornél</i>	colonel	coronel	(vulg.) <i>kɔrnèl</i>	
<i>krabu</i>	pendant d'oreille	cravo	<i>krávo</i>	clou
<i>lamári</i> (V. <i>almári</i>)				
<i>lantéra</i>	lanterne	lanterna	<i>lântèrna</i>	
<i>lélon</i>	encan	leilão	<i>léilao</i>	
<i>mantéga</i>	beurre	manteiga	<i>mântéiga</i>	
<i>médya</i>	table	mesa	<i>méza</i>	
<i>merinyu</i>	agent de police	meirinho	<i>méĩrino</i>	huissier
<i>mínngu</i>	dimanche, se- maine	domingo	<i>domĩngo</i>	dimanche
<i>músik</i>	musique	música	<i>múzika</i>	
<i>mustárdi</i>	moutarde	mostarda	<i>mɔstárda</i>	
<i>nóna (?)</i>	demoiselle	} senhora	<i>šĩnóra</i>	
<i>nónya (?)</i>	dame			
<i>(dúit) pálsu</i>	fausse (monnaie)	(dinheiro) falso	<i>(dinéĩro) fálsɔ</i>	
<i>pasiyár</i>	se promener	passoar	<i>pasĩár</i>	
<i>pelúr(u)</i>	balle	pelouro	<i>peló(ũ)ro</i>	
<i>péna</i>	plume à écrire	pena	<i>péna</i>	plume
<i>peñiti, piníti</i>	épingle	alfinete	<i>alfeñéte, alfinéte</i>	
<i>per̄misi (?)</i>	autorisation	permissão	<i>per̄misãũ</i>	
<i>per̄séru</i>	associé	parceiro	<i>par̄séĩro</i>	
<i>pésta</i>	fête	festa	<i>féstɔ</i>	
<i>pistól</i>	pistole	pistola	<i>pĩstólɔ</i>	
<i>píta</i>	ruban	fita	<i>fíta</i>	
<i>(bátu) prum</i>	fil-à-plomb	linha de prumo	<i>(lĩna de) prúmɔ</i>	

Malais	Français	Portugais	Prononciation	Français
<i>roda</i>	roue	roda	<i>rròda</i>	
<i>sábtu</i>	samedi	sábado	<i>sáb(a)dò</i>	
<i>sábun, sábon</i>	savon	sabão	<i>sabãũ</i>	
<i>sáku</i>	poche	saco	<i>sákò</i>	sac
<i>s(a)láda</i>	salade	salada	<i>s(a)láda</i>	
<i>s(a)pátu</i>	soulier	çapato	<i>sapátò</i>	
<i>sáya</i>	jupe	saia	<i>sá'ia</i>	
<i>sela</i>	selle	sela	<i>sèlã</i>	
<i>sínyo (?)</i>	monsieur	senhor	<i>sĩn'òr</i>	
<i>skola</i>	école	escola	<i>ĩskòlã</i>	
<i>soldádu</i>	soldat	soldado	<i>sòldádò</i>	
<i>spen (V. dispéns)</i>				
<i>témpo</i>	temps	tempo	<i>tèmpò</i>	
<i>tínta</i>	encre	tinta	<i>tĩntã</i>	encre, couleur
<i>tíras</i>	charpie	tiras	<i>tĩrãš</i>	bandes
<i>tuála</i>	essuie-mains	toalha	<i>tũála</i>	
<i>tuála médyá</i>	nappe	„da mesa	<i>tũála dã mézã</i>	
<i>tyenéla</i>	pantoufle	chinela	<i>cinèlã</i>	

II. VOCABLES MALAIS DONT L'ORIGINE PORTUGAISE EST POSSIBLE.

<i>dyánkár</i>	ancre	âncora	<i>ânkòra</i>	
<i>gágap</i>	bégayer	gago	<i>gágò</i>	bègue
<i>índyin</i>	essieu	engenho	<i>ĩzénò</i>	machine
<i>karidór</i>	balcon	corredor	<i>kòrrèdòr</i>	corridor
<i>kasa</i>	mousseline	cassa	<i>kásã</i>	
<i>káus</i>	chaussettes	calças	<i>kálsãš</i>	pantalon, chausses

Malais	Français	Portugais	Prononciation	Français
<i>lámpu</i>	lampe	lámpada	<i>lâmpadâ</i>	
<i>mártíl</i>	marteau	martelo	<i>martèlô</i>	
<i>mendáit</i>	coudre	emendar	<i>imêndâr</i>	raccommoder rapiécer
<i>mísigit</i>	mosquée	mesquita	<i>meskítâ</i>	
<i>mískin</i>	pauvre	mesquino	<i>mískinô</i>	misérable, pi- toyable, avare
<i>mónyet</i>	singe	mono	<i>mônô</i>	
<i>níla</i>	indigo	anil	<i>âníl</i>	
<i>pásu</i>	pot-à-fleurs	vaso	<i>vázô</i>	
<i>pégañ</i>	saisir, pendre	pega	<i>péga</i>	anse
<i>petikán</i>	chien de fusil	cão		
<i>pirin</i>	plat, assiette	pires	<i>pírís</i>	sous-coupe
<i>por</i>	pour	por	<i>pôr</i>	
<i>sehiar</i>	caleçon	ceroulas	<i>serô[ũ]lâs</i>	
<i>serútu</i> (V. <i>tyerútu</i>)				
<i>táwon</i>	abeille	tavao	<i>tavãũ</i>	taon
<i>telána</i>	pantalon	pantalona	<i>pântâlônâ</i>	
<i>tẽmbáku</i>	tabac	tabaco	<i>tabákô</i>	
<i>tyap</i>	cachet	chapa	<i>çápa, sápa</i>	
<i>tyerút[u]</i>	cigare	chita	<i>çíta, síta</i>	
<i>tyíta</i>	indienne (étouffe)	charuto	<i>çarúto, sarúto</i>	plaque, cachet
<i>waránda</i>	vérandah	varanda	<i>varândâ</i>	balcon
<i>wolánda</i>	hollandais	holanda	<i>olândâ</i>	Hollande

En parcourant le premier de ces deux tableaux, on peut en dégager les faits suivants :

1. Les voyelles toniques sont en général maintenues.

2. Les polysyllabes sont contractés, autant que possible, pour qu'il en résulte des dissyllabes ayant l'accent tonique sur la pénultième, constitution syllabique des vocables qu'affectionnent les langues polynésiennes; ex: *sábtu*, *lélon*, *bútan*. Pour y arriver on a généralement supprimé la voyelle atone initiale des mots portugais, surtout lorsqu'elle se trouvait isolée, les mots commençant par une voyelle atone étant très rares en malais; on a parfois aussi retranché toute une syllabe initiale atone; ex.: *g(ę)rédyá* „igreja”, *spens* „dispensa”, *míngu* „domingo”, *piníti* „alfinete”, *lamári* „almário”. Cette dernière forme est surtout remarquable par la métathèse qu'ont subie les deux sons *al*, quoique on puisse aussi l'expliquer par l'intercalation d'un *a* après le *l*, avec chute de l'*a* initial.

3. Les diphtongues autres que *ai*, *au* ont perdu leur élément atone, quelquefois avec changement de la voyelle tonique en une voyelle plus fermée; ex.: *bandéra* „bandeira”, *kédyu* „queijo”, *parséru* „parceiro”, *pęlúr(u)* „pelouro”, *kóbis* „couves”, *meríngu* „meirinho”.

4. Les voyelles et les diphtongues nasales portugaises, lorsqu'elles se trouvaient à la fin des mots, ont été réduites, faute d'appui, à des voyelles orales suivies de *h*; dans le corps du mot elles ont été remplacées par des voyelles orales suivies de la consonne nasale exigée par le phonème initial de la syllabe immédiate; ex.: *bútan* „botão”, *lélon* „leilão”; *báńku* „banco”, *témpu* „tempo”, *bandéra* „bandeira”, *spens* „dispensa”.

5. Le malais ne possédant pas de fricatives sonores, exception faite de *y*, *w* (peut-être des voyelles asyllabiques, *ĩ*, *ũ*, comme en portugais), elles y sont représentées par des explosives:

ž (j) par *dy*: *dyandéla* „janela”, *kédyu* „queijo”.

z par *dy*: *médya* „mesa”.

v par *b*: *belúdru* „veludo”, *bióla* „viola”, *krábu* „cravo”.

par *p* (?) *pasu* „vaso” (aussi *básu*).

Nous voyons qu'on a voulu maintenir la sonorité de la consonne portugaise, en la remplaçant non pas par la fricative sourde, mais bien par l'explosive sonore, qui, comme effet acoustique, s'en rapprochait le plus.

6. Aux fricatives sourdes *s*, *f*, étrangères au malais, on a substitué

les explosives homorganiques, également sourdes: *ty* à *s*, *p* à *f*; ex.: *tyenála* „chinela”, *píta* „fita”, *píníti*, *peníti* „alfinete”. Ces deux dernières formes répondent à la double prononciation du mot en portugais, *alfinêta*, *alfenêta*; l'*i* tonique s'explique peut-être par l'effort fait pour imiter le son fermé de l'*e*, car il est douteux que la différence entre *è*, *é*; *ò*, *ó* puisse être attribuée au malais; les transcriptions sont en effet on ne peut plus contradictoires sur ce sujet, et l'écriture en caractères arabes ne prête aucun secours.

7. Quelquefois aussi les vocables ont été raccourcis par la perte de syllabes, avant ou après la tonique; ex.: *albánka* „alavanca”, *glodyo* „guloso”, *kámar* „cámara”, *spátu* „çapato”, les polysyllabes se réduisant de la sorte, autant que possible, à des dissyllabes.

Jetons maintenant un coup d'œil sur le second tableau, ainsi que sur certaines formes que nous avons fait suivre du signe (‡).

Dyánkar „âncora” pourrait être comparé à *kámar* „cámara” pour la chute de l'*a* final; mais pourquoi la consonne initiale *dy*? Peut-être pour éviter une voyelle initiale, même tonique (cfr. *wolánda*), les vocables malais commençant presque toujours par des consonnes.

Gágap: on est tenté de rapprocher ce mot du portugais *gago* „bègue”; le *p*, toutefois, semble offrir des difficultés insurmontables.

índyin: on peut accepter le rapprochement avec le mot portugais *engenho*. Il y aurait eu d'abord le retranchement de la voyelle finale pour obtenir un dissyllabe; puis *dy* pour *z*; puis encore le reculemeut de l'accent.

Karidor: „corredor” serait admissible, si la différence de signification ne paraissait pas s'y opposer.

Kása „cassa”. Est-ce le malais qui a emprunté ce mot au portugais, ou bien est-ce celui-ci qui l'a pris du malais? La seconde hypothèse paraîtra la plus légitime, si l'on réfléchit que ce vocable est étranger aux autres langues romanes, et que l'étoffe ainsi appelée paraît avoir une origine asiatique. (Voir HOBSON-JOBSON, s. v. *muslin*).

Kaus: on pourrait accepter le portugais *calça*, mais le sens du mot malais s'y oppose peut-être; il faut donc préférer le hollandais *kous*, lequel d'ailleurs a été pris aux langues romanes, probablement au castillan *calças*.

Lámpu: la chute de la syllabe finale de *lámpada*, qu'on pourrait à la rigueur expliquer par l'impossibilité où se trouvait le malais de maintenir dans la forme *lampda* un groupe de trois consonnes, nous fait plutôt penser au hollandais *lamp*.

Mártil. SCHUCHARDT n'hésite pas à y retrouver le portugais *martélo*; le vocable malais cependant, il faut l'avouer, se présente à nous sous une forme bien détournée

Mendáit: comme pour *gágap*, la terminaison est embarrassante.

Mísigit: ce mot qui a déjà fixé l'attention des auteurs du Glossaire des mots anglais employés dans l'Inde (*Glossary of Anglo-Indian Words*), cité plus haut, doit avoir pour le malais, ainsi que pour le portugais, une origine immédiate arabe, *masged*. Le malais y a introduit une voyelle (*i*) pour éviter le groupe *sg*, fricative sourde plus explosive sourde; le portugais et le castillan ont changé cette explosive sourde en *k*, port. *mesquita*, (d'après l'ancienne orthographe *mezquita* = meçkíta), castillan *mezquita*. Comme le dit HOBSON-JOBSON, dans une note au bas de la page, le ج a dû être prononcé *g* (guttural) dans ce mot, et non pas *dj*, ce qui est bien surprenant, cette lettre arabe étant toujours représentée par *j* (*ge*, *gi*) dans les langues de la péninsule hispanique. D'un autre côté, pourquoi y a-t-on substitué *t* à *d* pour le و final?

Mískin: c'est l'arabe *meskin*, lequel est aussi l'origine du portugais *mesquinho* (d'après l'ancienne orthographe, plus correcte, *mezquinho* = meçkínq), castillan *mezquino*, italien *meschino*, d'où le français *mesquin*.

Mónyet „mono”: simple rapprochement. Peut-être le mot est-il foncièrement malais.

Níla: ce mot appartient aux langues aryennes de l'Inde (sanskrit *níla* „bleu foncé, noir”), auxquelles les Arabes l'ont emprunté, le communiquant ensuite au malais, aussi bien qu'au portugais, où il se présente précédé de l'article JI (*enni*). Pour le malais, on pourrait aussi supposer une provenance directe de l'Inde, quoique la chute de l'*a* initial se justifie parfaitement bien sans cela (Voir p. 343).

Nóna, *nónya*: voir *sínyo*.

Pásu, *basu*: est-ce là un doublet avec différenciation de sens? Mais pourquoi y a-t-on maintenu le *s*, au lieu de le changer en *dy*, puis-

qu'il était sonore? Et encore, pourquoi *p* au lieu de *b*, qui est le remplaçant normal du *v* portugais initial?

Pégañ „pega”. Ce n'est peut-être qu'une simple coïncidence de formes; voir, cependant, SCHUCHARDT, *op. cit.*, p. 178.

Permísi: il faut admettre la forme portugaise *permisso* (castillan *permiso*), inusitée à présent et remplacée par *permissão*.

Petikán: la dernière syllabe seule s'explique par le portugais *cao* „chien d'arme-à-feu.”

Por „por”. L'emploi de cette préposition en bas-malais répond plutôt à celui de *para* dans le portugais moderne.

Píriñ „pires”. On retrouve ce mot en hindoustani sous une forme semblable au portugais (*piris*). Laquelle de ces trois langues est celle qui l'a possédé en propre? Le portugais, parmi toutes les langues romanes, est le seul, que je sache, où l'objet soit désigné par ce nom; il en est de même pour *chávena* „tasse”. Il faut donc penser à une origine indienne pour ces deux mots, quoique les vocables portugais introduits dans l'hindoustani ne soient pas rares.

Séhiar „ceroulas”: le mot malais paraît être un emprunt direct fait à l'arabe *saruāl*, dont le pluriel *sarāwil* a donné *ceroulas*, *ciroilas* au portugais, *zaragüelles* au castillan, avec cette différence que le mot castillan est d'un usage limité, tandis que le portugais *ceroulas* est devenu général pour désigner le „caleçon”.

Sínyo „senhor”, *nónya*, *nona*, *senhora*: déplacement de l'accent tonique dans le premier de ces vocables, perte de la syllabe initiale atone dans les deux autres.

Telána „pantalona”: ce mot existait-il déjà dans le portugais au XVII^e siècle?

Tembáku: l'intercalation de *m* est assez étrange, elle écarte l'hypothèse d'un rapprochement avec le mot portugais *tabaco*, lequel d'ailleurs n'est pas ancien dans cette langue.

Le mot *tuála* offre ceci de remarquable, que non seulement il est employé, comme *toalha* en portugais, pour „l'essuie-mains”, mais aussi, suivi du mot *médya*, pour la „nappe” *toalha da mesa* en portugais.

Tyap „chapa”: on explique le mot portugais par **klapp*, radical

germanique, et aussi par **plak*, également germanique. Dans cette dernière hypothèse il y aurait eu une métathèse de sons (**klap*). Il nous semble vraisemblable que ce vocable nous soit venu de l'Inde (voir HOBSON-JOBSON, s. v. *chop*). Le Dr. SCHUCHARDT, *op cit.*, croit que l'existence de ce mot dans le bas-malais est due à l'influence du portugais, ce qui n'exclut pas cependant l'hypothèse d'une origine indienne.

Tyerút[u], *serút*[u] „charuto”, anglais *theroot*, c'est là un mot tamoul: les Malais et les Portugais l'auront sans doute reçu tous les deux du sud de l'Inde.

Tyíta „chita”: encore un mot venu de l'Inde; c'est le marathi *çit* (sanskrit *çitra* „tacheté”), qui a passé en malais aussi bien qu'en portugais.

Waránda „varanda”: sur ce mot dont l'origine sanscrite, si longtemps acceptée comme incontestable, est plus que douteuse, voir HOBSON-JOBSON, s. v. *veranda*, et SKEAT *Concise Etymological Diction. of the English language*, s. v. *veranda*, *verandah*; cfr. aussi le portugais *varão* „barreau”.

Wolánda: l'étymologie portugaise nous paraît la plus vraisemblable, car si les Malais avaient pris ce mot aux Hollandais, ils y auraient gardé le *h*, d'autant plus probablement qu'ils y ont introduit un phonème nouveau, le *w*, pour éviter la voyelle initiale atone.

Ethnographie de la Chine septentrionale et son influence sur l'Europe

PAR

F. DE VILLENOSY

I.

L'isolement géographique des Chinois, qui depuis plus de quatre mille ans peut-être, n'ont eu que des voisins comparativement barbares, leur a permis d'évoluer sur place, à l'abri d'influences étrangères, presque comme sur une planète à part. Cependant, quoique rares, il y a eu des relations entre la Chine et le reste du monde; son histoire a réagi sur la nôtre d'une manière tantôt directe, tantôt indirecte, et il faut en tenir compte pour élucider certains points de l'histoire des races aryennes. De même celles-ci, et d'autres encore, ont exercé une action décisive sur la constitution de la race chinoise moderne.

Les plus anciennes traditions de la Chine nous la montrent civilisée par des colons venus de l'ouest et qui ont formé sur le cours inférieur du Hoang-ho un petit état, dont les provinces actuelles de Ho-nam et de Chen-si étaient le noyau. Là ils étaient au milieu de populations barbares plus anciennes, dont les unes furent absorbées, les autres détruites. Des accroissements successifs firent acquérir l'accès de la mer à l'est, puis permirent l'annexion des contrées au sud du Yang-tse-Kiang jusqu'à la mer. Ils correspondent à l'absorption par la race immigrante de deux groupes de tribus distinctes, dont les premières étaient établies dans le quadrilatère formé par le Hoang-ho,

la grande muraille et la mer. Il y aurait lieu de se demander l'origine des immigrants appelés par leurs plus anciens historiens les Cent ou les Dix mille familles; mais c'est de leur fusion avec les populations pré-chinoises dont il vient d'être question, qu'est issue la véritable race chinoise.

Au sud des monts Kouen-lun, et de la chaîne qui les prolonge à l'est, le bassin du Yang-tse-Kiang était occupé par des populations nombreuses, ancêtres des Miao-tse, et dont les dernières tribus ne furent soumises qu'en 1775. La conquête fort difficile des provinces méridionales ne fut entreprise que par le grand empereur conquérant Thsin-chi-hoang-ti; le fait qu'elle n'a été complètement achevée qu'il y a un siècle montre bien l'antagonisme ethnique des habitants et de leurs vainqueurs. Il y avait là une race dont les représentants, toujours reconnaissables à leur langue, se retrouvent sur la frontière sino-thibétaine, en pleine Birmanie, à Formose et jusqu'aux Philippines. Lors de leur seconde campagne à Formose, les Chinois prirent comme interprètes des montagnards du Kouen-lun.

Tous les efforts des premiers souverains ont dû tendre à dédoubler les tribus qui occupaient déjà le sol en deux groupes: l'un susceptible d'être absorbé, l'autre qu'il fallait ou détruire ou repousser vers le nord. On se défendit contre ce dernier par la construction de la grande muraille, refaite sur une étendue plus considérable sous Chi-hoang-ti. Des Monts Neigeux au golfe de Liao-toung s'étendait une zone successivement occupée par des nations, peut-être différentes de races, mais toutes également vouées à la vie nomade. Il y eut là, à toutes les époques, une mer humaine toujours en mouvement; le grand empereur n'osa pas porter ses armes contre des tribus dont il devait bien connaître le courage puisqu'il en descendait probablement; il se borna à leur opposer un obstacle matériel qui dura seulement quatre siècles, sans jamais atteindre complètement le but désiré.

Je me propose d'examiner dans ce court travail l'action exercée sur l'Europe et sur la Chine par les peuples ayant vécu dans cette grande zone du nomadisme; ensuite de chercher à éclaircir l'origine des colons fondateurs du vieil empire.

II.

De ce que les habitants de la vaste région bornée au sud par les Monts célestes et la grande muraille ont été nomades à toutes les époques de l'histoire, il résulte que nous n'avons pas le droit de les considérer antérieurement comme Tartares, parce que des Tartares y vivaient vers l'an 500 de notre ère. La migration des Tourgaoults du Volga, qui tracassés par les fonctionnaires russes retournèrent en Chine au nombre de 50,000 familles ou 300,000 individus en 1770 et de 20,000 familles l'année suivante, montre l'amplitude des mouvements de population qui ont eu lieu dans ces plaines. Il était réservé à la Russie de rendre sédentaires les derniers occupants du sol, mais il y a tout lieu de croire que les Tartares Mongols que nous y voyons, ont dû remplacer des races fort différentes.

Les documents recueillis par les ethnographes et les anthropologistes tendent de plus en plus à établir que les différentes races humaines ont occupé d'un pôle à l'autre des zones parallèles et continues. Les nègres d'Afrique ont eu à l'est, et sous les mêmes latitudes, des voisins de race noire, les *négritos*, qui ont occupé tout le sud du continent asiatique, débordé en Afrique et en Océanie, remonté jusqu'au Japon. Les blancs caucasiens ont peuplé le nord de l'Asie, pénétré en Chine et au Japon, où ils sont représentés par les Ainos, apparentés d'assez près avec les habitants de la Russie d'Europe. Le portrait d'Ainos dessiné à la chambre claire par le Dr. MAGET, et publié par QUATREFAGES, *Histoire générale des races humaines*, t. II, p. 467, est absolument celui d'un Russe que je connais, fixé à Paris depuis 35 ans. Les Finnois qui ont occupé l'Asie septentrionale, auxquels appartenaient les Scythes décrits par Hérodote et Hippocrate, et les Huns décrits par Ammien Marcellin, constituent maintenant encore le substratum ethnique de la majeure partie de la Russie d'Europe. Ils y restent facilement reconnaissables, malgré leur mélange, au nord avec les Slaves et les Germains, au sud avec les Tartares.

Nous voyons donc venir de l'extrême nord-est des peuples blancs

qui se sont déversés sur l'Europe, mais les descriptions qui en ont été faites par les contemporains permettent d'établir qu'ils s'étaient métissés avant leur départ. Les Scythes étaient des Finnois à peu près purs; au contraire, les compagnons d'Attila, divisés en Huns blancs et Huns noirs, étaient un mélange de Finnois et de métis de Négritos, de Mongols et de Finnois.

Les nomades qui erraient de l'Oural à l'Océan, et du cercle polaire à la longue chaîne du haut plateau de l'Iran, de l'Hindou-khoush, des Pamir, du Kuen Lun et des Monts Neigeux prolongée par la muraille, ne disposaient que d'un nombre restreint de passages naturels pour envahir les pays riches et civilisés, objets de leur convoitise, l'Europe, l'Asie occidentale et la Chine. Toujours ils cherchaient à franchir cette barrière, et la force ou la faiblesse politique de leurs voisins les faisait se porter vers la Caspienne ou la Mongolie. Si l'invasion était heureuse, la zone nomadique se vidait de presque tous ses habitants, et dans les steppes devenues désertes une race nouvelle pouvait s'établir, devenir nombreuse et préparer des invasions nouvelles.

On vient de voir le départ des Finnois lors de l'émigration des Scythes et des Huns, laisser la place libre pour l'expansion des Tartares et autres Mongols, qui se jetèrent successivement sur les peuples sédentaires d'Asie et d'Europe.

Avant l'époque des Scythes, d'autres races, toujours nomades, avaient menacé la frontière chinoise, s'étaient même emparé du trône et avaient ensuite envoyé en Occident la majeure partie de leurs hordes. La plus importante devait appartenir au rameau germanique et s'être mêlée aux Scythes près du Chen-si septentrional.

Les royaumes assez nombreux formés sous la dynastie des Tchéou avaient conservé plus ou moins les mœurs politiques purement chinoises, malgré une infiltration relativement considérable d'usages empruntés aux anciennes races locales. Avec le règne de Thsin-Chi-hoang-ti, il n'en est plus de même. Ce prince possède des conceptions politiques, administratives et militaires absolument personnelles, en tout inconciliables avec le traditionalisme de ses sujets, et lorsque pour les appliquer „per fas et nefas” il lui faut vaincre l'énergie

résistance des lettrés, la facilité avec laquelle il y arrive démontre surabondamment qu'il avait autour de lui des hommes nombreux, intelligents et animés du même esprit. Il semble que nous ayons affaire à un prince de race étrangère, ayant des ministres et des soldats étrangers comme lui. Or nous savons que les rois de Thsin avaient reçu leur fief de l'empereur Hiao-Wang comme prix des services rendus par leur aïeul, écuyer de ce prince. Chez les peuples dont l'état social correspond à celui des héros de l'Iliade, c'est un poste important, et notre dignité de connétable en dérivait. Mais le cheval était inconnu des anciens Chinois et les premiers peut-être qu'ils aient possédés ont dû être les huit qui traînaient le char de Mon-Wang, 3^me empereur Tchéou. Les petits princes barbares du nord-ouest, qui en envoyèrent d'autres en présents à ses successeurs, durent les faire suivre de serviteurs au courant des soins à leur donner. L'un d'eux fut sans doute l'aïeul des Thsin.

Le Chen-si où était ce fief avait toujours conservé, dans sa partie septentrionale, divers îlots de populations non chinoises dont le caractère belliqueux devait assurer aux rois de Thsin la prépondérance sur tous les autres royaumes chinois. Il leur fut même possible, dès le règne de Ping-Wang, de mettre leur suzerain en tutelle et de le reléguer dans le Ho-nam, en exigeant la cession solennelle de sa capitale occidentale du Chen-si. Divers indices permettent d'affirmer l'existence des populations hétérochinoises de cette province: la direction de la Grande Muraille qui la coupe vers le milieu, au lieu de suivre la frontière géographique marquée par les deux coudes du Hoang-ho; les mœurs guerrières des habitants; l'extrême proximité des tribus pillardes qualifiées, certainement à tort, par les historiens de Tartares occidentaux et qui enlevèrent Pao-ssé, concubine de l'empereur Yeou-Wang en massacrant ce prince. Enfin la preuve la plus importante peut être tirée des pratiques barbares observées aux funérailles des rois de Thsin, et qui, à celles de l'empereur Chi-hoang-ti dégénérent en un véritable massacre. En 624, à la mort de Mon-Koun, roi de Thsin, le défunt fut enseveli sur son char, et autour de lui un de ses fils, trois enfants de sa famille, divers serviteurs, des tigres enchaînés etc., en

tout 177 personnes furent enterrées vives. A celle de l'empereur on immola les épouses qui n'avaient pas eu d'enfants, les concubines, de nombreux serviteurs et une masse de bijoux et d'objets précieux furent enfouis.

On a depuis longtemps rapproché ces rites cruels de ceux, qui au dire d'Hérodote, s'observaient aux funérailles des rois Scythes et que l'on a pu vérifier lors des fouilles faites dans les riches tumulus de la Russie méridionale, autour de Kertch ¹⁾. Mais le rapprochement s'impose aussi avec les Gaulois de la grande invasion du VI^e siècle, que l'on sait être les mêmes que les Cimmériens déplacés lors de l'arrivée des Scythes. Ils étaient de race germanique, et comme tels antérieurs aux Scythes. Il faut y joindre les princes russes prédécesseurs de S. Wladimir, et dont les cérémonies funèbres ont été décrites par le voyageur arabe Ibn Feslan.

On peut donc se demander si avant l'occupation de la zone du nomadisme par les Finnois, il n'y en a pas eu une autre par des Germains, dont le sang coulait dans les veines du grand empereur conquérant et qui furent plus tard représentés par les Massagètes restés en Asie et par les Gètes refoulés en Europe, lors du grand mouvement de peuples de 597 avant notre ère. A ces peuples, ou aux Finnois leurs successeurs près du Chen-si, se rattacheraient les Joung des historiens chinois, ou Tartares occidentaux, qui n'ont rien de commun avec les Tartares mongols des époques plus récentes.

III.

A côté de ces populations flottantes et si insaisissables pour l'histoire, se place le groupe compact de la nation chinoise. Mais, bien que restée toujours sédentaire depuis son arrivée sur le bas cours du Hoangho, elle n'en présente pas moins par son origine un problème également obscur.

Le nom même fait défaut pour désigner les Chinois lors de leur

¹⁾ *Antiquités de la Russie méridionale* par MM. KONDAKOF, comte TOLSTOI et S. REINACH, édition française, pp. 109—119.

marche vers l'Orient et l'expression de Cent ou de Dix mille familles qui leur est appliquée prête à la controverse. Leur vie à cette époque, telle que Mgr. DE HARLEZ l'a décrite d'après les sources les plus anciennes, rappelle beaucoup ce qu'est de nos jours celle des Boers de l'Afrique australe, cultivateurs toujours et quand même, mais sachant, s'il le faut, tenir l'épée pour la défense de leur ferme.

Ce que Hoai-nan-tsen nous dit du palais de Yao, construit en paille et en terre, c'est-à-dire en pisé, couvert de chaume, avec une cour plantée où attendaient les visiteurs, l'existence de la tablette placée près de la porte pour y inscrire les requêtes, du tambour pour demander audience, correspond bien au même état social.

La région où ils se sont établis, devait avoir une population bien clair-semée, car jamais les Chinois n'ont eu le véritable instinct militaire. Il est remarquable que tous ceux qui ont eu à les combattre ou à les diriger déclarent qu'ils seraient d'excellents soldats s'ils avaient de bons chefs, et cependant leur histoire les montre toujours vaincus lorsque des généraux de leur race les menaient contre les étrangers. C'est qu'à côté des qualités passives qui font le soldat discipliné, apte à défendre le territoire envahi comme le pourrait faire une bonne milice, et que le Chinois possède à un haut degré, il faut compter les qualités actives qui seules constituent l'officier, le tacticien, le conquérant, et qui lui ont toujours fait défaut. Les conquérants chinois comme Chi-hoang-ti, et peut-être Pen-tchao, étaient d'origine étrangère.

Toujours ou presque toujours l'empire s'est accru territorialement par la lente assimilation des populations limitrophes et parfois de ses envahisseurs. Cela nous permet d'expliquer certains points obscurs de l'histoire. L'incertitude, les contradictions qu'elle présente pour la partie la plus ancienne doivent tenir moins à la destruction des livres ordonnée par Chi-hoang-ti (des textes écrits sur des planches devaient être peu nombreux, et c'est sous son règne que le papier s'est répandu) qu'à l'esprit systématique de la nation et au dualisme de ses premières traditions. Je m'explique. Souvent les Chinois, comme les premiers philosophes grecs, ont créé des systèmes pour régir toutes choses et parfois les ont employés à tort pour l'interprétation des faits anté-

rieurs, au lieu de recourir à l'observation ou à l'étude des sources.

En outre le noyau restreint des premiers colons, des Cent familles, arrivé avec des traditions qui lui étaient propres a procuré une plus haute civilisation à des tribus sauvages peut-être, mais numériquement supérieures, et qui, elles aussi, devaient avoir un ensemble de traditions nationales, peut-être même une cosmogonie. De ces deux groupes hétérogènes, dont la fusion a créé la race chinoise, l'un a fourni la culture intellectuelle, l'autre le nombre, c'est-à-dire la masse elle-même de la nation, et le second n'avait pas d'intérêt à sauver de l'oubli une histoire qui n'était pas la sienne. De là le contraste étrange signalé par Mgr. DE HARLEZ entre la simplicité des faits exposés par le Livre de bambou et Szé-ma-ssien et les fables, la cosmogonie étrange qui enveloppent les mêmes événements dans les historiens postérieurs. C'est la réaction de l'esprit indigène contre la pure race immigrée.

Le dualisme moral résultant d'un dualisme ethnique n'est pas une pure et simple hypothèse. Quelque rapide que l'on suppose l'accroissement numérique des nouveaux venus, ils ont dû être longtemps, sinon toujours, moins nombreux que leurs voisins et sujets; ils les assimilaient d'une manière progressive en les constituant en états vassaux, en *marches* dont l'existence est attestée dès le règne de Shen-nong. C'est ainsi que sous lui les princes vassaux se révoltent et que son successeur épouse une princesse de l'état de Si-ling. Parfois l'absorption des éléments étrangers se faisait plus vite que leur assimilation, et alors ils réagissaient sur leurs initiateurs, provoquaient dans leur civilisation un mouvement de recul. Ainsi s'explique l'accusation qui a pu être portée contre Shao-hao d'avoir permis que le chamanisme altérât la religion primitive; c'est une trace de l'influence prépondérante de populations, qui peut-être avec les Tchéou sont arrivées à une suprématie politique. Et en effet, c'est vers le nord que se constituaient, semble-t-il, les états feudataires qui n'étaient qu'une étape vers l'annexion. Sous la troisième dynastie, au contraire, ceux qui se créent sont des apanages et concourent à morceler l'empire.

Mais si les Chinois actuels ne sont pas uniquement issus des Cent

familles multipliées indéfiniment sur un sol vierge d'habitants, si les provinces, actuellement si chinoises, situées au sud du Yang-tsé-kiang n'ont été unies à l'empire que vers 215 avant notre ère, si vers cette époque il n'y avait peut-être pas encore de race mongole dans la Mongolie actuelle, ou si elle y était au moins toute récente; si enfin les habitants de l'empire sous les trois premières dynasties résultaient d'un mélange où les descendants des Cent familles figuraient pour une part minime, à quelle race appartenaient donc ces mystérieux étrangers ?

Le regretté TERRIEN DE LACOUPERIE a fait faire un premier pas à la question en établissant, ou en rendant au moins extrêmement vraisemblable, que les Cent familles avaient été avant leur exode les voisins, peut-être les sujets du vieil empire d'Elam, et avaient probablement reçu de lui l'écriture. D'un autre côté, Mgr. DE HARLEZ a montré que, bien loin d'avoir été soustraits à la barbarie par leurs premiers souverains, les émigrants étaient arrivés dans leur nouvelle patrie déjà pourvus d'une haute culture morale et sociale, qu'ils y avaient vécu, gouvernés par des princes dont le caractère nettement historique n'a été défiguré que tardivement par la légende. Pour ce qui est de leurs mœurs, si on les compare à celles des tribus sauvages qui habitaient avant eux le bassin du Hoang-ho, on doit admettre qu'ils les avaient apportées de leur ancienne patrie, qu'elles constituaient bien un patrimoine national.

M. CAPUS, dans un remarquable article ¹⁾ a peut-être fourni un second élément. Il signale l'importance des obstacles montagneux groupés autour du nœud que constituent les Pamirs. Ces chaînes disposées comme les branches d'une croix de Lorraine, forment six compartiments dont chacun a été le siège d'une civilisation distincte. Le passage d'un compartiment dans un autre ne peut se faire que sur certains points où de tout temps les migrations et les caravanes ont dû suivre la voie imposée par le relief du sol. Autour de ces montagnes existent diverses natures de terrains que chacune des races qui ont peuplé le pays a recherché avec une prédilection particulière. L'Aryen a toujours

1) *Anthropologie*, t. V, pp. 35—53.

été cultivateur, a toujours recherché les sols arables, apportant de la terre dans les creux de la roche pour en constituer s'il n'en avait pas, et n'est *jamais* devenu nomade, alors que le Turco-Mongol, nomade par nature, et habitant né des steppes, est parfois devenu cultivateur. Pour M. CAPUS la vocation des tribus aryennes pour la culture est une règle qui ne souffre *aucune* exception; la carte des races se superpose exactement à celle par nature de terrain, et s'il se trouve des cantons de culture qui ne soient pas possédés par des Aryens, on possède des indices de leur expulsion récente. Mais les Chinois eux aussi apparaissent dès l'aurore de leur histoire comme des agriculteurs que nul sol ne rebute; tels ils étaient déjà lorsque Yu fit faire la description des neuf provinces, et tels ils sont encore. La marche qui des pays limitrophes de l'Elam les a conduits à la trouée de l'Ili, seul point par où ait pu se faire une migration, suit justement la zone ininterrompue des terrains de culture, du domaine propre des Aryens, et les a menés au bassin du Tarim, par où ils ont pu atteindre les rives du Hoang-ho.

Leur berceau aurait donc pu être près de la Caspienne sur les derniers contreforts de la chaîne qui sépare la Perse du Turkestan, au point peut-être où nos plus lointains ancêtres aryens se sont séparés en rayonnant vers l'Europe, l'Iran, l'Afghanistan et l'Inde et peut-être enfin dans la vallée du Hoang-ho. Ceux qui se sont dirigés vers la vallée du Danube, à travers la Russie méridionale, pour de là gagner l'Italie et la Gaule, ne connaissaient encore que la civilisation de la pierre polie, mais ils tentaient déjà la culture du sol. Ceux qui ont gagné l'extrême Orient avaient atteint, dans le voisinage des grands empires de l'Asie occidentale, une civilisation plus haute et une certaine organisation politique. Mgr. DE HARLEZ a démontré que le Shu-King, comme les Koue-Yü, était un recueil de discours prononcés à la cour et réunis par un des deux secrétaires historiographes *de la droite* et *de la gauche*. A ces fonctionnaires de cour se joignaient d'autres ministres, qui paraissent trop nombreux dans un empire aussi patriarcal que celui qui précède la 1^{re} dynastie pour n'être pas un legs d'une société plus complète. Or on rencontre dans une liste de fonctionnaires

du premier empire d'Assyrie le *sultan* de la droite et le *tartan* de la gauche; on a voulu y voir des chefs militaires. Ne sont-ce pas les prototypes des deux historiographes de la Chine primitive?

Peut-être trouvera-t-on bien aventureuse, presque paradoxale, cette hypothèse que les fondateurs de la civilisation chinoise, si différente, si éloignée de la nôtre, aient pu être des Aryens. Il faut cependant se rappeler que les premiers pères de la race jaune par excellence ont pu être ses pères spirituels sans être ses pères charnels. Après 5000 ans d'évolution dans un territoire isolé de toutes parts, au milieu de populations différentes et plus nombreuses, que peut-il rester du sang des 100 ou même des 10000 familles dans les veines des 400 millions de Chinois actuels? Les Aryens d'Europe que nous prenons comme types se sont multipliés sur un sol désert avant leur arrivée, ce que n'ont pu faire leurs frères d'Asie; et cependant que l'on rapproche les mœurs des Italiotes de celles des anciens Chinois décrites par Mgr. DE HARLEZ, *Muséon* t. XIII, p. 97, la ressemblance est frappante. Le type physique et la langue n'ont rien de commun, dira-t-on, mais lorsque deux races se mélangent, la plus nombreuse impose son type physique et sa langue, la plus civilisée apporte sa culture morale et perfectionne la langue qu'elle subit; c'est ce qui a eu lieu. Du reste, tous les voyageurs qui ont parcouru la Chine septentrionale, ancien domaine des 100 familles, reconnaissent que la race jaune qui règne seule au sud, dans les anciennes conquêtes de Chi-hoang-ti, se mêle graduellement au sang caucasique, à mesure que l'on se rapproche du Hoang-ho, malgré les invasions successives des peuplades mongoliques.

Eine sumerisch-assyrische Beschwörungsformel

(IV. RAWL. 16 N° 1)

VON

Dr. F. H. WEISSBACH

Der Text, den ich im Folgenden behandle, ist nicht vollständig erhalten. Der Schluss, vermutlich die kleinere Hälfte des Ganzen, fehlt. Zu der aus den drei Stücken K 3586, K 5015 und K 5154 zusammengesetzten Haupttafel, welche ein fast vollständiges Obvers darstellt und IV. R. 16, N° 1 veröffentlicht ist, sind später von PINCHES und von BEZOLD vier Duplicate gefunden worden: K 4667, Sm. 892, Rm. 87 und D T 38. Dieses letztgenannte, babylonisch geschriebene Täfelchen konnte noch bei der neuen Bearbeitung des Inschriftenwerkes berücksichtigt werden (IV R. 2nd ed. *Add. and Corr.*, p. 3). Es bietet eine beträchtliche Anzahl Varianten zu ZZ. 37—61 und ergänzt Z. 68 des Obverses; sein Revers enthält Reste von 28 Z., von denen 26 auf der Haupttafel gänzlich verloren sind. Die übrigen Duplikate sind noch unveröffentlicht und, bis auf K 4667, noch nicht im gedruckten Katalog beschrieben. Doch scheint K 4667 nach BEZOLD's Angaben (*Catalogue of the K Collection* Vol. 2 p. 652) von geringer Bedeutung zu sein und jedenfalls keine neuen Ergänzungen zu bieten. Über die bisherigen Umschreibungen, Übersetzungen und Erklärungen des Textes von LENORMANT, OPPERT, HALÉVY und SAYCE vgl. BEZOLD's Nachweise (a. a. O. p. 546).

Bei meiner eigenen Bearbeitung lege ich weniger auf die Übersetzung, als auf die *Umschreibung des nichtsemitischen* Textes Gewicht.

Es soll diese ein Specimen davon bilden, wie ich mir bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnis der sumerischen Sprache die strenge Abgrenzung zwischen sicher erkanntem und vorläufig noch zweifelhaftem denke. Da ein grosser Teil der sumerischen Litteratur ideographisch geschrieben ist und fast alle Zeichen polyphon sind, so können wir nur ganz allmählich und zum Teil erst auf weiten Umwegen zur völligen Gewissheit kommen. Für sicher erkannt halte ich die Aussprache eines sumerischen Wortes;

1. Wenn sie in der linken Spalte eines Textes der Klassen S^b oder S^c gegeben wird;

2. Wenn sie in einem nichtsemitischen Texte als Glosse beigeschrieben ist;

3. Wenn sie durch rein graphische oder auch durch Varianten mit geringen lautlichen Veränderungen bestätigt wird;

4. Wenn sie durch phonetische Complemente oder

5. durch eine Etymologie an die Hand gegeben wird.

Diese Bedingungen sind meines Erachtens ganz selbstverständlich und wohl auch allgemein anerkannt, wenn sie auch nicht immer befolgt worden sind. Es gibt aber noch zahlreiche Fälle, wo die Lesung zweifelhaft bleibt, obwohl eine oder auch mehrere der obigen Bedingungen erfüllt sind. Ist z. B. die Erklärung der Glosse oder der linken Spalte selbst polyphon, oder hat das Zeichen vor dem phonetischen Complement mehrere Lautwerte, zu denen das Complement passt, so muss die Lesung vorläufig zweifelhaft bleiben. Nicht selten ist auch die Zugehörigkeit einer Glosse, die zwischen zwei Zeichen steht, ungewiss; gehört sie zum ersten, zum zweiten oder zu beiden Zeichen? Verdächtig sind ferner solche Lesungen, die durch leichte Umbildung assyrischer Wörter von zweifellos semitischer Abstammung entstanden sind, wohl gar nur deren Status constructus oder eine Casusform derselben darstellen. Selbstverständlich soll damit nicht die Möglichkeit semitischer Fremdwörter im Sumerischen geleugnet werden. Im Gegenteil: Da der grösste Teil der erhaltenen sumerischen Litteratur, wenn er auch nicht aus semitischer Zeit stammt, doch von Semiten aufgezeichnet ist, so kann man schon principiell darauf rechnen, Semitismen in

reicher Anzahl vorzufinden, und zwar desto mehr, je jünger der Text ist. Indessen wird man doch wohl daran thun, wenn man solche Lesungen vorläufig verwirft, bez. als zweifelhaft hinstellt. Ebenso unentschieden muss meines Erachtens die Lesung bleiben, wenn für *ein* Zeichen zwei oder mehrere sumerische Synonyme überliefert sind. Mit diesem gelegentlichen Reichtum steht in schroffem Gegensatze die sonstige Armut an Sylben, wobei eine einzige oft ein halbes Dutzend und mehr der verschiedensten Bedeutungen hat. Ist ja durch diesen Umstand schon die Vermutung wachgerufen worden, dass das Sumerische, gleich den intonirenden Sprachen Ostasiens, seine Homonymen durch Töne unterschied. Eine weitere Schwierigkeit bilden die zahlreichen zusammengesetzten Zeichengruppen. Sind diese wirkliche Composita, oder nur Ideogramme, deren Lesungen wir aus Mangel an Glossen u. ä. noch nicht kennen?

Diese Frage lässt sich nur in wenigen Fällen beantworten und zwar im ersten Sinne, wenn das Compositum sich im Assyrischen wiederfindet. Andernfalls bleibt nichts übrig, als abzuwarten, bis ein neues Syllabar oder ein ähnlicher Hilfsmittel eines Tages die Entscheidung gibt. Hierher gehört auch die Frage nach der Aussprache der Determinative, die sich jedenfalls nicht im Allgemeinen beantworten lässt, sondern für jeden Fall eine besondere Untersuchung erheischt.

Ich unterlasse es, diesen Vorbemerkungen Beispiele anzureihen, da ich an anderer Stelle ausführlich auf diesen Gegenstand zurückzukommen hoffe. Einstweilen sei noch auf die Bemerkungen zur Umschrift und Übersetzung des Textes hingewiesen.

UMSCHRIFT.

Obv.

1. en SAG-BA SAG-BA GIS-ĜUr-ra nu bal-e
2. ma-mit ma-mit ú-şur-tu ša la e-te-ki
3. GIS-ĜUr dingir-ri-e-ne-KID nu bal-e
4. ú-şu-rat ilani¹ ša la na-bal-ku-ti
5. GIS-ĜUr an ki-a nu kúr-ru-da
6. ú-şu-rat šame-e u irši-tim ša la ut-tak-ka-ru

7. dingir diš A-AN nu bal-e
8. ilu iš-ta-a-nu la muš-pi-lu
9. dingir LÚ BA KID nam-mu-un-da-an-búr-ra
10. ilu u amelu la ip-pa-aš-ša-ru
11. giš-pár nu dib-ba ħul-gál-šù dù-a
12. giš-pàr-ru la e-ti-ku ša ana lim-ni ri-tu-ú
13. sa-pár nu è-a ħul-gál-šù LAL-E
14. sa-pa-ru la a-ši-e ša ana lim-ni tar-šu
15. udug ħul ħe-a a-lá ħul ħe-a ekim ħul ħe-a galla ħul ħe-a dingir ħul ħe-a maškim ħul ħe-a
16. lu-u ú-tuk-ku lim-nu lu-u a-lu-u lim-nu lu-u e-kim-mu lim-nu lu-u gal-lu-u lim-nu lu-u ilu lim-nu lu-u ra-bi-šu lim-nu
17. AN-RAB-KAN-ME ħe-a AN-RAB-KAN-ME-A ħe-a AN-RAB-KAN-ME-KIL ħe-a
18. lu-u la-bar-tum lu-u la-ba-šu lu-u aḫ-ḫa-zu
19. LÚ-LIL-LA ħe-a KI-EL-LIL-LÁ ħe-a KI-EL-UD-DA-KAR-RA ħe-a
20. lu-u li-lu-ú lu-u li-li-tum lu-u ar-da-at li-li-i
21. nam-tar ħul-gál ħe-a azag gig-ga ħe-a tu-ra nu dúg-ga ħe-a
22. lu-u nam-ta-ru lim-nu lu-u a-šak-ku mar-šu lu-u mur-šu la ṭa-a-bu
23. a sur-ra ^{an}EN-KI-KID sag-bi in-gá-gá-e
24. ša ana me-e šar-ru-ti ša ^{an}E-a 'ir-ru
25. giš-pár ^{an}EN-KI-KID ħe-ni-ib-dib[-bi]
26. giš-pár-ru ša ^{an}E-a li-bar-rum
27. ku-sur-ra ^{an}ŠE-ELTEK-KID sag-bi ib-ta-an-BU-I
28. ša ku-sur-ri-e ša ^{an}Ni-sa-ba i-šar-ru-ru
29. sa-pár ^{an}ŠE-ELTEK-KID ħe-ni-ib-SAr-ri-e-ne
30. sa-pa-ru ša ? ^{an}Ni-sa-ba lik-su-šu
31. GIS-ḪUr-ra ni-bal-e
32. ú-šur-tum ib-ba-lak-ki-tu
33. [GIS-ḪUr dingi]r GIS-ḪUr an-ki-a ŠÚ nam-ba-bar-ra
34. [ú-šu-rat] ilani^{p1} ú-šu-rat šame-e u irši-tim a-a ú-maš-šar-šu
35. dingir gal-gal-e-ne KID im ba-ra-nu-tuk-a
36. ša ilani^{p1} rabute^{p1} la i-pal-la-ḫu

37. dingir gal-gal-e-ne KID ¹⁾ sa ھے-en-dù ¹⁾
 38. ilani^{pl} rabute^{pl} ²⁾ li-ik-su-šu ²⁾
 39. dingir gal-gal-e-ne KID ³⁾ nam-ھا-ba-ra-tar-ru-da ³⁾
 40. ilani^{pl} rabute^{pl} li-ru-ru-šu
 41.  -A an-g -g -e⁴⁾ -a
 42. ھا a-na bi-ti it-ta-nu-ur-ru
 43.   sag- ⁵⁾ g -na ⁶⁾ ھے-ni-ib-tu-tu-ne
 44. a-na bi-ti pi-ɦi- ⁶⁾ e li-še-ri-bu-šu
 45. ⁷⁾ bar-ra niggi-e: ھا ina a-ھا-a-ti is-sa-na-aھ-ɦu-ru ⁷⁾
 46. bar-ra ki BA-RA LAL-E ھے-ni-ib-du-mu-ne
 47. ina ⁸⁾ a-ھا-a-ti a-šar la a- ⁹⁾ ri li-ru-šú¹⁰⁾
 48. k    ¹¹⁾-A an-g -g  ¹²⁾-e-a
 49. ھا ina ba¹³⁾-ab bi-ti¹³⁾ it-ta-nak-lu- 
 50.   ki nu ¹⁴⁾-ta-  ھے-ni-ib-tu-tu-ne
 51. ¹⁵⁾ a-na bi-ti¹⁵⁾ a-šar la a-ši-e li-še-ri-bu-šú¹⁶⁾
 52. ¹⁶⁾ ɦi GIS-SAG-GUL-ta mu-un-da-an- ¹⁷⁾ 𐎠𐎢𐎡𐎠 𐎠𐎢𐎡𐎠 ¹⁷⁾-ri-e-a
 53. ھا ina dal-ti u sik-ku-ri i-ɦal-lu-pu ¹⁸⁾
 54. ¹⁸⁾ ɦi GIS-SAG-GUL-ta ¹⁹⁾ SA nu GAB-Ū-DA ھے-ni-ib-SAr-ri-e-ne
 55. ²⁰⁾ dal-tu ²⁰⁾ u sik-ku-ru mar-kas ²¹⁾ la pa-ta-ri lik-lu-šú ¹⁹⁾
 56. I-DIB GIS-ZA-RA-ta mu-un-za-la-aھ ²²⁾-e-ne
 57. ھا ina as-kup-pa-ti u ɦir ²³⁾-ri i-ziq-ku ²⁴⁾
 58. ²⁵⁾ ɦi k -na ²⁵⁾ nu-kuš-Ū-ta mu-un-sur-sur-e-ne ²⁵⁾
 59. ھا ina ²⁶⁾ ka-nak-ki nu-ku-še-e i-šar-ru-ru ²⁶⁾
 60. a DIM ھے-en-bal-e: ki-ma me-e lit-bu-ku-šú ¹⁹⁾
 61. DUG DIM ھے-en-gaz-e-ne: ki-ma kar-pa-ti li-ih-pu-šú ¹⁶⁾
 62. la DIM ھے-en-ŠŪ-US-ri-e-ne
 63. ki-ma ھا-aš-bi li-p r-ri-ru-šu
 64. GUŠŪr-ra ni-bal-e: ھا  -ru ib-ba-lak-ki-t 

Varianten aus DT 38: 1) *DI ھے-en-KA*. — 2) [*lik-*]š -us-su. — 3) *nam-ھا-ba-da-antar-ru NE*. — 4) fehlt. — 5) *g -a-ta*. — 6) *i*. — 7) *bar-ra A-AN* (: *ھا ina a-ھا-a-ti iš-ša-na-aھ-ɦu-ru* (: *niggi-e*. Der assyrische Teil steht etwas tiefer. — 8) *a-na*. — 9) f gt *ma* ein. — 10) *šu*. — 11) *na*. — 12) *g -g *. — 13) *bi-šu*. — 14) f gt *-um* ein. — 15) *ana biti*. — 16) *šu*. — 17) 𐎠𐎢𐎡𐎠 𐎠𐎢𐎡𐎠. — 18) *pa*. — 19) fehlt. — 20) [*da*]-al-tum. — 21) *k s*. — 22) f gt *-ɦi* ein. — 23) *ɦar*. — 24) *ka*. — 25) *.....nu-kuš-Ū-ta a-an-sur-ri-e-a*. — 26) *ra*.

65. PA-bi ɥe-ni-íb-tar-ru-[da]
 66. gap-pi-šú li-gaz-zi-[zu]
 67. ab-ta TIG ba-ra-LAL-e: ša ina ap-ti
 68. 1)TIG-bi ɥe-ni-íb-šum-mu-ne: ki-šad-su [liṭ-bu-ḫu]

Rev.

1. 2. s. Obv. 68
 3. [ab-]ta igi mu-un-in-bar-ri-e-ne
 4. ša ina ap-ti ši-li ip-pal-la-sa
 5. [igi-bi] ɥe-en-síg-²)e-ne
 6. pa-ni-šu lim-ḫa-šu
 7. [ab ..] LAL-ta gú mu-un-na-an-de-e
 8. ša ina ap-ti mu-sar-na i-šis-si
 9. [ka-]bi ɥe-en-tab-e-ne
 10. pa-a-šú li-di-lu
 11. ab-³) sag-ga-ta mu-un-da-ab-ŠU-ŠU-ne
 12. ša ina ap-ti muḫ-ḫi it-ta-na-at-ba-ku
 13. kakkul nu bad-da-ta ɥe-ni-íb-ŠU-ŠU-ne
 14. kak-kul-ti la pa-te-e li-ik-túm
 15. LAḫ-ga mu-un-ši-íb-gigig-ga
 16. ša ina na-ma-ri i-te-ni-ik-ki-la
 17. LAḫ-ga ki ^{an} Babbar-è ɥe-ni-íb-ZI-ZI-ne
 18. ina na-.... . . ši-it ^{an} šamš-ši li-is-su-ḫu
 19. gigig-ga gír-gír-ri-e-ne
 20. [ša ..:....] bir-ki it-ta-nab-ri-ḫa
 21. ɥe-ni-íb-SAr-ri-e-ne
 22.-ri lik-lu-šu
 23. mu-un-ši-íb-KU-DU-ne
 24. ɥe]-ni-íb-šub-bu-ne

1) Hiermit beginnt auf DT 38 der Revers, dessen erste zwei ZZ. obiger Z. 68 entsprechen.
 2) Auf dem Original folgt ein radirtes *ga*. — 3) Rest eines radirten Zeichens (*ba*?).

25. mu-un]-da $\begin{matrix} \ll & \ll \\ \gg & \gg \end{matrix} \begin{matrix} \ll & \ll \\ \gg & \gg \end{matrix} \text{]-ri-e-a}$
 26. ɥe]-ni-ib-šub-bu-ne
 27. mu-un-da]-ab-DI-DI-ne
 28. te

ÜBERSETZUNG.

Obv.

1. 2. Beschwörung. Bann, Bann, unverrückbare Schranke,
 3. 4. Schranke der Götter, die nicht zu durchbrechen ist,
 5. 6. Schranke des Himmels und der Erden, unwandelbare,
 7. 8. kein Gott vermag sie zu überwinden,
 9. 10. Gott und Mensch nicht, sie zu lösen;
 11. 12. eine Falle, dem Bösen gestellt,
 13. 14. eine Schlinge, dem Bösen gelegt:
 15. 16. Sei dies ein böser Utuk, ein böser Alu, ein böses Gespenst,
 ein böser Teufel, ein böser Gott, ein böser Laurer,
 17. 18. ein Succubus(?), ein Incubus(?), ein Aufhocker(?),
 19. 20. ein Nachtmännchen, ein Nachtweibchen, ein Nachtfräulein,
 21. 22. ein böser Alp, ein arger Unhold oder eine schlimme Krankheit:
 23. 24. Rückt es an gegen das schimmernde(?) Wasser Ea's,
 25. 26. so soll die Falle Ea's es fangen.
 27. 28. Dringt es an gegen das Gehege(?) Nisaba's
 29. 30. so soll die Schlinge Nisaba's es festhalten.
 31. 32. Will es die Schranke durchbrechen,
 33. 34. so soll die Schranke der Götter, die Schranke des Himmels und
 der Erden es nicht loslassen.
 35. 36. Scheut es die grossen Götter nicht,
 37. 38. so sollen die grossen Götter es fesseln ¹⁾,
 39. 40. die grossen Götter es gefangen halten.
 41. 42. Wendet er sich einem Hause zu,

1) DT 38: ergreifen.

43. 44. so lasse man es in das verschlossene Haus hinein.
 45. Umgibt es die Seiten (scil. des Hauses),
 46. 47. so bringe man es auf der ¹⁾ Seite an einen Ort ohne Licht.
 48. 49. Bleibt es ²⁾ am Thore des Hauses ³⁾,
 50. 51. so lasse man es ins Haus hinein an einen Ort ohne Ausweg.
 52. 53. Versteckt es sich an Thüre und Riegel,
 54. 55. so sollen Thür und Riegel, ein unlösbares Band, es festhalten.
 56. 57. Stürmt es an Schwelle und Angel,
 58. 59. drängt es an Thürpfosten und Thürfüllung (?),
 60. so giesse man es aus wie Wasser,
 61. zerschmettere es gleich einem Topf,
 62. 63. zerbreche es gleich einem Krug.
 64. Will es durch die Umfriedigung eindringen,
 65. 66. so schneide man ihm die Flügel ab.
 67. Hängt es den Hals ins Zimmer hinein,
 68. so schneide man ihm den Hals ab.

Rev.

1. 2. s. Obv. 68.
 3. 4. Blickt es .? . in das Zimmer hinein,
 5. 6. so schlage man es ins Gesicht.
 7. 8. Spricht es unten (?) in das Zimmer hinein,
 9. 10. so verriegle man ihm den Mund.
 11. 12. Breitet es sich oben (?) im Zimmer aus,
 13. 14. so soll ein kakkul-Gefäss ohne Öffnung (es) umschliessen.
 15. 16. Wird es bei Tage finster,
 17. 18. so soll der Sonnenaufgang es mit (seinem) Lichte vertreiben.
 19. 20. Zuckt ein Blitz durch die Finsternis,
 21. 22. so soll es festhalten.

1) DT 38: die. — 2) DT 38: an seinem Thore.

BEMERKUNGEN.

Der vorstehende Text gehört zur magischen Literatur der Assyrer. In ein bestimmtes Werk (Serie) lässt er sich nicht einreihen, da der Schluss mit Catch-line und Colophon verloren ist. ZIMMERN (*Beitr. z. Kenntniss der bab. Religion*, I, 52) hat vermutet, dass unser Text eventuell zu der verlorenen 1. Tafel Šurpu gehört habe, dann aber (a. a. O. 57) diese Vermutung — wie mir scheint, mit Recht — zu Gunsten einer anderen aufgegeben. Zwischen dem Inhalte der 3. Šurpu-Tafel, welche besagt, dass der Priester der Götter, Marduk, Bann jeder Art löst, und dem unseres Textes würde ein Widerspruch bestehen, der innerhalb einer und derselben Serie undenkbar ist. Der Inhalt des vorliegenden Textes besteht aus 3 Teilen:

1. (Obv. 1—14). Es gibt einen Schutz gegen alles böse Wesen, eine Schranke, die selbst göttlicher Macht nicht weichen würde, die *mamit* („der Bann“).

2. (ZZ. 15—22). Aufzählung verschiedener Arten von bösen Wesen.

3. (ZZ. 23—Schluss). Nähere Ausführung, in welcher Weise die Angriffe feindlicher Wesen erfolgen können und wie sie mit Hilfe des Bannes zurückgeschlagen werden sollen.

Obv.

Zu Z. 1. Die genaue Aussprache des sumerischen Äquivalentes von *uṣurtu* ist noch unbekannt. Die Anwendung des Ideogrammes *GIS-HUR* für *uṣurtu* „Bildwerk, Schnitzerei“ findet sich erst in semitischen Texten. Die beiden Beispiele, welche DELITZSCH (*HWB.*, 309^a) für *HUR* = *eṣeru* „bilden“ gibt, möchte ich deshalb lieber zu *eṣeru* „umschliessen“ stellen. Vgl. übrigens JENSEN, *Kosmologie*, 350.

Z. 8. *muš-pi-lu*. Die Ableitung dieses Wortes von *šapalu* halte ich immer noch für die wahrscheinlichste, obwohl ich den von JENSEN (*ZK* 2, 421) geforderten Beweis nicht liefern kann. Ist es vielleicht ein letzter Rest einer ehemals im Assyrischen bei Verbis primae *ψ* gebräuchlich gewesenen Aph'el-Bildung?

Z. 9. Die Aussprache der Postposition *KID* scheint mir nichts

weniger als sicher. Die seit HINCKS angenommene Etymologie, welche *kit* aus *ki-ta* entstehen lässt, scheidet meines Erachtens daran, dass letzteres nie „am Orte“, sondern stets nur „auf der Erde, unten“ bedeutet.

Z. 12. Wenn die Lesung *gišparru* sicher ist, ist es auch die des sumerischen Aequivalentes, da das Wort keine semitische Etymologie hat. Vgl. jedoch MEISSNER ZA 9, 278 Anm.

ZZ. 15—18. Die genaue Bestimmung der hier und sonst oft in derselben Reihenfolge genannten Dämonen wird voraussichtlich so lange unmöglich sein, als wir noch nicht Material besitzen, in dem dieselben näher charakterisirt werden. Ich gebe hier nur einiges zur Rechtfertigung meiner Auffassung. *Rabišu* hält TALLQVIST für den Alp; allerdings bedeutet *rabasu* „sich lagern“, aber wohl eher in dem Sinne von „aufpassen, im Hinterhalte liegen, lauern“. Auch ZIMMERN „Aufpasser“.

labartum, einen weiblichen Unhold, möchte ich mit dem Succubus identificiren, der im jüdischen Aberglauben eine grosse Rolle spielt und im alten Babylonien schwerlich gefehlt hat. Es liegt dann nahe, für *labasu*, der fast immer dabei genannt ist, die Bedeutung Incubus, des die Weiber belästigenden Alps, anzunehmen. JENSEN und ZIMMERN: Schüttelfrost. Der *aḥḥazu*, der „Anpacker“ muss seiner Natur nach den beiden vorgenannten verwandt gewesen sein. TALLQVIST „der Vampyr“. Ich möchte eher an das Gespenst denken, das nachts einsamen Wanderern aufhockt, d. h. sich ihnen auf Schultern und Rücken setzt.

namtar ist vielleicht das allgemeine Wort für „Alp“, da es öfter von ihm heisst, dass er sich auf die Brust des Menschen gesetzt habe. ZIMMERN: „Seuche“.

ZZ. 23—30. Die mythologischen Begriffe: das schimmernde (?) Wasser Ea's, die Falle Ea's, das Gehege Nisaba's und die Schlinge derselben entgehen uns vor der Hand. Vielleicht ist das erstere nur poetische Umschreibung für „Meer“, das „Gehege Nisaba's“ desgleichen für „Einzäunung des Getreidefeldes“. — Das sumerische *an EN-KI-KID* entspricht genau äthiop. *egzi'abehēr*; eine andere Frage ist es, ob die sumerische Zeichengruppe, die man zunächst als ideographische Umschreibung anzusehen hat, auch wirklich so gelesen wurde.

Z. 30. Das 4. Zeichen ist *diš*, wohl ein Fehler des Tafelschreibers für *ša*; jenes würde doch nur *ana* gelesen werden können und den Sinn ergeben, dass die Göttin Nisaba in der Schlinge gefangen werden solle.

ZZ. 33. 34. Die Ergänzung, gemäss ZZ. 3—6, darf wohl als sicher gelten.

ZZ. 43. 44. Der Sinn ist wohl: „man lasse es in das Haus hinein und schliesse dieses dann zu“. Vgl. ZZ. 48—51.

Z. 47. *ašar la ari* erklärt DELITZSCH (*HWB.* 50) als „Ort, wohin man nicht den Weg nehmen kann, eine unwirtliche Stätte. Hiergegen scheint mir zweierlei zu sprechen: Erstens wird der Inf. von 𒀭𒌷 sonst *'-a-ru* geschrieben; und zweitens bietet die Variante hier *a-ma-ri*, während das Ideogramm dasselbe ist. *a-ri* hat also wohl einen ähnlichen Sinn wie *a-ma-ri*, d. h. es ist Inf. Qal von 𒀭𒌷 .

Z. 52. Die Lesung *šig* ergibt sich aus dem ins Assyrische übergegangenen *išku*. Die Lesung der Zeichens 𒀭𒌷 ist noch unbekannt; nur dass sie auf *-r* endigte, dürfte feststehen. Mit BRÜNNOW's Nrr. 4808 und 4815 hat es nichts zu schaffen. Es findet sich in Unterschriften wie *Rm.* 132, *K.* 4614 u. a. wieder. Auch das Zeichen *maškim* (*Br.* 5658) ist danach richtig zu stellen.

Z. 62. Dass *la* die wirkliche sumerische Aussprache des assyrischen Wortes *ḥašbu* ist, beweist die Schreibung *lá* (= *LAL*) für ass. *ḥašbu*.

Rev.

Leider finden sich hier verschiedene dunkle Wörter, sodass der Sinn nicht vollkommen deutlich wird. Von Z. 20 an ist ausserdem der grössere Teil der Zeilen weggebrochen, von Z. 23 an fehlt auch die assyrische Übersetzung. Dunkel ist Z. 4 *ši-li*, das in der sumerischen Zeile nichts entsprechendes hat, also den Sinn wohl nur wenig beeinflusst, ferner Z. 8 *mu-sar-na*, das vielleicht in einem gewissen Gegensatze zu *muḥ-ḥi* Z. 12 steht. Letzteres steht im Inschriftenwerke (und auf dem Original?) so eng zusammen, dass es fast wie ein Zeichen aussieht. Indessen wird man schon wegen des sumerischen *sag-ga-ta*

kaum an etwas anderes als an *muhhu* „oben“ denken können. Ist *musarna* dann vielleicht „unten“? Vom sumerischen ist noch *-LAL-ta* erhalten, wobei wenigstens an BRÜNNOW Nr. 10113 (*LAL = šapala*) und Nr. 10274 (*tu-lá = mušpalu*) erinnert sei. Doch ist alles dies noch sehr zweifelhaft. Der Sinn der schwierigen ZZ. 15—18 ist vielleicht folgender: Wird es bei Tage einmal finster, was natürlich auf dämonischen Einfluss zurückgeht, so soll die Finsternis doch beim nächsten Sonnenaufgang verschwinden, der schuldige Dämon dann vertrieben werden. Von Z. 21 an hört die Möglichkeit, eine zusammenhängende Übersetzung zu erhalten, wegen des verstümmelten Zustandes des Textes auf.

Zu dem Thierkult der alten Aegypter

VON

ALFRED WIEDEMANN

Professor an der Universität Bonn.

Vor etwa 7 Jahren habe ich in dem *Muséon*¹⁾ die Angaben der Denkmäler und der Klassiker zusammen gestellt und zu verwerthen gesucht, welche sich auf den altägyptischen Thierkult bezogen. Dabei war besonders zu betonen, dass man bei den verehrten Thieren zwei Kategorien zu unterscheiden habe: die als thatsächlich göttliche Incorporationen geltenden, und diejenigen, welche man hochhielt, weil sie mit der göttlichen Incorporationsform artengleich, bez. der betreffenden Gottheit, aus irgend einem mythologischen Grunde, lieb waren. Logisch ergab sich daraus, dass die Zahl der hoch gehaltenen Thierindividuen beliebig gross sein konnte, während es jeweils nur ein Gott-Thier, also beispielsweise nur einen Apis, gab. Ein eigenartiges Denkmal, welches dem scheinbar widerspricht und welches auch sonst für die Beurtheilung der aegyptischen Religion von Interesse ist, möchte ich im Folgenden besprechen.

1) VIII, p. 211 ff, 309 ff; vgl. *Religion der alten Aegypter*, S. 90 ff; Herodots zweites Buch S. 272 ff. Die dort mehrfach citirte Arbeit MASPEROS über Stelen mit heiligen Thieren steht jetzt etwas erweitert in dessen *Études de mythologie*, B. II, S. 395 ff.

Es ist die untenstehend abgebildete Stele 7295 des Berliner Aegyptischen Museums, welche ich zusammen mit



Stelen des Berliner Museums.

der hier gleichfalls edirten Stele 70 der gleichen Sammlung Dank dem Entgegenkommen des H. Prof. ERMAN im vergangenen Herbst an Ort und Stelle aufnehmen konnte. Beide Denkmäler ¹⁾ bestehen aus Sandstein; ersteres ist 30, letzteres 27^{cm.} hoch; nur bei ersterem ist

der Fundort Abydos bezeugt ²⁾, ein Umstand, der freilich keinen Rückschluss auf die Herkunft seines Widmers oder den Kultort der von diesem verehrten Götter zulässt. In Abydos liessen sich Angehörige der verschiedensten ägyptischen Städte bestatten um in der Nähe des Osirisgrabes zu ruhen ³⁾, oder errichteten hier Votivstelen, wobei sie naturgemäss zumeist des abydenischen Gottes Osiris, daneben aber auch häufig ihrer heimischen Götter gedachten.

Auf dem Denkmale bringt zu oberst ein Mann in langem Gewande der Gottheit eine Schale dar, auf der ein unklarer Gegenstand — kaum eine lodernde Flamme, deren Spitze umgebogen zu sein pflegt, eher eine Sandale — steht. Ueber ihm die Inschrift: „Genacht (geweiht) von dem königlichen Schuster des Osiris Amen-em-apt, dem richtig redenden.“ Vor ihm sitzt Amon-Ra in gewöhnlicher Gestalt, bezeichnet als „Amon-Ra im Thale, der Herr des Himmels“. Hinter diesem steht eine Gans auf einem Tempelthor. Darunter in der Mitte ein Altar, über dem drei sich in einer Art Kreuz vereinigende Lotusblumen liegen. Rechts und

1) ERMAN, *Verzeichniss*, S. 162 f.

2) PASSALACQUA, *Cat. des ant.*, n° 1367, p. 49.

3) Plutarch, de Is. cap. 20,

links davon je ein Widder mit der Amons-Krone auf dem Haupte. Links steht darüber „Amon-Ra des Surerii“, in der Mitte „Amon-Ra, der Herr des Himmels“, rechts „Amon-Ra, der Löwe der Tapferkeit, der grosse Gott“.

Der Titel des Widmers der Stele findet sich auf der Berliner Stele 70 wieder und diese zeigt, dass das erste Zeichen als das Adjectiv „königlich“ aufzufassen ist ¹⁾, die folgenden Zeichen ergeben trotz der auffallenden Orthographie das Wort *teb*, bez. *tebuu* „Schuster“. Den Beruf des Schusters schildert ein Text der thebanischen Zeit ²⁾, der auch diese Stele ungefähr angehört, als sehr unangenehm; inschriftlich finden sich derartige Leute auch sonst erwähnt, so in der 20^{ten} Dynastie ein Schuster *Paiāa* und ein königlicher Schuster *Nebi*, dessen Sohn königlicher Schreiber war. ³⁾

Der Gott Amon-Ra in dem Thale erscheint gleichfalls auf der Berliner Stele 70, auf welcher zu oberst zwei „Männer der königliche Schuster des Osiris *Ripā*? ⁴⁾“, und vermuthlich dessen Sohn den „Osiris“ und den „Anubis“ anbeten. Die darunter befindliche Inschrift lautet: „Königliche Opfertgabe dem Osiris in der Unterwelt, dem Anubis, dem Herrn der Todtengend, dem Amon-Ra im Thale, damit sie geben alle schönen und reinen Dinge dem *Ka* des Osiris, des königlichen Schusters *Ripā* (?), des recht Redenden; sein Sohn *Pa-ba-u* ⁵⁾, der recht Redende;

1) Für die hier einmal erscheinende Postposition von *suten* „Königlich“ vgl. *Rec. de trav. rel. à l'Ég.*, B. VI, S. 136, für ähnlich wie *suten* geschriebene andere Titel l. c. IX, 58 f.

2) Pap. Sallier, II, pl. 8, l. 1 = Anastasi VII, pl. 3, l. 4. Ein Oberster der Schuster *Äch-pet* erscheint auf der Stele Hannover, Museum Kestner, n^o. 18.

3) MARIETTE, *Cat. Abydos*, p. 443, 393.

4) Die Lesung des Eigennamens ist unsicher. Das schlecht eingegrabene dritte Zeichen kann ein *p* oder eine Sonnenscheibe sein. In ersterem Falle erhält man den mir sonst unbekannt Namen *Ripā*; in letzterem würde an den häufigen Namen *Rā* zu denken sein, dessen Vocalisation als *Ri* (vgl. für die Lesung *Ri* für den Namen des Sonnengottes neben *Rā* MASPERO, *Aeg. Z.*, 1882, S. 124 ff; 1883, S. 110 ff; *Études de Mythol.*, B. II, S. 195 sq.) der Schreiber hier angedeutet hätte.

5) Dem Vogel *pa* fehlen die Beine, wohl nur in Folge unsorgsamer Arbeit, wie dies auch sonst (z. B. MARIETTE, *Cat. Ab.*, S. 51) bei Vogelbildern vorkommt. An andern Stellen scheint das Fehlen beabsichtigt zu sein, so bei den Denkmälern aus der Pyramide Amenemha III, auf denen sogar bereits eingegrabene Vogelbeine wieder ausgekratzt worden sind (PETRIE, *Kahun*, pl. 5, S. 17). Der Gedanke, man habe in solchen Fällen die Beine fortgelassen, um in mystischer Weise die Thiere am Entfliehen zu hindern, erscheint nicht ansprechend, da es sich hier nicht um Bilder von Opfertgaben, sondern nur um Schriftzeichen handelt.

die Hausherrin Mes-neter." Die in Rede stehende Gottesform ist allem Anscheine nach eine thebanische. In Theben feierte man dem Amon ein „Fest des Thales", ein Todtenfest in der gebirgigen Gräberggend, bei dem es von mindestens der thebanischen Zeit an bis zu der der Griechen üblich war, das Bild des Gottes über den Nil setzen zu lassen. 1)

Der hinter diesem Gotte angebrachten Gans fehlt auf der Stele scheinbar ihr Name, so dass dieselbe ebenso wohl eines der Lieblings-thiere des Gottes, wie eine göttliche Incorporationsform sein könnte, die beide gelegentlich abgebildet auftreten. So zeigt die Turiner Stele 282 2) zwei Gänse „die schöne Gans 3) des Amon-Ra" und „Amon-Ra, die schöne Gans", also den Gott als Gans und sein geliebtes Thier. Die Anrufung richtet sich an „Amon-Ra, den schöngesichtigen unter der Götterneunheit, den Grossen an Tapferkeit 4) unter den Göttern". Auf einer Kairener Stele 5) heisst die Gans „die schöne Gans des Amon" und richtet sich die Anrufung an Amon selbst. Eine Stele in meinem Besitz bezeichnet das Thier als Amon-Ra und ruft diesen an. Eine Stele der Sammlung Abbott zu New York 6) endlich zeigt auf der einen Seite „Amon-Ra, der den Flehenden erhört" in der üblichen Gestalt sitzend, ihm gegenüber auf dem Tempelthor stehend „die schöne Gans, die Grosse an Liebe" (*āa mer-t*).

Als Widder tritt Amon-Ra auch auf andern Stelen auf, aber nicht mit den hier erscheinenden Zusätzen. Die Stelen Turin 150 und 1514 7) und eine Stele in meinem Besitz nennen ihn nur Amon-Ra. Auf der Stele Turin 8 8) sind zwei Widder abgebildet, doch zeigt die Beischrift, ebenso wie die Anrufung, die sich auf Amon-Ra, den schönen Kopf-

1) LEPS., D. III, pl. 152 a. Vgl. WIEDEMANN, *Herodots zweites Buch*, S. 250.

2) Das Bild bei LANZONE, *Diz. di mit.*, pl. 22.

3) Die Gans heisst hier stets *smen* und das Wort, bez. *smen-t* findet sich mit der Gans determinirt als männlicher, bez. weiblicher Eigenname; z. B. LIEBLEIN, *Dict. des noms*, 2008, 331, 1506 = MARIETTE, *Cat. Abydos*, n° 1112, 579, 1339.

4) Beispiele für das Wort *peh-ti*, das er als „Kraft" auffasst, bei PIERRET in *Rev. égypt.*, B. II, S. 74 sq.

5) GRÉBAUT, *Mus. égypt.*, pl. 3.

6) *Rev. arch.*, I. Ser. B. VII, 2, pl. 154; LANZONE, *Diz. di mit.*, pl. 361.

7) LANZONE, *Diz. di mit.*, pl. 380.

8) Das Bild, l. c. pl. 23.

beuger ¹⁾ bezieht, dass trotzdem nur an einen Gott zu denken ist, und dass nur Gründe der Symmetrie die doppelte Darstellung des Thieres veranlasst haben. Auf unserer Stele liegt die Sache anders; hier zeigen die Beischriften, dass thatsächlich an zwei Widder zu denken ist. Der erste derselben heisst Amon-Ra des Surerii und hat sich diese Gottesform bisher nicht gefunden. Surerii ist ein Eigenname, für dessen vokalischen Auslaut Parallelformen z. B. in den in der 19^{ten} Dynastie erscheinenden Namen Naurii und Airii vorliegen ²⁾, der sonst aber dem Namen Surere entspricht. Von Leuten, die diesen trugen, ist nur einer von Bedeutung bekannt, der unter Amenophis III lebende Fürst und hohe Beamte Amen-em-ḥā, genannt Surere. ³⁾ Ob er oder ein gleichnamiger Mann eine Kapelle erbaute, etwa wie um dieselbe Zeit Amenophis, der Sohn des Hapi den Tempel von Deir el medinet ⁴⁾, in welcher Amon als der Widder verehrt ward, dessen die Berliner Stele gedenkt, wage ich nicht zu entscheiden.

Der zweite Widder hat scheinbar zwei Namen, doch möchte ich nur den „Herr des Himmels“ auf ihn beziehen, während der zweite der Name der Gans zu sein scheint, den der Künstler aus Raummangel unter, statt über sie geschrieben hat. Zu dieser Vermuthung bewegt mich der Umstand, dass ihr sonst ein Name überhaupt fehlen würde, und dann, dass auch die Turiner Stele 282 die Gans als Grosse an Tapferkeit bezeichnet. Der Löwe der Tapferkeit erscheint im Todtenbuch cap. 162 mit der Federkrone und der Geißel als eine Form der pantheistisch gedachten Gottheit, also weder als Widder noch als Gans, sondern eher, wie in einem Relief des Chunsu-Tempel zu Karnak ⁵⁾

1) *Pa-reheni*. Das Wort ist in der thebanischen Zeit ein nicht seltener Eigenname; z. B. Stele in Kairo bei MARIETTE, *Cat. Abydos*, n° 1085 (LIEBLEIN, *Dict. des noms*, n° 624, Nachtrag S. 964; *Études égypt.*, IX, 34), Stein ebenda bei LIEBLEIN, n° 2017, Stele Berlin 7291 (*Verz.* S. 137; LEPS., n° 379; LIEBLEIN, n° 742; PHOT. MERTENS, pl. 26. Das Determinativ erscheint hier als Widderkopf mit dem Uraeus an der Stirn).

2) MARIETTE, *Cat. Abydos*, S. 77, 436.

3) Statuen im Louvre A 50—52 (PIERRET, *Inscr. du Louvre*, I, p. 1; II, p. 38; CHAMP., *Not.*, II, p. 702) und London 604 (LIEBLEIN, *Dict. des noms*, n° 123).

4) Vgl. *Proc. Soc. Bibl. Arch.*, B. XIV, S. 334.

5) LEPS., *Denkm.*, III, 219 a. Vgl. für den Löwengott PLEYTE, *Chap. suppl. du Livre des Morts*, chap. 162—163, S. 36 ff. 70.

menschengestaltig, aber mit Löwenkopf. Mag aber auf der Berliner Stele der Löwe der Tapferkeit ein Widder oder die Gans sein, jedenfalls zeigt das Denkmal einen Mann vier verschiedene Formen des Amon-Ra verehrend, eine menschliche, eine Gans und zwei Widder, so dass sich nach Ansicht des Widmers Amon gleichzeitig in vier irdischen Gestalten verkörpern konnte. Diese eigenthümliche Vorstellung bedarf einiger weiterer Ausführungen.

Es ist bekannt, dass in Aegypten Gleichheit der Namen nicht ohne Weiteres Gleichheit der Götter verbürgt, dass Horus von Edfu nicht gleich ist Horus dem Sohne der Isis, oder Horus von Letopolis, aber man wird zunächst geneigt sein, darin lokale Unterschiede zu erkennen, anzunehmen, dass sich die grossen persönlichen Götter nach ihren wichtigern Kultstätten spalteten, dass die Tempelbilder und lokalen Verehrungsformen Verschiedenheiten hervorbrachten, welche in Ortsbezeichnenden Beinamen ihren Ausdruck fanden. Allein, diese Annahme erschöpft die Erscheinung nicht. In Aegypten hat man denselben Gott an ein und demselben Orte in mehrern Erscheinungsformen verehrt und sich jede derselben als selbständige Persönlichkeit gedacht. In Anrufungen kann man, wenn Amon, der König der Götter, neben Amon, dem Herrn der Throne der Welt, gepriesen wird, annehmen, dass zwei Titel desselben Gottes vorliegen, und wird damit im Allgemeinen dem Sinne des Anrufenden gerecht werden. Wenn aber in Bildern neben einander mehrere solcher Formen eines Gottes auftreten, dann muss sich auch der Aegypter darunter mehrere selbständige Gestalten gedacht haben. So betet in Karnak Thutmosis III zehn neben einander sitzende Götter an ¹⁾. Jede der Gestalten heisst Amon, aber bei jeder handelt es sich um einen besondern Gott, den die jeweils menschlich dargestellte Gestalt verkörpert. Da folgen sich z. B. Amon, der Herr der Throne der Welt; Amon-Ra, der Herr des Himmels; Amon im westlichen Theben; Amon, der Stier seiner Mutter; Amon-Ra, der Grosse an Liebe ²⁾, u. s. w. Wenn gelegentlich in solchen Fällen die

1) LEPS., D. III, 36 c, d.

2) *āa mer.* Vgl. der Titel der Gans auf der Stele Abbott.

Texte davon sprechen, man nenne hier den Gott in seinen Namen ¹⁾, so darf man nicht an Namen in unserem abgeschwächten Sinne des Wortes denken. Für den Aegypter ist der Name nicht ein leerer Schall, sondern eine selbständige Individualität, die neben und mit dem so benannten Individuum für sich bestand, so gut wie der *Ka* und andere unsterbliche Bestandtheile des Ichs ²⁾.

Wir müssen uns also an den Gedanken gewöhnen, dass in Aegypten derselbe Gott an dem gleichen Orte in eine grössere Zahl in sich selbständiger Götter zerfallen konnte, eine Erscheinung, die sich übrigens auch anderwärts wiederholt. Interessant ist es dabei zu beobachten, dass gerade in der Zeit, in welcher diese Zertheilung eine grosse Rolle spielt, in der Blützeit des neuen Reiches, auch die entgegengesetzte Bewegung lebhaft in die Erscheinung tritt, das Bestreben, die ganze Religion in eine henothistische, bez. pantheistische Form zu kleiden. Sei es, dass man alle Götter in einer persönlich gedachten Spitze vereinte ³⁾, sei es, dass man die Universalgottheit, deren Gestalt verborgen ist, die nicht recht fassbar und doch in allem ist, pries ⁴⁾. Derartige philosophische Bestrebungen werden bei den höher gebildeten Kreisen der Priesterschaft beliebt gewesen sein, während die Zertheilung der Götter eine mehr volkstümliche Religionsform darstellt, in welcher jeder Ort, jede Familie, jedes Haus seinen eigenen Dämon, Schutzgeist, Genius, oder wie man ihn sonst nennen mag, zu haben strebte; man für jede Erscheinung des Lebens der Natur wie des Einzelnen eines solchen höhern Wesens bedurfte.

Hierbei möchte ich jedoch nicht annehmen, dass jeweils diese Einzelgötter durch Zerlegung der Hauptgottheit entstanden sind, vielmehr wird man in ihnen häufig ursprünglich selbständige Götter zu erkennen haben, deren wahre Namen später auch Beinamen einer grösseren Gottheit geworden sind. So erscheint es beispielsweise sehr

1) *ren.* Vgl. z. B. die Liste der „Namen des Osiris in jedem Orte, den er liebt, an dem er ist“ im *Todtenbuch*, cap. 142.

2) Vgl. hierfür WIEDEMANN, *Le Livre des Morts* im MUSÉON, B. XV, S. 49 ff.

3) So der grosse Hymnus an Amon-Ra *Pap. Bulaq*, n° 17.

4) So der Hymnus, LEPS., D. IV, 118, aus etwa der 20 Dyn., wie der *Pap. Bulaq*, n° 17.

wahrscheinlich, dass es einst in Aegypten einen Gott „Herr des Himmels“, einen andern „Herr des Alls“ gegeben hat, und dass man erst später diese Namen zu Titeln des Amon, des Osiris und anderer Gestalten hat werden lassen, ähnlich wie es in Hellas mit Gottheiten wie Hygieia, Eubuleus, Basileia und andern ¹⁾ ging. In Aegypten lassen bei dem Herrn des Alls noch verhältnissmässig späte Texte seine anfängliche Selbständigkeit erkennen. Diese Zusammensetzung der Gottheit aus zahlreichen Einzelformen musste für Aegypten eine weitere Folge nach sich ziehn. Das Nilthal kennt nur persönlich, sei es als Mensch oder als Thier oder als sonstiger fassbarer Gegenstand gedachte Gottheiten. Jeder Einzelform muss eine besondere Incorporation entsprechen und so kann es an ein und demselben Orte mehrere Incorporationen scheinbar derselben Gottheit geben, weil eben diese Gottheit nur scheinbar eine einheitliche ist, sich thatsächlich dagegen aus einer Reihe selbständiger Gottindividualitäten zusammen setzt.

Dies thut dem am Anfange dieser Zeilen ausgesprochenen Satze, dass es jeweils nur einen Apis geben konnte, keinen Abbruch, denn der Apis ist die Incorporation des Ptah in einer ganz bestimmten Form. Andererseits aber ergiebt sich daraus, dass es sehr wohl neben dem Apis andere Gestalten geben konnte, in welchen sich andere Formen des Ptah verkörperten. Wenn die Denkmäler bisher keine solche Formen kennen gelehrt haben, so lässt sich daraus kein Schluss ziehn. Die uns vorliegenden Texte reden eigentlich nur von den grossen Göttern, denen die Haupttempel und die Verehrung der Grossen galten, von den kleinern Göttern, welche für die Masse des Volkes die grössere Bedeutung besessen haben werden, von all den heiligen Thieren, u. s. w., deren umfassende Verehrung die klassischen Autoren bezeugen, schweigen sie so gut wie ganz. Und doch wäre gerade deren Kenntniss vom grössten Werthe, wenn man von den religiösen Vorstellungen des ägyptischen Volkes, nicht nur der zufällig mächtigsten Priesterschaften ein Bild zu gewinnen trachtet.

Den wenigen bisher für diese ägyptische Volksreligion vorliegenden

1) Vgl. USENER, *Götternamen*, S. 216 ff.

Denkmälern reiht sich die hier behandelte Berliner Stele an. Aus diesem Grunde habe ich geglaubt, dass ihre Publikation an dieser Stelle dem Manne nicht unlieb sein wird, der, abgesehen von seiner eigenen wissenschaftlichen Thätigkeit, in der von ihm geleiteten Zeitschrift für die Erforschung der Religionsgeschichte des alten Orients eines der wichtigsten Organe geschaffen hat. Ihm hierfür zu danken, und ihm zu dem heutigen Erinnerungstage auch meine herzlichsten Glückwünsche auszusprechen, möge mir am Schlusse dieser Zeilen gestattet sein.

Gátha Vohukhs'athra. — Yasna LI, 1—7

Uebersetzt und erklärt

VON

E. WILHELM

Professor an der Universität Jena.

Die einzelnen Strophen dieses Liedes scheinen so, wie sie überliefert sind, durchaus kein zusammenhängendes Ganze zu bilden, wie schon HAUG angenommen hat. Es sind nur *disiecta membra* wie Ys. XXXI und XLVI, die bunt zusammengewürfelt sind, in die einen logischen Zusammenhang zu bringen, der wie ein leitender Faden durch das Ganze sich zöge, ich für ein ganz vergebliches Bemühen halte. Indessen darf uns diese Lage der Dinge nicht abhalten, wenigstens den Versuch zu wagen, einigermaßen die Dunkelheiten und Schwierigkeiten, die diese Strophen dem Übersetzer bieten, aufzuhellen und zu beseitigen. Ich lese und übersetze also:

Str. 1. *Vohú khs'athrem vairím | bágem aibi-bairisitem
vidus'emnái izhácít | as'á añtare-caraití
shkyaothandáish mazdá vahistem | tat né núcít vares'áné.*

„Gute, wünschenswerte Herrschaft fällt als erhabenstes Loos dem zu, der in Gerechtigkeit Gaben verteilt. Die unter den Handlungen, welche für uns die beste ist, o Mazda, will ich jetzt vollziehen.“

Ich nehme *vohúkhs'athrem vairím* als Subject zu dem Verbum *añtare-caraití*. Das nur hier vorkommende *bága* soll nach der Tradition dieselbe Bedeutung haben, wie *bagha* Anteil, Teil, aber das letztere Wort hat nicht nur kurzes *a*, es ist auch *feminini generis*. Zur Vergleichung bietet sich altpers. *bága* in dem Bh. I, 55, vorkommenden Monatsnamen *bágayádish* und neupers. باغ Garten, باج, باز und باز tributum. Die Grundbedeutung dieser Wörter ist gewis *Teil*, ich wage die Bedeutung *Loos = Glück* anzunehmen. Eine andere Frage ist, ob man *bágem* als Nomin. sing. und Apposition zu *khs'athrem* nehmen oder als Accusativ von *aibi-bairishtem* abhängen lassen soll. Statt *vidus'emnáish*, welcher Lesart DE HARLEZ, BARTHOLOMAE, GELDNER und MILLS folgen, lese ich mit SPIEGEL und DARMESTETER *vidus'emnáí*. MILLS ergänzt das Subject, „*vir sanctus*“ und sieht in *vohúkhs'athrem* das Object, er fasst auch *izháciť* als Instrumentalis. In *vares'áne* sehen JUSTI und SPIEGEL einen Infinitiv im Dativ, während mir es am einfachsten erscheint, mit DE HARLEZ und MILLS das Wort als 1. pers. sing. imperativi zu nehmen.

Str. 2. *tá vé mazdá paourvím | ahurá as'á yécá*
taibyácá ármaité | dóish á moi ishtóish khs'athrem
khs'mákem vohú mananhá | vahmái dáidí savañhó.

„Um dies bitte ich euch zuerst, Ahura Mazda und Asha und dich, Armaiti! Gieb mir die Herrschaft über Glücksgüter und durch Vohumanó gewähre mir zu eurem Lobpreise Reichtum.“

Tá ist wohl auf die Substantiva *khs'athrem* und *bágem* der vorhergehenden Strophe zu beziehen, es gehört zu *vé* ebenso gut wie zu *taibyácá*, da von Dreien Gunstbeweise erbeten werden.

In *yécá* sehe ich eine Verbalform von $\sqrt{y}ác$; *as'á* fasse ich als Vocativ wegen des vorausgehenden *vé*, das nicht auf *mazdá* allein sich beziehen kann. *Savañhó* scheint mir *genitivus partitivus* zu sein, abhängig von *dáidí*, während nach DE HARLEZ' Auffassung *vahmái savañhó* zusammengehören würde. Mir scheint jedoch *savañhó* nur „irdischen Nutzen“ bedeuten zu können; *khs'mákem* wird bei dieser Auffassung

nicht als Genitiv plur. des Pronom. d. 2. Person, sondern als neutrum von *khs'máka* genommen und auf *khs'athrem* bezogen.

Str. 3. *á vé géus'á hémyañté | yói vé shkyaothanáis sáreñté*
ahuró as'á hizvá | ukhdhriis vanhéush manáñhó
yaés'am tú pouruyó | mazdá fradakhshlá ahí.

„Es versammeln sich, euch zu hören, die, welche durch eure Handlungen, Ahura, Asha, sich leiten lassen, um zu euch zu beten, durch die Worte des Vohumanó, deren erster Lehrer, Mazda, du bist.“

Wenn HAUG in „*géush á*“ die „*Erdseele*“ verstehen zu müssen glaubt, so scheint mir das ganz absurd zu sein. Offenbar correspondieren die Worte *géus'á* und *hizvá* mit einander und der Sinn ist folgender: Zu euch kommen, d. h. es nahen sich euch 1) mit dem *Ohre*, d. i. *hörend*, um eure Weisungen entgegenzunehmen, 2) mit der *Zunge*, d. i. *sprechend = betend*.

Beides, sowohl das Hören als das Beten, wird veranlasst durch die Worte des Vohumanó, der auch hier, wie in der vorhergehenden Strophe die Rolle eines Mittlers übernimmt.

Str. 4. *kuthrá áróish á fseratush | kuthrá merezhdiká akhshtať*
kuthrá yasó qyén as'em | kú speñtá ármaitish
kuthrá manó vahishtem | kuthrá thwá khs'athrá mazdá.

„*Wo ist die vollendete Meisterschaft? Wo entsteht die Barmherzigkeit?*
Wo gelangt man zu Asha? Wo ist Speñta Ármaiti?
Wo ist der treffliche Vohumanó? Wo dein Reich, o Mazda?“

Während MILLS *áróish* von *fseratush* abhängen lässt, fasse ich es als Genitiv, abhängig vom folgenden *á*. Über *fseratush* vgl. DARMESTETER, *Zend-Avesta*, t. I, p. 64, n. 12. Die Namen der *Ames'a-speñtas*, die hier aufgeführt werden, scheinen mir eine Steigerung zu enthalten, die in dem Reiche Mazda's gipfelt. In den Fragen, welche hier in Str.

4 gethan werden, liegt meines Erachtens der sichere Beweis, weshalb in Str. 3 nicht von der *Erdseele*, wie HAUG meint, die Rede sein kann, sondern nur vom *Hören*. Auf die gethanen Fragen wollen die eine Antwort hören, welche sich von Ahura und Asha leiten lassen. Aber sie nahen sich nicht blos, um zu *hören*, sondern auch um zu *beten*, um Worte des Gebetes auszusprechen, und dies geschieht in Str. 7.

Str. 5. *vispā tā peresas yathā | as̄aṭ hacā gām vīdaṭ*
vastryó shkyaothanāis eres̄vō | hās hukhratush nemanhā
yé dāthaēibyō cresh ratūm | khs̄ayās as̄ivāo cistā.

„Nach all dem fragt, um wegen seiner Tugend Herden zu erhalten, der Ackerbauer, der gesetzmässig handelt und einsichtsvoll ist, im Gebete den, der gerecht regierend die Geschöpfe den rechten Führer kennen lehrt.“

Das Particip *peresas* steht statt des Verb. finit., wie so oft in diesen Stücken. *Yathā* etc. halte ich mit SPIEGEL und DE HARLEZ für einen Absichtssatz, MILLS dagegen sieht in diesen Worten einen indirecten Fragsatz. In den Schlussworten: *yé cistā* ist jedenfalls der zu suchen, an welchen die Fragen in Str. 4 gerichtet werden. In der Übersetzung von SPIEGEL sowohl wie in der von DE HARLEZ und DARMESTETER wird der, „welcher mächtig und heilig ist und den Geschöpfen den rechten Führer verkündet“ als Fragender aufgeführt, während er doch, nach dem ganzen Gedankeninhalte des Satzes der Gefragte sein muss. Denn der, von dem all die aufgezählten Prädicate gelten, kann doch unmöglich ein Menschenkind sein, es muss der *allwissende Gott* selbst sein. Was die grammatische Construction betrifft, so ist einfach aus dem Relativpronomen *yé* ein Accusativ des Demonstrativpronomens zu ergänzen. In der Poesie der Griechen und Römer, vor allem bei HOMER, finden sich zahlreiche Beispiele dieser Art. Dass auch die Prosa der Römer solche Constructionen aufweist, dafür bietet CICERO in seinen *Tuscul. Disput.* V, 7, gleich zwei Beispiele. Im Satze „*Xerxes praemium proposuit, qui invenisset novam voluptatem*“, ist *ei* zu ergänzen, und in

den Worten „*nos vellem praemio elicere possemus, qui nobis aliquid attulisset* etc.“ der Accusativ *eum*. MILLS ist meinem Vorschlage, den ich vor etlichen Jahren ihm brieflich gemacht habe, gefolgt und hat in seiner neuesten Ausgabe der Gāthas, Leipzig, 1892/93, p. 346, in der dort gegebenen lateinischen Übersetzung [*eum*] vor „*qui creaturis*“ eingeschoben und übersetzt, p. 347: *Laws for creatures most righteous justly ruling He giveth!*

Ist nun Str. 5, Ahura Mazda der Gefragte, dann reihen sich die beiden folgenden Strophen 6 und 7 ganz ungezwungen an und ein organischer Zusammenhang der Strophen 4—7 wird so hergestellt, auf den bereits HAUG hingewiesen hat.

Str. 6. *yé vahyô vanhéush dazdî | yascá hôi várâi rádat
ahurô khs'athrá mazdáo | aṭ ahmâi akât as'yô
yé hôi nôit vídâiti | apémé anhéush urvaésé.*

„*Er, der das Allerbeste dem verleiht, der ihm nach Wunsch spendet, Ahura Mazda kraft seiner Macht, aber das Allerschlechteste beim Ausgange des Lebens dem giebt, der ihm keine Opfergabe bringt.*“

Nach meiner Auffassung trifft den Bösen, den Irreligiösen die Strafe Ahura Mazda's gleich dann, wann er aus diesem Leben scheidet. Die Tradition zwar meint, dass die Bösen ihre Strafe vollkommen erst zur Zeit des letzten Gerichtes erhalten würden, aber man darf wohl kaum in den Worten: „*apémé anhéush urvaésé*“ das „jüngste Gericht“ suchen. Zu *ahmâi* in der zweiten Hälfte des Verses *b* muss aus V. *a*, *dazdî* ergänzt werden. MILLS, der den Anfang von V. *b*: „*is the Lord through his Kingdom*“ übersetzt, ist genötigt, *yascá* auf Ahura zu beziehen und ebenso *hôi* in V. *c*, während er *hôi* in V. *a* durch „*agricolae*“ erklärt. Das scheint mir nicht möglich zu sein.

Str. 7. *dâidî mói yé gam tas'ô | apascá urvarôscá
ameretâtâ haurvâtâ | spénishtâ mainyú mazdâ
tévishtî utayúiti | mananhâ vohû sénhé.*

„Gieb mir, der du die Herden und das Wasser und die Bäume, Ameretát und Haurvatát geschaffen hast, o segenspendender Geist Mazda, Kraft und Stärke in Hinsicht auf die durch Vohumanó empfangene Belehrung.“

Die Duale *haurvátó ameretátá*, die hier die Genien der Gewässer und der Pflanzen bezeichnen, lasse ich mit der Pehlevi-übersetzung als Apposition zu *apascá urvaráosca* von *tasó* abhängen. SPIEGEL glaubt, dass, wenn die Auffassung der Tradition richtig wäre, an *haurvátá* etc. ebensowohl *cá* angehängt sein müsste als an *apascá* etc. Dieser Einwand scheint sich mir dadurch zu erledigen, dass hier auf das Metrum Rücksicht genommen werden musste. Die geforderten sieben Silben geben eben jene zwei Wörter *ameretátá haurvátá*. *Sénhé* kann nicht Acc. plur. sein, wie SPIEGEL früher annahm, da ein solcher Accusativ auf *é* ganz allein in den Gáthas dastände, sondern ist als Locativ sing. zu übersetzen, wie dies DE HARLEZ, MILLS und DARMESTETER thun. Den Sinn der Worte *manáñhá vohú sénhé* trifft DARMESTETER mit seiner Erklärung: *„dans enseignement par Vohu Manó, c'est-à-dire: car j'ai suivi, ou si j'ai suivi la bonne doctrine.“*

**Un dossier babylonien sur une seule pierre du IX^e siècle avant
l'ère chrétienne**

PAR

J. OPPERT

Membre de l'Institut de France, associé de l'Académie royale de Belgique.

Le document dont je vais donner l'analyse et les traductions, a été publié par M. PEISER dans son livre intitulé *Keilinschriftliche Actenstücke* n° I. La copie du texte a été faite avec la précision et la conscience dans laquelle excelle l'auteur; le fait d'avoir mis à la disposition du public savant tant de monuments importants avec un zèle qui ne se lasse jamais, le rend fort précieux à ses collaborateurs. Quant à l'interprétation des textes dont nous devons la connaissance à M. PEISER, je me vois forcé à de grandes réserves. La traduction que M. PEISER a ajoutée à sa transcription ordinairement exacte, n'est pas acceptable pour le sens général de l'inscription, et ainsi qu'il arrive souvent à nos confrères allemands, aucune personne tant soit peu au courant des notions juridiques, ne pourrait l'adopter. Si nous choisissons ce texte, c'est que nous offrons ici pour la première fois la vraie explication d'un document important à plus d'un titre, et que nous espérons en donner la véritable signification.

Ce qui distingue cette petite pierre conservée au Musée de Berlin, c'est qu'elle contient deux actes relatifs à un même personnage, et séparés par deux dates distantes entre elles de seize ans au moins. On ne voit pas la connexion qui pourrait exister entre ces deux actes

réunis sur une même tablette, si ce n'est la personnalité d'un même individu. Le premier document est daté de la 28^e année de Nebobaladan, qui régna au moins 31 ans, et le second de la 11^e année de son fils et successeur, Marduknadin-sum: tous les deux étaient les contemporains de Salmanassar III, qui régna de 906 à 861 avant l'ère chrétienne. Nous réservons pour plus tard les questions historiques intéressantes, et nous commençons par la transcription et la traduction du document.

TRANSCRIPTION.

1. *Dippi zinat (HALA) sa Bel-nadinabil Nabu-zir-iddin*
Tabula portionis hereditariae quam Bel-nadin filius Nabuzaradani
2. *avil ninku Dilbat (ki) ana Kidini ablisu*
administrator (urbis) Dilbat, Kidini, filio suo
3. *quttinni izuzu. Isqu bit (an) Lagamal*
iuniori attribuit. Vectigal debitum templo dei Lagamal
4. *urbu u telitu mala masu*
nummos et res consumendas quaeque sint
5. *ina libbi Kiru zikaru ser irti (GAB) au ser suni*
in quibus arietem, carnem pectoris et carnem clunium
6. *pani Kidini ablisu quttinnu usadgil*
fidei Kidini, filii iunioris sui commisit
7. *4 gur sezir pi sulpi*
IV cori sementorum in oris canalium
8. *adi kiri. zaqqi ina asar sipi*
una cum nemore palmarum (dabuntur) in compensationem.
9. *nimid (USSADU) amurri itti (DA) Nabu-gazir-abla avil nagaru*
contiguus (ager est) occidentem versus Nabu gazir abla
10. *némidu sadi DA Erba abil Nanasuhi*
contiguus orientem versus (viro) Erba, filio Nanasuhi
11. *nimidu eltanu DA na'ar Puratti*
contingens septentriones versus ripae Euphratis,
12. *50 GI ina gabalti ali bitu ipsu*
L cannas in media urbe domum constructam,
13. *nimidu amurri DA suqu suni*
contiguas occidentem versus foro

14. *nimidu bit Bel-nadin abil Nabu-zir-iddin*
contiguas domui Belnadin, filii Nabuzaradani,
15. *bēli eqli arku (US?) saptis (KITA) sadī*
domini agri, in longum, infra , orientem versus,
16. *DA za(? šuq) (an) Lagamal*
iuxta forum (?) dei Lagamal
17. *arku elis (ANTA) sūti DA šuq u bit*
in longum supra meridiem versus, iuxta forum et domum
18. *Bel-nadin abil Nabu-zir-iddin*
Belnadin filii Nabozaradani,
19. *hasu saptis eltani DA bit Nabu-usabsi*
in largum infra, septentriones versus, prope domum Nabu-usabsi
20. *abil Nabu-zir-iddin,*
filii Nabuzaradani,
21. *pani Kidini abilsu guttinni usadgil*
fidei Kidini, filii sui iunioris, commisit.
22. *Pan Bel-ipus [abil sa] Adad-sum-eres*
Coram Bel-ipus, (filio) Adadsumeris,
23. *Musallim abil Sin*
Musallim filio Sin
24. *abil (TUR-US) Nadin (ŠENA)*
filio Nadin,
25. *Ittabsi abil Nabu*
Ittabsi filio Nebo
26. *tu (? son) (an) Lagamal*
scriba (?) dei Lagamal,
27. *Bel-erba abil Kurigalzu*
Bel-erib, filio Kurigalzu,
28. *au (avil) tupsar satir dippi Baniya*
et scriba scriptore tabulae, Baniya,
29. *abil Kandar-usi. Dilbat (ki)*
filio Kandarusi. Dilbat
30. *Sabaṭu yum 12 kam mu 28 [kan] Nabu-abla-iddin,*
mense Sebat, die XII^{oo}, anno XXVIII^{oo} Nebobaladani,
31. *sar Babilu (KA-AN-RA-KI)*
regis Babylonis.
32. *Dippi eqli sa Kidini abil Nabu-zur-iddin*
Tabula agri quem Kidini filius Nabuzaradani

33. *avil satir (SAR) bit (an) Lagamal ina gate*
 scriba dei Lagamal ex manibus
34. *Nadin-abli abil Tabiq-tamnu imtahharu*
 Nadin-abal, filii Tabiq-tamnu emerat.
35. $\frac{1}{2}$ *gur sezir eqil gisinmari zaqpu*
 Triens cori sementorum, ager palmarum in terra,
36. *au 1 gur $\frac{1}{2}$ ina pi sulpi*
 et unus corus bes in oris canalium
37. *napharis 2 gur sezir sa ina gate Nadin-abli chil Tabiq-tamma*
 in totum duo cori sementorum quos ex manibus Nadin-abal, filii Tabiq-tamnu
38. *ki 1 ma (ra) $\frac{1}{2}$ ma (na) kaspí mahru*
 pro una mina, dextrante minae argenti emerat
39. *nimidu amurri DA sa sihi sa (an) Ib*
 contiguos, occidentem versus, dei Ib,
40. *nimidu sadi DA adri*
 contiguos, orientem versus, areis,
41. *nimidu suti DA Musibsa mar avil hazanna*
 contiguos, meridiem versus (viri) Musibsa, homini institori,
42. *nimidu eltani DA Muranu abil SEGA-bit-Ulbar (?)*
 contiguos, septentriones versus, (viro) Muranu filio Isim miti-Ulbar (?)
43. *Matima ina (ar) tat yume ina ahē able*
 Quandocunque in diebus seris, inter fratres et filios
44. *kionti nisuta au salati*
 tribus agnatos vel cognatos,
45. *sa bit Asaridu iksudu va igabbu*
 quivis domum Asaridi aggressus erit et dicet
46. *umma eglu ul nadin au trasap ul mahir ,*
 ita: „Ager non venditus pretium non acceptum
47. *igabbu kasap imhuru adi 12 ta-a-an*
 dicet pretium emptionis et insuper duodecies aucta pretio
48. *itanappal, Ina kanak (aban) dippi suatu*
 multabitur. Pro sigillo tabulae lapideae istius.
49. *Pan Bel-nadin (SE), abil Nabu-zir-iddin, avil ninku*
 Coram Bel-nadir, filio Nabuzaradani, viro,
50. *Pan Bel-a, abil Sanas-erba (SU)*
 coram Beliya, filio Samas,
51. *pan Nabu-usuranni abil Apibsu*
 coram Nebo-usuranni, filio Apipsu

52. *au satir* *dippi Nadin-abli abil avil ebar Marduk*
 et coram scriba scriptore tabulae, Nabin-abal sacerdote Marduchi
53. *Kisilivi yum 21 kamn sanat 11 kamn Marduk-nadin-sum*
 Mense Cisleu, die XXI^{me}, anno XI^{me} Marduk-nadin-sum,
sar Babilu
 regis Babylonis
54. *šupur Nadin-abbli abil Tabiq-tamnu kima kunuk kisu*
 Unguis Nadin-abal, filio Tabik-tamna pro sigillo suo.

TRADUCTION.

„Document relatif à la portion d'héritage que Belnadin, fils de Nebozaradan, administrateur de la ville de Dilbat, a attribuée à Kidini son fils puîné.

„Les redevances dues au Temple du dieu Lagamal, en nature et en argent, de quelque manière que ce soit parmi lesquelles un bélier, la viande de devant et la viande des cuisses, il les a conférées à Kidini, son fils puîné.

„Quatre cors de semence de terrain, l'embouchure des canaux, avec un parc de dattiers sur pied, forme la compensation pour cette charge. Ce terrain est contigu à l'ouest à Nabu-Nasir-abal, le menuisier, contigu à l'est à Irib, fils de Nannasuhi, touchant au nord à l'Euphrate.

„Puis, cinquante cors de terrain au milieu de la ville, une maison bâtie au long, en haut vers l'ouest, sur le marché *sumi*, touchant à la maison de Belnadin, fils de Nebozaradan, le propriétaire du champ, en large touchant à l'est, au domaine (P) du dieu Lagamal, touchant en large, en haut, vers le sud, au marché et à la maison de Belnadin, fils de Nebozaradan, touchant en large, en bas, au nord, à la maison de Nabu-Usabsi, fils de Nebozaradan, il l'a conférée à Kidini, son puîné.

„Par devant, Bel-ibus, fils d'Adad-sum-eres, Musallim, fils de Sin- . . . , fils de Nadin, Ittabsi, fils de Nabu- . . . , le scribe du dieu Lagamal, Bel-irib, fils de Kurigalzu, et du scribe, qui a rédigé ce document Baniya, fils de Kandar-usi.

„Dilbat, au mois de Sebat, le 22^e jour, de l'an 28 de Nabobaladan, roi de Babylone.

„Document relatif au champ que Kidini, fils de Nabuzaradan, le secrétaire du Temple de Lagamal, a acheté des mains de Nadin fils de Tabiktammi.

„Un tiers de cor de semence de terrain, en palmiers sur pied, d'un cor et un tiers de terrains à l'embouchure des canaux, au total, deux cors (ou *bur*) de terrain que, des mains de Nadin, fils de Tabiktannu, il a reçu par le prix d'une et cinq sixièmes de mine.

„Ce terrain touche à l'ouest, au (*sihi*) du dieu Ib, touche à l'est aux aires (à „battre le blé?) touche au sud à Musibsa, l'économe, touche au nord à Muramu, „fils de Magir-bit-ulbar (?)

„Quiconque qui à une époque quelconque dans la suite des temps, parmi les „frères et les fils de la tribu, de ligne mâle, ou féminine, attaquera la maison „d'Asarid et dira ainsi : le champ n'a pas été vendu, cet argent n'a pas été reçu „et dira ainsi remboursera le prix de l'achat, et sera puni d'une amende douze fois „plus forte.

„Pour le scellement de ce document, écrit par devant Bel-nadin, fils de Ne- „bozaradan, l'administrateur, par devant Belya, fils de Irib, „par devant Nabu-uşuranni, fils d'Apipsu, et par devant le scribe qui a rédigé ce „document, Nadin, de la caste des prêtres de Mérodach.

„Au mois de Cislev, le 21^e jour, l'an 11 de Marduk-nadir-sun, roi de Babylone.

„Ongle de Nadin, fils de Tabiktannu, (le vendeur du champ), pour remplacer „son cachet”.

L'écriture de ce document n'est pas exempte de fautes assez nombreuses que l'on peut facilement reconnaître et rectifier, mais qui dans un ensemble de textes moins connus, pourrait amener de graves inconvénients, parce que la correction pourrait être taxée de hardiesse et de témérité. C'est une de ces inscriptions où, pour la comprendre, il faut savoir d'avance ce qui a dû s'y trouver.

REMARQUES.

En dehors des erreurs et des fautes de moindre importance, que M. PEISER a déjà soigneusement notées, il en est une dont il n'a pas parlé, et qui est la plus grave de toutes.

C'est celle de la ligne 32, la première ligne de la seconde pièce, où Kidini est nommé fils de Nebozaradan, au lieu de fils de Bel-nadin, fils de Nebozaradan. Le nom du père de l'acheteur a été tout simplement *oublié*, car la raison d'être de la réunion des deux documents gravés sur une même pierre n'existerait plus, si l'on admettait que le second contrat concernait un autre Kidini, oncle de son homonyme et qui aurait conclu la première convention, quatorze ans plus tôt. Au contraire, la pierre devait comprendre tous les titres de propriété que le même per-

sonnage pouvait faire valoir sur les trois terrains distincts. Le domaine nommé dans la seconde pièce n'a rien de commun avec celui que Kidini avait acquis auparavant comme compensation de la charge envers le Temple, qui lui avait été imposée à titre onéreux; puisqu'il la possédait déjà, il n'avait aucune raison, ainsi que semble le croire M. PEISER, de l'acquérir de nouveau. Quant au mot *isqu*, il ne saurait signifier ici que l'impôt que le Temple tirait des adorateurs du dieu. Le fisc et le Temple n'ont jamais fait de cadeaux, ni anciennement ni à notre époque. Une grande quantité de textes ne sont compréhensibles pour tout homme sensé, qu'interprétés sous ce point de vue; dans des cas particuliers quand il n'est pas question d'un Temple, l'on peut quelquefois admettre l'acceptation du revenu. Nous avons exposé ces raisons assez largement pour que nous ne nous croyions pas obligé de revenir sur un point qui s'entend de lui-même.

La fourniture que Belnadin impose à son fils Kidini n'est pas un droit sur une prestation (*Recht auf eine Leistung*), qui a la prétention de ressembler à quelque chose de juridique, mais qui au fond ne signifie rien du tout: un droit sur une prestation s'appelle en allemand une *Forderung*, en français une créance. Toutes les citations qu'entasse M. PEISER, ne prouvent pas que c'est Kidini qui a une créance sur le Temple, mais toutes prouvent le contraire. Ces prestations qui se nomment en sumérien *gissubba*, et en assyrien *isqu* ou *izqu*, de אִשְׁקָא, sont spécifiées comme *urbu* et *telitu*, que M. PEISER traduit dubitativement par les mots *Eingangsgabgabe und Auflagen*. J'approuve les points d'interrogation de l'auteur, qui, je le soupçonne fort, ne comprend pas plus que moi ce qu'il a voulu dire par „une taxe sur ce qui entre”, ou une contribution sur des choses que, dans son opinion, l'homme en question doit recevoir. Le mot *urbu* vient de *eribu*, rentrer, et indique probablement le numéraire, l'argent qui est à payer, et *telitu* „ce qui vient en surplus”, ce sont, avec quelque vraisemblance, les livraisons en nature, telles que l'huile, le blé, les viandes spécifiées dans le texte. Étymologiquement, on ne peut pas expliquer ces termes, car le peuple vivant attache aux mots des idées spécialisées qui se moquent de toute philologie, et je maintiens que ma manière de contredire mon honorable colla-

borateur est très *académique* et fort *parlementaire*, dans un sens que ni le citoyen *Academus* ou les dialogues de *Platon*, le verbe *παροβάλλειν* ou la section conique de la parabole ne pourraient certainement pas laisser deviner.

Pour nous donc, *urbu* signifie l'argent, *telitu*, la livraison d'objets, et je ferai remarquer que des centaines de textes fournissent des indications de cette sorte.

Le sens de tout cela est tout simplement qu'il faut souvent deviner, là où l'étymologie fondée sur les racines nous conduirait à de graves erreurs.

Parmi les prestations en nature, réparties sur tous les contribuables, se trouvent, pour la part de *Belnadin*, un bélier et de la viande de poitrine et de la viandes des cuisses. *Kirru zikaru sēr irti au sēr sūni*. Le signe que *M. PRUSSA* lit *si mal* est, comme plusieurs fois, le caractère $\langle \nabla \text{---} \nabla \rangle$, la copule; $\text{---} \langle \nabla \text{---} \nabla \rangle$ est *irti*, le devant, et *ur* ou *sūni* „clunes. Un boucher assyriologue traduirait par „épaule et gigot”. La quantité de la fourniture était connue par les contractants, et n'est pas spécifiée ici. Le sens simple est généralement le sens vrai.

La formule *pas N. usadgil* désigne en politique l'investiture de la charge de gouvernement, en droit, la collation à un tiers d'un *once* ou d'un *bénéfice*.

La prestation imposée au fils cadet est compensée par une cession de terrain. La compensation est exprimée par les mots que je lis *ina asar sipi* „in locum compensationis”. Qu'on lise le dernier mot *atpi*, *adpi*, *dulpi*, le sens ne peut être que celui que j'indique: j'ai pensé à $\text{---} \langle \nabla \text{---} \nabla \rangle$ avec l'acception de „transférer”, mais j'ai préféré me souvenir de $\text{---} \langle \nabla \text{---} \nabla \rangle$ „accroître”, avec celle de dédommagement par accrescence.

Les terrains agraires sont, ici comme plus tard, désignés par les mesures de capacité afférentes d'après une proportion fixe et invariable, tandis que les immeubles urbains sont évalués par les mesures de superficie. Au douzième siècle, le cor équivalait toujours à 360,000 condées babyloniennes carrées, dans les époques modernes à 54,000

1) Je rends toujours $\langle \nabla \text{---} \nabla \rangle$ dans la transcription par *au*, seulement pour le distinguer du crochet *u*, la prononciation a dû être la même.

aunes carrées. J'ai déjà prouvé que cette proportion de $6\frac{1}{2}$ à 1 pour le carré, nous conduisait à un rapport de 2582 à 1 pour le côté, qui représente le rapport presque exact de ces deux mesures. La teneur du traité se rapprochant davantage du système moderne, je suis incliné à y adapter le mode plus récent... et les quatre cors de terrain se présenteraient alors exactement comme 216,000 aunes carrées ou 39 hectares environ. Tout cela, dans l'hypothèse presque certaine de l'application du système sextal, c'est-à-dire du cor de 180 *qa* ou cabs.

Cette superficie considérable étant spécifiée par *pi sulpi*, peut-être M. PEISER est-il dans le vrai quand il y voit des marécages. Nous traduisons par „embouchure des canaux”, car en Babylonie, il se trouve partout des marais: la valeur moindre des terrains milite pour cette présomption, et à ces terres peu productives se joint un bois de palmiers, tel qu'il en existe beaucoup sur le bord de l'Euphrate.

En dehors de cette espèce de dédommagement pour la charge imposée, en dehors de ce préciput, il est donné en legs un terrain de 50 cannes situé au milieu de la ville même de Dilbat, qui, d'après ce texte, devait se trouver sur l'une des rives de l'Euphrate. La maison bâtie est située sur un des marchés (*sūqi*) de la cité, et mesurait 50 cannes probablement carrées, donc si nous appliquons la canne septimale des derniers rois, à peu près 4500 mètres carrés, ou un carré de 67 mètres de côté. La maison était assez vaste, mais une partie de la surface était certainement prise par les cours intérieures et les jardins entourant l'édifice lui-même. Bel-nadin, le père du bénéficiaire, avait détaché cette maison de son propre domaine, dont il avait cédé la partie orientale à son fils. Malheureusement, les dimensions des côtés ne sont pas données, et dans les lignes 17 et 19 il se trouve une grave incorrection, le mot *us* „en long” étant fautivement écrit au lieu de *sak* „en large”.

Comme je l'ai fait remarquer, les terrains sont toujours évalués par des mesures de superficie, et les champs par les aires exprimées en valeurs de capacité ayant le rapport invariable de 300 aunes carrées par un *qa*.

Dans la liste des témoins (l. 22), manque encore le mot de „fils”, il devrait y avoir: Bel-uşuranni, *fils* d'Adad-sum-eres. La lecture *Bel-ah epus* de M. PEISER ne se recommande ni par les analogies, ni par

l'examen du texte que l'on ne devra suspecter que lorsqu'on ne pourra pas faire autrement. Quant au nom Adad, personne ne comprendra d'ici à peu d'années, pourquoi par un esprit de coterie et malgré les preuves les plus directes la plupart des assyriologues s'exposent à être sévèrement jugés par leurs disciples. Il n'y a que le nom Adad, et il n'y a pas de Ramman ou Raman, et pour cette lecture il n'y a pas même un commencement de preuves. Ramman n'existe pas, et si l'on trouve un dieu Raman, comme Naman, Yaman, Maman et Sulman et Leman, toute la différence du Lieu des vents est de Raman, et rien ne démontre leur identité. Quand à parler d'un nom occidental (*westländisch*), Adad n'est pas plus occidental que Bel et Istar, qui se trouvent aussi dans les pays de l'ouest. Cette persistance à maintenir un nom dont on connaît soi-même la fausseté, aurait été appelée par EWALD du mot *d'immoralité* ou *Unsittlichkeit*.

Nous nous occuperons de la date du document et du personnage royal à la fin de cette étude.

Le second contrat a trait à l'achat d'un terrain composé également d'un bois de palmiers et d'un terrain marécageux: le premier mesure un tiers de cor, ou 18000 aunes carrées, 32400 mètres carrés, 3¼ hectares, et 1¼ cor de terres moins chères. Si l'on admet pour les palmiers le prix connu plus tard de 6 ou 6¼ dixièmes de cab pour une drachme, le prix de 110 drachmes serait l'addition des 100 en 90 drachmes pour le bois de dattiers, et il resterait 10 ou au plus 20 drachmes pour „les embouchures des canaux”. Dans la dernière supposition, nous aurons le prix d'une drachme par hectare, donc il y en a vingt-deux dans notre affaire; l'étendue équivaut à 90,000 aunes carrées, 162,000 mètres ¹⁾ carrés ou 16 hectares.

Comme nous l'avons indiqué, le texte est mal écrit, surtout le nom du père du vendeur est très obscur, c'est *Tabiq-tamnu*, *Tabiq-nanu*, Tab y a nanu, et toutes ces formes sont difficiles à expliquer. L'inventaire du voisinage; surtout des mots encore mystérieux, comme les *sihi* du

1) Je ne comprends pas bien le calcul de M. PEISER qui emploie des *x* et des *y*; mais je pense que ce calcul n'est pas plus mathématique que son idée n'est vraisemblable.

dieu Ib, et les *adri* ou *lari* de la ligne 40, aires à battre le blé.

Mais dans la péroration contenant la formule au sujet de l'éviction et de la plainte en nullité, le document est précieux parce qu'il tranche la question de l'interprétation en faveur de notre traduction et détruit la version d'ailleurs philologiquement inacceptable de M. PEISER. Nous prétendons que le texte édicte contre celui qui voudrait annuler la vente à n'importe quelle époque, la peine de la résolution d'achat, et en outre, une somme douze fois plus grande, en guise d'amende. Dans ce cas, ce serait une somme de 32½ mines ou de 2700 francs de notre monnaie. Les documents de Ninive nous donnent raison, car ils stipulent des amendes s'élevant à dix mines d'or, c'est-à-dire à 17000 si ce n'est 34000 francs.

M. PEISER a proposé de traduire ces quelques mots *adi 12 ta-a-an „et duodecies”* par un intérêt d'une drachme par mois, donc 12 drachmes par an, selon lui. Et dans les années embolimes, il faudrait donc admettre *treize*? Dans ce cas, on dit énergiquement que l'intérêt serait d'une drachme par mine et par mois. Et cet intérêt serait payé, selon M. PEISER, une fois seulement, de sorte qu'on pourrait toujours annuler l'achat, en payant dans notre cas, la modique somme de neuf drachmes. Cette interprétation des simples mots „*et duodecies*” est tout aussi conforme au sens commun, que l'opinion de notre collaborateur sur les trente-sixièmes, où une quantité ne serait pas la moitié du double, même les trois quarts, et où deux unités ne constitueraient pas les deux tiers de trois, mais les huit neuvièmes: ce sont des choses que l'on ne discute pas.

Parmi les noms des témoins nous relevons celui de Bel-nadin, fils de Nebozaradan, le père de Kidini, qui vivait donc encore quatorze ans au moins après la rédaction du premier document.

Quant au nom du troisième témoin, écrit clairement *Nabū-sis-ni*, la prononciation en est douteuse. *Nabu-aḥani* „Nebo est notre frère”. n'est guère admissible; mieux vaut *Nabū-uṣuranni* „Nebo, protège moi”, Nous n'avons pas le droit, de substituer à *ni* le signe *kak* et de lire: *Nabu-aḥ-epus* „Nebo a fait un frère”.

Le nom du scribe est écrit *SE-NA-A*, ce qui peut se prononcer

Nadin-abla, (le *D-M-N.*) „donne un fils”, ou *Idina* „donne”, selon l'analogie de tant de noms formés de l'impératif avec l'è emphatique.

Abordons les questions générales. La première concerne le dieu *Lagamal*, dont le nom, s'il est sémitique, signifierait, „le dieu qui ne pardonne pas”. Il est étranger au nom élamite, *Lagamaru*, cité par Sardanapale (t. III, col. VI, l. 77), comme dieu de Suse, et dont la citation confirme le caractère historique du fameux Kedor la'omer, Kodallogomor des Septante, si fameux par le XIV^e chapitre de la Genèse; la vraie forme est *Kudur-Lagamar*. Notre dieu *Lagamal* est cité (R. II, 60, 15), comme le dieu urbain de la ville de Surippak, cité fameuse par la légende du déluge, mais qui n'apparaît guère dans les textes depuis cette catastrophe: Surippak (comp. R. II, 46, 1) était aussi la ville du dieu Malik, Moloch. En tout cas, *Lagamal* avait un temple à Dilbat, où le dieu Ib avait un sanctuaire réparé par Nabuchodonosor. Nous ne sommes pas autorisé à identifier Ib avec *Lagamal*, qui a paru au P. STRASSMAIER S. J. être une divinité féminine, reine de la ville des *Kisurrae*, des frontières: nous croyons que cette désignation se rapporte à la déesse Ishara.

Dilbat, la ville de la planète Vénus, était située sur l'Euphrate, du côté occidental ou arabe, comme l'indique ce texte même: il faut la chercher à un endroit où le cours du fleuve lui permet de border un champ du côté du nord. Beaucoup de textes de la collection de Berlin sont originaires de cette ville célèbre jusqu'à l'époque babylonienne la plus récente. La dernière pièce que nous avons de Darius, du 13 Elul, l'an 36, ou du jeudi, 12 septembre julien 485 a. J.-C., est datée de la ville de Dilbat qui faisait un grand commerce de blé et de fruits de toutes sortes: beaucoup de documents attestent son importance.

Au point de vue de l'histoire, le document présente un grand intérêt à cause de ses deux dates séparées par un intervalle de quatorze ans au minimum. Le roi Nebobaladan, *Nabū-abla-ddin*, „Nebo a donné un fils” régna au moins 31 ans à Babylone, comme on le voit au bas de l'inscription monolithe publiée dans la collection du Musée britannique, volume V, planche 61. Il fut le contemporain de *Tuklat Ninip*, mort en 930 a. J.-C., du règne entier d'Assurnasirabal (930 à 906), et mourut vers 898

Assurnasirabal le mentionne sous le titre de roi de Kardunyas (monolithe III, l. 19 et 20) et se vante d'avoir capturé ses troupes envoyées aux secours des Supi. Néanmoins, Salmanassar, le fils de celui-ci, semble avoir été lié avec le roi de Babylone, comme l'atteste l'*histoire synchronique*; Nebobaladan mourut en l'an 8, de Salmanassar qui défit et tua Mardek-bel-usati, fils de Nabobal Adan qui voulait détrôner son frère Marduk-nadin-sum. Ce dernier fut rappelé sur le trône en 898 a. J.-C., et l'on ne se trompe pas beaucoup si l'on place la date de la seconde pièce en 887 a. J.-C., car c'est de son installation sur le trône occupé d'abord par son frère, que devait se compter les années de Marduhmadinsum. La date du premier document au contraire est incertaine; nous ne savons pas si Nebobaladan a occupé le trône plus longtemps que trois ans après la 28^e année, et si l'usurpateur n'a pas exercé son pouvoir pendant plusieurs années.

Notons à cette occasion que je maintiens toujours, jusqu'à preuve du contraire, la chronologie exposée en 1868 et que je regarde toujours comme fausse celle de presque tous les assyriologues, qui n'ont, de l'avis des hommes vraiment compétents, aucune autorité dans cette matière. Il ne me semble pas permis de sauter à pieds joints par dessus deux cents données bibliques, mathématiquement avérées et s'accordant entre elles, et il est absurde au point de vue purement scientifique de sacrifier à une chronologie aussi mal assise que l'est celle des rois assyriens, la base chronologique sur laquelle se fondent les dates des Livres des Rois. Il y a eu une interruption dans les éponymies, la date de l'éclipse d'Isid-salhē-iqbi est celle du 13 juin 809, et non pas celle du 15 juin 763. Il y a une éclipse en 930 à l'occasion de l'avènement d'Assurnasirabal, dont il est absolument ridicule de nier l'existence, et il n'y en a pas eu en 884, date admise par des savants incapables de comprendre les questions de pures mathématiques. Aucune raison n'a été donnée jusqu'ici par ceux-ci: le seul argument devant lequel je m'inclinerais tout le premier, serait une donnée précise fixant un intervalle entre deux éponymes ou deux faits, telle que la donnée relative aux 696 ans écoulés entre Gul-kisar et Nabuchodonosor I, ou les 1635 ans qui séparent l'invasion de l'Élamite Kudure na Khunta de la prise de Suse

par Sardanapale. Si l'on peut présenter une pareille preuve, indiscutable et précise, fixant entre les deux éponymes, avant et après la fameuse éclipse, et qui démontrerait la continuité, et n'agrandirait pas l'intervalle des quarante-six ans que je crois nécessaires et réels, alors je me joindrai aux autres; mais je ne céderai pas à des raisons qui ne peuvent pas raisonnablement passer pour telles.

J'admets donc pour la date du second document 887 a. J.-C., et non pas 841.

Si nous demandons maintenant pourquoi ces deux textes sont soudés ensemble, la réponse sera facile. Belnadin a réuni sur une même pierre les titres affirmant sa propriété sur tout ce qu'il possédait „dans les champs et dans la ville”, comme disent les documents babyloniens, soit qu'il eût acquis ces biens par donation, par héritage ou par achat. C'est un inventaire général, affirmé par des documents officiels et devant servir de base aux revendications de ses héritiers. C'est à ce titre que ce petit document méritait surtout un examen particulier et consciencieux.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Liste des souscripteurs et des collaborateurs	v
Dédicace par Mgr ABBELOOS	xiii
Inscription chinoise par M. LEGGE	xv
CARL ABEL, Und Noah sprach.	1
W. BANG, <i>Professor an der Universität Löwen</i> , Zur Erklärung der altper- sischen Keilinschriften	5
A. BARTH, <i>membre de l'Institut de France</i> , Deux chapitres du Saurapurāṇa.	12
RENÉ BASSET, <i>professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger</i> , Le Livre des conquêtes de l'Afrique et du Maghreb	26
E. BEAUVOIS, Le cheval en Amérique avant l'arrivée des Espagnols	35
L. C. CASARTELLI, A fragment of the Dinkart (III, fol. 2, q. 2)	41
Dr. J. B. CHABOT, Une poésie syriaque de Grégoire Bar-Hébréus.	44
C ^{te} DE CHARENCEY, Langue basque et dialectes chamitiques	48
V. CHAUVIN, <i>professeur à l'Université de Liège</i> , Belgium persicum	53
É. CHAVANNES, <i>professeur au Collège de France</i> , Le Sūtra de la paroi occi- dentale de l'inscription de Kiu-yong koan	60
A. COLINET, <i>professeur au Collège communal de Nivelles</i> , Les auxiliaires 𐎧𐎠 au et 𐎠𐎢 tu	82
PH. COLINET, <i>professeur à l'Université de Louvain</i> , Le symbolisme solaire dans le Rig-Véda	86
G. DEVÉRIA, <i>professeur à l'École nationale des langues orientales vivantes</i> , Histoire du Collège des Interprètes de Péking (fragment)	94
E. DROUIN, Quelques mots sur les monnaies anciennes de l'Inde, à propos de la question de l'origine de l'écriture	103
Dr. A. GIESSEWELN, Notes historiques et linguistiques relatives à la religion des anciens Magyars.	109
RAOUL DE LA GRASSERIE, Du contre-accusatif, du contre-génitif et du contre- nominatif ou des cas contraires.	116

	Page
AD. HEBBELYNCK, professeur à l'Université de Louvain, Une page d'un manuscrit copte intitulé „Les mystères des lettres grecques” (description cosmogonique).	127
V. HENRY, professeur à la Sorbonne, Vedica	133
A. V. WILLIAMS JACKSON, professor at Columbia University, New-York City, Zoroaster's successor in the pontifical Office, according to Mas'ûdi.	138
H. KERN, professor aan de Universiteit te Leiden, Een overblijfsel van eene verouderde declinatie in de taal der Zend-Avesta	140
J. KIRSTE, professeur à l'Université de Gratz, Çunaskarṇa	143
LÉON DE LANTSHEERE, professeur à l'Université de Louvain, Le pied et la chaussure comme symboles juridiques	149
C. LECOUTERE, hoogleeraar te Leuven, Mahābhārata XII, 12772—12811	162
E. LEFÉBURE, professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, La mention des Hébreux par les Égyptiens s'accorde-t-elle avec la date de l'Exode?	170
SYLVAIN LÉVI, professeur au Collège de France, Deux peuples méconnus.	176
A. MARRE, professeur à l'École nationale des langues orientales vivantes, De l'introduction de termes chinois dans le vocabulaire des Malais.	188
A. F. MEHREN, professeur à l'Université de Copenhague, Aperçu sur les ouvrages lexicographiques de la langue arabe récemment publiés en Orient.	194
S. MĀLIK—DAVID BEG, Le dialecte de Marach	204
FRIEDRICH MUELLER, Professor an der Universität Wien, Der Ursprung der indischen Schrift (mit einer Tafel).	212
KARL PIEHL, professeur à l'Université d'Upsala, Deux déesses égyptiennes	222
J. PIZZI, professore nella R. Università di Torino, Una massima di sapienza popolare nell' Antigone di Sofocle e nel Merzbân-nâmeḥ di Verâvini.	226
H. POELS, De smeden bij de oude Hebreërs.	228
C. PUINI, professore presso il R. Istituto di Studii superiori di Firenze, I sedici buoni Genii del Prajña, appunti concernenti il Buddhismo nel Giappono	232
HENRI CORDIER, professeur à l'École des langues orientales vivantes à Paris, Mourier, amateur-sinologue danois	239
A. ROUSSEL, prêtre de l'Oratoire, Étude du Pañcarâtra.	251
G. H. SCHILS, Contributions aux études de la grammaire japonaise	266
G. SCHLEGEL, professeur à l'Université de Leyde, Parallèles en folklore	271
H. SCHUCHARDT, Professor an der Universität Gratz, Georgisches -ge.	278
É. SENART, membre de l'Institut de France, A propos de la théorie bouddhique des douze nidânas	281
NATHAN SÖDERBLOM, Du génie du Mazdéisme.	298
MINAS TCHÉBAZ, professeur à King's College, Londres, Homère et les Arméniens	303
C. P. TIELE, professor aan de Universiteit te Leiden, Cyrus de Groote en de godsdiens van Babel	307

	Page
L. DE LA VALLÉE POUSSIN, <i>professeur à l'Université de Gand</i> , Gaturāryasatya-parikṣā, extraits du XXIV ^e chapitre de la Madhyamakavṛtti	313
J. VAN DEN GHEYN, S. J., <i>bollandiste</i> , Note sur le mot ἐμνητάριον.	321
A. VAN HOONACKER, <i>professeur à l'Université de Louvain</i> , Note sur les lignes 30. 33 de l'inscription du cylindre de Cyrus	325
G. DE VASCONCELLOS—ABREU, <i>professeur au Cours supérieur des Lettres à Lisbonne</i> , La symbolique des nombres dans les recettes magiques des traditions et des usages populaires en Europe	330
A. R. GONÇALVES VIANNA, Les vocables malais empruntés au portugais	336
F. DE VILLENOISY, Ethnographie de la Chine septentrionale et son influence sur l'Europe	349
Dr. F. H. WEISSBACH, Eine sumerisch-assyrische Beschwörungsformel (IV. Rawl. 16 N ^o 1).	360
ALFRED WIEDEMANN, <i>Professor an der Universität Bonn</i> , Zu dem Thierkult der alten Aegypter	372
E. WILHELM, <i>Professor an der Universität Jena</i> , Gātha Vohukhs'athra. — Yasna LI, 1—7, übersetzt und erklärt	381
J. OPPERT, <i>membre de l'Institut de France, associé de l'Académie royale de Belgique</i> , Un dossier babylonien sur une seule pierre du IX ^e siècle avant l'ère chrétienne	387



W



LEYDE, LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE CI-DEVANT E. J. BRILL

