LE MUSÉON
LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. V.

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, RUE DE BRUXELLES, 90

1904
SUBHĀŚITĀ-SAMGRĀHA

(Suite').

Summary of Part II.

Foll. 39-82. Discussion of 'wisdom' and 'the means' (prajñā, upāya).

The upāya as set forth in sundry tantras [39]. Buddha-hood cannot be attained by either of these two principles singly, but by a full understanding of both [40, 41]. Tantrik and mystic explanations of their nature [41-50]. Nature of the Tantrik Yoga. The Yogi is not defiled by passion (rāga); but conquers passion by passion [50-55]. All good action and a fortiori evil action must be avoided (by the yogī); consideration of definite objects, even of the void etc. (sānyāsānyabhāvanā), and worship cease to be necessary [56-58]. Cult of the mystic vajra [59-60]. The attainment of the state of true happiness (satsukha-pada), with discussions, as to thought and thought for enlightenment (citta, bodhicitta) [63-67]. Tantrik teachings as to prajñā, upāya, and mystic kāma generally [67-82].

(2) I have printed text, and even, where extant, also commentary on this extraordinary phase of soi-disant Buddhism, thinking it well that scholars at least should know the worst. To me it all reads like an obscene caricature of the teachings both of earlier Buddhism and of the legitimate Yoga. We are not, I take it, in a position to solve the doubt very properly suggested by M. Barth (Bulletin, III Bouddhisme [1909], p. 9), as to whether such teachings were officially received. One would be only too glad to discover a contemporary denunciation of them. In any case, it seems to me, they have their historical importance in suggesting how Buddhism came to be discredited in India, and finally disappeared.
Fol. 83 — ad fin. Sundry tantrik practices for the attainment of 'perfection'.

The practice (as an optional course to those previously described) called *jñāna-mudrā* ('posture of knowledge'); fasting and meditation in solitude [83-84]; the *unmatta-vrata* ('mad vow'); wandering 'like a goblin', eating leavings, with tattered clothes or naked (*digambara*) silent and meditating [84-86]. The means for the attainment of the 'great posture' (*mahāmudrā*) are three-fold: gentle, of middle kind and supernatural (*adhyātma-nimittat*). The second of these is realized in dreams [88-90]. Perfection must be attained by practice (*abhyāsa*), not by knowledge merely [91]. Various meditations and means for attaining the highest yoga [92-94]. One must proclaim the law (*dharma*) to fulfil the highest aspirations of men [95], but a knowledge of charms (*mantra, sadhana*) is also necessary. These may check sin even in great sinners [96-98].

Extracts (from the pre-tantrik literature) relating (1) to a repentant monk; and (2) to the ten evil courses. Proper preparation represses the tendency to sin, and this preparation may be carried out through the present work and the help of a *guru* [98 ad fin].
yat punar uktāṃ 'kaś ca upāya' iti atrocye | sattvā-śayavasādṛ ṭpatty-utpanna-kramaprtyekabhedena bahutaropāyo mantrasāstre desītah |

| tathā cāha |

ekārthatve 'py asamṃmohad vajropāyad aduṣkarat ||

| tikṣṇendriyādhikārāc ca mantraśāstraṃ visiṣyate ||

| tasmād anena krameṇotpannaṃkramaṇāḥ 'pi bahupāyah kimca yat punah sarvasiddhādhigatotpannaṃkramāsiddhā-rajopāyaḥ saṃ tesāṃ granthena nānātanteṇāpi gurupade-śāḥ kathyate [ 4 | ] Padmavajra-pādīyādvayavivarana-Prajñopāyaviniścayāsiddhāḥ uktāṃ |

| upāyo 'pi caturvidhaḥ Bodhivajreṇa varṇito 1 Buddhavajreṇa varṇita ... iti yāvat sevāvidhānam prathamam dvitīyam upasādhanam |

| sādhana[40]ṃ ca tṛṭīyam vai ... mahāsādhana[ṃ] catur-ḥ tham ... iti yāvat 1 atra evābhāvalakṣaṇā prajñāḥ bhāvalakṣaṇaṃ upāya iti |

| tathā coktaṃ 1 niḥsvabhāvalakṣaṇā prajñā svabhāvala- |

---

(1) Fol. 30. fin. supra.
(2) ṭgaya Ms.
(3) jru Ms.
(4) So the Ms.; Prof. Poussin suggests that *otpattikṛ* must be meant.
(5) sat Ms.
(6) This quotation I have not succeeded in verifying in the Tibetan work cited at fol. 1. Until further bibliographical information is forthcoming one may suppose that the present work is quite distinct and that the compiler added the longer title and author's name to keep the distinction clear. The extract appears to consist of selections from a passage chiefly in ślokas.
kṣaṇa upāya iti || tasmāt prajñopāyavidhānena¹ coditāḥ |
tataḥ kurvanti sattvārthaṃ visvarūpo maṇir yathā |
tenā tāvat prajñetī |
upāya iti bhāgadvayam vyavasthitam iti ||
idānīṁ vicāryate 1 prajñayā kevalayā kim buddhatvam |
syān no ced ? upāyamātrakramenāpi |
ucyate cedam | na kevalam prajñāmātreṇa buddhatvam |
nāpy upāyamātreṇa 1 kintu yadi punah prajñopāyalakṣa-
ṇau samatāsvabhāvau bhavatāḥ 1 etau [41] dvāv 2abhin-
narūpeau bhavatāḥ 1 ekākārau bhavatāḥ 1 + udā + bhukti-
muktir + iti | tathā coktaṃ |
upanayaty abhimataṃ yasmān naukevāśu phalam tataḥ |
sadānukūlayogena sa upāyaḥ prakṛtitaḥ ||
ubhayonmīlanāṃ yac ca salilaksirayar iva |
adavākārayogena prajñopāyas³ tad ucyate ||
prakṣeptum cāpanetum ca [śakya]te yatra naiva hi |
prakṣeṣaṇa ca ya[nt] tyaktam dharmāt ta[t]tvam tad ucyate ||
cintāmaṇir ivāšeṣa = jagat sarvadā sthitam |
bhuktimuktipradām samyak prajñopāyasvarūpataḥ ||
tathā⁴ |
karuṇā chaḍḍi (?) jo suṇahim la — —
so pāvaḥ uttima mā — — — ||
~ havā karuṇā kevala[42]bhāvai |
jama-sahassāhi mokkha na pāvaḥ ||
suṇṇa-karuṇa jaī jounu sakkaī |
ño bhavaṇo ~ .. vāṇem thakkaī ||
idan eva samāgamya sambuddhāḥ sugatāḥ purā |

(2) adbhū Ms.
† Ṣic. Read tadā (or possibly ubhau) bhuktimukti itī. Cf. line 19 below.
(3) Ms. oya tāracya; but see the next stanza.
(4) These and other Prakrit verses are discussed in the Appendix.
sambudhyante ca sarvatva sambhotsyante jagaddhitā || iti
punas tatraiva

vajrapadmasamāyogena pr[ajñ]opāyāliṅganataḥ ekākārūpeṇa jñānasvabhāvaṃ bhāvayet | tathā Yūgandhakhram[e] 'py Ārya-Nāgārjuna-pādai1 apy uktam | 5
saṃklesō vyavādānam ca jñātvā tat paramārthataḥ | ekībhāvam ca yo vetti sa vetti yuganaddhakaṃ ||
krameṇā jñātvā tattvajñāḥ[ḥ] svādhīṣṭhānaprabhāsvarau2 |
tayor eva samāja[ṃ] yad yuganaddhakramo hy asau ||
etad evādvayaṃ3 jñā[43]nam apratiṣṭhitanirvṛtiḥ | 10
buddhatvaṃ vajrasattvatvaṃ sarvaiśvaryaṃ tathaiva ca||iti
tathā ca Prajā-tantre |
upattibhāgaṃ kathitam uppannam kathayāmy aham ||
kha-dhātāv iti padmeśu jñānaṃ bhagaṃ iti smṛtaṃ ||
bhāvaneti samāpattis tat sukham dhyānam ucyate || 15
† yathānyāyaṃ svam utpādyāṃ bhodhīttamaṃ tu revateti †
punar apy uktam tatraiva |
rāgene badhyate loko rāgeṇaiva vimucyate |
viparītā5 bhāvāna eṣā na jñātā Buddhātirθhikaiḥ ||
punah |
yena6 tu yena tu badhyati lokas
tenā tu tena tu bandhana muṇice [ ] |
loko muḥyati vetti na tattvaṃ
tattvavivarjita siddhi na lapse [ ] ityādi vistarāḥ ||

Samayavajra7-pādai[44]v apy uktam |

(1) Pāṇeacr. VI. 3, 11, 25.
(2) sām... tai P.
(3) am P.
(4) syañno P.
(5) Hypermetric sloka; cf. Cīkṣū śloka, introd. p. XXI, as also above fol. 41, l. 12 (uponēty abhī). kṣeṣā Ms. ? caīśā.
(6) Dodhaka.
(7) One of the twelve Tantra-ācāryas at Vikramaśila. Tāran. p. 5.
vakturt antaḥ sphurat tattvāṃ śrotā sākṣān na budhyati
samudeti kim apy asya vikalpapratibimbakam
svavikalpaśatas tais taiḥ kalpaya[m]s tattvabhāvanāṃ
dsvavikalpākalasamāntanaḥ kas tattvam ababhotsyate

yas tu vajranayopāyapavitrikṛtamānanaḥ
sphuṭikṛta-svāsāṃvedyadharma-kāyo mahāsukhaḥ
atha śāmarthyasamprāpto vajrāṭṭavanirvṛtaḥ
sākṣān naivāśmya-sāṃvitti-samu[c]chinnabhavabh[r]amaḥ
svamantrapūtattatvajñānaḥ sulabhopāyasampadaḥ
tasya vajradharasyeṣa śiddhi[h] karatāl[e] sthītā
kulānurūpam athavā yathālābham śubhāsayaṃ
yāṃ kāṃcid athavā prāpya sarasāṃ navayauvanāṃ
aśāthām akutīlām caiva priyoktyābhimukh[r]kṛtāṃ

parirambharasāsvāda-pramukhai[h] parikarmabhiḥ
vidyāṃ vidadhyaḥ vijane prāk-prabuddhamanobhavaṃ

[ta][5]rjanīmadhyamāntah[sthāṃ] pīdita[ṛṣṭakarṇikāṃ
mahīsthahalabhālabbāṃ tu madanāḥlāditāṃ tathā

pūrṇendau rasanāsthale vikasatkamalākṛtāṃ

prāpya tāṃ paramāṃ koṭīṃ[7] — — — — da sampadaḥ
sundararāṣṭāruṇyabharālasya[m]sv akitāṃ
sādhānāhatasamaṃmanda anandaparama[m] nayet
tāṃ vilokya manohārī[9] sadā ghūṛṇitālocaṇāṃ

Tathāgamataṃ yam ceta[h]-stambha[m] kṛtvānurū[46]gayet

nathā — — — kha śītanāradaśaṇa = = = — - rdiyat

(1) Hypermeteron ut supra.
(2) Cf. infra f. 47.
(3) Ms. ṛddhi, ... tane.
(4) Ms. yojāṃ, which in N. India is pronounced like yogyāṃ.
(5) These syllables are conjectures by M. de la Vallée Poussin.
(6) māḥ Ṟapa Ms.
(7) Lacuna marked in Ms.
(8) Sundarāśīcāca ṭasaḥv Ms.
(9) Sic Ms. : neuter adverbial.
† muhur¹ vidyādharāṅkāra †-dānadhvanitananditaḥ \| parirambharasākrānta-lalanālālanodyataḥ \| samāhlāditasāṃtāna-lalita ≈ ॐ - kanaṅḥ \| itthamva - - - - - - - dvayaṅd valām \| līlāvatyā rasol[l]āsaṁ saṃṭatānandasiddhyay ē \| vyomadhātur dhvajāsaṅgād amandaspandasampadā² | samvid ānandasamḍoha spandini† samudeśiyā† tām udāramanaskāra-sphārast[ṇm]skṛtasaṃtatiḥ | satataṁ bhāvayann evaṅ anujñāṁ bodhimānasam \| kṣaṇam khaṇaruci prakhyāṁ many-antar lakṣayet spha[ṇa]m | [ṭaṅ | bhāvayaṅ ³avadhānaṇaṅ ³kṣ[⊥]ṣ[47]ṇaniḥśesakalmaṅ | sarvāvasthāṅ tv asaṅvedyā[ḥ] sāṅśād buddhatvasampadāḥ | vidyā-kamala-saṅkalpa[ḥ] sāvadhānaṅ avāpyate | tat prakaraṅsapadaprāpto vajratṛtayaniṛvṛtī | viṣuḍdham dharmakāyatvaṅ labhate yogipuṅgava[ḥ] | prāṅg asaṅ t kuliśāmbhojām † pā - jaṅbhūtayat sukham† | sphaṅtaṅ tadbhāvanābhāyaṅsād etad āyāti lakṣaṅtaṁ | \[Sarahapādāṅ | apy uktaṁ | ⁵aṁ sṝmāṅ kuliśāyudhaḥ sukhamayo yasū sphaṅmrgrhyate ⁴⁰ yasāṁ akṛtir aprapaṅcavimala-prajñāmayī ∥ sarvagā ∥ sāṅśāt kalpalataḥ ∥ iva tribhuvane yāḥ kleṣajālalacchidāḥ sṝmāṅ-vaiṣrapadāṅkītī yuvatayas tābhhyo namaṅ sarvadā \[48 | yǝsǝm smarann api janaṅ kuliśāṅganeti niḥkleṣakovalarasāṁ sukham eti bhūmīṅ | tatpādapaṅkajarasāṁ śirasā namāmi nirvedhabhaktibharabandhurakandharaṅ |
Dohakoṣe¹ 'py uktam |
puv[ya] a pemma sumaranti |
puttī mīla jaī puṇa hanti ||
cittekku saalābāṃ bhava-nivvāṇa jahi vipphuṇant'assu ||
tāṃ cintāmaṇi-rūm pāmaṇama icchāhalaṃ deī ||
canda sujjha ghase gholia ghotṭai |
pāva-puṇa-taveṃ tā khaṇe te [a]ṭṭāī ||
aīso karaṇa karaha vivarīra |
tem ajarāmara hoī sarīra ||
jejī kia niccala mana raṇa pavaṇa gha[49]śni laī etthe |
† so so ghā jia nājj hare † vutto maī paramatthe |
kulisa-saroruha joem joīu |
nimmala parama-mahāsuha bohīu ||
khāneṃ ananda-bhe a tahim jānaha |
lakkha-lakkaṇa-hīṇa pariṇaḥa ||
ghora aṃdhārem candamaṇi jima ujjoa kareī |
parama mahāsuha ekkukhaṃ duriāsesa hareī ||
āirī[ua] saṇaṃ parihareī ga[c]chanto ṇau bandhaī bhāra |
aīso joī saṅga paḍihāsaī taīso laṅgaḥai pāra ||
visaa ramanta ṇa visaṃ lippai |
ūala hareī ṇa pāṇi chippai ||
emaī joī mūla saranto |
visaa ṇa bāhaī visaa ramanto ||
pavāna dharaī maṇa ekku ṇa [50] † caṇnai † |
kālāgni † so helen peṇnai † ||
Saraḥa bhanaī vivarīra paaṭṭaha |
candasu[jja] ni ghola ghoṭṭaha ||
† āaka rukku māra karaha vṛūtiṭṭhā ru ho hu † |
† laṅkṣiā[sic] purāvaū pariṇama hu jem ajarāmara hohu †
visaa-gaṇḍa-karēṃ gahia māra jima paḍihā[i] ||

(1) See the Appendix for notes on this and the following Apabhṛṣṭa verses.
joī kavaḍāra jima timaṁ nīsāri jāi

Ḍākinī vaiṛapāṇjareī 'py uktaṁ |
di[ne]naikaṇa siddhiḥ syā[da] dinadvayavidhānataḥ |
dinatraya-prayōgena dina-catvāритasā tathā |
dina-paṇcaprayōgena sidhyate nātra samśayaḥ |
pūjāṁ puspād[iva]taḥ kṛtvā dhyānālayanā pra[hu]pya3 ca |
praviśya mudrayā4 sārdha[m] vajrayoge samārabhe[ś]5[1]t |
astaṅgate tu candrārke idam5 yogam samārabhet |
arunodgatavelayām sidhyate nātra samśayaḥ ||
mahārāgānurāgena mahārāgasvabhāvataḥ |
mahārāga-samādhi-śtho mahāmudrāṁ prasādhayet ||
punas tatraiva |
r5aṇoṇtpadyate loko rāgākṣepāt kṣayaṁ gataḥ |
vajrāgarṣapiṇijānānād vajrasaddvo bhavten manah |
yena yena hi badhyante jantavo raudrakarmaṇā ||
sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanat ||
1tasmād āśayamūlā hi pāpapuṇyaśvavasthitih ||
ity uktam āgame yasmān nāpatiḥ śubhacetasān ||
svādhisāvita[52]yogatmā jagadarthakṛtodyamaḥ ||
bhuṇjāno viśayaṁ yogi mucyate na ca lipyate ||
yathaiva viṣatattvajno viṣam ālokya bhākṣayaṇaṁ ||
kevalaṁ 2mucyate naśau rogamuktas4 tu jāyate ||
5tat tad yatnena kartavyaṁ yad yad bālai[r] 6vigarhitam ||
svādhisāvitaṁyogena cittanirmalākāraṇāt ||
rāgāgniśasammuḍdhā 9yoginā śubhacetasā ||

was first pointed out. The first stanza forms verse 6 of the poem as preserved in the Tib.: — (Tanj. Rg. XXXIII 123. a. 1):
las drag gañ-gr hgro-ba-rnams | gañ dañ gañ du heñ-ñ hgyur-bar |
thabs dañ beas na de niñ kyis | srid-pai heñ-ñ las grol-bar hgyur |
This verse is not otherwise extant in Sanskrit.
(1) šl. 15-17 in D. Tib. (119. b. 2) of 15, 16:
de phyir bsam-pai rtza-ba-las | bsod-rnams sdig-pa rnam-par gnas
luñ-las hdi ltar gsuñs-pai phyir | sems dge-ba las ṇes-pa med |
rañ-lihar sbyor-bai bdag niñ-kyis | hgro-bai don ni byed brton-pa-s |
rnal hbyor hdoñ yul lõñ-spyod kyān | grol hgyur gos-par mi hgyur-ro |
In the first stanza the Ms. has vyavasthiti. D. reads: āśrayaṁ ... pāpakarma, neither of these variants being supported by the Tib. In the second śloka kṛtodyata seems a blunder found in our Ms.; and yogatmā (D) agrees better with the Tib. than yojena which the Ms. has. On the other hand D's reading in the next line yogān ... calisyati is not satisfactory nor supported by the Tib.
(2) So D : ẏyat Ms.
(3) muhyate Ms.
(4) ēktis Ms.
(5) šl. 29-31 in D.
5javie D. 
(7) kāriñā D ; but Tib. sms ni dri med bya bai phyir.
(8) Tib. (120 a 3):
ral-hbyor dge-bai sms kyis ni | chags med dug-gis rmoñs-pa yis | hdoñ can ma la hdoñ spyad-pas | hdoñ-pas thar-ba hthob-par hgyur |
dper-na bdag niñ mkhañ-liñ du | bsloops-nas dug kun hthun byed-pa |
bsgrub-byai dug kyañ med-par byed | dug-gis zil-gyis mi non-no |
Read chags-me in pada 2.
(9) samyuktā D.
(10) śuddha D ; but see Tib. dge-ba.
kāmitāḥ khalu kāminyaḥ kāmamokṣaphalāvahāḥ 1 ||
yathā svagarudām dhyātvā gārudiko viṣaṁ piban 2 ||
karoṭi nirviṣaṁ 3 sādhyaṁ na viṣenābhibhūyate ||
4karnaḥ jalaṁ jalenāvā kaṇṭakenaiva kaṇṭakaṁ ||
rāgenāvā mahārāgam 5 uddharanti manṛśiṇāḥ ||
6ekāṅgavikālāṁ hīṇāṁ garhi[55]tām a[n]tyajāṁ api ||
yoṣitaṁ pūjayen nityam jñānavajraprabhāvaniḥ ||
7vidhijno hi yathā kaścit kṣīrād amṛtām uddharet ||
nirdoṣaṁ śītalāṁ ramyaṁ 8 sarvavyādhisthānaṁ ||
prajñāksāramahopāya[m] viḍhīvan 9 manthanotthitam ||
viśuddha dharmadhātuś ca 10 satsukho duḥkhanāśanaḥ 11 ||
12vaśya dvēṣa-gatistambha-varṣānākarṣanādikām |
cians or yogis. dgu ‘bend’ must represent ṃKarṣaṇa ‘attraction’, a
known magic art. char-hlab ‘rain’ substantiates varṣaṇa as opposed to
overpowering’ compare vāsitā in Lal.-v. (ed. B. L.) 342, 2, 19.
In the second line I preserve the reading of our Ms., as it seems to
make better sense. It will be seen, however, that the Tib. agrees prac-
tically with D. which has kurvan (read kurvani) apy upalabhyaṭe (‘is
discerned, detected (?)’, corresponding to mthoṅ ‘seen’).
(1) Tib. (121 a 1):
   dhul-chus reg-pai zanś ma ni | ji ṭar skyon med gser du hgyur |
   de bzhin yah dag ye ṣes ni | sbyaṅs pas ṅon moṅs bzaṅ poṛ byod |
   D. (śt. 51) has rasasprṣṭam which accords more nearly with the Tib.
The reference in any case is to the use of mercury for alchemy; cf. Bcp.
ad L. 10.
D. has below: jñaṇavṛddhāḥ ... kleśāḥ kleśāḥ.
(2) ṣābhyaṅgana Ms. (contra metrum). — Tib. (123. a. 7):
   khṛus daṅ bsku mng sgo-la sogs | bza buṅ-la sogs bḥad-pa nūt |
   raṅ ḡod ḷa-yi bdag nūt du | bsam ṣo-gas mchod-bar bya |
   These lines are not otherwise extant in Sanskrit; and doubtless occur
in the text-Ms. between stanzas 104 and 112.
(3) = 113 b-114 a of the text. Tib. (123. b. 2):
   shags-kyis sbaṅs na śin la sogs | bems-po rmons bças rab ḡa-ba |
   lha nūt du ni ṣgyur-ba yin | ṣes daṅ ldan-pai lus ci sms | bems-po, if the same as bem-po of the Dictionaries, means ‘old’ or
   ‘worn-out’ esp. rags (Sk. kantāḥ; Sar. Ch. Das s. v.). It corresponds to
   kaṣṭāṃ for which D. has kārya-
   (4) yāṃs Ms.
(5) = 120 b-121 a. Our Ms. has samārabheto; we follow D. in view of
the Tib. yah dag spyod. In the second line D. has sūkṣmadevo; but
the Tib. (indistinct here; 124 a 1) seems to read bde-bai dhos grub ...
(saukhyayavastu ?)
pūjayet satataṃ mantri svātmānām tattvabhāvanaiḥ ||
† yāvantaḥ sthiracalā bhāvaiḥ † sanction atra tribhāvālaye |
sarve te tattvavoygena draṣṭavyā vajradhr gadh yathā ||
paravādīnaś ca ye kecil liṅgabhedaīr vyavasthitāḥ |
te 'py atra nāvamantavyā vajrasattvavikurvitaṃ ||
na cāpi vandayed devān kāṣṭhapāsāṇamṛumayān |
—— — — — — [५५] — — — — — — — — — — — —
—— — — — — saṃ bodhicittasamanvitam
pūjayed devatās tena dehashthās tattvabhāvanaiḥ ||
parasvaharaṇaṃ kāryaṃ parādārāniṣevanam |
vaktavyam cāntam nityaṃ sarvabuddhāms ca ghātayet ||

Kambalāmbara-pādair apy uktaṃ |
paramārthavikalpena † nāralīyed † a paṇḍita[ḥ] |
ko hi bheda vikalpasya śubhe 'py aśubhe 'pi vā ||
nādhārabhedād bheda 'sti vahner dāhakatāṃ prati |
spṛṣyānaṇāno dahaty eva candanaįvalito 'py asau ||
Śrī-Guhyasamājē 'py āha |
daśa kuśalān karmapathān kurvanti jñānavarjitā | iti ||
yathoktaṃ Bhagavatā Vajracchedikāyīṃ1 dharmā e[५६]va |
prahātavyāh prāg [e]vādharmā iti ||

Nūtanaṅgavajra-pādaiḥ Prajñopāyaviniścayasyaṣiddhāv [uktaṃ |

na2 śūnyabhāvanaiṃ kuryān nāpi cāśūnyabhāvanaṃ |
na śūnyam saṃtyajyed yogy na cāśūnyam pariyajet ||
asūnyasyaśūnyayar grāhe jāyate 'nāpakaḷpana3 |
parityāge ca saṃkalpa[s] tasmād eta[d] dvayaṃ tyajet ||
ubhayagrāhapharityāga-vinirnukto gatāspadaḥ |

(1) § 6 fn: quoted also in Abhidh. K. (M. Müller, ad loc.).
(2) Tanjur. Rgyud XLVI. ff. 31-39 in 5 chapters. The present extract occurs in Ch. IV, at 35. b. 2 sqq.
(3) rtog-pa rab rgyas.
(4) The line has the not uncommon anapaastic hypermetron. The Tibetan of this and the next śloka runs thus (35. b. 4):
"hdzin-pa gnis-ka yoṅs btaṅ na | chags bral rnam-par grol-bai gnas |
'aham ' ity [e]ṣa saṃkalpas tasmād etad dvayaṃ tyajet ||
nirvikāro nirāsaṅgo nīśāṅkṣo gata-kalmaṣa[h] |
attyantabhāvanā[ṇ] Mukto vyomavad bhāvayed budhah ||
1gomayādhārayogena sūtaṃ samdharyate yathā |
cittasūtaṃ tathādhārayam upāyādārayogataḥ ||
[57]na² cāpi sattvavaimukhyaṃ kartavyaṃ karunāvatā |
sattvo nāmāsti nāstīti na caivaṃ parikalpayet³ ||
na⁴ cātra bhāvakaḥ kaścin nāpi kāci[d] vihāvanā |
bhāvanīyaṃ na caivaṃ socyate tattvabhāvanā ||
yathābhūtarthaśasāṃvettā jagaduddharaṇāśayaḥ |
samyagdṛṣṭipravṛttatāṃ dṛḍhacitto nirāśrayaḥ ||
5dharmadhātusamudbhūtā na kecit paripanthinaḥ⁶ |
prabhuṇījita yathākāmaṃ nirviśaṅkena cetasā |
anantarānasamprāpta vandyā naiva tathāgataḥ ||
satatāṃ bhāvanāyukto niśkatidīsu kā kathā ||
sarvabhāvasvabhāvo 'yaṃ bodhicittasvarūpaṭaḥ ||
sa eva Bhagavān vajrī tasmād atma[i]58ya devata ||
8mudrāliṅgasamvyogā[d] vajrāvesapraśvanat ||
saksīrādha-ra-pānāc ca tat kaṇṭhadhvaniṇīpanāt ||
de dad librel bdag ces pa yaḥ | kun rtog de phyir de gais spaḥ |
chags-pa med ciṅ hgyur ba med | sdig pa daṅ brał mūon zhen med |
thog ma tha maŋ rtog las grol | mkhas-pas nam-mkhaṅ lta-bur bsgom |
The Ms. las 'bhavanā muktā.  
(1) This sloka omitted in Tib. 35. b. 5. Sūtām for sūtakam ' mercury ' ?
(2) Sems can la rgyab-kyis phyogs-par mi bya.  
(3) Two stanzas, preserved in Tib., are here passed over.  
(4) Tib. (35 b. 6). The next stanza I have not found.  
(5) Quoted from Ch. V ; Tib. f. 37 b. 5. The Tib. adds a stanza between this verse and the next.  
(6) mi mthon phyogs ni gaṅ yaḥ med.  
(7) varjī Ms. ; but Tib. rdo-rje-can.  
(8) Tibetan (38 a. 3) subjoined. It w ill be noted that the correspondence in the second stanza is not close. Should we read sūnandasaṃbhogat? phyag-rgya sbyor-bas kun-tu lhkyud | rdo-rje bcug ste bskyod-pa daṅ | ma-mchui shraṅ mchog bṭuṅ bya ziṅ | de-yi mgrim-pai sgra gsal-ba | blaṅ zhin dul-bas loṅs spyad-na | ūes-par dga-ba rgya chen gyis | rdo-rje sems dpah hdod pai rgyal | riṅ-por mi thags hgrub-par hgyur |  
(9) So the Ms. with a deleted correction sāṃskārā. The Tib. implies sa-kṣaudra (ṛ) ' honied under-lip '.

SUBHĀŚITA-SAṂGRAHA. [Ff. 56-]
vīpureṅandasamprayogāt tad anu¹ spōṭanā[ d] dhruvaṁ
na cirān manmatho rājā vajrasattva[ h] prasidhyati
tathā tathā pravarte[ t a] yathā na kṣubhyate manah
saṃkṣubdhe cītaraṇe tu siddhir naiva kadācana
tasmāt siddhiṁ parām icchān sādhaka vigatāgrahah
2cittānukūlayagena sādhayet paramam padaṁ
3āṃṛṣyeta hi dhīmān prakṛti - vimalān prajñayā sarvabhā-
[vāp
kṣaptaṁ trailokyaduḥkham pratidina-sumahad-vīrasam-
nāhanaddhaḥ
[dhyāyan śrīVajrasattvaṁ sakalaguṇanidhiṁ sarvabhā[39]-
vasvabhāvaṁ
cittāṁ căropya bodhau viṣayaksaharatathā sidhyatthaiva
[dhāmni
1lābhalaṁhe ca yeśām ayaśasi yaśasi sphāri duḥkhe sukhe ca

(1) aru spōṭanā Ms. The reading of the Tib. must have differed.
(2) Tib. sens daṅ rjes mtsun sbyor-ba yis | dūl-chu bzung-bar bsgrub ji
bzhin. The latter words imply a reading pāradam 'mercury'.
(3) Metre : Sṛgūdhara. - Tib. (38. a. 6):
    blo-daṅ-lba-pas sles rabs yis ni chos-rnams kun |
    [mchog gi go ḍphaṅ sgrub par bya | ]
    raṅ-bzhin-gyis ni dri-ma med par rnams hbyed-d[o] |
    ljig-rten gsum-gyi sdug-bsnañ zad-par bya-bai phyir |
    hīn-rer brtson hgrus go cha chen po bgos nas su |
Ms. ẏyettha. The lacuna, marked in Ms., may be filled by reading
prakṛtiṣu though the Tib yis does not suggest a locative.
I have ventured to postulate the form kṣaptaṁ on the analogy of
jñaptum from the Tib., which implies some form of kṣi and apparently a
causal. The Ms. has kṣepaṁ ... and pratidina-mva [a secunda manu] had-
vīrya. The short line in the Tib. which I have included in brackets seems
to be out of place here, and to represent the last pada of the preceding
verse (ālōka).
(4) Tib. (38. b. 3):
    [gāj]-rnams rṇed-daṅ ma-rṇed grags daṅ ma-grags-daṅ |
    bde-ba dpa ni sdug-bsnañ rab-tu rgyas-pa daṅ |
    bstod daṅ smad pai dri ma rab-tu ma-lus-pa |
    zad pa raṅ gi sems ni mṇam-pa ḥid-tu bya |
nindāyām saṃstutau ca kṣatasakalamalaṃ tulyam eva śva-
[cetāḥ |
 tyaktam sarvair vikalpair jagati sakaruṇaṃ carecaya naiva |
saktam
5 yuktam teśaṃ karastham Sugatapadam iti proktavān
[Vajrasattva | iti ||
Padmavajra-pādiya-Guhyasiddhāv Abhisambodhinirdesē
atha ca kathyate samyak prajñopāyavibhāvanā |
sanaraṇam cittavajrasya sārāt sārataram param |
10 tathā Guṇavratanirdeśe
2bhage liṅgaṃ pratisthāpya bodhicittam na cotsrjet |
2kṣobhayitvā ta[60]m ānandaṃ cittam āpūrva bhāvayet ||

(Lacuna equivalent to one śloka indicated in Ms.).

tathā |
15 tenaiva sukharūpeṇa samyuktam paramam śivāṃ |

chags-pa med daḥ hgro-la śnīṇ ni lrtse ba yi |
rlam-par rto-g-pa thams cad las grol spyod pa dañ |
ldan-pa de yi phyag-na Bde-gshegs go hphaṅ ni |
gnas-pa yin zhes rdo-rje sems-dpa rab-tu gsuṅs |

The form splāri(from splārin) is new; its equivalent is rgyas-pa ‘increa-
sing’. Jagati (Tib. hgro-la) is the obvious correction of jagatati in the Ms.
In the same line the Ms. has saktam and the Tib. suggests a further
correction to vāñchayā.

(1) Tanjur, Rgy. XLVI. 10. b. 5. The present quotation forms Chap-
ter III Stanza 1. The Tib. is :

den nas gsaṅ-ba bṣad-par bya | sses rab thabs ni rlam sgom pas |
thugs ni rdo-rje dran pa fid | gsaṅ-ba las kyaṅ gsaṅ-ba mehog |

In the first line the Tib. read either sārāḥ (for samyak) as in the next
line or some form of gulya-, as in the title of the book. For sāratara cf.

(2) Ch. VIII of the same work, T. Rgy. XLVI, 28. a. 4. The first two
words appear in their Sanskrit forms.

(3) Tib. : der bskyed-pa yi dga-ba yis |
sems ni bkaḥ-bas bsgom-par bya |

(4) The corresponding Tib. stanza is :
ji-srid mal byor byaḥ-cub-semṣ | gta-d-par byaḥ-ba ma yin pa |
de-srid kun dga las byuṅ bde (?) | ci yaṅ rgyun ni lchad par hthob |
(5) byaḥ-cub mehog.
bhāvayen nityam ātmānam sidhyate nātra saṁśayah ||
bhāvitā¹ ca yathāsakti bhaktyā sadbhāvamisrayā |
tathāpy adyāpi naikatvam na prayāsi kim arthataḥ ||

**Indrabhūti-pādiya-Jūnasiddhau² Prathamatattvanirdeśe**
coktaṁ ||
apratīṣṭham yathākāṣam vyāpilakṣanavarjitaṁ |
idaṁ tat paramaṁ tattvam vajrajūṇānam anuttaram ||

**Dombi-pādiya-Sahajasiddhāv³ uktam |**
pūrvam yadva ṣa dvaiavidhyam [61] bodhicittam kṛtaṁ jī-

[tadvad atrāpi draṅtavyaṁ prajñāvajra-samāgamanāṁ | **Dohakośe Śrī-Kānha-pādair apy uktam ||
³bohicia-raa-bhūsia akkhohem sitṭhaū |
pokkhara-bṛa sahava nia-dehē diṭṭhaū |
bahi nikkali ṣa kalio ṣa sunṇāsua paṭṭho ||
sunṇāsunṇa-beṇṇi-majjheṃ tahi ekuṇa diṭṭhaū ||
aho [ṇa] gamaṇi ṣa ṭheṃ jāi |
beṇṇi-rahia ēhu niccata thāi ||
Kānha bhaṇai mana kaha vi ṣa phaṭṭai |
niccala pavaṇa gharini gharē vaṭṭai ||
jo saṁvceai mana raṇa ahara[h]a saha sahaj pharanta |
sa pariṇānaḥ dhammadagāḥ anṇa vi kim uṇa kahanta ||
paha[m] vahante[ṇa] nia-maṇa-bandhaṇa kia[62]jena |
tihuṇa saala viphāria ṣuṇa saṃhiṁa teṇa ||
sahajem niccala jena kia samarasā nia-maṇa-rāa ||

(1) I have not found this stanza in the Tib.
(2) Tanj. Rg. XLVI. 30-63 ; divided into 20 chapters, none of which seem
to bear a title equivalent to prathamak-tattvam
divided into chapters, none of which seem
to bear a title equivalent to prathamak-tattvam.
(3) Tanjur. Rg. XLVI. 71 b- 73 b. The present extract is from Ch. I
(72. a. 3) :
sha-ma bzhin du byaḥ-cub-sems | nian-pa gnis su rgyal-bas gsuṅs |
šes-rab rdo-rje mḥam sbyor ba | de bzhin de-las bita-bar bya |
(4) A short syllable is wanting. Read yadvat tu or -vac ca.
(5) See the Appendix as to these Āpabhraṃśa verses.
siddho so puña tā khaṇe no jara-maraṇa vi bhāa ||
ṇiccalā nivviappa niv[v]ijaṇa ||
† uaaathemanu † rahia asu sāra ||
aīso so nivvāṇa bhaṇijjai ||
5 jahi maṇa māṇasa kiṃ pi ṇa kijjai ||
evaṃ-kāro jem bujji † ate † bujji asa-asesa ||
dhamma-karaṇḍa † ho so jjhāre † ni[a] pahu † eraū † ve-
sa ||
punaḥ Saraha-pādaire 1Vyaktabhāvānugatatatattvasiddhāv
10 uktam ||
yad idam sa-nimittasukham tad eva mahatām nimitta-
[parihmaṃ ||
juṇānasvayāmbhūpaṃ mahāsukham kalpa[63]nāśūny-
am ||
18 buddhy-anusāriṇi pavane satsukharūpaḥ svacittakṛtato-
[ṣau ||
aclās tābhyaṃ anya[h] prajñopāyātmaka[h] ko’pi ||
3viniviṣṭendriya-vargo naṣṭavikalpo ’samāptabhavabījaḥ ||
ānandabhāmaya ’sau gaganasama-śītalalḥ svāduḥ ||

(1) Tanj. Rg. XLVI. 65-71.
(2) Metre Āryā ; compare the following lines.
Tib. (69. a. 3) :
hdī ni thabs daṅ ṣes rab las skyes pai bde ba’chen-poi snah-ba gnas-pa yin te |
(3) Tib. (69. b. 3) :
dhaṅ-poi thsogs-rnams thim-zhiṅ rnams rtog ni |
 zad-pa srid-pai sa-bon mi mthan bral |
dga daṅ gsal-bai raṅ-bzhin bsil gyur bai |
hdī ni nam kha lta bur śin-tu mthsar |

It will be noted that the above lines represent verse. In line 2 the Ms. has ānandatāmayo. My conjecture is founded on the Tib. gsal, taking into account the similarity of bh and ṭ in a Bengali archetype. In the latter pada the Ms. has *samō pya hahasī. I can make nothing of the syllables pya haha; to correct to ’py atha would spoil the metre. It will be observed that śin-tu mthsar ‘very beautiful’ probably implies a reading different from svāduḥ. A Tib. equivalent of the previous couplet is apparently not forthcoming.
1\textsuperscript{athavā kim anenānādivāsanaśa}-samuhātivāhita-bāla-vyu-[t]pādītena | cittam eva yadi vastu rūpi na bhāvati kutas tarhi bāhyārtho \textsuperscript{1} atha cittam eva vastu rūpi bhavati | tathāpi tae cittam eva tad iti sarvathā bāhyārthotpattir eva nāstīti cittam evedam kalpanāsūnyam \textsuperscript{1} utpattivināsārahitam adhayam iha śuddhasvabhā[64]vam jñānakāraṃ parisphurati kṛtsnam | etenaitad avagatam bhavati | sva-bhāva-śuddhā bodhicittād ye khalu te saha-jayinirmitāṅga-vikṣepās te sarva eva mudrākāraḥ | ye \textsuperscript{'}pi vāgvikṣepās te \textsuperscript{'}pi mantraprakāraḥ | yad api ca saha-jaysahajonmilana-vispandanam\textsuperscript{2} anavaratam asthitam asamśkṛtam [ap]arimita-nānāprakārasambhāvaceṣṭāyita-śrūgāra-vīra-hībhatsaraudra-hāsya-bhayānaka-kāruṇyād bhūtāsāntādikam rā-gadvesamohadamsamsaryasyādikam api yat kiścid utpadyate tat sarvaṃ śuddhasvabhāvam jñānakāraṃ pratiphalati 14 sakalām traidhātukaṃ cittam ida[65]m iti || \textsuperscript{3}asmāt pūrvākṛtabhukṛtyopāyahetau vartyet[a] saṃsāre 'smin \textsuperscript{1} prabhavati sadā 'nantasattvārthakṛtyaṃ||

(1) The Tib. continues, in prose (69. b. 4):
(2) anenādhihīvāsa Ms.; but see Tib.
(3) lhan-cig-skyes-pa las byuṅ bai rgyun.
(4 ... 4) Tib. (70 a. 3) : khams gsum sna thsogs hdi-dag thams-cad sems-kyi rāṇ bzhin du gnas-paṅ |
(5 ... 5) This clause is not reproduced in the Tib. and may accordingly be attributed to the compiler. I am by no means sure as to its form or meaning. The Ms. has bahu kryo and vartyese-re corrected to vṛtye sa (ṛ) t (ṛ n) saṃsāre. Cf. kṛtakṛtyo below, 66 init.
tathā ca śrūyatāṁ 
kvacit kārunyātmā kvacid api mahārākṣasasamaḥ
kvacin mauna[m] dhatte kvacid api ca maukharyam 2asa- 
[mam | 
kvacit trṣālolaḥ kvacid ṛpi ca cintāmaṇisamaḥ
kvacin nirdrāsuptaḥ kvacid api ca jāgarti nibhṛtaṁ 1 ity 
ādi vistaraḥ 3 ||

4 'itittham sva[c]chanda[m] saha jagatikam kalparahitam
nirālambam visvam sthitam iti matam yasya kṛtītaḥ |
karastraṁ tasyaitat sugatapadavīprāptamahima
mahārambhapremaprasṛtparamam satsukhadam 1 iti |
ta[66]thā ||

pratihata sakalavikalpā buddhir yasyeha satsukhe valati |
sa hi kṛtakṛtyo dhīmān anye ye dvipadapaśavas te 1 iti ||
tathā Dārīka-pādaik uktam |
bhava eva ** bodhicittasvabhāvena cittam vijnāyate
ubhayoh ** samarasīkṛtvā cintyācintyavivarjitaḥ **
mahāgopyanilayaḥ syād yogi yogasya mahāgopyasya ||

(1) Metre : Śikhariṇī.
(2) Ia-lar ni mu-cor sma-bar-ro.
(3) The Tib. shows that the 'vistaraḥ' means three or four more stan-
zas of lines each beginning 'kvacit'.
(4) Metre : Śikhariṇī. Tib. (70. b. 5) : de ltar gaṅ zhig lhan-cig skies-pai
rmam-vtog daḥ bral dmigs med-par | sna thogs hdi-dag raṅ dgas spyod-
pai dgoṅs ldan mkhas-pa ni | de yi lag-na bde-gsigs go hpliṅ bdag chen
rtsom-pa cher ldan-pa | rab dgas gzhan don-la dga mchog-gi bde-ba dam-
pa legs-par gnas |
(5) Metre : Aryā.
(6) In the volume of Tanj. Rgyud (46), in which so many of the texts
drawn on by our compiler are contained, I discovered a work of Dārīka
containing a passage closely related to the present extract, and probably
representing the actual text before us in its original form. The work is a
short treatise called Mahāgubyatattva-upadesa (Tanj. Rg. 64b-65 b), and
Dārīka is stated at both the beginning and end of it to have 'come from'
(vinirgata, byuṅ-ba) O-ti-ya-na or U-rgyan (Udyāna). At the end of this
work occur the two following stanzas:
hkhor bar med-pai dnos-po paḥ | byaṅ-chub-sems-kyi raṅ-bzhin bsgom |
gni-gai raṅ-bzhin dbyer med-pa | sems-kyi raṅ-bzhin šes-nas ni ||
tathā Keraít-padaĩr api |
tattvaṃ prakāśate sūddhaṁ prakāśat\(^1\) paramaṁ padaṁ |
tasmāl lakṣaṇayed\(^2\) dhīmaṁ niścalam sūkṣmamānasaṁ ||
yāvan nābhāsatām eti tāvad abhyāsmānānaye ||
prabhāsva-pade\(^3\) prāpte svecchākāmas tu jāyate ||
tathā Vīlaśava[67] jra-\(^4\) padaĩr api uktām ||
saṃkṣeṣpato bodhicittarūpaṁ niśpādayitavyaṁ pūrvaṁ
ahaṁ mātpītṛsaṁyogā jātah ।

taddhiṣṭaṁ tatraivāhaṁ

nispānahaḥ \(t\) tasmāt siddho 'haṁ kevalaṁ smartavyaṁ ||

\(t\) tathātraiva Sarvadevasamāgama-tantra[e] nidārṣitam ||
yas tu sarvāṇi kārṇāṇi prajñāya viniyojeyat ||
sā 'pi śūnyapade yo'jīya tapo hy etan mahātmanānāḥ ||

tathā 'nyatra ||

mano niyamayitvā tu lakṣitavyam alakṣaṇaṁ ||
anena lakṣako yogī bhave[t] tattva parāyaṇaḥ ||

pratidinam advayam asamaṁ yo 'niśam anusevate tattvā-

[vajropamam analam asau kāyacchāyāmayaṁ labhate ||

sems-kiy-rgyu-ba kun spañs te | mñaṁ-pai rom-la gnas-par bya |
gsañ-ba chen-po gnas med-pa | rnal-hbyor-ba yi gsañ chen sbyor ||

I have added marks of omission after bhava eva, because though bhava
is represented by dhos-po there is nothing to represent hkhor-bar med
pai (‘uninterrupted’). The Tib. appears to assert the identity of this
bhava with the nature of bodhicitta. The Ms. had mamarasi\(^6\); I have
conjectured samarasiṣṭik on the analogy of samarasikaraṇa and on
the authority of the Tib., st. 2 line 2. In the concluding words of the Sanskrit
there is an evident correspondence of words, but not of construction; as
the last two lines of Tib. seem to imply something like the following:
(yogaḥ) mahāgopyānīlayāḥ syād | mahāgopyasya yoginaḥ ||

(1) Ms. contra metrum : tatpra\(^8\).

(2) Apparently a denominative coined metri gratia ; lakṣaṇeya, Mhv. I

183 may be a similar formation.

(3) Compare the title of the third bhūmi, Prabhākārī ; cf. Pāñcak. IV.

14.

(4) Compare note to f. 70 below.

(5) The metre appears to be Āryā, but in the first line a short syllable,
such as tu, is wanting.
Samāje1 tu Bhagavān āha |

dvā[68]k-cittavajrānāmī samayo 'yaṃ mahādbhutah |

śaśvataḥ sarvabuddhānām samrakṣyo vajradhāribhiḥ ||

yaś ce maṃ2 samayaṃ rakṣed vajrasattvamahādyutīm ||

kāyavāk-citta-rāgātmā buddho bhavati tatkṣaṇād iti ||

anyatra |

vajrasya sambodhanam ekam uktam |

vajrāṇane prāṇagatam dvitiyaṃ |

śri-bodhicittākṣaraṇam tṛtiyaṃ3 |

etad dhi kalyāṇamahāvratam ca ||

yaṃ rakṣate bhikṣur anantahetor |

yaṃ kämu ko 'nvesayate sukhārtham |

tayos tu madhye 'dvayayogaratnam |

gṛḥṇāti yaḥ so 'kṣayatām praviṣṭaḥ ||

strīsanāgahinām na hi mokṣasaukhyāṃ |

strīsanāgahinām na bhavāgni-duḥkhaṃ |

tasmāt subuddhāḥ suvicāracitā4 |

gen[69]hantu śisyāḥ pratibhāti yac ca ||

kāśthād dhavis toyam apindukāntād |

dadhno gṛhtāṃ lohakulāṃ sīlābhyāḥ |

strīyonisāṅgād avināṣtasaukhyāṃ |

gṛḥṇantu yogyās tad upāyayogaḥ ||

ayanritaṃ dhyānavaśāt kadācit |

śri-bodhicittam patate 'bjamadhye |

jñātvā tu mudrāṃ suviśuddhacittāṃ |

grāhyam svavaktreṇa tadā 'bjamadhye ||

aśuddhamudrābjañātaṃ hi cittaṃ |

grāhyacchale ṭ namikayā5 ṭ vinaṣṭe ||

(1) Compare Pañcakr. I 2, 5.
(2) daṃ Ms.
(3) kṛtiyaṃ Ms.
(4) citvā Ms.
(5) grāhyamchalenāmikayā Ms. Read perhaps nāyikayā.
aśvādānaḥḥaṁ bhī mṛtyuvināśanam yat || iti
tathā ||
na rāgena rajyate cittam na virāgena virajyate2 ||
rāgārāga[m] samaṁ kṛtvā mudrāsiddhīs tu jāyate ||
cittam prajñāsvarūpeṇa[69] tathaivopāyartaparkaṁ ||
prajñopāyasvarūpeṇa samvittih = prajayate || iti
śrī-kuḍḍāḷi-pādair Advayasiddhāv5 uktam ||
sarvasamvittibhedenā 4advayadvayakalpanā ||
prajñopāyamahāguhyam samarasādhyam ucye ||
doṣānāṁ ca guṇānaṁ ca cittam ākāram ucye ||
tan-5nidhyaptih param jñānaṁ nistaraṅgasvabhāvataḥ ||
pātāla-guḍikā khaḍga-yakṣini Ṛudukāghataṁ ||
rasāṇjanam ca divyaṁ ca svayam sidhyati nānyatha ||
desānāpadayogenā Buddhaḥ[7]dvaya 6 kalpitaḥ ||
7paramārthācintyārūpeṇa na Buddhaḥ nāpi cādvayaḥ ||
vāsanākṣayaḥ kartavyaḥ yatnenaṁ vipaśītā ||
anyatha na ca suddhā[70]tvam kalpāsaṁkhyeyakotiḥ bhī ||
nīḥsvabhāvasvarūpeṇa prajñābhogaḥ8 tu saṁsthitaḥ ||
upāyo bhāvajanaṇaḥ Bhadra-pādena deśitaḥ ||
† śaḍrāṣṭra sūryo parāgeṣu prajñāvajraprayogataḥ ||
vilīne † advaye jñāne buddhatvam iha-janmani ||
†10 paramaṁscovinā † pāda Indrabhūtī[ḥ] † sa-Lakṣmībhīḥ ||

(2) As each -pa spoils the metre, I have supposed the line to have been adapting the compiler.
(3) The Advaya-siddhi-sādhana of T. Rgy. 45. 63-4 is a different work.
(6) Lacuna marked in Ms. Read ṣyaśca ?
(7) Anapaestic hypermetron.
(8) jña Ms.
(9) This stanza is probably corrupt; we may perhaps read śūryau... vilt- 
niyā, paraṁ is given by BR as meaning ‘eclipse’ but without ‘Belegstelle’.
(10) This line, clearly corrupt, doubtless contains a reference to the sorceress Lakṣmīṃkaṛā, sister of Indrabhūti (Tārañj. p. 325); also, as Prof. Poussin suggests, to Paramāśva (ibid. p. 106).
Vilāsavajra⁴ guḍārī Padmācāryo mahākṛpaḥ ||
Dharmapādasya kramato Bhadrapādhah samāgataḥ ||
ekābhiprāya eteṣaṁ advayajñāna uttame ||
trayodasi ca vikhyātā bhūmir Vajradhārī śubbhā ||
triṇoṣkārasambhūtā Dharmodaya² iti smṛtā ||
candrāṅkavārisampūrṇā prajñārūpa mahok[ ]jvalā ||
saukhyāt sarvaṃ ma[71]hāsaukhyād buddhatvāvāptikā- [riṇī ||
yogo 'yam Bhadrapādena kathitaṃ mama līlayā ||
smādhīr amṛtaṃ nāma satyaṃ satyaṃ na cānyathā || iti

Ghunṭāpādiya-Paṇḍakrame⁵ 'py uktam | idānīm⁶ mani-
pūraka⁷-krama abhidhīyate | samaya⁸-mudrā-mahāyoga-
vidhānena vajrasyāgra⁹ maṇu bodhicitte gate yādṛṣaṃ
sukham¹⁰ utpadyate garupadesatas tat samyak samupal-
ksya sthirakṛtya tanmayatām upaniṇātā¹¹ vajradhāratvam
ihauva janmani samjanayati¹² niyataṃ evāvicāreneti |
dvītyakrame¹³ 'pi | karakhyā¹⁴-mudrā-dvārena purvavad
upalakṣya sthiratāṃ gataṃ¹⁵ bodhicittanā śāsvataraūpam

(1) Vilāsavajra wrote a commentary on Nāmasamgiti, extant at Cam-
bridge (Add. 1706). He appears to have lived at Ratnadvīpa (Cat. p. 204).
(2) This name does not correspond with the known enumerations of
the bhūmis; cf. Dh-samgrā p. 49.
(3) A short tract, preserved under the title Paṇḍakramopadesa in RAS.
Hodgson Ms. 35 (Cat. p. 28. 4). The present extract occurs in the Ms. ("H")
at 46. b. 7. Our Ms. is called "A".
(4) oṃ ṛṇa A.
(5) mani-pūraka in a mystic sense (nābhi-cakra) in Haṃsa-up § 3.
(6) See 'Gestes de l'officier (A. Mus. Guinnet ; Bibl. Et. VIII) p. 117, 103.
samayo H.
(7) vajrāgra H.
(8) sukham saṅjāyate tat sukham samyag upalā H.
(9) upagamya.
(10) jāyate A.
(11) me A.
(12) karma-mudrā prakāreneopalbhya H.
(13) iṇiṭam H.
paramārtha¹-nirvi[72]kalpasvabhāva² jātaṃ sadvajradharatvam sampādayatiti |

tṛtiyakramo 'pi pūrvānubhūtaṃ smaraṇasamabhūtaṃ dharmamudrā³-mānasāmudrā-prabhavaṃ samyakthiratāṃ gataṃ vajradharatvam janayati[7]|ti
caturthakramo 'pi maṇipūraṃkākhya ucyate | cittaṃ sarvagatam avalambanarakshitaṃ sakalasthiracalasvabhāvaṃ traidhātukavyāpīṃ⁴ — śūnyatā-mahāmudrā-samālīṅgītāṃ acintyasvabhāvaṃ guruprasādād utpannam sthirikṛtaṃ mahāvajradharatvam sampādayati sakalamahāmudrāsukhaṃ janayati ||

Guhyaśāvalyāṃ⁵ Daūḍī-ṃdair apr uktaṃ |
tatradau viramasya šeṣapadavirāgaṃya madhyakṣaṇe tyaktvā [73]strīsukham anyad aksaḥsaṃkṣaṃ grhṇati yas [tanmayaḥ 15 sa śrīmān ghanasāramudraṇavidhau vijñau guror ajñayā svānaṁśaśavapāṇaḥgrūnānaḥ nābhayeti moham su-

[dhīḥ⁸]||

(1) oṣṭharūpa H.
(2) kalpakatvam upagatam vajraº H.
(3) oḍrākhyā H.
(4) oṃ śūnyatāmāṃ oṃśūnyama H.
(5) Comm. preserved in Camb. Add. 1699, II ("C"). A description of the Ms. (of AD. 1198) was given by me in the Or. series of the Pāṇeogr. Soc.
Pl. 81. Punctuation with half-dāṇḍas is found in the Ms.
(6) Stanza 3 of the work. Metre : Śūrdūlavikṛṣṭīta.
(7) yasasukham C.
(8) Commentary (Cambridge, Add. 1699, II f. 4 a 1): idāniṃ sampradāyava
tīḍaḥ prabhāvātiśayam āśa | tatradāc ityādi | tatra sahaśalāksaṇe taś-
minuḥ adau viramasya cyutikṣaṇalāksaṇasya šeṣapadavirāgaṃya āntyāvasthā laṇanda | parīmāṇaṃ viramāṇaṃsa ca madhyakṣaṇe rāgavirāgaṃr madhyāvasthāyāṃ tyaktvā vilāya | strīsukhaṃ pūrva-
mudrādāva-samadhigatāksaṇasukhāt | anyad aksaḥsaṃkṣaṃ pūrvot-
tāksaṇalāksaṇaṃ gṛhyāt iṃ sāksāt kurute | sarvākṣaraṇaḥ-sūnyatā-
samālīṅganaṭāḥ | yas*tanmayaḥ tanmaya-bhavati | sarvākṣaraṃs pāṇa-
taḥ satatānandanaṃamāṃtir avatiṣṭhate | sa śrīmān | sarvākṣaraṇaḥ

* The Ms. now reads adva ra [this syllable marked for deletion] yas, dva is a correc-
tion. The original reading was perhaps atha yas ... which was altered later to advayas by a corrector who forgot that yas was in the māla.
priyā-saṅgat pūrvaṁ yad adhigatam ātyantikasukham tad evedāniṁ cet kim anu varamudraḍhigamananm | ihāste saṁvidā bāhya-sukhaviṣayād anyad aparām tataḥ ko 'py eso 'nyāḥ sahajasukha-sambhuḥ prabhavati
dhanyo api sure prabhāvāḥ ko 'py esa dhvanayati tad antar viniḥitaṁ | prabhāvasyābhāvāt pasuṣadṛśayogīśvaranarāḥ suro 'py antaḥśunyo mṛduguruśilākalpitavapuḥ
taśnīyatayā satatālīṅgitamūrtiḥ | sa eva ghanasāramudraṇaḥvidhau vijñāḥ | bodhicittiyatana-viṣaye katham | guroḥ ajñāyaḥ [4 b] savacanā- vacanalakṣaṇayāḥ | phalam āha | svānandāsavapānaghrāśītamanāḥ | sa hi ānandaḥ | sahajānandaḥ anāvaramahāsusukhalakṣaṇaḥ | sa evī- savo madyaṁ | tasya pānāṁ | nīrharāśvādaṇaṁ | tena gūṁṇītamanāḥ | sarvavikalpapagatamanāḥ | nābhīyeti | punar nādhiścchaiti | moham | cyutikṣapalakṣaṇaṁ suāhiḥ sarvavikalpapagamād anāvaramabuddhiḥ

3

(1) St. 11. Metre : Śikhariṇī.
(2) vidōcān svasvā A.
(3) Comm. : idāniṁ bāhya- dvīndriyasamāpatītasukhād anāvaramahāsusukhasyātiṣayam āha | priyāsaṅgat ity ādi | priyāsaṅgat karmasamkalpalakṣaṇaḥ | paraṁ tatasphhogāvasthiyām | yad adhigatam | ātyantikasukham | [9 b] anyalukaṣukhāpekaṣyā | tad eva bāhya-sukham idāniṁ cet | adhiṣṭhānāvasthiyām apī tataḥ | kim anu | kim iti bāhyamudrāsuḥkhamhavanam vīhāya | varamudrābhigamam | sarvākāraṣvapotaśūnayātanusaraṇaṁ yogīśvarāpaṇāṁ | tha sarvākāraṣvapotaśūnayātāpy utpāditaḥmahāsusukhād adhikatvān saṁvād vā saṁvād vā samyagyānānām | āste sambhavati | bāhyasukhaviṣayād anyad aparām tato 'dhikham | tato bāhyasukhāt | ho 'py eso 'nyāḥ sahajasukha-sambhuḥ prabhavati | anāvaramahāsusukhasvabhujāṅkhalakṣaṇaḥ prakṛṣeṇa pravartate

11

(4) St. 13.
(5) vaka.

13

A mystical meaning of svādiṣṭhāna is given by Deussen Sechzig Up.
[74] अन्नानन्दायामद्ध्याजक्षणां अंकृ-क्षुद्रां ना साम्- [लक्ष्यात
tatkāle katham ākarotu manasā vajrābyogāt padam |
tasmād ākṣarasaukhyaṃ eva sujanair āṣīryate yatnataḥ |
sthitāvā tatra ciraṃ samāhitajano grhnāti tattvam punah
dvidhā tattvajñānaṃ savacanam avācyam kim api ca
kramaty aṅgād ekaṃ yad aparāṃ ito na kramati = |
dvayor ekate yaḥ satatam avirodhāt prabhavati
svataḥ siddhaḥ so 'yaṃ bhiduradhara-mārgottara-guruḥ


p. 675, occurring in the same passage of the Haṃsa-up., cited above f. 71.

(1) api A.

(2) *i comm.

(3) idāniṃ bāhyaprajñopiyāt sahajajñānodayaduraurlabhyaṃ āhā |
ānandadvaya ity ādi i ānandadvayamadhyājakṣayaṃ sahajam vṛ- |
khyātam eva āti kṣaṇam atikṣudram ātyalpaśālavasthānāt āyam |
sampradāyakair na saṃlakṣya na samyag niścīuate |
tat-kāle ati- |
kṣudre katham ākarotit manasā katham ākalayati etetasā rajarājyogāt |
dvindivyasaṃpatitāḥ padanā mahāmudrāsthānān tasmāt |
śādāṅgāyogena i aṅkṣarasaukhyam eva bodhīcittanisyandataḥ |
[i 8 b] sujanair yogiśvaraiḥ āṣīryate yatnataḥ |
sthiteva avasthito bhūtvā tatra nisyaṃsvasthāyāṃ ciraṃ ciraṅkaṃ samāhitajano labhasam-
ādhānaḥ grhnāti pratipadyate tattvam ponā tu yo bhavati ar-
thaḥ = 9 ||

(4) St. 22.

(5) ecana vacya A.

(6) idam A.

(7) abhiyogat, comm.

(8) Comm.: idāniṃ tattvajñānaprabhedam āhā dvidhety ādi i dvidhā |
dvītpakāraṃ tattvajñānaṃ tattvāvabhedingaḥ sa vacana[1] | guruvakrāt |
karṇamālikāvagataṃ avācyam ca śrīgurora avacanād eva |
prabhi- |
vṛtiśayāt tasmin nispannaṃ kim api caścaryajanakaṃ tace dvitiyaṃ |
puruṇavishiśūtisaye kramaty aṅgād ekaṃ yathāyogena sambandha- |
niṣyaṃ na yathāsanākhyena ekaṃ dvitiyaṃ śrīguror aṅgāt samātānāt |
saccāsyaśaṃtānaṃ yāti yad oparam prathamam [ ] itaḥ kalyānami- |
trāt āna tadaiva sāyaṃśaṃtānaṃ yāti yad upadīṣṭaṃ ca sruticintihāva-
āṅkālāt kāde itaṃ śiṣyaḥ phalam āśīdaṃ [16 a] dvayor ekate yaḥ |
anayor ekatevā svādhīsthānaṃjaṣṭānātāḥ āyaṃ arthaṃ śiṣyaṃśaṃtāne |
janayati tam evaṁhaṃ svavacanakaṃad api niṣpādayati satatam nir-
antaraṃ abhiyogāt yi yo yogāt stand prabhavati prakāraṃ niṣpā-
dayati | [sv]aṃ śa siddhaḥ svayam eva nispannaḥ so 'yaṃ sa evāyaṃ.
tathā Yāmāntaka-tantre |
dhvañjāvīthāṁ tato dṛśtvā kṣīrāṁ tatra prasādhyet |
kṣīrābhāyāsayogena¹ mahāmudrāpi sidhyati |
tathā Sarahapādaiḥ Prabandheḥ py uktāṁ |

8 jñāī visāṅmhi na nūllantiṇāi tamūr̥ buddhaḥ[75]tumūr̥ kevū |
seū-rahā naū ankurahi tarũ-sampatti na jevū |
āho gāḍhā loke paricitir iyāṁ vibhrāma-vidhau |
bhavād anyo mokṣaḥ pṛthag iti tam eṇaṁ mṛgaye |
abhūmi[ś] ces[di] dṛṣṭāḥ⁴ sad asadātāsadhāratamasāṁ† |
idāṃtātitaṁ ca trijagad iti bhedāḥ katham ayaṁ || |

9 yad yac cṛṇoti paśyati jighraty aśnāti vetti sa[m]sprāṣati |
gambhīrodaratayā tad avehi Samantabhadrābhām ||
etā eva hi tā avehi vanitāḥ śṛī-Vajra-nārī-gaṇair⁶ |
etān eva hi tān avehi puruṣāṃś Chṛī-Maṇḍaleyaṇ api ||
etām eva hi tām avehi mahatīṁ śṛī-Vajrīṇaḥ svāṁ tanūm |
evaṁ te prakṛtiprabhāsavaṃ idaṁ siddhām jagannāṭa- |

[kaṃ || |

7 śāste[76]ti śiṣya iti duḥkhasukhaṁ tatheti |
janmeti nāśa iti karma phalam tatheti |

20 kim vistareṇa bhuvanatrayam e[va] tyasa |
Irlāyitaṁ Bhagavataḥ Surateśvarasya ||
tathā coktaṁ Devendrastraparipṛccha-tantre⁸ |

bhīḍura-dharamārgottaraguruḥ¹ mahāvajramārgāṭiṇayaṇa śrīguru- |
śabdābhidheyaḥ || 22 || |
Bhīḍura has hitherto been found in Lexx. only, with the meaning of |
vajra. |
(1) Scan bhiśa ṣ. On Mahāmudrā see Pañcarakr. VI. 28, id. tīp. ad 50 b. |
and Sar. Dās p. 831 quoted below. |
(2) On this verse see the Appendix. |
(3) Metre: Śīkharīṇī |
(4) cṣṭā ṣ with idāntā ṣ. cf. Sarvad. 14. 5 and comm. on Guhyāv. 11. supra. |
(5) Metre: Āryā. |
(6) cpūr. Ms. |
(7) Metre: Vasantarālikā. |
(8) The present passage (St. 1-4) is also quoted in Maitreyanātha’s comm. |
on the Caturmudrāuvaya .... nirdeśa of which I discovered a fragment ;
e-kāras tu bhaven mātā va-kāras tu pītā smṛtaḥ ||
bindus tatra bhaved yogāḥ sa yogāḥ paramākṣaraḥ¹ ||
e-kāras tu bhaved prajñā va-kāraḥ Suratādhipaḥ ||
binduḥ cānāhataṁ tattvaṁ taj-jātany² aksaraṁ ca³ ||
yo vijānāti tattvajño dharmamudrāksaradayaṁ⁴ ||
5 sa bhavet sarvasattvānāṁ dharmacakrapravartakaḥ ||
yo 'viditvā paṭhen nityam aksaradvitayaṁ janaḥ ||
sa bāhyo Buddha-dharmāṇāṁ dhanivad⁵ bhogavarjitaḥ ||
ta[77]thā ||
nispaḍya kamale vajraṁ bodhicittam ca notṣṛjet ||
trailokyam tanmayam kartuṁ vaidyavākyam na laṅghayet||
ākāše ṣāsīsamkāsaṁ viram brahmāṇḍagocaram ||
dhyāyad dvayodaye bhūtam advaitapadadāyakam ¹ iti ||
tathā ||
śuṅkākṣaraṃṇayogena bhāvayet paramākṣaraṃ ||
adhare cyutiṃ āpanne ādheyasya virāgataḥ ||
pustake Ārya-deva-pādair bhāvanopadesaḥ spaṭākṣare-ṇoktaḥ ||
udyāne vijane śravakādiṭuktam saṭṭahite paramārthasa-⁴⁰
tyālambanapūrvakaṁ svādhīṇaḥ akramaṇa vajrasattvarū-²⁰
pam ātmānaṁ nispaḍya prathamarūpādi-trividhaviṣayam
āsvādyā tad anu śodhanādividhinā sa[78]rvāhāram abhi-
ṣa[ṁ] skṛti-siddham adhyātma-kuṇḍam anusmṛtyātmākṛ-
tim samādhisattvasya mukhe triśikhāgamaṇa⁰ juhomity
ahaṃkāram utpādyāḥhyavaharati tataḥ sukhena pariṇā-
mati rasāyaṇaṁ ca bhavati evaṁ kāyavajraṁ samtar-
now Camb. Univ. Library or. 149. fol. 2 a 3. Variants of this Ms. (C) are
noted below. Same extract in Nāma-saṅg.-tipp. ad. 55.
(1) ādhiṃtaḥ C.
(2) āhātani C.
(3) C. adds a third stanza, again giving the mystic meaning of E-VA-M.
Compare the Prakrit verse evaṁ-kāro at f. 62. above.
(4) Prof. Poussin compares Pañcakr. III p. 31. 56.
(5) So C.; A. unmetrically anṭhāṇiva (l)
(6) Pañcakr. I. 225.

(1) Sie Ms. ; yā kācit f for svābhā Poussin compares ibid. I. 55.
(2) kṛṣṇa Ms.
(3) Cf. Jolly, Medecin p. 44. 2.
(5) saṭ Ms.
vane bhikṣām bhramen nityaṁ sādhako dhānaniścayāḥ |
dadati bha[81]yasāṃtrāstā bhojanāṁ daiyamaṇḍitam ||
atikramet trivajrātmā nāsaṁ vajraśāraṁ bhavet |
surīṁ nārīṁ mahāyakśīṁ asurīṁ mānusīṁ api ||
prāpya vidyāvrataṁ kāryaṁ trivajrajñānāsevitam | iti | 5
evaṁ laukikadhyānam apanīya manorājya apahāya
sadāpraruditamanā2 yoginībilḥ saha ramamāno yathā rājā
Indrabhūtis3 tadvat kalevaram parivartya vrajakāyo bhūtvā
'ntaḥpureṇa sahāntardeyaṣṭaṅguṇaiśvaryagunāṅvito bud-
dhakṣetrād buddhakṣetram gacchati |
yathoktam Mālasūtre |
sarvadevopabhogais tu sevyamāno yathāṣukham |
svādhidaivatayogena svam atmānaṁ prapūjayet4 ||

Sarvadevamāgamatantr[82] 'py āha |
dvayendriya-samāpa[t]yāṁ dhyeyo5 sa vidhir antare |
harṣacittam muneḥ Siddhau mahāsukham iti smp[ta]ṁ |

tathā sevyam pañca kāmaguṇāṁ pañcajñānārthāṁ rāgiṇāḥ
sadeti |
evaṁ buddho bhavec chīgraṁ mahājānānodadhiprabhulḥ |
yāḥ punar asaktito vā svarucyi6 vā vidyāvratam na 15
carati tena jñānamudrāsamāpattyā7 bhāvanīyaṁ | tad ava-
tāryate 1 parvatādi-mano[']nukule dese yakṣīṇīkīṅkarādīni
bhaktasarāvaniṁittaṁ sādhayet | athottarasaśdhakahād vā

(1) ṛṣṭṛ Ms.
(2) Final syllable indistinct.
(3) The following (corrupt) passage from the Doḥakośa-paṇjiṅka (Calc.
Ms. 24. s) shows the reputation of I. as a hedonist: yada Indrabhūti-
pādena ... khane paṇena paṅcakāmopabhogc surataṛiḍa. Cf. Paṅ-
cakr. III. āip. I. 77.
(4) See Poussin's Bouddhisme p. 155. n. 6.
(5) dhīyāṁ yā Ms. Perhaps jāyāṁ [V. P.].
(6) ērvuci yā Ms. Possibly for asvarucyiā.
(7) Possibly so called in contradistinction to the practices enjoined
above, these being apparently designated karmamudrā (Sar. Ch. Das,
Tib. Dict. p. 831, col. 1 fn); cf. 90 infra, med, and Paṅcakr. p. 34 supra cit.
mahāsa[t]tre vā bhakta-saravāmātraṁ nispādyā pratha-

māṁ tāvad sādhakṣekānāṁ pāñcaśrībhakṣaṇaṁ sa

vadānāṁ sarva-saṅgāpāri[85]tyāgaṁ bhavita-
yāṁ | antāso rājāsvārye 'pi duḥkhāśamjñāṁ bhavita-

yāṁ | dvītiyaṁ tilamātreśv api vastuṇ parigrahabuddhim 

tyajet | trīyaṁ paramārthasatyāṁ samādhiyā kāyajīvit-

nirapekṣena bhavitaṁ | caturthaṁ yathoktam Samā-

dhirājasūtre 1

tasmāt tarhi kumāra bodhisattvena mahāsattvena imaṁ 

samādhihm ākāṅkṣāta kṣipraṁ 2 cānuttarāṁ samyaksam-

bodhim abhisambodhākāmānaṁ kāyājīvītādhyavastitena 

bhavitaṁ | tatha laukikāśatasiddhayaś ca na prārthaya-

tavyāḥ vikṣepatvād vaivartīkatvāc ca ||

tatha coktam Guhyasiddhac 3

prayogādir[m]ś ca tattvena 4 varjayaṁ tattvaṁvīt sādā |

vajrasattvasyāhaṁkāraṁ 5 muktvā nānya[84]tra kārayet ||

prayogo 'pi na budhyeta sūdhatattvavyavasthitaiḥ |

nairātmyapadayogena yāvat tat pratyavesyate ||

nihsvabhāvapadasthasya divyopāyānvasya 6 ca |

sidhyate nirvicāreṇa yat kīmci kalpanoditaṁ 7 ||

bhāvanāyoga-sāmrthyat svayam evopatiṣṭhate |

tat sarvāṁ kṣaṇamātreṇa yat kīmci[t] siddhilakaṁśaṇaṁ 8 | iti

(1) uktam Ms.
(2) prapañca Ms.
(3) Quoted above, 50. The present passage = T. Rg. 46. 23. a 2 See 

below note 8.
(4) Probably yatnena : see Tib.
(5) Ms. (ummetrically) tvam tadvāpaṁkhrūram, where drū must be 

corrupted from ха and  ykkū for ākā. Our correction though it gives a 

line metrically rare (Hopkins, Great Epic p. 432) is substantially certain 

in view of the Tib.: rdo-rje sems-dpal ṅa-rgyal-ṅid.
(6) yā pratasya Ms.; but Tib. ldan-pa ' provided with '.
(7) ocode Ms. Tib. abyuṁ.
(8) The Tibetan version of these four stanzas runs thus:

sbyor-la soṣs hbad-pa yia | de-ṅid-rig-par rtag-tu spani | 

rdo-rjes sems dpal ṅa-rgyal ṅid | spani-nas gzhon-du mi byao ||
ato bāhyāṅgaṁ apanīyaḥ hṛdgatajnānamudrayāḥ saha samāpattyā 'śighratarāṁ mahāvajrapadaṁ nispādayāṁiti' sāhasam avalambya ekākina āpardeśato dhyātavyam
ato yatnena kuśalavighātahetavaḥ pariḥartavyāḥ vikṣeṣapāsamaṁ Bhusukracaryāṁ ā[85]caued anena krameṇaḥ bhū 'iti bhuktvā 'su 'iti sūpyā 'kra 'iti t kratiṁ t广播电视 tātmātraṁ eva smaratiṁ unmatvavratena vā carita-vyaṁ

yathoktaṁ Guhyasiddhaṁ
unmatvārūpaṁ āsthāya maunībhūtvā samāhitaḥ
svādhidaivatayogena paryāṭetaṁ piśācavat
bhākṣaparyāṭanārthāya na pātraṁ saṁgrahedvā vratī bhuktojjhitaṁ tu saṁgrhyam rathyākarpamallakaṁ
tatraiva paryāṭeta bhikṣāṁ yatamānaṁ tu bhakṣayet bhakṣayītvaṁ tuṁ tat tasmaṁś tṛptas tatraiva tat tyajet
kaupīnaṁ tu tato dhārayaṁ sphyutītaṁ jarjajīrtaṁ
digambara 'thavā bhūtvā paryāṭetaṁ yathucchayā

Sarvarahasya-tantre 'py uktāṁ
6ye tuṁ nairātyamvasambhūtā advayajñānasambhavāṁ
iṣṭā[86]niṣṭa-vinirvuktaṁ na kincit praṇamantī te

dag-pa-de-nil-la gnas-pas s skyor-ba rnam-s kyaṅ mi bya ste
dun thig dag ni ŋams par lgyur ŋams pas yid ni sdrug-bsaṅ lthob
bdag-med rnal-hgyor ldan-pa yi ji srid de la s Mang gyur-pas
duos-med go hphyan-la gnas nas thabs bran dag daṅ ldan-pa yi
rtog-las gaṅ zhig lhydro-ba-rnam-s ma brtag-bars ni lhydro-bar lgyur
bsgom byai sbyor-ba stobs-kyis ni dukh grub-mthas-śaṅ gn i 'aṅ-rūṅ
(1) Cf. Pañcakr. p. 34, li. 45-47, 76.
(2) parhāṣetaṁ Ms.
(3) graha is not found elsewhere as a simple verb of 1° conj.; but the
form can hardly be due to the copyist.
(4) Ms. tta.
(5) Ms. ṣṭod.
(6) Kan. Rg. 8. 207. b. 1. (verse 3 of the tantra).
yāṅ dag bdag med las byuṅ zhūṅ gūṅs med ye 'ses las byuṅ ba
sdrug daṅ ni sdrug rnam spaṅs pa ci la 'aṅ phyag ni ni thsal to
(7) tta Ms.
ityādi vistaraḥ
maunaṁ hi śīghram eva tattvam uddīpayatiḥ ato yat-
natas tad vihitavyam |
yathoktaṁ Mahāmāyottara-tantre |

5 saṁmāsato 'vaśyam mūkībhāvaprasaṅgataḥ |
dīpyate 'sau mahāyogī yoginībhir upāsitaḥ ||
antāśo bhikṣāyā alābe 'pi yoginā saumanasyam eva
kartavyam tattvabhāvanā ca |
yad uktam Buddhakāpalatantre |

10 yo2 hi tūkte yogī bhavet tattvaparāyaṇaḥ sa tu na hi
śūnyatābhāvam dadātityādi vistaraḥ 

15 nirvikalpo yadā virāḥ sthitim hitvā tu laukikīm |
ācare[t] sarvakāryaṁ buddhāḥ paśyantiṁ tam sadā ||
bālavad vicired yu[87]ktyā sarvata[s] chinnaśaṁśayāḥ |

20 nirābhāsa4 yadā yogī tadā varṣanti sampadaḥ ||
asēṣapāpayuktanāṁ mohāvarana-susthitaḥ[ḥ] |
unmattavratayogena śaṁmāsāmoghasiddhayāḥ ||
sarvabuddhāṃ svayaṁ paśyet sarvakāmaṁ prapūryate |
na kṣīno na ca hānītvam svecchāyur jāyate vapuh ||

1 Ex conj.; cf. dīpyate below. uddīpayo Ms. Prof. Poussin contrasts
the teaching of Mvagga IV. I. § 13. vihitō for vidhātavyaṁ t

2 yā Ms.

3 Compare the sutra ap. Śikṣās. 201. 14; buddhā bhagavantaḥ ....
mama sākṣiṇaḥ.

4 Free from false semblance; cf. Laṅkāv. I. 48. quoted below. Typical
ābhāsās are the doctrines of the Śrāvaka-and Pratyeka-buddha-
yānas and of absolute heretics (tīrthikas) ibid. 55. 3.

5 Sic Ms. Read niṣaṇḍakaḥ given by Wilson (not in B.2) as adj =
niṣaṇḍa.

6 Cf. Pañcakr. V. 1 et al.
evām + bhūnivistas + tu bhāvayed bhāvatatparaḥ ||
yāvan na khidyate cittam samāhitamanah sudhiḥ ||
syannas tu [88] paryāṭet paścād yathāruncitacesṭitaḥ ||
bhāvayan vipulām bodhim tṣad unmulitekaṇaḥ ||
hasan jalpan kvacit tiṣṭhan kvacit kuryāt pravartanaṃ ||
bhāvanāsaktacittas tu yathā khedo na jāyate ||
evāṃ samādhīyuktasya nirvikalpasya mantrīnaḥ ||
kālavadhimparityajya sidhyate 'nuttaraṇaṃ padam 1 iti
evāṃ mṛdumadhyādhimātra-bhedena vayasanurūpeṇa
paksād vā māsād vā yāvat saṃmāsād vā 'bhayasyamānasya
mahāmudrāsiddhinimittam upajāyate2 ||
tatredaṃ nimittam 1
sūkṣmarūpam laghusparsām vyāptisamprāptam eva ca ||
4prakāṣaṃ caiva sthairyaṃ ca vaśītvaṃ kāmāvasānikam 1
iti || [89]
punar api svapna-nimittamā āha śrī-Guhyasamāja-
mahāyogatantre ||
bodhihīnānāgrasanprāptam paśyate buddhasuprabham ||
buddhasambhogakāyaṃ ca ātmānaṃ laghu paśyati ||
traidhātukamahāsattvaiḥ pūjyamānaṃ ca paśyati ||
buddhais ca bodhisattvaiḥ ca pañca kāmaguṇai[r] dhru-
[vaṃ ||
pūjitam paśyate nityaṃ mahājīnānasamaprabham ||
vajrasattvamahāvidyaṃ vajrasattvamahāyaśaṃ ||
svabimbaṃ paśyate svapne guhyavajramahāsuyah ||
praṇamanti mahābuddhā bodhisattvāś ca vaṃśaṃ ||
drakṣyanti7 ōḍśān svapnān kāyavākeittasiddhidān ||

(1) sic: lege bhūminivistā
(2) āṣakta Ms.
(4) This line is unmetrical in its present form: should we read vaśī?
(6) cātmo Ms.
(7) kṣantādr Ms.
sarvālāṃkārasampūṃṭa[n] surakanyāṃ manoramāṃ
dārakam dārikām paśyet sa siddhim adhi[90]gacchati
daśa-diksarvabuddhānāṃ kṣetraṃ = paśyate dhruvaṃ
dadāti dṛṣṭacittātmā dharmaganā[ṃ] manoramām
dharmaṇcakragataṃ kāyaṃ sarvasattvaiḥ parivṛtam
apaśyate yogāsaye dhyanavajrapratisthita iti

punar āpy adhyātma-nimitam āha
prathamāṃ śmarīkākāram dvītiyaṃ dhūmrasaṃnibhaṃ
tṛṭiyāṃ khadyotakāramāṃ caturthamāṃ dipam ujjvalam
pañcamaṃ tu sadālokaṃ nirabhragaganaprabhaṃ iti
tasmāt karmamūḍrā upāyatrayabhedena mrdu-madhya-
dhyāmatrat[ay]āvagantavyā । + ॥ sarve caitye prthakjanāvasthāyātmā va vaivarttikā ity ānāyāḥ evaṃ krameṇa
yathā rucyā sādara-nirantarā-dirghakālābhyāse[91]nāmā
hāmudrāsiddhir iti

na punar jñānamātṛena । tathā cācāryā-Śakyamitra-
pādair āpy utkam

ī[3]yathāgnir dārumadhyaṣṭho nottiṣṭhen manthanād vinā
tathābhyāsād vinā bodhir jāyate neha-janmani

tathā Kambalāṃbara-pādair āpy utkam

na dharmaḥ—prāptyai bhavaty aparibhāvitaḥ
kim u pitaṃ + chinaty ambu dṛṣṭaṃ + śravāṇadārsanaiḥ
vargṇātra[9] kim uktena bhāvyate yadi kenacit

(1) For the prosody compare Cikṣās. Intr. p. XX.
(2) Anapaestic hypermetron ut saepe.
(3) śatkaḥ Ms.
(4) This ānāya seems to be quite corrupt. One might make a śloka
by reading : sarve caitye prthagjanā anavasthā vivarttikāḥ. With the
proposed reading vivarttikāḥ compare Mhv. I. 80. 4.
(5) Prof. Poussin, Bouddhisme, index, s. v. sādarae.
(6) Pañcakr. III. 86.
(7) sampūṭaḥ ? for metre.
(8) Perhaps dṛṣṭaṃ śravāṇa-dārsanaiḥ ? The mouth and ear cannot see
a colour.
(9) varṛgga nā Ms.
viśāṇaṁ api dṛśyeta śaśāśvayoḥ śīroṣuḥ |
maṇḍūko 'pi jaṭābhāra-bhāsuro śr tambhā śr dhūṣaraḥ |
suklayajñopavītas ca skandhārpa-kamaṇḍaluh |
yathoktaṁ Lankāvatārā-sūtre |
anupūrveṣu bhūmkramasāmadhi-viśayānu[92]gama- |
tayā "traidhātukaṁ" svacittam |
mayaḥdhumuktitaḥ pratibhāvayanāṁ māyopamasamā-
dhīṁ prati labhante svacittanirbhāsāvatāranaṁātreṇā
drjaṇāpāramitāvipardhānanuprāptā utpādādikriyāyogarahi-
tāḥ maṇḍhivajrakimbopamaṁ tathāgataśakyānugatam...
10 balābhijñaṁvaśitākṛpaṭarṇapāyanamāṇḍitaṁ sarvābudha-
ketra-tīrthīyāvatajanotpannam cittamanovijñānarahitam |
parāmvṛttaṁāsyapūrvaṁ tathāgataśakyānumahāmate |
bodhisattvāḥ pratilapsyante tasmāt tarhi Mahāmate bo-
dhisattvair mahāsattvaiḥ tathāgataśakyānugamaṁpratilābhi-
15 bhīṁ skandhābhitāvatacitra-hetupratyaya-kriyāyogo-
[93]tpādasthitībhāṅgavikalpaṁprapañcarahitair bhavita-
vyaṁ iti |
Kambalāṃbāra-pādārī apya uktam Adhyātmaśādhane |
sthūlaṁ śabdamāyaṁ prāhul śūkṣmaṁ cittamāyaṁ tathā |
20 cintayaṁ rahitaṁ yat tad yogināṁ paramaṁ padaṁ |
tathā ca sīrī-Heverjre |

(1) Ed. BTSL. Fasc. I. 48. 10 (B), collated with Camb. Add. 915. f. 17 b. (C)
(2) ṣmanatayā B.
(3) ṣkasvactitātaya B adhimū B. C.
(4) ṣtam 8 B.
(5) māṭrāvatāreṇa B. C.
(6) ṣtāpraṣṭā A.
(7) tīṭhataṅirdvāmānugatam added in B. C.
(8) jhā B. C.
(9) tithā A. nopagamaṁ sae B. C.
(10) dhiṇāmānāyayā A vṛtyānuśrayānup (vṛtta B. C) B. C.
(11) Sic B. C.; tena A.; but above B. C reads bodhisatvena corrected to
(12) bhavitaṁ cittamatraṁaṁśaṁśāriḥ Laṅkāv. text.
śrī-kāram advayam jñānam\(^{1}\) he\(^{2}\) hetvādiśūnyatā |
ru-kārāpagatam vyūham ka\(^{3}\) iti na kvacit[\(t\)] sthitam ||
tathā ca Saptaśatikā[\(yā\)]m Prajñāpāramitāyām ||
yo 'nupalambhāḥ sarvadharmānāṃ sā prayāpāramitā ||
tathā ||
āśrayasya parāvṛttīḥ sarvasaṃkalpavajarjītā |
jñānam lokattaram ca itad dharmakāyo mahānuneḥ |
vajram tad vajarastvam 'sau Buddhō bodhir anuttarā |
sarvakṣaṃ[\(94\)]tiyogānāṃ ayaṃ yogo niruttaralḥ ||
esa mukhyatamo yogas Tattvasaṃgrahaniścaye\(^{2}\) |
Mahāsamayatattve\(^{3}\) ca śrīmad-Vajrābhisekhare ||
Mahāmāyātisamaye śrīmad-Buddhasaṃgama ||
Paramādye mahātантre śrīmad-Vajramahāśukhe ||
śrī-Saṃājā -- tantre\(^{4}\) cāyaṃ yogi niruttaraḥ |
kathitaś Cittavajreṇa sarvasiddhiprasādhakaḥ ||
ye 'trātiṇaviparyāśā bhavanti jinasūnavaḥ |
te bhavanṭy acirād eva trailokyaguravo jina\(^{1}\) iti ||
śrī-Saṃvare 'py āha ||
sarvataḥ pāniśpādādyam sarvataḥ 'kṣīśiromukham\(^{5}\) ||
sarvataḥ śrutimān loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati ||
esa svābhāvikāḥ kāyaḥ śūnyatākarunādvaḥ ||
napunṣa[\(95\)]ka iti khyāto yuganaddha\(^{6}\) iti kvacit ||

(1) he iti (contra motrum) Ms., to represent more fully the mystic word śrī Heruka (name of a tantrik divinity). Similar explanation of Heruka in Abhidhānottarottara Paris Ms.,\(^{3}\) fol. 6 a [L. V. P.].

(2) A Tattvasaṃgraha is referred to by Tārānātha p. 276. Camb. Add. 1653 is perhaps a different work.

(3) A book (or books) called Mahāsamayā is described by Wassiliev (Buddh. p. 176 [163]) and a Mahīśa- rīte is referred to in the Rājatarāṣ- gini VII, 279, 523 (cf. Stein, ad loc.). A Saṃaya is mentioned above, fol. 3. 14.

With the title Buddhasaṃgama the Sarvadevasaṃgama (sup. 67) may be compared.

(4) Cf. supra f. 67. The metre may be completed by reading o mahātante.

(5) Ex conj. ohiro Ms.

(6) Pañcakr. § VI.
nirāvaraṇadharmena skandhādinām iha sthiteḥ  
sarvamanḍalaṁ evedam ādhārādheyalakṣaṇaṁ  
|  
tasmād evaṁ krameṇa sa hi tattvayogī sakalasamāropavyāvṛttirūpatvāt  
| tat-tadāropavyāvṛttyā pāncekārābhī-

sambodhisvabhāvaḥ sakalamāṇḍaleya-devatātmaka iti tad-

ātmako bhūtvā ekalolihāvena samastabhedāparāmarṣād  
ā samśāram anabhilāpyānabhilāpyair bodhisattvaḥ tadāga-
tamantramudrākotī[ḥ]bhijr avikalpo ʾpi san dharmadesanā-
didvāreṇa sarvasattvānām sarvāśām  
| paripūrayati | tadā-
dhimātrādhimātra krame sthito bha[96]vatī | nirvikalpa-
| sattvārthasampādakatvāt cintāmaṇīr ivākampya[h] sarva-
samkalpavāyubhīḥ  
| tathā sthito  
| sattvānām aśeṣāsāpaprū-

rakalḥ  
|  
imain evārtham dyotayann āha śrī-Guhyasamāja-ma-

hāyogatantre  
|  
sarva-tadhāgataḥ varṇayanti  
aḥa Vajra aho Vajra aho Vajrasya deśanā  
yatra na kāyavākecitaṁ tatra rūpaṁ prabhāvyate  
| iti  
|  
tathā ca Hastikakṣ[y]a-sūtre  
na cātra tathatā na tadhāgato ʾsti  
rūpaṁ hi samṛḍhāyati sarvaloke  
|  
Śāntideva-pādair apy uktam  
|  
yathā gāruḍika[h] stambham sādhayitvā vināśyati  
sa tasmiṁśa ciranaṣṭe ʾpi viśādīm upaśāmayet  
|  
cintāmaṇīḥ kalpatarur yathe[97][c]chāparipūraṇaḥ  
vineyapraṇidhānābhyaṁ jina-himbaṁ tathaikṣate  
|  

(1) marṣād Ms.  
(2) satva Ms.  
(3) Ex conj. : cf. infra; sarvāṇam Ms.  
(4) Sic Ms.: read bhavaṭītī  
(5) Sic : sthito ʾpi  
(6) Bodhis. IX. 37. Correct p. VIII. n. 4 of my text of Śikṣās., accord-

gingly. gāre viṣatattvavit Bep. ad. loc.  
(7) ibid. 36.
evāṃ = sarvatantreṣu mantratattvam idaṃ paraṃ |
abhyāhyam desītaṃ nāthair vinnayāśānuvartibhiḥ ||
mantratattvam idaṃ jñātum abhavya ye tu tān prati |
nirdiṣṭā candrasūryādikramenotpattibhāvanā iti ||

evāṃ bhāvayamānasya nāpattir nāpattisthānaṃ vā |
tathā cāha |
saṃkalpo bodhisattvānāṃ subham vā yadi vā 'subham |
sarvaṃ kalyāṇatām eti teśāṃ vaśyaṃ yato manalī |
tasmāt parahitaṃ sarvaṃ kriyate yat kṛpātmakaiḥ |
karma taddeśanaṃ sarvaṃ sambuddhaiḥ parikṛtyate ||
tathā |
mātā ca sarvabuddhasya vibhoḥ ... kāmaya, naiva lipyate |
sidhyate tasya buddhatvam nirvikalpasya dhīmataḥ ||
tathā |

15. añantaryakṛtaḥ sattvā mahāpāpakṛto 'pi ye |
prāṅṭīpātinaḥ sattvā mṛṣāvādaraṭāś ca ye |
viṃmūtrāhārakṛtyasthā bhavyās te khalu sādhane ||
yathokta[m] Karmāvaranapratiḥprasrbadhi-sūtreś | tadya-
thā 'nyatamo bhikṣur abrahmacarya-puruṣavadha-pārāji-
katvam āpannāḥ paścāt saṃvignamanāḥ saṃtapyamāna-
hṛdaya unmaṭtaka iva vīhāreṇa vīhāram grāmeṇa grā-
maṃ rathyādīgato 'pi tatpāpaṃ sarvajanasamakṣam sam-
prakāśayanāḥ « muṣito 'sni muṣito 'smitā » hāhākāram |
muhur muhuḥ kurvan na tat-pāpadesanābalenordhvam |

25 anuvacāms tat-karma tanūkaroti sma | tasyālabdhham

(1) Cf. Pañcakṛ. II. 25 (prose), 35.
(2) Our Ms. reads prasuvī (for srabi) and the Tib. of K. Mdo XVI. 19.
pratisrabdiś (sic : Fear's saraṇa is wrong). I cannot find the passage in
the Tib. : but the Chinese (so Mr Wogihara tells me) has a similar inci-
dent.
(3) yārājikatvayāḥ Ms. The abstract form is new (both to Sk. and
Pali).
(4) Ex conj. : Ms. kurvanna tápa ... nodvamanu yacantakte. Possibly :
halena udvaman ... yāvat ... tatke.
eva saṃ[99]taptacetasah sato 'nyatamenānabhijnālābhinā¹ bodhisattvena tathā tathā gambhirō dharmo desito yen- sau sarveṣa sarvaṃ tat pāpam unmūlaya² sarvadharma- nairātmyaprativedhād anutpatidharmakṣantilabhi bhūta iti sarvāpattivinodanah sarvakarmaviśodhanaś cāyaṃ 5 gambhiradharmādhamokṣa ity evam bodhavyam | yathoktam Tathāgatauguhyakoṣa-sūtre³ | yaḥ Kāśyapa pitā syāt pratyekabuddhaś ca tām jīvitād vyaparopayed idam agryaṃ prāṇatipātānaṃ | idam agryam adattādānāṃ yaduta ratnastraya-dravyāpahara- ṇatā | idam agryaṃ kāmamithyācārānāṃ yaduta mātā ca syād arhanti ca tām cādyāpātyet | idam agryaṃ mṛṣā- vādānāṃ yaduta Tathāgatasāsbhyākhyānaṃ | idam agryaṃ paśunyānāṃ yaduta Saṃghabhedalḥ⁴ | idam agryaṃ pāru[100]syānāṃ yadutārīyānāṃ avaskandana | [da]m 13 agrya[ṇ]i saṃbhinnapalāpānāṃ yaduta dharmakāmānāṃ vikṣepaḥ | idam agryam abhidhyānāṃ yat samyaggatānāṃ samyakpratipannānāṃ lābhāpaharaṇacittataḥ | idam agryaṃ vyāpādānāṃ yadutānantaryopakramaṇaṃ | idam agryaṃ mithyādṛṣṭānaṃ yadutātāntagahanadṛṣṭā | ime da- śākuśalāḥ karmapathāḥ sarve mahāvadyāḥ | sacet Kāśyapa ekaḥ sattvaḥ kaścid ebhir evam sāvadyair dasabhīr akuśa- laiḥ karmapathaiḥ saṃañvāgato bhavet ¹ sa ca tathāgata- sya hetupratyayasaṃyuktāṃ dharmadesanāṃ avataret ¹ nātra kaścid ātmā va sa[101] ttvo va jīvo va pudgalo va 25 yaḥ karoti pratisamvedayati iti hyā akṛtatāṃ⁶ anabhi-

(1) Ms. 'hyatatmanā° cf. note 8 to fol. 37 supra. anyatameṇa = quodam as in Pali.
(2) Whitney quotes a similar form : saṃplakṣyac.
(3) This passage is quoted down to p. 46 l. 4 below in Śikṣāsamuccaya 171. 12 sqq. Compare my edition, Add. notes, pp. 407-8 where the main variants are noted.
(4) oghasyāvarṇaḥ Čī.
(5) ity abha Ms.
(6) akṛtāṃ Čī.
samśkaratām asaṃkleśatām maṃyādharmatāṃ prakṛtiprambhāsvaratāṃ sarvadharmāṇāṃ avatāracā ṛdviśuddhān sarvadharmān abhiśraddadhāti adhimuñcate nāhaṃ tasya sattvasyāpāyagamanānāṃ vadāmi nāsti kleśanāṃ rasībhās vah utpannabhagnavilnā hi kleśāḥ te tatparyayaśāmagnīyogata utpādyante utpannamātraś ca nirudhyante yaś cittotpādabhaṅgaḥ sa eva Bhagavan sarvakleśānāṃ bhaṅgāḥ ya evam adhimukto na tasya kadācid āpattir nāpattisthānaṃ va 'sthānam anavakāsyo yad a[102]-nāvarena āpattis tiṣṭhet nedaṃ sthānaṃ vidyata iti acintyamānasānām apy akartavyātā na vidhiyate ye punar ajñātatattvāḥ punyarahitas te3 hatāḥ āha evam ajñātatattvā ye śrutamātraśvalambinaḥ naiva kurvanti punyāni hatas te Buddhāsāne

anena krameṇaśeṣaviṣayasevayā mahāmudrāśiddhir bhavatī Subḥāṣita-samgrahadvāreṇa guruvaṅkrato bodhaṅyaṃ iti Subḥāṣitasamgrahaḥ samāptah

The colophon of the original Ms. is reproduced by our copyist stating that that Ms. was copied by Vidyāpatidatta at Vaḍa-grāma, 'svaparārthaḥetoh'. A second colophon relates how the Ms. was copied (for me) in N. S. 1019 by the Vajrācārya Kuveraratna, a worshipper of Vajradevi.

Cecil Bendall.

(A suivre: Appendice et Index).

(1) avatārāhi Ms.
(2) tte ta pratyeya Ms.
(3) ētāḥ ste Ms.
SUR QUELQUES DIALECTES EST-ALTAÏENS.

On sait que les linguistes Finlandais qui se sont occupés d'une façon spéciale des dialectes agglomérants de l'Europe et de l'Asie Septentrionales les divisent en quatre groupes qui, du reste, semblent reliés les uns aux autres par un lien de parenté réel, bien que fort éloigné. Le premier de ces groupes est celui des idiomes Ouest-Altaïens ou Ougro-Finnois tels que le Suomi ou Finnois, le Lapon, l'Esthonien, le Magyar ou Hongrois etc. Ensuite viennent les langues Nord-Altaïennes ou Samoyèdes qui semblent se rapprocher d'une façon assez marquée des précédentes. Quant au groupe Sud-Altaïen, il comprend les dialectes Turks et Mongols, lesquels se parlent depuis la Grande Muraille jusque sur les rives de la mer Égée. Enfin, les langues Est-Altaïennes ou Tongouses-Mandchoues terminent la liste.

En dehors de cette classification reste un certain nombre de parlers en vigueur dans la Sibérie Orientale ou sur les bords de la mer de Japon et du Pacifique et dont la parenté avec les précédents n'est point encore clairement établie. Nous les rangerons, provisoirement au moins, en trois sections qui sont les suivantes :

1° La section Iénisseo-Kourilienne comprenant à la fois des dialectes offrant des caractères incontestables de
flexion et d'autres qui n'occupent qu'un rang assez peu élevé au sein de l'agglomération. Celle-ci se partage elle-même en deux sous-sections bien tranchées, d'abord l'Iénisseïque comprenant un certain nombre de dialectes sibériens, tels que l'Assane, l'Arine, le Kotte, l'Ostyak de Pumpokolsk ; en second lieu, la division Aïno-Coréenne, à laquelle nous croyons pouvoir rattacher le Coréen proprement dit aussi bien que les dialectes Aïnos de l'île de Yéso, des Kouriles, du Sud de l'île de Tchoka ou Tarakaï, du midi de la péninsule Kamschadale.

2° La section Youkahire ne comprenant qu'un seul idiôme, à savoir celui des Youkahirs ou, comme ils s'appellent eux-mêmes, Andon-Donmi des rives de la mer Glaciaire. Bien qu'il ait incontestablement fait quelques emprunts lexicographiques à des parlers Américains de la côte Nord-Ouest, peut-être une étude plus approfondie nous permettra-t-elle de le rattacher à la souche Est-Altaienne.

3° La section Koryèque-Kamschadale comprenant outre les dialectes des Koryèques et des Tschouktchis nomades qui se ressemblent beaucoup entre eux, ceux des indigènes de la péninsule Kamschadale et même du centre de l'île de Tarakaï. L'époque prodigieusement reculée à laquelle remonte la séparation des Kamschadales et des Koryèques expliquerait les énormes différences lexicographiques qui aujourd'hui se manifestent entre eux.

4° Enfin, la section Louotchouane-Japonaise qui comprend outre le Yamato aujourd'hui éteint et père du Japonais actuel, la langue moderne du Nippon aussi bien que celle de l'archipel Lou-Tchou. Les peuples parlant tous ces idiomes ont dû quitter la Corée au plus tard vers les débuts de notre ère pour occuper les régions insulaires où jadis s'était établie la race Aïno.
Quoiqu'il en soit, c'est du groupe Est-Altaïen seul que nous entendons nous occuper aujourd'hui. Faisons remarquer que les peuples qui les parlent semblent avoir eu pour berceau, les plaines de la Sibérie Orientale. Leurs dialectes se répartissent en deux classes, la classe Tongouse plus archaïque de formes et celle des dialectes Mantchoux, qui souvent semblent éliminer assez volontiers les consonnes médiales ou finales. Inutile d'ajouter que dans toute la famille Est-Altaïenne, il n'y a que le Mantchou, qui, à la suite de la conquête de la Chine par les Tartares Orientaux se soit élevé au rang de langue littéraire. Examinons maintenant à quel groupe, il convient de rattacher plusieurs des patois en vigueur chez les Tribus de la Province Amourienne et soumises à la Russie.

1° MANÈGRE.

Se parle dans le bassin de l'Amour supérieur entre les 125 et 151 degrés de long. E, ainsi qu'entre les 52 et 55 1/2 degrés de Lat. N., depuis la rivière Oldoï à l'Ouest jusqu'à la rivière Niumane ou Bouréï à l'Orient. C'est cette dernière qui sépare les Manègres des Birars. Ajoutons que le Manègre ne nous est connu que par les courts vocabulaires qu'a recueillis un explorateur Russe. (1) Ils suffisent, croyons-nous, à établir qu'il fait partie plutôt du domaine Tongouse que du Mandchou.

On en pourra juger par la liste suivante :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Manègre</th>
<th>Tongouse</th>
<th>Mandchou</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Un :</td>
<td><em>Omun</em></td>
<td><em>(dial. d'Okhostk), Umin</em>; <em>Emu</em></td>
<td><em>(dial. Lamoute), OEmin</em></td>
</tr>
</tbody>
</table>

<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Manègre</th>
<th>Tongouse</th>
<th>Mandchou</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Deux :</td>
<td>Dzur</td>
<td>(dial. de Yakoustk et d'Okhostk), Djur</td>
<td>Djuo</td>
</tr>
<tr>
<td>Trois :</td>
<td>Ilan</td>
<td>(dial. de Yakoustk, Élan; (dial. d'Okhostk), Ilan</td>
<td>Ilan</td>
</tr>
<tr>
<td>Quatre :</td>
<td>Digin</td>
<td>(dial. de Yakoustk), Dygin ; (dial. de l'Angara Supérieure), Digin</td>
<td>Duin</td>
</tr>
<tr>
<td>Six :</td>
<td>Nugun</td>
<td>(dial. de Yakoustk et de l'Angara Supérieure), Nyugun</td>
<td>Ningun</td>
</tr>
<tr>
<td>Sept :</td>
<td>Nadang</td>
<td>(dial. de Yakoustk), Nadang</td>
<td>Nadang</td>
</tr>
<tr>
<td>Jour :</td>
<td>Inangi</td>
<td>(dial. d'Okhostk), Inin ; Fandacha (dial. de la Mangasseya), Inengi</td>
<td>Tua</td>
</tr>
<tr>
<td>Feu :</td>
<td>Togo</td>
<td>(dial. de Yakoustk), Togo</td>
<td>Togo</td>
</tr>
<tr>
<td>Terre :</td>
<td>Tur</td>
<td>(dial. de la Mangasseya), Turu ; (dial. d'Okhostk), Tor</td>
<td>Na, boîchon</td>
</tr>
<tr>
<td>Lac :</td>
<td>Lamut</td>
<td>(d'après Middendorff et Spatsky), Lam « mer »</td>
<td>Namu « mer » et (dial. Sandan), Namo, même sens</td>
</tr>
<tr>
<td>Père :</td>
<td>Ami</td>
<td>(dial. de l'Angara supérieure) Ami</td>
<td>Ama</td>
</tr>
<tr>
<td>Mère :</td>
<td>Oni</td>
<td>(dial. de l'Angara supérieure), Oni</td>
<td>Ené, enié.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
M. de Sabir a remarqué que bon nombre de termes, ceux spécialement qui concernent l'équitation se retrouvent à peu près identiques en Mongol, en Mantchou, en Manègre. C'est visiblement au premier de ces idiômes qu'ils ont été empruntés. Cela ne saurait, d'ailleurs, nous surprendre. Le même rôle de civilisateurs que les Turks ont rempli vis à vis des Mongols, ces derniers l'ont joué à leur tour par rapport aux populations Est-Altaïennes. C'est ce que prouveront, d'une manière suffisante, croyons-nous, les exemples suivants :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Mongol</th>
<th>Manègre</th>
<th>Mandchou</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Alezan (cheval)</td>
<td>Dserdè</td>
<td>Dserdè</td>
<td>Dserdè</td>
</tr>
<tr>
<td>Amblier (cheval</td>
<td>Djoro</td>
<td>Dzirau</td>
<td>Djorol</td>
</tr>
<tr>
<td>qui va l'amble)</td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Bride</td>
<td>Hadsar (kazar, en dial. Bouryète)</td>
<td>Kadal</td>
<td>Hadala</td>
</tr>
<tr>
<td>Cheval</td>
<td>Saïbour</td>
<td>Taïvor</td>
<td>Saïbourou</td>
</tr>
<tr>
<td>Culeron</td>
<td>Houdarga</td>
<td>Kodourga</td>
<td>Koudarcha</td>
</tr>
<tr>
<td>Gris-pommelé (cheval)</td>
<td>Boural (dial. Bouryète), burul</td>
<td>Burul</td>
<td>Burulu</td>
</tr>
<tr>
<td>Tigré (cheval)</td>
<td>Tsokhor</td>
<td>Tchokur</td>
<td>Tchokoro</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Reste à se demander si les termes en question sont passés directement du Mongol en Mandchou ou s'ils ne l'ont fait que par l'intermédiaire de quelqu'autre dialecte Est-Altaïen. Un exemple sans doute serait de nature à faire
supposer que le Manègre a bien pu constituer l’agent de transmission. Mais que conclure, reconnaissons-le, d’un exemple isolé ?

<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Mongol</th>
<th>Manègre</th>
<th>Mandchou</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Feutre sous la selle</td>
<td>Tohom</td>
<td>Tohome</td>
<td>Tohu</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Au reste, le Manègre offre un certain nombre de termes d’origine visiblement Mongole propres au Bouryète et qui ne paraissent pas de se retrouver en Mandchou. Ex. :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Manègre</th>
<th>Mongol</th>
<th>Bouryète</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Bleu :</td>
<td>Sila</td>
<td></td>
<td>(dial. de la Sé-lenga), Sáral.</td>
</tr>
<tr>
<td>Boîteux :</td>
<td>Dokolon</td>
<td></td>
<td>Dokolnep « Boiter »</td>
</tr>
<tr>
<td>Canard :</td>
<td>Nikitchan</td>
<td>Nogoro</td>
<td>Kaïsche.</td>
</tr>
<tr>
<td>Ciseaux :</td>
<td>Kaïci</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Coursier :</td>
<td>Katartchi</td>
<td>Hatartchi</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Couteau :</td>
<td>Koto</td>
<td></td>
<td>Kitogo, Shoty-ogo.</td>
</tr>
<tr>
<td>Cuivre :</td>
<td>Altan</td>
<td>Altan, « or »</td>
<td>Altan, alten ; « or ».</td>
</tr>
<tr>
<td>Egal :</td>
<td>Adali</td>
<td></td>
<td>Adali, « semblable, pareil »</td>
</tr>
<tr>
<td>Foie :</td>
<td>Akin</td>
<td></td>
<td>Elgegn, ilege.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
VERS QUELQUES DIALECTES EST-ALTAIENS.

Français | Manègre | Mongol | Bouryète
---|---|---|---
Grisdemore (cheval) :
Lac : | Amut | Kukо-murin | Amut.
Mer : | Dalaï | Kukо-morin | Dalè, dalei, dalaï.
Natte (de cheveux) :
 | Godykan |  | Gezege (Le z de cet idiome paraît représenter parfois un d du Manègre.
Oreille :
 | Sang |  | Chikeng.
Pie (cheval) :
 | Alar |  | Cholo, chulâng, chulong.
Pierre :
 | Dzolo |  |  
Sœur ainée :
 | Aki |  | Egeshe, igishi.

Du reste, les dialectes Mongols ne sont pas, évidemment, les seuls auxquels le Manègre ait fait des emprunts. Bornons-nous à un seul exemple : On ne refusera pas, sans doute, de reconnaître le Chinois Maï-Maï, « marchand » dans le terme Maïnan, lequel possède le même sens.

II. YAK.

Un missionnaire français (1) nous a donné un vocabulaire recueilli par lui au sein d'une tribu de souche.

(1) Le Père Furet, _Lettre à M. de Rosny sur l'archipel Japonais_ (Paris 1860).

Les mots commençant dans les dialectes congénères par une voyelle sont sujets, chez lui, à recevoir une consonne prothétique. Enfin, il remplace volontiers, la chuintante du Tongouse par une gutturale. (Voy. plus loin l'exemple fourni par le mot Dalgouné, « Soleil ».) Faudrait-il voir là une preuve d'archaïsme ? Nous n'oserions le supposer. Donnons, en tout cas, ici, un petit vocabulaire comparé de cet idiome et d'autres dialectes de la même famille.

Le Kara « Rouge » du Yak n'a rien à démêler avec le Kara, « Noir » du Turk et du Mongol. La dissemblance des couleurs est vraiment trop considérable.

Par exemple, là où l'emprunt ne nous semble pas contestable, c'est dans le nom signifiant « Métal », à savoir Mougi en Yak. On ne saurait le séparer du Mognun, Mognuqun, « Métal » en Bouryète. Ce seront les tribus Mongoliques qui auront donné les premières leçons de métallurgie aux peuplades situées plus à l'Est.

Notez encore le nom de « Métal blanc » donné à l'argent.
par tous les peuples dont il vient d'être question. Com-
parez p. ex. le Bagda-mougi « Album metallum » du Yak
au Bagdarin mogun du Tongouse, au Saga mogun du
Bouryète (même sens). Il faut rapprocher également le
Ularin mogun litt. « Rubrum metallum » ou or des
Tongouses du Kara-mougi des Yaks, dont il vient d'être
question à l'instant.

<table>
<thead>
<tr>
<th><strong>Français</strong></th>
<th><strong>Yak</strong></th>
<th><strong>Tongouse</strong></th>
<th><strong>Mandchou</strong></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Bon :</td>
<td>Youg</td>
<td>Naga</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
| Blanc :      | Bagda d'où Bag-
              | da-mougi ; « Ar-
              | gent » litt. « Mé-
              | tal blanc », par
              | opposit. à Kara-
              | mougi, « or »,
              | *id est « Métal
              | rouge ».* |
| Bouche :     | Agga    | Amga         | Ana.         |
| Chien :      | Inkiné  | Ginakin, nen-
<pre><code>          | kin          |
</code></pre>
<p>| Coutelas :   | Katano  | Koto         |              |
| Etoile :     | Sikka   | Osikta       |              |
| Fer :        | Solo    | Soulo        |              |
| Fils :       | Uda     | Uto          |              |
| Grand :      | Raké    | Agdyga       |              |
| Homme :      | Boyak   | Boya, boyé   |              |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Yak</th>
<th>Tongouse (d'après Middendorff et Spatsky)</th>
<th>Mandchou</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Mer</td>
<td>Ramé</td>
<td>Lam</td>
<td>Namou</td>
</tr>
<tr>
<td>Mère</td>
<td>Mana</td>
<td>Ané, ani</td>
<td>Enié, émé.</td>
</tr>
<tr>
<td>Métal</td>
<td>Mougi</td>
<td>Mogun, Mogun, « Métal, argent »</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Noir</td>
<td>Kounourgé</td>
<td></td>
<td>Kognori</td>
</tr>
<tr>
<td>Oœil</td>
<td>Kazé</td>
<td>Esa</td>
<td>Yasa</td>
</tr>
<tr>
<td>Pied</td>
<td>Argak</td>
<td>Algan, kʰelgan</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Pluie</td>
<td>Tida-tida</td>
<td></td>
<td>Udun</td>
</tr>
<tr>
<td>Poisson</td>
<td>Tolgo</td>
<td>Oldro, ollo</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Soleil</td>
<td>Dalgouné</td>
<td></td>
<td>Dilaça</td>
</tr>
<tr>
<td>Tête</td>
<td>Killa</td>
<td>Dil</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Vent</td>
<td>Taddouné</td>
<td></td>
<td>Âdin, aeidign</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Si l'on prenait le parti de tenir les consonnes initiales du Yak, lesquels font défaut dans les autres dialectes de la même famille pour radicales, on en arriverait à le considérer comme bien plus primitif de formes que ces derniers. Une telle conclusion nous semble assez difficile à admettre. Tout, en effet, semble démontrer que la race Est-Altaïenne est originaire des plaines de la Sibérie Orientale. Ce n'est qu'à une époque difficile à déterminer, mais, sans doute, relativement récente, qu'elle a
enlevé aux tribus de souche Koryèke-Kamschadale, la possesson des régions littorales.

Ajoutons que les affinités du Yak avec d'autres familles linguistiques sont, d'ailleurs, peu sensibles. La ressemblance du terme Takka ; « Ciel » avec le Bouryète Tegnere (même sens) et le Mongol Tengri pourrait bien être purement fortuite.

N'en serait-il pas de même pour Kazé, « OEil », comparé au Turk Gœz ? Cela semble d'autant plus probable, qu'après tout, ce mot se retrouve en Tongouse, en Mandchou ou plutôt, qu'il ne diffère de son synonyme dans ces deux derniers dialectes, que par la présence d'un *k* initial prothétique. En tout cas, l'on aurait affaire simplement à une affinité s'étendant à la famille Est-Altaïque entière.


III. Sandan.

Cet idiôme bien distinct évidemment du Yak avec lequel on avait cru le pouvoir identifier se parle sur la côte Nord-Ouest de la Mandchourie, au Sud du fleuve Soungari ; il ne nous est guère connu que par un court
vocabulaire qu’a publié l’auteur du Nippon (1). Il semble appartenir d’une façon plus spéciale au groupe Mandchou proprement dit, car nous y retrouvons la tendance déjà signalée plus haut, à éliminer les consonnes médiales ou finales ; à preuve :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Français</th>
<th>Sandan</th>
<th>Mandchou</th>
<th>Tongouge</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Un :</td>
<td>Womoo</td>
<td>Emu</td>
<td>(dialecte d’Okhostk), Umin.</td>
</tr>
<tr>
<td>Deux :</td>
<td>Sjuwoï</td>
<td>Djuo</td>
<td>(dialecte d’Okhostk), Djur.</td>
</tr>
<tr>
<td>Six :</td>
<td>Ningou</td>
<td>Ningun</td>
<td>(dial. de Yakoustk), Nyugun.</td>
</tr>
<tr>
<td>Sept :</td>
<td>Nata</td>
<td>Nadan</td>
<td>(dial. de Yakoustk), Nadan.</td>
</tr>
<tr>
<td>Soleil :</td>
<td>Ton</td>
<td>Choûn</td>
<td>(d’après Middendorff), Sygum et Dilækà.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lune :</td>
<td>Bi</td>
<td>Bia</td>
<td>(d’après Middendorff), Bèga.</td>
</tr>
<tr>
<td>Mer :</td>
<td>Namo</td>
<td>Namou</td>
<td>(d’après Middendorff et Spatsky), Lami ; (dial. d’Unalginsk) ; Amout, mer, lac.</td>
</tr>
<tr>
<td>Lance :</td>
<td>Ghita</td>
<td>Guida</td>
<td>(d’après Middendorff), Guida.</td>
</tr>
</tbody>
</table>

(1) Siebold, Verhandigng over de afkomst der Japaners, dans les Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, (Batavia, 1832).
Quelques vocables du Sandan, mais d'une façon vraisemblablement très exceptionnelle; rappeleraient plutôt le Tongouse que le Mandchou. Bornons-nous ici à un seul exemple:

**Français**  Sandan  Mandchou  Tongouse

Sabre :  **Houtou**  **Lokho**  (d'après Middendorff et Gerstfeldt), **Koto**, « Couteau ».

Une particularité du dialecte Sandan c'est la pluralité des expressions dont il se sert parfois pour rendre un seul et même nom de nombre. Ainsi « Quatre » sera aussi bien rendu par **Werda** que par **Purii**. On aura pour « Neuf », soit **Horeï** soit **Fujin** et pour « Trois », tantôt **Tsappo** et tantôt **Irao**. Peut-être convient-il de voir dans ce fait, la preuve d'emprunts faits à des idiomes de souche différente. Ainsi, tandis que **Irao** rappelle visiblement le Mandchou **Ilan** « Trois », on pourrait être tenté de rapprocher **Tsappo** de l'Aïno (dial. Kamschadale), **Tché** lequel devient ré dans le dialecte de l'île de Yésoo.

**Cte de Charencyey.**
MOTS ÉTRUSQUES
EXPLIQUÉS PAR LE TURC (1)

PAR

LE BARON CARRA DE VAUX.

Isaac Taylor, dans ses Recherches étrusques (2), parues en 1874, avait réuni plusieurs bonnes remarques tendant à prouver que l'étrusque était une langue agglutinante et que son vocabulaire devait être classé à côté des vocabulaires des idiomes touraniens. Malheureusement ces intéressantes indications se trouvaient noyées dans une quantité beaucoup plus grande d'interprétations incertaines, vagues ou tout-à-fait erronées, en sorte que la thèse principale du livre ne conquit pas, dans le monde savant, l'estime qui, à notre avis, lui était due. C'est ainsi que, sans parler de la syntaxe qui, dans les interprétations de textes étrusques proposées par Taylor, n'est rien moins que touranienne, la phonétique de plusieurs de ses éty-

(1) La Direction du Muséon, en accueillant cette étude, me fait observer que les rapprochements qui y sont proposés s'écartent du type admis par les grammairiens, notamment par les Latinistes. Je le sais sans nul doute ; mais j'ai pensé qu'une méthode nouvelle pouvait être employée dans un domaine nouveau.

mologies est lâche, la sémantique n’en est pas toujours très naturelle, et l’histoire de plusieurs vocables des plus connus subit de fâcheuses entorses : Taylor ne dit-il pas que les mots *hammâl*, porteur, et *verd*, rose, sont des mots turcs ? et ne croit-il pas possible de prouver que *nefer*, personne, *ras*, tête, sont « originairement hongrois », bien qu’il lui semble « plus probable » que ces vocables ont été empruntés par le turc à l’arabe « ou au persan » ! (pages 151, 261, 195).

Mais de ce qu’une thèse a été mal défendue, il ne s’ensuit pas qu’elle soit fausse. On peut essayer aujourd’hui de refaire, morceau par morceau, avec prudence et patience, l’œuvre manquée de l’auteur anglais. Les circonstances sont de nos jours plus favorables qu’elles n’étaient de son temps. On a dans le *Corpus* (1) des inscriptions étrusques qui se publie en Allemagne un recueil de documents plus complet et plus correct que celui de Fabretti (2) ; les langues turques d’autre part ont été soumises à une analyse beaucoup plus pénétrante, et elles ont fait l’objet de travaux beaucoup plus étendus. Il y a donc lieu d’espérer que ce genre de recherches aura maintenant un résultat meilleur.

Nous donnons ici l’étymologie d’une quarantaine de mots, soit vocables indiqués comme étrusques par les historiens et grammairiens latins, soit vocables latins qui, n’ayant pas d’explication satisfaisante du côté aryen, peuvent être supposés d’origine étrusque. Dans cette recherche nous sommes tombés 4 ou 5 fois sur des racines qui semblent avoir été communes, dès une époque

(2) *Corpus inscriptionum italicarum*, Turin, 1867.
extrêmement ancienne, aux groupes aryens et touraniens ; nous avons indiqué le problème soulevé par ces racines, bien que ce soit là une question tout-à-fait distincte du problème étrusque. (V. §§•1, 15, 18, 18', 25, 27).

Nous ne parlons pas dans cet article des noms de lieux, ni des noms mythologiques, sauf de cinq de ces derniers particulièrement clairs et intéressants. Dans des communications récemment faites, nous avons commencé à montrer comment la thèse que nous appliquons aujourd'hui à l'étrusque, doit être étendue au monde pré-hellénique. C'est là seulement qu'elle devient tout-à-fait rigoureuse et qu'elle prend son complet développement (1).

I.

TERMES RELATIFS À LA RELIGION ET AU CALENDRIER.

Les termes de cette catégorie sont forts importants, vu ce que rapporte la tradition classique de l'influence qu'ont eue les Étrusques sur les Romains en matière liturgique.

1. Puteal, [Templum]. Le premier de ces termes est étrusque ; le second est aryen, ayant des correspondants en Grec et en Sanscrit ; mais il donne pourtant lieu à une comparaison saisissante avec un terme touranien. Le puteal était l'autel élevé en plein air par exemple en un lieu où la foudre était tombée ; il marquait le site d'une théophanie, le locus religiosus. Le mot existe en T. or. boudal, lieu, place. L'idée d'étroitesse paraît dans le mot latin comme dans la racine turque : L. puteal,

(1) Je tiens à citer ici le nom d'un ami et collaborateur, M. Henri Demiau, qui a attiré mon attention sur le problème étrusque.
margelle, puteus, puits, cachot, trou. T. or. boudjak, coin, angle; bouch, homme d'intelligence étroite. — Quant au mot templum, G. τεμπλος, enceinte sacrée, il est suggestif de le rapprocher de la racine turque tap-maq, adorer (1). Cette comparaison, à laquelle sans doute le mot tabou doit être adjoin (T. or. taboug', adoration, servitude, hommage), nous fait monter au-delà de l'âge étrusque, jusqu'à la période préhistorique du langage. Nous trouverons tout à l'heure un autre exemple d'une comparaison analogue.


4. Augur. Quoi de plus connu que la tradition qui

(1) Je ne vois pas qu'il soit bien raisonnable de comparer le mot au sanscrit tapas, dévotion, ascétisme, dont la sémantique paraît toute différente; tapas donne en effet l'idée de chaleur, de dessication, d'où celle de macération ascétique.
montre les Étrusques comme des spécialistes dans l’art des augures, et comment se contenterait-on d’une étymologie aryenne telle que *augur* = goûteur d’oiseau (lat. *avis*, sanscr. *jus*, γειω) (1) lorsque l’on a en touranien le mot même d’*augur*, dans sa forme intacte? T. or. *aug’our*, bénéédiction, bonheur; *aug’our-maq*, réussir, prospérer; et la variante: *audjour*, temps, époque, accomplissement d’un présage, réalisation d’un songe, réponse. De plus *outch-maq*, voler; *outchour-maq*, faire voler; et *oq*, flèche, mots très vieux. Il n’y a aucune vraisemblance qu’une racine aussi développée dans le turc ait été empruntée au latin (2). L’opinion contraire s’impose. L’augure est celui qui « fait voler » l’oiseau.


---

(1) Laurent et Hartmann, *Vocabulaire étymologique de la langue grecque et de la langue latine*, Paris, 1900; page 123.

(2) V. dans Wambéry, *Et. Wort.* § 7, une famille *ak*, *ok* avec l’idée de chose haute ou qui s’élève.

aussi : T. or. son-qoul, main gauche ; voilà pour sin-ister. Pour dexter, T. or. tog'-maq, naitre, apparaître ; T. osm. dog'ou, orient ; T. or. tog'ru, droit, en face ; T. osm. dog'rou, droit, direct, juste, honnête.

7. Festum ; Fānum ; le second de ces mots, ayant en osque une forme fes-num, peut sans doute être joint au premier. Les étymologies qui tirent famnum de fari, parler, et festum de l'idée d'affermir, sont subtiles et douteuses. L'étymologie touranienne est au contraire claire et vivante : T. or. ouch-maq, accourir, se réunir dans un seul lieu ; T. os. uch-mek, s'assembler. — Le fes-num était le lieu de rassemblement. Le Turc étant affaibli à l'initiale, la plupart du temps, le son ou y représente v ou f.

8. Saeculum. Les deux sens du mot, compte de temps et génération, sont explicables en turc : L'explication classique relie se-culum à se-men ; cela va pour l'idée de génération ; mais d'autre part on a en turc pour l'idée de temps : T. or. sāg'ā-maq, compter ; T. or. et os. sāye, compte. L'idée est explicite dans la forme tchāg, temps, mesure, entier. Pour la génération : tchoung'āl-maq, se multiplier ; tog'-maq, naitre, etc.

9. Idus ; calendae. Le mot īdus, īitus est donné comme Etrusque par Varron (V. Fabretti, index) ; il n'y a donc pas lieu d'admettre l'étymologie aryenne par la racine xī, idh, briller, brûler ; on peut suspecter aussi l'étymologie de calendae par calare, appeler, les calendes étant, dit-on, le jour où l'on annonçait la nouvelle lune. Le turc fournit justement pour ces deux termes des étymologies d'une simplicité merveilleuse. Le caractère principal des Calendes était d'être comptées à rebours ; c'étaient les jours restant de la lune ; T. osm. et or. kālān, restant,

40. *Ceremonia*. Il y a pour ce mot une étymologie classique: les présents à Cérès (1). Cette explication, pour être poétique, n'en est pas plus certaine, et l'on en a cherché d'autres. Le mot paraît appartenir à la racine turque *kour*: T. or. *kour-maqq*, orner, poser; *kour-miche*, action d'ornier une chose, de monter, de préparer; *kour-oumsâq*, offrande. Le mot serait donc d'origine étrusque.

41. *Strena*, étrennes. Tout le monde connait les tentatives d'explication de ce mot, que l'on rapproche soit du nom de Saturne, soit de la déesse Strenia ou de *strenuus*. Comme pour les mots précédents, le touranien fournit ici une étymologie très directe et très positive. *Drouna*, selon Hésychius, est un mot étrusque qui signifie « commencement, *initium* »; avec la correspondance du *d* au *tch*, ce mot est le turc *osm.* et or. *itchéri, itchêreh*, dans; *itcheri guirmek*, entrer, littéralement aller dedans, *in-ire* (2). Le suffixe *n* est employé ici pour former le substantif.

II.

CINQ NOMS DE DIVINITÉS ÉTRUSQUES.

Les historiens ou grammairiens latins nous ont conservé un petit nombre de noms de divinités étrusques. J'en cite ici seulement cinq qui ont en turc des explica-

---

(1) *V.* aussi le *cerus* du chant des Saliens et *cerritus*, possédé.

(2) Nous aurons occasion de revenir sur ce mot qui donne lieu à des comparaisons fort curieuses, notamment entre le nom de *St-r-enia* et celui de la nymphe Eg-ér-ie. Toute une famille de mots se relie à cette racine *st-r*, *tch-r*, *g-r*, *d-r*. 

---
tions très frappantes. Nous ferons une plus vaste étude des noms mythologiques, après avoir étendu notre thèse au monde hellénique.

12. Tagès. C'était un nain qui enseigna aux Etrusques la sagesse et les principes des arts. T. or. tchoutchâq, nain ; T. osm. djoudjeh, nain. — Il y a ici correspondance du son a étrusque au son ou du turc (1).


14. Bégoé, nymphe, auteur légendaire d'un des livres fulguraux des Etrusques. T. osm. et or. buge, magie, enchantement ; bugu-dje, magicien. — La racine de ce mot offre le même intérêt que celle du mot T. tâp-maq, adorer ; sa diffusion dans les races touraniennes et aryennes a dû avoir lieu dès une très haute antiquité, car il est bien vraisemblable que c'est la même racine qui parait dans le grec μάγος, mot d'emprunt, et dans le nom des prêtres gaulois les Eubages.

14. Aiser, dieux, esprits. Le mot paraît être un pluriel, ainsi que l'a remarqué Taylor. Ce vocable, qui pourrait donner lieu à de longues dissertations, a en turc oriental

(1) Nous donnerons d'autres rapprochements fort importants à propos de ce nom de Tagès, tel que celui du nom de la motte de terre, symbole de génération, avec le nom du nain, de l'enfant. Selon la légende étrusque Tagès sort d'une motte de terre. En turc or. tchoutchkâk est un nain et aussi le nom de trois buttes dans l'Amou Darya. Il y a beaucoup à dire sur cet article.

(1) Cf. en Italie les grottes du Mont Summanus, grottes remplies de vapeur chaude. Quand nous aurons développé toute notre thèse, nous rapprocherons aussi de ce nom celui de Sémélé, dévorée par le feu de Jupiter, la foudre.

15. *Tinia*. Dieu en général, l’âme du monde. T. osm. *tankrē* ; T. or. *tingra*, Dieu. — Cette étymologie suppose que le *r* turc peut équivaloir à une semi-voyelle, hypothèse fort acceptable à priori, et que Taylor avait admise. Le *k* nasal du turc *tankrē* ne paraîtrait dans l’étrusque que comme simple nasale. Au reste, il est à croire que c’est la même racine que se trouve dans le mot *tin*, esprit, souffle, commun à tous les dialectes tures (1).

III.

Noms communs.

Noms d’animaux et autres.


17. *Damnos*, cheval, d’après Hésychius. Ce mot est assez bien expliqué dans Taylor. Par la correspondance du *d* au *tch*, nous tombons en turc sur la racine *tcháp* qui donne toute satisfaction : T. or. *tcháp-maq*, se hâter, courir ; *tchápān*, courant ; *tchápōoul*, courrier, postillon ; *tcháp-g’oun*, cheval noir aux allures rapides (2).

18. *Idulis*, brebis, d’après Festus. Le mot est vraisem-
blablement en connexion avec l’aryen *vitulus*, veau, ἱεράλος; taureau, que l’on donne comme origine au nom de l’*Italie*. Ce serait encore un de ces mots aryens et touraniens tout ensemble dont la diffusion à travers ces deux grands groupes ethniques remonte à la plus haute antiquité. Nous trouvons en touranien T. or. *outlāg‘*, pâturage, *outloug‘*, endroit abondant en herbe, et ces termes tendent à prouver que le pâturage et le bétail étaient désignés par une même racine. Le turc explique donc ici l’origine d’*Italia* qui signifie, non pas bœuf, mais lieu de pâture. Il ne paraît pas nécessaire, en conséquence, de recourir pour *idulis* à l’explication de Festus, disant que ce mot désignait une brebis sacrifiée à Jupiter aux *Ides* de chaque mois.


20. *Capys*, faucon, d’après Servius. — Taylor explique bien le mot par la racine touranienne *kāp*, indiquant l’idée de saisir, de ravir ; *capys* signifie « le ravisseur ».
T. or. ḫāp-maqq, prendre, saisir ; T. osm. ḫāpedji, qui enlève de force, qui rapine.

21. Gnis, gins ou ginis, grue et oiseau en général, d'après Hésychius. Ce mot important a une bonne interprétation en turc. T. or. koun-maq, descendre dans un endroit, s'y poser ; koun-ouch-maq, descendre ensemble dans un endroit ; koun-che, koung-che, voisin. L'oiseau, et surtout la grue, est donc la bête qui se pose en troupe en un endroit. En turc oriental, ce nom est particulièremment appliqué au corbeau : kounk, corbeau ; il est probable en outre que le nom commun de l'oiseau en turc, tant osmanli qu'oriental, kouch, se rattache à la même racine, par chute de la nasale. — Cette étymologie fait correspondre un son i étrusque à l'ou turc.

22. Arimi, guenon, d'après Hésychius. — C'est la grimpeuse : T. or. ȗārmān-maq, grimper, s'accrocher. Le vocable est lié à ormān, forêt, dont nous aurons occasion de repasser une autre fois.

23. Capra, chèvre ; mot latin qui serait d'origine étrusque d'après Hésychius. Cependant ce vocable est répandu dans les langues aryennes (1) ; c'est sans doute encore là un de ces mots qui ont été communs, dès une époque très ancienne aux deux groupes de langues aryan et touranien. Taylor signale le rapport avec le Lapon habra, chèvre. En turc, nous avons un rapprochement pittoresque avec le mot ḫāvour-maq, rôtir, fricasser (T. or.). ḫāvour-dāq est la viande rôtie dans la graisse, et ḫāvour-mādji est de la viande « boucanée ». Le vieux terme « boucaner » serait calqué sur le mot turc.

24. Histrio. On sait que les histrions venaient à Rome

(1) Laurent et Hartmann, p. 335.
MOTS ÉTRUSQUES EXPLIQUÉS PAR LE TURC.

surtout d’Etrurie ; c’étaient des baladins, des danseurs : T. or. sâtchrâ-maq, sauter ; T. os. setchrâ-maq, sauter. — Il y a métathèse de la voyelle et de la consonne initiales ; le h initial n’est pas rendu.

25. Lucumo. Titre étrusque rendu en latin par princeps, prince. — Taylor donne une explication touranienne qui ne paraît pas douteuse par le T. or. oulouq’ grand ; t. osm. oulou, même sens.

26. Cassis, casque, mot étrusque d’après Isidore. Il n’y a pas en effet d’étymologie aryenne qui s’impose. En T. or. kûchhâh est l’appareil qu’on attache au front du cheval au jour du combat.

27. Balteus, baudrier, mot étrusque d’après Varron. T. or. bâl-dâq, anneau auquel le ceinturon du sabre est attaché ; bâl-techâq, garde du sabre.

27’. [Sagitta], flèche. Taylor a quelques remarques intéressantes sur ce mot évidemment très ancien ; il signifie, à n’en pas douter, « la petite pierre », la pierrette que l’on mettait au bout de la flèche, de saxum, pierre. Le mot s’explique donc par l’aryen, et rien n’autorise à affirmer qu’il soit emprunté à l’étrusque ; mais il est curieux de noter encore ici une similitude d’expression entre l’aryen et le touranien ; on a en effet en T. or. sâg’-daq, carquois, et la racine sâtch-maq, répandre, disperser.

28. Lan-ista, gladiateur, d’après Isidore. Taylor n’a pas saisi l’étymologie de ce mot, qui doit être celle-ci : T. or. ilâng, soldat équipé à la légère ; léger, rapide, leste ; le sens primitif paraît être « nu » : T. or. iâling, nu ; T. osm, iâlin, nu. — Le turc, contrairement à l’étrusque, répugne à commencer ses mots par la liquide ; il a recours à divers procédés pour éviter la liquide à l’initiale ; ici il y a préfixation de la lettre i, par laquelle débutent beaucoup de mots turcs.
29. Gapos et Thensae. — Gapos est un chariot d’après Hésychius, et les Thensae étaient aussi les chariots sur lesquels les Étrusques trainaient leurs Dieux. On a ici en turc deux termes correspondants aux termes étrusques qui signifient, non pas le chariot, mais le bissac que l’on place sur la bête de somme ; par un jeu ingénieux de sémantique, le nom de la charge portée a été transmis à la charge trainée : T. or. ḫab, sacoche qu’on suspend aux flancs d’un mule ; T. osm. tchántah, besace, petit sac de voyage ; T. or. tchountáï, petit bissac.

30. Atrium ; mot d’origine étrusque d’après Varron. La dérivation du latin ater, noir, ne satisfaît qu’à demi, et l’indication de Varron doit être juste. Le T. or. et osm. donne la racine otour-maq, s’asseoir (1), qui peut convenir : l’atrium, ce serait le lieu autour duquel on s’assoit, le lieu où l’on s’arrête, T. ñourmaq, s’arrêter. Au fond, c’est un des noms de la tente : T. or. otour, nomades habitant la tente.


32. Mantissa, petite quantité de marchandises qu’on ajoute dans le plateau de la balance pour compléter le poids, d’après Festus. Les correspondances phonétiques déjà reconnues nous autorisent à identifier mant... avec T. osm. et or. boundj-ch, tant, autant. Le mot boundjouq en turc osm. et or. désigne, d’ailleurs, des coquillages et autres petites marchandises.

35. Burrus, ἄνθρωπος, d’après Hésychius ; la sémantique de ce mot, ainsi que le remarque Taylor, doit le rappro-

(1) V. sur ce mot Vambéry, loc. cit. § 52.
cher de l'idée d'anse ou de bec recourbé, car le grec ἄνθος, signifie escarbot, insecte aux mandibules crochus et coupe à anes. Or la racine turque *bourmaq* signifie tordre, recourber, T. or. *bour-olg'oun*, courbé en arrière; *bouroun*, nez, bec. Les Italioles appelaient *Buris* le manche de la charrue primitive, d'après Festus. — Le T. osm. et or. *bár-dâq* est une aiguière, un verre à anse.

34. *Burra*, d'après Festus, signifiait chez les Italioles une génisse au nez rose. T. or. *bour-g'u*, veau; *bour-dâg'*, gras, bien nourri. L'épithète de *burrus* était appliquée à l'intempérant, à l'ivrogne au nez rouge.

34'. [*Nepos*] luxurieux, d'après Festus. Taylor remarque que le mot est conservé en albanais: *nepes*, un glouton. Le mot existe aussi en T. osm., mais il est difficile de douter qu'il y soit un emprunt arabe. La racine sémitique *nfsch* a le sens d'appétit, de sensation, de chair, dans l'hébreu biblique. Il est donc probable que l'étrusque *nepos* est un emprunt sémitique; le mot proviendrait du phénicien; le *nepes* albanais est sans doute venu de l'arabe par l'intermédiaire du turc (1).

IV.

SIX MOTS CONNUS PAR LES BILINGUES.

Les très pauvres bilingues étrusco-latins que l'on possède, donnent de six mots étrusques des traductions qui sont aisément explicables par le turc.

(1) Je n'ai pas de préférence décidée pour l'étymologie des mots *Antar*, *Antai*, *Andas*, *Lituus*, *Ludus*; j'espère avoir une autre occasion de parler de *Auisil*, *Usel*, *Caerc*, *Canilitus*, *Palandum*, *Thesan*; quant aux mots *Favissa*, *Ginis*, *Laena*, *Populus*, *Subulo*, je doute qu'ils soient proprement étrusques.
35. Klan, fils. T. or et osm. oglân, fils, enfant. L'étrusque n'a pas eu besoin de la voyelle du début.

35'. Agalletora désigne, d'après Hésychius, les enfants chez les Étrusques. L'explication de ce mot donnée par Taylor, semble bonne : Le mot est double ; la première partie agal correspond à klan, la voyelle initiale repa- raissant ; la seconde partie etora correspond à une racine touranienne qui indique l'idée de jeunesse. T. or. touroun, petit-fils et petite-fille ; tour-lâq, jeune homme imberbe ; tour-oum jeune chameau de deux ans, etc.


37. Kahati, nom propre rendu en latin par « violent ». T. or. kiz-it-maq, s'enflammer, s'irriter ; T. osm. qiz-g'en, fâché, en colère. — Le h étrusque, selon cette explication, serait en phonétique voisin de la semi-voyelle i. Cf. encore T. or. kiyâ, violent. Une famille de mots de ce genre com- porte l'idée de bouillonnement, T. or. kiyán, torrent, etc.

38. Kiarthi, basané « fuscus ». — T. or. et osm. kir, saleté, ordure, crasse.


40. Vari, roux, roussi, « rufus ». — Le mot paraît se rattacher à la racine T. or. our-tânmaq, être consumé, s'enflammer ; our-t, flamme, étincelle, cendre rouge. Pour ce mot les rapprochements seraient plus frappants du côté de l'ougro-finnois : finn. veri, sang ; hong. vörös, rouge.
V.

**Phonétique des étymologies précédentes.**

En dehors des correspondances régulières de lettre à lettre, on a pour les consonnes les rapports suivants:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Étrusque</th>
<th>Turc Oriental</th>
<th>Nos des paragraphes</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>$d$ ou $th$ initial</td>
<td>ج (tch)</td>
<td>11, 17, 29, 39</td>
</tr>
<tr>
<td>$t$ médian</td>
<td>ج (dj)</td>
<td>32</td>
</tr>
<tr>
<td>$f$ ou $v$ initial</td>
<td>أر (au)</td>
<td>5, 7, 40</td>
</tr>
<tr>
<td>$f$ ou $p$ médian</td>
<td>ئ (o)</td>
<td>16, 23</td>
</tr>
<tr>
<td>$g$</td>
<td>ج ou ج (tch, dj)</td>
<td>12, 27'</td>
</tr>
<tr>
<td>$h$ médian</td>
<td>ى (i)</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td>$g$ initial (chute du)</td>
<td></td>
<td>19</td>
</tr>
<tr>
<td>$r$ init. ou méd.</td>
<td>semi voyelle</td>
<td>15, 36</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Pour les voyelles on a, en dehors de la correspondance normale, certains phénomènes d’harmonisation suggérés par ce qui suit:

| $a$ initial               | أر (o)        | 30, 31              |
| $a$ méd.                  | ئ (ou)        | 12, 32              |
| $e$ méd.                  | ئ (u)         | 10, 12, 13          |
| $i$ méd.                  | ئ (ou)        | 6, 18, 21           |
| $ou$ méd.                 | ئ (i)         | 11                  |
| $o$ méd.                  | ئ (i)         | 3, 13               |
| $o$ initial (chute de)    |               | 35                  |
| $i$ initial (chute de)    |               | 28                  |
THE

Mazdayasnian Confession of faith,

BEING THE PAHLAVI TEXT\(^1\) OF YASNA XIII (XII), AS
FOR THE FIRST TIME CRITICALLY TRANSLATED

BY

L. H. MILLS

D. D., Hon. M. A. Professor of Zend Philology in the University of Oxford.

The Faith.

1. I scorn the Demons. [It is (precisely) along with this, (that is to say, in accordance with this even that I proceed); that is to say, when Aharāyīh is worshipped by me, the Demons are scorned by me; and afterward also\(^2\) (that is to say, after my act of worship), I scorn\(^2\) them as of outcast nature]; and I praise\(^2\) the Mazdayasnian (Faith)

\(^1\) The Text of which this is a translation appeared in transliteration as edited with all the Manuscripts collated in the Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Heft III, Oct. 1902. Translations into Parsi-Persian, Sanskrit and Gujarati, from Texts not collated and otherwise of an uncritical character, have alone preceded this. For a critical free rendering of the original Avesta, see the XXXI\(^{a}\) volume of the Sacred Books of the East, pp. 247 to 253, inclusive.

\(^2\) The glosses are included within square brackets [ ], my explanations within parenthetical curves ( ).

Possibly meaning that the first words beginning with nāismi should be regarded as belonging to the same section as the second term s beginning with fravārānīq.
of Zartūšt, the demon-severed (saint), the one endowed with the Aûharmazd’s Lore, [that is to say, I will pronounce the Lore which is Aûharmazd’s; that is, even among\(^1\) the wicked (or perhaps ‘I interdict the wicked’)].

2. I praise the Amešaspends\(^2\); I sacrifice to the Amešaspends, [that is to say, I praise them in (this) Yasna]; (3) and I assign all welfare to Aûharmazd the good, the one executing good measures\(^3\), that is to say, I put all things into the possession of Aûharmazd (I acknowledge Him as Lord of all)],

\((4)\) (into the possession) of the Holy One, Aûharmazd, the radiant, the glorious,

(5) to whom whatsoever thing is best is offered, by whom the Herd (was) created, whose is Aharāyīh (aśa or ‘arṣa’), whose are too the lights, and with whose light happiness (or ‘glory’, that is to say, ‘the glorious objects’) are combined\(^4\), [some say (that is, some interpret the word χvārīh as) ’reward’\(^5\)].

6. And Spandarnad, the good, I love personally (or ‘in

---

\(^1\) We should at once prefer ‘I interdict the wicked’; and I add this as an alternative; see on Y. 49, 3 to which the text probably refers. But dēn is in the gl. and Nūr. understood madcye pāpakarmīnām. Madcye is of course possible, if indeed it spoils an idiom for once.

\(^2\) I have advanced elsewhere the doctrine that this \(\delta\) (\(\mu\)) corresponding to Avesta \(\delta\) (\(\mu\)) should be regarded as expressing at times \(r\delta\) (\(\mu\)), holding, as I do, that \(\delta\) (\(\mu\)) originated from the falling together of \(r+\delta\) (\(\mu\)) = \(\mu\) originally. There is no \(\mu\) in Pahlavi. It is a later combination of \(r+\delta\) afterwards used in the Avesta Alphabet for \(\delta\) (sl) in other occurrences. But in amēša and Aṣa, it should be restored to ‘rδ’, see Zeitschrift D. M. G. Apr. 1903, note.

\(^3\) Sāpār pātmān is practically a compositum. It possibly mistakes the -maidč (as I held & still think probable) for a form from mām = ’to measure’. For -maidč I would restore a vōhū-maitč.

\(^4\) A citation from Y. 31, 7.

\(^5\) Referring to the two senses of the word χvārīh, ‘glory’ and ‘comfort’.
reality"). She is mine, [that is, may she be a guest in my body].

7. And I (would save by my) praise the Herd from the thief and from the ruffian; [that is to say, may it not (become) their possession].

8. (I deprecate with praise to Aûharmazd all) injury and desolation from the Mazdayasnic village(s), [that is to say, they, (the hostile hordes) should not do it; (that is, they should not bring these evils upon the villages)].

9. Forth (that is to say, ‘freely’) with (full) intention (or, more like the original, ‘freely towards (‘to meet’) their intention’) am I liberally offering to those who go at their desire and (at their) desire remain; [and who will come spontaneously (or ‘for what they need’) to the Religion, and who will take their stand upon the Religion, toward those I act with purposeful liberality].

10. Those who dwell upon this earth with cattle-property [(to these Aûharmazd) declares an indication (or ‘a distinction’ as follows; see below)];

(11) and I offer up praise to Aharâyih (Arśa) [that is to say, thereupon I would offer up my person]; and thus I will praise on, [that is to say, I offer a thing which is (a real) benefit].

12. Not from that (cause) [as it is not proper (or

---

1 An effective (almost an affecting) allusion to Y. XXXII, 2.
2 Literally ‘I would praise up the Herd from the thieves’. The leading characteristic of the Avesta was faithful care of the Herds, which as the chief source of support, were regarded as sacred.
3 The works of Aesma as the ‘raid’ the universal foe of settled industry; see also Y. 29, 1, Gād as at the place pp. 20, 410.
4 See SBE XXXI, 248 for alternative explanations of the original.
5 The exact point and reason of this idea of ‘going at will, and abiding at will’ I thought to be ‘settlement’ as opposed the nomadic life; see SBE XXXI, p. 248. We must suggest some such pointed sense, as the gloss is here too pallid.
THE MAZDAYASNIAN CONFESSION OF FAITH.

[righteous'] to do (so),] shall I come upon the village of
the Mazdayasnians with wasting and desolation,

(15) and not for the sake of profit, nor for life, nor on
account of its disgrace would I stand apart from the
Religion; (that is to say, not for this would I desert) the
Religion, and not for (a supposable promise of) a good
offspring (that is to say, not for a prosperous family), nor
for an abundant one (so greatly prized).

14. I abjure (authority) away from the Demons the
evil, bereft of good, bereft of (holy) lore, of the evil crea-
tion (as they are) I abjure their authority, [that is to say,
they ought not to be maintained in authority],

(15) who are the most Druj-like of beings, the most
staunchful, the most non-existent (or the most 'non-
possessing' (sic)), the most opposed to good. [(The mean-
ing) is that all the five 'aīt's' (the three of the citations,
and the two 'aīt's' (to follow), all these five 'aīt's', (in
English 'all these five third personals of the verb 'to

1 Referring (i) to Yasna XXXI, 18.
2 Possibly 'not on account of the disgrace of life' ....
3 So we must grammatically render 'I abjure from the' .... but we
must not forget that originally in the first translations 'min' with
'barā' were probably together applied to yemalēlūnām 'I abjure the
Demons'. But Nēr. was obliged to follow.
4 We must recollect the fact that the Demons were largely still iden-
tified with the D(a)ēvas (that is to say, the 'Devas') who were then I and
are now so obviously 'in authority' among the Hindoos. Otherwise the
expressions seem vapid. The Deva-worshippers disputed the control of
the public with the Mazdayasnians, see the Gāzhas everywhere.
5 'Non-existence' is the rendering of the Parsi-pers. I had thought of a
form from āhita; hū + āhita (reading a short 'i') = 'well polluted';
but it would not look natural even in view of the word 'dūš-hū-varēšt'.
The 'non-existent' was a notorious epithet of the D(a)ēvas, with Angra
Mainyu at their head, in the later Parsism. The idea probably being that
the Devās, as being the Gods of their opponents, had no existence, just as
ultra Semites might say of the Gods of Greece, Jupiter, etc.
6 See the three, 'min aītān's', 'aītīh' and 'lōtīh'.
be')\(^1\) are, that is to say, 'they mean') 'existence and non-
existence'. Also the existence of these is this that they are
so (of that kind) now. Their non-existence is this that
later they are not (i.e. they will not be)].

16. Away\(^2\) from the Demons, and from the friends of
the Demons, away from the Demons' worshippers, away
from the sorcerers, men and women, — away from every
evil thing (do I abjure authority),

17. apart with thought, apart with word, and apart
with deed; — that is to say, when there is a great work
(or 'much agriculture' (sic)) which it is quite necessary to
do; — apart as to clear manifestation (that is to say,
'thoroughly and clearly apart') from those do I declare
the authority (to be), apart from those who are such
wicked wounders (do I declare the authority to be) [for
ever after (or 'for ever back (from them'), or 'for ever
again').

18. Thus (was it), as it was said, and thus even Aûhar-
mazd held discussion with Zartûšt\(^3\), [that is to say, it was
(so positively) said by Him (Aûharmazd)]

(19) in all the questions, in all the meetings, when
Aûharmazd and Zartûšt consulted together\(^3\) [He (Aûhar-
mazd) said this, that they should not keep the (D(a)ëva-)
Demons in authority\(^3\)].

20. As he said, so even Zartûšt deprecated the autho-
riy of the (D(a)ëva-) -Demons.

21. In every question and in every conference, when
Aûharmazd and Zartûšt held conference together, this

\(^1\) See aî-t-, aîlîh, etc.

\(^2\) Ner. renders ba-rā with rā = 'apart' here; but, let it be noticed,
that at the next strophe he defines more closely, or even alters the point,
with his vîçeṣaṇa = 'especial'.

\(^3\) Referring to Yasna 44. with its questions.
was said by Him (Aḏūharmazd) [that they should not keep the (D(a)ēva-) -Demons in authority\(^1\)].

22. So I also, who am a Mazda-worshipper, (a disciple) of Zartuš\(^2\) will renounce the authority of the (D(a)ēva-) -Demons, as he who was the holy Zartuš abstured (it) from them.

25. Also my (religious) desire, (meaning ‘my religious faith’) is that of the Water\(^3\) (which was sacred) ; my desire is that of the Plants. Also my desire is that of the Herds the beneficent, (the good-giving\(^4\)). Also my desire is that of Aḏūharmazd who created the Herd and the Holy Man (the original typical orthodox citizen).

24. Also my desire (i. e. religious conviction, or simply ‘creed’) is that to which Zartuš (adhered). It is also that of Kai-Vištāsp (Gūstāsp), of Frašoštar, and Jamāsp and also that of whatever one (meaning ‘of each one’) of the Holy Benefactors\(^5\), the open (i. e. the ‘celebrated’, or perhaps better ‘the public’) workers (i. e. ‘officials’), in that desire and of that lore am I, the desire and religious lore such as is said (above ; so, referring to the main body of the Confession).

25. A Mazdayasnia I am, [that is to say, I am a good

\(^1\) This all looks as if the writers were in an actual state of controversy with Hindoos who were asserting at every point and before the public eye the supreme authority of the Devas. Was it written after the Parsis had come to Bombay? (I mean of course this item).

\(^2\) That is to say, the present officiating priest, or the individual worshipper whom he represents at each time of reciting this declaration.

\(^3\) That is to say: “As the clean waters were sacred, parts of the Creation of Aḏūharmazd (and as such recognised by His Religious Creed), so I am allied to them in this’ ; and so meaning also of the Plants, Herds, etc. One would naturally say ‘ my desire is that for the water, the plants, the herds ’; but I think that the especial religious sanctity of these objects was held in view ; see below.

\(^4\) Possibly ‘ the well-endowed ’.

\(^5\) The Saošyañts.
man (meaning that he was a thoroughly punctilious church-member (so to speak) as well as an honest one)]; and I revere\(^1\) the Mazdayasnian Faith (or Lore) of Zartûšt; [that is to say, I declare it among\(^2\) the evil (meaning the (heretics, the Ḡ铩môys))].

26. I myself\(^3\) (or 'I spontaneously') praise\(^3\) it (the Holy Lore), and I express my veneration (toward it), [that is to say, I would make it current\(^3\), among the settlements].

27. I praise hûmat (the good thought)\(^4\) with thought;

---

\(^1\) We are always in doubt whether to read prânəmam (so), or pravâmam (so). Nêr. 's prakâçayâmî does not decide. A causative form like this strangely reproduces the idea of 'increasing' elsewhere, at least generally, with Nêr.

\(^2\) Notice that whereas 'andarg ..... yemalelînum' should naturally (and may possibly also here) mean: 'I interdict the wicked', (see Y. 49, 3) it seems here, at least according to Nêr. to mean: 'I declare it among'. I cannot refrain, however, from emphasising an alternative: 'I interdict the wicked'. Nêr. has simply 'I declare it ... in the world'.

\(^3\) We have here the most intelligent freedom (let us hope) and no uncontrolled error; but how shall we account for our nafśa formerly (nafśman), (Sp) χvât, (χûd). The most respectful method would be to refer it to the 'ā' as in āstûtasē. But remorseless criticism would lead us to see some other connection. We remember that 'ufyâ' was rendered nafśa in Y 28, 3, and that this form nafśa arose from a mistake caused by the fact that in Pahlavi (the original Avesta-Pahlavi) the characters which spell ufya are the same as those which spell nafś; see Zeitschrift D. M. G. for Oct. 1898, and that ufya (= 'I will weave') by a beautiful simile expresses 'praise'; have we here the connection? Did āstûtasē contain 'praise' suggest again the word ufya='I will praise'; and did this to a still later commentator become again a nafs = χvât (χûd) by the same repeated mistake. Or again was there something in the original form of stûtasē which suggested 'self'. Also remember that â in Pahlavi may = χ or ā; was then this ā in the Avesta āstûtasē mistaken for χ(kh)b with its following 's' suggesting χ(kh)bē and χvēs-?

\(^4\) I think that fravartasē is to be taken rather in the sense of 'confessing' than in that of 'propagating', and 'praise' would lead to 'propagation'. I am now inclined to refer it to 'wart' = Indian vart (yrî) rather than to 'var'. It is difficult however to refer var(e)î in Y. 45 to 'wart' or to 'vris'.

\(^1\) We think that the abstract is nearer the truth of the original meaning just here; but in general we should always prefer the concrete.
and I praise hūxt (the good word) with speech, and I praise hūvaršt (the good deed) with deed; and I praise the good Religion of the Mazdayasnians which casts 1 forth the joining (strife) and lowers (literally ‘places on’ the halbert, [(from that this even is clear that into a religious school (an establishment for sacred regulations) of controversy it is not proper to persons to enter. And he who goes to a non-controversial religious school, to him it is proper to make a (separate) controversial religious school (therewith)],

(28) which is the γρετοδας Religion (that is to say, the relation-marriage Religion); (for) from it (the Religion) it is clear that it is fully requisite to discharge (this) duty (relation-marriage), — the holy (Faith) 2, which is of

1 Casting forth the joining (of ‘strife’) is, as I hold a very incorrect rendering for fraspāyaoryārim which I divide as fraspāya-aoriram = ‘having no faltering utterance’. Ayōjeśnika seems to have been seen in sāyoryārim and taken in the sense of ‘joining in battle’; cp. hyat hēm spādā anāočānī jam(a)ete, Y. 44, 5; so Spiegel renders without hesitation. Or should we read the Pahlavi word āyūhešnešnia to yude, ūdē coyte; so understanding the character. As a Pahlavi sign for ṣḏh would be unusual; but an Avesta may have accidentally intruded. ‘āyūhešn’ to yūz ‘to roll (as of the sea), would require a figurative understanding of it. A formation from hēna = ‘a weapon’ does not seem probable, while a hēnejân looks most natural for the form, but ‘sus pense’ and ‘strife’ hardly harmonise. Other tentative suggestions might be āyan-ješn; cp. a new Persian yanjīdan = ‘to cut’, ‘to be angry’. Haijā (so) = ‘battle’ needs a nasal to bring it into line. The ‘lowered’ weapon was understood by Nēr. here rather than the weapon ‘put in position’ for battle (unless indeed ‘lowered’ equalled ‘levelled’); cp. Y. 31, 18. ad is zāždūm (‘rem’) snāzišā. I should first suggest ‘lowered weapon’ (with Nēr.) to make the terms harmonise with the context; but we should never forget that these ancient commentaries were often patched up masses of fragments sometimes, though where they are most in confusion as documents, they may very often contain single words which suggest important solutions.

2 Aharūvin hardly applies to the ‘relation-marriage’; see the original.
existing things (or 'beings') which have (ever) been, and
(of those of which it can be said) 'it becomes' (sic\(^1\); that
is to say, of those just coming into existence), the greatest,
the superior, even the best [(the Religion) which is\(^2\)
Aûharmazd's and Zartûšt's own].

29. To Aûharmazd do I assign all prosperity\(^3\) (as his
gift to us) [that is to say, root and fruit, I would put all
into the possession of Aûharmazd (that is to say, 'I would
attribute all (good) results to Him, or, 'I leave it all to
Him')\(^4\)]; and this is His complete establishment\(^5\) (or 'Law')
of the Mazdayasnian Religion.

---

\(^1\) This seems to be the only admissible explanation of yehvûnêṭ-ân.
\(^2\) The — 'it becomes' — things'; similar odd forms occur elsewhere.
\(^3\) The imperative is not rendered.
\(^4\) It is often difficult to decide whether we shall read āzâdîh or āvâdîh.
I understand the latter to put forward rather the idea of a 'benefit'
given, while āzâdîh seems to me to express rather Ner. 's vibêtîm which
originally means 'excellence' and later 'wealth'.
\(^5\) So, more naturally than: 'I would possess all through Aûharmazd 's
ownership (of it), or, 'I leave it all to Him'. Nêr. 's instrumental is not to
be pressed.

Notice the somewhat curious error of astûvânîh = 'immovable' for the āstûtîs of the original, which is the noun of stu = 'to praise';
op. stutî. Nêr follows, the Pahl. text in this blunder, but he could not
accept the 'a' privative of the Pahlavi, and entered into the region of
'praise' by rendering āstûkatâ = 'orthodoxy'.
PHÉNOMÈNES REMARQUABLES DE SANDHI \(^{(1)}\)

Dans le sandhi de nos dialectes néerlandais, on voit se produire assez communément ce fait, que certaines con-

\(^{(1)}\) Je traduis ici, en le modifiant légèrement à l'intention des lecteurs de cette revue, un article néerlandais publié en 1903 dans l'Album Kern.

M. Vercoullie, professeur à l'Université de Gand, écrit dans la Revue de l'Instruction Publique (T. XLVI, 6e livr. p. 409), à propos de mon article néerlandais, qu'il « n'a sa raison d'être que pour ses nombreux exemples ». « J'ai pour ma part », dit-il, « signalé le phénomène dans ma Westvlaamsche Spraakleer (1883) p. 16. »

Pour que le lecteur puisse trancher lui-même la question soulevée par M. V., je traduis le passage auquel il renvoie :

« N. B. a) La règle (c.-à-d. la règle du sandhi énoncée plus haut) « reste applicable en ce qui concerne la seconde consonne, même si la « première est syncopée : bloevinke (v = f), ik la varen (v = f), onzag « (z = s), mi groovader (g = ch et v = f).

« b) Dans les composés où la seconde consonne est d ou h, on ne tient « pas toujours compte de ce qui a été dit sous 2 et 3 (c.-à-d. de deux « règles générales du sandhi dialectal) ; tandis que g reste dans slaghuis, « il change en ch dans daghuur, et f reste dans storfius ; tandis que g « et d restent dans toogdag, ils changent en ch et t dans hoogdag et « leegdag. »

Comme on le verra, l'a) ne concerne pas le sujet traité dans mon article ; dans les quatre exemples fournis, la consonne syncopée, cause de l'effet de sandhi, est parfaitement connue de ceux qui parlent le dialecte et elle est prononcée en d'autres positions.

Le b) comprend, dans une même règle purement empirique, deux phénomènes probablement de nature différente. Le premier (daghuur, etc.)
sonnes finales, surtout d ou t, d’une catégorie déterminée de mots se prononcent ou ne se prononcent pas, selon la nature du son qui les suit dans la phrase, mais que, là où elles disparaissent, leur influence n’en continue pas moins de se faire sentir sur la consonne initiale du mot suivant, au cas où cette consonne est une spirante sonore ou un d. Tandis que p. ex. la phrase néerlandaise ge gaat af, « vous descendez », se prononce à Louvain ge gûd af (1) et ge gaat, « vous allez », ge gût, les mots ge gaat vallen, « vous allez tomber », s’y prononcent ge gû fale, où nous savons que le changement de v en f est dû à l’influence de la dentale disparue de gûd (2).

Dans le cas ge gû fale, la dentale disparue à cette place reparaît donc ailleurs ; ceux qui parlent le patois ont a été touché parmi d’autres dans mon article (p. 89 et suiv.), mais ne rentre pas dans l’objet spécial que j’avais en vue : en effet, mon étude vise tout particulièrement les changements de sandhi produits par un son disparu dont rien dans le dialecte ni dans la langue littéraire ne révèle directement l’existence. Le second de ces phénomènes ne semble avoir rien de commun avec le sandhi ; au moins la preuve est-elle loin d’être faite.

Mais, pour mieux informer le lecteur, rapprochons du passage cité celui où M. V. parle des variations de l’article Westflamand, variations qui s’expliquent en réalité par le sandhi, comme on peut le voir dans les Leuvense Bijdragen, T. I, p. 130 et suiv. T. II, p. 143 et suiv. :

* L'article défini est : m. de, fém. de, n. t, plur de qui reste invariable.
* L'article indéfini est : m. e ou ne, fém. en, n. e toujours avec e muet.
* Devant une voyelle, une h et aussi devant b, d ou t, les formes masc. en e prennent n ; — les formes fém. en e et le plur. de perdent e « devant une voyelle. » (Westvlaamsche Spraakleer, p. 30).

(1) e est l’e muet français, aussi dans les diphtongues (ie = iè) ; l’ê et l’ê sont à peu près les équivalents des é et é français ; u se rapproche de l’u allemand ; y est ce même u sans l’arrondissement des lèvres ; h = χ ; ñ est la nasale gutturale. Pour la détermination plus exacte de la prononciation, v. Leuvense Bijdragen, Tomes I et II.

(2) Cp. les prononciations ge lot fale, néerl. ge laat vallen, « vous laissez tomber » et ze gon vale, néerl. ze gaan vallen, « ils vont tomber ».  

86 LE MUSEON.
conscience qu'elle appartient au mot, et sa survivance dans le sandhi n'est pas extraordinaire.

Mais il se présente dans nos parlers populaires des phénomènes de sandhi plus remarquables, dont l'intérêt dépasse, en certains cas, le domaine de la linguistique germanique. A tout le moins jettent-ils quelque clarté dans la question du digamma homérique. Les exemples que j'en donne sont fournis par les patois d’Alost et de Louvain où les faits ont été observés par M. Ph. Colinet et par moi (1).

Dans le sandhi de ces patois, certains sons finaux que non seulement l'on ne prononce plus, mais dont ceux qui connaissent uniquement la langue populaire ont perdu tout souvenir, continuent eux aussi d'exercer leur influence tout entière comme s'ils vivaient encore dans la bouche du peuple. P. ex. devant une consonne, l'article indéfini féminin du louvaniste prend la forme en, l'article indéfini neutre la forme e : en vrâ (eene vrouw), « une femme », e kind (een kind), « un enfant ». E kind s'est prononcé jadis *en kind (devant voyelle, l'ancienne forme en du neutre s'est maintenue : en ues (een huis), « une maison »); mais l’n a disparu en vertu du sandhi des syllabes atones qui veut que -en final perde l’n devant consonne (2). Pourquoi l’n a-t-elle persisté dans le féminin en vrâ ? C'est l'ancienne forme féminine de l'indéfini qui nous fournit la réponse à cette question : l'e final de *ene (eene) a empêché le sandhi de s'appliquer et a préservé l’n de l'apocope. Plus tard cet e a disparu sans perdre pour cela son influence phonétique.

(2) V. Leuvense Bijdragen, II, p. 122.
De même aussi il arrive parfois que, dans la phrase parlée, la modification d’une consonne initiale trahisse l’existence antérieure d’une consonne finale dans le mot précédent.

Les mots alostois mé (met), « avec », et ni (niet), « pas », ont perdu la dentale primitive. Pourtant, lorsque la consonne initiale du mot qui les suit est une spirante sonore ou un d, elle s’assourdit comme si la dentale des anciennes formes *mêt, *nit, était encore articulée : on prononce mé hâd (met goud), « avec de l’or », ni fël (niet veel), « pas beaucoup », au lieu de mé gâd et ni vêl (t).

L’article indéfini masculin du louvaniste nous fournit un exemple instructif du phénomène qui nous occupe. La prononciation y hésite entre nen (een, eenen) et une forme avec faible e muet initial : enen (nem, enem devant un b initial ; ne, ene devant toute autre consonne). Devant enen, on prononce la spirante ou la dentale finale du mot précédent comme devant les autres voyelles, c.-à-d. que la sonore se maintient et que la sourde devient sonore ; devant nen la spirante et la dentale sont traitées tantôt comme devant enen, tantôt comme devant toute autre consonne, c.-à-d. qu’elles se présentent sous la forme sourde. Exemples : dû vaz ene kie (daar was eenen keer), « il y avait une fois », dû vaz ne kie, ou bien dû was ne kie comme ik was noh (ik was nog), « j’étais encore » ; ik frûg ene frañ, (ik vraag eenen frank), « je demande un franc », ik vrûg ne..., ou bien ik frûh ne... comme jû oh nie (ja of neen), « oui ou non » ; ik shrév enem brîf (ik schreef eenen brief), « j’écrivis une lettre », ik shrév nem..., ou bien ik schrêf nem... comme ik shrêf nit (ik schreef niet),

(1) V. Leuvensche Bijdragen, I, p. 198 et suiv.
« je n’écrivis pas » ; g’éd enen ont (gij hebt eenen hond), g’éd nen..., ou bien g’êt nen... comme g’êt niks (gij hebt niets), « tu n’as rien ».

On peut suivre aisément le processus du phénomène dans ces trois prononciations également louvanistes waz ene, waz ne, was ne (1).

Un effet de sandhi analogue est celui qui nous révèle l’existence antérieure de l’h initiale dont l’articulation s’est perdue depuis longtemps dans les patois de Louvain et d’Alost. On le rencontre dans certains mots composés ou expressions assimilables aux composés.

Le sandhi ordinaire de nos patois ne tient aucun compte de l’h initiale. Ainsi les mots néerl. de eer, « l’honneur », et de heeren, « les messieurs », se prononcent à Louvain d’ier et d’iere. D’autre part, comme nous l’avons vu déjà, devant une voyelle initiale les spirantes finales sourdes deviennent sonores, f’ < v, h < g, s < z, et les sonores se maintiennent : le néerl. ons hart, « notre cœur » se prononce en louvaniste onz èt. Cette règle ne s’applique pourtant pas dans les cas suivants : louv. dahîr (daghuur), « salaire », à côté de vê nen day ivre (voor eenen dag huren), « louer pour une journée » ; ons ier (ons Heer), « notre Seigneur », à côté de onz iershap (ons heerschap), « notre seigneurie » ; uesâve (huishouden), « ménage », à côté de en uez âve (een huis houden), « tenir une maison » ; uesîr (huishuur), « loyer »,

(1) V. Leuw. Bijdr. II, p. 117 et suiv. La forme ene est plus rare que en. Il me semble que je prononce de préférence waz ne etc. ; en tout cas, dans les liaisons avec of, oh (of), « ou » j’articule exclusivement on n... og n... : en vra og ne man (eene vrouw of een man) une femme ou un homme » ; l’expression très usitée ne frau ene koopman (een frank een koopman), « un franc marchand » n’est jamais, que je sache, prononcé d’autre façon. — La plupart de ces faits se présentent aussi dans le patois d’Alost.
à côté de en uez ire (een huis huren), « louer une maison »; vlicsues (vleeschhuis), « halle aux bouchers », Vliesävers (Vleeschhouver), (nom de famille), à côté de vliez äve (vleesch houden), « tenir de la viande »; enfin les mots qui en néerlandais se terminent par le suffixe -heid : woesoet (wijsheid), « sagesse », etc.

D'où pourrait venir cette exception aux lois ordinaires du sandhi sinon de l'h ancienne (l'esprit rude) dont, malgré sa disparition, l'influence phonétique subsiste dans certains cas (1) ?

Un effet de sandhi plus intéressant encore est celui que produit sur la finale précédente le pronom-adverbe er (néerl. er), « en » « y » et qui rappelle l'ancienne dentale initiale de ce mot. On prononce p. ex. à Louvain : és er wäter (is er water), « y a-t-il de l'eau ? », was er ... (was er ...), « y avait-il ... ? », dat er és (dat er is), « qu'il y en a », wat er mé gedon (wat er mee gedaan), « qu'en faire ? », ge güt er (gij gaat er), « vous y allez », ge güst er (gij geeft er), « vous en donnez », etc. ik los er (ik los er), « j'en lâche », ik éf er (ik hêf er), « j'en soulève », ik lah er mé (ik lach er mee), « j'en ris », etc.

Dans ces exemples et d'autres pareils la finale n'est jamais sonore devant er. Ailleurs on prononce indifféremment la sonore ou la sourde devant le même er : ik géf er (ik geef er), « j'en donne », ik blûs er van (ik blaas er van), « j'en souffle », ik zûh er e stik van (ik zaag er'een stuk van), « j'en scie un morceau », à côté de gêv er, blûz er, zûg er ;

ik wès er (ik wees er), « j’en montrais », ik bléf er (ik bleef er), « j’y restai », ik zah er (ik zag er), « j’y vis », ik gaʃ er, « j’en donnai », à côté de wéz er, blév er, zag er, gav er.

Dans tous ces cas, la règle générale du sandhi louvaniste exigeait une finale sonore : on prononce en effet éz oe (is hiʃi), « est-il », waz oe (was hiʃi), « était-il », dad és (dat is), « cela est », wad és er (wat is er), « qu’y a-t-il », gûd on (gaa t aan = gaat weg), « allez vous en », ik waz af (ik wasch af), « je relève », ik év up (ik hef op), « je soulève », il lag u net (ik lach u uit), « je me moque de toi », etc.

La forme encore existante de er, c.-à-d. der (1), expliquerait-elle ces anomalies ?

Si le sandhi ancien correspond à l’actuel (2), la forme der n’explique pas les faits cités. En effet le d initial transforme invariablement la spirante finale du mot précédent de sourde en sonore et maintient la sonore : ik blév der (ik bleef er), « j’y restai », ik gêv der (ik geef er), « j’en donne », etc. Il paraît donc que la sourde finale des premiers exemples doive s’expliquer par une autre forme que der et que, au moment où le pronom et l’adverbe, — dont les formes se sont confondues sans doute depuis des siècles, — ont produit le sandhi sourd sur les spirantes

(1) A côté de ik gêf er (gêo er) et tous les exemples qui suivent, on entend aussi souvent gêv der, etc. Après l, m, n finales on emploie indifféremment er ou der : ik bel er ou der (ik bel er), « j’y sonne », ik èm er ou der (ik heb er), « j’en ai » ik gon er ou der (ik ga er), « j’y vais » etc.

(2) Il faut remarquer, dit M. Colinet (Leuw. Bijdr. 1, 1855), que l’orthographe néerlandaise du moyen-âge, tout en représentant le sandhi d’une manière incomplète et incohérente, rend pourtant vraisemblable l’existence très ancienne des règles de sandhi que nous appliquons encore aujourd’hui. »
finales, ils commençaient en dentale sourde ou aspirée. Nous retrouvons une pareille dentale, pour la particule dans l’ancienne forme *thar*, pour le pronom dans le génitif pluriel de l’ancien démonstratif *ther*.


Voici les faits tels qu’ils se présentent en louvaniste : le pronom emphatique régime *ém* (*hem*), « lui », est traité dans le sandhi comme tout autre mot à initiale vocale : *ge gúd ém ążle* (*giij gaat héhm halen*), « c’est lui que vous allez prendre », etc. Le pronom enclitique régime est, au contraire, rarement traité de cette façon ; presque toujours il exerce sur la finale précédente l’influence d’une initiale sourde : *ge gút em ążle* « vous allez le prendre ». Pour ce qui regarde le pronom enclitique sujet, il exerce toujours dans le sandhi l’influence d’une initiale sourde : *gút em* (*gaat hij*), « va-t-il ? », à côté de *gúd oc* (*gaat hij*), « est-ce lui qui va ? »

Réservant le cas plus compliqué du pronom enclitique régime (1), nous pouvons conclure qu’il faut pour le pronom sujet comme pour le cas *er*, remonter à une ancienne forme avec sourde ou aspirée initiale si l’on veut expliquer l’anomalie apparente du sandhi (2).


(2) Peut-être ne faut-il pas remonter jusqu’à l’aspirée primitive et trouve-t-on une forme plus récente du pronom enclitique qui explique
Il paraît donc démontré que, dans les patois d’Alost et de Louvain, certains sons finaux ou initiaux qui ont disparu totalement de la prononciation et même du souvenir du peuple révèlent encore, fossiles phonétiques, leur existence antérieure par l’empreinte qu’ils ont laissée dans le sandhi (1).

le phénomène de sandhi. Les grammairiens du moyen-néerlandais ne font pas mention d’une telle forme, du moins à ma connaissance ; mais un texte des archives de Louvain, au livre des ordonnances magistrales de l’année 1453, nous fournit un exemple irréusable d’un pronom enclitique régime ten.

« Alsoe als Gheeriken van Adelberge, bechere, die van doetslage oppenbaer is ende van quaden en orribelen faylen befaempt, dage- lyce comende, met gespannen boge, hier in der stad, den goeden lied en thuer af dreygen ende anders anxtinerende, op gisteren aen- getast ende gevangen vort, bij Henneken Poelman ende Woytken Brabants, aldaer zij den setten, bij stijnder grooter wederstarke- icheit, eersyten (= eer zij hem) behouden consten, quetsen ende vonden (vonden) alsoe dat hij daer af is gestorven. » (Texte publié par M. Edw. Van Even dans le Vaderlandsch Museum, III, p. 24). Le t de ce pronom régime est né vraisemblablement dans le sandhi après le suffixe -d, -t du verbe, où le d du *den antérieur devait s’assourdir. La fréquence de la prononciation avec source initiale dans cette position pouvait faire croire à l’existence d’une forme indépendante ten. Le pronom enclitique sujet aurait pris par analogie la forme du pronom régime ten et c’est au t que seraient dus les effets de sandhi signalés plus haut. Les cas du pronom-adverbe or et du pronom personnel en, em, sont trop connexes pour qu’on n’essaie pas de les expliquer de la même façon. Un *ter pour der né dans le sandhi comme ten pour den après le suffixe -d, -t du verbe est chose facile à concevoir.

(1) Sous le titre de Note sur les sons disparaissants, M. l’abbé Rousseto nous donne, dans la Revue des Patois Gallo-Romains (Patois de Cellefrouin, p. 207 et suiv.), le résultat remarquable d’une expérimentation phonétique à propos du mot âp = « arbre » (dans un patois lorrain) et de la forme normale âp. A l’ouie, il avait perçu une certaine différence entre les deux prononciations ; à l’aide de ses instruments, il découvrit la raison de la différence. Dans la forme normale âp les vibrations de l’a continuent jusqu’au début du p ; au contraire dans âp = « arbre » il reste entre la fin de l’a et l’explosion du p une ligne sans vibrations, qui indique la place de l’œ originel et qui, selon M. R., équivaut, dans la pro-
A considérer ces faits, on ne peut s'empêcher de les mettre en rapport avec l'influence phonétique exercée par le digamma dans la langue homérique et de trouver fort sage et prudente l'hypothèse formulée à ce propos par M. Monro dans sa Grammar of the Homeric Dialect (1).

« On peut supposer, dit-il, que, dans les mots qui « commençaient primitivement par Ἕ, les effets ordinaires « d'une consonne initiale perdurèrent après la dispari- « tion du son lui-même ». Il cite les exemples français « le héros », « la hauteur », et conclut : « De même on « peut admettre que les faits de la métrique homérique « prouvent seulement que, en vertu d'une habitude ou « d'une règle, certains mots étaient traités comme s'ils « commençaient par Ἕ ».

Les cas étudiés plus haut confirment singulièrement cette hypothèse. Ils nous permettent aussi d'écartier les objections que le savant grammaireien oppose lui-même avec une entière bonne foi à sa théorie. Lorsque, par exemple, il doute de la légitimité de sa comparaison entre les cas du Ἕ et de l'ḥ française et dit qu' « un usage tra- « ditionnel de cette espèce se conserve beaucoup plus « facilement à une époque de civilisation », nous pouvons le tranquilliser à ce sujet. Nos patois sont loin de servir à un usage littéraire quelconque et ne connaissent d'autre écriture que celle des dialectologues ! Ils ne représentent point, tant s'en faut, ce que le savant helléniste appelle an age of education.

nonciation, à un bruit à peine audible. L'éminent phonéticien conclut sa note en ces termes : « Ainsi les lettres vivent encore lorsque nous les croyons mortes et leurs derniers moments nous échappent comme leurs premiers. »

(1) Monro, op. cit. p. 378 et suiv.
Une seconde objection me paraît tout aussi peu fondée : « Il semble difficile de croire, dit M. Monro, que le ō aurait gardé sa place dans la mémoire des poètes s’il n’avait été familier ou à l’oreille comme un son vivant, ou à l’œil comme une lettre dans le texte écrit ». Les faits que nous avons rapportés se chargent eux-mêmes de lever tous les doutes à cet égard.

L’influence inégale du ō s’explique aussi aisément, quand on considère que les trois formes ḏā waz enc kie, ... waz ne ..., et ... was ne ... sont prononcées indifféremment par les mêmes personnes dans la même ville.

Pour ce qui regarde enfin le fait qu’une finale s’allonge parfois devant ō initial, rien n’empêche, à mon avis, d’admettre que le ō se serait transformé à la longue en une articulation facilement assimilable au son précédent ; peut-être le ō s’est-il composé comme l’r dont il est parlé dans la note 1 de la page 95 (1).

De même façon peut s’être produit l’allongement de certains sons ailleurs que devant ō, entre autres dans les 3 p. pl. des temps seconds en -ן (= Ṿ) : ḥצץץ ḥטיות, etc. (2).

LÉON GOEMANS.

(1) « La chute des consonnes, dit M. Rousselot, n’est pas un phénomène aussi simple que le mot semble le dire. Ce n’est pas une chute à proprement parler, c’est un amusissement progressif dont on ne peut suivre sûrement les étapes que là où il est en train de se produire. » Op. cit. p. 281.

(2) Monro, op. cit., p. 345 et suiv.
Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

Contributions to the study of the Śikṣāsamuccaya derived from Chinese sources (1).

The present work is rendered into the Chinese by Fâ-hu and Zih-khan A.D. 1004 1058 (Nanjio’s Cat. No, 1298). It is done so carelessly that we very often meet with mechanical juxtapositions of words and phrases corresponding with the original, giving no connected sense at all, which render this translation so far untrustworthy. But large portions of the works cited by the author we find correctly translated into Chinese. Moreover in finding our way about the stock phrases or technical expressions and other terminology peculiar to Buddhism we Buddhists stand in a position of some advantage.

The main object of the present paper is to illustrate certain selected passages from Chinese sources, leaving to others whose knowledge of Buddhist Sanskrit may be more extended than my own, the criticism of the work from the Indian side.

At present, I must confess, I have no time to read through this treasury of Mahāyāna doctrine. My search is limited generally to those passages, which the editor noted as doubtful or obscure in their reading. In a few cases other portions are touched on when they came under my notice.

As to my use of the Chinese, I may explain that the latest Japanese edition of the Chinese Buddhist Tripitaka is divided into forty groups; each group is designated, as it formerly was, by the successive characters of the a Sentence of Thousand (different)

(1) Edited by Prof. C. Bendall, St-Petersbourg 1897-1902.
9. 5. *datta-kāṣṭhaṃ.* "A small portion of tooth-wood" (24 b).
   read *danta-kāṣṭhaṃ.*

14. 8. *aparānta-koṭim.* (acc. to Add. Notes p. 396) "up to the end of the future" (XIV 92 b). cf. the expressions *pārvānta-parānta* "the end (or limit) of the past and the future" and *bhūta-koṭi* "the limit of reality" occurring very often in Prajñāpāramitā-text.

16. 7. *chandikō vatataram (?)* Read *bahutarānuṃ.* Similar expression in Aṣṭāṣṭa-P. p. 57. 18 et seq. [The MS. is broken, but bahu- is a decipherment quite as admissible as vata-].

18. 6. *nāntarā tiṣṭhāti na viṣṭhivati.* "He never loiters half way, nor gives up." (CXLIV 67 b). Thus the MS.-reading *viṣṭhivati = viṣṭhāte* may be preserved, as suggested by the editor at p. 389.

19. 8. *asya putre 'tiriktatarāṃ premōtpadyate — tathā 'nyeṣu satteṣu.* "Loving his son excessively but not other people" (XVI 9 b). We must supply 'na' after utpadyate. [I fully agree. The Tib. confirms this restitution.]

19. 15. *āṭma-kṣemānu[—]maitrī.* "Loving himself" (XVI 9 b).

(1) I am very glad that the courtesy of Mr. Wogihara has allowed me to peruse his paper previous to publication. I have compared the original Ms. with several of his suggestions, which in many instances turn out to be correct. Other suggestions agree with the Tibetan, which in the earlier part of my work I could only use sparingly. Mr. Wogihara has also favoured me with notes of several misprints, which are more frequent in the earlier sheets than elsewhere; as at that time I had not become thoroughly used to all of the rather minute forms of the St.-Petersburg type. These I shall duly note in the English translation of the work which I am at present preparing [C. B.].
This phrase is paralleled in the Chinese by line 14. putra- premāṅugatā maitri "loving his son ". We may fill the lacuna by ‘gatā’.

23. 10. karṇau nāsaḥ samparītyajan. "Giving his ears and nose " (II 27 b). Read nāsāṅ (or nāsāṁ ca ?) [The Tib. suggests rather : nāsā vā].

23. 16. santāṇa. " Constant, continuous " (II 28 b). saṁtāṇa and saṁtāti often mean continuity of mind or matter or of both during one’s whole life, because both the mind and the matter is considered as a momentary thing from whose continuation arises the phenomenon of life. [Compare Prof. de la Vallée Poussin in J. As. Sept. 1902 pp. 275-285. and the editor’s references at p. 391].

25. 11. ’īra. " The intestines " (II 19 b). Read ’ītra. [So too the Tib. : The MS. itself, as I now notice, seems to have been corrected to the form ’ītra].

25. 12. ’eyuṭha. " Later on he does not regret " (II 29 b). This seems to suggest vi + ud + sthā in sense of " sich abwendend von, aufgeben ".

26. 6. bodhisattvā-dāna-pārvaṅg prāṇidhāna. " Bodhisattva’s vow formerly made to give " (II 23 a). Read pārva-prāṅg.

26. 12. vānukula. " Most pleasant " (27 b). This suggests some form vārāṅukula. But " female singers of inner apartments " (II 24 ab) points to vādhā-kula or the like.

28. 1. saḍ-gantrōpetān. " Furnished with six tusks " (28 a). Read saḍ-danta. In describing an excellent elephant this term is used very often. See Lalit. (ed. Lefmann) p. 55. 3.

31. 3. sarva-sattvā | jñānāhārāḥ bhavantu. " All sentient beings may obtain the food of knowledge " (II 21 a). Read -sattvā jñānāhārāḥ bhavantu.

31. 2. ahaṛa-prajñātāpino. " Having understood the nature of the food " (II 21 a). Does prajñātāvin as in the Ms not mean ‘understood’? Cf. a buddhist word kṛtāvin = one who has finished his work and caritāvin in Ast. P. pp. 176. 10, 299. s etc.

31. 5. sarva-rasāṅgra-jiḥvāḥ. " Not attaching to all best tastes " (II 21 a). Doubtless -rasāṅgra-grāḍḍhāḥ. [Apparently correct].

31. 6. rasa-nimittā-graḥitāraḥ. " Not sticking to every taste " (VII 84 b). Read -mittāgrā (compound).
32. 2. dharmā-kāma-sparśopetāḥ. "Realizing in their body many profound dharmanas" (VII 85 a). Cf. Buddhist term kāya-sūkṣī in M. Vuyt. 46. 12. In this case sparśa means "perception, realization" not as in Childers. Prof. de la Vallée-Poussin proposes 'dharmakāya-'. [A word which can be read either kāma or kāya is added in the margin of the Ms. to be inserted. The Tib. (25 b 6) seems to have read dharmasparśop].

32. 7. atyantākulpāna-dharmāṇāḥ. "Extinguishing all diseases let them no more break out" (II 22 a b)

32. 17. sarva-sattvaḥ śrāntāklānta. "All sentient beings ...... not be tired (and) wearied" (II 23 a). Read -sattvā aṣṭā.

35. 3. rajo-karanya. "One who takes manure away" (IV 77 b & VI 49 a); "a hireling" (IX 86 b).

42. 5. antaṣa eka ucchvāsa-prasvāso vā. "Even while one exhalation or inhalation being intent on" (XXIX 20 a). May we read ucchvāsaḥ praśa? And ekāgṛt or the like seems to be wanting.

45. 9. bhikṣu-rājana-kṣobhane. "By heretical kings it is distressed" (XXIV 107 a). Can we not construe: 'bhikṣurājana kṣobhane? rājana stands for rājānam = rājñam and kṣobhane is a sanskritization of original Prākritic khodbhane. [See Intr. p. XIX].

45. 2. Between lines 10 and 11 we have in Chinese Śikṣās one stanza more: "The many excellent sūtras (1) they do not hear and read (2). They following only their own views (3) (and) adhering to different views reject each other (4)" (31 a).

48. 2. vinayec c'āgame sthitān. "Scholars who stick to the three baskets of the lesser vehicle" (CIII 35 a). This is an enlarged rendering, but the sense agrees with the present text. "Tripiṭaka" often signifies "Hīnayāna" (e. g. in Nāgārjuna's commentary on Pañcaviṃśatisahasrikā Prajñāpāramitā (CXC VIII 105 a)). I prefer the reading of A.: vinaye c'āgame (≡ Hīnayāne) sthitān.

49. 6-10. Aṣṭ. — P. 416. 10 — 417. 1. with a few omissions.

56. 1. pratiḥāra-dharmatā kartavyā. "With every thing must he supply" (XVII 63 b). We are induced to read pratiṅkāra-dhā
or ‘h’ in pratihara may be an insertion to avoid hiatus in original prakritic pratiśa. Cf. jalāhāri in Lalit. (ed by Lefmann) 175. 11 = Śikṣāsūtra 206. 9 note. For this explanation I am indebted to Prof. Leumann.

56. 10-11. staurīkā antāsa ekadaśāpi. “Whatever thing belonging to Buddha even a string” (XVII 66 a). We can read okā ‘ntaśa eka-dasa ‘pi. [But a break in Sandhi in Skt. Mss. implies a comma, which does very well here].

57. 6. udvasyāpayītvā (udāhisa acc. to Add. Notes) ..... dadāti. “He gives hardly (or reluctantly)” (XVII 66 a). If we can read udvasyā instead of udvasyā then possibly this form is from ut + vaś with a caus. sign -āpya like in Pāli. See next note. [śyā clear in the Ms.].

57. 8. udvasyamānas. “He longs for to get it” (XVII 66 a). I suppose this would be part. pres. of caus. pass. ut + vaś.

68. 9. yāna-bhūtān pātra-bhūtān vā. Read pātra-bhūtān apātra-bhūtān vā (34 b XXX 18 a). [So too the Tib.]

68. 15. pātra-bhūtān pātra-bhūtān. — Read -bhūtān apātra-bhūtān.

72. 10. [b]alena. Read phalena (CXXXIII 62 b).

74. 11. paresāṁ sāmpadāṁ. “Having seen the riches of other people” (CXXXIII 62 b). If we read ‘paresāṁ sāmpadāṁ dṛṣṭā vā mama syād ... phalam āgatam’ this makes a sloka as in the Chinese.

75. 2. Read pāsāṇa-varṣena ..... mukha-nir (The Ms. has -varṣair).

80. 11. kabhallī. “Carrying on the back a heavy load” (XLI 24 a)

81. 4. mūla-sthāne. “In a privy” (XXII 42 b). Read mīṣha-sthāne. [So Ms.]

82. 3. uktāḥ. “They being pleased” (37 a). Read raktāḥ [So Ms.].

86. 2. sarva-satvānāndhakāreśu bandhanē kruddhahā praveśayet. “Through anger fettering all sentient beings and putting them into the hell of darkness” (XI 69 b). This suggests the reading sarva-sattvān andhakāreśu bandhanena .... [‘sattvān andhāḥ’ .... bandhanē Ms.].

97. 1. nirayaṁ samvādāmi. Can we not preserve the original doubtful reading niraya-vāsāṁ vadāmi?
99. 13. ́eka-vācā. "One soh-lo [phonetic rendering] " (40 a),
"at once " (XLV 21 b 30 b). The Chinese translators had
doubtless 'eka-vāram '.
99. 15.  Read ésthita nānyabha (separate).
101. 18.  jñānavajramayam esate. "He seeks for the diamond-
knowledge " (IV 80 b VI 55 b). Probably : jñāna (acc. sg.)
vajramayam esate.
102. 4.  Read kṣema-diśa- (compound).
102. 5.  kṣānti-dharma. "Armour of patience " (IX 60 b IV 80 b
VI 55 b). Read kṣānti-varma. [The Tib = ' riding on the
vehicle of full salvation armed with the armour of patience '.
This seems to imply a reading such as varmīta. v and dh are
often indistinguishable in our Ms].
102. 7.  jñāna-sāgara-. jñeyu-sa (l. supra C.).
103. 2-3.  Two Chinese versions (IV 81 a VI 55 b) run thus :
"Sudhana will light a lamp of dharma (1) which has faith
as a wick, mercy and compassion as fragrant oil, (2) remem-
brance as a vessel, virtue as light (3) and he will destroy the
darkness of the three banes. (4) " The reading would be
better : śraddha-varti tri-mala-ţham źpaham maitri-sneha
smṛti-bhājanaṁ ċrāham ..... [Śraddha is a purely Chinese
variant, as both our Ms. and the Tib. (dag-pa) show. But
ţpaham is correct]. — I prefer the reading śraddha according
to the Chinese versions 1. From priority of the Ms (the first
Chinese version was done in A. D. 317-420 and the third in
A. D. 796-798). 2. From the fitness of the figure. Śraddha
is one of the principal topics in the sūtra, e. g. Śikṣāsū
pp. 2. 10 — 5. 6 a quotation from the same sūtra fully deals
with śraddhā; on the contrary I met with not yet a passage,
which describes mere śuddhi in such relation. samuṣṭa-smara-
ṣyati seems to me originally to have been Prākrit samu
jñālayāsyati.
103. 5.  Read bodhi-āṅgam (compound).
103. 8.  Should we read : sattva-marca-maṇi hit śayāḥ ? [Ms.
eyā].
104. 2  āsa te sāda viśaṇa paṇḍitaḥ. "He searches earnestly
for a wise man " (IV 81 a VI 55 b IX 91 a). It seems to read :
eṣa-te sada viśeṣa-paṇḍitau. [The Tib. supports our reading, in which te is of course equivalent to a dativus ethicus].

107. 7. 'sthāṇi. A misprint or misreading for 'ṅgāni, [which the Ms. has].

111. 10. citrena. The Chinese (XVI 50 b) has 'mitrēṇa'.

118. 18. Read adharmā-kāmas. [So also Tib. (71 b 5); but Ms. oṅkāṇa].

115. 22. Read sa-ṭalam. [So also Tib.]

125. 6. Read kheṭo. [So also Tib. : 'spittle'].

128. note 4. Judging from the context and according to the Chinese versions the word 'lāha' seems to have two meanings: p. 128. 10. lāhan vā praṇītan vā = either fine or rough (43 b XVII 67 a); p. 129. 9, 10; and 131. 4. lāha 'scanty', (43 b XVII 67 a). [The Tibetan seems also to have two equivalents like the Chinese, respectively. Compare now Prof. E. Müller JRAS. 1908, p. 608 as to Pāli evidence. It now seems to me possible view of somewhat conflicting testimony that the word was a wide one, like English 'bad', or 'poor', which might refer to quantity, quality, or to both].

129. 14. silāyām. "On a stone" (XVII 67 a). This suits for an āraṇyaka-bhikṣu.

131. 1. yāvan na. Probably: yāvat sa. [I do not accept this at all. The Ms. is quite clear, and yāvan na = "until", I meant 'yāvat' to have been used here in the sense of 'at the time of' as in the Chinese.

132. 14. tri-koṭi-kṣudāhaṃ. "Three kinds of purity" (XXXVI 28 b 68 a 112 a) which are enumerated immediately after. Should we read tri-koṭi-kṣudāhaṃ? [Yes: kṣu⁰ appears to be a misprint].

133. 4. nirvāṇa-. Apparently Mahāparinirvāṇa-sūtra (Nanjio Nos. 113 et 116) is meant.

135. 15. Read khalu-puṣṭa-bhaktiko (comp.) as in M. Vuytp. § 49. 6. Hiouen Thsang rendered elsewhere: "eating after he had prohibited it", khalu in the sense of pratiṣedha. Cf. Buddhaghosa's explanation of this term quoted in Childers p. 310. [Compare Index II. p. 379].

136. 2. Read nirvṛti according to XVI 11 a. But CXC 78 a has 'dislike, or disgust (of the world)' = nirvid.
137. 7. ēvaraiḥ asaṁyṛta-kāyāḥ. "With his religious robe covering his body." (XLIX 29 b). Read ēvaraiḥ saṁyṛta [This conjecture is substantially correct].

164. 3-7. This passage is rendered metrically by I-Tsing.

172. 2. parikaratpam. "First action, setting on to act." (LIII 7 a) preparing to commit.

172. 3. gahanata-dṛṣṭīḥ. Here I add something in confirmation of the editor's remark. "View of extremity" (LIII 7 a). More correctly occurs often "view of sticking to extremity" = anta-grāha-dṛṣṭī. Cf. M. Vuytp. § 104. as which reads wrongly antar-grāha-dṛṣṭī. [See also Add. Notes, p. 408 and Introd. p. XIV].

174. note 1. The Chinese has also simply "four hundred." 

176. note 4-6. According to the Chinese (XXX 35 a) ll. 5, 6. tena kusala-mūlana karma-vipākena is in apposition to l. s. tena prāṇati-pūta-vairama-cakreṇa.

177. 6. nāyakaḥ. The Chinese (XXXIII renders this as a vocative. Compare the reading of CH in Add. Notes, p. 408.

179. 3. bahu-sukham. "Of many entrances", i. e. of many kinds (53 a) = bahu-mukham is preferable.

180. 4. viṭṭhapana-pratyavasthāna-. "Absurd imagination" (XVI 5 a), "simply deceive one's eye" (CLXXX 33 b). Cf. p. 236. 1, 2. 3. where it is rendered by "adornment" (XXV 66 b). The sense would be 'presentation, appearance' contrary to entity.

Now I see viṭṭhapana is rendered by Hionen Tsang by 'collection' in Aṣṭi. (Calc. ed. 1621, 3142), where in both places surely by mistake the editor reads viṭhay in place of viṭṭhap.

(To be continued.)

U. WOGIHARA, Strasbourg.
Au chapitre XV de la Genèse, on nous raconte qu'Abraham eut une vision. Au moment où le soleil va se coucher, il s'endort et une grande terreur le saisit : *cumque sol occumberet, sopor irruit super Abram, et horror magnus et tenebrosus invasit eum* (v. 12). Et au v. 17, quand le soleil a disparu, il se produit une grande obscurité : *cum ergo occubuisset sol, facta est caligo tenebrosa.*

Les mots de *horror magnus et tenebrosus* rendent les mots hébreux de אָמַרְתָּה חַבְּנָה נֶרֶךְ, qui veulent dire « terreur, grande obscurité ».

Le sens de chacun de ces termes n'a rien de douteux ; mais leur réunion présente une difficulté qu'on ne semble pas avoir résolue encore d'une façon satisfaisante.

Qu'on remarque d'abord que les deux expressions ne sont liées ni par la conjonction, ni par l'état construit. Si elles étaient liées, d'ailleurs, on pourrait s'étonner que le rédacteur du texte ait songé à assembler des termes disparates, dont l'un indique un sentiment et l'autre, un phénomène physique. D'où viennent, au surplus, ces ténèbres quand le soleil est encore à l'horizon, alors surtout qu'on nous dit expressément plus loin qu'elles se sont produites au coucher du soleil ?

De là, grand embarras des exégètes.
Quelques-uns, sans trop se mettre en peine, traduisent le texte mot-à-mot et n’y introduisent pas la conjonction. Tels sont Onkelos, Coccejus, Van Ess, Zunz.

D’autres ne se font pas scrupule de l’y mettre ; par exemple, la version syriaque, Luther, la version hollandaise des États Généraux, Rosenmüller, de Wette, Segond.

D’autres encore, lisant peut-être ἔριπτος comme participe ou admettant un état construit, qui n’y est pas, parlent d’une terreur obscure. Au φόβος πτΩσις des LXX correspondent le timor tenebrosus magnus de l’Itala et le horror magnus tenebrosus de St Jérôme. Ainsi encore la version samaritaine. De là aussi le horror tenebrosus et magnus de Munster ; la frayeur de grande obscurité de la version des théologiens de Louvain, le horror of great darkness de la version anglaise officielle de 1611, à laquelle, d’ailleurs, les reviseurs d’Oxford n’ont rien trouvé à redire (1885) (1).

Comprenant que cette façon de traduire ne donne pas de sens intelligible, plusieurs exégètes ont plus ou moins paraphrasé. Cahen parle d’une terreur sombre et grande, ce qui transforme le qualificatif en épithète morale. Ostervald traduit par « une frayeur causée par une grande obscurité ». Michaelis se contente d’un à-peu-près : « Quand le soleil fut près de se coucher, un profond sommeil l’envahit, plein d’horreur et dans lequel tout lui semblait comme une épaissse obscurité ». De même, la traduction française éditée à Paris en 1748 (d’après Calmet-Vence) dit qu’Abraham « tomba dans un horrible effroi, se trouvant comme enveloppé de ténèbres » (2).

(1) La version arabe de la Polyglotte de Walton et celle d’Abou Saïd donnent un état construit ; la version arabe romaine de 1671 destinée aux églises orientales et celle d’Oxford de 1871 ont un participe.

(2) Il vaut la peine de reproduire textuellement ce que dit Calmet, dans l’édition de 1724 de son Commentaire littéral, tome I ; l’abondance de ses
D'autres sont allés plus loin encore et ont eu recours à des rêveries ou bien ont tout simplement supprimé les ténèbres.

L'exemple des interprétations fantastiques a été donné par le targoum du Pseudo-Jonathan. « Quand le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abram ; et, voyez, quatre royaumes s'élevèrent pour asservir ses enfants : la terreur, qui est Babel ; l'obscurité, qui est Madaï (Médie) ; la grandeur, qui est Javan (la Grèce) ; le déclin, qui est Pheras (la Perse) ». Et le targoum de Jérusalem, attachant de même un sens mystérieux à chaque mot, dit, à peu près comme l'autre targoum : « Terreur, c'est-à-dire Babel ; l'obscurité, c.-à-d. la Médie ; la grandeur, c.-à-d. la Grèce ; tomba, c.-à-d. Edom (Rome) (1) ». Et cet exemple ne pouvait manquer d'être suivi ; la Catena de Lipomannus sur la Genèse nous donne d'étranges commentaires de S' Augustin, de Rupertus et de Lipomannus lui-même (2). C'est ici encore qu'il faut ranger les explications de Nicolas de Lyre ; le terror ex praevisione servitutis posterorum de Menochius ; la futura in Ægypto persecutio de Duhamel ; la postrema et gravissima in Ægypto vexatio de Grotius ; leur source, à tous, doit être le commentaire de Raschi.

explications prouve qu'aucune ne le satisfait : « Horror magnus et tenebrosus. Il se trouva comme dans les ténèbres et saisï d'un grand effroi ». On pourrait traduire l'hébreu par l'horreur et les ténèbres. Abraham se trouva saisï de frayeur au milieu des ténèbres ; ou, autrement, horror tenebrarum, une frayeur semblable à celle dont nous sommes frappés en voyant quelque chose d'extraordinaire au milieu d'une obscurité profonde. L'hébreu à la lettre terror obscuritatis magnae cadens super cun. La terreur d'une grande obscurité tomba sur lui ».


(2) L'idée de Chrysostome a au moins le mérite d'être ingénieuse ; il rapproche les ténèbres du Mont Sinai, signe de la présence de Dieu : l'obscurité dont il est ici question pourrait bien en être l'analogue.
Comme on le voit, c’est là une façon indirecte de se débarrasser des ténèbres. Plus directement Tuch et Delitzsch les ont supprimées. « Le soleil, dit Tuch (1), allait se coucher, par conséquent il faisait encore clair et, alors, la grande obscurité... indique la présence de Dieu, qu’un mortel ne peut percevoir sans terreur ni frisson ». Delitzsch (2) ne fait pas non plus beaucoup de façons. « Une terreure, une grande obscurité descendit sur lui — obscurité surnaturelle, car elle ne tombe que sur Abram et, cela, avant le coucher du soleil. Rendant invisible tout ce qui est terrestre, elle prépare l’apparition surnaturelle de ce que nul œil mortel ne peut voir, de ce dont l’effrayante majesté doit faire sur Abram une impression profonde ».

Sans s’en douter, ces deux exégètes nous ont montré la voie : il s’agit de supprimer les ténèbres du verset 12 et le problème sera résolu.

Cette suppression s’impose si l’on peut prouver que les mots de grande obscurité ne sont qu’une glose, qui se sera glissée dans le texte.

Ce qui doit le faire croire, c’est, d’abord, la circonstance que ces deux mots ne sont pas liés au précédent ; puis, le fait que le terme explicatif d’obscurité (הָעָרָה) est un mot ordinaire, dont la racine se retrouve souvent ainsi que nombre d’autres dérivés et qui est restée en usage dans l’hébreu postbiblique.

Aussi Gunkel, dans son remarquable commentaire sur la Genèse, p. 165, admet-il avec Olshausen que notre mot est une glose. Seulement il n’explique pas comment on a pu songer à expliquer un mot très clair par lui-même

(1) TUCH, Kommentar über die Genesis, 1838, p. 325.
(2) DELITZSCH, Commentar über die Genesis, 1872, p. 314.
par un autre, très connu aussi, il est vrai, mais ayant un tout autre sens que celui auquel on l'attache comme équivalent.

Toute difficulté disparaît si l'on admet que la glose a été mal placée quand on l'a introduite dans le texte.

Pour cela, il faut tout simplement trouver dans le contexte un autre mot auquel rattacher la glose : ce mot doit être rare et, de plus, avoir le même sens que celui dont on se sert pour l'expliquer. Or, ce mot, on le trouve au v. 17 : c'est לֶאְלָה, que, dans toute la Bible, on ne rencontre qu'ici et trois fois encore, mais dans un même chapitre (Ézéchiel, XII, v. 6, 7 et 12) et qui, d'ailleurs, n'existe plus dans l'hébreu postbiblique.

Si l'on transporte donc les mots de grande obscurité du v. 12 au v. 17, tout devient clair et simple. Il n'y a plus de ténèbres avant le coucher du soleil et l'on fait disparaître ainsi la contradiction que présente le texte actuel des versets 12 et 17. D'autre part, nul ne s'étonnera de trouver, à côté du mot rare (לֶאְלָה), une glose, qui se sera glissée dans le texte.

Mais comment les mots ont-ils pu être si mal placés ? Si l'on suppose le texte primitif écrit sur deux colonnes, il se peut que le v. 12 se soit trouvé en regard du v. 17 ; que la glose ait été écrite entre les deux colonnes, ce n'est pas trop présumer de la légèreté d'un copiste que de l'accuser de l'avoir insérée dans le texte à droite quand il eût dû la mettre à gauche (1).

VICTOR CHAUVIN.

(1) REINKE, dans ses Beiträge zur Erklärung des alten Testaments, tome VI, p. 200-201, donne des exemples de mots se glissant de la marge dans le texte à une place qui ne leur convient pas.
**COMPTES RENDUS.**

*Contes populaires d'Afrique*, par René Basset, correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, etc.

Il n'est pas nécessaire de présenter M. Basset aux lecteurs du *Musée* ; ils le connaissent par les articles qui ont paru ici-même et savent sans doute quelle prodigieuse activité il déploie depuis de longues années ; l'espace dont nous disposons ne nous permet pas de donner la longue énumération de ses savants travaux relatifs à l'arabe, à l'éthiopien, au berbère, au folk-lore.

Aujourd'hui il nous présente la collection la plus complète de contes africains que l'on ait encore publiée ; elle en contient, en effet, 170 alors que le recueil de M. Seidel (1) n'en donne que 70.

Son but a été de mettre à la disposition de tous une anthologie de ce que la littérature des contes populaires de l'Afrique a de plus caractéristique. Quoique M. Basset se soit de propos délibéré abstenu de faire l'historique des contes, il nous donne cependant dans sa préface de précieuses indications à ce sujet ; nous espérons qu'il ne résistera pas à la tentation de les compléter un jour ou l'autre avec cette maitrise incon- testée, dont il nous a déjà donné tant de preuves.

Ce qui doit surtout, nous semble-t-il, attirer l'attention, ce sont les contes des peuplades les moins civilisées de l'Afrique. Grâce aux comparaisons que le beau travail de M. Basset nous permet de faire maintenant sans peine, il nous est possible d'étudier de plus près la question si intéressante de la mentalité des peuples primitifs. Avec M. Basset (p. XVI), on sera frappé du caractère bizarre et excentrique de leur merveilleux. Un autre caractère non moins frappant de leurs récits, c'est leur incohérence : il y a là, en général, des séries d'événements qui n'ont guère de lien entre eux et qui s'arrêtent brusquement sans qu'on sache trop pourquoi.

On sera peut-être tenté de contester cette observation en faisant remarquer que quelques contes, parfaitement proportionnés, nous pré-

sentent le développement complet d’une idée parfois heureuse. Mais, en y regardant de plus près, on constate que ces contes bien faits sont connus ailleurs ; ils auront donc été empruntés par les Africains à d’autres peuples. Prenons quelques exemples.

Au n° 104 (p. 266-268), on voit un jeune homme donner un objet que le dépositaire consomme ; ce qui l’autorise à demander une compensation. Il recommence en donnant l’objet reçu comme dédommagement et, d’échange en échange, il arrive à la fortune, parce que toutes ses opérations sont de plus en plus avantageuses. Il est facile de constater que ce conte n’est qu’une autre forme de l’épisode développé dans les *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nord Afrika* de Stumme, p. 118-120, ou de l’histoire de l’homme à la fête de Caise, *Contes oubliés des Mille et une nuits* (Feuilleton du Tell, 1892-1893, colonnes 123 et suiv., 20e feuilleton et suiv.).

Il en est de même d’un autre récit qui a pour but d’expliquer pourquoi la femme est soumise à l’homme (N° 100, p. 255-256). Dieu, pour éprouver l’homme et la femme, les prend à part, remet à chacun un couteau et leur enjoint de couper le cou à l’autre pendant son sommeil. L’homme ne peut s’y décider et jette le couteau dans la rivière ; mais la femme va tuer son mari, quand Dieu l’en empêche et la condamne à la soumission. Ce conte se retrouve et bien mieux motivé dans la littérature juive. Salomon, voulant prouver qu’il a eu raison de dire que, sur mille, il a trouvé un homme, mais non une femme, (Ecclésiaste, VII, 29), promet à un homme honnête et riches s’il tue sa femme ; tenté, l’homme essaie mais ne parvient pas à vaincre ses scrupules. Salomon promet ensuite à la femme de l’épouser si elle tue son mari ; mais il a bien soin de lui remettre une épée d’étain, de sorte que, malgré sa volonté, elle ne parvient pas à commettre le crime. (Jellinek, B. ha-Midrasch, IV, p. 146-148 ; Wünsche, Mid. Ruth, p. 71-73).

Nous ne connaissions pas la source de l’histoire du véridique et du menteur qui doivent, alternativement, se procurer leur commune nourriture. La sincérité de l’un irrité tout le monde ; quant au menteur, on l’accable de présents parce qu’il promet de ressusciter les morts et que les héritiers le supplient en secret de les laisser dans leur sépulture. Mais cette histoire accuse trop de spirituel scepticisme pour qu’on puisse admettre qu’elle ait été inventée par un peuple inculte du Niger, les Sarma ou Saberma (N° 66, p. 165-169). Quant à l’anecdote du vin qu’on prend d’abord pour du poison (N° 83, p. 207-208), nous n’oseriesons affirmer qu’elle a été empruntée (1) ; il n’est que trop naturel de croire que, partout, on a dû prendre pour un empoisonnement les effets du vin qu’on buvait pour la première fois.

** VICTOR CHAUVIN. **

(1) Comparer l’histoire d’Icarios (Basset, p. XVI) ou celle du roi Djemchid, qu’on retrouve sous deux formes un peu différentes. (Qazwini, édition de 1305, II, p. 28 et les Mille et une nuits, édition Gauttier, VII, p. 185).

Dans le premier de ces ouvrages, l'auteur examine les procédés de la critique biblique au point de vue de la méthode et de ses fondements logiques. Dans le second, il cherche à justifier à nouveau ses conclusions par l'examen des opinions émises au sujet de Is. LXIII, 9. Cet examen est précédé d'une page d'introduction, qui résume les vues de l'auteur au sujet de la critique biblique moderne. « La manie, dit l'auteur, qui porte la critique moderne à changer et à corriger le texte original de la Bible, ne se montre pas seulement dans les passages difficiles ou qui paraissent corrompus, mais souvent aussi dans d'autres qui ne présentent rien d'anormal ni d'inintelligible, sauf quelque construction un peu nouvelle, ou quelque forme ou signification qu'on n'a pas trouvées ailleurs. Un seul critère, qui à première vue semble s'appuyer sur des faits positifs, est le plus souvent arbitraire et dangereux au plus haut degré, en tant que celui qui l'emploie fixe les limites et les lois d'une langue dont nous ignorons si souvent les caractères intimes, à cause de l'immense différence de nos habitudes de parler et du peu d'étendue des documents anciens qui sont parvenus jusqu'à nous. Lorsqu'on pense que, même dans la langue vivante, que nous avons pour ainsi dire sucée avec le lait maternel, il nous arrive parfois d'hésiter sur l'emploi ou le sens des mots, on devra se dire qu'il y a à la fois de l'audace, de la présomption et de la légèreté à se prononcer avec tant d'assurance sur la question de savoir si telle ou telle expression biblique est correcte et conforme à l'usage.

Ce qui n'offre pas un sens clair ou ce qui n'est pas conforme à nos idées, est déclaré interpolé ou mutilé, et il ne suffit pas aux critiques d'avertir le lecteur de telle ou telle anomalie ou incorrection, ce qui jusqu'à un certain point serait légitime et supportable ; mais on change et on corrige tout simplement, comme s'il s'agissait de choses certaines.

Il semble que les nouveaux correcteurs du texte biblique ne font attention qu'aux difficultés, vraies et apparentes, du texte.
traditionnel, et ne s'inquiètent nullement des étrangetés et des contresens qui résultent de leurs corrections et de leurs changements irréfléchis, et qui souvent sont bien plus graves que les difficultés qu'ils ont voulu écartar. C'est là le cas pour le passage d'Isaïe dont nous allons nous entretenir brièvement.
MÉLANGES.

Pessimisme Hindou.

On se rappelle le brillant Essai que Taine publia sur le Bouddhisme et qui a été plusieurs fois réimprimé dans ses Nouveaux Essais de critique et d'histoire. M. H. Oldenberg s'en est récemment occupé dans une lecture faite au Congrès des Orientalistes de Paris (1897), lecture publiée depuis dans la Deutsche Rundschau et dans le recueil Aus Indien und Iran (1901). On peut dire, en un mot, le rare mérite et la faiblesse du mémoire de Taine : il est extraordinairement systématique. Un exemple : Taine analyse le concept de la loi de l'acte, loi qui est la raison d'être de la transmigration. Si nous passons, après la mort, dans une nouvelle existence, c'est pour y trouver la récompense ou la punition de nos œuvres : d'où il suit que nous sommes directement et seuls responsables de toutes nos souffrances. Fort bien, remarque le philosophe français, — qui a dit tant de bien de la clarté française et tant de mal de la rigueur et de l'impuissance de l'esprit français, — fort bien, mais il s'ensuit que tout malheureux est un coupable ; que, par conséquence inévitable, la compassion pour la souffrance, l'effort pour soulager la souffrance, sont brisés dans l'œuf. D'où le caractère pessimiste et effroyablement douloureux de la société indienne : ce monde n'est pas un lieu d'épreuve, de purification, de purgatoire ; c'est, à la vérité, un enfer, un bagn de contagion s'évader à tout prix. D'où le mépris des castes viles, peuplées d'homicides anciens et de débauchés ; le mépris des infirmes et des malades, frappés pour leurs ancêtres forfaits dans les membres qui ont péché. — Le malheur, c'est que cette théorie a du vrai : témoin les injures que la famille adresse aux
pauvres petites filles, mariées à cinq ans et veuves à sept :
Quels péchés tu as dû commettre pour être veuve de si bonne
heure ! » ; mais cette théorie est encore plus fausse, et il n'est pas
superflu de le dire, s'il serait trop long de l'établir. Les Hindous ont
eu bien des idées et les ont fréquemment poussées jusqu'à l'absurde.
Par exemple, de cette même doctrine de l'acto, ils ont tiré une
conséquence que Taine paraît avoir négligée, à savoir que nos
actes actuels ne sont que la résultante de nos actes anciens, que
notre vie actuelle n'est qu'un décalque d'une vie antérieure. On
voit ce que devient, dans cette hypothèse, la liberté ; ce que
devient la solidarité humaine : car tout être étant déterminé par
son œuvre, — laquelle joue le rôle d'une providence à la musul-
mane », — il est trop évident que les destinées sont, pour ainsi
dire, « étanches », et que nous ne pouvons rien pour soulager et
améliorer les autres hommes. Chose étrange, c'est dans l'ancien
Bouddhisme que cette théorie s'est, davantage, développée ; et c'est
dans le nouveau Bouddhisme qu'elle se heurte à la doctrine toute
opposée, — très vieille aussi dans l'Inde et inséparable de la notion
même du Bouddha, — j'entends la doctrine de l'intervention d'êtres
supérieurs, qui montrent le chemin du salut et « font des gués »
(tīrthaṇkāra) pour passer vers l'autre rive.
Quelle est cette autre rive, cet autre côté de l'océan des trans-
migrations ? Personne n'en a parlé plus éloquemment que Taine
dans le même Essai ; et le morceau est d'une facture si remar-
quable, par tant de côtés il atteint à la réalité, qu'on ne peut
résister au plaisir de le citer. Après avoir esquissé sobrement, —
très exempt, en effet, du « plat bavardage » qu'il reproche aux
Bouddhistes, — les stades successifs où les légendes et les théolo-
gies rangent les innombrables cohortes des saints en route pour le
nirvāṇa, Taine ajoute : « Il y a une douceur extrême à contem-
pler intérieurement ces hautes régions paisibles où n'atteignent
point les agitations terrestres ; ces corps éthérés qui, de ciel en ciel,
vont se purifiant et s'illuminant sans cesse ; ces bienheureux dont
la pensée demeure, pendant des milliards de siècles, immobile et
sereine, et qui, à mesure qu'ils montent, sentent tomber les bar-
rières de leur être, pour s'effacer dans l'immensité vide, — comme
des gouttes d'eau qui, pendant des myriades incalculables d'années,
tour à tour congelées, fondues, salies, et toujours froissées par les révolutions brutales de notre terre, finissent par s'élèver en vapeurs, chatoyent magnifiquement sous le soleil qui les dore, montent plus haut, se raréfient, n'apparaissent plus que comme un voile transparent et pâle, s'élèvent encore, et, arrivées dans les régions où le bruit n'atteint plus, où le changement cesse, où la matière finit, s'évanouissent insensiblement dans le vide de l'incommensurable azur.

Telle est bien, en effet, exprimée dans une grandiloquente et saisissante image, la destinée des saints bouddhiques ou proprement hindous, c'est-à-dire, védantiques ; et comme, dans la météorologie indigène, « un nuage apparaît tout-à-coup dans l'azur où il n'y avait pas de nuage », la métaphore se complète : on mettra à l'origine, comme il est au terme, le néant absolu ; et on accentuera le caractère illusoire de cette évolution chatoyante et vaine. Tous les écrivains étrangers à l'Indianisme professionnel ont compris de la sorte les métaphysiques de l'Inde, le plus souvent sans y apporter la maîtrise et le parti pris de Taine, et je m'en voudrais de ne point citer ici les beaux et récents articles de M. A. Chevrillon sur la Birmanie : « En pays Bouddhique » (1). — On a dit de M. Chevrillon qu'il était le meilleur élève de la classe de Loti ; et on lui fait tort, car l'Inde sans les Anglais est, sans aucun doute, bien superficielle à côté des études birmanes de M. Chevrillon.

Lui aussi, comme beaucoup d'autres, décrit l'Arhat, le saint bouddhique, et en homme qui a parcouru les Sacred Books :
« Maître de soi, vainqueur du vouloir vivre, du principe qui l'assemble et le fait renaître, affranchi de l'égoïsme comme de l'illusion, dédié à ce qui n'est pas lui, charitable, il monte vers l'état suprême où le quittent enfin tout sentiment d'individualité, toute idée, toute sensation particulière, toute conscience de quoi que ce soit ». — Et la métaphore dont Taine nous avait éblouis se présente naturellement à l'esprit, car le voyageur ajoute : « Comme un nuage qui se résorbe insensiblement dans l'universel azur, il s'évanouit alors de cet évanouissement qui ne laisse absolument rien subsister ».

Comme beaucoup d’autres, il se demande les causes lointaines de cette disposition de pensée, de cette soif du néant, qui ferait douter de l’identité de la raison humaine en Occident et sous les tropiques. Taine avait observé que l’alternative qui effraya Pascal, « l’horrible alternative d’être éternellement malheureux ou éternellement anéanti », ne se pose pas pour la conscience hindoue : D’où vient ce sentiment profond de la contradiction entre l’existence et le bonheur, cette persuasion absolue que tout est douleur ?

« L’Européen a vite le sentiment de voyager à travers une nappe flottante et continue de tristesse, — étrangement mêlée à la couleur éclatante des costumes, à la splendide des parures et des décors ; — tristesse sous la torpeur et le feu du ciel, au sein d’une nature disproportionnée à l’homme ; — tristesse de la caste... ; — tristesse des inélastables traditions qui, d’avance, règlent le détail de la vie ; — tristesse, surtout, des cultes absorbants et compliqués, des noirs cultes démoniaques, des religions monstrueuses dont les molles cervelles imaginatives se sont véritablement frappées, qui les mènent par l’obsession, font de l’Inde une possédée, la monomane hallucinée du rite ». — « Dans le triangle de cette vaste péninsule tout entière située dans la zone torride, où des races, séparées du reste de l’humanité, soumises à de si puissantes influences physiques, se sont développées à part et comme en vase clos, le pessimisme est familier comme les famines, endémique comme le choléra ». No le dissimulons pas, il y a ici plus de littérature qu’il ne convient, et la haute qualité de cette littérature la rend plus dangereuse. D’autant que cette impression de « l’Européen qui voyage dans l’Inde » ne saurait être complètement trompeuse. À première vue, il attribue à l’influence déprimante du climat, à l’alimentation végétarienne, à la religion non contro-balancée par les soucis de la vie pratique, cette disposition pessimiste dont il voit partout la manifestation éloquente. « L’Hindou, qui a dans les veines beaucoup plus de sang mongol, kolarien ou dravidien que de sang blanc, l’Hindou aux cheveux noirs et mangeur de riz, affaibli par le climat, ne peut avoir la santé intellectuelle de l’Indo-européen aux cheveux blonds, mangeur de viande, habitant les forêts de la Germanie ou les hauts plateaux de l’Asie ». C’est à peu près ce que dit M. H. Oldenborg dans le premier chapitre de
son beau livre « Die Literatur des alten Indiens (1903) » ; et je le répète, l'induction paraît assez solide. — Mais il faut, d'une part, mettre les choses au point, « réaliser » la nature exacte des faits ; de l'autre, chercher une explication plus compréhensive, plus flottante à la fois et plus précise ; qui dit song kolarien, race inférieure, climat, végétarisme, ne dit pas grand chose.

« Mettre les choses au point », c'est-à-dire s'apercevoir que si l'Hindou, védantiste, cherche à s'unir à l'être absolu, bouddhiste, à s'effacer dans le nirvāṇa, l'être absolu et le nirvāṇa correspondent mal à notre idée du néant. Je ne parle pas des religions, les plus populaires, dans lesquels l'être absolu s'appelle Kṛṣṇa, dieu personnel, amant des âmes amoureuses, époux peu chaste mais très vivant du Gitagovinda, ce Cantique hindou ; — des religions qui ont pour éponyme Čiva, divinité farouche, austère, sensuelle avec cruauté, réalisant toute virilité pour s'unir à toute la féminité concentrée en la personne de la fille de l'Himālaya ; — de celles qui adorent Rāma, chaste et amoureux, maître charmant de Tulasī Dāsa, des âmes d'élection et des mystiques réformateurs (1) ; je ne parle pas de ces formes du Bouddhisme où le nirvāṇa s'identifie avec la Sukhāvatī, la Terre pure, la Bienheureuse : les Purs y naissent dans le cœur des lotus, exempts de toutes les soullures des matricies animales ; purifiés avant que de naitre, ils s'y nourrissent, non pas d'aliiments charnels, mais de la musique ravissante que font les louanges du « Dieu à l'éclat infini » et l'harmonieuse théorie des sphères célestes ; et les rayons mêmes qui ont ouvert les lotus-matrice, échauffent les divins enfants du Dieu sauveur et récompense. — Je ne parle pas de ces grandioses théodicées et de toutes les consolations qu'elles versent « dans ce vase clos où les races s'étiolent sous le soleil, le choléra et la famine » ; j'observe que les traités professionnels du néant, (du Dieu un et tout, ou du nirvāṇa insconsicent) sont animés d'une singulièr e chaleur, d'une vie — non pas gaie, je l'accorde — mais presque joyeuse et dont le sérieux intellectuel et moral cache mal un enthousiasme ardent.

(1) Je ne puis que renvoyer à l'article de M. Grierson, J. R. A. S. 1903 p. 447 ; et en général pour le Kṛṣṇaïsme et ses diverses formes au beau livre de M. l'abbé Roussel, actuellement professeur à Fribourg (Suisse) : « La cosmologie hindoue d'après le Bhāgavata » (Maisonneauve).
Point d’immobilité, mais un calme singulier, béatifique plutôt que béat ; point de pessimisme : car le pessimisme est autre chose que la constatation de la souffrance, c’est la certitude que la souffrance est souveraine. Et si tous les systèmes religieux hindous ou occidentaux affirment que la vie est triste, nous ne saurions nous en étonner : l’homme n’aurait que faire de religion s’il était heureux. Et c’est sa gloire de conclure de l’existence du mal, absurde et injuste, à l’existence du bien : l’Hindou, plus que tout autre, croit si profondément à l’existence de ce bien qu’il prétend y parvenir dès cette terre : et j’avouerai que la recherche maladive, parce qu’exclusive, du surnaturel est, en effet, une cause très puissante d’affaiblissement intellectuel et moral. Le pessimisme hindou diffère du pessimisme propre à toutes les religions, non pas en nature, mais en intensité et en étendue.

C’est là, dans ce fait que l’Hindou est d’esprit métaphysique et religieux, que nous reconnaîtrons avec M. Chevillon le point de départ de ce relatif pessimisme et de cette vie mystique, débor dante et volontiers sensuelle. Mais le soleil, la famine et le riz y sont-ils pour quelque chose ? Un examen attentif permet de déterminer les causes prochaines : la multitude des moines ou mendians ne peut vivre évidemment qu’à la faveur d’un climat particulier ; l’influence de la race, pour être mystérieuse, ne doit pas être contestée ; et nous serons, en dernière analyse, ne connaissant pas le fond des choses, réduits à répéter les mêmes mots que nous disions à l’instant être trop inconsistents. Mais nous reconnaîtrons, et ce sera un grand profit, l’influence extraordinaire des aristocraties religieuses, castes, sectes, clergés ; nous reconnaîtrons que le pessimisme découle, moins de l’horreur des renaissances, que d’une vue absorbante du bonheur immuable : ne l’oublions pas, le Bouddhisme enseigne que tout est douloureux parce que tout est fragile ; et il nie si peu l’existence du bonheur que la grande peine est d’être séparé de ce que l’on aime (priyaviyoga). Il s’est rencontré partout des mystiques dégoutés de la vie parce qu’ils rêvaient un bonheur parfait ; des théoriciens habiles à pousser à l’extrémité les conséquences des principes une fois aperçus ; mais, et par les nécessités de la vie économique, sociale, politique, et par la résistance de doctrines opposées et de traditions religieuses
très stables, leur influence s'est trouvée limitée et émoussée. Elle s'est exercée dans l'Inde presque sans contretemps ; elle s'est doublée par la concentration dans les mêmes mains de l'autorité intellectuelle, religieuse et sociale ; elle s'est accentuée par la force et la souplesse des doctrines qu'elle propageait : ces doctrines, diverses en leur aspect, se réduisent à une formule qui les embrasse toutes, et qui concilie ou plutôt subordonne les contradictions, les affirmations de la foi et celles de la raison, les aspirations sur- naturelles et les besoins, les faiblesses de la chair. Il y a, crurent presque tous les philosophes, il y a pour l'homme deux vies : la vie naturelle que nous poursuivons d'existence en existence, heureux ou malheureux suivant nos actes ; la vie surnaturelle, par le retour à l'Être suprême, vie qui sera la nôtre quand nous aurons déserté la première. — Donc il y a deux mondes : le premier a des dieux, des ciels, des enfers ; on connaît ses subdivisions ; on a déterminé la loi des ascensions et des chutes ; on emploie les sacrifices, l'aumône, la prière, la méditation pour s'y élever en évitant la souffrance qui règne dans les étages inférieurs. Ce monde, disons-nous, a des dieux : toutes les écoles ne le placent pas sous la direction d'une Providence ou d'un Dieu unique : quelques-unes, et non des moindres, remplacent Dieu par la loi de l'acte. Le second est le monde du Brahman et du nirvāṇa, ou, pour mieux dire, du mokṣa ou de la délivrance : nous ne pouvons le définir, nous l'appelons le monde de l'être, de la pensée et de la joie : mots impuissants, car c'est autre chose. L'important est d'y parvenir : le chemin est la méditation abstraite et sans aliments, à la condition toutefois de ne pas « faire la bête en prétendant faire l'ange » : car nous sommes dans le premier monde, et à manquer aux lois strictes qui nous régissent, lois générales (dharma) et lois professionnelles (sva-dharma), nous nous précipiterons dans les cercles de souffrance. — On le voit : la religion à proprement parler, c'est-à-dire la théorie des devoirs, pénétrée de mystique, de telle sorte que ses dogmes n'ont qu'une valeur transitoire ; la mystique, sublime, mais étayée sur la religion considérée comme inférieure et comme nécessaire ; deux vérités ; la conviction que toute chose extérieure n'est qu'un vêtement fragile de l'être éternel, mais que l'emploi judicieux des choses est de nécessité de salut.
Dès le plus ancien temps, et à une époque où la croyance à la transmigration était en train, sinon de se former, du moins de se transformer dans les milieux aryens (1), les poètes védiques savaient que les dieux sont des noms de l'Éternel « Un dieu, Indra ou Viṣṇu ? » ; et le monisme transcondant des Upaniṣads remplit toute la littérature postérieure jusqu'à nos jours. Il a pénétré, purifié et civilisé, les religions populaires ; il a rendu éternellement présent à la conscience hindoue le sentiment du néant des choses transitoires ; école de résignation et de noblesse, il serait école d'inactivité et d'orgueil, si les théories systématiques pouvaient régner sans partage : leurs absurdités mêmes, qui les servent souvent, constituent en définitive une faiblesse ; et le sentiment de notre néant et de notre douleur, qui nous a exaltés dans l'attente et la possession de l'être infini, nous contraint à subir les lois traditionnelles de la société et les lois immuables de la conscience. Le brahmane qui se sait identique au Brabman adorera Kṛṣṇa et répètera les vieilles prières du Veda. L'hallucination du rite est combattue par la vue souveraine du néant des rites ; l'immobilité orguilleuse de la méditation est troublée par le souci de satisfaire à toutes les forces, c'est-à-dire à toutes les autorités, de ce monde transitoire des transmigrations.

Ne croyons pas que les Hindous n'ont fait que rêver métaphysique : leur vie morale ne se manifeste pas toute entière à l'étranger qui visite les temples et suit, infidèle, les pèlerinages célèbres. Et la multitude des stūpas et des pagodes ne démontre pas que le peuple soit composé de monomanes hallucinés. M. Garbe a très bien dit (Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte, 1903) que dans l'Inde a régné la plus absolue liberté de penser ; et les systèmes les plus audacieux ont eu de nombreux adeptes, parfaITEMENT rationalistes, prêts d'ailleurs à rendre aux dieux l'hommage qui leur est dû : « Tel le Dieu, telle l'offrande ». Les dieux de la main gauche doivent être adorés comme il convient. Il faut respecter le dharma, la loi ou justice, prendre soin de l'utile (artha), et ne pas négliger l'amour (kāma). A côté des sublimes envolées métaphysiques et favorisée par les excès mêmes et les défaillances du mysticisme, il y a une vieille sagesse très humaine,

très utilitaire, infiniment pratique : le lecteur des Jātakas, des
drames, de l'épopée en sera bientôt convaincu. — A décrire les
Hindous comme une humanité fondièrement différente de l'human-
ité d'Occident, carnivore et blonde, on développe un thème
fécond en intéressantes et suggestives variations ; mais on se
trompe, n'en doutons pas.

En d'autres termes, et par la fluidité de la doctrine brahmanique
et bouddhique, l'Inde échappe à la loi du progrès : la superstition
n'est pas énervée et détruite par la religion, ou culte moral des
grands dieux personnels ; la religion se concilie avec les vues
négatives de la métaphysique ; la métaphysique, avec ses merveil-
leuses constructions d'ontologie abstraite, voisine sans éprouver
aucun dossissement avec l'esprit sceptique ou positiviste des anciens
Bouddhistes ou des Sāṅkhyas. — Les trois périodes où Comte
prétendit apercevoir le rythme de l'histoire intellectuelle se con-
fondent dans le pays des Brahmanes. — D'où la survivance des
formes les plus élémentaires du culte et de la pensée, la perma-
nence des craintes superstiteuses, la prédominance des lois de
pureté et des pratiques d'ascétisme : ni la croyance à un Dieu
bon et souverain, ni la négation de toute puissance surnaturelle
ne peuvent ébranler la première conviction ; car encore qu'il n'y
ait pour le philosophe, et, en définitive, pour tout Hindou, ni
communication de l'impureté, ni intervention des forces malfai-
santes de la nature. tout arrive comme si ces forces agissaient.—
Et pourquoi, le cas échéant, ne pas les employer à notre profit ?
— De même pour les rapports de la religion et de la métaphysique,
pour ceux de la métaphysique et de la science. L'oubli fonnda-
mental du principe de contradiction en faveur d'une foi qui admet
toutes les croyances traditionnelles, toutes les affirmations de
l'expérience, toutes les conclusions de la dialectique, sans jamais
sacrifier les unes aux autres, faisant à toutes leur part, c'est, ce
me semble, la note essentielle de l'esprit brahmanique, et, par
contre coup, de la civilisation indienne. Ascétisme, pessimisme,
sensualité, superstition, piété, abstraction souveraine et impasible,
l'historien constate, je ne dirai pas à la même époque, mais chez
les mêmes hommes, la coexistence voulue et raisonnée de ces ten-
dances opposées.

L. V. P.
CHRONIQUE.


(1) M. V. Chauvin a publié dans les Annales de l'Académie royale d'Archéologie de Belgique, 3ème série, t. IV (1902) un curieux article sur le Jet des pierres au pèlerinage de La Mecque. On connaît, — encore que les renseignements des voyageurs, hardis et profanes pèlerins, ne soient pas exempts de contradictions, — les traits essentiels de cette pratique : tout pèlerin doit, à plusieurs reprises, et à des heures fixes, jeter sept pierres de poids déterminé contre trois monuments d'aspect brut, piliers, autels ou murs dont la présence sanctifie les trois Djemrés. Plusieurs problèmes se posent : quel sens attribuent les fidèles à cette pratique ? quelle est l'origine des piliers ? quelles modifications la loi de Mahomet a-t-elle apportées aux rites et à leur esprit ? Les solutions proposées, tant par la tradition pieuse que par la science moderne, sont nombreuses ; et la question se rattache, à notre avis, trop intimement au rôle des pierres dans les pratiques et spéculations cultuelles, pour pouvoir être définitivement vidée. Mais c'est avec un vif intérêt qu'on suit l'analyse de notre distingué collaborateur, et avec une conviction croissante qu'on reconnaît avec lui le caractère juridique que le rite a, sinon revêtu dès l'origine, du moins reçu très anciennement dans la religion arabe. En jetant des pierres dans un terrain vague, on interdit pour l'année à tout venant de s'emparer de cette res nullius : ainsi font les pèlerinages actuels, parce que les anciens pèlerinages se réservaient, contre les tribus malveillantes et étrangères, la libre jouissance du territoire nécessaire aux adorations et aux campements. Les divers
détails de la cérémonie se peuvent ramener sans effort à cette conception centrale ; et le caractère religieux qu’affecte nécessairement toute institution juridique, s’est, — qui s’en étonnera ? — surchargé et amplifié dans une région aussi sainte, en des jours d’exaltation.

Permettons-nous, en cette occasion, de signaler le chapitre consacré aux pierres par le P. Lagrange dans son livre récent sur les religions sémitiques. — Rien ne ressemble plus à la pratique décrite par M. V. Chauvin que l’habitude indienne, ladakienne, tibétaine, etc., de jeter une pierre sur les amoncellements qui constituent le long des routes de primitifs stūpas. Le problème, comme tous les problèmes, hélas ! va s’élargissant. On ne connaîtra, on ne pénétrera l’ensemble qu’en étudiant les détails : ne rougissions pas d’imprimer cette remarque trop justifiée.

(2) Dans les Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut (6ème série, t. IV, 1902), M. Chauvin étudie la Légende égyptienne de Bonaparte. Cette légende, malheureusement, n’existe pas, ou existe très peu. Nous y avons cru, mais l’imagination égyptienne y a très peu cru. C’est étrange, car 1o les Orientaux n’ont pas dégénéré, et leur amour du merveilleux n’est pas plus combattu aujourd’hui, qu’il n’était jadis, par la raison critique, 2o le héros se prêtait merveilleusement à la légende, et il a tout fait pour séduire et « suggestionner » l’âme musulmane. Il est relativement facile d’étudier une légende définie ; il est plus difficile de découvrir des fragments épars et contradictoires : leur nature est double, poésies officielles, pièces nationales ; celles-ci manquent de sympathie. En résumé, dans ce mémoire, la matière est moins intéressante que la méthode.

(3) M. Chauvin veut bien résumer pour le Muséon les curieuses observations qu’il a publiées sur un problème biblique fort intéressant (Liége, 1903) :

La promesse de longue vie faite aux enfants qui honorent leurs parens (Exode, XX, 12 ; Deutéronome, V, 16 ; Epître aux Ephésiens, VI, 4) est répétée au Deutéronome XXII, 6-7 en faveur de ceux qui respectent les nids d’oiseaux ou (ibid. XXV, 13 et suiv.) qui n’emploient pas de faux poids. La récompense étant la même dans les trois cas, il faut trouver une raison commune. On
ne peut donc dire, que la loi relative aux enfants a été empruntée aux Égyptiens, puisque les deux autres n'ont pas cette origine ; et si, dans deux de ces lois, il s'agit du rapport d'enfants à parents, dans le 3e cas, celui des poids, ce rapport n'existe pas.

On peut supposer que, les Hébreux attendant ici-bas la récompense ou le châtiment de leurs actions, toute loi devait primitivement se terminer par la formule « afin de vivre longuement » ? Lors de la rédaction définitive des Codes, on l'aura forcément maintenue dans les textes qui, répétés tous les jours, s'étaient gravés dans la mémoire de tous ; on l'aura omise dans ceux qu'on n'avait pas souvent l'occasion d'invoquer.

(4) Avec le septième fascicule de la Bibliographie des ouvrages arabes..., se termine la quatrième et dernière partie de la Bibliographie des Mille et une Nuits : elle comporte une table alphabétique. En félicitant l'auteur, le Journal Asiatique rappelle les nombreux encouragements dont les corps savants ont honoré son œuvre, depuis l'Académie des Inscriptions jusqu'à la Société Asiatique allemande. C'est en dire l'extrême mérite et la haute importance.

** *

Signalons plusieurs discours solennels relatifs à l'indianisme. Le premier est déjà ancien ; les autres sont de juillet-novembre 1903.

(1) M. Wilhelm Geiger a parlé en 1901 à ses collègues et aux étudiants d'Erlangen de la signification de l'antiquité indienne au point de vue de l'histoire de la civilisation. Les traits habituels aux exposés d'ensemble se rencontrent au premier coup d'œil : le sanscrit n'est pas la langue-mère, mais la philologie sanscrite est la mère de la linguistique indo-européenne, ou, comme a dit Renan, « la pièce maîtresse de notre philologie ». — Goethe a admiré Çakuntalā, mais peu d'esprits sont assez puissants, — ou patients, — pour comprendre que « dans le domaine de la science des littératures comparées, les lettres sanscrites ont une aussi grande importance que le sanscrit dans la grammaire ». (Je n'en suis pas persuadé). — La philosophie indienne est d'un intérêt capital : « A proprement parler, disait Taine, les Hindous sont
les seuls qui, avec les Allemands, aient le génie métaphysique ;
les Grecs, si subtils, sont timides et mesurés à côté d’eux ; et l’on
peut dire, sans exagération, que c’est seulement sur les bords du
Gange et de la Sprée que l’esprit humain s’est attaqué au fond et
à la substance des choses ». Quoi qu’il en dise, Taine exagère
ici ; M. Geiger donne la note vraie et rapproche les écoles indiennes des écoles grecques de philosophie et de mathématique.
— Reste la religion, — car le recteur d’Erlangen semble oublier
l’archéologie, — et de quelle religion parler sinon du Bouddhisme ? : « Il y a des enthousiastes qui prétendent attribuer au
Bouddhisme une valeur pratique pour la vie religieuse de l’avenir,
qui espèrent trouver dans le Bouddhisme une nouvelle religion
universelle, le plus beau présent que l’humanité devra à l’Inde
ancienne ! ». Ces enthousiastes ont tort : l’idéal bouddhique est
quiétisme, passivité, nil admirari.

(2) En prenant possession du siège que la mort de Weber lui
avait préparé à l’Académie de Berlin, M. Pischel a prononcé un
discours très bref (Sitzungsberichte, XXXIV, 709-712) ; et M. Diels
lui a répondu plus sommairement encore. Sujet : les changements
que la recherche de ces dernières années a apportés dans l’orien-
tation de l’indianisme. Les liens qui rattachaient l’Inde à l’Occi-
dent vont se relâchant : « l’activité du sanscritiste à l’Université
demeurera nécessairement réduite ; mais son activité est sans
limite dans l’Académie », car l’indianisme pénètre de plus en plus
profondément dans la connaissance de l’Inde, histoire politique,
littéraire, linguistique, religieuse, artistique ; et on s’aperçoit que
tout l’Orient et la Haute Asie, dans le passé comme dans le présent,
se rattachent à l’Inde. — M. Pischel parle de tout cela, brièvec-
ment, nettement, solidement. On aime à lire cette phrase : « Il
fallait savoir le védique, le sanscrit, le dialecte des inscriptions
d’Açoka..., et maintenant il faut savoir le tibétain ». Et ceci, qui
est très juste : « L’ancien Bouddhisme orthodoxe reprend son
activité missionnaire. Pour l’Europe, il n’est pas à croire qu’il
puisse y exercer quelque influence, comme des esprits échauffés
se l’imaginent ; mais pour l’Inde même et les pays voisins, il serait
imprudent de contester ses chances ».

(3) En quittant Groningue, où il avait exercé le rectorat,
M. J. S. Speyer a prononcé un discours intitulé : Mos majorum ; en s’installant à Leyde, — où il succède à M. Kern, — il a parlé des Brahmanes et de leur « signification » dans l’histoire du peuple indien.

Le mos majorum, ou plutôt le respect du mos majorum, c’est le trait commun de l’esprit latin et de l’esprit hindou : maître de latin et de sanscrit, M. Speyer nous devait d’établir entre deux civilisations prodigieusement diversifiées un rapprochement qui ne fut pas d’ordre strictement linguistique. Et pour avoir, au premier coup d’œil, je ne sais quelle séduction de paradoxe, ce discours, très soigné, est d’une solidité qui en augmente l’agrément. — Rome fut très religieuse, l’Inde aussi ; Lucrèce a pour Epicure un respect qui ressemble à celui des bouddhistes pour le prince Çākyamuni devenu Bouddha ; — et je ne sais si M. Speyer s’est souvenu de certaine page où Sir Alfred Lyall dit que nous retrouvons dans l’Inde contemporaine l’image de l’Antiquité. L’idée est très juste et féconde. — Sur les grāddhas, cérémonies en l’honneur des défunt, et ce qui regarde les rites funéraires, dont un autre Hollandais, M. Caland, est en train de renouveler notre connaissance, M. Speyer s’étend avec d’autant plus de raison que les rapprochements sont sûrs et qu’il sonde une des plus vieilles traditions de la race indo-européenne, ou plutôt de l’humanité. — On pourrait remarquer que l’Inde s’isole du monde antique civilisé par la croyance à la transmigration des âmes, ou du moins par la systématisation et la prédominance de cette croyance ; et aussi par l’absence des préoccupations d’ordre pratique et politique où Rome triompha, maîtresse de la vie active comme l’Inde demeure la victime de la vie mystique. Bouddha et les Tīrthatākahāras des Jainistes ont imaginé qu’il fallait respecter tout être vivant. Rome, j’entends la Rome de Cicéron, a inventé la caritas humani generis. Le mos majorum ne doit pas rester immobile. Les nouveaux venus deviendront à leur tour des ancêtres.

Et c’est ce qui est très vrai dans l’Inde aussi : on l’apprend en étudiant avec M. J. Speyer le rôle, l’importance du Brahmane dans la civilisation de la grande péninsule et de ses annexes. Parlant devant un auditoire profane, le conférencier cite Molière : « Il y a fagots et fagots, dit Sganarelle » (et ces mots, en français
et en italique, font dans la page hollandaise une saillie curieuse à l’œil et à l’esprit) ; c’est-à-dire qu’il y a auditoire et auditoire, et les gens de Leyde étant et fort intelligents et fort instruits, le sanscritiste pourra, sans être long, n’être pas obscur. Je suis sûr qu’il a été suivi dans son exposé très méthodique et complet du caractère brahmanique. Le Brahmane a fait l’Inde comme les Sénateurs ont fait Rome ; il n’est pas un gramaṇaya, un moine mendiant, mais le gardien du dharmam, c’est-à-dire de la loi, c’est-à-dire du progrès ; il a civilisé les tribus sauvages ; il a policé leur dieux, comme leurs institutions juridiques. Aux adorateurs, — quasi-totémistes, — du porc, il apprend que le porc est Viṣṇu ; aux rites payens, il prête une théologie éminemment souple, parce qu’il est sophiste à demi et parce qu’il est résistant dans sa fidélité à l’essentiel du dharmam. A chacun son devoir, à chacun le respect qui lui est dû. — Et si la caste, œuvre du Brahmane, apparaît comme oppressive et aristocratique dans le plus mauvais sens du mot, c’est une illusion : la caste est plutôt un patriciat qu’une aristocratie : elle a, par un contraire effet, la perméabilité des aristocraties.

(4) M. C. Bendall, successeur de Cowell à Cambridge, n’a pas cru, comme M. Speyer, que son « Inaugural lecture », mérite l’honneur d’une luxueuse édition ; il l’envoie à ses amis sous la forme modeste d’un extrait de la « Cambridge Chronicle » dont les typographes paraissent assez négligents (1).

L’orateur constate que ses compatriotes manquent de sympathie pour l’Inde et les choses indiennes ; et si quelque chose peut inspirer ce sentiment, peu répandu parmi les maitres de l’Inde, c’est assurément le caractère vivant et progressif de l’indianisme. M. Bendall marque très nettement les récentes conquêtes et il insiste sur les découvertes archéologiques, linguistiques et historiques : dans ce triple domaine, il est, lui aussi, un découvreur ; et c’est pour cela sans doute que les généralités sont, sinon exclues de son discours, du moins traitées avec une rare précision et un grand souci de montrer leur intérêt hindou. Les Anglais sont trop

(1) Réimprimé dans l’ « Indian Magazine » (Londres : Constable), Décembre 1903.
souvent en contact direct avec l'Inde pour qu'une connaissance livresque et historique de la grande péninsule ne leur soit pas nécessaire : nous savons trop, par les études où les voyageurs et les résidents non indianistes nous livrent leurs impressions généralement superficielles, que la sympathie naît difficilement dans les relations au jour le jour, par l'aspect tout extérieur des foules et des individus, par les fuyants aperçus de la vie indienne si retirée en elle-même. L'Indien apparaît puéril, mou, rêveur, incapable de pensées saines et vraiment humaines. Tout change quand on l'étudie dans les grandes manifestations de son génie très particulier, très difficile à pénétrer sinon à aimer. — Les compatriotes de M. Bendall ont, sans aucun doute, grand intérêt à tenir compte des leçons qu'il répète après son illustre prédécesseur.

(5) La conférence de M. P. E. Pavolini, *Di alcune caratteristiche della letteratura indiana* (Institut des Hautes Études de Florence, Annuaire 1903-4), est extrêmement aimable ; on peut la prendre, à l'occasion, pour modèle.

L'auteur étudie tour à tour la fantaisie dévergondée des poèmes, la précision des alégristes, la manie des chiffres énormes, le laconisme des sūtras, l'ascétisme, la sensualité, la galanterie, la richesse gnomique. Des exemples bien choisis, — la chute du Gange, le sūtra *tarap* (accentuation du comparatif), le nom des mètres de la prosodie savante (porteuse de couronne, jeu de tigre, la gracieuse, etc.), les préceptes acérés de misogynie, etc. — illustrent tour à tour les diverses et contradictoires caractéristiques du génie indien. Si tous les « scholars » parlaient de la littérature sanscrite avec autant de charme, l'Inde jouirait d'une plus grande faveur. Mais l'humanisme est de moins en moins à la mode parmi nos pandjits.

L. V. P.
Rapports
Entre la
Théorie Bouddhique de la Connaissance
et
L'Enseignement des Autres Écoles Philosophiques de l'Inde
par
Th. de Stcherbatskoï.

D'après l'opinion généralement admise, la logique bouddhique serait incontestablement issue de celle des Vaiṣeṣikas. À l'appui de cette opinion M. H. Jacobi a fait valoir toute une série de coïncidences, et sur des points essentiels, entre les deux systèmes, Vaiṣeṣika et bouddhique. Ces coïncidences témoigneraient d'emprunts faits par les bouddhistes aux Vaiṣeṣikas, et non pas d'emprunts faits par ces derniers aux bouddhistes, la logique des Vaiṣeṣikas étant la plus ancienne des deux (1).

La plupart des questions, il est vrai, sur lesquelles la logique bouddhique coïncide avec celle des Vaiṣeṣikas, ne sont pas même indiquées dans les écrits de Kaṇāda, fondateur de l'école des Vaiṣeṣikas. C'est dans le com-

mentaire de Praçastapâda, qui contient la doctrine de cette école, mais remaniée et modifiée, que se trouvent toutes les coïncidences frappantes entre les deux systèmes. Les bouddhistes auraient donc emprunté les principes de leur théorie à la doctrine des Vaiçëṣikas, remaniée par Praçastapâda. Or c'est Dignâga, dont le système est parvenu jusqu'à nous dans le Nyâyabindu, manuel de logique de Dharmakîrti, qui est le fondateur de la logique bouddhique (1). Ce serait donc Dignâga qui aurait emprunté les éléments essentiels de son enseignement à Praçastapâda ou à l'un de ses successeurs (2).

D'après la date qu'on lui assigne, Dignâga a dû vivre au VIe siècle de notre ère (3). La date de Praçastapâda n'est fixée, jusqu'à présent, par aucune donnée positive.

Nous examinerons chacune des questions sur lesquelles on constate coïncidence entre les deux doctrines, celle des bouddhistes et celle des Vaiçëṣikas, — et par conséquent emprunt de la part des bouddhistes ; et nous prendrons à tâche de démontrer que chacune de ces questions a été traitée d'abord par les bouddhistes. Ce n'est donc point, d'après nous, Dignâga qui a emprunté aux Vaiçëṣikas, c'est-à-dire à Praçastapâda, les éléments de sa doctrine ; mais bien plutôt ce dernier qui a modifié la doctrine traditionnelle de Kaṇâda, conformément à celle de Dignâga. Il faudrait donc admettre que Praçastapâda est postérieur à Dignâga.

La solution de ce problème présente un intérêt notable pour l'histoire de la philosophie et de la civilisation

(1) Plusieurs traités de Dignâga sont conservés dans les écritures tibétaines et chinoises. 
(2) Voir Jacobi loc. cit. 482 et suiv. 
(3) Voir divers articles de Pathak, Journal de Bombay, L.
indiennes, et cela en raison des considérations suivantes : Une période de dix siècles environ, pendant laquelle s’accomplit l’évolution parallèle du Bouddhisme et du Brahmanisme, aboutit à une époque de plein épanouissement de la culture indienne, époque à laquelle le Bouddhisme atteint à son parfait développement. À ce moment, brahmanes et bouddhistes entrent en lutte sur le terrain de la philosophie pour assurer le triomphe de leurs principes. Le point central de leur controverse, c’est la question de savoir s’il nous est permis d’affirmer l’existence de l’être universel, principe éternel de toute chose ? Pouvons-nous en pénétrer l’essence ? A cette question, à laquelle les bouddhistes opposent une dénégation formelle, les brahmanes répondent affirmativement.

Pour défendre le point de vue bouddhique, Dignāga et Dharmakīrti élaborèrent une théorie de la connaissance qui fait corps avec un système de logique, transformant à cet effet des éléments tirés de la logique plus ancienne du Nyāya. La pensée maîtresse de cette théorie, la voici, exprimée dans ces paroles de Dignāga : « Tout le domaine de notre savoir n’est point l’expression de l’être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l’évoquant, distingue entre les catégories de l’essence et de l’inhibition (1).”

(1) V. la Nyāyavārtikatātparyaprakāśa (= Tūtp.) 127. 2-4 : na hi Dignāgamate kṣiṇa cid asti vastu yan nāntariyakaiś sad hetur bhavati : yathāha sarvato ‘yam anumāṇānuṣṭeyah ṣeva buddhyārūḍhena dharma-dharmabhāvena, na bahiṣṭattvam apekṣatā ti.

« Selon Dignāga, il n’y a aucune chose réelle indissolublement liée qui puisse être raison logique (moyen terme), puisqu’il dit : “ La condition, d’après laquelle un fait est la raison logique d’un autre fait, qui en est la conséquence logique, (anumāṇānuṣṭeyah ṣeva), ne dépend point de l’être ou du non-être extérieur, (cette liaison repose) sur la condition d’inhibition et de substance, instituée par notre pensée.” » N’est-ce pas
C'est ce que nous sommes convenus d'appeler « la théorie critique de la connaissance » du Bouddhisme. Les adeptes de ce système nient la possibilité d'atteindre à la connaissance d'un être suprême, de l'âme, de tout principe de vie éternelle ; ils affirment la subjectivité de notre savoir, limité par l'expérience, et ne voient qu'un leurre dans toute science métaphysique (1).

Les brahmanes se bornent d'abord à nier les théories bouddhiques ; mais, ces théories gagnant d'influence et se propagant autour d'eux, force leur est, pour faire face à leurs adversaires, de traiter toute une série de questions qu'ils avaient ignorées jusque là. Ils sont ainsi amenés à transiger sur certains points avec leurs principes et à réadapter en partie leurs systèmes en vue d'exigences nouvelles. Cette influence indirecte du Bouddhisme sur la transformation du Védânta par Čaṇkara a déjà été notée par l'historien officiel du Védânta (2).

ici, exprimée en d'autres termes, la pensée maîtresse de la philosophie de Kant, selon laquelle tout notre savoir est créé par notre raison même ? c'est elle qui classe les matériaux, donnés par l'intuition, selon les catégories, qui sont des lois a priori constitutives de notre entendement. Les catégories de l'essence et de l'inhérence se trouvent dans le système de Kant et occupent même la première place dans la doctrine des néo-Kantiens. V. H. Kohen, Logik der reinen Erkenntnis, p. 179 et suiv.

(1) Cette doctrine est en tout l'opposé du panthéisme du Védânta avec lequel M. Kern (Manual, p. 126) la compare à tort : « adaptation of the scholastic Vedânta. » En outre, elle est antérieure à Çaṇkara. La dialectique bouddhique doit être antérieure à Bādarāyaṇa lui-même, puisqu'il consacre une série de sūtras (II, 2, 28-32) à réfuter l'idéalisme bouddhique (vijñānavāda) qui ne peut être antérieur à Nāgārjuna. L'ānīvākṣīki brahmaṇavidyā dont le bouddhisme, d'après le P. Dahlman (Nīrvāṇa passim), ne serait que le bâtarde, tandis que le Védânta et le Śāṁkhya en sont les fils légitimes, ne peut non plus avoir droit d'ancienneté sur le Bouddhisme, puisque la brahmaṇavidyā nous serait représentée par le Mahābhārata et que ce dernier poème contient en toutes lettres un renvoi aux sūtras de Bādarāyaṇa (Gītā, 13. 4).

(2) Deussen, Die Sūtra's des Védânta, p. VII.
L’œuvre principale de Kumārila (1) n’est presque, en son entier, qu’un traité de polémique contre les théories bouddhiques. Il en est de même des Naiyāyikas : leur docteur, Uddyotakara, consacre la majeure partie de ses écrits à combattre les mêmes théories.

Entre tous les systèmes indiens de philosophie, celui des Vaiṣeṣikas se rapproche le plus de l’enseignement bouddhique ; aussi les contemporains donnent aux Vaiṣeṣikas le surnom de « demi-bouddhistes » (ardhavaināṣīka). Non seulement ils subissent indirectement l’influence bouddhique, mais encore ils font aux bouddhistes des emprunts directs, autant que l’admet la différence de leur point de départ, qui, en contradiction flagrante avec la doctrine bouddhique, consiste en une conception réaliste de la genèse de notre savoir, conception également admise par les Naiyāyikas. C’est par Praçastapāda qu’est effectuée la refonte dans le sens bouddhique des principes des Vaiṣeṣikas. C’est dans son commentaire (2) que nous constatons pour la première fois ces emprunts, qui reprennent dans le système du Nyāya et Vaiṣeṣika unifiés.

Ces écoles se sont spécialement appliquées à l’élaboration de la logique. Les autres écoles, dans leurs luttes polémiques, se servent des arguments fournis par la logique du Nyāya, et finissent par l’adopter. En démontrant que partout où Praçastapāda a innové, il n’a fait qu’emprunter aux bouddhistes, nous aurons démontré en même temps que toute l’évolution ultérieure de la

(1) Mīmāṃsācālokarāṭīka, édité dans la Chonkhambā S. S. avec le commentaire de Pārthasārathimīrgra, traduit dans la Bibl. Indica par Gaṅgānātha Jhān avec des extraits de ce commentaire et de celui de Sucaritamiṅgra.

(2) Praçastapādabhāṣya (cité ci-dessous Praçast.), Vizyanagarām S.S.
théorie de la connaissance et de la logique des brahmanes s'est accomplie sous l'influence du Bouddhisme.

Nous procèderons maintenant à l'examen de chacun de ces points en particulier.

I.

L'un des points principaux sur lesquels on constate l'accord entre Vaiṣeṣikas et bouddhistes, c'est la coïncidence de leurs vues sur la nature du raisonnement (anumāṇa).

M. Jacobi revendique pour Praṣastapāda, l'honneur d'avoir introduit dans la doctrine syllogistique l'idée de la « connexion indissoluble » (sūhacarya, concommitanz) et il distingue trois étapes dans l'évolution de cette idée. Sous sa forme primitive, on la trouve déjà chez Gotama, le fondateur de l'école des Naiyāyikas, et chez son commentateur Vātsyāyana. Pour eux, le syllogisme n'est encore que le raisonnement par analogie. « Le moyen terme, dit Gotama, prouve ce qui doit être prouvé, d'après la ressemblance ou bien la dissemblance des exemples »(1). Kaṇāda, fondateur de l'école des Vaiṣeṣikas, poursuivant le même ordre d'idées, classe les rapports réels sur lesquels se fonde la connexion logique dont le syllogisme est l'expression. Il constate quatre classes de rapports : rapports de causalité, de (simple) liaison, de contradiction et d'inhérence (2). Praṣastapāda enfin, renonçant à la tentative de classification de Kaṇāda, introduit dans la théorie du syllogisme l'idée de la connexion indissoluble purement logique. Il constate, sans se demander sur quoi

(2) Cf. Vaiṣeṣikadārṣāna, IX. 2. 1.
elle se fonde, qu'à la base de tout syllogisme il y a une notion de connexion entre deux faits ou deux idées (1). De ces données, ne peut-on pas conclure avec M. Jacobi que les bouddhistes ont emprunté aux Vaiṣeṣikas la notion de « connexion logique » à une époque intermédiaire entre celle de Kaṇāda et celle de Praṇastapāda, puisque, possédant déjà la notion de la connexion indissoluble, ils n'ont pas encore renoncé à la tentative de Kaṇāda de classer les rapports réels dont la connexion logique n'est que l'expression ? Les bouddhistes ne reconnaissent que trois classes de rapports : rapports de causalité, d'identité et de négation. Et à ce propos, M. Jacobi remarque que si les bouddhistes eussent eu connaissance de la notion plus générale de connexion purement logique, ils n'eussent point maintenu en son lieu et place les deux classes de rapports susmentionnées : rapports d'identité et de causalité (2).

Nous croyons, au contraire, pouvoir démontrer que la notion de connexion indissoluble appartient en propre aux bouddhistes, et que Dignāga en fut le promoteur. Cette notion se rattache logiquement à l'idée fondamentale de sa philosophie. Les Vaiṣeṣikas se l'assimilent d'une manière toute superficielle, puisque cette notion, ne s'adaptant point au point de départ de leur système, — conception réaliste de la genèse de notre savoir, — se trouve par là-même dépourvue chez eux de toute valeur.

Rappelons tout d'abord que la notion de connexion indissoluble présente la signification suivante : si l'expérience est la source de notre savoir, si celui-ci a pour

(2) H. Jacobi, loc. cit p. 483. Il paraîtrait que l'emprunt a été fait (par Dignāga ?) à l'un des prédécesseurs de Praṇastāpāda.
base les phénomènes du monde extérieur et intérieur, phénomènes dont les lois seront ensuite déduites par voie d'abstraction ; — alors il ne saurait y avoir de connexion indissoluble entre les faits et entre les idées, le champ de l'expérience étant toujours limité. — Si, au contraire, tout notre savoir est purement subjectif, si c'est notre intelligence qui construit les phénomènes et établit leurs relations, c'est donc qu'elle procède d'après des lois universelles, d'après des idées a priori qui lui sont propres et qui constituent la base de toute connaissance : telles sont les idées d'identité, de causalité, de substance, d'inhérence, etc. — et la connexion indissoluble devient par là-même possible.

Dignāga se pose résolument à ce dernier point de vue, en disant : « Le domaine entier de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence » (1). Et Dharmakīrtī s'y conforme, lorsque à son tour il dit : « La règle, d'après laquelle il existe une connexion indissoluble (entre les objets ou les idées) ne provient point de l'observation positive ou négative, mais des lois de causalité et d'identité, qui ont une portée universelle » (2).

Tout au contraire des bouddhistes, les Vaiśeṣikas et les Naiyāyikas ont pour point de départ une conception réaliste de la genèse de notre savoir : les phénomènes du monde extérieur et intérieur ont, selon ces écoles, une existence réelle, et notre savoir est le produit du contact

(1) Voyez ci-dessus, p.
(2) Čīḍhara, Prācāsa. p. 207, 8-9, kāryaḥ kārayabhaśvād vā svabhāvād vā nīyamak śvād vā avinābhaśvāni yam o darśanān na na darśanāt |. Cf. de la Vallée Poussin, Bouddhisme d'après les sources brahmaniques, Muséon 1901, p. 56.
direct (śaṁnikaṁsa) entre nos sens et les objets. Ce contact, — ou bien, ce qui revient au même, cette expérience, — étant nécessairement limité à un champ restreint, notre intelligence ne peut arriver à la connaissance des lois universelles et immuables ; et, ceci acquis, il ne peut pas, à proprement parler, y avoir de connexion indissoluble. Aussi Uddyotakara réfute-t-il cette notion, n’admettant même point que la loi de causalité ait une portée universelle (1).

Prācāstapāda reproduit virtuellement la définition du raisonnement, telle que l’a donnée Dignāga, mais il ajoute qu’on arrive à la connaissance de la connexion indissoluble par l’observation, en constatant les relations des phénomènes dans le temps et l’espace. Cette notion a donc pour lui une toute autre valeur que pour les bouddhistes (2).

A une époque postérieure les écoles unifiées des Naiyāyikas et des Vaiṣeṣikas adoptent le point de vue de Prācāstapāda : elles admettent la connexion indissoluble (vyāpti), mais, en lui donnant pour base l’expérience, elles en restreignent la portée.

Il existe d’ailleurs des témoignages directs qui désignent Dignāga, comme ayant été le premier à introduire dans la logique la notion de connexion indissoluble. — Dignāga rejette l’enseignement logique de Vātsyāyana. A son tour Uddyotakara réfute Dignāga, contre lequel il défend la manière de voir de Vātsyāyana. Dans son commentaire, Uddyotakara, après avoir exposé la doctrine syllogistique de Gotama et de Vātsyāyana, s’exprime en ces termes : (3) « Il y en a d’autres qui disent qu’on donne

(1) Voir ci-dessous p. 138 n. 2.
(2) Voir ci-dessous p. 140 et suiv.
(3) Nyāyavārttī, p. 56. 14 et suiv. * apare tu bruvate : nāntariyakār-
Le nom de syllogisme à ce qui désigne un objet comme étant indissolublement lié (à d'autres objets, désignation faite par celui) qui en a la certitude. » Uddytakara soumet cette définition à un examen minutieux et il la rejette. A son gré, elle n'en est pas une : tout objet étant, d'après l'opinion des bouddhistes, indissolublement lié à d'autres objets, la connaissance d'un objet indissolublement lié avec les autres ne signifie autre chose que connaissance en général. On peut donc dire indifféremment « objet » ou bien « objet indissolublement lié ». « Aussi, continue Uddytakara (1), (il y en a qui, pour échapper à cette objection,) s'expriment ainsi : le moyen terme désigne la connexion indissoluble des idées (dharma). — Que signifie cette substitution ? De même que, dans l'expression « objet indissolublement lié », le mot « objet » n'est point à sa place ; de même ici le mot « idée ». L'exemple de la fumée, indice de la présence du feu, n'est point probant (2) ». — Donc, d'après lui, le rapport de causalité n'implique point de connexion indissoluble.

Il résulte de ce passage qu'Uddytakara attribue à « d'autres » l'introduction de la notion de la connexion indissoluble dans la théorie du syllogisme. Qui entend-il par là ? Vācaspatimīra (3) nous apprend que la plupart des objections d'Uddytakara sont dirigées contre Dignāga,
qu’il ne désigne point directement, conformément à la coutume des polémistes indiens. Le même auteur certifie (1), que, dans le passage cité plus haut, c’est bien la doctrine de Dignāga qu’Uddyotakara a en vue. A ce propos, Vacaspatimiōra remarque (2), que la doctrine syllogistique de Dignāga est intimement liée à sa théorie de la connaissance, laquelle admet pour base du raisonnement la faculté qu’a l’entendement même de créer ses propres objets, en distinguant en eux l’essence de l’inhérence ; — faculté qui ne va point à exprimer l’être ou le non-être réels. Ce sont ces idées, ou bien ces attributs (dharma), que notre entendement attribue aux objets inconnais-sables en soi, et qui se trouvent indissolublement reliés entre eux (3).

A une autre place (4), traitant du raisonnement qui procède du fait ultérieur (effet) au fait antérieur (cause nécessaire), — raisonnement dont la fumée, indice du feu, est l’exemple classique, — Uddyotakara réfute à nouveau la doctrine de Dignāga et rejette la notion de connexion indissoluble. Là dessus, Vacaspatimiōra (5), encore une fois, nous apprend que la définition du syllogisme par Dignāga est étroitement liée à la théorie bouddhique de la connaissance (bauddhasiddhānta) (6). Il résulte de ces témoignages que l’idée de connexion indissoluble considérée comme base du raisonnement, n’a pu être empruntée par les bouddhistes aux Vaiêṣekas. Elle a été

(1) Ibid., p 127. 12.
(2) Ibid., p. 127. 2.
(3) C’est pourquoi attribut (dharma) et idée (pratīti) sont des termes synonymes pour le bouddhiste.
(4) Nyāyavart., 52. 11-54. 3.
(5) Tātp., p. 120. 18-122. 2.
(6) Ibid., p. 121. 18.
introduite par Dignāga, parce qu'elle fait corps avec le reste de sa théorie.

La classification du moyen terme d'après les notions d'identité, de causalité et de négation, n'est point, elle non plus, un emprunt aux Vaiṣeṣīkas de la part des bouddhistes. Nous avons sur ce point le témoignage direct de Sureṣvara, qui nous apprend que Dharmakīrti en est l'auteur (1).

Praçastapāda reproduit virtuellement la définition de Dignāga, lorsqu'il dit : « Un homme qui connaît par avance le lien indissoluble qui existe entre la fumée et le feu, voyant la fumée et se ressouvenant de ce lien, arrive à la connaissance du feu » (2). Et il continue : « Ainsi, si un phénomène est d'une manière quelconque lié à un autre phénomène dans le temps et l'espace, il nous est permis, nous trouvant en présence de l'un des deux, de conclure à l'existence de l'autre. Quoique Kaṇāda ait précisé les cas dans lesquels on constate pareille liaison, son énumération n'est donnée qu'à titre d'exemple et ne va pas à exclure toute autre possibilité de liaison, car il y en a d'autres encore » (3). Ce passage,

(2) Praçast. 205. 10-13 : vidhis tu : yatra dhūmas trāṅgrir, agnyabhāve dhumo'pi na bhavatīti. evan prasiddhasamayasyaśaṁdīgadhūmād- 

(3) Praçast. 205. 13-15 : evaṁ sarvatra deça kālaśīvinābhūtām itarasya
Crīdhara (1) nous dit, en le commentant longuement, qu’il est dirigé contre les bouddhistes, lesquels entretenaient sur la connexion indissoluble une opinion très différente de celle des Vaiṣeṣikas et de celle que professait Praṣastapāda. Pour le bouddhiste, la notion de connexion indissoluble est le résultat des idées a priori qui sont la loi de notre intelligence. Rappelons encore ici les paroles de Dignāga : « tout le domaine de notre savoir n’est point l’expression de l’être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l’évoquant, distingue entre les catégories de l’essence et de l’inhérence ».

Ces lois, ou catégories, — car le problème est le même qui se posait devant Kant, — sont, d’après les bouddhistes, au nombre de trois. Dharmakīrti répète que ce n’est point l’expérience, positive ou négative, qui est à la source de la connaissance de la connexion indissoluble de nos idées, mais bien l’idée d’identité et celle de causalité (tādātmya, tadutpatti) (2). Voici donc la différence entre les deux conceptions : la première est la conception réaliste, d’après laquelle c’est l’expérience, positive ou négative, fournie par les faits réels, qui nous conduit à en tirer les conséquences : cette conception est celle des Vaiṣeṣikas et de Praṣastapāda. Au contraire, d’après la seconde, conception idéaliste, ce sont les notions a priori qui sont à la base du raisonnement et de la connaissance et non pas l’expérience du monde objectif.

itiyam. Cāstre kūryādigrayahasya nidarcanārthasya kytavī, nāvadānvarāntām. Kasmū? vyātirekādarcanātīl = Ainsi, ce qui est indissolublement lié dans le temps et l’espace est toujours (sarvatra) l’indice de l’autre. La mention de kūrya, etc. dans le Čāstra a pour but de donner des exemples, mais non une affirmation limitative. Pourquoi ? Parce qu’il est prouvé que [certains cas] s’écartent [des catégories indiquées].

(1) Praṣast., p. 206, 17 et suiv.
(2) Voir ci-dessous, p. 143 n. 1.
Donc, pour Praçastapāda, partout où deux faits réels existent simultanément dans l'espace, ou se succèdent dans le temps, il y a lieu de constater entre eux un lien de causalité, ou autre, la variété des relations ne pouvant être épuisée. Tandis que pour le bouddhiste Vijñānavādin ou Yogācāra, tout notre savoir est phénomène interne. La nature est une « virtualité » de notre esprit. Notre savoir est une lumière qui s'allume à son propre foyer (1). La connexion des idées repose sur des modes de connexion qui sont l'inventaire de notre intelligence.

Il est donc acquis, à notre avis, que l'idée de connexion indissoluble ne peut avoir pour Praçastapāda la même valeur qu'elle a pour le bouddhiste. Pour Praçastapāda, elle n'existe point, à proprement parler, puisque le champ de l'expérience étant toujours limité, il ne nous est permis, en aucun cas, d'affirmer l'universalité et la relation indissoluble de deux faits, l'exception étant toujours possible. D'autre part, en admettant que notre intelligence procède d'après des lois a priori d'une portée universelle, nous pouvons affirmer que nos idées sont liées entre elles selon des principes qui n'admettent point d'exception. Par conséquent, tout raisonnement ou syllogisme ne présente qu'un cas particulier de l'application de ces lois : donc tout syllogisme exprime la connexion indissoluble des phénomènes objectivés.

On voit que la différence de point de vue entre les écoles Vaiṣeṣika et bouddhiste est la même que celle que présente, à plusieurs reprises, l'histoire de la philosophie occidentale. C'est la différence du point de vue idéaliste et du point de vue réaliste. De même que les idéalistes de l'Ocident, les bouddhistes nient l'existence du monde

(1) Sarvad. p. 16. 10 ; trad. dans Muséon, 1901, n. 79.
objectif. Il y aurait de l'intérêt à comparer le cours que suivent les idées dans les deux philosophies, indienne et européenne. On serait frappé de la ressemblance que présentent à travers un si grand espace de temps qui les sépare, et malgré la différence des milieux, les arguments de ces deux éternels adversaires, les empiristes et les idéalistes.

Il n'y a donc point contradiction entre la notion de connexion indissoluble et celle des rapports auxquels elle sert d'expression ; bien au contraire : ces notions se trouvent intimement liées et découlent l'une de l'autre. Les idées ou les objets que nous connaissons sont indissolublement liés, ou bien parce qu'ils peuvent être déduits l'un de l'autre par voie d'analyse, ou bien parce qu'il y a entre eux rapport de causalité. Donc toute connexion indissoluble ne peut être fondée que sur l'une de ces deux lois — loi d'identité, loi de causalité (tādātmya, tadutpatti). Chacune de nos notions fait corps avec l'ensemble de notre savoir, parce qu'elle est indissolublement liée, par raison d'identité ou de causalité, au reste de nos notions (1).

Quant aux rapports réels, les bouddhistes les entendent d'une manière toute différente de celle des Vaiṣeṣikas. Ceux-ci identifient les rapports réels avec la connexion logique, déclarant par cela même connaissables les rapports réels des choses. A la différence des Vaiṣeṣikas, les bouddhistes (nous entendons parler ici, comme partout ailleurs, de l'école des Yogācāras) déclarent toute réalité inconnaissable, dans son essence comme dans ses rapports. Leur manière de voir s'accorde avec celle de Kant en ce que, tout en admettant l'existence de l'objet

(1) Cf. N. b. f., p. 31. 1-10.
en soi (1), comme base réelle (substrat) de notre savoir, elle le déclare à tout jamais inaccessible à notre enten-
dement (2).

Le domaine du connaissable est limité au monde des idées (5), produit de notre activité mentale (4), et ce sont ces idées qui se trouvent indissolublement liées entre elles d’après des lois a priori, constitutives de notre entendement (5). Les bouddhistes, en subdivisant le syl-
logisme d’après les notions d’identité, de causalité et de négation, établissent un classement qui a pour base le jugement affirmatif — analytique ou synthétique — et le jugement négatif (6). Quant au classement des rapports

(1) vastu, paramārtha sat = kṣaya.
(2) kṣayasat prāpayitum açākyatāt, N. b. f. 16. 3.
(3) pratīti, seul résultat auquel aboutissent les deux sources de notre savoir, N. b. f. 18, 5, 22, 3-10.
(4) prāpanaçaakti, prāpakavyāpāra, N. b. f. 18. 6-10.
(6) Le svarttha numāna des bouddhistes joue le même rôle dans leur théorie de la connaissance que le jugement chez Kant. On peut donc représenter la classification du jugement d’après Dharmakīrti dans le tableau suivant :

1° Jugement établissant la connexion entre le sujet et l’attribut.
2° subdivisé en affirmatif (vidhi) et négatif (anupalabdhi = pratiṣedhā).
3° L’affirmatif subdivisé en analytique (svabhāvānumāna) et causal (empirique) (kāryānumāna).

Le tableau des idées a priori, correspondant à cette classification, serait le suivant :

1° Substance-inhérence (dharmadharma bhava).
2° être (bhāva, vidhi = vastu).
non-être (abhiśā, anupalabdhi).
3° identité (tādātmya).
causalité (taduppatit).

En comparant ce tableau avec celui de Kant, on est frappé d’y ren-
couer justement celles des catégories de Kant qui ont résisté à la critique ultérieure, et d’y constater l’absence de celles qui ont été rejetées par cette critique.
réels, il n’a jamais été admis par les bouddhistes, en ce sens que les choses en soi et leurs connexions réelles sont par eux déclarées à tout jamais inconnaisssables.

Entre la notion de la connexion indissoluble et la classification des idées, sur lesquelles elle se base, il n’existe aucune incompatibilité ; tout au contraire, l’une dérivant de l’autre, elles se complètent mutuellement. En outre, la classification des Vaiṣeṣikas offre fort peu de ressemblance avec la classification bouddhique, si ce n’est la seule distinction basée sur le rapport de causalité. Cela ne saurait suffire à motiver l’hypothèse d’un emprunt.

Différente de la classification des Vaiṣeṣikas, la classification bouddhique du syllogisme et des notions qui sont à sa base, a été établie indépendamment de la leur et ne doit rien à leur influence.

II.

La définition du terme le plus important de tout syllogisme, à savoir du moyen terme (ḥetu, liṅga), est étroitement liée à la notion de connexion indissoluble. D’après Dignāga, le moyen terme doit satisfaire à trois conditions essentielles, qui en garantissent la validité. Dharmakīrti ne fait que reprendre en ceci la doctrine du Maître. Ces conditions, les voici :

1. Le moyen terme est présent dans le sujet (paksā, ou « petit extrême ») du syllogisme. Exemple : il y a de la fumée sur la montagne.

2. Le moyen terme est présent dans tous les cas semblables. Exemple : partout où il y a de la fumée, il y a du feu.
5. Le moyen terme est absent dans tous les cas dissemblables. Exemple : la fumée est totalement absente dans tous les cas où il ne peut y avoir du feu, par ex. sur l’eau.

Le moyen terme qui satisfait à ces trois conditions permet de conclure en toute certitude de la présence de la fumée à la présence du feu, cause nécessaire. Si le moyen terme ne satisfait point à une de ces conditions ou à deux simultanément, le moyen terme, d’après Dharmakīrti, est défectueux.

En conséquence les bouddhistes établissent trois classes du moyen terme défectueux (1).

Au début de son traité de logique, Praṇastapāda place une pièce de vers qui contient l’énoncé de cette théorie du moyen terme (modifiée seulement quant à l’expression verbale) (2). Ces vers, il les attribue à Kāṇḍapaṇa, c’est-à-dire à Kāṇḍapaṇa lui-même.

Sur la foi de ce témoignage de Praṇastapāda, peut-on conclure que la théorie des trois conditions a été élaborée d’abord par les Vaiśeṣikas et que les bouddhistes la tiennent d’eux ? Dans les maximes de Kāṇḍapaṇa, il n’est fait mention ni des « trois conditions » du moyen terme valide, ni des trois classes du moyen terme défectueux qui en dérivent (3). Il ne paraît donc pas impossible que Praṇastapāda ait attribué au fondateur de l’école Vaiśeṣika une doctrine restée étrangère à ce dernier et qu’il tient lui-même d’une autre source. La coutume de rapporter à l’initiateur d’un système les innovations qu’on se voyait

(1) V. Nyāyabindu, p. 111. 19 et suiv.
(2) Praṇast. p. 200. 19 et suiv. (traduits par M. Jacobi, p. 480) : yad anumeyena saṁbadāhāni prasiddhān ca tadanvite ca tādabhāve ca nāsty eva tat tīgam anumāyapakam // vīparītām ato yat svaṅk ekena dvitayerā vā | vīruddhāsiddhāsaṁdāgāham alingaṁ Kāṣyapopabravit //
(3) Voir plus bas, p. 149.
au cours du temps forcé d’y introduire, était fort répandue dans l’Inde.

En effet, nous savons, par un témoignage direct de Vācaspatimīra, que la doctrine des trois conditions du moyen terme a été introduite par Dignāga. Il y voyait le corollaire obligé de la notion fondamentale d’après laquelle il définit le raisonnement comme l’idée de la connexion indissoluble qui relie entre elles toutes nos notions. Uddyotakara mentionne la théorie des trois conditions du moyen terme, après avoir réfuté la théorie de la « connexion indissoluble » considérée comme l’essence même du raisonnement (1). Vācaspatimīra fait à ce propos la remarque suivante : « Après avoir réfuté la définition du syllogisme donnée par Dignāga, Uddyotakara s’applique à réfuter les paroles du même [auteur], dans lesquelles il formule les trois conditions du moyen terme, ces paroles n’ayant d’autre objet que de développer la définition du syllogisme donnée par Dignāga (2) ».

Donc le témoignage formel de Vācaspatimīra attribue à Dignāga la théorie des trois conditions du moyen terme ; la portée de cette théorie n’est que de servir de développement à ses vues sur la nature du syllogisme, considéré comme l’expression de la connexion indissoluble qui relie nos idées et leur donne une certitude toute subjective.

(1) Nyāyavārttī, p. 58. 2 et suiv.
(2) Tātp, p. 127. 12 et suiv. tad anena Dignāgasya lākṣayaṁ duṣayitvā ‘nyeyaṁ lākṣayaṁ duṣitaṁ, saūpratī Dignīgasya svākiya- lākṣaya-prapāñcārthānāṁ vākyānāṁ ‘ anumeyya ’tha tuttyūye ‘ ityādy upanyasya duṣayati. " " Donc, étant par cela réfutée la définition de Dignāga, la définition des autres est réfutée ; maintenant, après avoir cité les paroles de Dignāga : « « dans l’objet de la conclusion et dans le cas qui lui est semblable, etc. » [paroles] dont [Dignāga] se sert pour développer sa propre définition — il [Uddyotakara] les réfute ». Les paroles citées renferment la formule des trois conditions.
Il est encore digne de remarque qu’Uddyotakara attaque la précision concise de la définition, par Dignāga, des trois conditions qui constituent le moyen terme (1). « Le moyen terme est présent dans le sujet de la conclusion (ou « petit extrême ») et dans les cas semblables, et il est absent dans les cas dissemblables ». Ainsi formulée, la définition ne serait point parfaitement exacte. Il ne suffit pas que le moyen terme soit présent dans le sujet de la conclusion, il faut encore qu’il y soit compris dans toute son étendue et non en partie seulement. De plus, le moyen terme ne se peut rencontrer que dans des cas semblables, mais il n’est point obligatoire de le rencontrer dans chacun de ces cas et il doit nécessairement être absent dans tous les cas dissemblables (2). Les nuances indiquées sont exprimées en sanscrit par l’emploi de la particule eva ; sa fonction consiste à « accentuer » le mot, dont elle est immédiatement précédée. Ce mode de style est parfaitement en accord avec la théorie bouddhique sur la signification de la parole (apoha) (3). Adopté plus tard généralement dans la littérature, il est incontestablement de source bouddhique.

Ainsi la manière même dont est formulée la théorie des trois conditions du moyen terme, témoigne de son origine bouddhique.

III.

La classification bouddhique du moyen terme déféc-tueux (4) coïncide en quelques points avec celle des Vaïṣe-

(1) Nyāyavārt., p. 58, 8-59, 15.
(2) Nyāyabindu, p. 104, 3-5.
(3) Sur l’Apoha voir la note A, en appendice.
(4) Voir Appendice, Note B.
THÉORIE BOUDDHIQUE DE LA CONNAISSANCE. 149

ṣikas, ce qui a fait supposer que les bouddhistes, en cette circonstance encore, ont subi l'influence de cette école. Mais s'il est démontré que la théorie des trois conditions du moyen terme est l'œuvre de Dignāga, on ne saurait douter que la classification qui en dérive, et qui établit trois classes du moyen terme défectueux, ne soit du même auteur. « Si, dit Dharmakīrti, parmi les trois conditions du moyen terme, il y en a une qui soit douteuse ou fausse, ou bien si deux d'entre elles le sont simultanément, il en résultera un moyen terme défectueux, qui, selon les circonstances, sera faux, contraire ou douteux » (1). En traitant du moyen terme défectueux, Praçastapāda s'exprime dans le même sens, modifiant légèrement les termes, procédé auquel il a recours plus d'une fois (2).

Mais comment concilier cette classification, empruntée aux bouddhistes, avec les sūtras de Kañāda dont Praçastapāda se dit le disciple? Or Kañāda n'admet que deux classes du moyen terme défectueux : le faux et le douteux. Pour établir cet accord, souhaitable mais difficile, Praçastapāda va jusqu'à altérer le texte de Kañāda. En réunissant deux de ses maximes en une seule, il parvient, sur l'autorité de ce texte modifié, à lui attribuer une division en trois classes. Fort artificiellement il interprète ces trois classes comme équivalentes aux trois classes de la classification bouddhique (3).

(1) Voir N. b. 114. 19-115.1, evaṁ trayāṁ rūpāṁ ekaikasya dvayor vā rūpayor asiddhau saśudehe ca yathayogam asiddhavrud-dhānathāntikās trayo hetuśhāsāḥ.

(2) Voyez Praçast. 200. 21-22 (de second ċōka cité ci-dessus p. 23, n. 2) et 204, 24-25 yat tu yathokāt trirūpāt lingād ehena dharmayā dvā-bhyāṁ vā viparitaiṁ tad anumeyasyaiddhiṅgame lingaṁ na bhavati..

(3) C'est M. Jacobi qui a constaté cette altération, pratiquée dans le
Mais Praçastapâda ne se borne point à reproduire purement et simplement les trois classes des bouddhistes et à les attribuer à Kaññāda. Entrant dans le détails de cette classification, il soumet à un examen critique les vues de Dignāga et il leur oppose les siennes propres. Ces dernières, il prend soin de les attribuer à Kaññāda.

C’est ce qui ressort des considérations suivantes.

Parmi les subdivisions du moyen terme douteux, une place à part est réservée par Dignāga au moyen terme « contraire et pourtant certain » (viruddhâvyabhicārin) (1). C’est le moyen antinomique, dont la certitude est contraire à une autre certitude, toutes deux également admises. On donne pour exemple d’un raisonnement basé sur un moyen terme de cette catégorie, la thèse soutenue par l’école des Vaiçësikas, qui maintenait que les idées générales (2) ont une existence réelle et universelle, indépendante des individus, « porteurs » de ces idées. « Les texte des sûtras. Déjà la nécessité de scinder le sûtra III, I, 15 a été clairement entrevue par Candrakânta Tarkâlanâkara — voir son édition du Vaiçësika Darçana (Calcutta 1887) : 1) aprasiddho 'nopadeçal — définition du moyen déflectueux, et 2) asan saindiçdhaç ca — mention des deux classes de ce moyen terme. Dans le texte altéré ces deux sûtras sont réunis en un seul qui, selon l’interprétation de Praçastapâda, contient la mention des quatre termes déflectueux qu’il s’est cru lui-même obligé d’établir. Même l’anadhyavasita, introduit par lui, s’y trouverait sous-entendu (ava-ruddha, Praçast. 309. 13). Il nous semble que l’auteur de cette altération ne peut être personne autre que Praçastapâda. Le soin même qu’il prend à démontrer la concordance de sa classification avec celle de Kaññāda (Praçast. 204 24-26 et 239. 13), dont il a remanié le texte à cet effet, est significatif et trahit sa mauvaise foi. En usant de ce procédé, Praçastapâda introduit dans le texte de Kaññāda un troisième terme, l’aprasiddha ; et il l’interprète comme renfermant, non point l’asiddha, ce qui serait plausible, mais le viruddha en même temps que l’anadhyavasita. Cf. V. D. III, 2. 15, Praçast. 204. 24-25, 239. 13, et Çrīdhara, 205. 1-9.

(1) Cf. N. b. f. 84, 1 et suiv.  
(2) sāmânyam.
idées générales, disent les adeptes de cette école, ont une existence universelle, — comme l’espace, — puisqu’on les rencontre en tous les points de l’univers où se trouvent des individus porteurs de ces idées, de même que l’espace se retrouve partout où se rencontrent des objets soumis à ses lois ». D’autre part, le témoignage de nos sens nous apprend que nulle part dans l’espace on ne rencontre d’idées générales en dehors des individus, porteurs de ces idées ; donc les idées générales n’ont point d’existence universelle. — Dans son manuel de logique, Dharmakīrti soumet cette thèse à un examen minutieux (1). En ce point, il se sépare de la doctrine du Maître. Obéissant à des considérations d’un ordre supérieur, il se refuse à voir dans le moyen antinomique un moyen terme et conclut à son exclusion.

En retraçant l’histoire des variations des logiciens sur le moyen terme antinomique, nous saisissons sur le vif l’influence qu’exerça sur l’enseignement logique des Vai-
çeṣikas et des Naiyāyikas la doctrine bouddhique. Le moyen terme antinomique est établi par Dignāga, qui le classe parmi les termes douteux. D’après Praçastapāda, le moyen terme antinomique, que « d’autres » comptent parmi les moyens douteux, doit être exclu de cette classe. Selon les cas, tantôt il est une variété du moyen contraire, tantôt il doit être classé à part, comme moyen terme anadhyavasita, c’est à dire « nul », ou moyen terme dont on ne peut tirer aucune conclusion, juste, fausse ou douteuse.

Ce moyen « nul », Praçastapāda l’identifie avec un autre moyen terme défecueux, que Dignāga compte aussi

(1) Voyez N. b. 115. 9-19. Cl. N. b. l. 85. 21-38, 7, traduction russe, pp. 163-172.
parmi les moyens douteux, le terme dit « trop exclusif »
(asādhāraṇa) (1). Si, des trois conditions qui constituent
le moyen terme valide, deux sont incertaines (2) ; si la
présence du moyen terme dans les cas semblables, et son
absence dans les cas dissemblables, sont également sujet-
tes au doute, et que seule sa présence dans le sujet de la
conclusion (« petit extrême ») soit avérée, le moyen terme
est « nul », selon Praçastapāda, car on n'en peut tirer
aucune conclusion. Il est douteux, trop exclusif, selon
Dignāga et Dharmakīrti, parce que les deux conditions
auxquelles il devrait satisfaire sont sujettes au doute.
Prenons la thèse suivante, soutenue par les Naiyāyikas et
les Vaiçešikas : « les corps vivants ont une âme, parce
qu'ils sont doués de respiration et autres fonctions anima-
les » (3). D'après Dharmakīrti, cette thèse est pareille à
la suivante : « le son est éternel, parce qu'il résonne ».
« La respiration et autres fonctions animales », dans le
premier cas, et « la résonance » dans le second, ne se
retrouvent nulle part, excepté dans le sujet de la conclu-

(1) Voyez Praçast. 239. 2 : nanv ayam asādhāraṇa eva. Cf. Çrīdhāra
241. 13-242. 16.
(2) Inexistantes, selon Praçast. 239-11 : asann eva.
(3) Ce raisonnement est kevalavyatirekin selon Uddyotakara (125.5 et
suiv.) et les Naiyāyikas modernes, asādhāraṇaṁatikāntika d'après les
bouddhistes (N. b. f. 79. 21 et les suiv.). Praçastapāda ne mentionne ni le
kevalānwayin, ni le kevalavyatirekin, les tenant évidemment, avec les
bouddhistes, pour des termes fautifs. Çrīdhāra, néanmoins, pense que le
kevalānwayin et le kevalavyatirekin sont implicitement admis par
Praçastapāda (203. 15-204. 22). Quant au second exemple, la N. b. f. (23.
6-7) considère la thèse comme un asādhāraṇa, de même que la première.
C'est à l'asādhāraṇa que Praçastapāda donne le nom d'anañhyavasita
(cf. Çrīdhāra 214. 22). A la page 239. 14-22 Praçastapāda discute, à ce
qu'il paraît, sur un raisonnement qui aurait la forme suivante : gabda
guṇah grīvavatvāt, ou bien gabda itarebhhyo bhidyate grīvavatvāt. Il
s'oppose à ce que l'on regarde ce raisonnement comme douteux. Selon
les modernes il est kevalavyatirekin.
sion, c'est à dire dans le corps vivant et dans le son. Ce moyen terme est « trop exclusif », trop étroit ; il est compté parmi les moyens douteux par Dharmakīrti, tandis que Praçastapāda le classe à part, comme moyen terme « nul » — anadhyaervasita (1). C'est avec ce moyen « nul » que Praçastapāda identifie dans certains cas le moyen terme antinomique de Dignāga, notamment dans les cas où, entre deux raisonnements contraires, il n'y a pas de choix, parce qu'ils sont invalidés l'un par l'autre et que le raisonnement devient nul par le fait (2).

Il y a des cas pourtant où Praçastapāda se voit contraint de classer le moyen terme antinomique parmi les moyens contraires (5). Ce sont les cas qui, d'après Dignāga, constituent le domaine propre de ce terme, ceux qui ont trait aux questions métaphysiques (4). Au regard des Yogācāras tout raisonnement métaphysique, c'est à dire tout raisonnement qui n'est point basé sur l'examen

(1) M. Jacobi a remarqué que l'anadhyaervasita se retrouve chez les bouddhistes parmi les termes douteux, dans l'asūdhāraṇa (p. 483). Mais l'anadhyaervasita renferme non seulement l'asūdhāraṇa, mais encore une partie du viruddhavyabhicārin (Pr. 238. 23-239. 4) et Praçastapāda proteste contre l'opinion qui classe l'asūdhāraṇa parmi les termes douteux. Il prend soin d'observer que l'anadhyaervasita (= asūdhāraṇa) doit être sous-entendu (avaruddha, 239. 13) dans l'aprasiddha en compagnie du viruddha, mais non dans le saṁsidṛgha, en compagnie des autres saṁsidṛghas. Cette remarque est incontestablement dirigée contre les bouddhistes, qui classaient l'asūdhāraṇa parmi les saṁsidṛghas (= anaitīkṣita). Un adversaire de Praçastapāda, vraisemblablement bouddhiste, objecte là-dessus que Kaṇḍa lui-même, dans les sūtras, 2. 2. 21-23, classait l'asūdhāraṇa parmi les termes douteux ; sur quoi Praçastapāda propose une autre explication de ces sūtras (cf. Praçast. 259. 14-22 et Črūdha 245. 1-246. 13).

(2) Voyez Praçast. 238. 22-239. 4, cf. Črūdha 241. 13-242. 16.

(3) Praçast. 239. 4-10, cf. Črūdha 242. 16-244. 22.

(4) Cf. N. b. t. 85. 7-10 : āgamsya yo artho aṭīndriyath, pratyakṣa-nunmāṇābhyāṁ aviṣayēkṛtaḥ.
critique des faits réels, est forcément douteux, les questions métaphysiques formant un domaine fermé à notre entendement et où il nous est à tout jamais défendu de pénétrer. C'est même là la raison pour laquelle Dharmakirti se croit tenu d'exclure le moyen terme antinomique de son système de logique, puisque le propre objet de la logique est, d'après lui, l'examen critique des faits réels (1). Pour Praçastapāda, au contraire, l'autorité du dogme l'emporte sur toute autre preuve. C'est pourquoi, lorsqu'un raisonnement se trouve réfuté par l'autorité du dogme (2), il range le moyen terme, sur lequel repose ce raisonnement, parmi les moyens « contraires ». Car, pour lui, « contraire au dogme » veut dire « contraire à la vérité » (5). Tandis que, pour le bouddhiste, tout dogme est sujet au doute en tant que dogme, ne pouvant être démontré.

Plus tard, nous retrouvons dans la logique du Nyāya et du Vaiśeṣika unifiés les deux dérivés du terme antinomi-

(1) N. b. 115.9 : yathāvasthitavastūsthītu... cf. N. b. f. 85. 17 et suiv. Notons que l'opposition faite par Praçastapāda au terme viruddhāvayabhicārin a pour point de départ le même motif que celui de Dharmakirti. L'antinomique est une source de doute, dit Dignāga ; pas même cela, riposte Dharmakirti, il faut l'exclure parce qu'il est une impossibilité pure (N. b. 115. 3 : anumānaviṣayya asambhavāt. Et Praçastapāda de faire chorus : il est « nul ». Possible, mais « nul » — autant vaut dire impossible. Le Nyāyavārttī, (171. 5-7) est du même avis.

(2) āgamabādhita, Praçast. 239. 9.

(3) En ceci encore Praçastapāda exprime une opinion qui rappelle le jugement prononcé par Dharmakirti sur l'īṣṭavighātakṛt, que Dignāga admettait comme une variety distincte du terme contraire. L'īṣṭavighātakṛt est très proche de viruddhāvayabhicārin ; c'est un raisonnement contraire aux principes du raisonnant. Dharmakirti n'admet pas que ce soit une variety distincte, puisqu'elle ne se distingue pas du moyen contraire ordinaire (N. b. 113. 17-114. 2). Un terme est contraire lorsqu'il est contraire aux principes admis par le raisonnant, telle est la définition de Gotama (1, 2, 6).
que. Le moyen terme, dit « réfuté » (bādhiita), des modernes, n'est autre que le terme « contraire au dogme » (āgamabādhiita = viruddha) de Praçastrapāda ; et le terme dit « contrebalance » (satpratipakṣa) doit son origine au terme « nul » (anadhyavasita), notamment à la partie de ce terme qui faisait corps avec le terme antinomique. Le terme « trop exclusif », qu'y avait adjoint Praçastrapāda, est reporté par les modernes à sa place primitive, d'où Praçastrapāda l'avait tiré, c'est à dire parmi les moyens douteux (1).

Il nous paraît démontré que, dans cette question du moyen terme déflectueux, l'action de Dignāga sur Praçastrapāda est incontestable. La classification de Praçastrapāda s'écarte de la classification de Dignāga en un point et Praçastrapāda s'étend longuement sur les motifs qui l'ont déterminé à introduire ce changement. Nous constatons en cette occasion le procédé dont use Praçastrapāda pour masquer son plagiat. Ayant attribué à Kaṇāda une théorie étrangère à celui-ci, il s'épuise en efforts inutiles pour rattacher cette théorie à la doctrine authentique de Kaṇāda (2).

(1) Ces deux classes, les Naiyāyikas ont cherché à les rattacher aux deux classes qui se trouvent mentionnées dans les sūtras primitifs de Gotama : kālādita et prakarāyasama ; à quoi ils ne réussissent que fort imparfaitement et d'une manière toute artificielle. Voyez Jacob, p. 475 n. 2. Ils usent en cela du même procédé, employé déjà par Praçastrapāda, pour rattacher la théorie empruntée aux bouddhistes aux sūtras primitifs de l'école. On peut donc représenter l'histoire du terme antinomique par le schéma suivant :

I Dignāga :  
II Praçastrapāda :  
III les modernes :

<p>| | | |</p>
<table>
<thead>
<tr>
<th></th>
<th></th>
<th></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

Voir, en appendice, la note B sur les diverses classifications du moyen terme déflectueux.

(2) C'est sans doute pour affirmer son originalité et prouver qu'il ne
IV.

L'examen de la théorie bouddhique des thèses défectueuses et des exemples défectueux conduit au même résultat. Un raisonnement est fautif, d’après cette théorie, 1° quand la thèse est insoutenable en elle-même, c’est-à-dire quand elle se trouve réfutée d’avance par la preuve du contraire (1); 2° quand le moyen terme est défectueux (2); 3° quand les exemples, qui servent à prouver la validité du moyen terme, ne sont point valables, c’est à dire quand ils sont mal choisis (3).

Cette théorie, ainsi que l’énumération des trois sources du raisonnement fautif, nous la retrouvons chez Praçastapâda (4). Même dans le détail, notamment dans le classement des subdivisions de la thèse défectueuse, l’affinité des deux théories saute aux yeux.

D’autre part, ni les Naiyâyikas, ni les Vaiçeśikas, à l’exception de Praçastapâda, ni plus tard les deux écoles réunies, n'admettent ni la thèse défectueuse, ni l’exemple défectueux.

Uddyotakara rejette toute classification de la thèse...
défectueuse (1). Il affirme que toute faute dans le raisonnement provient nécessairement d'une défectuosité dans le moyen terme ; et que, si l'on admet l'existence de thèses défectueuses, rien n'empêche de rapporter l'insuffisance du moyen terme à l'insuffisance de la thèse : il n'y aurait donc point de moyen défectueux, il n'y aurait que des thèses défectueuses (2).

Vācaspatimितra exprime la même opinion : si les thèses étaient justes ou fausses en elles-mêmes, il serait inutile d'avoir recours au moyen terme, ou raison logique, dans le raisonnement (3).

Vatsyāyana est d'avis que le sujet d'un raisonnement n'est jamais certain ou faux par avance ; il éveille le doute et ce doute est résolu par la raison logique ou moyen terme (4). La même opinion, à une époque plus tardive, est soutenue par l'école du Nyāya et du Vaiḍēśika unifiés, laquelle maintient que la thèse renferme un doute quant au résultat du raisonnement (sādhya) (5). Conformément à cette théorie, l'érération des thèses et des exemples défectueux a, plus tard, tout à fait disparu de la logique indienne : elle n'est maintenue que chez les bouddhistes et dans Praṇastapāda.

Quelle peut être la cause de cet accord entre Praṇastapāda et les bouddhistes ? Ici encore on a cru voir (6) un emprunt effectué par les bouddhistes, sinon à Praṇasta-

(1) Nyāyavārtt. 116 14-120. 2.
(2) N. vārt. 118. 6 : hetvādidoṣām api pāksadoṣatvoprasayāt
(3) Tūṭp. 32. 2-3 : na hy āgamavat pratiñāvacanaṁ niḥcetayakam hetvucanādīvātyarthāyāt.
(4) N. bhūṣya I. 1. 1 (p. 3 8-9) nāṇupatābdhe na nirṇīte arthe nyāyaḥ pravartate, kisu tarhi sāṃcayite.
(5) Tarkasāṅgagraha, § 49.
(6) H. Jacobi, p. 483.
pāda lui-même, du moins à l’un de ses successeurs. Mais, en réalité, ici encore Praçastapāda emprunte une théorie qui appartient en propre au système bouddhique. Vācaspatimiśra nous le dit clairement (1) : « Il n’y a que le bouddhiste qui connaisse des thèses et des exemples défectueux ». Il résulte des paroles de cet auteur que Praçastapāda emprunte aux bouddhistes jusqu’à une partie de sa définition même de la thèse (2). Dans l’énumération des subdivisions de la thèse défectueuse, selon son ordinaire, il ne fait que modifier légèrement la classification bouddhiste (3).

Donc ici, comme dans les cas que nous avons examinés précédemment, l’accord des deux théories est le résultat d’un emprunt de Praçastapāda à la théorie bouddhique.

V.

Sur un autre point encore un rapprochement s’impose entre la logique de Praçastapāda et celle des bouddhistes :

(1) Tātp. 239. 7 : hetvābhūsadṛṣṭāntābhāsau jñātāv bhadantena. Il est digne de remarque que Vācaspatimiśra semble ignorer que les Vaiçe-şikas eux-aussi, en la personne de Praçastapāda, admittaient les thèses et exemples défectueux


(3) abhyupagatasaṣṭaṃavirodhin (Praçast. 230. 7) à la place de pratītiṇirūkṣyta (N. b. 111. 10) ; ce dernier terme aussi semble être une substitution de Dharmakīrti pour le prasiddhiviruddha de Dignāga, cf. N. vārtika 117. 9 et suiv.
à savoir la distinction entre le raisonnement « pour soi » et le raisonnement « pour autrui ». Cette distinction se retrouve dans toutes les écoles modernes ; mais elle est absente des traités anciens (Gotama, Kaṇāda) comme de tous ceux qui se conforment à leur doctrine (Uddiyotakara, Vācaspatimiśra). Après ce que nous avons dit des rapports entre la logique de Dignāga et celle de Praçastapāda, on ne saurait douter qu’ici encore c’est Praçastapāda qui emprunte. Nous possédons d’ailleurs un témoignage direct de Dharmottara (1), qui nous apprend que la division du raisonnement « a été établie par Dignāga » ; et il ajoute qu’elle repose sur la théorie de Dignāga concernant le rôle qui appartient à la parole dans notre savoir (2). Praçastapāda, comme toujours, modifie légèrement les termes pour masquer son emprunt (3).

Presque tous les systèmes indiens de philosophie comptent au nombre des sources de notre savoir (pramāṇa), « la parole » (gābda, āgama). On entend par là toute assertion faite par un homme digne de foi, ou bien l’enseignement d’un Maître, et surtout les « Écritures » (4). Les écoles qui admettent la révélation comme source de certitude en matière surnaturelle, y attachent une importance particulière (5).

Cette source de notre savoir, les bouddhistes ne l’ac-

(1) N. b. / p. 47, 1-2 : ṅcūrya = Dignāga.
(2) Ibid., 46, 12 : aupacīrīkānā vacanam anumānam ; cf. trad. russe, p. 242-243.
(3) Praçast. 306. 8 : svarṇa-citārtham au lieu de svārtham.
(4) Voir N. D. I, 1, 7-8.
ceptent point en tant que source indépendante. Comme nous en avons déjà fait la remarque, l'enseignement dogmatique, qui, en dehors de l'expérience, traite des questions métaphysiques, est considéré par l'école critique des Yogācāras comme une source de doute et non de savoir. Par conséquent, ni la parole ayant force d'autorité d'un Maître, ni la parole révélée ne nous donnent aucune certitude, quand elles veulent étendre notre savoir au-delà des faits positifs de l'expérience ; puisque c'est uniquement l'examen critique des faits (subjectivement) réels qui nous apprend le vrai, le réel.

S'il est pourtant juste de dire que nous apprenons souvent le vrai par l'intermédiaire de la parole, ce n'est point qu'elle soit une source indépendante de vérité, mais uniquement parce qu'elle exprime les vérités acquises. Ces vérités proviennent des deux sources de notre savoir : l'observation et le raisonnement (pratyākṣa, anumāṇa).

Ainsi, quand nous apprenons par l'intermédiaire de la parole, ou bien quand nous communiquons à un autre par la même voie, une vérité (reconnue telle d'après l'expérience), la parole, dans ces deux cas, devient une « conséquence » de ce qui est vrai en soi (en fait) (1). Et lorsque, entendant une parole vraie, nous apprenons un fait certain, c'est une conclusion que nous tirons. De même qu'en voyant la fumée nous concluons à la présence du feu, bien qu'invisible ; de même d'une parole vraie nous concluons au fait certain, qui en est cause. Ainsi donc toute parole est une conclusion causale, parce que la vérité, le fait certain qu'elle exprime, est une cause :

(1) N. b. 7., 64, 6-7 : bāhyavastunāntarīyakanī sabdam ...., bāhyārthakāryāc chadbāt......
la parole vraie est une conséquence de cette cause, de ce fait réel (1).

Il est donc acquis que la parole, en tant que nous y puisions une vérité, n’est que « conséquence », et non point source indépendante de notre savoir. C’est par pure métaphore que nous désignons le syllogisme comme source de certitude, puisque ce ne sont point les paroles, mais leur cause, — à savoir les faits réels qu’elles expriment, — qui sont la source du savoir.

En vertu de cette considération, Dignāga, qui ne reconnait que deux sources à notre savoir, a admis dans son système l’examen du « raisonnement pour autrui », ou « syllogisme », qui n’est que l’expression verbale du raisonnement.

D’autre part, la théorie du « raisonnement pour autrui » est dépouillée de sa signification dans le système de Praçastapāda, parce que celui-ci reconnaît la parole empreinte d’autorité du Maître (śūtra, āgama) pour source de notre savoir ; il la tient même comme supérieure à toute autre ; en sorte que, s’il y a contradiction, toute autre preuve est invalidée par le témoignage direct du Maître, ou bien par celui du dogme accepté avant examen (2).

Comme tant d’autres parmi les innovations introduites par Praçastapāda, la distinction des deux raisonnements « pour soi », « pour autrui », a fait fortune auprès des Naïyāyikas et des Vaïcêśikas. Les deux écoles unifiées l’ont acceptée et incorporée dans leur logique et, jusqu’à nos jours, elle est demeurée universellement admise par

(1) = N. b. t., 64. 8 : kāryādīṅgajam anumānaḥ pramāṇāni śūbdam. Cf. le passage entier 63. 15-65. 5.
(2) Voir ci-dessus, p. 150, n. 4.
toutes les écoles de l'Inde. Ces écoles ont néanmoins, par pur esprit de conservation, gardé la parole au nombre des sources indépendantes de notre savoir, en sorte que la théorie bouddhique perd entre leurs mains sa signification et sa raison d'être (1).

VI.

Dans les pages qui précèdent nous croyons avoir établi que les points de contact entre Praçastapāda et Dignāga ne se peuvent expliquer qu'en admettant la priorité de Dignāga. Une circonstance vient à l'appui de cette supposition. Dignāga est célèbre par la définition qu'il a donnée de la « perception par les sens » (pratyakṣa) en tant que source de notre savoir. Il la définit comme génériquement distincte de notre faculté d'imagination (2). Il semble admettre que l'intuition (5) et l'imagination (4) doivent nécessairement concourir à la formation de chaque idée (5). C'est pourquoi l'intuition, quoique facteur indépendant, constitutif de notre savoir, ne peut néanmoins arriver à former une idée qu'avec le concours de l'imagination (6).

(1) Il est vrai que Kaśyapa ne compte pas, lui non plus, le cañda pour un práṇīna indépendant. Mais on ne peut, sans forcer le sens, interpréter les sūtras IV, 2. 1-2, comme impliquant la théorie des deux anumānas, d'autant plus que l'argumentation de Praçastapāda rappelle l'argumentation bouddhique : le cañda est un anumāna (kāryānumāna), voyez p. 213. 11-15. Praçastapāda a aussi identifié le parārthānumāna avec le pañcīvivyaya de Gotama, que celui-ci comptait parmi les padārthas et non parmi les práṇīnas, et cette identification a été adoptée par toutes les écoles postérieures.
(2) kalpanāpoṭha.
(3) pratyakṣa.
(4) kalpanā = utpārskyā cf. N. b. f. p. 20. 9.
(6) vikalpena anugamyate, cf. N. b. f., 4. 5 et 14. 15.
Toute perception dont nous prenons conscience, est le produit d'une synthèse d' impressions momentanées, réunies en un seul faisceau (1) par notre faculté d' imagination. Donc la perception, en tant qu'elle est la source d'une idée (ou image représentative), n'est produite qu'avec le concours de l' imagination ; mais la perception par les sens est en elle-même une source génériquement distincte de l' imagination (2). — Définition rendue célèbre par les polémiques qu'elle a soulevées.

Cette théorie de Dignāga ne fut adoptée en son entièreté par aucune des écoles philosophiques de l'Inde, mais elle ne resta point sans influence sur le développement ultérieur de la logique indienne. Nous y trouvons établie plus tard une distinction entre la perception « à laquelle a concouru l' imagination (3) », et l' intuition pure (4). Prañastapāda mentionne et combat la définition de la perception, donnée par Dignāga, mais sans en nommer l'auteur (5). Pourtant, nous savons, par le témoignage direct de Vācaspatimīśra (6), que l'auteur de cette théorie si caractéristique de la tendance critique de la philosophie bouddhique, n'est autre que Dignāga. Ceci est une preuve

(1) kṣayasantāna. — N. b. l. 16. 2-4.

(2) Cf. la doctrine toute pareille de Kant sur la synthèse des perceptions qui concourent à la formation de l' image représentative. Comparez surtout ces paroles : « Il n'est venu jusqu'à présent à l'esprit d'aucun psychologue que l' imagination est un facteur nécessaire de la perception » (Kr. d. r. V., A', note à la page 120) Kant n'aurait pu parler ainsi s'il avait eu connaissance du criticiisme bouddhique.

(3) saṃvikaṁpakaścaryākṣu

(4) nirvīkālpakaṇa.


(6) Cf. Tatp. p. 102. 1 et suiv.
incontestable que Praçastapāda a connu les écrits de Dignāga, soit qu’il vienne après lui, soit qu’il ait été son contemporain.

VII.


De ce qui précède nous tirons la conclusion que c’est bien Dignāga qui est le créateur de la logique et de la théorie de la connaissance bouddhiques. Praçastapāda a subi son influence et modifié en conséquence la doctrine des Vaiṣeṣikas. Les modifications introduites par Praças-
tapāḍa, en conformité avec la théorie bouddhique, dans le système des Vaiṣeṣikas, se sont maintenues pour la plupart dans leur logique jusqu’à la fusion des deux écoles des Naiyāyikas et des Vaiṣeṣikas. C’est ainsi que l’école des Naiyāyikas, dont les docteurs avaient autrefois combattu avec acharnement la doctrine bouddhique, se vit amenée à subir l’influence de cette même doctrine. Par l’intermédiaire du Nyāya et Vaiṣeṣika unifiés, les bouddhistes influent indirectement la théorie de la connaissance de toutes les écoles indiennes de philosophie.

APPENDICE.

A.

NOTE SUR L’APOHA.

Il est reconnu que les bouddhistes possèdent sur la signification de la parole une théorie qui leur est propre. En quoi consiste cette théorie ? C’est ce que jusqu’à présent on n’est point parvenu à élucider. La signification de la parole, disent les bouddhistes, est toute de négation. Le mot ne désigne rien, si ce n’est une négation. Le mot « cruche », par exemple, dénote que l’objet en question n’est point « une toile », ni tel autre objet, n’est point une « non-cruche ». Mais ce mot ne contient aucune affirmation positive, qualitative de l’objet « cruche ». C’est ainsi que Athalye résume cette théorie (1). Qu’entend-on dire en affirmant que le mot, à proprement parler, ne signifie rien autre qu’une négation ? Nous croyons pouvoir proposer l’explication suivante : il est facile de

(1) TarkasaiìgraHa, p. 341.
reconnaître que le sens de chaque proposition change du tout au tout, selon que l'accent tombe sur tel ou tel membre de phrase. Prenons la proposition : "offre des rafraîchissements à Devadatta" (1). Si vous mettez l'accent sur "rafraîchissement", c'est que vous voulez dire qu'on offre à Devadatta des rafraîchissements et non autre chose. Si vous accentuez "Devadatta", le sens change et vous aurez indiqué, qu'on offre des rafraîchissements à Devadatta et non à une autre personne. Ainsi, dans le premier cas, le mot "rafraîchissement" veut dire pas autre chose, et, dans le second cas, le mot "Devadatta", personne d'autre. Se conformant à cette loi, les écrivains bouddhistes se servent de la particule era pour indiquer le mot sur lequel tombe l'accent logique d'une proposition. Aussi c'est la coutume de ces écrivains d'indiquer ordinairement avec une louable précision non seulement tout ce qui est affirmé par tel terme, mais encore tout ce qui est exclu par lui. De la sorte, on arrive à définir avec une parfaite clarté tout ce qu'on entend affirmer. Il serait donc plus juste de désigner cette théorie, dite du sens négatif de la parole (apoha), comme théorie du sens relatif, ce qui serait parfaitement d'accord avec la théorie boudhhique de la connaissance, théorie qui proclame la relativité de notre savoir, le considérant, non comme la connaissance de la chose en soi, mais uniquement comme la connaissance des relations que nous constatons; — théorie parfaitement d'accord avec les vues de Kant, qui maintient que tout notre savoir est purement relatif (2). Cette conception de la connaissance, les bouddhistes la transposent et l'appliquent à la parole qui en est l'expression,

(1) Voir Nyāyaśāstra, p. 50, 2, 115, 10, 133, 18.
(2) Cf. K. d. r. V. A², p. 43 et les suiv.
par opposition surtout à leurs adversaires, les théoriciens de la Mīmāṃsā. Le système de la Mīmāṃsā admet qu'en toute parole il existe une force propre, qui communique aux objets réels la forme sous laquelle nous les imaginons (1).

B.

LE MOYEN TERME DÉFECTUEUX.

L'histoire des classifications du moyen terme (liṅga, hetu) défectueux en général peut être représentée par le tableau suivant :

I Gotama (N. D. 1, 2, 4-9 :

1) savyabhicāra (alias saṇḍīgdha)
2) viruddha

(1) Dans la formule qui établit les trois conditions du moyen terme, nous retrouvons le mode d'expression particulier aux bouddhistes. Cette formule est de Dignāga, nous en avons la preuve dans les attaques d'Uddyotakara (cf. Nyāyavārttika, 58. 21 et suiv.). Praçastapāda adopte cette théorie et jusqu'à la formule même de Dignāga (200. 20 : nāsty eva) Vācaspatimiśra constate que la théorie de l'apoha a influencé la formule des trois conditions, v. Tūṭp. 129. 14 et suiv. Il semblerait que sur cette question il y ait divergence d'opinion entre Dignāga et Dharmakīrti. Ce dernier soutient qu'on ne peut rapporter une seule particule eva (un seul avadārana) à deux mots à la fois. La formule de Dignāga était : anumeyya tuh tattulye saubhāvo (a) = anumeye sapakṣe ca sattvam eva, tandis que Dharmakīrti s'exprime comme il suit : anumeyya sattvam eva, sapakṣa eva sattvam (N. b. 104 3-4). Vācaspatimiśra conclut l'explication de ce point par les paroles suivantes (Tūṭp. 129. 26-27) : tasmāt samuccīya-yamāṇavādānyabhidhānau kirtē saühāvydhānaś ca cāyuktaṁ iti kṛtanā vistavṛtya (= (textuellement) « c'est pourquoi (Dignāga a employé) une expression (renfermant) un accent collectif (sur deux mots) et par l'opinion indépendante de [Dharma]kīrti il est traité longuement que ceci est faux. »

(a) N. Vārttika, 58, 2-3. La formule complète indique la troisième condition : nāstī tā satītya anumānam.
3) prakaraṇasama
4) sādhyasama
5) kālātita

II. Kaṇāda (V. D. III, 4, 15-17) :
1) asan
2) saṁdigdha

III. Le même, selon le texte altéré par Praçastapāda :
1) aprasiddha (= viruddha + anadhyavasita, cf. Praçast. 239. 15 et Čridhara 203. 2-3).
2) asan (= asiddha, cf. Čridhara, 203. 3)
3) saṁdigdha (alias savyabhicāra, anaikāntika)

IV. Dignāga, dont le système est reproduit dans le Nyāyabindu 111. 19-115. 1 :
1) asiddha, avec ses subdivisions (N. B. 111. 20-112. 13)
2) viruddha incl. iṣṭavighātakrt (N. B. 115. 12-114. 2)

Dharmakīrti reproduit cette classification avec élimination du viruddhavyabhicārin (N. B. 115. 1-19) et de l'iṣṭavighātakrt (N. B. 115. 17-114. 2).

V. Praçastapāda (238. 9-239).
1) asiddha, avec des subdivisions empruntées à IV (238. 10-17), cf. l’asiddha de VI
2) viruddha, renfermant une partie du
viruddhavyabhicarin = bādhita = ? īṣṭa-vighātakṛt (238. 17-20 et 239. 4-10).

3) saṃdīgḍha, exclusion faite de l’asādhāraṇa (239. 10-15) et du viruddhāvyabhicāriṃ (238. 23-239. 10, cf. Črīdhara 244. 15-244. 22).

4) anadhyavasita = asādhāraṇa, inclus l’autre partie du viruddhāvyabhicāriṃ (238. 23-239. 4 et 239. 10-15).

VI. Nyāya-Vaiṣeṣika uniifié :

1) asiddha, qu’on identifie avec le sādhya-sama de Gotama (I, 2, 8, déjà dans le Nyāyavārt. p. 177. 1), mais les subdivisions en remontent à l’asiddha de Dignāga :

   a) ācraṇyāsiddha = anumeyāsiddha chez Praçastapāda (238. 16-17 cf. Črīdhara 240. 15) = dharmyasiddha, N. B. 112. 11.

   b) svārūpāsiddha = tadbhāvāsiddha chez Praçastapāda (238. 14-16 cf. Črīdhara 240. 12) = saṃdīgḍhā-siddhaḥ, N. B. 112. 8

   c) vyāpyatvāsiddha, remonte probablement à la première variété de l’asiddha de Dignāga, dans lequel la première condition du moyen valide n’est pas avérée, et par conséquent la vyāpti est asiddha ; cette variété elle-même a trois subdivisions chez Dharmakīrti [N. B. 112.
2-7), subdivisions que Prācāstapāda ne compte que pour deux (258. 12-14), — distinction dont on a cessé de tenir compte plus tard.

2) savyabhicāra = saṇḍīgdot, dont les deux divisions śādhāraṇa et asādhāraṇa remontent à Dignāga

3) viruddha, séparé du bādhita, auquel Prācāstapāda l’avait réuni (259. 9). Le viruddha de Gotama (I, 2, 6) est plutôt un bāḍhita, ou un isṭāvighātaṅkr (voyez la note 5 p. 30)

4) bāḍhita = viruddha chez Prācāst. (259. 4-10) = viruddhāvyabhicārin de Dignāga (cf. Čīrdhara 241. 13-242. 16 = ? prakaraṇasama de Gotama (I, 2, 7).

Comme corollaire des 5 classes du moyen défectueux, les modernes (Tarkabhāṣā, Tarkakauṃḍi, Tarkāmṛta, cf. Athalye, Tarkasaṅgraha, p. 295) établissent 5 conditions au lieu de 3 du terme valide ; les 4e et 5e conditions correspondent aux moyens bāḍhita et satpratipakṣa. Il est évident, que cette addition doit son origine au désir de conserver entre le nombre des conditions et le nombre des moyens défectueux, le parallélisme qui a été introduit par les bouddhistes.

C.

M. Th. de Stcherbatskoi me conseille de signaler ici, en manière de post-scriptum, un passage du Pramāṇasamuccaya sur lequel j’avais attiré son attention. — L. V. P.

Dignāga cite dans son Pramāṇasamuccaya (Tandjour, Mdo XCV, fol. 4-13 a) des textes empruntés au « Vaiśeṣika-kāṣṭra ».
Spyi dan khyad-par-la bltos-pa daṅ | rdzas daṅ yon-tan daṅ las-la bltos-pa ni mūn-sum-mo zhes sbyor-mi-bya ste.


Le deuxième passage paraît devoir être traduit : sāmānyavicesāpekṣānaḥ dravya俱yakarmāpekṣānaḥ ca pratyakṣam iti na prayoktavyam, — ce qui coïncide avec Prač. 186. 16 sāmānyavicesadravya俱yakarmavicesāpekṣād ātmamanahśaivinikarṣāt pratyakṣam utpadyate. — Le commentaire justifie la sentence iti na prayoktavyam = « cette exégèse est mauvaise », dans les termes suivants : gaṅ-gi-phyir dbaṅ-po daṅ yul-du phrad-pa-las skyes-pa ni = yasmād indriyāvīṣayaśaivinikarṣād utpannam.

(1) gzhan-dag ni gtso-bo yin-pai-phyir bdag daṅ yid-du phrad-pa thsad-mao zhes zer-ro = apace pradhaṇaṇaḥ ātmamanahśaivinikarṣāḥ pramāṇam iti.
HISTOIRE DE KHODÂDAD,
FILS DE NAUROÛZ-CHÀH, ET DE SES FRÈRES. (1)

TRADUIT DU PERSAN PAR M. AUG. BRICTEUX.

Les conteurs, les narrateurs, les chroniqueurs et les perroquets croqueurs de sucre au doux langage rapportent l'histoire suivante :

(1) On sait que le conte de Khodâdâd, que donne la collection de Galland, ne figure pas dans les manuscrits des Mille et une nuits. Traduit par Pétis de la Croix, il a été subrepticement introduit dans cette collection par l'éditeur, à l'insu de Galland et de Pétis. (V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, t. VI, p. 71). L'original, qui était resté inconnu jusqu'à ce jour, a été signalé pour la première fois par la Bibliographie (p. 69) C'est cet original que M. Bricteux, chargé du cours de persan à l'Université de Liège et actuellement en mission scientifique en Perse, a bien voulu traduire pour le Muséon.

Le manuscrit persan qui le contient appartient à la Bibliothèque de Berlin, qui l'a gracieusement mis à la disposition de M. Bricteux. (Catalogue, tome IV, p. 988, n° 1031, Minutoïl 8.) C'est une collection de contes, qui ne manque pas d'intérêt ; nous comptons en publier encore un et donner le résumé du reste. Le manuscrit a été achevé le 17 janvier 1830 ; il est donc très récent, mais reproduit certainement un original beaucoup plus ancien. En tout cas, on remarquera que le conte de Khodâdâd, tel qu'il le donne, est bien plus simple que la version de Pétis de la Croix.

On y retrouve d'ailleurs plus d'un des éléments dont usent ou abusent les conteurs orientaux : l'arbre qui reverdit (Biblog. arabe, V, p. 51 et 294) ; la conception merveilleuse (p. 43 et 294) ; la voix du sang (p. 13) ; le travestissement de la jeune fille (p. 96 et 295) ; la construction d'une hôtel-lerie afin d'attirer beaucoup de gens et d'obtenir ainsi des nouvelles d'une personne qui a disparu (p. 90 et 295) ; la guérison miraculeuse d'un mutilé (p. 130), etc.

VICTOR CHAUVIN.
Dans les états du Machriq (1) il y avait une fois un roi du nom de Nauroûz, monarque puissant et absolu. Il avait cent femmes et aucune d’elles ne lui avait donné d’enfant. Le roi de Khazân — c’était le nom de la ville — était nuit et jour tourmenté par la pensée d’avoir une postérité. « Qui donc sera mon successeur ? » se disait-il. « Qui continuera ma dynastie ? ». Enfin, il se décida à ouvrir les portes de ses trésors et fit aux pauvres, aux derviches et aux indigents de grandes largesses. Et cette nuit même, le roi put goûter les douceurs du sommeil et eut un songe. Un être lumineux lui apparut et lui dit : « O roi, tel est l’ordre de Dieu : il y a dans ton jardin un arbre desséché depuis trois ans. Or il vient de revoir par la puissance divine et a produit cent et un fruits. Le matin, dès que tu seras levé, va chercher ces fruits, manges-en un toi-même et distribue les cent autres à tes femmes et, par la grâce de Dieu, leur sein sera fécondé. »

Rempli de joie par ce songe, le roi s’éveilla à l’instant, fit une ablution et deux prosternations, puis manda ses femmes à qui il ordonna de réciter également deux prières propitiatoires, et leur raconta sa vision. Il fit venir alors les jardiniers et leur parla en ces termes : « Vous savez qu’un tel arbre était desséché. Il a retrouvé sa fécondité et a donné cent et un fruits. Allez les cueillir, apportez-les moi, et que pas un seul ne se perde sans quoi je vous châtierai d’importance. Par contre, si vous vous acquittez bien de votre besogne, vous serez récompensés comme il sied. » Les jardiniers s’en furent donc et trouvèrent l’arbre comme le roi l’avait décrit. Ils s’en émerveillèrent grandement et adressèrent à Dieu des actions de grâces. Après quoi ils cueillirent les fruits, les mirent dans un plat et

(1) = de l’Orient.
l'apportèrent au roi. Le monarque en mangea un, et ses épouses l'imitèrent. Or ce jour et cette nuit même, par la vertu de ces fruits miraculeux ou plutôt par la puissance divine, le roi eut commerce avec ses femmes et toutes devinrent enceintes.

Or Nauroûz avait une favorite du nom de Firoûzé (1) d'une beauté et d'une grâce nonpareilles. Aussi la préférait-il à toutes les autres. Cette jeune femme refusa par pudeur d'avouer son état, et les autres femmes rapportèrent le fait à leur époux et maitre. Il la fit venir et eut beau l'interroger, la charmante créature garda pudiquement le silence. Le roi fut grandement désappointé, il fut bientôt accablé par le souci et la mélancolie, et voulut la mettre à mort. Par bonheur, il avait un vizir d'une grande sagesse qui, informé de ce funeste projet, se présenta devant son souverain, et lui dit après s'être incliné : « O grand roi, la nouvelle que je viens d'apprendre ne laisse pas de m'étonner. » — « Mais comment se fait-il, » répliqua le roi, « que toutes mes autres femmes sont enceintes, et que seule, elle ne me donne pas l'espoir d'une progéniture ? Est-ce que peut-être elle se refuserait à me donner un enfant ? » — « Sire », repartit le sage vizir, « vous connaissiez les ruses des femmes. Il arrive d'ailleurs que, tant que l'enfant n'a pas atteint son sixième mois, la mère elle-même ignore son état. Envoyez Firoûzé chez votre cousin, et quand les signes de la grossesse se manifesteront chez elle, qu'on la renvoie. Si elle reste stérile, agissez comme bon vous semblera. » — « Soit », acquiesça le roi.

Il possédait une province très florissante du nom de Sûma, et le dit cousin en était gouverneur. Le roi remit

(1) Littéralement « Turquoise ».
Firoûzé avec une somme d'argent à un homme de confiance et l'envoya à la ville de Sâmra. Aussitôt arrivée, le gouverneur l'envoya au harem, la choya comme si c'eût été sa propre tante et la combla nuit et jour d'égards. Bref, six mois se passèrent, la jeune femme constata qu'elle portait un être dans son sein, puis enfin, quand neuf mois, neuf jours, neuf heures et neuf minutes se furent écoulés, elle mit au monde un fils beau comme la lune du quatorze du mois (1).

A cette nouvelle, l'émir de Sâmra entra dans une grande joie. Il envoya sur l'heure à son royal cousin une lettre dont la teneur était la suivante : « Tel jour et à telle heure Dieu — il est grand ! — t'a gratifié d'un fils, mettant ainsi Firoûzé au comble de ses vœux. » Après la lecture de cette missive, le souverain répondit : « Dieu — il est grand ! — m'a déjà donné quatre-vingt-dix-neuf fils. Garde quelque temps encore celui-là avec sa mère. Quand je t'écrirai, tu me les enverras. » Cette marque de confiance remplit de satisfaction l'émir de Sâmra. Il fit confier le nouveau-né aux nourrices, et, quand il fut en âge, il lui donna un précepteur. Ses études littéraires durèrent trois ans, et il fut vite au courant de toutes les sciences ; après quoi on lui fit enseigner le jeu de polo (2) et l'art de manier la lance avec toute la perfection indispensable dans l'art de la guerre. Quand Khodâdâd (3) — tel était le nom de cet enfant modèle — eut atteint l'âge de quatorze ans, c'était un charmant adolescent à la barbe naissante,

(1) La pleine lune. Un visage bien arrondi est pour les Persans l'idéal de la beauté. De là cette comparaison si fréquente.

(2) En faveur en Perse depuis un temps immémorial. Il en est fait souvent mention dans le « Livre des Rois. »

(3) Khodâdâd = littéralement : « Dieu l'a donné. » C'est l'inverse de Dieudonné = « donné à Dieu. »
bien proportionné, d’une beauté parfaite, si bien que c’était merveille de le voir.

Un jour, il alla trouver sa mère et lui dit : « Mère, ne sait-on donc pas qui est mon père ? ». Firoûzé répondit : « Mon enfant, tu es le fils du roi de Khazân, qu’on appelle Nauroûz-Châh ». — « Et pourquoi donc nous a-t-il exilés dans cet endroit ? » Sa mère lui raconta son origine et son histoire. « L’émir », dit-elle, « est le cousin de ton père. » — « O mère, je suis tourmenté du désir de voir mon père. Il faut que j’aille le trouver. » — « Patiente encore, mon enfant, jusqu’à ce que lui-même te mande à sa cour. » Bref, Khodâdâd alla prendre un cheval à l’écurie, s’arma de pied en cap et sortit de la ville comme pour aller à la chasse ; monté sur un coursier aux sabots durs comme le diamant, il se dirigea vers la ville de Khazân, se présenta au roi, s’inclina devant lui, le loua et lui rendit hommage. Quand les regards de Nauroûz tombèrent sur le jeune homme, l’amour paternel agit en lui à son insu. « D’où viens-tu, » dit-il, « ô jeune homme ? » — Khodâdâd lui déclara qu’il ne connaissait pas son père. Quoi qu’il en soit, le roi le prit à son service, et Khodâdâd se distinguait tellement qu’en peu de temps il devint le favori de Nauroûz. Le roi finit même par lui confier les clefs du trésor et en fit son héritier présomptif. Quant aux quatre-vingt-dix-neuf autres fils, ils devinrent les subordonnés de Khodâdâd, à qui les grands de la cour et les hauts dignitaires allaient chaque jour présenter leurs respects.

(Le narrateur continue ainsi :) Les fils du roi finirent par se dire : « Le roi notre père nous a fait le plaisir de prendre comme favori un étranger. Nous n’avons absolument rien à dire. Il faut pourtant bien trouver un plan
pour renverser cet intrus. » Ils se concertèrent donc et firent par prendre la décision suivante : « Demain nous demanderons à Khodâdâd la permission d’aller à la chasse. Il nous l’accordera certainement, et nous cheminerons jusqu’à ce que nous arrivions dans un autre pays. Notre père sera sans nouvelles de nous. Le chagrin et la mélancolie s’empareront de lui, et sa colère se tournera contre Khodâdâd qu’il fera périr. » Ils tombèrent d’accord à ce sujet. Le lendemain matin ils se présèrent à Khodâdâd et lui demandèrent l’autorisation de partir pour la chasse. Ils l’obtinrent et étant ainsi arrivés à leurs fins, ils sortirent de la ville et se mirent en route. Quelques jours se passèrent. Le roi, informé de la disparition de ses fils, fit appeler Khodâdâd et lui demanda des nouvelles de ses enfants. « Sire », dit-il, « sache qu’ils m’ont demandé il y a trois jours la permission d’aller chasser. Ils sont partis et depuis lors je n’ai plus la moindre nouvelle de leur sort. » Inquiet du sort de ses fils, le roi tomba dans une humeur noire et s’emporta contre Khodâdâd : « Misérable, pourquoi te mêler d’une chose qui ne te regarde point ? Tu as exaspéré mes enfants, tu as outrépassé les bornes. Agir comme tu l’as fait, c’est risquer sa tête. Lève-toi, découvre mes fils et amène-les moi, sinon, je te coupe en morceaux pour que ton châtiment serve de leçon à l’humanité entière. »

Le pauvre Khodâdâd, terrifié, se mit à trembler comme la feuille du saule. Il partit, revêtit ses armes, monta à cheval et sortit de la ville. Il chemina ainsi dix parasanges, le soleil se coucha, la nuit vint, il descendit de sa monture et après avoir laissé paitre son cheval, il se coucha par terre pour dormir. À l’aurore, il se leva, monta à cheval, et voyagea de la sorte cinq jours. Il eut beau
parcourir le désert, il ne trouva pas la moindre trace des fugitifs. Enfin, le sixième jour, il arriva à une oasis, dont les eaux courantes arrosaient des parterres d'hyacinthes et de lys. Il y vit un kiosque dont le sommet atteignait la voûte des cieux, avec un portail dont l'ivoire resplendissait au soleil. Le château était flanqué d'un donjon dont la porte était ouverte. Une gracieuse damoiselle, placée à la fenêtre de l'appartement supérieur, explorait du regard l'horizon. Quand elle aperçut Khodâdâd, elle s'écria : « O jouveneau, comment as-tu pu volontairement t'aventurer dans cette terre de désolation ? (1) Qu'est-ce qui a pu t'amener dans cet endroit funeste ? Retourne vite sur tes pas, regagne ta patrie, car ici, c'est la mort que tu viens chercher. » — « Pourquoi ? » lui demanda Khodâdâd. « C'est le séjour d'un horrible div, dont cent mille hommes ne sauraient venir à bout. » — « O ravissante créature, comment donc toi-même as-tu pu arriver dans un pareil endroit ? » — « Sache, ô jouveneau, que je suis la fille du roi d'Égypte. On m'emménait à Bagdad en qualité de fiancée, et en chemin ce div nous a assaillis, et a mis en pièces mon escorte. De mes hommes les uns ont été tués, et les autres ont été faits prisonniers. Il les a amenés dans cet affreux séjour, les a jetés dans un puits, chaque jour il rôtit un de ces malheureux et le dévore. Quant à moi, il m'a enfermée dans ce castel. Chaque jour il part en chasse, puis revient à la chute du jour et me met à la torture parce que je ne veux pas céder à son caprice. Voilà trois mois que je suis ici, humiliée, toute éperdue et accablée par le chagrin. A présent, toutefois, je ne pense plus à ma propre douleur, tant je m'afflige sur ton sort. » — « Dieu est généreux ! » reprit Khodâdâd.

(1) Le texte a guîristân = littéralement « cimetière. »
« Mais, compatissante jeune fille, dis-moi, où est donc ce div ? » — « Il est parti pour pratiquer le brigandage et revient de temps à autre. » — « Si jamais il arrive, » dit le brave Khodâdâd, « je vais, avec l’aide de Dieu, mettre un terme à ses forfaits, et je t’arracherais à cet abîme de désolation. » Comme ils étaient en train de converser ainsi, ils virent tout-à-coup s’élancer sur la plaine un nuage de poussière où l’on distinguait la silhouette du div noir, noyé dans une armure d’acier. A cette vue, la damoselle s’écria : « O jeune homme, tu es perdu. Voilà ce div maudit en personne. » Mais dès qu’il l’aperçut, Khodâdâd descendit de cheval et assujettit solidement les harnais, après quoi il remonta en selle. Quand le div maudit arriva et vit le prince : « Hé ! fils de chienne, » lui dit-il, « que fais-tu ici ? » Khodâdâd, le considérant attentivement, vit que c’était un nègre anthropophage que la jeune captive avait pris pour un démon. « Hé ! nègre de malheur, » dit-il, « parions que je vais t’arranger de telle façon qu’on en parlera dans les annales. Ta tête va rouler dans la poussière et le sang. » Puis il poussa son cri de guerre. Le géant, pareil à un démon, tout hors de lui, s’élança sur Khodâdâd et voulut lui asséner sur la tête un coup de massue. Khodâdâd le para. Bientôt ils en vinrent aux mains et échangèrent de multiples coups de lances, cependant que la damoselle, au haut du donjon, étendait toute tremblante les mains vers le ciel, demandant au Tout-Puissant de secourir Khodâdâd. Le jeune preux, excité encore par la galanterie chevaleresque (1), tira son glaive et le brandit au dessus de sa tête ; profitant du moment où le nègre maudit levait le bras pour le frapper de sa massue, Khodâdâd l’atteignit

(1) La fameuse Gheiret arabe, dont Antar est le type achevé.
au milieu du corps de telle façon qu’il le pourfendit comme un concombre mûr.

Le ciel applaudit à cet exploit, et la damoiselle qui avait assisté au combat descendit du donjon, se jeta aux pieds de Khodâdâd et adressa à Dieu des actions de grâces. Mais Khodâdâd l’attira sur sa poitrine, leurs mains se joignirent, et laissant pâtrir son cheval, Khodâdâd la suivit en haut du donjon. La jeune fille redoubla d’éloges et lui parla en ces termes : « O prince, ce misérable était capable de tenir tête à mille hommes. J’avais une escorte de trois cents soldats : ils sont tous morts pour me défendre ; j’ai bien su résister jusqu’à présent à ses tentatives criminelles, mais Dieu soit loué de ce qu’il t’a conduit vers moi. » Ils passèrent tous deux cette nuit dans le château. Le matin, ils se levèrent, le parcoururent en tous sens, et virent dans une chambre beaucoup de richesses que ce bandit au cœur sombre avait amassées dans ses rapines. Khodâdâd aperçut aussi un bâtiment dont la porte était verrouillée. Il prit une pierre, en frappa le verrou jusqu’à ce qu’il le brisa, et pénétra dans cette demeure où il n’aperçut rien d’intéressant, si ce n’est l’orifice d’un puits. Il l’examina attentivement et vit qu’on y avait placé une échelle.

Il demanda à la jeune fille : « O ma chérie, qu’est-ce que cette échelle dans ce puits ? » — « O jouvenceau, sache que cet ogre maudit, chaque fois qu’un être humain lui tombait dans les mains, l’apportait ici et le jetait dans ce gouffre. Je ne sais ce qui en advenait. » Khodâdâd tira son glaive, mit le pied sur l’échelle et la jeune fille eut beau le conjurer de ne pas descendre et le mettre en garde contre une catastrophe possible, il lui dit : « O ma charmante, ce que Dieu veut ne peut être écarté », et pro-
HISTOIRE DE KHODADAD ET DE SES FRÈRES. 181


A ces paroles, ils s’arrachèrent à leurs sombres méditations, levèrent la tête et lui répondirent : « O Khodâdâd, viens à notre secours. Le jour où nous avons pris congé de toi pour aller à la chasse, nous nous sommes aventureés dans la campagne et cet affreux div noir nous a assaillis. Il nous a pris un à un, nous a lié les mains et nous a apportés dans ce puits. » Khodâdâd ajouta : « Et quelles sont ces deux personnes ? » L’homme étincelant [de piergeries] prit la parole : « Sache, ô jeune homme, que je suis un homme de haute naissance. J’étais parti d’Alep avec dix compagnons à destination de l’Égypte. En chemin, nous sommes tombés sur ce div horrible qui nous a ligottés et nous a amenés dans ce puits. Il a mangé jusqu’à présent huit d’entre nous, et il ne reste plus que celui-là. » — « Mes chers amis, » reprit Khodâdâd, « soyez sans crainte, j’ai tué ce bandit. » Puis il les délivra de leurs liens et les amenâ hors du puits. Ils chargèrent leurs chevaux de tout l’or et de tous les trésors de ce misérable et se mirent en route.

(1) « Bismillâhi ‘rraḥmâni ‘rraḥîmi » correspondant à notre signe de la croix.
Cette nuit-là, Khodâdâd dit à la jeune fille : « O ma charmante, dans le cas où tu le désirerais, je te remettrais à cet homme richement paré, il irait dans la direction de l'Euphrate et t'y conduirait. » — « O jeune preux, » dit-elle, « je ne veux pas te quitter, je suis ton humble servante et c'est à toi de disposer. » À ces paroles, Khodâdâd en fit sa femme (1) en présence de ses frères, et cette nuit-là, jusqu'à l'aurore, il lui manifesta sa passion. Quand le soleil se leva, ils se mirent en route. Ils chemi- nèrent ce jour-là jusqu'à ce qu'ils arrivassent à une oasis. Ils descendirent de cheval au bord d'une fontaine et dressèrent leur tente. Les frères de Khodâdâd s'assirent auprès de lui, lui rendirent hommage et le remercièrent ; mais le jeune héroïs leur dit : « O mes frères, sachez que le service que je vous ai rendu n'était pas une faveur, [mais un devoir tout naturel,] car nous sommes tous les fruits d'un même arbre, chose que vousignorez. » Puis il leur raconta d'un bout à l'autre l'histoire de sa mère Firoûzé, et de son exil chez le gouverneur de Sâmra.

Les frères de Khodâdâd affectèrent extérieurement une grande joie, mais dans leur for intérieur, ils étaient bien marris. Ils se levèrent, se rassemblèrent dans un endroit déterminé et échangèrent leurs réflexions : « Jusqu'à pré- sent notre père le prenait pour un étranger, et nous étions dans la même erreur. Voici que maintenant il va appren- dre que c'est son propre fils, l'enfant de Firoûzé. Il nous a sauvés, et a tué, sans l'aide de personne, un div si redou- table que, à quatre-vingt-dix-neuf, nous n'avions pu lui résister. Sans nul doute, le roi va lui donner son royaume, faire de lui son héritier présomptif, et nous, nous serons humiliés, avilis. Le meilleur parti que nous puissions

(1) Par quelles formalités?
prendre, c’est de le mettre à mort cette nuit même ». Bref, ils s’arrêtèrent à ce dessein perfide. La nuit, Khodâdâd alla dormir dans la tente avec son idole bien-aimée. Les traitres se levèrent d’un commun accord, pénétrèrent chez lui, s’en saisirent et se disposaient à le faire périr en lui coupant la tête, quant l’un d’eux intervint et dit : « Il est préférable de le frapper d’un mal tel qu’il soit réduit à l’impuissance et qu’on puisse le tuer sans qu’il résiste. » En fin de compte, ils lui coupèrent les pieds et les mains, s’emparèrent de tous ses habits et se dirigèrent vers la ville de Khazân.

Quant à la bien-aimée de Khodâdâd, affaissée à son chevet, elle sanglotait, se déchirait le visage, et, toute souillée du sang de son ami, elle s’arrêtait les cheveux. L’hémorragie excessive avait fait tomber le malheureux en défaillance. Après quelque temps, il reprit ses sens et dit : « O ma fidèle compagne, je t’en prie, fais-moi sortir de ce désert et fais-moi parvenir dans une région habitée, de peur que ces barbares ne reviennent et ne me mettent à mort. » La jeune fille regarda autour d’elle et s’aperçut que le cheval de Khodâdâd était toujours là ; la selle avait tourné et était tombée sous le ventre. Elle parvint à grand’ peine à rattraper le cheval, au prix de mille efforts elle y installa Khodâdâd et monta en croupe derrière lui. Ils s’avancèrent ainsi dans le désert et chevauchèrent jour et nuit sans s’attarder nulle part. Après trois fois vingt-quatre heures, Khodâdâd leva vers le ciel des regards suppliants : « O soutien des infirmes, viens à mon aide. Aie pitié de ceux qui sont dans la détresse. » Il n’avait pas encore achevé sa prière qu’ils arrivèrent à un jardin (1). La jeune femme descendit de cheval, prit Khodâdâd sur

(1) Miracle.

Mais laisse un instant la jeune fille, ô lecteur, et écoute quelques mots relatifs à Khodâdâd.

Nous l'avons laissé gisant au pied d'un arbre. Les jardiniers l'aperçurent, s'approchèrent et le voyant dans cet état, ils s'apitoyèrent sur son malheur, et s'assirent à son chevet. Revenant à lui, le blessé ouvrit les yeux. Les jardiniers lui demandèrent : « O jeune homme, qui es-tu ? Comment te trouves-tu dans cet état ? Qui donc t'a maltraité de façon si cruelle ? » — « O bonnes gens, » dit Khodâdâd, « ce sont mes propres frères qui m'ont mis dans cet état ; ma femme est allée à la ville pour me quérir un chirurgien. Il est possible que je guérisse, mais je crains bien de succomber à mes souffrances. » Les braves jardiniers, à ces paroles, eurent le cœur brûlé de douleur, et une pluie de larmes tomba de leurs yeux. « O prince, » dirent-ils, « si tu veux bien nous permettre de nous retirer, nous te porterons là-bas, où nous resterons à tes ordres. Quand ton épouse reviendra, nous te l'amènerons. » — Khodâdâd répondit : « Faites comme vous l'entendez. » Les jardiniers s'en furent donc, amenèrent un baudet, installèrent le blessé sur ce coursier à longues oreilles et le transportèrent chez eux. Ils amenèrent...
rent ensuite à son chevet un chirurgien, à qui ils donnèrent en paiement le cheval de Khodâdâd. Le chirurgien se mit donc à le panser.

Quant à la femme de Khodâdâd, à la tombée de la nuit, elle revint de la ville, et ne retrouvant pas son époux à l'endroit où elle l'avait laissé, elle exhala ses gémissements et ses lamentations. Elle eut beau parcourir le jardin, elle n'obtint aucune nouvelle de lui et se dit : « Que lui est-il donc arrivé ? » Elle s'assit, toute en pleurs, puis se dirigea vers le désert et arriva bientôt à un édifice en ruines. Elle y passa la nuit. Le matin, à la pointe du jour, elle aperçut une grosse pierre, elle la souleva et un puits apparut à ses yeux : « Que pourrais-je faire de mieux, » s'écria-t-elle, « que de me jeter dans ce puits, et d'y chercher la mort ? » Elle s'y précipita donc, et vit qu'on y avait placé deux jarres à vin. Elle en ôta les couvercles ; elles étaient toutes remplies de joyaux et d'or fauve. Elle aperçut aussi dans ce puits une caisse qu'elle ouvrit : elle renfermait un costume princier, qu'elle retira ; elle le revêtit, puis sortit du puits. Elle vit dans cet endroit une foule de gens occupés à faire des briques et à bâtit, et se renseigna auprès d'eux. Ces ouvriers voyant qu'ils avaient à faire à un jeune homme de bonne mine et de tournure distinguée, le saluèrent et lui dirent : « O noble seigneur, sache que nous sommes venus du pays d'Abyssinie. Avec la permission du Grand Roi, nous avons pris possession de cette ville en ruines, nous sommes en train de la reconstruire. » Puis ils apportèrent à manger, et apaisèrent leur faim, tandis que la jeune femme était plongée dans ses réflexions : « Je vais rester ici, » se dit-elle, « peut-être aurai-je des nouvelles de Khodâdâd, et pourrai-je apprendre s'il est mort ou vivant. » Puis s'adres-
sant aux maçons : « Sachez que mon père est le maître de cette ruine. J'ai encore en ma possession le titre de propriété. J'ai appris votre arrivée, dont je suis enchantée. Moi aussi, je vais faire reconstruire cette demeure. » Les ouvriers furent charmés de cette proposition. La jeune femme prit l’un d’eux et l’envoya à la ville, d’où elle lui dit de ramener trente maçons avec un bon architecte. En un mois, ils lui édifièrent un château élevé, où elle déposa ses trésors et se fit arranger un bel appartement. Chaque jour, elle prélevait sur son or de quoi couvrir ses dépenses. Elle prit un homme de confiance à qui elle remit des fouds, et l’envoya à la ville avec mission de rapporter des vêtements et un assortiment de tapis somptueux. Elle aménagea le rez-de-chaussée de son château en une hôtellerie où elle hébergeait gratuitement les voyageurs qui se présentaient. Bientôt se répandit de toutes parts la renommée de sa libéralité. L’endroit qu’elle habitait fut appelé « Zāoūyé » (1).

Une fois par jour, les gens venaient lui présenter leurs hommages, se rendaient compte de sa puissance et s’en retournèrent à leurs affaires.

Mais restons-en là pour un instant, et disons quelques mots de Khodādād, que nous avons laissé avec le chirurgien occupé à le soigner.

Un jour, Khodādād se lamentait sur la disparition de sa jeune femme et sur ses propres malheurs, et se plaignait à haute voix. Or, cet endroit n’était autre que la ville de Sāmrā où Khodādād avait grandi. Sa mère y habitait chez l’émir, dont la fille avait été élevée avec Khodādād. Au moment même où le blessé exhalait ses plaintes, elle était montée sur la terrasse de son palais et regardait

(1) L’Hermitage.
de part et d’autre. Tout-à-coup de la maison des jardiniers
un bruit de pleurs et de sanglots parvint à son oreille.
La voix du sang, parlant en elle, la remplit d’émotion.
Elle sortit donc de son palais et monta sur la terrasse de
la maison des jardiniers. Elle regarda partout et vit un
jouvenceau beau comme la nuit du quatorze ; un duvet
naissant encadrait encore son visage, et il avait les pieds
et les mains coupés, ce qui était évidemment la cause de
ses gémissements. La princesse interrogea la femme du
jardinier et finit par se demander si ce n’était pas là Kho-
dâdad. Elle prit des renseignements plus complets, et le
coeur brûlant de chagrin et les yeux en pleurs, elle rentra
chez elle, et se lamenta à son tour sur le triste sort de
Khodâdad. Son père arriva dans sa chambre et lui dit :
« Pourquoi pleures-tu, mon enfant ? » — « Sache, ô mon
père, » répondit-elle, « qu’aujourd’hui, je suis montée
sur le toit du palais. Un bruit de plaintes et de gémisse-
ments sortant de la maison du jardinier est arrivé à mon
oreille. Je suis descendue, j’y suis allée et j’y ai vu un
jeune homme beau comme la pleine lune, que j’ai trouvé
ressembler à Khodâdad. Il a les pieds et les mains coupés,
la peau et la chair dépecées. » L’émir de Sâmra dit :
« Mon enfant, veux-tu que j’aide le chercher et que je le
fasse transporter chez moi. » — « Si tu agis ainsi, » dit
la jeune fille, « le Dieu puissant te récompensera large-
ment. » Il alla donc chez le jardinier et vit le jeune homme
dans ce triste état. Il le prit, l’amena chez lui avec le
chirurgien, et l’ayant interrogé, il apprit que c’était bien
Khodâdad que le malheur avait ainsi accablé. Il lui enjoi-
gnit de ne révéler à personne le secret de sa naissance, de
peur que sa mère Firoûzé ne l’apprît et de chagrin n’atten-
tât à ses jours. Il ordonna au chirurgien de le soigner
parfaitement, et la jeune fille resta nuit et jour auprès de Khodâdâd. Son père l’émir lui dit : « Si tu as du penchant pour lui, et que tu veuilles lui prodiguer tes soins jusqu’à ce qu’il soit guéri, je vais te le donner pour époux. » — « Tu es le maître d’en disposer, dit-elle. Quant à moi, mon cœur est rempli pour lui d’un amour indicible. »

L’émir maria donc sa fille à Khodâdâd et lui dit : « O mon fils, je t’ai donné ma fille pour qu’elle te comble de soins. » Khodâdâd ne répondit que par des pleurs.

Or, une nuit d’entre les nuits du qadr (1), Khodâdâd dit à la jeune fille : « O ma bien-aimée, que Dieu te récompense de ton dévouement pour moi. Sache que cette nuit est une nuit de qadr, où peuvent s’accomplir de grandes choses. Je suis accablé par l’infortune, mais le Créateur du monde est généreux et compatissant. Lève-toi, fais toi-même une ablution, puis prends mes pieds et mes mains qu’on m’a coupés et dont on a dépecé la chair et la peau. Mets-les à la place qu’ils doivent occuper et récite deux prières propitiatoires. Levons tous deux les yeux vers le ciel, exhalons nos plaintes et nos lamentations afin que Dieu, dans cette extrémité, manifeste sa puissance, soit en rappelant mon âme à lui, soit en me rendant, dans sa bonté, les membres qu’on m’a coupés. » Alors la jeune fille se leva les yeux remplis de larmes et fit une ablution, puis elle lava et purifia les pieds et les mains de Khodâdâd. Tous deux se prosternèrent la face contre terre et pleurèrent et se lamentèrent en implorant le Seigneur jusqu’à l’appel à la prière (2). Soudain les deux époux

(1) Cette nuit, dont parle le Coran, sourates 97 et 44, est celle où le livre saint a été révélé en entier à Mahomet et où, notamment encore, les prières sont exaucées. Voir Bibliog. arabe, VIII, no 19.
(2) Par le muezzin.
s'endormirent et Khodâdâd vit apparaître en rêve le Prophète, — que Dieu le garde et le conserve, lui et sa descendance — qui frotta de ses mains ses blessures. Alors, par la puissance de Dieu, il fut guéri. « Ne te lamente plus, Khodâdâd » dit l'apparition, « la grâce divine est avec toi. Lève-toi et va chez ton père. Il te remettra le pouvoir suprême dans la ville de Khazân. » Ce songe remplit Khodâdâd d'une joie telle qu'à l'instant il s'éveilla et se trouvant intact et bien portant, il se prosterna le front dans la poussière et remercia le Très-Haut. Puis il arracha au sommeil la princesse. Quand elle vit que Khodâdâd était rétabli, et que le safran de ses joues avait fait place au plus bel incarnat, elle aussi adressa à Dieu des actions de grâces, caressa du front les pieds et les mains de son époux et s'écria : « Est-ce bien toi, Khodâdâd ? Suis-je à l'état de veille, ou si je rêve ? » Le prince dit : « C'est un miracle de la bonté divine, » et il raconta à la jeune fille la vision qui lui était apparue. « Oui, ma chérie, » ajouta-t-il, « je ne suis autre que Khodâdâd et ma mère, c'est Firoûzé. Allons donc, informe-la vite de l'heureux événement. » La princesse bondit, transportée, et alla d'abord raconter le miracle à son père. L'émir, au comble du bonheur, la pressa sur son sein, puis ils allèrent trouver Firoûzé. Aux premières nouvelles, elle s'évanouit de bonheur ; puis, revenue à elle, elle alla revoir son fils, et se jetant à ses pieds, elle sanglotta de joie. Khodâdâd lui raconta les actes perfides de ses frères. L'émir prit ensuite la parole : « Il ne convient pas, dit-il, « de séjourner plus longtemps ici. Lève-toi, et nous irons trouver ton père et lui raconter tes aventures, afin qu'il châtie tes frères comme ils le méritent. » Et à l'instant, le gouverneur de Sâmra se leva, et les préparatifs
du voyage terminés, ils se mirent en route et se dirigèrent tous les trois vers la capitale de Khazân.

Après deux jours de marche, ils arrivèrent à ce village de Zaoûyê qu'avait construit la première femme de Khodâdâd. Ils y reçurent l'hospitalité, et quand la nuit, la jeune femme se présenta à eux, elle reconnut Khodâdâd et lui parla en ces termes : « O jeune homme, j'éprouve dans mon cœur de l'inclinaison pour toi, je t'ai certainement vu quelque part. Veuillez me faire connaître ton origine. » — « Sache, » répondit le prince, « que je suis le fils du roi de Khazân. Je m'appelle Khodâdâd et de ces deux femmes, l'une est ma mère Firoûzé, et l'autre est mon épouse. » Puis il lui raconta en long et en large ses aventures, et la jeune femme, sûre maintenant que c'était Khodâdâd, lui dit : « O Khodâdâd, apprends que je ne suis autre que ta femme. Après t'avoir porté dans le jardin, je suis allée à la ville en quête d'un chirurgien, et à mon retour, je ne t'ai plus retrouvé ; je me suis lamentée, et en désespoir de cause, je suis venue en cet endroit. » Puis elle lui narra la découverte du trésor et la construction de cette hôtellerie, ce qui réjouit grandement le prince. Enfin son hôtesse se leva, alla se dépouiller de ses habits masculins, et, ayant revêtu le costume de son sexe, elle alla trouver Firoûzé et la fille de l'émir, et leur prodigua des démonstrations d'amitié. Enfin Khodâdâd l'envoya au gynécée où il alla l'y retrouver, l'embrassa et exposa à sa mère les liens qui l'unissaient à elle. Tout le monde fut dans la joie. Le matin, ils se levèrent, et Khodâdâd partit, emmenant ses deux épouses, après avoir pris des chameaux pour porter le trésor. Ils gagnèrent la ville de Khazân en compagnie de l'émir de Sâmra, et dès qu'ils furent descendus à la dernière étape, le gouverneur
HISTOIRE DE KHODADAD ET DE SES FRÈRES.

envoya à la capitale un courrier porteur d'une lettre relatant les aventures de Khodâdâd.

Arrivé à la ville, le courrier s'en fut au palais, se prosterna, bâisa la missive et la remit au vizir. La lecture de cet heureux message réjouit grandement le roi. « Mais mon fils et mon favori de naguère ne font qu’un, » dit-il. Il se rappela donc que Firouzé lui avait donné un fils. Il convoqua tous les grands de l'État et les dignitaires de la cour, et tous montèrent à cheval pour aller au devant de Khodâdâd. Quand ils l'eurent amené à la ville, son père se présenta à lui. A sa vue, le prince descendit de sa monture et bâisa l'Étrier du roi. Le monarque le serra sur sa poitrine et l'embrassa sur les deux yeux. « Mon enfant, » dit-il, « qu'es-tu donc devenu ? Il y a bien longtemps que tu es parti à la recherche de tes frères ; eux sont revenus et te voilà seulement de retour, grâce à l'émir de Sâmra qui t'a ramené. Comment, tu étais mon fils, et tu ne m'en as rien dit ! » Khodâdâd, après avoir rendu à son père tous les honneurs exigés par l'étiquette, répondit : « O roi, si tu veux bien condescendre à m'écouter un instant, je parlerai. » — « Raconte, » dit le roi. Alors Khodâdâd s'agenouilla, comme il sied, au milieu du salon royal, et commença : « Apprends, ô grand roi, que je suis ton fils Khodâdâd, et que ma mère n'est autre que Firouzé. » Puis il lui exposa d'un bout à l'autre ses aventures. Le roi s'en émerveilla, le prit d'abord sur son sein, puis, courroucé, ordonna qu'on mit à mort ses quatre-vingt-dix-neuf autres fils. Mais Khodâdâd se prosterna le front dans la poussière en signe de supplication. Le roi leur pardonna pour l'amour de lui. Puis il fit envoyer les femmes au harem et le tambour battit plusieurs jours en signe d'allégresse. Enfin il ôta sa couronne et la plaça sur
la tête de Khodâdâd et l'installa sur le trône de la souveraineté. On frappa la monnaie à son nom, il devint le maître incontesté du royaume, et ses frères furent sous sa dépendance. Khodâdâd fit du jardinier charitable le gouverneur de Zâouyê.

_Morale_ : Celui qui fait le mal se prépare bien des larmes.
Bouddhisme. Notes et Bibliographie.


Les reliefs représentent la conversion du Yakṣa (1), la prédiction de Dīpaṅkara (2), la visite d’Indra (3), l’invitation à la prédication (4), la prédication aux dieux Trayāstriṇḍaś (5), la méditation du Bouddha (6), la rencontre avec le coupeur d’herbes (7), le Bodhisattva dans le ciel Tuṣita (8), la rencontre avec le Nāga (9), la première méditation du Bodhisattva (10), la donation d’Amarapālī (11), l’offrande du singe (12), l’Illumination (13).

L’ingéniosité et l’érudition du commentateur se révèlent dans l’emploi des méthodes délicates qui fournissent l’identification précise, et à mon avis certaine, de presque toutes les scènes. Ces méthodes lui sont bien personnelles et supposent des dons très spéciaux. D’ailleurs, et il faut insister là dessus, ceci n’est point affaire de curiosité pure : sans parler de la valeur immédiate des sculptures, historique ou dogmatique, — et celle-ci, comme il arrive, fut-elle hors de proportion avec l’effort, — l’étude des procédés de représentation est hautement instructive. Ça et là, on serait tenté d’admirer l’adresse de M. FoucheR aux dépens de l’intérêt que réclame le sujet qu’il traite : et les voies nécessairement détournées par lesquelles son enquête enveloppe tous les documents utiles à l’identification sont quelquefois un peu longues, malgré le pittoresque et la sobriété du détail ; mais les dernières pages justifient et au delà le plaisir qu’on a pris à suivre l’auteur : les idées générales y sont dégagées avec une sorte d’éloquence. «... Tâchons à
présent de formuler aussi succinctement que possible les règles qui ont présidé à l'identification. Nous ne reviendrons pas sur les rapports d'influence réciproque que nous avons cru constater entre les témoignages écrits et les documents figurés (1) ; nous n'insisterons même pas sur l'aide considérable que nous ont plus particulièrement fournie les textes originaires, comme nos sculptures, de l'Inde du Nord : nous voulons seulement retenir qu'il ne peut y avoir en dehors d'eux d'explication un peu satisfaisante des bas-reliefs gréco-bouddhiques. C'est un fait depuis longtemps pressenti et proclamé que le fond de l'art du Gandhāra est essentiellement indien. On peut aller plus loin et soutenir que non seulement le choix des sujets, mais la façon même de les traiter se sent du milieu indigène où florissait l'école étrangère...... Le

(1) « Ces rapports sont très étroits si l'on prend ensemble plusieurs textes, et au contraire très lâches si l'on en examine un en particulier. C'est une preuve, s'il en était besoin, que les sculpteurs — ou plutôt les premiers maîtres qui fixèrent dans ses grandes lignes le motif docilement reproduit depuis par leurs élèves — travaillaient non d'après la lettre morte, mais d'après une tradition orale et vivante : en ce sens leur art, bien que la plupart de ses procédés techniques soient d'origine étrangère, a un caractère véritablement populaire en même temps que religieux » (p. 209). Par contre, M. F. croit que les sculptures ont pu, dans certaines cas, réagir sur les textes et il signale le miracle des fleurs de notre bas-relief II. Les cinq lotus offerts à Dīpankara vont « se disposer autour du nimbe » ; le nimbe, « notion occidentale » et qui est une des marques de l'influence hellénistique dans la sculpture du Gandhāra. Or le Divyāvadāna dit simplement (251.21) tāṇi pañca padmāni... kṣiptāni tāṇi ca Bhagavati... tathādhihiḥ tāṇi yathā cakatíca kramātāraṇi vitānānā badhāvā vyavasthitāni guccato 'nugachantā tīśhāto 'nutiśhānti : « les fleurs, traduit M. F., aussitôt jetées, prennent la dimension d'une roue de char et forment un dais au-dessus de la tête de Dīpankara, marchant avec lui quand il marche et s'arrêtant quand il s'arrête » — Dans le Mahāvastu, les lotus offerts à Dīpankara « s'étant enroulés autour du réseau de splendeur qui lui encerclait le visage se tinrent (suspendus) » : tāṇi pi prabhājalaṁ mukhamayālam anuparivāretvā asthāsu : c'est-à-dire que, dans le Divya, « la notion occidentale du nimbe, tant bien que mal exprimée en sanscrit par le Mahāvastu, cède le pas à la conception toute indienne du parasol d'honneur » : « Il est difficile de ne pas croire que (l'auteur du Mahāvastu) décrit ce qu'il a vu de ses yeux sur quelque bas-relief analogue à celui de Sikri ». 
mécanisme de nos identifications... n’est en somme que l’envers — ou plutôt l’endroit — du système de composition de l’artiste. A aborder par le dehors l’explication de son œuvre, nous ne pouvons manquer de nous familiariser quelque peu avec les procédés subjectifs de son travail.... Le trait peut-être le plus indien de tous ceux que nous avons eu l’occasion de relever est l’existence, on peut dire sous chaque panneau, à côté du sujet apparent, d’un sujet suggéré. On est tenté d’y voir l’application à l’art plastique du procédé en honneur dans la poétique sanscrite, où il est de règle que le sens impliqué (dhwani) se cache sous le sens exprimé et le surpasse en importance.... Un autre procédé... est l’emploi, pour distinguer entre elles les scènes, de sortes d’indices plus ou moins artificiels d’identification, en sanscrit des lakṣaṇa :.... une aiguillère de telle forme annonce en certains cas une donation, un piédestal en forme de lotus signifie une naissance céleste, tel siège marque que le Buddha est reçu chez des fidèles laïcs, tel autre qu’il séjourne dans un des saṅghārāma de la communauté.... Les deux exemples les plus caractéristiques sont le Gandharva à la harpe (III) dont la seule présence, tout accessoire qu’elle soit, suffit à identifier aussitôt le lieu et l’occasion de la visite et le nom du visiteur du Buddha ; et le paysan à la charrue (X) qui révèle à première vue l’identité du Bodhisattva méditant et jusqu’à l’essence de l’arbre sous lequel ce dernier médite..... À Bodh-Gayā, le laboureur dispense de représenter le Bodhisattva et le Gandharva permet de faire l’économie des figures du Buddha et d’Indra. Si invraisemblable que cela puisse paraître, l’Inde a débuté, au moins sur la pierre, par une sorte de sculpture chiffrée, identifiable pour les initiés à l’aide d’ « exposants » dotés d’une valeur conventionnelle, et tenant en somme le milieu entre l’hiéroglyphe et l’œuvre d’art ».

Je ne suivrai pas M. Foucher dans sa discussion avec M. Th. Bloch d’après lequel « les sculptures du Gandhāra qui montrent un caractère plus indien doivent être considérées comme plus primitives et par suite plus anciennes que les sculptures grecques hautement développées ». M. Foucher est d’un avis opposé : « Toute tendance d’apparence archaïsante dans un bas-relief ou une statue gréco-bouddhique serait ainsi à nos yeux, au lieu d’une preuve d’antiquité, une marque de décadence par « ré-indianisation » croissante du
motif ou du type n, — et nous croyons bien qu'il a raison. Il établit le bilan des caractères relevant de la tendance arcaïsante, la couleur locale, la stylisation des figures, la taille disproportionnée des Bouddhas, etc.; oppose à ces "traits d'indianisation" "les traces non moins visibles de l'influence hellénistique", la figure même du Bouddha, la petite moustache restée orthodoxe au Japon mais qui n'a pas eu la même fortune auprès des glabres moines indiens... n, et il conclut, — en rendant justice à la sage et symétrique ordonnance des compositions, aux scrupules esthétiques qui ont présidé à la distribution des panneaux, à la pureté de style des colonnettes corinthiennes qui les encadrent, — que si l'on ne peut faire remonter l'ensemble de la frise à la plus ancienne période de l'école du Gandhāra, on ne peut davantage la faire descendre jusqu'à la plus basse n. (1)

**


Le savant Bengali qui a consacré plus de quinze ans à la compilation de ce dictionnaire est bien connu des indienistes et des géographes; ses collaborateurs, dont le premier est "Chapelain au service indien de Sa Majesté" et le second missionnaire moravien, ont aussi fait leurs preuves. Le titre ne nous nomme pas tous les collaborateurs, car la tâche souvent difficile et particulièrement méritoire d'identifier les mots tibétains et sanscrits a été confiée au Prof. Sātīcandra Vidyābhūṣaṇa, et MM. Grünwedel et Bendall, auxquels les éprouves ont été quelquesfois transmises, ont eu l'occasion de mettre la science occidentale au service de l'erudition orientale. — En effet, les « réviseurs », à certain point

(1) Signalons une faute d'impression, p 213, l. 9, lire le samādhi. — La traduction adhimukti bala = force de la confiance (p. 303), n'est pas très sûre, adhimukti = adhimokṣa = niçeite vastuni tathaivavadārāyam (Abhidh K.v., Soc. As., fol. 243 b 6).
de vue, sont animés d'un esprit oriental, et cela se voit de prime abord à leur étrange déclaration que « les traductions du Kandjou ont été over-explored ». Cette manière de voir est trop naturelle à des missionnaires en contact avec les populations actuelles de langue tibétaine pour que nous pensions à leur en faire un grief.

Ce volumineux lexique représente un travail très considérable : non seulement on a tenu compte « des discussions et des recherches modernes sur le Bouddhisme (1) », non seulement le langage de l'Est et du Centre n'a pas été négligé comme il l'est dans Jāschke, ni celui de l'Ouest comme dans le Dictionnaire des Missionnaires Français, mais on a dépouillé un très grand nombre de lexiques et de livres de toute nature. — Que la Mahāvyutpatti n'ait pas été utilisée dans tous ses détails, que les notes de Foucaux sur les préfixes aient échappé à l'érudition des auteurs, cela n'a pas d'importance tant le labou a été grand dans presque toutes les directions. — Pour les références, les réviseurs avaient reçu le conseil de tenir compte des Textes tirés du Kandjour de Feer ; ils se refusèrent à le suivre (2) ; par contre ils se sont servi des travaux récents de MM. Grünwedel, Huth, Conrady.

Comme il arrive, la première partie du livre est beaucoup plus développée que les suivantes. La lettre k occupe 122 pages, la lettre 1 25 ; pour Jāschke, les proportions sont 33 et 15 : soit que les mots en k soient traités avec trop de prodigalité, soit que ceux en 1 aient été négligés.

La méthode de Jāschke, qui se contente souvent de donner les formes verbales sous la racine, au grand ennui des débutants, a

(1) Les éditeurs signalent notamment à ce point de vue leurs articles rkyen (pratīyāya), rten-hbrel (pratityasamutpāda), ita-ba (darçana), rdul (rajas, aśu), gyun-druṅ (svastika) ; ils sont en effet fort intéressants... et éclectiques. Pour le svastika, par exemple, le lecteur peut choisir entre une explication de Cunningham (svastika = svasti = su ti, dont la graphie, dans l'écriture d'Açoka, ressemble au svastika) et celle par l'origine solaire.

(2) N'ont-ils pas confondu les quelques textes lithographiés publiés par Feer avec le volume V du Musée Guimet ? Le nom de Foucaux est ignoré, comme son édition du Lalitavistara. Mais la liste des sources est effrayante : le dictionnaire de Bōhtlingk n'est pas aussi bien documenté ! On se demande quels services a pu rendre l'édition du Visuddhimagga amorçée par la Buddhist Text Society.
été pratiquée avec une relative rigueur. Schmidt était plus généreux sous ce rapport et plus conséquent : par exemple, on ne trouvera pas dans les lexiques de Jäschke et de Candra Dās le mot bsgr-ṣa (= ordnen, zusammenstellen, etc. (Schmidt) = atiṣ, Madh. vṛtti, VI. 10 et passim), sinon sous le mot sgre-ṣa. Direz-vous que la dérivation est commune ? Sans doute, mais encore ne faudrait-il pas dissimuler le verbe sous le 3o de l’article sgre-ṣa. L’œil rencontre d’abord les significations 1o uncovered, 2o bare, naked, illustrées d’exemples; et cela est déroutant (1). Même remarque pour bud-ṣa, objet d’une longue notice où ses rapports avec sbud-ṣa (allumer) sont ignorés. sbud-ṣa lui-même n’est pas donné comme verbe mais seulement dans le sens de * soufflet * (2).

— Quant à rag-las-ṣa, dans le sens de rag-lus (adhiṇa, prati-baddha), il est omiss. — La seule confusion grave que j’aperçois est celle commise p. 457, hjig-thogs-la lta ba = satkāyādṛṣṭi, c’est-à-dire à peu près le contraire du sens proposé par Candra Dās et appuyé par les identifications de Satīc Candra. Mais si la confusion est grave, elle reste néanmoins excusable (Voir Muséon, N. S., I 234 n. 1).

* * *

— M. J. S. Speyer a publié dans le Journal Oriental de Vienne ( XVI, pp. 103-130, 340-361) des observations critiques sur le texte du Divyāvadāna. Le savant éditeur de l’Avadānaçataka se trouve ici tout à fait chez lui et les fautes sont assez nombreuses dans le Divya pour que la besogne de correction soit nécessaire. Un examen attentif me persuade que M. Speyer n’a pas cédé aux séductions de l’hypermCritique, séductions qui furent si puissantes sur les zélés correcteurs du Buddhacarita. A noter que nous ne rencontrons pas ici des points d’interrogation stériles, mais des solutions précises. S’il était besoin de prendre la défense de Cowell et Neil, on observerait que ces savants se sont hâtés de

(1) hjig-par-lta-ba = bhayadārṣin (p. 457, a). Lisez hjigs-par.
(2) būd-par-byā-bai gin = indāna (Madh. vṛtti). — Par contre hgugs-ṣa (= karṣ) est donné à sa place, en petits caractères ; mais hgug-ṣa fait défaut.
publier un texte très long, en très mauvais état dans les Mss., et qu’ils ont eu pour but principal de rendre accessible une collection fort intéressante. Les conditions du travail se sont d’ailleurs depuis lors beaucoup améliorées : ceci n’est pas pour diminuer le mérite des présentes notes. M. Speyer connaît très bien le sanscrit et il fort ingénieux (1).

Le deuxième fascicule de l’Avadānacātaka vient de paraître dans la Bibliotheca Buddhica (pp. 97-192). Il nous conduit jusqu’au 35e récit.

* * *


En même temps que paraît la quatrième édition allemande du Bouddha, paraît aussi la deuxième édition de la traduction française de M. A. Foucher faite sur la troisième édition du texte original. M. Oldenberg est un homme heureux et qui mérite son bonheur.

Dans la préface nouvelle, l’auteur expose que son œuvre s’est améliorée par l’emploi des publications de la P. T. S. (les références sont maintenant plus commodes, car un très grand nombre, se rapportant aux Mss., étaient inutilisables), des études de

(1) Page 104 en remontant l. 8, lire naṭāgāram. (1) — Notons la lecture nirmita proposée au lieu de nimitta (p. 117), et les remarques sur nirmita — apparition magique. Cet emploi est connu par le Mahāvastu ; à ce que m’apprend M. C. Bendall, le Bodhisattvabhūmi parle longuement de la naṇmāṇīḍhi yadhi des Bodhisattvas, opposée à la pāṇiyāṇīḍhi (tremblements de terre, etc.). La citation de Ratnāvadānāmāla, 12 (Bouddha envoie un Bouddha magique dans les enfers pour sauver les damnés) est intéressante. M. Feer s’est trompé quand il traduit : « Bhagavat fait un signe » (Annales Musée Guimet XVIII, 11), il faut entendre « Bhagavat développe une apparition magique ». — Il est regrettable que M. Speyer n’ait pas adopté un ordre plus strict : les corrections de même nature sont groupées à l’occasion du premier passage qui les provoque ; il faut donc les porter toutes sur le texte si on veut être sûr, à l’occasion, de profiter de toutes. Or elles sont nombreuses.
Deussen (Hist. de la philosophie), de Garbe (Sāṅkhya et Bouddhisme) et de Windisch (Māra et Bouddha). M. Oldenberg remercie aussi M. Hochhaus « qui l’a guidé de ses avis, au point de vue médical, dans la description des états de contemplation extatique des Bouddhistes ». Il signale encore les services qu’il s’est rendus à lui-même en utilisant les développements de son essai « La religion du Véda et le Bouddhisme » (Deutsche Rundschau, 1895), essai auquel correspondent les premiers chapitres de la « Literatur des alten Indiens ».

La quatrième édition paraît différer peu de la 3° (= 2° d. française (1)).

J’ai eu ailleurs l’occasion de discuter la théorie célèbre de M. Oldenberg sur le Nirvāṇa (2) : d’après lui, Bouddha s’est refusé à répondre à la question : « Le Bouddha existe-t-il après la mort ? n’existe-t-il pas après la mort ? » Qu’importe au point de vue pratique et la Bonne Loi a-t-elle pour but de satisfaire la curiosité des philosophes ? — Je ne pourrais que répéter ce que j’ai dit à ce sujet, en observant que l’auteur ne dissimule pas de quel côté penche la théorie philosophique. — Il y a dans les nouvelles éditions de très bonnes choses sur la notion prébouddhique et généralement indienne du Nirvāṇa ; on peut encore signaler l’étude de M. Senart dans l’Album Kern. — On aimerait à entendre M. Oldenberg parler de la notion, chère à M. Rhys Davids, du Nirvāṇa sur terre.

L’appendice (3) (pp. 377-389) constitue une monographie très étudiée des rapports du Sāṅkhya et du Bouddhisme. Les récentes recherches de MM. Garbe, Jacobi, Senart et Dahlmann ont ébranlé le scepticisme que l’auteur professait « au sujet de la connexité des deux systèmes » ; mais « il ne peut se résoudre à reprendre pour

(1) L’auteur aurait du donner l’indication des changements apportés, car tout ce qui vient de lui est précieux et il est pénible de faire un travail qui lui aurait été si commode. — Signalons p. 327, note, la mention utile de la lecture anupādisesā nibbānadhātu et ibid. la sommaire réfutation d’une thèse de O. Schrader : Uber d. Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, p. 79.

(2) Voir Journal Asiatique, 1902, II, p. 245.

(3) L’Appendice manque dans la 4me édition allemande.
son compte des théories d’aussi longue portée et aussi tranchantes que celles qui ont été exposées par les partisans du Sāṅkhya. — Si je l’entends bien (pp. 57-59), il voit dans ce triple caractère, négation de l’ātman universel, analyse du mécanisme phénoménal tant externe qu’interne, attribution de tous les faits d’ordre psychique à l’évolution mécanique de la nature, — la preuve d’un rapport intime du Bouddhisme et du Sāṅkhya ; et il tient pour possible, peut-être pour vraisemblable, que le Bouddhisme soit l’emprunteur. Mais M. Garbe a tort de réclamer pour le Sāṅkhya préhistorique la forme achevée du darçana qui paraît trop raffinée, trop « vieillotte », notamment en considérant l’universelle douleur comme un jeu et une apparence, — ce qui est du Vedānta (1). La pensée du Père Dahlmann, dans son point de départ, est juste : il y a un ancien Sāṅkhya et l’étude des Upaniṣads permettra de le reconstituer ; mais le P. Dahlmann va trop vite, et met trop du sien dans les théories. M. Jacobi a tort, non pas de rapprocher la formule du Pratityasamutpāda et la théorie évolutionniste du Sāṅkhya (le systèmes des 24 tattvas), car ces conceptions sont « étroitement apparentées » ; mais de conclure à la provenance Sāṅkhya des matériaux utilisés par la Communauté : ses combinaisons sont fragiles ; celle surtout par laquelle il croit retrouver dans Arāḍā Kālāma le représentant d’un Sāṅkhya exempt de la spéculation sur les gunas et l’introduit, par ses relations avec le Bouddha, dans des données Sāṅkhayas dans le Bouddhisme (d’après le Buddhacarita) : « C’est là une hardie gageure offerte à la tradition : je crains que Jacobi ne l’ait pas gagnée (2). »

M. Senart, enfin, à tort de supposer, [à vrai dire, il ne formule qu’une hypothèse,] une relation étroite entre la sakkayadīthi, hérésie capitale d’après les Bouddhistes, et le satkāryavāda, « doctrine de l’éternelle réalité des produits », thèse essentielle du Sāṅkhya. Ce dernier terme, sous la forme prācrite sakkayya aurait conduit par méprise au sakkhāya des textes pāls. La sak-

(1) Les doctrines citées dans le Brahmajūla sont à tort regardées par M. Garbe comme des témoignages du Sāṅkhya.

(2) Les remarques sur les Vimokṣas supérieurs, dont la pratique est attribuée à Arāḍa et à Rudraka, « arrangement artificiel », sont très plausibles.
kāyadiṭṭhi serait aux yeux des bouddhistes la doctrine des Sāṁkhya. — Ici, et bien que d’accord avec M. Oldenberg pour écarter la conjecture de M. Senart, je m’éloigne de lui dans le détail. Je crois que le satkāryavāda est, non pas la doctrine de la réalité des produits, mais bien celle "de l’existence de l’effet dans la cause": et les bouddhistes, comme le dit M. Oldenberg, sont ici d’accord avec leurs prétendus adversaires : ils attachent même tant de prix à cette thèse qu’il nient l’existence du moi pour la seule raison que, si le moi existait, il existerait toujours et immuable. Je ne crois pas qu’il faille entendre sakkāya (satkāya) = "l’ensemble de ce qui est", encore que "l’usage de kāya, "corps", pour rendre l’idée d’"ensemble" soi complètement d’accord avec la terminologie bouddhique" (1) ; mais, bien plutôt, satkāyadrṣṭi = doctrine hérétique de l’existence du moi : "La confusion des cinq khandhas [ou éléments du moi] avec l’attā [ou moi] est la sakkāya-diṭṭhi". Ceci est parfaitement exact. Mais cette explication détruit l’étymologie "collection de ce qui est". — L’Abhidharmakoṣa cherche à déterminer le nom de l’opinion entretenu par les hérétiques sur Brahmat considéré comme existant de toute éternité, etc. : yasmat tam brahmānāṁ ātmaṇenātmaṇyatavena na gṛṇāti, atal satkāyadrṣṭir na bhavati.... kā tathāyam dṛṣṭir iti yeyam brahmani? satvādṛṣṭir nityadṛṣṭiḥ ca. neyam dṛṣṭir mithyajñānam etad iti = "puisqu’on ne tient pas Brahmat pour le moi ou pour appartenant au moi, il n’y a point satkāyadrṣṭi...", et plus clairement encore "anātmany evatmeti viparīta prajñā satkāyadrṣṭir isyate .. yaiva hy ahaṅkārasya saṁnīcayabhavati saiva satkāyadrṣṭiḥ, mahābrahmani ca satkāyadrṣṭir aham ity ahaṅkārasya saṁnīcayabhavati.(2) — Mön Rhys Davids (Psychology, p. 257, note 2) tient pour l’étymologie svakāya (E. Müller, Pāli

(1) samuḥārthaḥ kāyaśabdaḥ dit Prajñākaramati au sujet du mot Dharmakoṣa (Bodhicaryāvä. p. 3. 18).
(2) Cette équation satkāya = ātman est bien connue de Childers et de Burnouf, comme le rappelle M. Senart (Mélanges Harlez, p. 291); mais je ne vois pas qu’elle ne puisse se soutenir "comme traduction exacte et complète". "Elle impliquerait entre kāya et ātman dans la terminologie bouddhique une équivalence qu’il ne serait pas facile de justifier" — Nous savons du moins que ātmarshāva = kāya.
Grammar p. 19) ; voir aussi Çikṣäsamuccaya p. 289, n. 4. Pour moi, la question reste obscure.

* * *


James Forbes, le grand père de Montalembert, orientaliste distingué, écrivait en 1810 des « Réflexions sur le caractère des Hindous et la nécessité de les convertir au Christianisme ». Telle n’est pas, assurément, la préoccupation de nos contemporains.

M. Paul Carus dans son Évangile du Bouddha, livre d’ailleurs estimable et que le Musée Guimet s’est empressé de traduire, travaille, sous le couvert du Bouddhisme, au développement de « la religion cosmique de la vérité ». M. Pierre Loti, dans l’Inde (sans les Anglais), se convertit, ou peu s’en faut, au nirvānisme ; cette Revue, enfin, qui représente un effort sérieux et groupe des esprits d’élite, notamment M° Rhys Davids, et des érudits comme M. K. E. Neumann, exercera en Occident et en Orient une propagande active en faveur de la Bonne Loi.

Ce n’est pas une raison pour ne pas lui faire bon accueil, car le premier cahier nous apporte mieux que des promesses : des vers de Sir Edwin Arnold, — les frères de la Robe Jaune, the brothers of the Yellow Robe, en auront dégusté l’harmonie ; — un sermon prophétique, « La Foi de l’Avenir », qui est « Editorial » ; — quelques pages, ingénieuses et compactes, de M° Rhys Davids : « Morale bouddhique » ; — des citations de Shakespeare dans lesquelles M. G. Lorenzo, professeur de minéralogie au Musée de Naples retrouve un écho de la parole du Bouddha ; — une courte notice de Taw Sein Ko, archéologue au service du Gouvernement à Rangoon, sur l’enseignement du pâli et les examens officiels ; — un article anecdotique de M. M. Hla Oung, trésorier de la Société Bouddhique Internationale, sur les femmes birmanes, qui confirme tout le bien qu’on répète des mœurs de la Birmanie ; — « Animism or Agnosticism ? » par Moungh Po Me, c’est-à-dire, le Bouddhisme birman est-il rempli de superstitions primitives, est-il au contraire
un système de philosophie athée ? c'est surtout, dit l'auteur, une
ecole de bonté, de santé intellectuelle et morale ; — « In the shadow
of Shwe Dagon », évocation puissante de la vie religieuse dans la
cité de la Grande Pagode à la fin du carême bouddhique ; l'auteur,
— sans doute un moine, car il s'appelle Ananda Maitriya, accolant
le nom du disciple aimé à celui du futur Bouddha ; mais probable-
ment un Européen (1), — l'auteur a lu nos « bons livres », il cite
de Lichtenberg (?) cette remarque « Nous avons tort de dire » je
pense », nous devons dire » il pense », comme nous disons » il
pleut ». — Et combien Rudyard Kipling a tort d'appeler les orient-
taux des » sullen childlike people » ! Cette foule, » si douce et
si courtoise, si révérencieuse et si joyeuse », c'est la populace de
Rangoon en un jour de fête : peut-on la comparer à la populace de
Battersea Park ? peut-on comparer la prière extatique des Birmans
aux » scies » nationales anglaises ou françaises ? — Le même
Ananda Maitriya parle ensuite du nirvāṇa, oh ! avec beaucoup de
tact et de philosophie. — Puis un fragment du Majjhima, n° 63,
traduit par K. E. Neumann, — et des notes nombreuses sur le
monde bouddhique : la plus intéressante, qui l'est vraiment à un
haut degré, se rapporte à la décision récente par laquelle le Vice-
Roi des Indes a reconnu un chef souverain de la religion bouddhi-
que en Birmanie : c'est un fait important à bien des égards.

Revenons à l'étude de M° Rhys Davids. La remarque capitale
vise le » Indriyabhāvanāsutta » : la culture des facultés sensibles.
Un jeune homme, interrogé par le Bouddha, explique que son
maitre, hérétique de marque, définit comme il suit la culture des
sens : » Avec l'œil, ne pas voir de couleur ; avec l'oreille, ne point
entendre de son ». — » A ce compte, dit le Bouddha, l'aveugle et
le sourd ont des sens très » cultivés ». — Je loue et remercie
M° R. D. d'avoir signalé ce sutta ; elle a raison de dire que les
chemin du novice bouddhique est frayé sur un sol résistant ; il doit
s'y avancer d'une démarche sobre et sérièuse ».

Sur le nirvāṇa, Ananda Maitrey, disons-nous, se montre philo-

(1) Je ne me trompais pas, car une notice de la secte nous apprend :
« Such is the religious name of Mr. Macgregor, who has joined the Bud-
dhist Order of monks and has founded this magazine »
sophe avisé ; mais, faute de connaître la doctrine des deux vérités, si familière pourtant aux scolastiques des *darçanas*, faute de distinguer les écoles, il s'efforce de noyer les contradictions dans une fantasmagorie de mots et d'images. Par là, — je commence à croire qu'il est originaire de l'Orient, — il nous révèle un autre trait, caractéristique aussi, de la mentalité hindoue. Son nirvāṇa, quoiqu'il en dise, est inorthodoxe. Supposez l'espace sans borne et vide : de même que nous lui attribuerions les trois dimensions bien que toute limite et tout point de départ soient absents, de même nous pouvons concevoir la pensée en dehors de tout moi et de tout non-moi. Ce sera la "conscience absolue", quoi qu'en ait dit l'Upaniṣad. Tel est le *nirvāṇadhātu*. Le nirvāṇa existe, suprême réalité ; nous ne savons pas ce que c'est ; hâtons-nous d'y arriver ! — L'auteur nous avait promis mieux et plus, "a clear mental concept" ; il nous paye en métaphores géométriques, et il dément en propres termes, "in so many words", sa déclaration du début : que le Néo-bouddhisme, pour faire des convertis, doit savoir ce qu'il pense du nirvāṇa. — Nous sommes en vérité trop loin de Gautama et de l'ironie socratique ; trop loin aussi de la dialectique hindoue : les Mlecchas ont tout gâté.

**

M. Albert J. Edmunds a récemment publié une série d'opuscles et d'articles consacrés au Bouddhisme. Plusieurs mériteraient une notice plus longue que celle que nous pouvons en donner.

1. *Hymns of the Faith* (Dhammapada) being an ancient anthology preserved in the Short Collection of the Sacred Scriptures of the Buddhists, translated from Pāli, Chicago, Open Court, 1902. — Traduction fort élégante, rythmée, exacte, souvent hardie mais toujours ingénieuse. Cette hardiesse est, somme toute, de pure générosité ; et si elle risque de dénaturer la pensée du texte, si elle en trouble la "saveur" propre, l'auteur ne s'en émeut pas : "Peut-être est-ce un vœu trop ambitieux que d'espérer naturaliser en anglais ce document sacré, comme la version du roi Jacques a naturalisé l'Ecriture Chrétienne : mais si j'échoue, un autre réussira". Dans la mesure où je peux l'apprécier, la nouvelle version du Dhammapada est extrêmement bien venue, chantante et grave.
— Mais pourquoi "Hymns of the Faith" ? ou bien les mots "Hymns" et "Faith" ne correspondent-ils pas à cṛddhā, à gāthā ou geyyu ?

L'introduction, très claire quoique compacte, est suivie de la traduction, d'après Beal, de la préface chinoise du Dhammapada.
— Les notes serrent le texte de près quand le souci de la "naturalisation", l'a fait, je ne dirai pas négliger, mais "transposer" ; elles fournissent de nombreuses références. — L'index pāli est excellent.

(2) Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals : being Gospel Parallels from Pāli Texts reprinted with additions. Philadelphie 1902. — Ceci n'est que la préface et la table des matières d'un ouvrage étendu : l'auteur en a déjà établi en partie les éléments dans divers articles de l'Open Court. Il écarte toutes les données du Bouddhisme sanscrit et chinois, comme aussi les apocryphes chrétiens. A première vue, sa méthode est aussi correcte qu'on peut le souhaiter : chacun sait combien est amusant et fallacieux la chasse aux passages parallèles. — Il est à souhaiter que M. Edmunds puisse publier bientôt le livre qu'il nous promet : l'enquête ne saurait être trop minutieuse. — Le VIIe chapitre du Bouddhisme de M. E. Hardy, est, jusqu'à présent, ce qu'on a écrit de plus solide sur le sujet. Nous avons parlé jadis, ici même, des travaux de M. Aiken et de M. von Eisinga.

Je ne vois pas pourquoi l'Iṭivuttaka est appelé le "Logia Book". Recherche d'un parallélisme tout superficiel. Rien n'est moins "évangélique" que l'Iṭivuttaka.


Le texte pāli correspond au Mahāvastu I, 338-348, pour l'ensem-

(1) Voir Mahāvastu, I 615, qui signale encore d'autres sources (Beal, Catena 109).
ble, mais les divergences de mots et de phrases sont, dit le traducteur, nombreuses. Deux seulement sont signalées : « D'où l'origine du rite, maintenant incompris, qui consiste à jeter, dans les cérémonies du mariage, un bâton, une motte de terre ». Telle est la version du Mahāvastu, correcte. Le pâli porte : « C'est pourquoi, quand on exécute une meurtrière, quelques personnes jettent de la poussière, d'autres des cendres, etc » (1). — C'est toujours pour nous une grande joie de constater la supériorité des textes du Nord sur ceux de Ceylan. — La seconde divergence semble en défaveur du Mahāvastu, I 338. 18. « Les êtres tombent du monde des dieux Ābhāsvaras et viennent ici-bas (icchatvam āgacchanti). Ils sont doués d'une lumière propre, ils vont dans l'espace ; ils se nourrissent de joie, ils sont fixés dans le bonheur (sukhasthāyin), ils se meuvent comme il leur plait ». Le texte pâli ignore cette dernière qualité : et M. Edmunds soupçonne, fort ingénieusement, qu'elle a été suggérée par la mauvaise lecture prācrite icchatvam āgacchanti pour le pâli itthattvam. Ceci ne me paraît pas évident. Quelle que soit l'origine, discutée savamment par M. É. Senart, de la forme icchatvā (Mhv. I, p. 417 : iccha d'un adjectif *ithya de ittham), je ne vois pas comment elle pourrait fournir l'idée de « se mouvoir à son gré ». Il faut noter que le Mhv., III, 447. 8, présente la forme correcte, que nous lisons aussi Abhidh. k. v., Ms. de la Société Asiatique, fol. 323 b. 4 : peut-être s'agit-il simplement ici, contrairement à l'avis de M. S., d'une mauvaise graphie. — La phrase qui suit immédiatement dans le pâli et qui manque dans le Mhv. : « A cette époque régnait une obscurité universelle », est injustifiable : il n'y a ni soleil, ni lune ; mais les êtres sont doués d'une lumière propre.

* * *


Mémoire fort intéressant, d'après onze sources chinoises (notamment les Vinayas), sur les divers épisodes du premier concile ;

(1) Monist, Janvier 1904, p. 212, note.
mémoire écourté, mais qui promet une grande abondance d'informations et satisfait déjà la curiosité sur bien des points. Comme le remarque M. Edmunds, instigateur et directeur de ce travail, il est du plus haut intérêt de connaître les traditions des sectes anciennes ; et si le lecteur se rappelle les recherches de Minayeff sur le premier concile (1) ; l'indigence relative où nous nous trouvons alors, n'ayant à peu près à notre disposition que la légende contenue dans le Vinaya pāli et les renseignements de Beal d'après les Dharmaguptas, il saluera avec reconnaissance la Revue, parfois moins bien inspirée, qui nous apporte le sommaire authentique des légendes propres aux Mahīcāsakas, aux Sarvāstivādins, aux Mahāsāṅgikas et à certains groupes au moins du Mahāyāna. On voit que les canons des diverses sectes sont très voisins les uns des autres, — on s'en doutait ; — ce qui est plus important, c'est l'extrême variété, à peine soupçonnée par Minayeff, des détails relatifs aux principaux épisodes du concile, épisodes fort bien divisés et caractérisés par M. Suzuki, 1, Circunstances qui provoquent la réunion ; 2, Exclusion d'Ānanda ; 3, Fautes d'Ānanda ; 4, Convocation de Gavāmpati ; 5, Opérations du concile ; 6, Incident de Purāṇa. Sans entrer dans le détail, — d'autant plus que l'auteur développera sans doute ce si curieux exposé, — n'est-il pas curieux que les Sarvāstivādins placent dans la bouche d'Ānanda des sūtras que celui-ci a entendu prêcher dans le palais des Nāgas ? Ānanda, prototype de Nāgārjun, c'est une révélation inattendue. — De même, les Sarvāstivādins et les Mahāsāṅghikas se rapprochent du Mahāyāna en parlant, à l'exclusion des autres sectes du Petit Véhicule, de la convocation inutile de Gavāmpati, qui passe du ciel dans le nirvāṇa en apprenant la mort du maître. — L'omission des livres d'Abhidharma dans la tradition des Mahīcāsakas et des Mahāsāṅghikas, la mention d'un Dharma-piṭaka qui comprend tout ce qui n'est pas Vinaya, sont aussi à retenir.

L. V. P.

* * *

(1) Chapitre II des Recherches. — Beal, mémoire du Congrès de Vienne.
Some contributions to the study of the Śikhṣasamuccaya from the Chinese sources. (Continuation.)

184. 14, 15. abhinirhāṛaḥtād autsukyāt.  a He pushes forward strenuously  (XXIX 5 a). This is a loose rendering. As to the word abhinirhāra Hiouen thsang renders it often ‘causing to come out, calling forth’, which would be most exact equivalent. I-Tseng renders abhinirharati ‘obtain’, as Prof. Cowell proposes for Divyāvadāna 4815, 4913.

186. note 1. Could we not suppose an original reading paraśu-yaº ; r and l being sometimes exchanged ?

189. 5, 6.  a Although he reads great many sūtras (i), (if) he, presuming on his extensive learning transgress his vow (2), he cannot, through his extensive learning, be free (a) from the affliction of the hell arisen from the violation of the vow (i)  (XXXIII 8 b). The reading would be something like:

kiyad bahūn dharmaparyāyu¹ dhyeyā² sīlaṃ na rakṣeta śrutena³ matṭaḥ³
da bāhuṣrutyena sa śakṣu trāyitum duḥṣīla yena vramāṇa
durgatīṇ. (cf. Add. Notes 189. 5 ; 189. 6.)

190. 6. apramāṇākāraṇa. According to 54b and XXV 56b read apramūḍākə [and so the Tib., 118 b.].

190. note 2. Here Mahāyāna-books in general are meant in contrast to the Hinayāna-piṭaka.

190. 17. satvādhiṣṭhaν. According to 55a and XXV 56b read tattvādhiṣṭha (= tattvādhiṣṭhaν). [and so the Tib.]

The difference of 80 ākārās in the three texts is as follows:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Skt. text</th>
<th>54b—55a.</th>
<th>XXV 56b—57a.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>1—4</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>5</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>6</td>
<td>7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>7</td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>8</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>9</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>9 (free from name and marks)</td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>10—30</td>
<td>31 (hearing the meaning)</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>0</td>
<td>32</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>31</td>
<td>33 (hearing department (!))</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>0</td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>32</td>
<td>34</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>33</td>
<td>35</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>34</td>
<td>36</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>35</td>
<td>37</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>36</td>
<td>38</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>37</td>
<td>39</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>38</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>40</td>
<td>41</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>41</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>42</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>43</td>
<td>0</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>44—52</td>
<td>53</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>53</td>
<td>54</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>54</td>
<td>55</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>55</td>
<td>56</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>56</td>
<td>57</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>57</td>
<td>58</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>58</td>
<td>59</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>59</td>
<td>60 (Protection in good and bad places)</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>60</td>
<td>61</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>61</td>
<td>62</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>62</td>
<td>63</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>63</td>
<td>64</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>64</td>
<td>65</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>65</td>
<td>66</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>66</td>
<td>67</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>67</td>
<td>68</td>
</tr>
</tbody>
</table>
In the present text occurs twice (190. 6 & 14) gauravīkāram apparently by mistake.

191. 12. artha-gaty-anugamatā. "Clearly understanding the sense " (55a) seems to confirm the editor's correction.

192, note 2. The Chinese had no addition, but the quoted Chinese text (XXV 65b) agrees with the Tib.

194. 2. mamāntike ceti pradaśta-cittā. "Though he would be abused yet he ought not to think of retribution " (XXXIII 9a). Apparently the Chinese translator had a different reading.


197. 13. sanvega. "Disgust " (36a, LXIX 28b). This is the usual equivalent of udvega. udvega (or sanvega) — dharma denotes the Hinayana-doctrine emphasizing the quitting the world, contrary to the Mahāyānist teaching to remain in the world and attain to Buddhahood.

199. 8. poṣo. "nourisher " (56b). This is one of those 16 wrong views relating to the existence of individual. Enumeration of these 16 views often occurs in Prajñāpāramitā-text, e. g. Śatas.-Prajñāp. (Calc. ed.) 120s—1214 with two omissions. The editor's note 'a prakritic form ' I cannot understand.

[ ' Prakritic ' denotes a quasi-Sanskrit form affected by Prakrit; in spite of the Chinese (and Tibetan gso-ba 'nourisher ') it seems to me that the world is probably a by-form of puruṣa; cf. Pāli posa. — C. B.] puruṣa is another one of those 16 heretical views. See M. Vyūtp. § 207 and Satas.-Prajñāp. l. c.

201. note 3. According to the Chinese (XVII 66 b) and perhaps the Tibetan readings, the marginal addition should be taken
into the text and the MS. reading 'bhīrāddhā (note 4) must be preserved. Read nāvadhyāisyā instead of nāvadhaisyā.

202. 16. samāh. . . . [na] vijahāti. 57a simply samāhitāvasthāṃ na vijahāti.

203. 5. Read asadbhūtān.

204. 4. Read cakra-bhrāmī.

207. 12. ūryamānasya. "Floating " (58a). The reading of B. (note 2) ubhyamā would be right.

210. 3. Bhagavatyaṃ. This extract is taken from the Pañcav.

P. (Cambridge MS. Add. 1629, leaf 92b 5 et seq.)

8. mūtōṭī. The Chinese (LXIV 64b) equivalent agrees with the Tibetan.

211. 13. śrōṇi-kaṭāhakaṃ. "Pelvic bone " (LXIV 65b). ' kṭā-
hāsthiṃ ', Pañcav.-P.

213. 4. According to the cited text (II 15b) the reading would be: vā | pe | evanā sprastavyā dharmaḥ. śabdā gandhā rasā would have been originally a marginal note referring to the word pe and then have been taken into the text by a scribe.

214. 7. bodhisatvānāṃ. 59a reads with the MS. bodhisukhānāṃ, but II 15b and VII 78b reads bodhi-mukhānāṃ; the latter would be right.

214. 14. aśīrabhita- Misprint for avirā


221. 2. naḍa-kalāpa. " A bundle of reeds " (CCLX 92a) This simile occurs several times in the Abhidharma-books denoting an union of mental and physical elements depending on each other.

— See Abhidham. s. (J. P. T. S. 1884) VI. 8; Sam. N. II. 114; Bodhicaryāv. p., fol. 169a init. and § IX, 102. (L. V. P.)

śūravaṃ. " Furnished with the flowing out " (60a). The " flowing out " is an epithet of kleṣa, very often wrongly spelt śūrava.

222. 3. 4. catvāro 'ṛūpiṇa upūdāna-skandhāḥ i. e. vedanā, saṃ-

jkā, saṃskārāḥ and vijñāna are called simply nāma, both catvāri mahābhūtāni (constituent elements) i. e. prthivī, ap, tejas and vāyu and all constituted matters are called rūpa.

The sense would be: catvāro 'ṛūpiṇa upūdāna-skandhās tan nā-
ma | rūpam catvāri ca mahābhūtāny upādiya rūpam | rūpaṁ tac ca nāmaikadhymam abhisaṃkṣipya tan nāma-rūpam.

10. upakleśis. Vasubandhu explained the upakleśa (accompanying troubler) as applicable both to the principal troubler (rūga, dveṣa &c.), and to the accompanying troubler (āhrikyā-napatrāpya &c.), and in the former case because it accompanies the mind, and in the latter case because it accompanies the principal troubler.

230. note 2. The Chinese is the same as the Tib.

232. note 1. In Pañca-v. P. 127a 12 occurs also prabhaṅgura, which is rendered by Hiouen Thsang "quickly breaking down ".

233. note 6. This extract is made from Nanjio 23 (43) not from the Ratnacūda.

235. 4. ālambanam. This word denotes all conceivable objects either by the pañca-vijñāna or by the mano-vijñāna. The Chinese equivalent means 'what is to be climbed upon or rested on (by the saṭvijñāna) ' Cf. Pāli ārammaṇaṁ.

236. 15. poṣo. See my note on the same word at p. 199. s.

237. 7. parakelika. In the Lalitavistara (Lefmann ed.) 175. 20. read parakeraka with A in the note 4. "Like a thing borrowed " (LVII 24a). As I learn from Prof. Leumann this is from paraka with a suffix era just as śrāmacchera from śramaṇa.

237. 8. Read pradopa-dharma.

240. note 7. Here ends chap. XIII also in the Ch. version.

243. 15. bhagavatāyām. The Ch. Pañca-v. P. (LXIV 6b) agrees well to the present passage, but the corresponding Skt. text (Cambridge MS. 17a) varies greatly.

244. 3. ārāgatukāmena. Hiouen Thsang renders it "if one wishes to be familiar with and near to " (LXIV 6b).

246. 4. Īśādhāra. Chinese equivalent is "carrying shaft or shaft carrier " . In Haribhadra's commentary on Aṣṭ. P. (M. S. Lévi's MS. f. 82b 7) occurs also Īśādhāram, which would be correct form.


248. 6. upāttaṁ. "Insensible " (63b). This is said in contrast
of upāttāṇa "sensible" above line 3. Both from the Ch. and from the context it must be corrected to anupāttāṇa.

250. 14. prasāda. "pure matter" (64a) Vasubandhu said "the pure matter, which is to be rested on by their (corresponding) vijñāna is called the five roots (pañcendriya) of the eye etc." (Abhidharmakośa = CCXXII 95a). These indriyāh are-called āramāṭhendriyāh corresponding to the five sensational nerves. The Tib. 'na-ba should be understood here in the first sense 'essentiality' given by Jāschke.

253. note 3. I cannot see the necessity of changing the MS. reading ēkaṁ dvaya; aupa pátyamśika and dvaya-pratyayā refer to prathama-vijñāna.

256. 2. Read: rūpa-vadanā-saṃjñā-saṁskyāra-vijñānānānāṃ.

260. 4, 5. "There is neither being nor sorrow, therefore there is nobody to be saved (1); having thrown away the sorrow of (our) mind we obtain joyful great ecstasy (2) n. (XV 33b. XXI 42a). The MS. reading satvo naiva would be right and the rest of the line: na duṣkha śākyu (or śakya) muninā yasyāpanītum dukhām.

10. "The Well-gone (Sugata) spoke always: ye exercise the learning of the remembrance, that is meditating on the right remembering place of the body n (XV 34a). Preserving the MS. reading except bhāvanāḥ which is to be changed to ēnāṃ we can read: utkānto sugatena: "bhāvayathi' imāṁ kāyaṅgatām bhāvanām n.

261. note 1. In Buddhist literature 'suvāsa' or more generally 'suvāsana' means: 'furnished with the influence (or impress) of the habit (of the klesa)'.

2. Read: sarve ti (for te) śūnyā muneḥ (?)

259. 10—264. 2. The Chinese order of the quotations is much transposed, thus:

1. 261. 4—262. 11. rendered prosaic with some omissions.
2. 263. 9—264. 2.
3. 263. 1—8.
4. 262. 12—14.
5. 259. 10—261. 2.

Additional Notes p. 412. 23. must be deleted.
261. 15. The Chinese quoted work renders the whole quotation
(yad vadasi up to 262. 11) metrical. [Cf. 262. n. 2]

263. 3-5. The Ch. (L 51a) agrees with the reading of the Sikṣās.
not with the Bodhic.-ṭīkā.

3. bodhisatvaḥ āha. A daṇḍa between these two words
should be deleted; Nirārāmbha is the name of a Bodhisattva.

263. 9. "The eye does not emulate colour (or matter), the
esar does not emulate sound etc. the mind does not emulate
dharma n (65b). The reading would be: caksuḥ rucṣu na ra-
ṇati | śrotram śabdēṣu | yāvan mano dharmēṣu.

10. Read: katham caksuḥ rupē hi caksuḥ rupē.

11. mano dharmē.

U. WOGIHARA.
Les légendes jaïnas flattent la curiosité. C'est la raison de leur succès. L'époque est déjà lointaine où Weber et M. Th. Aufrecht firent connaître les premières. L'intérêt qu'avaient suscité ces publications redoubla lorsque M. H. Jacobi édita ses Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī (Leipzig, 1886). Ce petit livre compact était, en effet, le premier recueil systématique de nouvelles jaïnas, extraites du commentaire de Devendra sur l'Uttarādhyayanasastra. Dès lors, ce nouveau domaine de la philologie hindoue était ouvert aux recherches scientifiques. Il fournir à MM. Leumann et Pavolini le sujet des belles études comparatives que l'on sait. En même temps, l'attention était agréablement attirée sur la religion jaïna ; car, comme le disait Bühler, dont M. Tawney rappelle les paroles (p. vi), « the objects with which the Caritas and Prabandhas were composed, were to edify the Jain community, to convince them of the glory and power of the Jain religion, or, in cases where the subject is a purely secular one, to provide them with an agreeable entertainment ».

Les récits de Devendra rassemblés par M. Jacobi ne présentaient qu'une unité superficielle : celle d'être dus à un même auteur. Il en est autrement du Prabandhacintāmaṇi. Il s'agit ici d'un ouvrage composé de propos délibéré par Merutunga, un jaïna de marque, qui vivait au moyen âge, au commencement du XIVe siècle de l'ère chrétienne. Le texte était déjà connu par l'édition de Rāmacandra Dīnānātha (Bombay, 1888). Mais, sous cette forme, il n'était


Trop souvent, les légendes ou nouvelles sont œuvre de pure imagination. Ce n’est pas tout à fait le cas de celles rapportées par Merutuṅga. « The Prabandhacintāmaṇi belongs to a class of compositions, the existence of which does, to a certain extent, blunt the edge of the reproach frequently directed against Sanskrit literature, that, with the single exception of the Rājataraṅgini, there is to be found in it no work meriting the title of history. » Ainsi débute la longue introduction (p. v-xx) que M. Tawney a jointe à son travail et qui mérite d’être étudiée avec soin. A la lumière des principaux écrits de Bühler sur les jaïnas et du livre de Miss Duff sur la Chronologie de l’Inde, il examine, en effet, la valeur des récits de Merutuṅga au point de vue historique et en dégage les événements qui ont pu réellement s’accomplir. Il résulte de cette investigation que les quatre premiers chapitres du Prabandhacintāmaṇi rappellent un certain nombre de realia. Il n’en est pas de même du chapitre V qui traite de sujets variés. « Many of the tales, dit M. Tawney (p. xix), belong to the great mass of edifying anecdote that seems to have been at the disposal of the
Jain community, consisting principally of old Indian legends, skilfully adapted by Jain teachers for the moral improvement of the faithful.

Les légendes rapportées par Merutuṅga se divisaient donc en deux catégories : celles qui auraient pour point de départ un fait historique, et celles qui appartiendraient au folk-lore indigène. Cette double origine permet d'expliquer à peu près toutes les légendes jaïnas. Pas toutes cependant. Car, en plus d'une occasion, les maîtres jaïnas ont emprunté les récits brāhmaniques et les ont refondus, pour ne pas dire travestis, en les adaptant à leurs doctrines. C'est ainsi que nous ont été conservés un Rāmāyaṇa jaïna et deux Mahābhārata, l'un en 18 chants, l'autre en 25.

L'intérêt général que présente le Prabandhacintiṃaṇi est plus considérable qu'on ne se le figurerait volontiers. La littérature sanscrite est accoutumée au merveilleux ; elle vit de symboles et de métaphores. Sans doute, ces deux éléments ne font pas défaut dans l'œuvre de Merutuṅga. Ainsi, dans la légende de Vikramādi-tya, sous prétexte de rêves, il est question de divinités qui apparaissent ; par exemple, p. 9, le Courage se manifeste sous l'aspect d'un certain "noble-looking man, of a celestial radiant form". Ailleurs, p. 135, on lit cette phrase : "But the servant, perfumed with the sweet savour of the minister's pious aspirations, as a mean tree by the proximity of a sandal-wood tree, ...... " Mais, en général, les légendes, telles que les rapporte Merutuṅga, sont plus humaines que les récits brāhmaniques du même genre. Les épisodes se déroulent sur terre plus souvent qu'aux cieux et les acteurs qui les jouent ne dépassent pas trop notre envergure. C'est pourquoi il se dégage de ces nouvelles un charme pénétrant et communicatif. Ce charme, dit M. Tawney (p. vi), elles le perdraient à demi si elles étaient analysées ou paraphrasées. Aussi a-t-il trouvé l'art de nous le rendre tout entier, grâce à son élégante et intégrale traduction.

A. Guérinot.

**

* * *
E. LUNET DE LAJONQUIÈRE, chef de bataillon d’infanterie coloniale. 

L’Inde, qu’ont pénétrée tant d’invasions, ne s’est pas, de son côté, renfermée chez elle. On sait quelle propagation religieuse elle a répandu sur l’Asie. Son langage même a débordé par delà l’Himalaya : la découverte du manuscrit Dutreuil de Rhins, d’autres encore, celles notamment, si brillantes, dues aux récentes fouilles du Dr Stein, en ont démontré l’existence en plein Turkestan chinois aux premiers siècles de notre ère. D’autre part, vers cette même époque, il se propageait dans la direction du sud-est, aux îles de la Sonde, en Indo-Chine, toute une civilisation apportée de l’Inde, et dont le Cambodge, en ce qui le concerne, nous a gardé le souvenir historique par des monuments dont les plus anciens vestiges peuvent remonter au 6° siècle de notre ère, dont l’art battait son plein vers le 10° : ils sont l’objet du présent livre.

L’ouvrage répond exactement à son titre : c’est à la fois une nomenclature et une description méthodique des anciens monuments répartis sur le territoire cambodgien, il faut entendre le Cambodge actuellement français. La description n’est pas détaillée au même degré pour tous. Là où l’auteur est en présence d’un monument suffisamment connu, ce qui est le cas pour les plus considérables, il passe plus rapidement sans répéter ses devanciers : son but était de compléter, et il l’a fait avec une exactitude consciencieuse qui rétablit la vérité sur nombre de points, et nous livre une importante moisson de résultats nouveaux. De ces derniers je signalerai la description du groupe très intéressant, et jusqu’à lui presque ignoré, des quinze monuments de Sambuor.

Une introduction est consacrée à l’étude générale des monuments : disposition et orientation des temples, procédés de construction, décoration, etc. Sans y entrer dans les débats que suscite l’étude des comparaisons et la recherche des origines, tout en accordant d’autre part leur juste place aux réflexions et conjectures, l’auteur se tient généralement sur le terrain des faits. Il les expose de la façon la plus nette et la plus précise. Netteté et précision sont du
reste la marque de tout le livre. C'est plaisir de suivre ces pages où l'exposition demeure constamment limpide, appuyée d'ailleurs sur des plans de clarté parfaite, insérés dans le texte. L'ouvrage, il est vrai, ne contient pas de cartes : pour l'emplacement des monuments décrits par l'Inventaire, dans son investigation en zig-zag du sud au nord, on devra recourir à l'Atlas archéologique de l'Indo-Chine, publié par le même auteur.

Les restes archéologiques du Cambodge consistent principalement d'édifices religieux : ceux-ci remplissent donc surtout l'Inventaire. Quelles que soient les étapes que l'art ait parcourues de l'Inde à cette région, quelles que soient aussi les modifications particulières, dues aux influences locales, qu'il y ait pu, en dernier lieu, subir, on doit s'attarder à retrouver dans les édifices en question des traits communs avec les temples de la contrée qui implantait au pays où ils furent construits sa religion et sa culture. Et, de fait, à l'état développé, pris dans sa substance, un temple cambodgien, tel que le montre l'auteur, avec son sanctuaire auquel s'ajoute un porche qui précède à son tour une nef à colonnes, nous représente assez bien le temple hindou : le sanctuaire est le garbhagṛha de l'Inde, le porche équivaut à l'antarāla, la nef au maṇḍapa. Certains procédés de construction semblent, aussi, communs aux deux pays. Les dômes des maṇḍapas s'élèvent par encoûblement, comme les voûtes cambodiennes. Les pieds-droits cambogiens, ainsi que l'a constaté M. L. de L., ceux du moins construits en briques, sont triples : ils comprennent, en effet, le plein du mur et deux parements, l'un extérieur, l'autre intérieur, lesquels reçoivent les sculptures : on trouve dans les sanctuaires de l'Inde des pieds-droits doubles, où le mur extérieur reçoit seul les motifs d'ornementation. Je n'insiste pas sur ces derniers détails : je reviens, par contre, sur ce que je disais tout à l'heure de l'analogie, quant à la disposition d'ensemble, des temples cambodiens et hindous. Elle me semble, en effet, indiquer la réponse à une question que pose l'auteur au sujet des dharmasabhās.

La dharmasabhā nous est présentée, dans les écrits bouddhiques, comme la salle de réunion où s'assemblaient les moines pour conférer de matières religieuses : dans la dharmasabhā le Buddha vint bien souvent s'asseoir sur le « siège ornementé de la Loi », il y
instruisait ses disciples, et des profanes même étaient admis à y entendre sa parole. A l'occasion d'une remarque faite par M. Barth sur l'inexistence au Cambodge de tout vestige de la dharmasabhā, l'auteur ouvre la question de savoir si elle ne serait pas précisément représentée par la nef des temples qu'il décrit. Je crois qu'à répondre par une affirmative générale on s'exposerait à l'erreur. La plupart des temples cambogiens nous apparaissent brahmaniques. La nef n'est autre chose que le maṇḍapa. C'est là que le peuple prenait place. On y faisait les actes du culte qui n'ont pas lien dans le sanctuaire : lectures, danses, et le reste. Que dans des temples bouddhiques construits sur le modèle des temples brahmaniques, ou dans ces derniers adaptés au bouddhisme, la nef, en dehors de sa destination de local pour le peuple et pour certains actes du culte, ait pu servir encore de dharmasabhā, je le veux bien : mais rien n'indique cet usage, et en tout cas il ne fut ni le seul, ni le principal, ni celui en vue duquel il semble qu'on l'ait érigée.

Brahmanisme et culte, à degré inégal il est vrai, des trois divinités du groupe trimūrti, bouddhisme mahāyānisté s'implantèrent, avec l'immigration hindoue, au Cambodge. Le bouddhisme du petit véhicule ne semble y avoir fait de progrès sérieux que plus tard, dans la dernière partie de notre moyen-âge, mais son progrès fut alors tel qu'il s'est entièrement substitué aux religions venues de l'Inde qui prospérèrent avant lui. Entre ces cultes se produisit-il jamais quelque conflit violent ? Adoptant une opinion dont déjà, il y a une vingtaine d'années, Moura se faisait l'écho dans le Royaume du Cambodge, M. L. de L., tout en déclarant le fait peu conforme aux doctrines du bouddhisme, met au compte de celui-ci certaines mutilations subies par les monuments brahmaniques : une réaction religieuse, pense-t-il, causa ce vandalisme. Le fait de mutilation intentionnelle est indiscutable. A Praḥ Theat Praḥ Srei, une figure de divinité est enlevée au ciseau (p. 150). Une autre, à Chōng Ang (p. 110). A Praḥ Khan, plus de deux cents (p. 243). A Prasat Pram, dans beaucoup de sculptures « les divinités brahmaniques ont été enlevées au ciseau, toute la partie décorative ayant été respectée » (p. 326). A Phnom Prat Bat, le personnage central d'un linteau décoratif « a été retouché et transformé en
Buddha ; en outre, le côté droit du panneau a été profondément fouillé, pour enlever les images des divinités brahmaniques qui y étaient représentées, et on a sculpté à leur place des ornements en feuillages » (p. 125). Un peu partout, mutilation des statues brahmaniques. La volonté de détruire est manifeste : quelle fut la part du bouddhisme dans tout cela ?

Ce n’est pas, je pense, au bouddhisme mahâyâniste qu’il serait juste d’attribuer une action violente contre les autres croyances hindoues. Le mahâyânisme, en effet, tendait bien plutôt de lui-même à se fondre dans leur masse ; et d’autre part, encore que les inscriptions nous le montrent plus favorisé parfois de telle haute protection, il n’y apparaît pas que les cultes différents aient eu à se plaindre de quoi qui ressemblait à une persécution. Et s’il arrive aussi qu’elles nous parlent de liûga brisé par un général en révolte, Kâñçvau, rien ne nous dit que le bouddhisme ait pris la moindre part à l’aventure. Le mahâyânisme me paraît donc ici hors de cause : eût-il à sa charge un fait tel que celui signalé plus haut à Phnom Praâ Bat. Car un monument d’abord destiné à une divinité hindoue pouvait fort bien être attribué au bouddhisme, et même, pour affirmer le caractère de la destination nouvelle, certains motifs de décoration pouvaient être effacés et transformés, sans nulle révolution religieuse dans les sentiments de gens qui, honorant à la fois tel dieu et le Buddha, demeuraient libres de se porter davantage, suivant les circonstances, vers l’un, puis vers l’autre, sans pour cela rompre le moins du monde avec le premier.

Il convient de distinguer, en effet, ce qui se peut justifier par une vue d’adaptation, comme dans le cas précité, ce qui ne semble relever que de la malveillance, comme dans le bris des statues ou le grattage visiblement inutile d’une sculpture. Que, pour en venir à lui, le bouddhisme du petit véhicule ait adapté, cela va de soi. Mais à lui aussi j’hésiterais beaucoup à attribuer des dégradations sectaires. Ce n’est certes pas le soin qu’il s’est actuellement donné de recueillir et d’abriter les vieux restes des statues brahmaniques qui peut nous faire soupçonner un pareil vandalisme, ni, pour nous contenter d’exemples pris dans l’ouvrage dont il s’agit, des indices d’une tolérance plus large encore tels que sont : le liûga au pied de la statue du Buddha dans la pagode moderne de Yeai Pou
(p. 45), les deux autres conservés dans celle de Prasat Ampil Rolôm (p. 261), le linteau portant l'image de Çiva sur Nandin dans celle de Phnom Kong (p. 64), les divinités brahmaniques du chedēi I de Praḥ Theat Praḥ Srei (p. 149), les statuettes brahmaniques mêlées aux bouddhiques sur l'autel de la pagode de Chean Chum (p. 3). Et par ailleurs le bouddhisme ne nous apparaît pas dans son histoire comme un destructeur sans merci des images du panthéon hindou. Si donc, étant donnée l'universalité du désastre des statues brahmaniques, il fallait à cet effet général une cause qui le fût également, c'est autre part que je voudrais la chercher. N'y aurait-il pas lieu de songer à une secte dont le fanatisme est assez avéré, à ceux qui, notamment dans l'Inde, ont tant honoré Allah par le saccage au nom de son prophète ? Dans le cours du dix-septième siècle un prince musulman règna nombre d'années au Cambodge ; n'est-ce pas à son règne que revient la responsabilité de cette ruine ? Il est vrai que, dans ce cas, les statues bouddhiques ne durent pas être épargnées : mais celles-ci avaient encore des fidèles pour les préserver ou tout au moins les rétablir ; et s'il faut cependant des images mises en pièces, nous savons, l'auteur lui-même en cite des exemples, qu'il se trouve au Cambodge plus d'un Buddha brisé.

Je ne puis, par contre, que m'associer à l'opinion de M. L. de L. sur les causes qui ont produit l'inachèvement de tant de monuments, le plus grand nombre, assure-t-il, du Cambodge. Il y voit le résultat d'accidents indépendants de la volonté du fondateur : « sa mort, son déplacement voulu ou ordonné, des guerres, etc. », non le fait d'une résolution arrêtée sous l'influence de certaines idées religieuses, telles que la crainte de la mort à bref délai après l'exécution définitive du monument. Je ne sais rien, en effet, qui autorise une pareille hypothèse, et ne lui trouve dans les inscriptions aucun appui. D'autre part, le Cambodge avait reçu de l'Inde ses croyances, et l'Inde ne songeait pas à laisser de propos délibéré ses fondations religieuses incomplètes. Bien au contraire. Ceci est vrai, en particulier, des constructions : « qui veut posséder ces mondes que l'on gagne par les actes du culte et les œuvres pires, dit la Brhat Saṁhitā, qu'il bâtisse un temple. » Erection d'un temple ne dit pas érection inachevée. Ce n'est pas non plus
par des monuments imparfaits que les constructeurs de temples se fussent procuré cette gloire qu’ils songeaient, d’après les inscriptions, à se donner par leur œuvre ; désir terrestre qui, pour l’indiquer en passant, pouvait se doubler d’une pensée religieuse, car « tant dure sa gloire dans le monde, tant l’homme goûte la joie dans les cieux », dit une inscription d’Ajañā. Nous savons aussi que l’érection d’un temple faisait partie de ces œuvres méritoires, au nombre de sept, les saṃtānas, dont l’accomplissement assurait le bonheur et dans le monde présent et dans la vie future : rien là sans doute qui ne fût pour engager les fondateurs à terminer leur œuvre dans toute la mesure du possible. Car cette assurance, justement, de bonheur actuel, loin qu’ils eussent à redouter la mort, l’œuvre menée à terme, leur promettait au contraire la durée de la vie. Et de fait, là même où il s’agit d’édifices dont nous n’avons que des raisons d’admettre l’achèvement, les inscriptions nous montrent dans la croyance de l’Inde tout autre chose que la crainte de rencontrer la mort au bout de l’œuvre religieuse : c’est plus de force et une plus longue vie qu’au premier siècle (la date probable)-avant notre ère, Patika, fils du kṣatrapa Liaka, attendait pour ce prince et ses enfants, donc pour lui-même, de l’érection, avec un reliquaire, d’un monastère bouddhique dont il serait, je pense, par trop gratuit de prétendre qu’il entendit en faire aux moines le don, sans l’achever ; c’est, sous les hyperboles de sa rhétorique, la plus longue des vies que, quelque quinze siècles plus tard, souhaitait au roi Mokala l’inscription gravée en mémoire de l’inauguration par ce prince du temple qu’il avait bâti pour Čiva : souhait où l’on aurait tort de soupçonner une formule conjuratoire ; il n’est qu’une expression de la foi à l’efficacité des œuvres religieuses pour procurer les biens même d’ici-bas.

Le volume contient, insérées dans le texte, bon nombre d’illustrations dont il n’est que juste de reconnaître l’excellent choix. Un lapsus de plume n’a-t-il pas échappé à l’auteur dans la désignation des membres des deux personnages représentés au centre de la figure 105 ? Le linteau décoratif qu’elle reproduit est du reste fort intéressant. Sur ce linteau est sculpté, ainsi que le fait remarquer M. L. de L., le combat des deux singes Sugrīva et (je me conforme ici à la graphie de l’auteur) Bālin : les deux adver-
saires se font face ; à gauche, derrière Sūgrīva, se trouve Rāma
qui vient de percer d’une flèche Bālin ; à droite, derrière Bālin se
tient debout un autre personnage. L’auteur ne le détermine pas :
ne figurerait-il pas Laksmaṇa ? Celui-ci, en effet, accompagne
son frère dans le récit du Rāmāyaṇa. Le goût de l’art cambodgien
pour la symétrie l’aura mis comme pendant de Rāma à la place
qu’il occupe. Et peut-être aussi les oiseaux au vol mêlés par l’ar-
tiste à la scène sont-ils la traduction en pierre de ce dire du même
épisode qu’entre les mains du héros intervenant dans la lutte la
corde d’arc eut une résonnance telle que ce fut grande panique
parmi la gent ailée.

J’ajoute que le jugement de l’auteur sur la figuration humaine
chez les vieux artistes cambodgiens est des plus modérés, et fort
exact, à mon avis. Dénuée de qualités, elle ne l’est certainement
pas : elle est loin, très loin d’être exempte de défauts, et passe
trop souvent les limites du disgracieux. Il est à propos de le reconnai-
tre, et de ne pas monter au dithyrambe là où l’œuvre en cause
n’est pas plus que, par exemple, les Apsaras d’Angkor. À louer
trop, on déprécie.

Quant au volume net et consciencieux qui fait l’objet de cette
notice, il est de valeur à porter l’éloge. En avoir été l’instigatrice,
et l’avoir publié, est pour l’École française d’Extrême-Orient, de
récente naissance et pourtant signalée déjà par de si utiles tra-
vaux, un titre de plus à la gratitude de tout travaileur qu’inté-
ressé l’Inde chez elle et au-dehors. A.-M. BOYER.

**

Eleusinia : de quelques problèmes relatifs aux mystères d’Eleusis
par le comte GOBLET d’ALVIELLA, professeur à l’université de
Bruxelles, membre du Sénat et de l’Académie royale de Belgique.
— 8°, vii-151 pp. Paris, Leroux 1903 (Extrait des tomes
XLVI et XLVII de la Revue de l’Histoire des Religions).

« L’objet de cet opuscule », nous dit l’auteur lui-même, « n’est
pas de faire œuvre d’érudition » ; ce sont seulement « quelques
vues d’ensemble » sur « quelques problèmes relatifs aux mystères
d’Eleusis ». 15
Le livre s’ouvre par le tableau d’ *une initiation à Eleusis dans les premiers siècles de notre ère* (pages 1-28). Ce tableau est clair, complet, bien ordonné et très littéraire. M. d’Alviella y décrit la procession des mystes allant d’Athènes à Eleusis, et nous montre vers le soir, *par dessus la sombre verdure des oliviers, les marbres neigeux du Parthénon, teints en rose par les derniers rayons de soleil*, découplant leurs lignes harmonieuses sur le fond purpurin des montagnes de l’Hymette * (p. 11). Le *drame mystique* est conté avec le même souci de pittoresque. — Ce tableau n’a d’ailleurs aucune prétention à l’originalité, et n’est mis là, je pense, que pour rafraîchir les souvenirs du lecteur ; mais il est, en général, exact : M. d’Alviella a lu l’article *Eleusinia* de Lenormant et de M. Pottier dans le Dictionnaire de Saglio et le deuxième Mémoire de M. Foucart sur Eleusis (1).

Les trois problèmes sur lesquels porte spécialement l’étude de M. d’Alviella sont les suivants :

1) Quelle est l’origine des mystères et quelles sont les principales étapes de leur évolution ?

2) Quels rapports ont-ils eus, au cours de leur histoire, *avec les grands systèmes de philosophie grecque* ?

3) *Quelle a pu être leur action sur la formation de la liturgie chrétienne* ?

D’après M. d’Alviella, le fond des mystères d’Eleusis est un ensemble de rites agricoles *dont on retrouve la trace dans le folk-lore de tous les peuples Indo-Européens* * (p. 37). Pour tous ces peuples, chaque exploitation rurale *a son génie qui personnie l’ensemble des épis ou des plantes. Ce génie est conçu tantôt sous la forme d’un être humain, tantôt sous cello d’un animal *, jument, génisse, porc, chèvre, coq ou serpent (p. 38-39). Déméter est l’un de ces génies agricoles ou de ces *mères du Blé*. A l’origine, il y en avait *autant que de champs cultivés*, mais, par suite de leur ressemblance, *l’Unification des Mères du Blé* se

fit en Grèce « au profit du génie local qui s'appelait Déméter » (p. 46-47). « Dans le culte de Déméter, c'est la forme anthropomorphique qui a suellev survécu »; mais à voir la Déméter-jument de Phigalie, la Déméter-génisse de Corcyre, la Déméter-truie d'Éleusis, on reconnaît sans peine, sous ces différents attributs, d'anciennes « Mères du Blé » qui étaient des animaux (p. 42-46). Comme toute chose, ce génie de la moisson est destiné à périr : il faut le rajeunir, et l'obliger, — en sacrifiant l'être sous lequel il s'est incarné, — à rentrer dans la moisson prochaine : cette forme rajeunie, c'est la « fille du Blé », c'est Koré (p. 39-40). Le renouvellement du génie de la Moisson après la stérilité de l'hiver, s'est traduit dans la mythologie grecque par les aventures de Déméter et de sa fille, mais la légende se retrouve identique, — encore qu'un peu simplifiée, — chez les Potowotomies de l'Amérique septentrionale (p. 48-50); et les mystères d'Éleusis ont dû être à l'origine quelque chose comme « les medecine-dances » des Peaux Rouges (p. 32-34). Ces rites étaient d'abord la propriété de quelques familles (Eumolpides et Kéryces) : « la fertilité exceptionnelle de leurs campagnes dut exciter de plus en plus l'adoration et l'envie de leurs voisins » qui demandèrent à y être admis. Les sacra gentilicia étaient transformés en Mystères (p. 54-59). Mais comment ces Mystères, qui étaient primitivement tout agricoles, nous apparaissent-ils dès le VIIe siècle (époque de l'hymne à Déméter) avec un tout autre but : celui d'assurer à leurs adeptes le bonheur dans la vie future ? (p. 60). Comment l'initiation est-elle devenue une régénération ? (p. 62-64). Comment les conceptions de l'eschatologie grecque, — encore si sombres dans la poésie homérique, — sont-elles devenues à Éleusis plus confiantes dans l'au-delà ? (p. 67-71). D'où vient cette connaissance si précise de la topographie infernale qui y est donnée aux initiés ? (p. 73-75) Expliquer ce changement par le symbolisme latent des rites agricoles, — le grain de blé devenant l'emblème de la vie humaine, — c'est déjà supposer le problème résolu. Mieux vaut ici, — sans toutefois admettre l'identité d'Isis et de Déméter, — recourir à des influences égyptiennes, transportées en Grèce par les courtiers Phéniciens (p. 72-73, 77-78). Enfin, « la notion de pureté rituelle fut la brèche par laquelle l'idée morale pénétra dans l'Eschatologie des Mystères » (p. 78-83).
J'ai résumé la théorie de M. d'Alviella en essayant d'y apporter quelque clarté, car l'exposé en est souvent confus, et l'enchaînement des idées y échappe quelquefois. C'est du reste la partie la plus personnelle de l'ouvrage. M. d'Alviella semble très familier avec tous les maîtres du folk-lore : Frazer, Lang, Mannhardt, Robertson Smith, etc. Lui-même, folkloriste distingué, avait déjà publié un travail sur « les Rites de la Moisson et les commences de l'Agriculture ». Il se trouvait donc bien préparé pour étudier à ce point de vue les mystères de Déméter. De fait, dans ces deux chapitres, les rapprochements piquants et inattendus, — trop inattendus parfois, — les éclaircissements ingénieux ne manquent pas. C'est ainsi que pour rendre raison des παιδες ἀφ' ἐστίας, dont jusqu'ici on ne s'expliquait la présence que très imparfaitement, — M. d'Alviella propose une hypothèse qui mérite, je crois, qu'on s'y arrête (p. 65-67). Comme Auguste Mommsen (Feste der stadt Athen, p. 274) il rattacha « les enfants du foyer » au mythe de Démophoon, mais il explique le mythe par l'usage et y voit « une survivance de l'époque où les enfants des familles qui possédaient en commun les mystères d'Eleusis étaient initiés à l'aide d'une sorte de baptême ou de régénération par le feu » (1). Ce serait la régénération par « ce passage à travers les éléments » dont parle Apulée. L'interprétation de M. d'Alviella a quelque chance d'être vraie. Je regrette seulement qu'après nous avoir promis d'expliquer l'origine des mystères, il n'étudie à vrai dire que le culte primitif des « Mères du Blé ». Or elles sont légion, les Mères du Blé (toute exploitation agricole a la sienne, nous dit M. d'Alviella), mais il n'y a qu'une Déméter éleusinienne. Le difficile du problème, c'est d'expliquer comment ces rites agricoles, — communs à tous les peuples indo-européens, — sont devenus des mystères eschatologiques contenant une révélation de la vie future. Parlant, lui aussi, des « danses-médecines pour le temps des semaines et des moissons », — M. Andrew Lang ajoute (Mythes, Cultes et Religions, trad. franç. p. 568) : « Pour diverses raisons, certains de ces rites

(1) Cf. Hymne à Déméter v. 232 sqq. D'après une variante d'Hygin (Fab. 147) le roi d'Eleusis aurait surpris Deo plongeant son nourrisson dans le foyer embrasé ; et la déesse aurait puni de mort le profane indiscret. M' d'Alviella y voit avec raison un souvenir de l'initiation et de ses secrets,
locaux ont pris une haute importance dans le développement de la civilisation grecque, les cérémonies éleusiniennes par exemple. Ce sont ces "diverses raisons" qu'il importe de connaître, et c'est leur exposé qui constitue l'historiographie d'un culte. Le folklore cesse là où l'historiographie commence. N'étudiant précisément que les formes communes des cultes primitifs dans l'humanité, le folklore est souvent inapte à expliquer les précisions particulières de tel ou tel rite et le développement propre d'un culte local. Dans un brillant article de la Revue archéologique (1902, XLI, p. 276) où il essayait de prouver avec la plus ingénieuse virtuosité qu'Orphée était un renard divin, M. Salomon Reinach écrivait ces quelques lignes : "On perdrait son temps et sa peine à vouloir tirer de cette conception primitive d'un renard divin, les nombreux épisodes qui constituent la légende d'Orphée" ; ce sont là de très sages paroles. — Après avoir montré dans la Déméter d'Éleusis l'ancienne "Mère du Blé", la question de l'origine des mystères reste intacte. Il faut expliquer comment à ces rites primitifs est venue s'ajouter une eschatologie qui est l'essence même des mystères éleusiniens. M. d'Alviella l'a très bien senti lui-même ; il a posé la question en termes très justes (p. 60), et après toute cette dépense d'érudition folkloriste, — il en revient lui aussi, — avec des réticences et une certaine timidité — à chercher une explication dans l'influence égyptienne, qu'il rend d'ailleurs moins vraisemblable que M. Foucart, en la croyant indirecte et subordonnée à celle de la Phénicie.

M. d'Alviella aborde ensuite le problème de l'orphisme dans ses rapports avec les mystères, et, — reprenant la thèse de Lenormant et de tant d'autres, — il essaie de marquer l'influence de l'orphisme sur le développement de la doctrine d'Éleusis. Après avoir sommairement esquissé "l'évolution mystique du culte de Dionysos" et son introduction à Éleusis, — l'auteur en marque les conséquences : c'est d'une part dans le culte des Grandes déesses un accent plus passionné et plus tragique », d'autre part "la théosophie des Mystères précisée ou développée dans le sens des doctrines orphiques" (p. 84-88). Et, à ce propos, il rappelle ce qu'était l'orphisme, "méthode plutôt que doctrine", essai de "conciliation des traditions mythiques avec les exigences de la culture ambiante"
(p. 88-90) ; il rappelle le caractère panthéistique de la cosmogonie et de l’eschatologie orphiques (p. 91-96) et il analyse les idées nouvelles que l’appropriation par les Orphiques du Zagreus crétois, avait apportées dans leur conception de la vie (p. 97-99). Cet orphisme ainsi constitué s’infiltra à Eleusis dans les dernières années du Ve siècle ou les premières du IVe. Sans bouleverser les cérémonies existantes, les Orphiques introduisirent leurs hymnes comme chants liturgiques et sans doute aussi leur morale (p. 100-107). Du jour où l’orphisme « s’implanta dans les mystères » et établit à Eleusis « son quartier général », les « écoles dominantes » s’y succédèrent suivant les « diverses époques ». Après le pythagorisme et l’Académie, le stoïcisme devient la doctrine d’Eleusis et les mystères sont encore aux mains des Alexandrins et des néo-platoniciens, quand le sanctuaire des Grandes Déeses est saccagé par les Goths d’Alaric.

On ne reprochera pas à M. d’Alviella de n’avoir pas fait la lumière dans un sujet très obscur (1) et de n’avoir pas établi un classement chronologique des poésies orphiques ; mais vouloir expliquer Eleusis par l’orphisme et l’orphisme par l’évolution des cultes dionysiaques, ce n’est pas rendre plus clair le problème des mystères. D’ailleurs les pages où M. d’Alviella a étudié l’influence de Dionysos sur l’orphisme ne sembleront pas très nettes et ne le feront guère mieux comprendre. Il y a plusieurs Dionysos très différents, et dont la fusion (purement verbale) ne s’est opérée qu’à l’époque du syncrétisme religieux. Le Sabazios thrace, le Zagreus crétois et le Dionysos d’Eleusis ne sont pas des dieux apparentés. Le Sabazios thrace est un dieu oriental, au culte orgiastique, qui fut d’abord très mal accueilli à Athènes et dont l’action semble avoir été nulle sur les Orphiques. C’est au Zagreus crétois que ceux-ci ont emprunté leurs symboles cosmogoniques. Quant à l’orphisme lui-même, — pour autant que nous puissions le connaître —, il n’a pu avoir sur le développement des mystères l’influence prépondérante que lui attribue l’auteur. Les cérémonies des mystères étaient depuis longtemps fixées dans leurs moindres détails, quand

(1) Le problème se trouvera méthodiquement exposé dans un mémoire de M. Foucart sur le culte de Dionysos en Attique qui paraîtra en juin 1904 dans les Mémoires de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
l'orphisme prit naissance ; et jusqu'à la ruine d'Eleusis elles se sont célébrées κατὰ τὰ πάτρων : Pour un changement dans le borgage sacré, les Eumolpides recouraient à l'oracle de Delphes (1) ; ce n'est certes pas l'orphisme, — sorte de franc-maçonnerie sans caractère officiel, — qui aurait pu modifier dans son fond l'organisation ou la doctrine des mystères. Mais il est infiniment probable, que, — les mystères représentant l'institution religieuse la plus vénérable et la plus respectée de la Grèce, — tous ceux qui voulaient prendre la direction d'un grand mouvement moral, essayaient d'adapter leurs théories aux rites éleusiniens et en faisaient, dans leurs commentaires, l'exégèse symbolique. C'est dans ce sens, je crois, qu'il faut interpréter les quelques textes, cités par M. d'Alviella, qui semblent faire allusion dans les mystères à un enseignement orphique (2). Pour les mêmes raisons, on acceptera difficilement, avec M. d'Alviella, que les Mystères d'Eleusis aient été comme une grande auberge philosophique où tous les systèmes antiques se seraient succédé jusqu'à la fin du paganisme.

Dans la dernière partie de son livre, l'auteur reprend, en quelques pages rapides et un peu superficielles, la question des rapports du christianisme et des mystères. Je serai ici plus bref, parce que la personnalité de M. d'Alviella y est moindre. C'est une bonne adaptation de la Xe « Lecture » d'Edwin Hatch (The influence of greek ideas and usages upon the christian Church — [The Hibbert Lectures 1888] Londres 1890), adaptation d’ailleurs complétée ou rectifiée à l'aide d'Anrich (3) et de Wobbermin (4) : Le gnosticisme représente la forme achevée du christianisme hellénisé ; la plupart de ses rites, de ses symboles sont éleusiniens (p. 120-125). Le christianisme orthodoxe lui-même, surtout au IIIe et

(1) Cf. C. I. A IV2, p. 30, n° 104A.
(2) Les τὰ ἀπόρρητα contenant des préceptes moraux dont parle Platon (Phédon p. 62 ἐκ) représentent bien plutôt l'enseignement orphique que la doctrine des mystères ; quant à l'ἵρος λόγος dont parle Hérodote à trois reprises (II, 48, 62, 81), il est égyptien et non éleusinien.
(3) Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894.
IVe siècle, a subi très fortement l’influence des mystères : la phraséologie chrétienne a pris ses termes rituels à la langue des initiés, et inconsciemment les idées ont été empruntées avec les mots (p. 126-7). Le catéchuménat, l’arcane, l’initiation à plusieurs degrés, — choses inconnues aux premières communautés chrétiennes, — s’établissent dans l’Eglise par une imitation plus ou moins involontaire de la discipline éleusinienne (128-138). Le symbolisme des monuments figurés et des premiers « credos » chrétiens trahit la même influence (139-142) ; et jusque dans le rituel de la messe, le souvenir du drame mystique et de l’époptie est indéniable (142-146).

Toutes ces affirmations de M. d’Alviella ou plutôt celles des devanciers qu’il résume, pourraient être le point de départ de longues discussions. Plusieurs rapprochements forcés ou trop lointains ne supportent pas l’examen ; certains rites chrétiens ont une histoire encore trop mal connue pour pouvoir être utilement comparés aux rites éleusiniens. C’est tout un livre qu’il faudrait écrire pour aborder la critique de ce dernier chapitre. Mais peut-être, quoi qu’en dise M. d’Alviella, « l’heure n’est-elle pas encore propice aux vues d’ensemble » sur ce sujet. Depuis 1890 où parut le travail d’Edwin Hatch, la question a été reprise périodiquement, mais presque toujours avec des intentions de polémique ou dans des œuvres de jeunesse : les livres de Wobermin et d’Anrich que j’ai déjà cités, ceux de Cheetam (1) (que M. d’Alviella ne semble pas avoir connu) et de Battifol (2) n’échappent pas à l’un ou l’autre de ces reproches. Il faudrait savoir attendre : l’archéologie grecque chrétienne commence à peine ; les études de liturgie comparée sont à leurs débuts ; bien des textes de l’ancienne littérature chrétienne attendent encore une édition critique et une bonne monographie. Grâce à M. Foucart et à M. Cumont nous connaı̈s-

(1) The Mysteries pagan and christian, being the Hulsean Lectures for 1896-7. Londres 1897.

sons déjà les mystères d'Eleusis et ceux de Mithra ; mais combien de mystères du paganisme finissant nous sont encore fermés ! — Un travail d'ensemble sur les rapports des mystères et du Christianisme reste donc encore à faire, mais il ne semble pas possible dès maintenant ; et en tout cas, il ne pourrait être que le travail de toute une vie.

Le livre de M. le comte Goblet d'Alviella ramène l'attention, — et parfois très heureusement, — sur " quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis " ; mais il s'en faut que ces problèmes y soient, — même provisoirement, — résolus.

Paris, Janvier 1904.

Maurice Masson.
REVUE DES PÉRIODIQUES.

Harvard Studies in Classical Philology. XIV (Greenough Memorial Volume).

Outre une biographie de feu J. Brudstreet Greenough, professeur à Harvard College et décédé en 1901, cette publication renferme des Observations on the fourth eclogue of Virgil, by W. Warde Fowler et une série d'études concernant Térence telles que The illustrated Terence Manuscripts by K. E. Weston, The Relation of the Scene-Headings to the Miniatures in Manuscripts of Terence by J. Calvin Watson.

Ce dernier mémoire est très développé et accompagné de belles reproductions. L'auteur admet que les entêtes des scènes dérivent des miniatures et étaient primitivement distribuées comme celles-ci. Les entêtes remonteraient au second siècle et les miniatures au premier. Les mss. γ seraient les meilleurs représentants du ms. utilisé par l'artiste.

The American Journal of Philology (Whole n° 95).

1° Further Notes on the Mostellaria of Plautus by E. W. Fay.
2° The Modes of conditional Thought III by H. C. Nutting.

Considérations sur la nature de l'acte intellectuel qui lie les deux membres d'une proposition conditionnelle. La nature de cet acte détermine, en effet, le mode de la proposition.

3° The Editio Princeps of the Greek Aesop by G. C. Keidel.

Description des principaux exemplaires de l'Editio Princeps et particulièrement de celui de la bibliothèque du Congrès à Washington dont une page est reproduite.
4° On the Non-Existence of yemi, yehi yeiti, etc., by L. H. Mills.

M. Mills qui a soutenu jadis que la terminaison des génitifs avestiques en ahe n’était qu’une mauvaise lecture pour ahya, le 50 n’étant autre chose que le caractère pehlvi 50 valant yā (ou ya), étend maintenant sa thèorie aux finales -yemi, -yehi, yeiti des verbes en -ya. Celles-ci devraient se lire yāmi, yahi, yati, comme, de fait, on les trouve aussi parfois écrites dans l’Avesta.

5° Vica Pota by C. HOEING.

Sénèque mentionne dans le Ludus de morte Caesaris 9. 4 une divinité Vica Pota qui serait mère de Diespiter. D’après M. Hoeing, cette déesse devrait être identifiée avec Cybèle.

6° A Medical Papyrus Fragment by E. J. GOODSPEED.

* * *

Dans sa livraison du 1 déc. 1903, la revue catholique de Beyrouth Al-Machriq reproduit une conférence du P. L. Cheïkho sur l’histoire, les mœurs, les idées et coutumes religieuses et surtout la littérature préislamiques des Arabes. A l’entrecôte des préjugés assez répandus, à l’entretien aussi de l’appellation d’époque de l’ignorance, en usage chez les écrivains musulmans pour désigner les temps antérieurs à Mahomet, le conférencier établit que, même avant l’Islam, les diverses tribus de l’Arabie s’étaient élevées à un haut degré de culture. Quelques extraits bien choisis des poètes préislamiques lui ont fourni un de ses arguments les plus frappants. Il y a, dans cet aperçu historique, beaucoup à apprendre. En le constatant, nous n’étonnerons aucun de ceux qui connaissent la compétence exceptionnelle du P. Cheïkho en cette matière.

— Dans la même Revue (an. 1904, n° 1-3 et 6), le même auteur a entrepris une description des manuscrits arabes de l’Université Saint-Joseph, en commençant par les manuscrits chrétiens. Les spécialistes y glaneront nombre d’indications intéressantes. Le premier n° décrit est un ms. de l’Ancien Testament, dont le contenu diffère notablement, en plusieurs endroits, du contenu du recueil canonique ; il ne saurait manquer d’attirer vivement l’attention de tous les bibliques. A remarquer aussi le n° 4, copie
partielle du *Diatessaron* de Tatien, qui, en elle-même, n'est pas antérieure au 14e siècle, mais dont l'autorité, par une série d'antécédents connus, remonte au moins jusqu'au 9e siècle.

— Signalons encore, dans *Al-Machriq* (an. 1904, livraisons. 1-4) une étude minutieuse du P. Anastase sur les tribus arabes de Khozā'a dans l'Irak et notamment sur les clans dont elles sont formées et sur quelques particularités dialectales de leur langue actuelle ; de même (livr. 3 et 4), un bon compte rendu, par M. Alouf, des fouilles récentes des Allemands à Baalbeck ; enfin (livr. 4-6), du P. L. Jalabert, un excellent bulletin des dernières découvertes archéologiques en Syrie.
CHRONIQUE.

Les Annales du Musée Guimet ont été depuis un an de nombreuses publications.

Signalons d’abord une étude de M. Alexandre Moret sur le Rituelt du culte divin journalier en Égypte d’après le papyrus 3055 de Berlin et les textes gravés sur les murs du temple de Séti Ier à Abydos. Ce mémoire est accompagné d’un index des mots égyptiens contenus dans le papyrus consulté et de diverses planches ainsi que d’un bon résumé des conclusions.

M. Moret donne, en outre, un mémoire sur le Caractère religieux de la royauté pharaonique. La conclusion de cet ouvrage considérable est que : “Le pharaon se distingue des autres rois prêtres en ce qu’il est lié aux dieux par la naissance autant que par la dignité sacerdotale. Il est dieu parce qu’il est prêtre ; mais il n’est prêtre qu’en tant que fils des dieux.”

M. Gédéon Huet, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale vient de publier le second tome de sa traduction du livre de M. H. Kern sur le Bouddhisme dans l’Inde.

Ce volume, comme on sait, contient les chapitres relatifs au Sangha et à l’Histoire ecclésiastique avec un appendice sur les sectes et un précieux index des termes techniques.

Le tome trentième des Annales est édité avec des soins tout particuliers. Il renferme une Histoire de Thaïs, avec publication de textes grecs inédits par M. F. Nau, tandis que le reste du volume est consacré aux fouilles exécutées à Antinoë en 1901-1902. M. Gayet donne le résultat de ses explorations dans les nécropoles avec de superbes photogravures représentant les momies et les objets trouvés dans les tombes. Il a confié à M. Seymour de Ricci
le soin de publier les nombreuses inscriptions grecques et coptes exhumées dans ces fouilles. M. E. Guimet s’est chargé des Symboles asiatiques et M. E. Bonnet donne une notice sur les plantes tant sauvages que cultivées dont l’emploi a pu être constaté dans les tombes d’Antinoë.

* * *

M. Revillout, conservateur au Louvre, publie un Précis du droit égyptien comparé aux autres droits de l’antiquité.

* * *

A propos de droit comparé, signalons le nouvel ouvrage de M. E. Lambert qui est le premier volume (900 p.) d’une Introduction à la fonction du droit civil comparé dans la 1re série (Régime successoral) des Études de droit commun législatif.

* * *


M. O. Gruppe a donné dernièrement le 3e fascicule de sa Griechische Mythologie und Religionsgeschichte dans le Handbuch d’Iwan Müller V. 2. Il y traite de l’histoire de la religion grecque.

* * *

Tous ceux qui s’intéressent aux littératures persane et pehlvie ainsi qu’à l’histoire du mahométisme dans l’Inde seront reconnaissants à M. Browne d’avoir achevé et publié le Catalogue of two
collections of *Persian and Arabic Manuscripts preserved in the India Office Library*, que M. Denison Ross avait dû abandonner pour prendre la direction du Muhammadau Madrassa College à Calcutta. Le catalogue est dressé avec grand soin et donne une description très rigoureuse de tous les manuscrits, accompagnée de biographies et bibliographies et de deux index. D’autre part, MM. C. H. Tawney et F. W. Thomas ont dressé le catalogue de manuscrits sanscrits faisant partie de ces mêmes collections.

* * *

A la 17ᵉ réunion générale de l’*Egypt Exploration Fund*, le Dr B. P. Grenfell a rendu compte des fouilles opérées par lui et le Dr Hunt à Oxyrhynchus dans le cimetière de l’époque ptolémaïque. Parmi les textes mis au jour il y a : 1ᵉ une collection de paroles du Christ analogue aux λόγια découverts en 1897.

Une introduction à la nouvelle collection dit que "telles furent les paroles (λόγια) de Jésus à St Thomas". Un de ces textes qui se rencontrait aussi dans l’Évangile selon les Hébreux se traduit comme suit : "Que celui qui cherche, ne cesse de chercher jusqu’à ce qu’il ait trouvé et quand il trouvera, il s’étonnera et c’est dans l’étonnement qu’il atteindra au royaume (du Ciel) et, quand il atteindra le royaume, il aura repos."

D’autres textes ont encore rapport au royaume du ciel. Diverses particularités de ce nouveau document chrétien semblent de nature à éclairer d’un jour tout nouveau l’histoire des λόγια Χριστοῦ de 1897, qui seraient une collection de λόγια comme tels, indépendants des évangiles et que la tradition mettait en rapport avec St Thomas.

2ᵉ Un fragment du troisième siècle provenant d’un évangile apocryphe parallèle dans sa forme aux Synoptiques, et contenant une partie du Sermon sur la montagne ainsi qu’une conversation entre le Christ et ses disciples, sur une question posée à Jésus dans l’Évangile selon les Égyptiens : "Quand le royaume du Christ sera-t-il réalisé ?"

3ᵉ Quelques fragments de la Genèse selon les Septante et de l’Épitre aux Hébreux.

4ᵉ Un certain nombre de documents non-littéraires parmi les-
quels un contrat de l’an 137 ap. J.-C. au sujet de leçons de sté-
agnostie données à un jeune homme.

5° Des fragments de classiques grecs : 90 vers d’un partheneion
et d’une épinice que M. Blass assigne à Pindare, l’argument du
Dionysalexandros de Cratinus ce qui permet de constater qu’il
s’agissait de Paris et non d’Alexandre le grand.

6° Un nouvel epitome des livres 37-40 et 48-55 de Tite-Live,
renfermant de nombreux détails nouveaux sur une période impor-
tante de l’histoire romaine (150-187).

— Il est à craindre, paraît-il, que d’ici à une dizaine d’années
on ait épuesé les portions du territoire égyptien se prêtant à des
explorations en règle.

— En Palestine, les fouilles se poursuivent avec un redouble-
ment d’activité.

M. Macalister a mis à découvert à Gézer toute l’aire d’un grand
temple s’étendant sur une surface de 5000 mètres carrés.

On y a trouvé des serpents de bronze dans un petit puits, ce qui
d’après l’archéologue anglais se rapporterait au culte cananéen des
serpents. De nombreuses järres contenaient des squelettes d’en-
fants et leurs os étaient aussi mêlés aux fondations.

D’autre part l’Orientalische Litteratur-Zeitung annonce la
découverte de trois tablettes cunéiformes dans les fouilles autri-
chiennes de Ta’anak. Leur contenu paraît obscur. Parmi les objets
estimés à Ta’anak on cite surtout deux statuettes d’Astarté d’un
type encore inconnu en Palestine.

Les Sémitisants seront heureux d’apprendre que le Rév. G. A.
Cooke publie A Text-book of North-Semitic Inscriptions qui
met à la portée du public toutes les inscriptions sémitiques sauf
celles en caractères cunéiformes et celles du sud de l’Arabie.

* * *

La philologie américaine vient de produire un important ouvrage
intéressant tous ceux qui s’occupent des idiomes des Indiens de
l’Amérique du Nord. Il s’agit du Natick Dictionary de M. James
Hammond Trumbull, qui est une sérieuse contribution à l’étude
de la bible indienne d’Eliot.

M. F. Dürrbach envoie à M. Homolle, directeur de l’école
française d’Athènes, un rapport sur le programme et les résultats actuels des fouilles systématiques de Délos. L’ancienne ville est suffisamment bien conservée pour qu’on puisse espérer y trouver une sorte de Pompéi grec où l’on acquerra des notions plus certaines sur la distribution encore mal établie des maisons grecques. De nombreuses inscriptions ont été découvertes dans une cité remplie de décombres et tout fait croire que l’on en trouvera encore dans les mêmes conditions.


* * *

M. H. HILGENFELD vient de donner une édition soignée de plusieurs poésies syriques de Giwargis Warda d’Arbèle (Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel). Le recueil contient les poèmes relatifs aux événements contemporains (12e siècle), ainsi que ceux qui concernent les saints de la Syrie et un hymne sur St Jean Baptiste. Le texte syrien est accompagné d’une traduction allemande et d’une introduction sur la vie du poète, ses œuvres, les éditions et manuscrits qui les contiennent.

— On vient de fonder à Jérusalem un Institut évangélique allemand d’archéologie palestinienne qui doit marcher sur les traces de l’École biblique, établie depuis 13 ans au couvent dominicain de Saint-Etienne de Jérusalem. Le directeur en est M. le professeur
Dalman qui durant l'exercice 1903-1904, sera secondé par M. le professeur Löhr de Breslau.

— L'imprimerie catholique de Beyrouth à l'occasion de ses noces d'or vient de faire paraître un fascicule supplémentaire aux Echos d'Orient, où sont consignés d'intéressants détails sur la fondation, l'organisation et les progrès de cette belle institution avec l'énumération des ouvrages dont elle a exécuté l'impression.

— La Maison F. Didot inaugure la publication d'une Patrologia Orientalis, qui paraîtra sous la direction de M.M. R. Graffin et F. Nau, professeurs à l'institut catholique de Paris. Jusqu'à présent ont été édités comme 1er fascicule du tome I : Le Livre des mystères du ciel et de la terre, texte éthiopien publié et traduit par M. J. Perruchon avec le concours de M. J. Guidi, et comme 1er fascicule du tome II une Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener.

— D'autre part la maison Poussielge entoure une collection analogue sous le titre de Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. A la tête de cette publication se trouvent MM. Chabot, Guidi, Hyvernat, Carra de Vaux, ayant respectivement à s'occuper des parties syriaque, éthiopienne, copte et arabe. La collaboration de nombreux spécialistes permettra de mener à bien cette entreprise et l'on tiendra pour règle que chaque texte soit accompagné d'une traduction latine qu'on pourra se procurer séparément.

— L'ouvrage si important pour l'histoire de la pensée juive au Moyen-âge, le Kitāb al-amānāt wa lʾtīqādāt de Saadia vient d'être l'objet d'une étude de M. W. Engelkemper (Die Religions-philosophische Lehre Saadia (taons über die heilige Schrift) dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV. 4:

* * *

Sur les religions sémitiques signalons un intéressant mémoire de M. S. J. Curtiss : Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, où il donne le résultat de son enquête longue et difficile parmi les paysans actuels de la Syrie. L'ouvrage renferme un grand nombre de faits précieux avec malheureusement quelques théories contestables.

— M. Fossey publie une étude sur La Magie assyrienne (Biblio-
thèque de l’Ecole des Hautes Études, Sciences Religieuses, XV) qui est suivie d’une série de textes magiques transcrits, traduits et rigoureusement commentés et interprétés. Ces documents sont surtout des recueils d’exorcismes.

Dans le même ordre d’idées, a paru dans ces derniers temps un livre de M. Victor Henry sur *La Magie dans l’Inde antique* (Paris, Dujarric) où il s’appuie surtout sur l’*Atharva Veda* et le *Kauçika-Sūtra* pour exposer l’économie des opérations des prêtres et sorciers hindous.

* * *

M. Oldenberg a trouvé un savant traducteur français pour sa "*Religion du Veda*" dans la personne de M. le professeur Victor Henry.

D’autre part, M. Oldenberg publie une Histoire de la littérature indienne (*Die Litteratur des alten Indien*).

— M. l’abbé Roussel vient d’éditer le second volume de sa traduction du *Rāmāyaṇa* (Le *Rāmāyaṇa de Vālmiki, Aranyakāndâ* — Sundarakāndâ).

— M. Hermann Jaccobi sous le titre de *Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombay Ausgaben* vient de donner aux indianistes un précieux résumé des dix-huit livres du Mahābhārata et un index général des noms propres du poème avec une notice généalogique et mythologique.

— Vient de paraître le vol. 48 des *Sacred Books of the East*, complétant la série. Il contient une traduction par M. G. Thibaut des *Vedānta-Sūtras* avec le commentaire de Rāmānuja, 3e partie.

— M. Caland publie dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (XII. 1) une étude sur le sūtra rituel de Baudhāyana, suivie d’extraits et de remarques grammaticales, stylistique et lexicologiques.

* * *

M. Vsevolod Miller, directeur de l’Institut Lazarea à Moscou vient de publier, comme supplément au premier volume du *Grundriss der iranischen Philologie*, une étude sur la langue des Ossètes (*Die Sprache der Osseten*), idioime qui offre un intérêt particulier
puisque son évolution s’est produite d’une manière très indépendante des autres dialectes iraniens.

— M. Jivanjé Jamshedji Modi, un des Parsis qui s’occupe le plus activement de philologie iranienne, vient d’éditer avec un soin particulier les textes pehlvi, pâzæad et persan du Jâmâspi avec traduction anglaise et goujaratie. L’attention avait été ramenée sur ce vieil écrit par les divers fléaux qui affligèrent l’Hindoustan dans ces dernières années. On allégait que ces maux avaient été prédits dans le Jâmâspi. M. Jivanji Jamshedji Modi n’a pas trouvé trace dans ce texte de la prophétie en question.

* * *

Le Général de Beglié, auteur d’une étude appréciée sur l’Habitation byzantine, publie un mémoire sur Le monument d’Angkor Vat, au Cambodge. Celui-ci serait non pas une pagode comme on l’admet généralement, mais une résidence des rois Khmers.

L’architecture en est hindoue. Cette étude est précédée d’une préface par M. G. Maspero.

— Parmi les travaux toujours plus nombreux concernant les idiomes africains, signalons un Précis théorique et pratique de langue malgache par M. Gustave Julien, administrateur des colonies avec une préface de M. Alfred Granddier.


* * *

La collection : Urkunder tell Stockholms Historia I publie une charte de Stockholm (Stockholms Stads Privilegibref. 1423-1700 — 24 fascicule).

— A l’occasion du jubilé d’Adolphe Noéen, ses compagnons d’études et ses élèves lui ont offert un splendide recueil (Nordiska Studier) de travaux concernant la philologie germanique.
SUBHĀŚITA-SĀMGRAHA

APPENDIX

I. Notes on the Apabhramśa-verses

ABBREVIATIONS FOR PRINCIPAL AUTHORITIES.

S. s. = Ms. of the Subhāśita-sāmpgraha.
Dkp. = Dohakośa-paṭijā; modern copy of a unique original exist-
ing in Nepal (see above p. 3 = tom. IV. p 377); with its Tibe-
tan version.
P. = Pischel's Grammatik der Prakrit-sprachen (Grundriss I. 8)
cited by sections (§).
MA = Pischel's Materialen zur Kenntnis des Apabhramśa. (Abh. der
K. Ges. der Wiss. zu Göttingen; Phil.-II. Kl.; Neue Folge,
Bd V, Nr 4. Berlin 1902. 4°)
von R. Pischel.

As these verses form the first specimens of the litera-
ture, the Buddhist Prakrit, to which they belong, and as
there is considerable uncertainty in the interpretation of
many of them, it seemed that their full discussion would
exceed the due limits of foot-notes. The uncertainty arises
not only from the scribes of our Mss. who know nothing
of Prakrit, but also from the very small extent of the
Apabhramśa literature at present known.

A special treatise on Prakrit metre and prosody seems
to be a desideratum.
Many of these verses are extracted from several collections known as *Dohā-kośa* (1), and their metre is accordingly the dohā (dvipathā). This metre consists of rhyming couplets, each line being thus arranged:

$$6 + 4 + 3 \mid 6 + 4 + 4$$

syllabic instants (mātrā)

For further details, at all events as to Hindi where it is still a well-known metre, see Grierson’s *Satsaiya of Bihari*, Introd. p. 45.

1. Proposed text.

```
guru-uvaesaha amia-rasu havahi ṇa piāũ jehi |
jaha sattheṇa marutthalihim tisie mariaũ tehi ||
```

S. S. guruũ āesaha amia rasu dhavarkari ṇa pibinũ ḍeṇa |
(fol. 7) bahu satthe marūthalihihi tisio maridha(?)u (2) teṇa ||
Dkp guruũ uvaeso amia rasa havahinũ ṇa piāũ jehi |
50-8 bahu sacha (3) marūthalihihi tisie marithaũ tehi ||

Tib. (Tanj. Rg. XLVI. 210. a. 4)

```
bla-nai man-ṇag bdud-rṭii ro | gaũ gis nom-par mi hthuũ ba |
jl-ṭar hgron-ṇa mya-ṇam gyi | thah la skom gduũs ši-ba bzhin |
```

The two MSS. were copied by the same scribe in Nepal and thus no importance is to be attached to agreement in misreadings of the originals such as rū for rūi.

In this verse I adopt in the main the reading of the Dkp., agreeing as it does with its Tibetan version; but aesaũh if altered to aesaũh (= ādośāt) would make also good sense. havahī? I propose to connect with the Jain Pkt *havvaṇḍ* (P § 338). The reading of S. S. seems to have arisen from the commentator’s connecting the form with ν‘dvāv rūn’, which suits the traditional meaning (‘quickly’) of *havvaṇḍ* well enough. The Tib. *nom-par* ‘ to satiety ’ does not agree.

With pīṇāũ = pīṭakāũ = pīṭah, cf. MA. muaũ 442. 2.

I have changed bahu (valhu) to jaha for the sense and from the Tib. jiļļar .. bzhin. tisie mariaũ tehi for tair mriyate tṛṇāyāṁ seems an awkward phrase, but I see no way out of it. It will be noticed that the Comm. gives both yathā and bahu.

(1) Several collections of this name are extant in the Tanjur.
(2) Apparently partly erased. — (3) This syllable is preceded by a partly erased syllable looking like nch (*dentāl n + ch*).
The meaning will thus be:

"They who have not speedily drunk the ambrosial taste from the guru's precept, die of thirst, like a caravan in a sandy waste."

The metre is *dohī. The commentary of the Dkp. runs thus (f. 51):

\[\text{gurūpadeśam āmṛtarasmiḥ} \text{ sa mahāvegena paridhāvitayā yañā kāpu-
ruṣair na pitaṁ tena viśva-sa[ṃ]tvārtham bhagnam (1) | yatīḥ maru-
sthirīśu bahusāṃghātaṁ yatraṁ pāṇīyaratatayaḥ tatra sārvāvahake-
na kvacit saugha-sthāne śu pāṇīyaṁ dṛṣṭaṁ | te na... kauśāyāṁritā iti}

Tibetan version of the above: bla ma dam-pai gdam gis bdud rtsi ro mgyogs-pa chen-por soṇ ste mi lhuṅ-ba | de ni thsogs-kyi sems-can-gyi don-las ŋams-pa yin to | ji ltar mya-ḥam-gyi thān la thsoṅ-pa māṇ-po skoms-pas gduḥs-pas-la chu sba nas | thsoṅ-dpon-gyi pḥyogs cig-tu chu sba nas yoṅ-bas šes-pa bstan-pa las brtson-hgrus dañ ldan-pa der soṇ śe lhuṅs-bas lḥso-o | brtson-hgrus med-pa-rnams ni ši-o |}

\[2.\]

**Proposed text.**

so i paṭhijjaṅ so i guṇijjaṅ
sathogame so vakkhāniṣjaṅ |
† nāhiṁ so diṭṭhijo † tāu Ṽa lakkhaṅ
ekkuvāragurupāṅ pekkaṅ |}

S. S. soī paṭṭijjaṅ soī guṇijjaṅ sathogame soī vakkhāniṣjaṅ |
7-8 nāhiṁ so diṭṭhijo tāu na lakkhaṅ ekku parū guṛū pāṅ pekkaṅ |
Dkp. so vi paṭṭijjaṅ (tyādi) gačchhapuraṅqe vakkhāniṣjaṅ |
16-17 nāhi so diṭṭhijo tāu Ṽa lakkhaṅ ekkaṁ vare,tyādi)

\[Tib. klog-pa de yin (zhes-pa-la sogs gbuhs te) bstan becos ruṅ-ba
dk. XLVI. la sogs hchad pa aṅ de yin-no | yaṅ de lta bu yi ste(ṭ)ba ni | 198 b. fin. mthson-par nus pa yod min te | 'on kyaṅ geig-tu (zhes) |}

The greatest difficulty of this verse is to find the noun designated by the pronoun so. From the context of the Dkp. as well as from its commentary (see below), I think mokṣāḥ must be meant. There are moreover considerable discrepancies of reading between our verse and the verse preserved in the Dkp.

I cannot satisfactorily reconstruct the metre. It has the general appearance of Copāi.

The meaning of the S.-S text seems to be:

4 It (mokṣa?) is read, is taught, is explained in course of reading

(1) Read te... bhagnāḥ (?), with Tib. Possibly: "they perish [as an example] for the benefit of all beings."
the scripture. It cannot be got from (heretical) systems, nor from inference (?); yet may be discerned through attendance on one eminent teacher.'

For so i = so'pi see MA 384.1
My emendation paṭṭījaṭ for paṭi of the MS needs no apology, the letters ū and dh being similar in shape.

guṇījāt I suppose to be connected with the Jain Pkt guṇāviya 'unterrichten' (Jacobi, Ausg. Erz. 7. 17)
sa[si]ṭhogaṇa = sāstra-avagama
vakhkhaṇijāt corrected for rhyme. For the form vakhkhaṇa see P. § 279, (not indexed).

About the next words I feel no confidence. I have thought it best on the whole to try to construe our text as it stands, rather than to introduce the considerable corrections which the readings of the Dkp. and its Tib. version (see below) imply:

ṭūt = tāvat lakkhaṇ might be passive (cf. Dkp. comm.) for laksyaṭe; but for pekkhaḥ (prehṣate) one must suppose a change of nominative: "one sees it".

I now subjoin the whole passage in the Dkp. and its Tibetan version:

Dkp. 16-17. so vi paṭṭījaṭyādā | pāṭhasyādhhyāyādī yat kiṃci[ti] kriyate lokottara-sahajamayam asti (1), na kevalaṃ lokottaram | laukikam apy āha | saltha-(2) purūṇe vakhkhaṇijāt | yat kiṃci[c-] chāstrapuraṇādī-vyākhyān[aṇ-aṇ] kriyate tat sarvāṃ sahajasyaḷa nāṇyasya | tadāha | nātiso(3) + dīthiso | tiḥu vya lakkhaṇ iti | evaṃ sahajakramāt yāvat puruṣe (4) na lakṣitaṃ tāvat tena mokṣo na drṣṭaḥ (5) yena klesakṣaya[m] tatkaśat karoti | 'kathāṃ drṣṭaṃ 'ity āha | ekkaṇa (6) vare tyādā | etena niṣkeval[e]na vara-pravara-gurupāḍā[ṃ]-kṣitena laksyata (labhyate, Tib.) eva ॥


(1) yānti MS; but Tib yin. — (2) gaccha MS; but bstan-bcos = sāstra, and echa and tḥi are commonly confused. — (3) nāḥiso MS; see below.
(4) parīpe MS; but Tib. skies-bu-la. — (5) ekṣa .. śṭaṃ MS.
(6) ekkaṇa MS. — (7) Xylogr. hcaḥ-ba.
na | 'on-kyaṅ gcig tu zhes bya ba la sogs gsun'ste | lidi ni bla-ma mehog-
| gi zhabs-la gus-pas rǐed-do | sattha-purāṇe is thus fully established as a variant.

My correction nāiso (na ird spos) is founded on the Tib. de lta-bu; unfortu-
| nately the Xylograph is faint here.

puruṣē is a certain emendation in view of the Tib.
The Tib. 'on kyaṅ implies words like api tu before ekkeṇ.
The Tib. words de yin 'that may be' occurring after the equivalents
| of several of the forms in -ijja possibly imply that the Tibetan transla-
| tions had forms in -eṣja (optatives).
The last Tib. word rįed-do implies labhyate rather than lakṣyate.

### 3. Proposed text.

| karuṇaṃ chaḍḍi ju suṇṇahī laggū | \(\text{Reading of S. s.}\) karuṇā chaḍḍi jo suṇahīn la —
| nāiso pāvaī uttima maggu | so pāvaī uttima ma —
| ahavā karuṇā kevala bhāvāī | \(\text{ff. 41-42}\)  
| jammasaḥassahi mokkhu na pāvaī \(1\) |  
| suṇṇakaruṇa jaī jounu sakkaī \(2\) |  
| nāu bhavē nāu niṇvāṇahī thakkai |  

| Ms. (3) of the work quoted. | karuṇa uge viṇu murpahin lanujo | naṅ sā dhūvai uttima māṃjāī  
|  | ahavā karuṇā kevali bhāvāī |  
|  | so saṃsāra mākkhe na yāvai |  
|  | yā dhuṇu baṅi vi ṭaḍjaṇaṛ makkai |  
|  | naṅ bhava naṅ nīvānāhū thākkai |  

(1) Various reading implied in new MS.; where we may reconstruct
the line perhaps thus:

to saṃsāra[ha]mokkhaṇī na pāvaī
to = tadā mākkhe for mokkhaṇī is due to a misreading of medial o.

(2) Various reading implied: yo puṇu benni vi ṭaḍjaṇaṛ sakkaī. dh is
misread for p (a similar form in older Nepalese MSS.), as in dhūvai for
pāvaī above.

(3) Contained in a MS. received from Nepal since the publication of the
text of the present work. This MS. is further described in the second
portion of the present Appendix.
This last passage would be almost unusable, but for the Sanskrit comment which follows it:

ayam arthaḥ | karuṇāha iti | karuṇārahito yadi śūnyatāyāṃ lagyati |
daḍā 'sau yogī uttama mārgaṃ na labhate | buddhatvamārga[m] na labhate iti yāvat |
| athavā śūnyatārahitā yadi karuṇā kevali bhāvyate |
daḍā saṁśārasya mukt[ī]r[na] na labhyate || yaḥ punar yogī bhāvadvayam

pruñjopāyarāśidvaya[m] yojāyita[m] śakyate | ekākāra[m] kartu[m] śakyate[e] | na tad bhavā (readvo) na nirvāṇam iti || bhavasāṁsāran nir-
vāṇam buddham iti (bhave saṁsāran no be [sa gacchati]; or bhavaḥ saṁ-
sīro no Buddha iti, which Prof. de la Vallée Poussin would understand
as a gloss on the preceding))

Though numerous verbal difficulties remain, the general sense becomes now clear. The verse embodies a favourite Mahāyāna-doctrine alluded to in Kārikās 21 and 23 of the Śīkṣāsamuccaya and clearly stated, with references to several other authorities, by Prof. de la Vallée Poussin in his

« Nouvelles recherches » (J. As., Nov. 1903, p. 412 [56], cf note 1.). Neither philosophy (nihilism) nor ethics (mercy etc.) avail alone for full salvation, but the two must be joined.

We may translate, accordingly:

« He who is attached to the Void without Mercy attains not the highest Path; if on the other hand Mercy alone be meditated on [without the doctrine of the Void], then one gains not salvation even in a thousand births. If Mercy and the Void can be viewed (1) [together], one stands as [sure] in [mundane] existence as in nir-
vāṇa. »

Metre like Dohaka; four dactyls or their equivalent, with rhyme. laggu = lagnaḥ, replaced so as to rhyme with maggu. chaḷḷi = chārdaitvā = muktvā. See P § 5214 and compare MA 422. 3. pāi I have conjectured with some hesitation as a negative is required and naḥ, the reading of the new MS., has a different meaning; see below.

jounu = dyotana. For joaṇa = dyotate = paśyati see MA p. 72; for
Apabhṛ. infinitives in -ana see P § 579

thakkāṇa = tiṣṭhati, Hem. IV. 16, 370.

The last four sentences of the commentary are not fully intelligible to me, and I suppose them to involve some misunderstandings of Prakrit forms: yojāyitum being apparently not the proper equivalent of joana (if this reading was before the commentator; I can make nothing of pā-

 nåna), and naḥ (pāi) = iva being confused with na, just as in the Sk. comm. in MA. 423. 2.

(1) Or, taking the reading of the new MS.: « he who can [behold?] even the two stands. »
puvva penma sumaranti |
putti milia jaï puṇa hanti ||

*puṭṭi milia* = *putryām militāvā*. For loc. in i see P § 386 (= p. 269 ad fin.); *(a)* *(a)* which I read instead of *(a)* *(a)* (MS.), as we thus get a reverse Dohā (‘Soraṭhā’ : 6 + 4 + 1 | 6 + 4 + 3 *) hanti preserves the Skt. form (usual form *hanaī*) doubtless for the rhyme.

I would propose as a rendering:

« Men remember their old love, if they meet a girl and it smites them again. »

5. Proposed text.
citteku saalabiaṃ bhava-nivvāna jahi vipphudant’ assu |
taṃ cintāmanirūṇāṃ paṇāmaha icschāhalaṃ dei ||

| S. S. | ekkaṃ biṃaṃ saalarūṇaṃ bhavanivvāna jamparipphudantasssa |
| 48 | taṃ e° paṇavaha ḍhau |
| Dkp | citteka saalabiaṃ jasma visphuranti |
| 38. | taṃ° paṇāmaha° |
| Tib. | sems uïd gcig pu kun-gyi sa-bon to |
| T. Rg. 46. | gañ-las srid dañ mya-ṇan hdas-pa. r-names ḍhpro-ba |
| 206. b. 1 | ḍhod-pal ḍhlas-bu ster-bar byed-pa yi |
| | yid bzhin nor ḍhrui sems-la ḍhyag ḍhthsal-lo |

Though I have succeeded in finding this verse in the Dohakośapañjikā, very great difficulties remain. Neither version suggests rhymes. I have accordingly supposed the metre to have been Aryā.

My restoration is mainly founded on the Tibetan; for of the three texts, this alone seems to make sense as it stands. I construe it:

« Mind is one, the seed of all; from which being and nirvāṇa emanate. Venerate mind, which is like the ‘thought-gem’ and gives the fruit of desire. »

The Sanskrit of the commentary is not only corrupt, but unusually chaotic, owing to the omission of whole words (as well as inflexions) which the Sanskrit text used by the Tibetan translator must have contained. I have conjectured cittekku (cittaikyan) from the Dkp.

jahi I place as a provisional reading; as the only equivalent of yasmāt (demanded by the Tib. gañ-las) which will suit the metre. It seems to me, however, probable from the S. S. that a form jama was actually used; but there is no authority for such a form.

vippurant’ assa I feel to be unsatisfactory, as there seems to be no case of elision (1) in MA (cf. P § 173 fn.), and as there is no trace of a genitive corresponding to assa in the Tibetan or in the commentary. Still, the reading gives metre and follows closely the S. S.

I now subjoin the commentary reconstructed as far as practicable from the Tibetan, and from its own Tibetan version:


(1) I can make nothing of a participial genitive here.
(2) bījaśaṃsa MS. gañ-las = yasmīt. Possibly a form jama was used. As I find no trace of such a form in the authorities, I replace jahi as noted above.
(3) evaṁ uktā nirvāṇa prāptē MS. The Tib. implies the reading nirvāṇalaksanē aprāpte and the phrase parama nirvāṇalaksanē prāptē[sic] forms the conclusion of the comm. on the preceding verse occurring in the MS. immediately above the words in question, a circumstance which would account for the scribe’s omission of ēlaksanē.
(4) kaḥ cittaṃdevṇi cittē MS. ji ṭ ar is the usual equivalent of katham and ze na of iti cet.
(5) I cannot coordinate the Skt. and Tib. of this sentence, as I do not understand what word the Tib. version supposes to be the nominative of visphuranti and bhavanti. Moreover the Tib. seems to suppose a reading sakaśādīyādībijāt. The corrections proposed suppose a general nominative like jantavah, which is supplied in the commentary on the preceding verse to a similar verb. The Tib. also seems to imply reading bhavasthāpakē.
(6) ṣaṇā sa. sa, if correct (it is not represented in the Tibetan) must refer, I suppose, to the guru.
(7) ṣāma — bhūt (trūt) kuta MS. tat supplied from Tib. de.
(8) dāchā MS. which I have supposed to represent icchā; the Tib. grupp, however, implies siddhi or the like.
(9) lāya na MS.; but see Tib.
(10) Prof. de la Vallée Poussin compares Bep. ad VIII. 1, and 107; Sum.-vīl. 122, (cf. also Mnh. II. 355. 7, 360. 3) from which ābhoga would seem to mean ‘bending the mind to a thing, contrivance’. This is confirmed by the Tib. dictionaries, which interpret the corresponding expression ‘formed in mass, self-created, not contrived’ (**).
(11) saiva MS.

(**) So Jāsclke and Sar. Dās, the latter giving nirābhoga, anābhogi as Skt equivalents.
Tibetan version of the above comm. T. Rg. XLVI. 206. b. 1.

6. (fol. 48) candasujja ghasi ghōttaī |
pāva-puṇṇa-taṇem tā khaṇe te [a]ṭṭai †

For this couplet I have neither commentary nor Tibetan version and can only offer some conjectures as to its interpretation. I suppose it to belong to some context referring to Rāhu, the demon who devours sun and moon.

ghasi ' devouring '; for the form see P § 504
gholia ' shaking ' = ghūṛṇītvā (Hem. IV. 117)
ghōṭṭai ' he gulps down ' (ibid. IV. 10, where Pischel compares several modern Indian forms.)
pāpaē MS.
taṇem = tapasā ; cf. taṇu MA. 441. 2.
tā = tasmāt ; MA Index s. v. ta.
khaṇe te aṭṭai is my conjecture for khaṇottaṭṭai of the MS. tta is a frequent error of our scribe for te. te is used for tān in MA. ; here of course for a skt. dual accusative.
aṭṭai, if I am right in restoring it, is a Prakrit equivalent (Hem. IV. 119) of kvath ' boil, digest '.

My reading makes but a poor rhyme, and I have not attempted to thoroughly reconstruct the metre. If however we read ghasia and te 'ṭṭai (P § 173) we get a metrical scheme:

\[ \text{aīso karaṇa karaha vivarīra} | \]
\[ \text{tem ajarāmara boī sarīra} \]

There is no commentary or Tib. version. I do not see the connection of thought with the context, but the words appear to mean:
"Make to yourselves (if you can) such a means, contrary [to all experience though it would be], as would ensure the body's being free from decay and death."

Metre: Dodhaka or the equivalent of four dactyls
also = ldrk or ñpam: compare also so.. at fol. 62 below and koi = kimapi, Pischel on MA 384, p. 20.
karañu would be the correct form acc. to P § 509.
vivarära = viparäta Hem. IV. 424.
For tem one would rather expect jém (= yena)

8. jeµ kia niccala mana raña pavana gharini laĩ etthe |
   † so so ghä jia nãjjhare † vutto mai paramatthe ||

Of this verse I can make little but the metre, which is dohā. Pada 1 =
yena kṛtam niccalam mano ratnam. With padas 1 and 2 compare st. 22
below: niccala pavana
nãjjhare, if correct, reminds one of nijnhara and Mar. ojhora; Pischel
on Hem. I. 98.

9. fol. 49 kulisa-saroruha joem joïu
   nimmala-paramamahāsuha bohiu |
   khanem ānanda-bhea tahiṁ jānaha
   lakkha-lakkhaña-hīna pariṣāhaha ||

Metre of first two lines equivalent to 4 dactyls.
kuliśa-sara poetic equiv. of padma-vajra (see the main text).
joem = yogena. joïu = dyotitaṁ i. e. drṣtaṁ
suhā bohiu = sukhām bodhitām.
Neither the metre nor the general sense of the latter half is clear to me.
The Sanskrit would be:

kṣaṇena ānandabhedaṁ tasmiṁ jānita, lakṣyalakṣaṇabīnaṁ pa-
rijānita.

10. Proposed text.

ghora-aṁdhāreṁ candamaṇi jima ujjoa kareī |
   paramamahāsuha ekkukhañe duriāsesa hareī |

S. S. 49. 3  ghora aṁdhāreṁ | candamaṇi jima ujjoa kareī |
Dkp. 88. 7  ghora [lakṣma] reñ | ekkukkhañe durīasa hareī |
   paramamahāsuha | ecchakyaunai durīasa hareī
XLVI. 219 b fin
mun nag chen-por zla śel-gyi |
ji ltar gsal-bar byed-pa bzhin |
mchog tu bde-ba skad cig-la |
sdig-pa ma lus pham byed-pao |

Comm. iti | yathā ghorāndhakāramadhye candrakāntimaṇḍir uddyotanaṃ karoti yādṛṣṭaṃ| sarvacauracāṇḍālaśibhi haṃpratī (read 'lādibhir hārītāṃ) tādṛṣṭāḥ paramamahā-sukha eka-
ksāpe saṃsāraduṣeṭarītiśeṣaṃ haratī
ezhes gsun gtse | hdi mun nag chen-poi naṅ-du zla-śel-gyi nor bu-i snaṅ-
bas gsal-bar byed-pa dus-su rigs-ñan rkun ma-la sogs-pas gzhan-gyi nor
rku-bar byed-pa bzhin-du | mchog-tu bde ba chen-poi mthsan iṅd daṅ
bral-bai skad cig-mai dus hkhor-bai sdig spyod thams cad iams-par
byed-do

Metre : Dohā. If (with both MSS.) no crasis be made in l. 1, the o of
ghora must be scanned short.

jima ' as '; usual Ap. form jīva (equivalent to Pali viya ; p 336).

suha perhaps agrees with some masculine noun like ānandāḥ in this
and in the preceding stanza.

carei and harei are of course causal in form.

11.
aṅi[r]u saṅa pariharā ga[c]chanto naṅi bandhaṅi bhāra |
aṅi joī 'saṅgaṅ paḍiḥāsaṅi taṅso laṅghaṅ pāra ||

In line 1 I have added the syllable u, as it gives a form sanctioned by
Hemac. (l. 73) as the equivalent of ācāryaḥ. The addition also gives at
all events the first pada of a dohā, though the metre of the rest and of
the following line is not clear to me. Gachanto is for gachante of the
MS. There may be a reference to the parable of the burden-bearer (Abhi-
īdh-k. apud Minaev, Recherches, p. 225 note ; de la Vallée Poussin, JRAS
'01. 308).

The Sanskrit would be:

ācāryaḥ svājanaḥ pariharati ; gacchann iva badhnāti bhāraṇaḥ :
idṛṣo yogī[?][¬]...patribhāṣate, tādṛṣo laṅghati pāraṇaḥ.

12. Proposed text.

visaa ramaṇa ṇa visaṃ nipāi |
ṭala haraṇi ṇa paṅi chippaṇi ||

S. s. 49.6
visaa ramaṇa ṇa visaṃ nipāi |
ṭala haraṇi ṇa paṅi chippaṇi |

Dkp 58.3
viṣaya ramaṇa ṇa visaa vi nipāi ti
ṭāra haṅ ṇa paṅi sthippaṇa ti
Tib. Tanj. Rg. 46  
212. a. 4  
yul-rnams bstan-pas yul-gyis na |  
gos-par hgyur-ba ma yin te |  
ji itar chu-las ut-pa-la |  
blaṅs kyaṅ chu-yi ma reg bzhin |

"Enjoying objects he is not defiled by any object; one picks a lotus and does not touch the water."

Metre equivalent to 4 dactyls.

ūala (for utpala) and pāṇī are new forms; the latter is an interesting reflex of the spoken language, being the ordinary Marathi of to-day.

chippai is also new. Compare Magadhi chiva, Pali chupati and modern forms cited by Pischel on Hem. IV. 182.

I subjoin the commentary; but it will be observed that the Tibetan presupposes a somewhat different recension of the text.

yathā pāṇīyamadhiye (1) heṇa (2) drṣyate na pāṇīyaṁ grhyate hasta-sparsāc ca | evam (3) tathā sati pariṇāme, viṣayāṇāṃ kṛīḍāṃ karoti pāṇīcaKarīnmadino tar dosa[ñ][r] (4) na grhyate [i] punar (5)yathā padmāpa[t]tre jalataraga[µ] grhitva tatpāṇīyena na (6) lipyate (7) tadospatrāc ca padmapa[t]trāmbhovad iti vacanit [evam abhyāsō yoginaś ca.]

Rg. XLVI.  yul-rnams reg bzhin (see above) zhes gsuñs te ji itar chu-i  
212 a. 4  
aṇu du gru-la zhugs nas utpala blaṅs (8) kyaṅ chu las ma gospa bzhin-du [de kho na ni[d]-du sles-pa rtogs-pa yod na [hdod-pai yon-tan lha-la loangs spyd] kyaṅ ŋon moṅs pas gos-par mi hgyur-ro [de- itar goms-pai rnal-ḥbyor ni |

13. Proposed text.

emaṅ joī mūla saranto |

visaa ṇa bāhāṅ visaa ramanto |

S. s. 49.7  
evenj joī mūla suratto |

visaa ṇa bāhāṅ visaa ramanto |

Dkp 58 fin  
emaṅ joī mūla suratto |

visahī ṇa bāhāṅ visaa ramatto |

Tanj. Rg.  
hī itar-bu yid bdag ŋid-kyi |

XLVI. 212 a. 6  
rtsa-bai rnal-ḥbyor skyabs ḥgro-ba |

dug-gi šags can dag-la ni |

dug-gis thsugs-par ga-la hgyur |

(1) pāṇīa MS., pāṇīyaṁ below.
(2) Sic MS. for phenaṁ or pheno : Tib. utpala.
(3) Tib. implies : *sparsāc ca na lipyate... tattvaparīṇāme sati.
(4) Sic MS. ; Tib. Implies: paṇīca-kūma-guṇa-bhoga-kleśena (or ṣābhyaṁ)
(5) For this clause (punar... vacanāt) there is no equivalent in the Tib.
(6) yai na MS.
(7) Sic MS. tādā utpalaṁ /
(8) The first (compound) letter is indistinct.
Comm. ṛṣena yoginā mīlāṇaī gurūpadeśa[m] saratā (1) | abhyāsāt saranto jānanta i tadvipary[ay]eṇa bādhito | (2) yat kīṃcid yogināṃ viśayādirūpaṃ tat sarvam na jānate (3) i tasya (4) bāhyakā bhavanti i kīṃ jñānaṃ jīveyam jīṣṭpakaṃ ca tatprabhavād iti tasmād sarva-viśayānāramapaṇā na (5) bādhya[n]te iti yāvat | tathā coktaṇaṃ bāhyam yat tat svabhāvavirahitaṇaṃ (6) i jñānaṃ ca bāhyārthavat sūnyam | yad yat (7) kalpitaṃ ca vidus tat (8) tad apy aśūnyam matam |

ity evam parihāvyā bhāvavibhavau (9) 
niścintya tatvaikadhīṇ | 
māyānāṭakanaikaniṇuṇo (10) 
yogīśvaraḥ krīḍati || iti.

Tib.:
zhes gsuṅs te | hdi lta-buṅ rnal-hbyor-pas rtsa-ba ste bla-ma dam-paṅ gdams dag rnam-pa thams-cad-kyis bsogs na de yul-gyi ŋes-pas mi gos-so (11) | dei phyir yul-rnams-kyi dri-mas mi gos te (12) | phyir rol gaṅ yin de med-do | ŋes pa phyi rol don ltar sūn mkhas-pa-rnams-kyis ston brtags-pa | de yān ston-ūṅ-du mi hdoṅ |

hdi ni ŋes-na dṅos-po dṅos-med pa | 
de ŋud med-pa de ŋud gcig-pu blo | 
sgyu-ma mkhan daṅ gar byed mkhan-po ni | 
de bzhin rnal-hbyor dbaṅ phyug rol-par byed |

ces gsuṅs-so ||

emai presents a difficulty, as only a dactyl is required by the metre, whereas if we are to connect the form with evamūḍi[ka]; cf. comm. ṛṣena and P § 149), — — — would regularly result.

(1) *śasarito MS. 
(2) Not rendered in the Tib. 
(3) jāṭte MS. 
(4) Sic MS.; possibly for bāhyā or bāhirakā (cf. Čikṣā 332 n. 12). 
(5) pāṇa MS. It is however not easy to see how anārāmaṇāt can be got out of the Pārākrit. 
(6) *rāhita MS.; Tib. merely : de med-do « that does not exist », 
(7) yat yata MS. 
(8) vidurvaistat, which rather suggests a reading vidurais (Lexx. only as a separate word). Cf. Tib. mkhas-pa-rnams kyis. 
(9) *vai MS. 
(10) The metre (Sārdūlavikṣa) requires something like *naikarūpani. 
(11) The Tib. thus appears to have read viparyayena (interpreted as meaning ‘ fault ’, not ‘ opposite ’, ‘ reverse ’) na bādhito. 
(12) This clause (‘ Therefore he is not tainted by the defilement of sense-objects ’) is not in the Sanskrit. 
bāhaī must be equivalent to bādhate ('does not check') though the commentary seems to take the phrase as equivalent to 'is not hurt by...', as if it were bādhiyate.

The Tibetan must have had a quite different Prakrit text with visa (viṣa) for visaa: « Amongst such persons as possess charms against poison, how should one come to harm through poison? »

In the commentary however we get the regular equivalent (yul) of viṣaya, with no further allusion to this strange rendering.

14. pavana dharaī maṇa ekku ṇaṭcanṇaī†
†kalāgini so helem penṇaī†

I cannot reconstruct this verse.

15. fol. 50. Saraha bhanaī vivar[1]ra paaṭṭaha |
canda su — ni gholia ghōṭṭaha ||

The first line would be in Sanskrit:
Saraha bhanaṭi viparitam pravartata (cf. MA 424, 347).

The lacuna (marked in the MS.) is probably to be completed by the syllable -jjā : compare the similar phrase above stanza n° 6.

But in the Dkp. 89.4 we find tārā vañi sukka which is explained tārū-gaṇanāyakaś candraḥ śukras ca.

16. āa ka rukku°

I can make no sense of this very corrupt verse.

17. Proposed text.

visaa-gaendra-karem gahia måria jima paḍihāi |
joṭ kavaḍīra jima tima to nisari jai ||

S. S. visaa gaande karem gahia måria jema paḍihā —
50.3 joṭ kava-āra tima ni sūri jai |
Dkp visayagajendra kara gahia jañi måria paḍihāsāī
91.3 jovi kavaḍīra jima tima hoñi sari joi |
Tib. yul-gyi glaṅ-poī snas blaṅs nas |
220. b. 3 ji ltar gsod-pa ltar snañ yan |
rmal-byor glaṅ-po-skyoh-ba bzhin |
de tshe byuñ-nas soñ-ba yin | zhes gsuṅs te |

Metre: Dohā.

For the form kavaḍī-kāra see Dharmasamgraha LXX (p. 50).
paḍihāi = pratibhāti

jima..timā ; cf. MA 376. 23 where some MSS. read нмva.
nisari ibid 439. 4.
Comm. tathā viśaya-gajendraśu caṅkur-ādiśu sarvavastuṣu gṛhitvā indriya-viśayaḥ kareṇa grahaṇam iva dantinā tadā māraṇam (1) iva vratinaḥ kuru tāvat pratibhāṣate tāvā[...] kasya viṣayinaś [sic] ca svabhāvam etat tātasyaiva (2) dṛśyate na māraṇam kriyate nārakaṃ niyate idrśaṃ yogendraṇam ... (3) kavaḍīkāraṇai[r] yādṛśaṃ pratibhāṣate tādṛśaṃ iva tato niḥsara- taṃ (4) gacchati sahajēśu (5) liyate na kavaḍīkāraś (6) tasya bādiyate lokasya (7) pratibhāsa eveti | evam bhaksyābhaks[y]- ēṣu na lipyata iti yāvat |

Tib. de bzhin du yul-gyi glaṅ-po ni dūṃs-po thams-cad de (-do t’i yul daṅ dbaṅ-po lta bur mehu-yis blaṅs-nas gsod-pa lta-bur snaṅ yāṅ mi lchi ste | glaṅ-po daṅ rtse mkhas-pas-so | rnal-byor-gyi dbaṅ-phyug-gis phyir byuṅ gnas-su hgro zhes bya-’o | de lta bza bya ma yin-pa de mi rig[s]-so zhes dgoṅs-so ||
The Tibetan commentary, as already noted, is shorter than the Skt.
The meaning of the first line is clear:

" [An ordinary man] appears as if caught and slain by the trunk of the elephant of sense-objects."

The Tib. renders the second line:

" The Yogi just like a mahout (who knows the elephant’s ways) may there and then get up and depart (unhurt) "

There is no authority for this meaning of kavaḍīkāra, and no emendation occurs to me: nor do I understand from the Skt. commentary (unusually confused here), which seems to give the proper sense (‘ mouthful ’) to the word, what case (an instrum. ?) the writer had before him, or how he connects his Interpretation with the simile in the previous line.

**S. s.** Proposed text.

juṅ visaaṃṣhi na ṇullanti āṭtamūt buddhaṃ tumuṃ kevū

seṅ rahia naṅ ankurahi taru-sampatti na jevū

(1) sāraṇam MS.
(2) tasmaiva MS.
(3) Judging from the Tibetan, which however is not clear to me at this point, there would seem to be a lacuna here. Kavati° MS.
(4) nibha° MS.
(5) sahaḥ° MS. se° liyate not in Tib.
(6) rās MS.
(7) MS apparently corrected to loke sya. From this point to the end the Tib. equivalent is wanting.
I have not found this verse in the Bhava-dohakośa of Saraha (Tanjur. Rg. XLVIII. 4 sqq.) or elsewhere; nor do I know what work is designated by ‘Prabandha’.

The metre is dohā.

In line 1 I have corrected the na nullāli of the MS. to na nullanti. ā and n are commonly confused in the MS. As to the Pkt stem pūlla-, see P § 244 and Hem. IV. 143. nta and la are readily confused in a MS. like ours. The form in -nti does occur occasionally in Apabhra.; e. g. MA. nē 353. For the forms al-tamu and tumu I can offer no definite suggestion. The last is probably quite corrupt, as one short syllable (not two) is required here. keṉu (= katham) for kemu of the MS. (cf. keva MA 343).

seū I take to represent seka.

paṅ (= iva) ; see above stanza 3.

jevu for jeiu (in spite of kemu above) of the MS.

The meaning, so far as it is intelligible to me, is:

‘If men do not move among objects (of sense), how is Buddha...

...? Even as a tree deprived of watering cannot flourish in its shoot”.

19. fol. 61  bōhicia-raa-bhūsia akkhohem siṭṭhaū |
    pokkharā-bīa sahāva niadehē diṭṭhaū ||

Tanj. Rg. 47. f. 240. b. 4.

byaṅ chuṅ sems daṅ rdul gyis brgyan |
    mi bskyod-pa ni gos hgyur-bas |
    padmai sa-bon raṅ-bzhin-la |
    dag-pa-gṅug-mai lus-la mthoṅ |

The meaning seems to be:

“Decked in enlightenment of heart (bodhicitta), [though] also in dust (rajas; human nature and its passions) one is clad in peace; the nature of the lotus-seed is seen (testcd ?) in the inborn shape [of its flower].”

Bodhicitta will determine and direct the whole composite human character towards akṣobhya as surely as the puṣkaratva of the lotus seed will make it bear no other flower but a lotus. Prof. de la Vallée Poussin would render raa (and rdul) ‘pollen’, omitting all reference to the figurative sense of rajas in Buddh. and in Sāṃkhya works.

The metre consists of five dactyls or their equivalents.

With the forms sitṭhaū, diṭṭhaū (so in both cases in the MS.) compare MA. p. 75 (s. v. diṭṭha).

The Tib. seems to imply a reading sahāvē in apposition to dehē. pok-khara = puṣkara, Hem. II. 4. dehē for deheṃ of the MS. for metre and the Tib. locative.
20. bahi nikkalio ̣'kaliọ suṇṇāsuṇṇa-paị̈tho |  
suṇṇāsuṇṇa-beṇṇi-majjheņ̣ tahi ekku ̣a diṭṭho ||

Tib. phyi-rol hbyuṅ-ba-dag ni spyad-byas-nas |  
Tanj. stoṅ-daṅ-stoṅ-min-dag/la hjug-par gyis |  
Rg. 47. stoṅ-daṅ-stoṅ-min-guṇs-kyis dbus-su ni |  
f. 241 a 2. kyeo rmoṅs-pa ci yaṅ ma-mthoṅs-ṇam |

The metre has a curious resemblance to the classical hexameter; but if the reading of line 2 be correct, it would seem that the morse of the first 3 feet are freely redistributed.

nikkalio = niṣkārita (l), (P. § 302) : cf. Hindi nikalnā.
kalio a sec. manu in margin. The word is probably an erroneous repetition of the last three syllables of the preceding word. In view of the Tib. (= « from action ») it may represent something like kalato (kṛtā) or kariā (kāryā)
paị̈tho = praviṣṭa : MA, index.
beṇṇi (in form a neut. pl. ; P § 430) seems to be here used for dvaya- ; cf.
beṇṇi-raḥia, st. 21 below.
majjheņ̣ though interpreted in Tib. as if a loc., may be a genuine instr. form used locatively (cf. tena samayena etc.)
tahi = tatra.

Between the above verse and the next there occurs in the Tibetan the following stanza:

Ihan-cig-skyes-pa skyes-bu yod |  
Nag-po-dag-gis yoṅs-su ̣śes |  
luṅ daṅ [b]stan-bcos maṅ-po bklag-pa daṅ |  
ṇan kyaṅ rmoṅs pa ci yaṅ mi ̣śes-so |

The puruṣa is born at the same time (suḥaja) [with the skandhas?] ; [this] is fully perceived by Kanha (honorific plur). Reading and hearing also many āgamas and śāstras, o fool, why dost thou know nothing ?

21. aho [ṇa] gamaṇ ṇa ̣uheṇ jai |  
beṇṇi-raḥia čhu niccata ṭhāi |  
stoṅ du mi rgyu og tu mi hgro shiṅ |  
ghiš pa spal sbaṅs de ni bṛtan par gnas |

It goes not down, it moves not up, destitute of both (motions) it constantly abides «.
metre equal to 4 dactyls, ut supra.

ahem gamāi MS which I have corrected with the Tib.; cf. Ap. ahomuhu = adhomukha
gamāi does not occur; but the form seems not impossible in view of the Vedic gamantī, tātu. tātī (P § 483) is analogous.
ūhem = urdhvena: usual Pkt uddha.
jāi = yāti. For beṇṇi as cpd-base see beṇṇi-majjhem above.
For ēhu the MS. has tasu, which I have corrected to the Ap. neut. sing on the strength of the Tib.

22. Kanha bhañai maṇa kaha vi ṇa phatṭai |
ṇicala pavaṇa ghariṇi gharē vaṭṭai ||
Nag po na-re yid ni gaṅ du mi hphro zer |
mī-gyo rluṅ ni khyun-bdag-mo ni khyim-du gnas ||

Kauha says: "the mind in no wise swerves". A motionless air dwells mistress in the house.

In the Tib. this verse precedes the last.
Metre equivalent to 4 dactyls, as above.

phatṭai with same Tib. equiv. as (vi)pṛṣṭha (spṛṣṭaḥ) at st. 5. According to Whitney (\'Roots\' p. 197) spṛṣṭ is \'no proper root\'; but here the rhyme implies it, and the meaning seems not to differ greatly from the sense (visaraṇa) assigned in the Bhāṭput. — See also Kārṇa-m., Index, s. v.
The form of this verse has become a commonplace of modern vernacular poetry, where poets frequently add their names to formulas of solemn asseveration.

na re...zer possibly implies that the special dictum ends with line 1.
Two verses here follow in the Tibetan:

mchog- gi ri-bo-dag ni phug zab mor |
hgro-ba ma-lus-pa ni chad-par hgjur |
dri-ma med-par (pai ?) chu ni skams hgjur te |
dus-kyis me ni rab-tu zhugs [h]gyur ba ||

Mighty mountains [turn] into deep cavities;
All things that live and move tend to decay,
A pure river becomes dry
Through time fire goes out (?)

sa hdzin hdi ni śin-tu bzuṅ dka ste |
mṇam daṅ mi-mṇam-dag-la rgal mi nus |
Nag-po na-re mthson dka rtoogs dka ba |
hdi ni gaṅ-gis sms kyi bsam mi nus ||
"This mountain [of mystic doctrine?] is very hard to grasp; it is impossible to surmount its inequalities. Kanha declares that it is hard to characterize or examine; it is unthinkable by anyone."

23. jo saṃveāi maṇḍa raṇaḥ ahaṛa[h]a sahaṭa pharaṇa | so pariṇānaḥ dhanmagnaḥ anaḥ vi kim uṇa kahanta |

Tib. :

Gaṅ gi yi ni rin chen ris nus pa |
ñi-ma re-re lhan-cig skyes-pa hphro |
de yis chos kyi raṅ-bzhi-lin-dag ni sses |
gšan-la lstan du zin kyaṅ mi sses-so ||

"He who is conscious of mind as a jewel inborn [and] day by day increasing, perceives the ways of the Law; how much more where he proclaims it to his neighbour also!"

Metre: Dohā

Saṃveāi svetti, transferred as usual to Conj. I.

Maṇḍa raṇaḥ cf. supra stanza 8.

Ahaṛaṇaḥ; cf. P. § 333.

Sahaṭa is a technical term of later Buddhist literature, which has not been as yet explained. The Sahaṭa-siddhi is a short hymn by Śuṅtideva extant in Tibetan only.

Pharaṇa = sphaṛat (cf. Śikṣās. 213. 1) The Tib. equivalent is the same as for phaṭ (spūhr) in st. 5 and of phaṭṭai (spaṭati) in the last stanza.

Parajā .. uṇa bhi ka' MS.

The reading before the Tib. translator must have been different in line 2. Possibly it was: so jāṇaḥ dhamma sahaṭa (= ṣvaḥlāvau). His last line in thus rendered by M. de la Vallée Poussin: 'mais cette science n'existe pas dans un autre, même quand on la lui enseigne'.


Tibhuṇa saala vipahāria puṇa saṃbhāria teṇa ||

Tib. lam lgro gūṅ ma yi ni beṅs nus pa
khams gsum ma-lus spro-zhiṅ yaṅ der sdud

"The man, who, as he goes along the path, has bound his own mind, has [thereby] developed the three worlds and again reduced them."

As the worlds are phenomenal and citta-vipahāta (based on thought), the philosopher who commands his own mind is like the magician who can make a mango-tree sprout up and then withdraw it again.

I can make nothing of the reading vahante. In favour of the proposed corrections in line 1 is the circumstance that a doḥā is formed by them. Line 2 was also a doḥā; but I have not attempted to reconstruct it.

MS. kio...  "phārio .. hārio."
25. sahajem ņicala jeña kia samarasa ņia manarāa | siddho so puṇa tā khoṇe nō jara-marāṇa vi bhāa |

Tib. gaṅ gis lhan-skyes mi gyo brtan-nus-pa |
gūṅ mai-yid kyis rgyal-po ro mṇam hgyur |
dei skad-cig-la ni hgrub-[pa ?] hgyur te |
rgas daṅ hchi bai hjigs-pa gaṅ yaṅ med |

The metre is dohā.
The meaning of the first line is not clear to me. Sahajem (reading of the Tib?) might give better sense. The MS. has rasem (unmetrical), mana...khane.
The Sanskrit would be:

Sahajena (‘je ?) niścalana(-tvam) yena kṛtaṁ, [sa] samarasa-nijama-
no-rājaḥ (‘manaso rūjā).

tā = ved. tāt. khoṇe = kṣaṇe.
bhāa (for Sauraseni bhāadi (P § 501) = bibheti) instead of bhāa, for the rhyme.
vi = nē.

26. ņicala ņivviappa ņiv[v]iāra |
ūaa-attha ’maṇuṭ rahia su sāra |

Tib. mi-gyomi-rtog skyon rnams med-pa ni |
śar nub spaṅs pa de ni sūh-po ste |
viappa = vikalpa (MS. nicclappu); cf. Karp.-m. iii. 10°. viāra = vikāra
(‘evil thought ?). uaa-attho (Ms. athe, as often) = udaya-asta (Tib. šar-
nub). maṇu is possibly corrupted from bēṇā or the like; compare st. 21
for sense and wording. su = saḥ.

27. aśo so ņivvāna bhaṇijjaṅ |
jahī maṇa māṇasa kimpī ṇa kijjai |

Tib. hdi ni hdi ru mya-ḥan ḍadas par gsuṅs |
des ni yid-kyis na-rgyal ci-yaṅ mi byed-do |

a A state like that, nay, that (state), is called nirvāṇa in which
mind does, nothing out of self-consciousness ṏ.

aśa = idṛśaṁ Hem. IV. 403.
so = tad (P § 423 med.)
jaṁhi MS. kijjaṅ deponent (P § 550).
I understand māṇasa as equiv. to an abl., like antaṣaḥ yoniṣaḥ not
uncommon in Buddh. Skt. It seems to me possible that we may here find
the explanation of the Apabhṛṣṭ forms in -āhū which Pischel § 365 ad fn.
describes as of obscure origin.
The above explanation was suggested by the Tibetan, the second line of
which means: ‘In which by mind self-consciousness at all is not per-

formed ṭa-prgyal the regular equivalent of ahaṃkāra (ṭa = ahaṃ) is also very commonly used for māṇa. Prof. de la Vallée Poussin proposes māṇasā māṇaṇ, as reproducing the Tib.

Professor Pischel, however, to whom I submitted my explanation of the passage has favoured me with his opinion on it. He would read thus:

"āiso so niṃvāṇa bhanijjañ
jahi maṇā* maṇasā* kiṃ pi na kijjañ ||

' In which the mind does not do anything pertaining to the mind 'mā-nasāṃ kiṃ api. Also : ' Wo der Geist nicht seine Tätigkeit ausübt,' ' Wo der Geist nichts Geistiges tut ', i. e. where it is quite at rest.

28. evam-kañj eṃ bujjhi ṭate ṭ bujjhi asa-asesa
    dhamma-karaṇḍa ho so ṭijjhā ṭ re ni[a]-pahu ṭ erauñ
    vesa
    e-bam rnam-pa gaṅ gis šes gyur-ba |
    des ni ma-lus lus-pa med-par šes |
    kye-o choös kyiś za-ma-tog ces de la bya |
    giṅg mai bdag-po cha-lugs de yin-no |

The meaning of the beginning seems fairly clear:

'I wo who knows the meaning of ' evam ', knows hence the whole non-existent [world] Lo! This the " Casket of the Law ... " .

Of the rest of line 2 only some forms and no general sense are clear to me.
Metre : Dohā.

evaṃ is used in a mystic sense, as is witnessed by its transliteration (not translation) in the Tib.

Śaratchandra Dās, Tib. Dict. s. v. p. 1351, says : " In Buddh. this is symbolical of c signifying (a) ṭhabs upāya (b) mdo sūtra ; and vaṅ = (a) šes-rab knowledge.. (b) snags, Mantra or Tantra » .

Thus evaṃ would be a mystic equivalent of praṇopāya, which has figured so prominently in the whole of the present text. Compare the further interpretations of evam at f. 76.

bujjhi for bujjhijjañ, a shortening not hitherto met with; unless we correct to bujjhe (ś for metre) for bujjhāi.

ate of course cannot stand; some form like ētto (P § 426) must be replaced.

dhamma-karaṇḍa is also mystical; cf. Jāschke s. v. za-ma (p. 485); but I cannot fully interpret it.

ho is interpreted by the Tib. as an interjection (ep. Hem. II. 217). Of the syllable jjhā I can make nothing.

The correction ṇia is certain because (1) giṅg-maṅ has already thrice occurred as = nija ; (2) we thus get the last pada of a dohā and (3) the sense seems to accord with the previous verses.

eraṃ if genuine must be for ṭidpa ; but the Tib. equivalent, a plain demonstrative, suggests the correction ehatı ; cf. MA no 362 p. 14 (where the Skt. version has ṭidṣaṇ) and p. 67 s. v. eha.

* or -u for ā in each case.
II.VARIOUS READINGS FROM ADDITIONAL MS.-MATERIAL RECEIVED.

During the printing of the present text I received from Nepal through the kindness of H. E. the Mahārāja a transcript of a unique MS. in his library entitled Prajñopāya-viniścaya-siddhi. This turned out to be an incomplete copy containing only about the last half (paricchedas 4 and 5 with part of paricch. 3) of the book so named, cited in our anthology. This deficiency was, however more than compensated by the circumstance that the place of the missing first portion had been filled by a number of short tantrik texts, some of them quoted in the present compilation.

I hope later to give a more detailed account of the MS., when I have been able to compare it with the Tanjur; and at present limit myself to a list of the variants etc. of passages occurring in our text.

Ff. 39 43. Advayavarārāja-Prajñopāya-viniścayasiddhi. The whole of this work appears to be contained in the new MS. It has no chapter-divisions and ends (after the title) with the colophon:
kṛtir iyam ācārya-Padhnavajrapādānām. Compare ff. 39 (p. 31) n. 6.

The passage quoted occurs in the fifth line from the commencement of the work.

fol. 40 (p. 31*) 15 (new MS. f. 6. b. 3) śūdhanatpīyas caivaṃ | mahāśā-dhana-caturtiham iti.

The omission denoted by 'yāvat' in the text consists of another fourfold group.

ibid. 32 atar [sic] eva bhūvībhavalakṣaṇā praṇīā

ibid. 32. 1 prajñeyāpakaraya-vidīvā

2 bimba-rūpo

4 upāya iti vyavasthitarūgadvayaṃ

(*) i. e. Musēon N. S., tom. V. p. 7. Reference is made to the pagination of the tirage à part.
The clause etau ... iti is both shortened and made clear by our MS., which has: etau dvau abhinnarūpau bhavatas tadā bhuktir muktir bhavatiti (7. a. 3)

In the following passage, the new MS. is not metrical. It reads: upanayatī abhīmatāni yasmān naukevāñukūlaṁ yat | tadānuñkūlayogena saivopāyaḥ prakīrtitaḥ |

"yor mīlana"

yāṁ tad ucyate

The reading of the new MS. is specially instructive here as it not only substantially confirms the syllables added by me to fill the lacuna in my MS., but also decisively substantiates my conjecture at f. 58 (p. 43) note 3 that an infinitive kṣaptum from kṣi must exist. The reading is

prakṣaptum cāpanetum ca sākṣate [sic] yatra naiva hi | prakṣayāya yat (1) tyaktan dharmatañ[tyaṁ t]advat ucyate ||

ōṭāsa-jagataḥ

As to the Prakrit verse (which does not occur here in the new MS. but near the end of this work, at 10. b. 7) see Appendix I, above (as to stanza 3).

The MS. continues without break with the couplet: idam eva (32. 27 foll.).

Coming to the Prajinopāyavinīṣcayasiddhi of Anuṅgavajra the first extract (f. 1-5) is of course not to be found in the MS., as it occurs (see the ref. to the Tib. in f. 1 note 2) near the beginning of the book quoted.

The second extract, however, (ff. 56-59) occurs in pariccheda 4, of which it forms stanzas 5 foll. (19 b. 7 of the new MS.).

The letters conjecturally supplied are confirmed.

ubhaye grāha saṃṛtyud [sic]. This implies saṃṛtyāgūd, which gives a more regular metre, though it should be observed that yoins (note 4) is the more usual equivalent of pari-

n (p. 42) 1 etha [sic] ... etacca saṃṛtyajet. The first of these variants supports my conjecture; but the second agrees less well with the Tibetan than the reading of our text does.

adyantakalpanāmukto

This stanza occurs in the new MS., not here (cf. p. 42 note 1), but at the end of the extract in ślokas, i.e. after the verse tasmāt... padam 58 (p. 42). 6, with the curiously corrupt variant:

(1) MS. ye for yat, an error common with this copyist; cf. f. 37 (p. 27) n. 8.
sūtra sarvānpatā[sic]yathā, in the first line.
7. sattvānāṃ asti MS. Correct the misprint nāstīti to nāsto
note 3. Two stanzas also added here in new MS.
8. na yatra bhā MS.
10. Wanting in new MS. as in Tib. (n. 4)
12. (new MS., 23 a. 8) kecit parivṛte (?) sthitāḥ. A stanza is added as in
the Tib.
14. vakṣyā for vandyā.
15. bhāvanāśaktiṃ.
(p. 43) 1 vipulānandasaṃbhogāt tad-uru-sphoṭanādō. This agrees
far better with the Tib. tad-uru-sphoṭana = “the far-reaching
thrill of that (pleasure)”
5. sādhakaśigatō
7. The reading printed in the text is unmetrical. Read with the
new MS. (24. a. 6) āṃśyethāṃ sudhīmān“.
The lacuna is to be filled by reading suvimalān; for the new
MS. has suvipulān. The Tib. however attests vimalān
9. kṣaptaḥ is attested by the new MS., (cf. supra note on 41,
32. 16) and so is dīna-sumahādū
40. sannāhabaddhaḥ
(p. 44) 3 muktaṃ sarvair ... caryāyā[sic].
INDEX I.

Works cited.

(Reference is made to the leaves of the MS., indicated by square brackets in the text and at the top of each page).

Advayavivarana - prajñopāyavi-
niṣcayasiṣṭdhī (1) by Padmava-
-jra .................................. 39-42

Advayasiṣṭdhī by Kuddāli-p. 69*

Adhyātmasādhanā by Kambalām-
bhara .................................. 93

Anuttarasandhi, i. e. Pañcakrama-
ma ch. III. by Śākyamitra. 12

Abhisambodhikrama (Pañcakr. V. 2) .................. 6

Ekanayanirdeṣa-sūtra .................. 35

Karmāvaraṇa-pratiprasrabdhi-sū-
tra .................................. 98

Kinnararāja paripṛchchā-sūtra .... 35

Ganāvrataniirdeṣa: see Guhyasid-
dhi .................................. 59

Ganḍavyūha-sūtra .................. 14

Guhyasamāja (Gṛ mahāyoga tan-
tra) .................................. 55, 89, 96

Guhyasiṣṭdhī by Padmavajra 59-60

(Abhisambodhini-rdeṣa; Gunā-
vrata- n) ; 83; 85.

Guhyāvali by Daññi-pāda ........ 72

Ghañṭāpādiya-Pañcakrama .. 71

[Catuḥśatakā] .................. 38 fin, note

Cittaviśuddhiprakaraṇa, of Ārya-
deva .................................. 51-54

Jñānasiddhi (by Indrabhūti) pra-
thamatuttvanirdeṣa ........ 60

Ḍākini-vajrapaṇjara .......... 50, 51

Tattvasaṃgraha-niścaya .......... 94

Devendraparipṛchchā-tantra .... 76

Dohākoṣa .................. 48-50.

— (Śri Kānhaśaśakti uktam). 61

Nilprapāṇica-Mahāmudrā: see Mahāmudrā. 30

Pañcakrama (Nāgārjuna): 6: 42

— (Śākyamitra): 12; 91

Pañcakrama (Ghañṭāpādiya) .... 71

also called Pañcakramopadeṣa

Paramārtha (vādyan i) — ma-
hātantra .................. 94

Prajñātantra (sic; Prajñāt). 43

(Arya) Prajñāpāramitā .......... 15

(also called Bhagavatī-Mahā-
mudrā, 16)

° (saptasatikī) .................. 93

Prajñopāyvinīṣcayasiṣṭdhī (2)

by Anaṅgavajra (Nītanī-
naṅgavajra-pā) 1; 56

' Prabandha ' (Prakrit work of Saraha) .... 74

Buddhakapālatantra .......... 86

Buddhasamāgama ........ 94

[« Bhagavatoktam »] .......... 32

[Madhyamanākāvāra]. 14 (n. 3)

[Maḥāguhyatattva-upadeṣa] by Dārika. 66 (and note)

Mahā-lakṣmisūlana .......... 5

Mahāmāyātisamaya (f). 94

Mahā-Māyoṭṭara-tantra .......... 86

Mahāmudrā-vādyayogabhāvanā 15,

Tattvasaṃgraha-niścaya .......... 94

18

(1) New MS. See Appendix II.
(2) Tanj. Rg. XLVI. 33-39. See Appendix II.
INDEX II.

Authors.

Works added in parentheses from the text; additions in square brackets are made from other sources. References to leaves as in Index I.

Anaṅgavajra-pāda [called Gorakṣa] (Prājñopayaviniścayasyasiddhi 1; 56) Gorakṣa: see Anaṅgavajra
(Aryadeva [Catuḥśataka] 38 fn., note Ghaṭṭapāda (Pañca-krama) . . . 71
(Cittavivṛtti-prakaraṇa) 51-54 Candrabhairīti [Madhy avat] . . . 14
‘pustake’, 77 Dombi-p (Sahajasiddhi) . . . 60
Indrabhūti . . . . . . 7; 70 Daṭḍī-p (Guhavyāvāni) . . . . . 72
— (Jñanasilāhī). . . . 60 Dārika-p (Mahāguhyatattva-
(Rājā) Indrabhūti. . . . 81 upadesa]. . . . . . . . . . . 66
Kānha-pāda (Dohakoṣa). . . . 61 Samboḍhikrama of Pañca-krama,
kambalimbara-p (55; 91 Nāgarjuna (Śvādhīśhāna) and
— (Adhyātmasaṣṭhana). 93 SAMBOḍhikrama of Pañca-krama,
Keralī-p (28; 38; (Yuganad-
Gudrī-paṃcācārya . . . . . . 70 Ḍvāpaṅgavajra (Prājñopāya) 1; 56
(1) Doubtless the same as the work (also in ślokas) quoted at f. 8 a of
my MS. of Prājñopayaviniścaya (see Appendix II.) as ‘Samvarākhyata-
tantra’.
(2) This quotation not in Cīkṣā-s.
(3) Compare Cīkṣā-s. p. 133, note.
### INDEX III

**Sanskrit words**

(including nomina propria not comprised in Index II)

The references in this index point (1) to the leaves of the MS. (Indicated in the text and on the headlines of the pages), which are printed in thick figures, and also (2) to the pages (and lines) of the tirage à part. Readers of *Le Musée* should note that Musée N. S. IV. 379-402 (Part I of the text) corresponds to pp. 5-28 of the tirage; and V. 7-46 (Part II) to pp. 31-70.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Word</th>
<th>References</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>akiłpayan</td>
<td>26, 20, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>atyantavirdhāt</td>
<td>20, 17, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>adhihdaivataḥ</td>
<td>7, 9, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>adhīsthāna</td>
<td>73, 54, 5</td>
</tr>
<tr>
<td>adhyātyāman</td>
<td>80, 58, 27</td>
</tr>
<tr>
<td>adhyātyāmā-nimittam</td>
<td>90, 64, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>adhyātyāmika (kośṭha)</td>
<td>36, 26, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>adhyātyāpāyet</td>
<td>99, 69, 12</td>
</tr>
<tr>
<td>abhyākhyāna (Tathāgatasya)</td>
<td>99, 69, 13</td>
</tr>
<tr>
<td>Abhyupagatāntadvaya-vādīn</td>
<td>33, 24, 18</td>
</tr>
<tr>
<td>anābhiogataḥ</td>
<td>See Sk. comm. on Pkt stanza 5 in App. I and note 9 there</td>
</tr>
<tr>
<td>a[r]ṭhāpratisarṣena</td>
<td>34, 25, 2</td>
</tr>
<tr>
<td>ayaskandanaḥ</td>
<td>100, 69, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>avijñaptikam</td>
<td>36, 26, 11</td>
</tr>
<tr>
<td>asādhyaḥ</td>
<td>32, 24, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>ahetukadoṣaprasaṅgāt</td>
<td>21, 17, 10</td>
</tr>
<tr>
<td>āgamaṇa</td>
<td>11, 12, 2</td>
</tr>
<tr>
<td>ādilīśāntā</td>
<td>26, 20, 13</td>
</tr>
<tr>
<td>ānantaṛakṛtaḥ</td>
<td>93, 68, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>ānantaṛopyakramaṇa</td>
<td>100, 69, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>āryagarhaṇya</td>
<td>12, 12, 15</td>
</tr>
<tr>
<td>ālayaḥ</td>
<td>25, 20, 1</td>
</tr>
<tr>
<td>idaṇṭātita</td>
<td>75, 56, 16</td>
</tr>
<tr>
<td>ummatavrata</td>
<td>85, 61, 7</td>
</tr>
<tr>
<td>ummūlya</td>
<td>99, 69, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>upasādhanaṃ</td>
<td>39, 31, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>evam (mystic meanings)</td>
<td>76, 57, 3</td>
</tr>
<tr>
<td>App. I note on st. 28</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>kauṭṭhālvanidipana</td>
<td>58, 42, 19</td>
</tr>
<tr>
<td>karākhyā-mudrā</td>
<td>71, 52, 17</td>
</tr>
<tr>
<td>karṇājalaṃ</td>
<td>52, 39, 4</td>
</tr>
<tr>
<td>karmamudrā</td>
<td>90, 64, 11</td>
</tr>
<tr>
<td>kālevara</td>
<td>81, 59, 8</td>
</tr>
<tr>
<td>kallaḥ</td>
<td>8, 10, 14</td>
</tr>
<tr>
<td>kavadikāra Sk comm. on Pkt stanza 17 in App. I</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
kāyābhyaṃ antarakaṣṭhā 36, 26. 7
kuliṣṭāyudhāḥ 47, 35. 20
keśa-dvīcandra 22, 18. 3
kṣaptaṃ 58, 43. 9 (cf. Appendix II on 41, 32, 16, 17)
kṣuradhārīṇaḥ 8, 10. 12
gatistambha 53, 39. 12
gandharvanagarākāraḥ 17, 15. 2
(svalgaruṣa) 52, 39. 2
antyagatahānadrśṭītā 100, 69. 20
gāruḍika 52, 39. 2 (cf. p. 67, n. 6);
95, 67. 23
guhya-vajramahāśayaḥ 89, 63. 25
gotram bodhisattvasya 14, 13. 14 (cf.
Bodhisattva-bhūmi, I. Ch. i)
grāhakātaḥ 23, 18. 4
ghanasāra-vidhi 73, 53. 16
(sāstra) caicuśur 13, 13. 2
cau[s]koṭiḥ 17, 15. 10. 14
(kesa-)dvijendra- 22, 18. n. 4
cittamātra 25, 19. 22; 20. 8. 10
cyuti 77, 57. 16 (cf. 53, n. 8)
chidrāṃvesāpadārunaḥ 2, 6. 9
jagannāthah guruh 5, 8. 5
jaḍīyaso 16, 14. 22
jarjūrkṛtam 85, 61. 16
jāna-caakra 22, 18. 7
jānānavajraprabhāvaniḥ 53, 39. 7
jāneyacakra 22, 18. 6
ḍhaukayantaḥ 2, 6. 5. 10
tattvabhāvanā (or onaḥ) 54, 55, 57; 41. 19, 9; 42. 9
tāyinah 8, 10. 7
ṭurūṇaḥ (adverbial use) 3, 7. 2
triśikhaṅgī 78, n. 6
triśākhatamahāsattva 89, 63. 20
dṛṣṭaivalaḥ 27, 21. 7.
dharmakāya 16, 14. 15
dharmadhātu 53, 39. 11; 57, 42. 12
dharmapāda 70, 52. 2
dharmamudrā 72, 53. 4; 76, 57. 4
dharmodaya 70, 52. 5
dhāman 59, 43. 14
napunsaka 95, 66. 22
nīhyapatiḥ 69*, 51. 12
Nīrākrtaṃ (tajdvayāvādinaḥ 33, 24.
16, 19
nīrābhoga : see above, anābhoga
nīrāvaraṇadharmena 95, 67. 1
nīṣaṅdakaḥ 87, 62. 5
nīhprapaṇcatā 31, 23. 14; 38, 28. 3
nītārthā 30, 23. 4
nīyārtha, e thatā 25, 20. 6; 30, 23. 4
nairātmayabodha 27, 21. 6
paṇcākārbhī-śambodhidvabhāva
95, 67. 4
padmācārya 72, 52. 1
paradīruniṣvca 55, 41. 10
paramārtha 29, 22. 12; 69*. 51. 10
paramārthasat 17, 15. 5
parasvaliṣṭa 55, 41. 10
parāja eclipse 70, 51. 9
parīṇama 18, 15. 22
paripanthiḥ 57. 42. 12
parisphurati 64, 47. 7
(guṇoh)pādūkā 8, 10. 7
pāradam mercury 58, 43. n. 2
pāra-jīkatva 98, 68. 19
prṣiṣyatha 35, 25. 18
potopama 8, 10. 7
prakṛtiprabhāsvaratā 101, 70. 1
prajñānaptisiddhi 23, 18. 21
pratiphalati 64, 47. 15
pratyayādhiṇa 28, 21. 24
prajñāhyapa 50, 37. 6
prapaṇchaḥvānapadeśa 30, 23. 5
(cf. nīhprapaṇca supra)
prabhāsva 66, 49. 5; 101, 70. 1
(prakṛti-pra)
pravacana 30, 31, 23. 3, 19
bāhyakāḥ (l) Sk. comm. on Pkt. st.
13 in Appendix I
buddhaṭīrthikāḥ 43, 33. 19
bodhicittavajra 16, 14. 15
bodhivajra 39, 31. 12
bhājanaloka 24, 19. 18
bhiduradhara 74, 55. 9 (cf. not. 8)
husukracarya 84 fin.-85
bhūtakoṭi 80, 58. 18
maṇipūraka-krama 71, 52. 11; 72, 58. 6
mantratattva 97, 68. 1, 3
mantravāda 54, 40. 8
mahāmūrdra 16, 14. 14; 74, 56. 3 (n. 1);
śamāyoga 30, 23. 9; śūddhi 102, 70. 18
mahārāga-samādhi 51, 37. 11; vāgā-
nurāga 51, 37. 10
mahāsukhasamādhi 79, 58. 16
(ārī)-māṇḍaleya 75, 56. 14; māṇḍaleya-devatāḥ 95, 65. 5
Mādhayamikāḥ 17, 15. 10
mudrākārāḥ 64, 47. 9
mudrālingana 58, 42. 18
maukhārya 65, 48. 3
yānātritaya 16, 14. 21
yuganaddha 95, 66. 22; 42, 33. 7, 9
(Yaddhihkarana)
Yogācāramata 17, 15. 6
rutaghosa 35, 26. 3
raudrakarman 51, 38. 1
lakṣaṇayed 66, 49. 5
sa-Lakṣmīlīḥ 78, 51. 23
lūḥita (figurative use) 22, 18. 10
loliḥvāja 95, 67. 6
vajradharaṭva 71, 52. 15
vajradhāri (n. of a bhūmi) 70, 52. 4
vajradhir 54, 41. 3
vajra-nāri-gaṇa 75, 56. 13
vajrapāḍāṅkītā 47, 35. 23
vajrasattva 4, 7. 13 (cf. n. 4); 6, 9. 8
vajrācāraḥ 7, 9, 15
varamudrādhi-gamananā 73, 54. 2
-vāraṇaṅkāraṇa 53, 39. 12
vaśya 53, 39. 12
vāsaṅulūṭhitān cītām 22, 18. 10
vikurvita 54, 41. 5
vijñānamātrām 16, 14. 25
vidura see note on comm. (ad fin)
Pkt stanza 13 in App. I
Vilāsavajra 70, 52. 1
vispayana 64, 47. 11
vīṣṭeṣhayanti 3, 6. 11
vyāpanapratisaraṇa 34, 25. 3
śambhu 73, 54. 4
śīkhiṇī 20, 16. 12
śaṅkṣipta 29 init.; 22. 13, 12
(sūtra)saṃkṛta-vyavāhāra 37, 27. 5
śatākṣaraṣṭṛī 25, 20. 4; 27, 21. 5
satyadīvita (vyavāhāra or saṃpriti- 
ti and paramārtha); 17, 15. 12; 28 fin-29
Sadāprurudita 4-5
sadāpruruditamāna 81, 59. 7
sadā-sat 1, 5 n. 4; 4, 7. 15
saṃpuñhanaddha 58, 43. 10
samānantara- 37, 26. 17
Samantabhadrākṣa 75, 56. 12
samayaśikṣā 44, 34. 12
Samaśīrāntadavayāvidin 33, 24, 15
samārāpa 31, 23. 18; 32, 24. 6
samāraṇaprāṇa 23, 18. 17
sarvamāṇḍalam 95, 67. 2
(tattva)vānān)avacanam 74, 55. 6
sahaja 64, 47. 8, 10; 73, 54. 4 (cf. App-
pendix I, note on st. 23; and Tār. 
p. 276)
sāmāgriyogataḥ 101, 70. 8
sāmnāya 1, 5. 13
sārātarā 59, 44. 9
siddhayās (aśta lauki-ka) 83, 60. 12
Sugata-pada 59, 44. 5; 65, 48. 10
suratēsvara 76, 56. 21 (suratādhipa 
77)
sūta (for sūtaka 'mercury') 56, 42. 4 n. 1
spanda, spandin... 46, 35. 6, 7
sphat see note on Pkt stanza 22
sphāra 46, 35. 8; 59, 43. 15 (vṛtīn
sphuṭita 85, 61. 16; cf. sphoṭanā 
'thrill ' 58, 43. 1 and Appendix II, 
note ad loc.
sphurat 44, 31. 1 (cf. parispheu-abo-
ve; and visphura, comm. on Pkt
LE MUSEON.

to stanza 5, in App. I) svādhiṣṭhāna-prabhāsvarau 44, 33, 8. svētādaiva-vatayogena 53, 40, 5. śrī Heruka (name of a tantrik divinity) 93, 66 n. 1.

svādhiṣṭhāna 77, 57, 20 (cf. 54, n. 6);

INDEX IV
PRAKRIT VERSES

<table>
<thead>
<tr>
<th>Consecutive no. in Appendix I</th>
<th>Folio occurring in text</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>7</td>
<td>48 aīśa karaṇa</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td>62 aīśa so nivvāṇa</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>41* ahavā karuṇa</td>
</tr>
<tr>
<td>21</td>
<td>61 aho [na] gamaī</td>
</tr>
<tr>
<td>16</td>
<td>50 ākarukka</td>
</tr>
<tr>
<td>11</td>
<td>49 niśi [ū] saṇa parihaṇa</td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>49 emai joi</td>
</tr>
<tr>
<td>28</td>
<td>62 evaṃkāro jenṭi bujjhi</td>
</tr>
<tr>
<td>22</td>
<td>61 kāṇha bhanaī, maṇa</td>
</tr>
<tr>
<td>3</td>
<td>41* karuṇa upa viṇu</td>
</tr>
<tr>
<td>9a</td>
<td>49 kulisa-sarorula jenṭ</td>
</tr>
<tr>
<td>9b</td>
<td>49 khaṇṣṇi ṣananda-bhica</td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>7 guru uvāesaha amia</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>49 ghora amdhurenṭi</td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>48 canda-sujja ghasi</td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>48 cittekku sañalabhaṇṭ</td>
</tr>
</tbody>
</table>

74 jai visaṃṇaḥi
8 48 jenṭi kia niṣcala
26 61 joi saṃveaī
23 62 niṣcala niṇviappu
14 49 pavana dharai
24 61 pahaṇ[ṇ] vaihante[ṇa]
19 61 bohida-raa-bhūśa
17 50 visa-ṭaṅgra-kaṃṇi
12 49 visa raṃantā
15 50 Saraha bhanaī, viva-rīta

ERRATA
Pt I

p. 383 (fol. 6) line 1 Read saṃ[ṇ]kayah (indication of folio 6 omitted).
384 (8) = 11 chāyūṇa ca
391 (21) note 4 = Candraṅkṛti.
392 (22) line 3 = keśa ... candraṅka-makṣikādi
306 (29) = 12 = paramārṭhaḥ

Pt II

69 (98) note 3 Add reference to page (76) of tirage à part

(*) The asterisk indicates cases where the reading adopted in the Appendix differ from that of the main text.
LES ORIGINES DU MYTHE D’ORPHÉE.

Plusieurs légendes, de sources sans doute fort diverses, se sont groupées autour du nom d’Orphée. Le récit de ses amours avec Eurydice et de sa descente aux enfers semble, aussi bien que certains contes du Siddi-Kûr (1), une paraphrase pure et simple du vers du poète :

« Et l’avare Achéron ne lâche point sa proie ».

Comment s’est formée cette légende ? En quels lieux et à quelle époque a-t-elle pris naissance ? C’est ce qu’il serait difficile de préciser. Ses origines, comme celles de la plupart des autres éléments du folklore, restent fort obscures. Un motif, toutefois, nous porterait à la croire fort ancienne. C’est qu’elle se retrouve sous une forme incontestablement plus archaïque jusque chez certaines tribus du Nouveau-Monde (2).

En revanche, par ce que nous pourrions appeler son rôle social et politique, et, plus encore par son genre de

(1) M. B. Juelg, Kulmuckische Muchrchen ; Die Maerchen des Siddi-Kûr ; Introduction (Leipzig, 1806).
mort, le héros thrace offre une analogie frappante avec certains personnages des panthéons sémitique et surtout égyptien.

Orphée, tout comme Osiris, ne constitué-t-il pas, en effet, un prince civilisateur par excellence ? Régissant, le premier sur la vallée du Nil, le second sur la région qu’arrose le Strymon, ils initient leurs peuples à la science agricole.

L’époux d’Isis abolit les sacrifices humains dans ses états. Quant au fils du fleuve OÉagre, il déshabituait les hommes de la pratique du cannibalisme. La tradition laisserait même supposer entre ces deux personnages mythiques, ce que l’on pourrait appeler des rapports de bon voisinage. Ne voyons-nous pas Osiris, fidèle à son rôle de missionnaire de la vie policée, pénétrer jusqu’en Thrace ? D’autre part, Orphée aurait, affirme la tradition, visité l’Égypte. Il rapporta même de ce pays, la connaissance des mystères de Bacchus, souvent identifié, comme l’on sait, avec le frère de Typhon. Si l’on doit à l’amant d’Eurydice, l’introduction d’un nouveau genre de vie dont la première condition était la pureté, il n’aurait fait qu’imiter sinon Osiris lui-même, du moins sa compagne. On sait que les dévots d’Isis devaient observer la sobriété, s’abstenir des plaisirs charnels et de l’usage de certaines viandes (1).

Les personnages en question se distinguaient d’ailleurs l’un comme l’autre, en qualité de musiciens di primo cartello. Osiris voulant arracher les nations voisines de l’Égypte, à la vie sauvage et leur apprendre à cultiver le sol, n’emploie d’autres armes que ses chants mélodieux.

(1) Plutarque, De Iside et Osiride,
Quant à l’infortuné poète thrace, quel artiste lui pourra jamais être comparé ? Il adoucissait, nous le savons, tigres et lions, attirait à lui les fleuves par les doux sons de sa lyre.

Ajoutons que ces monarques bienfaissants, tout comme le syrien Adonis et Atys de Phrygie, meurent de mort violente. Ils avaient fait trop de bien aux hommes pour n’en être pas cruellement punis. Le dieu égyptien aurait été coupé en quatorze ou, suivant d’autres, en quarante morceaux (ne chicanons pas sur le nombre) par son frère dénaturé, Set ou Typhon, le méchant rousseau. De son côté, Orphée est mis en pièces par les ménades de Thrace appelées Bassarai ou « Renards ». Si le chef d’Osiris est porté par les flots jusqu’à la ville de Byblos, celui du chantre de Thrace, jeté dans l’Hèbre, finit par arriver à l’île de Lesbos.

Du reste, les deux personnages ne tardent pas à ressusciter d’une manière plus ou moins complète. Osiris revient si bien à la vie qu’il trouve moyen, après sa mésaventure, de rendre encore Isis, mère de deux enfants. En ce qui concerne Orphée, sa tête, pieusement recueillie et logée dans un temple élevé en son honneur, y rendra des oracles jusqu’à l’époque de la guerre de Troie. Cela prouve assez clairement, sans doute, qu’elle avait conservé, au moins, une parcelle de souffle vital.

Terminons, en rappelant que les femmes de Byblos, aussi bien que celles de la Basse Égypte, déploraient, les unes le trépas d’Adonis, les secondes, celui d’Osiris par des lamentations funèbres. D’autre part, les bacchantes de Thrace, après avoir égorgé Orphée, reviennent enfin à de meilleurs sentiments et pleurent sa fin tragique.

M. Salomon Reinach dans son savant mémoire sur la
mort d'Orphée (1) voit dans ces trois légendes (grecque, nilotique et syrienne) autant d'allusions à la pratique de l'omophagie religieuse qui, sans doute, exista à peu près partout, aux époques primitives. Elle consistait à mettre en pièces, dans un accès de fureur religieuse, certains animaux et peut-être même, à l'origine, des êtres humains pour se repaître de leur chair crue et pantelante. Arnobe fait allusion à ce rite barbare qui se célébrait encore, à son époque, dans les bacchanales. Un autre exemple en serait fourni par l'égorgement du chameau que signale S' Nil chez les Arabes contemporains. Le pauvre animal, déchiqueté tout vivant, devait être dévoré en entier dans le court intervalle qui s'écoulait entre l'apparition de l'étoile du matin et le lever du soleil.

M. Salomon Reinach ne semble pas croire d'ailleurs à un emprunt fait par une de ces légendes aux autres. Même, ce qu'il nous dit au sujet du nom des Bassarai indiquerait le contraire. Tout en reconnaissant la parenté de ce vocable avec un terme analogue de la langue libyenne cité par Hésychius : βασσάρια, τι ξιλώσεια οί Άζουι λέγουσι, « Les Libyens appellent Bassaria, les animaux de l'espèce du renard », il regarde le mot comme porté en Afrique par les colons grecs qui dans le cours du VIIe siècle avant notre ère, allèrent fonder la ville de Cyrène.

Le savant archéologue serait, somme toute, enclin à expliquer l'affinité si frappante qui se manifeste entre les mythes d'Orphée, d'Adonis, d'Osiris et d'Attys par cette seule considération qu'ils constituent chacun des réminiscences de l'époque où l'omophagie se trouvait en pleine vigueur et il ne serait nullement nécessaire de recourir à

l'hypothèse d'emprunts ou d'une influence propagée au loin.

Plus d'une réserve nous semblerait devoir être faite sur ce point.

D'abord, est-il certain que ce soit une allusion aux cruelles pratiques dont il vient d'être question, qui se cache dans les légendes sus-indiquées et qui leur serve, en quelque sorte, de substratum ? La tradition nous enseigne bien que les héros égyptien, thrace, syrien et phrygien ont péri de mort violente. Nulle part, il ne nous est dit qu'ils aient été dévorés et il n'y a vraiment que dans les pièces telles qu'Orphée aux enfers où l'on puisse se permettre d'ajouter quelque chose à la mythologie.

En second lieu, l'importation hellénique du terme βασσάρως nous semble ce qu'il y a au monde de moins vraisemblable, évidemment apparenté de très près à celui de βασσάρις que portaient les ménades ennemies du poète-roi. Βασσαρῆς, βασσάρως nous sont donnés par Hésychius comme des mots non pas grecs, mais bien thraces d'origine. S'explique-t-on dès lors que ce soient des Hellènes qui aient été les implanter en Afrique ? Et puis, le substantif en question reparait encore dans le vieil égyptien. Hérodotus nous signale déjà les βασσάρως parmi les animaux sauvages de la vallée du Nil. Sans doute, il ne nous les décrit pas d'une façon plus détaillée, mais on a tout lieu de croire que ce sont les chacals qu'il désigne de la sorte. En effet, baschar, baschôr reparait même en kopte, avec le sens de « chacal ». Nous dira-t-on que c'est le mot pris par eux au grec que les peuples de Libye auraient transmis aux sujets des Pharaons ? La chose semblera déjà malaisée à croire. Comment les habitants de l'Égypte auraient-ils été chercher si loin le nom d'un animal fréquent dans leur
propre pays ? L’origine chamitique de ces termes comme l’a déjà fait ressortir M. Halévy, ne saurait donc, guères, être contestée.

Mais, il y a plus : ils ont été retrouvés par le savant docteur Reinisch dans divers idiômes de la vallée du Nil, et sous une forme plus archaïque. Ainsi, l’on a wakāri ou wako en langue afar et wakari en saho, comme synonymes de chacal. Ici, il ne peut plus être question d’emprunts faits au grec. Le maintien dans ces idiômes de la gutturale forte, adoucie visiblement plus tard en chuintante ou en sisslante prouve bien son caractère primitif. Dès lors, plus de doute, ce semble. C’est aux langues du groupe nilotique que le terme en question a dû être pris par les Thracés. Et nous ne nous pensons pas trop téméraires en concluant de son emprunt à celui du mythe lui-même.

La légende orphique ne constitue, pour nous, que la version européenne du mythe osirien, et ainsi s’expliquent d’une façon vraiment rationnelle, toutes les coïncidences déjà citées et qu’à première vue, on aura quelque peine à attribuer au pur hasard. C’est, qu’en effet, elles se retrouvent jusque dans les moindres détails, et le symboïsme, de part et d’autre, reste bien au fond le même.

Essayons de le faire ressortir.

Si Osiris est toujours qualifié de brun par opposition au roux Typhon, cela ne tient pas uniquement, sans doute, comme le prétend Plutarque, à ce qu’il personnifie le Nil et l’élément aqueux qui noircit tout ce qu’il touche. On ne saurait non plus expliquer cette épithète par la raison que, dans l’empire des Pharaons comme chez les Étrusques, les individus du sexe mâle sont généralement peints en rouge foncé tandis que le blanc ou le jaune se
trouve réservé à leurs compagnes. S'il en était ainsi, en effet, ce n'est pas le juge de l'enfer égyptien seul, mais bien tous les dieux en général qui auraient droit à l'épithète de « brun ».

La véritable raison de cette particularité, c'est qu'Osiris représentait, à la fois, le soleil de Printemps qui n'a pas encore toute sa force et l'astre du jour, dans sa course à travers l'hémisphère inférieur, alors qu'il n'éclaire plus nos contrées et va régner sur le sombre océan, sur le ténébreux empire des morts.

D'autre part, que signifie le nom d'Orphée ? Le savant auteur du Mirage Oriental établit fort bien qu'il n'a rien à faire avec le sanskrit ṛbhus, « poète, chantre » et doit se rattacher à une racine ṛṛṣ ayant servi à former l'adjectif ṛṛṣṇὸς, « sombre, ténébreux, obscur », vraisemblablement apparenté au substantif ṛṛṣanὸς, d'où le latin orphanus. Tous ces termes seraient-ils, par hasard, apparentés à l'Hébreu 'Arp, arph, obscurité, nuage sombre et noir ? Nous n'oserions l'affirmer. En tout cas l'emprunt d'un nom propre n'impliquerait pas à coup sûr l'emprunt du mythe lui-même aux Sémites. Un seul fait reste certain, c'est que le dieu égyptien comme le monarque thrace figurent, l'un aussi bien que l'autre, l'astre du jour, alors qu'il a cessé d'éclairer notre hémisphère. Voyons maintenant quels sont les adversaires sous les coups desquels ces personnages bienfaissants sont destinés à succomber.

L'ennemi d'Osiris, c'est, nous l'avons déjà dit, le roux Typhon dans lequel on a déjà reconnu à la fois le désert aride qui tend toujours à empiéter sur le domaine d'Osiris, c'est-à-dire la terre d'Egypte fécondée par le fleuve et le soleil caniculaire mettant fin à la saison printanière et détruisant la végétation.
D’autre part, pourquoi ce nom de βυσσαρις appliqué aux ménades qui mettent Orphée en pièces. Il dérive visible-ment du thrace βυσσαρίς, « renard », ainsi que nous l’apprend Hésychius et dont l’origine égyptienne semble bien établie. Il n’est guère douteux qu’il n’ait une signification symbolique. On l’a expliqué par l’hypothèse que les prêtresses étaient vêtues de peaux de renard, mais alors il eût fallu, paraît-il, qualifier la majorité des habitants de la Thrace de « renards », puisque leurs habits et surtout leurs coiffures se trouvaient souvent empruntées à la dépouille du même animal.

Si l’épithète en question reste spécialement affectée aux Bacchantes, c’est visiblement en raison de la couleur fauve qu’affecte le pelage du carnassier en question. Elles sont les rousses de même que Typhon est le dieu roux parce qu’elles personnifient comme lui les ardeurs du midi et de la canicule, par opposition à Orphée, soleil nocturne ou printanier.

Nous voyons donc ici une présomption bien forte en faveur de l’origine égyptienne du mythe orphique. Pour les peuples établis dans les régions sub-tropicales, le printemps et parfois même l’hiver, qui, chez eux, n’est jamais bien rigoureux, constituent les saisons heureuses par excellence. Au contraire, l’été, soumis à l’action d’un soleil dévorant marque, pour ainsi dire, la période de deuil de la nature, ainsi que la saison hivernale chez les races situées plus au nord. Cette distinction entre le soleil hostile et le soleil clément semble bien marquée dans le symbolisme des riverains du Nil. L’un a pour emblème des animaux cruels et redoutables, l’autre des êtres inoffensifs ou ne faisant la guerre qu’aux ennemis de l’homme. Voilà pourquoi par exemple les déesses Sekhet, Tefnout,
personnifications du soleil caniculaire, apparaissent coiffées du disque solaire, mais avec des têtes de lionnes, tandis que Bast ou Beset, image de l'astre printannier, portait un chef de chatte (1) ; pourquoi encore, la déesse Selk, fille de l'astre du jour se montre tantôt coiffée du scorpion, tantôt avec une tête de femme, mais munie de la queue de ce reptile (2). Est-ce que les rayons solaires, lorsqu'ils sont dans toute leur force ne produisent pas une impression douloureuse assez comparable à la piqure du scorpion ? On conçoit, dès lors, les sacrifices sanglants offerts au soleil estival, pour fléchir sa rigueur et le décider à se montrer moins ardent. Ceux-ci, de leur côté, sont figurés par le trépas des héros bienfaisants qui personnifient l'astre du jour pendant la saison printanière ou dans sa course à travers l'hémisphère inférieur, pendant la nuit, c'est-à-dire la portion la plus clémente du nycthémère.

Les choses semblent se passer d'une façon différente chez les Ascien, c'est-à-dire les habitants de la zone équinoctiale. Dans cette région, le soleil darde ses rayons à pic à peu près d'un bout de l'année à l'autre. Pas moyen de se jamais soustraire à sa chaleur, la distinction entre la saison d'été et celle d'hiver se trouvant ainsi réduite à son minimum. Le roi de notre système planétaire y devient, pour ainsi dire, un ennemi quotidien et les habitants de ces régions se montrent bien moins dévots à son égard. N'avons-nous pas vu p. ex. les Atlantes fixés au sud de l'Egypte offrir au soleil, en guise de sacrifices et de prières, un concert de malédictions ? (3) Est-ce que

chez les Nagos de la côte de Guinée, comme nous le faisait observer un missionnaire qui les a longtemps évangélisés, M. l'abbé Bouche, cet astre n'est pas rayé du rang des divinités ? Une telle omission semble d'autant plus frappante, qu'en définitive, ces noirs possèdent un panthéon déjà assez bien garni.

Mais précisément les Thraces habitaient une région relativement froide et où l'hiver se fait parfois rudement sentir. On sait qu'aujourd'hui encore, le séjour à Constantinople n'est pas toujours plein de charmes pendant la mauvaise saison et combien les vents venant de la Mer Noire s'y font sentir désagréablement. Si donc la légende orphique avait pris naissance chez eux, ce n'auraient pas été les ménades aux vêtements roux et personnifications de la chaleur caniculaire que l'on nous donnerait comme les ennemis du bienveillant monarque, mais bien des représentants de la période hivernale. S'il en est autrement, c'est, sans doute, que le mythe a été importé sur les rives du Bosphore de pays plus méridionaux, tels par exemple qu'est l'Égypte. Notons, d'ailleurs, qu'en quittant les lieux qui lui servirent de berceau, le personnage mythique a vu diminuer son importance religieuse, semblable à ces monarques détrônés et qui ne remplissent plus qu'un rôle honoraire en terre étrangère. Osiris constitue une des principales déités de la vallée du Nil. Son substitut Orphée n'apparaît, tout au plus, que comme un héros ou demi-dieu. Ainsi le puissant Melkarth de la Phénicie, l'hercule tyrien qui avait guidé les matelots de la côte syrienne sur tous les rivages méditerranéens, n'apparaît plus en Grèce que comme une divinité tout-à-fait secondaire sous le nom de Méliscerté.

Répondons, par avance, à certaines objections qui nous
pourraient être opposées. S’étonnera-t-on de cet emprunt par les Thraces aux dialectes chamites du nom d’un animal aussi commun chez eux que le renard ? Est-ce que les termes français « dogue » et « hase », n’ont pas été pris le premier à l’anglais *dog*, « chien » et le second, à l’allemand *hase*, « lièvre » ? La transmission d’un idiome à l’autre s’expliquerait d’ailleurs assez facilement par le caractère sacré ou magique de l’animal en question.

Maintenant, que la mythologie grecque ait beaucoup pris à celle de l’Égypte, surtout en ce qui concerne les doctrines se rattachant à la vie future, cela ne semble guère contestable. N’y a-t-il pas longtemps déjà que l’on s’est plu à reconnaître les champs d’*Aarou* ou d’*Aalou*, litt. « champs des vignes » des riverains du Nil dans le Ἡλώτου τεῖχος des Hellènes. La finale *v* est grecque, mais le *s* médial pourrait bien être euphonique, ainsi qu’il l’est à la fin d’un certain nombre de mots coptes, que cite le dictionnaire de Peyron. Mentionnons p. ex. *teb* ou *tebs*, « doigt » — *teho* ou *tchos*, « mur » — *tok* ou *toks*, « fixer, attacher » — *kolf* ou *kolps*, « voler, dérober ». Le même phénomène ne semble pas avoir été inconnu même au vieil égyptien et l’on pourrait supposer l’existence d’une ancienne forme *aarous*, bien que les textes ne nous l’aient pas conservée.

Une observation analogue peut être faite au sujet de *Rhadamanthe*, le collègue d’Eaque et de Minos. Bailly, nous dit le dictionnaire de Planché, le faisait venir de *Rhadanim*, synonyme de « juge intégré » dans la langue du Nord. Malheureusement, l’auteur de l’Atlantide ne nous fait pas savoir où se parlait l’idiome en question ni comment le nom du magistrat infernal a pu passer de là en grec. Estimera-t-on bien téméraires ceux qui ont voulu y recon-
naitre l’égyptien *ra en amenti*, litt. « soleil de l’occident, de l’hémisphère inférieur » ; *id est* Osiris, juge des morts ?

Ajoutons, au reste, que si l’on se range à l’opinion reprise par Fr. Lenormant relativement à l’époque de la guerre de Troie, c’est-à-dire si on la reporte non pas au treizième, mais bien au dixième ou onzième siècle avant notre ère, l’apparition du mythe d’Orphée devra elle-même être rajeunie d’au moins deux cents ans. Ce ne sera donc pas au quinzième siècle, mais bien au treizième, tout au plus, qu’aurait vécu, tout au moins d’une vie légendaire, le fabuleux monarque thrace. A cette époque, certaines relations avaient déjà fort bien pu s’établir entre la terre de Metsraîm et celle de Cettim.

Ne nous étonnons pas d’ailleurs de ces échanges de mythes et de légendes. Ils ont été perpétuels au sein des diverses fractions de notre espèce et remontent, sans doute, à peu près aussi haut dans la nuit des temps que l’humanité elle-même. L’histoire d’Orphée continuera à rester pour nous une contrefaçon incontestable de celle d’Osiris. Ici encore, l’Europe dut emprunter à l’Egypte, plus anciennement policiée. Tout en faisant leur part légitime aux éléments indigènes dans le développement de la civilisation de nos régions, gardons-nous de tout mirage, fut-il exclusivement occidental.

*Ch* de *Charencey.*
LA FABLE DES AMAZONES

CHEZ

LES INDIGÈNES DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE.

Aux débuts mêmes de la découverte des Indes occidentales, Christophe Colomb entendit parler d'une île exclusivement peuplée d'Amazones. On lit dans son Journal de bord (1), à la date du 15 janvier 1493, que depuis longtemps il était informé de leur existence ; qu'au moyen de quelques mots qu'il comprenait de la langue des Grandes Antilles, il en avait appris d'autres et qu'il en savait bien davantage par les Indiens qu'il emmenait dans ses explorations (2). Le 15 février 1493, étant à la hauteur des Canaries, lors de son retour en Europe, il écrivait à propos de ces Amazones : les Cannibales [Caraïbes] « sont ceux qui ont commerce avec les femmes vivant seules dans l'île


(2) De la Isla de Mugeres sin hombres dixo aquel Yndio que era toda poblada de mugeres sin hombres ....... Destas islas dize el Almirante que avia por muchas personas, dias avia, noticia ....... Dize que entendia algunas palabras, y por ellas diz que sacó otras cosas, y que los Yndios que consigo traja, entendian más. » (Giorn. di bordo, p. 96).
de Matinino (1), la première que l'on rencontre (2) en se rendant de l'Espagne aux Indes. Ces femmes n'ont aucune des occupations de leur sexe, mais armées d'arcs et de flèches, comme je l'ai dit de leurs maris [les Caraïbes], elles se protègent au moyen de lames de cuivre qu'elles possèdent en grande quantité (3). »

Si l'on n'avait que ce document, le plus connu des écrits de Chr. Colomb, à cause des nombreuses traductions de l'espagnol en latin et en d'autres langues, qui ont été publiées depuis 1495 jusqu'à nos jours, on serait en droit de nier qu'il s'agisse, dans le passage reproduit plus haut, de la fable des Amazones, mais tout doute à cet égard doit être levé par les détails qu'ajoute le Journal de bord, à la date du 16 janvier 1495 : « Les Indiens lui dirent que dans cette direction il trouverait l'île de Matinino peuplée de femmes sans hommes ; ce que l'amiral désirait beaucoup [voir] pour emmener aux rois [catholiques, Ferdinand et Isabelle] cinq ou six d'entre elles ; mais il doutait que ses guides fussent bien la route et il ne pouvait s'arrêter à cause du danger causé par l'eau qui entraït dans les caravelles. Toutefois il était sûr qu'il y

(1) Ecrit ailleurs Matcunin, Matanino, Madanina, Mathanino, Matthinino, Matrinino, Matrinio et même Masemitro, aujourd'hui la Martinique.

(2) La Martinique est en effet, dans le groupe septentrional des Petites Antilles, le seul que connût alors Chr. Colomb, prima ex Hispania in Indiam trajicientibus.

avait de ces femmes visitées en certains temps de l’année par des hommes de l’île des Caribs [la Dominique], située à dix ou douze lieues, et que s’il naissait des fils, ils étaient envoyés à l’île des hommes ; que si c’étaient des filles, elles les gardaient près d’elles (1). »

Dans le cours de son second voyage, pendant que l’on faisait du pain dans la Guadeloupe, en avril 1496, Chr. Colomb envoya à la découverte quarante hommes qui revinrent le lendemain avec dix femmes et trois enfants ; l’une d’elles était la femme d’un cacique qui, poursuivie par un Canarien très agile, lui aurait échappé, si elle ne s’était retournée pour l’assaillir ; elle le terrassa et allait l’étrangler lorsqu’il fut secouru par ses compagnons. « Faite prisonnière, elle conta que toute cette île appartenait à des femmes et que c’étaient elles seules qui s’étaient opposées au débarquement, à l’exception de quatre hommes d’une autre île qui étaient là par hasard ; car en certains temps de l’année ils venaient s’amuser et cohabiter avec elles ; ce que faisaient également les femmes d’une autre île appelée Matrimino [la Martinique]. Elles racontaient à propos de celles-ci tout ce que les livres rapportent des Amazones » (2). En tout cas, elles ne l’étaient pas elles-mêmes, puisqu’elles apprenaient à leurs fils à tirer de l’arc.

Le P. Bart. de las Casas, qui résume fort bien ces récits (3), ajoute : « Il faut savoir que, depuis, on n’a

(1) Giornale di bordo, p. 100 dans le t. I, de la 1re part. de la Raccolta.
(2) Memoriale di Cr. Colombo pel secondo viaggio, p. 227-228 du t. I, de la 1re part. de la Raccolta.
(3) Il rapporte en effet que, dès le 13 janvier 1493, un indigène de Haïti, emmené comme interprète, parla à Chr. Colomb « d’une île nommée Matrimino, où il y avait beaucoup d’or et qui était exclusivement habitée par des femmes ; des hommes y allaient en certains temps de l’année ; s’il naissait des filles, elles les gardaient avec elles, mais les garçons étaient
jamais constaté que des femmes vécussent seules en aucune partie des Indes [occidentales]; aussi pensé-je ou que l'amiral ne comprit pas bien ou que le récit était fabuleux » (1). La sincérité du rapport de Chr. Colomb, qui n'est d'ailleurs pas une garantie de la réalité des faits, ne fut contestée ni par les interprètes qui revenaient de l'Espagne, ni par les trente prisonniers (2) échappés à la voracité des Caraïbes de la Guadeloupe. Ces indigènes la confirment, au contraire, tant par signes que par paroles, dans ses parties essentielles, quoique plus amplement et en termes un peu différents, d'où l'on peut induire que le passage précité de Las Casas n'est pas emprunté au témoignage suivant de P. Martyr, ecclésiastique Milanais au service de l'Espagne (3) : « Au nord apparaît une grande ile appelée Madanina (4) par ses habitants, au dire de ceux qui avaient été enmenés en Espagne lors du premier voyage [de Chr. Colomb] et de ceux qui s'étaient soustraits aux Caunibales ; ils affirmaient qu'elle était uniquement habité par des femmes, comme le bruit en

envoyés à l'île des hommes. Or il faut savoir ...... » (Historia de las Indias, composée de 1527 à 1561. L. I, ch. 25, p. 281 du t. I de l'édit. de José M. Vigil, Mexico, 1877, in-4°).

(1) Id. ibid.

(2) Plusieurs d'entre eux étaient originaires de Burichena ou Boriquen (P. Martyr, De Orbe Novo, déc. I, L. II, ch. 1, 2) aujourd'hui Puerto-Rico, dont les insulaires avaient de grands rapports avec ceux de Haïti (Antonio de Herrera, Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano, Déc. I, L. VII, ch. 13, p. 196).

(3) Il résidait à la cour comme chapelain de la reine Isabelle et précepteur des pages ; il fut nommé conseiller royal pour les Indes en 1518 et, lors de la création du Conseil des Indes en 1524, il en devint secrétaire. (Un lettre italien à la cour d'Espagne (1448-1526) : Pierre Martyr d'Anghera, par J. H. Mariéjol, Paris 1887, in-8°, p. 157, n. 3).

(4) P. Martyr, De Orbe Novo, Déc. I. L. II, ch. 2 ; — plus loin, Mathinino (Déc. I, t. I, L. IX, ch. 2) et Matinina (Déc. III, L. V, ch. 1) ; — identique avec Matinino de Las Casas. — De là vient par corruption le nom actuel de la Martinique.
était parvenu aux oreilles des nôtres lors du premier voyage. On croit que les Caraïbes vont vers elles en certains temps de l’année, tout comme l’Antiquité rapporte que les Thraces passaient vers les Amazones de Lesbos ; que de même, après avoir sevré les garçons, elles les envoient vers leurs pères en gardant les filles. Ces femmes ont, dit-on, de grandes galeries souterraines où elles se réfugient, si l’on vient vers elles avant le temps fixé ; et si, en les poursuivant, on tente d’y pénétrer par force ou par stratagème, elles se défendent avec des flèches qu’elles lancent, croit-on, fort sûrement. Recevez la tradition comme on me la donne (1). Ils ne purent aborder dans cette île à cause du vent du nord qui en venait (2). »

L’étude des mœurs et des croyances des naturels de l’Espaïnola ou Haïti qui fut faite, à la demande de Chr. Colomb, par Fr. Román Pane, ermite de l’ordre de Saint Jérôme, ne fit que confirmer l’existence de la tradition chez les insulaires qui prétendaient même l’expliquer ainsi : Un des leurs, Guagugiona, vivant dans une grotte d’où sortirent la plupart des aborigènes de Haïti, en emmena toutes les femmes sous prétexte d’aller chercher au dehors une herbe pour se laver le corps ; elles abandonnèrent leurs maris et même leurs enfants pour le suivre jusqu’à Matinino, où il les laissa en partant pour une autre contrée nommée Guanin ; « de là vient que l’on

(1) Colomb ne put donc vérifier les assertions des insulaires, et ceux-ci qui n’étaient pas des Caraïbes et qui au contraire les fuyaient (Las Casas, Op. cit. L. I, ch. 67, 68, p. 280, 283 du t. 1 ; — P. Martyr, De Orbe Novo, Déc. I, L. II, ch. 2), n’avaient pu constater de visu ce qui se passait à la Martinique ; ils ne faisaient que répéter une tradition courante sans avoir été à même de la contrôler.

dit aujourd’hui qu’il n’y a plus que des femmes à Matinino » (1). — P. Martyr résume cette fable avec quelques variantes dans les faits et les noms : Vaguniona, le principal de ceux qui étaient enfermés dans la grotte des ancêtres, voulant aller à la recherche de l’un des siens qu’il avait envoyé à la pêche, sortit avec les femmes et les enfants à la mamelle, laissant les hommes seuls dans la grotte, puis il abandonna les femmes à Mathinino, emmenant plus loin les enfants qui furent métamorphosées en grenouilles (2). On demanda aux indigènes de qui ils tenaient ces inepties ; ils répondirent que c’était un héritage de leurs ancêtres ; qu’elles étaient de temps immémorial enchassées dans des chants que, faute d’écrits pour les conserver, les fils des caciques seuls avaient le droit d’apprendre par cœur, et dont on faisait part au peuple dans des cérémonies religieuses (3).

Cette fable des Haïtiens paraît avoir eu pour pendant une tradition qui localisait dans les parages du canal de Bahama une population d’Amazones, sur laquelle on n’a d’ailleurs qu’une allusion conservée dans le passage suivant de Fr. Lopez de Gomara, chapelain et historiographe de Fernand Cortés : « La population de ces îles [les Lucayes] est plus blanche et mieux faite que celle de Cuba. C’est surtout le cas pour les femmes, si belles que beaucoup d’hommes de la terre ferme, notamment de la Floride, de Chicora [Georgie et Carolines] et du Yucatan,

(3) Id. ibid., p. 197.
allaient vivre avec elles. ...... Voilà, me semble-t-il, pourquoi l’on dit qu’il y avait, de ce côté, des Amazones et une fontaine (1) qui rajeunissait les vieilles gens » (2). Pour notre auteur, c’est un dit-on qu’il place nettement au rang des fables, en parlant des récits de Fr. de Orellana sur les Amazones de l’Amérique du Sud (5). Ses doutes à cet égard étaient partagés par ses contemporains Oviedo y Valdés et J. de Castellanos ; ils paraissent même l’avoir été par la plupart des premiers explorateurs des bassins de l’Orénoque et du Marañon.

L’un d’eux était le gouverneur de Venezuela, Georges Formuth, de Spire en Allemagne, que les Espagnols nommaient Jorge d’Espira. Il allait à la recherche de l’Eldorado dont les richesses, quoique fort exagérées par les narrateurs, n’étaient pas un mythe, comme le prouvent les trouvailles faites dans la Colombie. Il s’avança jusqu’à la latitude de 1° au nord de l’équateur. Les Indiens

(1) Localisé par P. Martyr (De Orbe Novo, déc. II, L. II, ch. 1, p. 314 du t. I) dans l’île de Boiue ou Aguaneo, qu’il dit être située à 325 lieues au nord de Cuba ; par Gomara (Historia de las Indias, p. 181 du t. I de Historiadores primitivos de Indias, édit. de E. de Vedia, Madrid, 1863, gr. in-8°), dans l’île de Boiue, qu’il distingue de Bimini ; par Juan de Castellanos (Elegias de Varones ilustres de Indias, Madrid, 1847, gr. in-8°, p. 69), dans l’île de Bimini, qu’il qualifie de puissante et qu’il confondait probablement avec la péninsule Floridienne, comme le faisait B. de las Casas (Hist. de las Indias, L. III, ch. 20) ; par Oviedo y Valdés (Historia general y natural de las Indias, édit. par José Amador de los Rios. Madrid, 1851-1855, in-1°, t. I, p. 482), dans une des îles de Bimini ; par Ant. de Herrera (Déc. I, L. IX, ch. 2, p. 245), à Bimini qu’il distingue de la Floride. Tous ces passages sont reproduits et traduits dans notre mém. sur la Fontaine de Jouvence et le Jourdain (Le Muséon, Louvain, t III, no 3, 1881, p. 409, 415, 416, 417) ; ils méritaient d’être rappelés ici à cause de la proximité prétendue de cette fontaine et de la demeure des Amazones Lucayennes.

(2) Y de allí creo que manó el decir como por aquella parte había Amazones y una fuente que renovaba los viejos. (Hist. de las Indias, p. 178).

(3) Voy. plus loin, p. 299.
de la rivière Papomane, affluent de la Meta, répétèrent ce que savaient déjà les Espagnols : qu’à huit journées plus loin vers le sud, il y avait « une nation d’Amazones ou femmes sans mari ; que des hommes d’une autre nation allaient vers elles en certains temps de l’année et que, après avoir eu des rapports avec elles, ils retournaient dans leur pays ; que ces femmes avaient beaucoup d’or et d’argent, mais qu’elles recevaient ces métaux des Choques. Les explorateurs, qui avaient d’autres visées, ne se soucièrent pas de les visiter » (1). Pendant sa longue et pénible expédition qui dura trois ans, de 1535 à 1538 (2) ou cinq ans, de 1534 à 1539 (3), G. Formuth ne vit rien qui confirmât ces histoires, auxquelles probablement, comme on peut l’induire de sa conduite, il ne donnait aucune créance.

Son second successeur, le Biscayen Juan Perez de Tolosa, faisant allusion aux récits sur les Amazones du Marañon et à la richesse du pays, ajoute « qu’il n’y donne pas foi à cause des grands mensonges des Indiens » (4). Ces paroles rapprochées de l’indifférence de G. Formuth dénotent assez que la légende circulant parmi les naturels n’avait pas été inventée ni importée par les Espagnols.

(2) Id., ibid. t. II, p. 302, 315 ; — Castellanos (Elegias, p. 211) dit que le départ eut lieu en 1536 ; — Lucas Fernandez de Piedrahita (Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada, 1688 ; nouv. édit. Bogotá, 1881, in-8°, L. III, ch. 4, p. 62) place le retour en 1537.
(3) José de Oviedo y Baños, Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela, édit par C. Fernandez Duro, Madrid, 1885, in-8°, t. I, p. 131.
(4) Description de son gouvernement, envoyée en 1546 à Charles Quint et publiée dans l’append. à l’ouvrage précité d’Oviedo y Baños, t. II, p. 235.
Quand ceux-ci témoignaient de visu ils se gardaient bien de donner pour des Amazones les femmes qui leur ressemblaient en quelques points non essentiels. En 1556, au temps où G. Formuth allait à la découverte de l’Eldorado, son voisin le gouverneur de Paria, Gerónimo de Ortal, voulant avoir sa part des trésors supposés, partit avec 150 hommes pour la Meta, affluent de l’Orénoque, dans le bassin de laquelle on croyait trouver les mines d’or ainsi que les temples et les palais à piller. Sur le trajet de 150 lieues ou plus, qu’il fit dans la direction du Sud, il rencontra en beaucoup d’endroits des bourgades où des femmes étaient caciques et exerçaient le pouvoir absolu quoiqu’elles fussent mariées. « Une d’elles notamment, Orocomay, qui se faisait obéir à plus de trente lieues à la ronde, était grande amie des Espagnols. Elle ne se servait que de femmes. Dans sa bourgade et son intimité, il n’y avait pas d’autres hommes que ceux qu’elle faisait appeler pour leur donner des ordres et les envoyer à la guerre (1). »

Pendant l’exploration que Gonzalo Ximenez, lieutenant de l’adelantado Pedro Hernandez de Lugo, fit de 1536 à 1539 dans le bassin du Rio Grande [de la Magdelena], les Espagnols campés dans la vallée de Bogotá « eurent notion d’une peuplade de femmes vivant seules, sans Indiens parmi elles ; c’est pourquoi on les nomma Amazones. Au dire de ceux qui donnèrent ces renseignements, elles se faisaient féconder par des esclaves achetés ; s’il naissait des garçons, elles les envoyaient aux pères ; si c’étaient des filles, elles les élevaient pour l’accroissement

de leur État. Les esclaves, dit-on, ne leur servaient que pour la copulation charnelle, après quoi elles les expul-saient ». On voulut vérifier ce récit, « mais à cause des hautes montagnes, on ne put aller jusqu'à elles, quoique l'on n'en fût qu'à trois ou quatre journées et que les renseignements sur elles fussent de plus en plus nom-breux. » (1) — « Ce que l'on put savoir des Indiens qui sont en relations avec elles, c'est que le territoire de ces femmes est peu étendu ; qu'elles sont les maîtresses et les hommes, des sujets et des esclaves achetés pour avoir commerce avec elles. La dame du pays s'appelait Jarativa. Elles étaient peu nombreuses et la contrée est une terre chaude. Ce sont elles qui combattent, bien que le licen-cié Gonzalo Ximenez ne le croie pas, parce que les Indiens content la chose de deux ou trois manières (2). »

Faute d'avoir observé autant de réserve que G. Formuth, G. de Ortal, J. Perez de Tolosa, — Francisco de Orellana s'attaquera les critiques des historiens les plus autorisés. Ce lieutenant de Gonzalo Pizarro, descendant un des afflu-ents du Marañon, crut entendre parler des Amazones et de leurs richesses, alors qu'il ne comprenait encore guère la langue des riverains (janvier 1541). Un des chefs indigènes, Aparia, lui dit qu'elles se nommaient Coniapuyara et qu'elles étaient beaucoup plus nombreuses que les explorateurs Espagnols (3). A cinq cents lieues plus bas, en aval du rio Negro, un captif Indien leur apprit qu'ils se trouvaient dans le pays des Amazones. Quelques jours après, le 7 juin 1541, ils descendent sans opposition sur un rivage où il n'y avait que des femmes, mais le soir,

(2) Id. ibid., t. II, p. 405-406.
(3) Herrera, Déc. VI, L. IX ; ch. 2, p. 192.
au retour des hommes, il fallut combattre et se remarquer (1). Il n’y avait donc pas là de vraies Amazones (2). En se laissant aller au cours de l’eau, ils arrivèrent à la fin de juin dans une contrée située, à quatorze cents lieues de leur point de départ ; sur la rive gauche du fleuve, ils furent assaillis par les Indiens qui blessèrent cinq Espagnols, entre autres le P. Gaspar de Carvajal. Ce dominicain, qui écrivit une relation de voyage (3) dont Herrera donne des extraits, affirme que la vigoureuse résistance de ces Indiens venait de ce qu’ils étaient tributaires des Amazones. Lui et d’autres, ils dirent dix à douze de ces femmes qui marchaient comme des capitaines devant ces Indiens, en combattant si courageusement que les hommes n’osaient tourner le dos, car elles assommaient à coups de massues ceux qui fuyaient devant les Espagnols. Ces femmes semblaient être fort grandes, membrues, avec de longs cheveux tressés et entortillés sur la tête. Elles allaient nues, ne couvrant que les parties secrètes, ayant dans les mains arcs et flèches. Après que les Espagnols eurent tué sept ou huit de celles qu’ils virent, les Indiens prirent la fuite. « Je rapporte, ajoute Herrera, ce que j’ai trouvé dans les relations de ce voyage, laissant à chacun la liberté d’en juger à sa guise, car ces femmes ne me paraissent tenir aux Amazones que

(1) Id. ibid., ch. 4, p. 195.

(2) Pedro Simon dit à propos de ce combat que ce n’était pas un motif suffisant pour donner au Marañon le nom de fleuve des Amazones « puis se han hallado otras muchas provincias en estas Indias, que han echo las mugeres lo mismo. » (Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales, t. I, réédité d’après l’édition de Cuenca 1626, à Bogota, 1882 p. in-1, part. 1er, not. VI, ch. 26, p. 291).

(3) Descubrimiento del río de las Amazonas según la relación de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes a Francisco de Orellana, avec introd. histor. par José Toribio Medina. Séville, 1894.
par le nom que les Espagnols voulaient leur donner. .

Bien des gens pensèrent que Orellana n’aurait pas dû l’imposer à ces guerrières ni affirmer que c’étaient des Amazones. Les viragos qui combattaient et tiraient de l’arc n’étaient en effet pas une nouveauté dans les Indes : on en avait vu dans quelques-unes des Iles-sous-le-vent, à Carthagène et dans son district, où elles se montrèrent aussi brave que des hommes (1).

A une centaine de lieues plus bas, Orellana qui avait composé un vocabulaire, put interroger un captif Indien duquel il apprit « que la contrée était soumise à des femmes vivant à la manière des Amazones, qu’elles étaient fort riches, qu’elles possédaient beaucoup d’or et d’argent, que leurs cinq temples du soleil étaient revêtus d’or, que les maisons étaient de pierre ; et nombre de particularités que je n’ose ni croire ni affirmer, dit le chroniqueur en chef des Indes, à cause qu’en ces matières les relations des Indiens ont toujours été peu certaines ; en outre, le capitaine Orellana avoua qu’il n’entendait pas ces Indiens : quelque copieux et précis qu’ait été son vocabulaire, il ne paraît pas qu’en peu de jours tant de détails aient pu être communiqués par cet Indien. Que chacun croie donc ce qu’il lui plaira (2). »

Etant retourné en Espagne, Orellana présenta au Conseil des Indes une longue relation de son voyage, « qui était mensongère comme on le constata depuis, dit Gomara (3), . . . . . . . Entre autres absurdités, il affirmait qu’il y avait sur ce fleuve des Amazones que lui et les siens combattirent. Peu importe qu’il y ait eu là

(1) Herrera, Déc. VI, L. IX, ch. 4, p. 106.
(2) Id. ibid., ch. 5, p. 197.
des femmes armées : il y en a bien à Paria (1) qui n’est pas loin ; c’est la coutume en beaucoup d’autres contrées des Indes. Je ne crois pas non plus qu’aucune de ces femmes se coupe ou se brûle la mamelle droite pour tirer de l’arc (elles peuvent très bien le faire en la conservant), ni qu’elles égorgent ou exilent leurs propres fils, ni qu’elles vivent sans mari, étant fort luxurieuses. D’autres que Orellana ont conté une semblable fable des Amazones après la découverte des Indes, mais jamais on n’a vu ni ne verra rien de tel sur le fleuve [Marañón]. Ce témoignage fit que beaucoup de gens le nommèrent, par écrit ou autrement, _rio de las Amazonas_, et que d’autres se sont associés pour y aller ». C’est à quoi aussi doit avoir trait la défense faite à Orellana « d’enlever quelque femme, fille ou autre, des Indiens (2). »

J. de Castellanos, qui avait pris part à diverses expéditions pour la recherche de l’Eldorado, notamment à celle de G. de Ortal (3), avait pu s’assurer personnellement de la fausseté des récits sur les Amazones ; aussi expédie-t-il en deux octaves ceux d’Orellana et de ses compagnons :

« Ils voulaient, dit-il (4), prendre terre dans une bourgade qui paraissait au-dessus du ravin, mais ils en furent empêchés par des guerriers qui accouraient avec une impétuosité sauvage, et par une virago indienne qui, bravement comme une chienne, défendait les siens. Ils la

(1) L’auteur fait probablement allusion à Orocomay, dont il a été question plus haut (p. 295) et qui, d’après Oviedo y Valdés, habitait dans le bassin de l’Orénoque, près de l’un de ses bras qui débouche dans le golfe de Paria.
(2) _Capitulacion que se tomó con Francisco Orellana_, à Madrid 13 février 1544, p. 106 du t. XXIII (1875 in-8°) de _Coleccion de documentos inéditos del Archivo de Indias_.
(3) Voy. plus haut, p. 295.
(4) _Elegias_, p. 157.
qualifièrent d'Amazone pour indiquer combien vaillante était la personne. — Telle fut l'origine des fictions du capitaine Orellana : la voyant avec dards et macuna (épée de bois), il nomma la rivière fleuve des Amazones, sans autres motifs de croire si légèrement à cette fable. Il y a chez les païens et les chrétiens bien d'autres exemples de virilité féminine ». Il en cite lui-même, d'ailleurs sans autre garantie que la parole d'un captif indien emmené par Philippe de Huten et Arteaga dans leur expédition vers l'Eldorado en 1545. Avant leur arrivée au Guaviare, affluent de l'Orénoque, le naturel leur conta qu'il y avait quelque part « des Maniriguas, agiles tireuses d'arc, ayant la réputation de grandes guerrières ». Très belles et entièrement nues, elles excluaient de leur société les laides, les contrefaites, les estropiées, n'y admettant les hommes qu'à certaines époques, pendant lesquelles cessait les guerres qu'elles leur faisaient. Les garçons étaient pour eux, les filles pour elles. Les aventuriers ne trouvèrent pas cette contrée dont la situation n'est pas précisée. J. de Castellanos prend ces récits pour des fables, malgré leur concordance avec ceux d'Orellana et leur confirmation par des hommes de mérite, notamment par Orteaga. Il ne s'opiniâtrait donc pas dans son scepticisme et admettait qu'il pouvait y avoir des Amazones dans des contrées éloignées (1). C'était dans le pays des Omaguas, à ce que suppose Antonio de Alcedo (2), auteur d'un dictionnaire


(2) *Le nom de fleuve des Amazones, dit-il, vient de femmes guerrières qui combattirent et se défendirent contre les premiers découvreurs, notamment Orellana. C'est une fable selon les uns, mais d'autres veulent qu'il y en ait eu effectivement et qu'il y en ait encore, en faisant sur elles les mêmes récits que sur celles du Thérodonte en Asie. Ce qu'il y a de
géographique estimé. Il regardait cette tribu comme la plus grande que l'on connût en Amérique, et il la plaçait dans le Venezuela, ajoutant qu'elle changeait de nom selon les contrées (1). D'après Cornelius Wytistiet, elle habitait sur la rive droite du Marañón moyen (2), mais J. de Oviedo y Baños avouait, en 1725, qu'on l'avait cherchée en vain et que jusque là on ignorait sa situation (3). Ici comme partout ailleurs les Amazones d'Amérique s'évanouissent comme des fantômes dès qu'on veut les saisir.

C'est ce qui ressort en outre du passage suivant du P. Ives d'Évreux qui tenait ses renseignements d'un Indien du bassin des Amazones. « C'est, dit-il, un bruit général et commun parmi tous les sauvages qu'il y en a,

certain, c'est qu'il y eut des Indiennes qui aidaient leurs maris à la guerre, comme c'est la coutume chez la plupart des barbares américains, et comme l'expérimenterèrent Gonzalo Ximenez de Quesada (supra, p. 296) dans le royaume de Tunja, Sebastien Benalcazar en Popoyán, Pedro de Valdivia en Chili, et d'autres conquistadors en divers pays. Celles du Marañón qui tinent tête à Orellana étaient de la tribu des Omaguas, qui possédaient les îles et les rives du fleuve. Les histoires qui décrivent le pays, le gouvernement et les coutumes de ces prétendues Amazones sont du délire et des rêveries de gens qui ont publié des merveilles pour accréder leurs voyages et leurs relations. » (Diccionario geográfico-historico de las Indias occidentales ó America. Madrid, 1788, in-8, t. III, p. 67).

Aux explorateurs cités par Alcedo, on peut ajouter le capitaine de frégate José Solano qui parcourut les bassins de l'Orenoque et du rio Negro, de 1754 à 1766, en qualité de commissaire de l'Espagne pour la délimitation du Venezuela et du Brésil, et qui dans sa relation inédite énumère nombre de tribus riveraines du Marañón, où des femmes se battirent héroïquement à côté de leurs maris, mais chez lesquelles il n'y avait pas de traditions sur des Amazones d'autrefois ou d'aujourd'hui. (Ces. Fernandez Duro, dans son édit. de l'ouvr. précité d'Oviedo y Baños, t. II, p. 388).

(2) Descriptionis Ptolemaicae augmentum. Louvain, 1597, in-4°. (Carte du Pérou, entre les pp. 126 et 127).
et qu'elles habient une île assez grande, ceinte de ce grand fleuve de Maragnon, autrement des Amazones, qui a en son embouchure dans la mer cinquante lieues de large, et que ces Amazones furent jadis femmes et filles des Tapinambos, lesquels [lesquelles] se retirèrent à la persuasion et soubs la conduite d'une d'entre elles, de la société et maîtrise des Tapinambos ; et gagnans pays le long de ceste rivière, en fin apercevans une belle isle, elles s'y retirèrent et admirent, en certaines saisons de l'année, s'avoir des Acaious, les hommes des prochaines habitations pour avoir leur compagnie. Que si elles accouchent d'un fils, c'est pour le père, et l'emmène avec luy après qu'il est comptamment alléché ; si c'est une fille, la mère la retient pour demeurer à tousjours avec elle. Voilà le bruit commun et général. — Un jour, pendant que les François estoient en ce voyage, je fus visité d'un grand Principal fort avant dans ceste rivière, lequel . . . . me dit qu'il estoit habitant des dernières terres de la nation des Tapinambos, et qu'il lui falloit près de deux lunes pour retourner de Maragnan en son village . . . . Je luy fis demander alors par mon truchement si sa demeure estoit fort esloignée des Amazones, il me dit qu'il falloit une lune, c'est-à-dire un mois pour y aller. Je luy fis répliquer s'il y avoit esté autrefois et les avoit veues ; il me fit responce qu'il ne les avoit point veues ni estoit entré en leurs terres, mais bien qu'il avoit rangé dans les canots de guerre l'isle où elles habitoient. . . . . Ce mot d'Amazones leur est imposé par les Portugois et François, pour l'aprochement qu'elles ont avec les Amazones anciennes, à cause de la séparation des hommes, mais elles ne se coupent pas la mamelle droitte, ny ne suivent le courage
de ces grandes guerrières, ains vivant comme les autres femmes sauvages, habiles et aptes néanmoins à tirer de l’arc, sont nues et se défendent comme elles peuvent de leurs ennemis (1).

Une trentaine d’années plus tard, le général Portugais Pedro Texeira (2) qui, remontant le Maraçon depuis Para jusqu’à l’une de ses principales sources, pouvait mieux se renseigner que le P. Yves, n’obtint pourtant pas de notions plus positives. Un rapport anonyme sur cette exploration, commencée en 1638 se réfère aux récits des Indiens de la tribu des Omaguas, qui occupaient une étendue de trente lieues le long du Maraçon. Ils contèrent à un soldat de l’expédition familiarisé avec leur idiole « que dans la direction du Nord où ils allaient chaque année, il y avait des femmes avec lesquelles ils passaient deux mois ; qu’ils emmenaient chez eux les garçons nés de cette union et laissaient les filles à leurs mères ; que ces femmes de très haute stature n’avaient qu’une mamelle ; qu’elles se disaient être de la race des hommes barbus et qu’elles demandaient qu’on les menât vers elles. On donne communément à ces Indiennes le nom d’Amazones (3). »

(2) Qu’il ne faut pas confondre avec Pedro Texeira qui voyagea en Orient vers 1600 et publia des Relaciones (Anvers, 1610, in-12 ; trad. en anglais par W.-F. Sinclair, pour la Société Halkuyt. Londres, 1901, in-8°), contenant l’histoire des rois de Perse et son itinéraire de l’Inde à l’Italie par terre.
Lorsque le P. Cristoval de Acuña descendit, en 1640, le fleuve des Amazones, avec P. Texeira, il entendit tant de fois parler d’elles qu’il lui semblait impossible de nier leur existence. Et il ne s’en tenait pas aux sérieuses enquêtes faites par ordre de l’audience royale de Quito et d’où il résultait qu’une des contrées du bassin de ce fleuve était peuplée de femmes guerrières vivant seules des produits de leur culture et n’ayant qu’en certains temps des rapports avec des hommes d’une autre tribu. Il ne s’appuyait pas non plus sur les notions recueillies à Pasto dans la Nouvelle-Grenade de la bouche des Indiens et particulièrement d’une Indienne qui disait avoir vécu parmi ces femmes et dont les dires concordaient avec tout ce que l’on savait par d’autres. Il ne s’en rapportait qu’à ce qu’il avait appris dans le dernier village des Tupinambas. A trente-six lieues plus bas est l’embouchure de la rivière des Cunuris (1), l’un des affluents septentrionaux du fleuve des Amazones ; dans les hautes montagnes où ce cours d’eau prend sa source, vivaient des viragos qui, de tout temps, avaient exclu les hommes de leur société, sauf à certaines époques de l’année où elles recevaient la visite des Guacarás leurs voisins méridionaux ; elles élévaient les filles nées de ces unions, mais on n’est pas certain de ce que dévenaient les garçons. Selon un Indien qui, dans son enfance, était allé à un de ces rendez-vous, on les donnait à leurs pères l’année suivante ; mais, d’après la commune opinion, on leur était la vie. « Le temps, ajoute notre auteur, découvrira si ce sont les

(1) On voit par le contexte que cette rivière était située en aval du Rio Negro, du Rio de la Madera et de l’Isla grande de los Tupinambas, mais en amont de l’Urizaxima, éloignée de plus de 360 lieues de la mer et où les marées se faisaient pourtant sentir.
célèbres Amazones de l’histoire (1) ». Voilà la conclusion dubitative d’un écrivain qui avait commencé par affirmer si catégoriquement l’existence des Amazones ! Ici, de même que partout ailleurs, ce sont des indigènes qui disent en avoir vu, sans que des Européens puissent se porter garants de leur véracité.

C’est donc avec raison que le franciscain Laureano de la Cruz, qui descendit le cours du Maraíon en 1651 (après avoir résumé les récits des Omaguas sur une tribu de femmes guerrières vivant seules sauf en certaines saisons, et les dires d’un soldat Portugais et d’autres qui localisaient cette tribu féminine tout en haut de la rivière des Cunduris) (2), ajoute : « Tout cela et d’autres choses que nous ouïmes ne sont que des paroles et non des faits qui puissent être certifiés par des Indiens ou des Portugais qui naviguent d’ordinaire dans ces parages », et il était surpris de ce que le nom de la petite rivière des préten¬
dues Amazones eût supplanté celui de Gran Río de San Francisco de el Quito (3).

Ainsi, aucun explorateur ne peut se flatter d’avoir découvert de vraies Amazones dans le bassin du fleuve de ce nom, ni sur les rives de l’Orénoque ou de ses affluents,

(1) Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas, por el P. Christoval de Auña, Madrid, 1641, in-12, ch. 71 et 72, fol. 36 et 37; trad. en français par Le Goberville, Paris, 1682; Amsterdam 1725, 2 vol. in-12; en anglais par Clements R. Markham, dans Expeditions into the Valley of the Amazonas, 1539, 1510, 1639, formant t. XXIV de Works issued by the Haktuyt Society, Londres, 1859, in-8°.

(2) Comme l’explorateur franciscain la place à plus de trois cents lieues de la mer, c’est évidemment la même que Cr. d’Auña appelle rivière des Cunduris.

ni sur le versant oriental des Andes. On va voir que les recherches faites pour en trouver dans les parties du Mexique où l’on en signalait n’ont pas été plus fructueuses. Dans sa quatrième Décade adressée au Pape Léon X qui mourut en 1521, (laquelle par conséquent doit avoir été écrite peu de temps après les événements) P. Martyr disait en parlant de l’expédition de Juan de Grijalva en 1548 : « Près des côtes de cette Colluacane (1), il y a d’autres îles dans lesquelles des femmes habitent seules, sans relations avec les hommes. Certains croient qu’elles vivent à la manière des Amazones ; ceux qui pèsent les termes avec plus de critique pensent que ce sont des vierges ascétiques, vouées à la reclusion, comme les religieuses chez nous, les vestales en beaucoup de lieux chez les Anciens, et les femmes consacrées à la Bonne Déesse. En certains temps de l’année des hommes passent vers elles, non pour cohabiter, mais par motif de piété, pour cultiver les champs et les jardins du produit desquels elles vivent. On parle pourtant d’autres îles où demeurent des femmes corrompues, privé de d’une mamelle dès l’enfance, afin qu’elles puissent plus facilement se livrer à l’exercice de l’arc ; des hommes vont cohabiter avec elles, mais elles ne gardent pas les enfants mâles. Je crois que c’est une fable (2). »

Tout éloigné qu’il fût du théâtre des événements, le fin lettré Milanais avait vu juste, tandis que d’autres, placés près des lieux où étaient localisées ces communautés féminines, s’efforçaient d’y avoir accès. Quelles pouvaient bien être ces autres îles auxquelles il est fait allusion

(1) Extant et in huius Colluacane lateribus alicui sitae insulae, in quibus soles mulieres habitant sine virorum commercio (De Orbe Novo, Déc. IV, L. IV, p. 20).
(2) Id., ibid., p. 20.
dans le précédent récit ? Elles différaient de l'îlot dont notre auteur venait de parler, celui des Sacrifices, voisins de San-Juan-de-Uloa (1), et il n’est pas nécessaire de les chercher dans les mêmes parages : les côtes de la Coluacane, — soit que l’on entende par là la fédération des Culuas ou empire mexicain (2), soit qu’il s’agit seulement des contrées où l’on parlait le nahua (3) —, ces côtes s’étendaient aussi bien le long de l’Océan Pacifique qu’à l’ouest du golfe du Mexique ; or la Nueva Galicia que baigne le golfe de Californie et où la langue la plus répandue était le nahua, idiose des Aztecs (4), renferme précisément une ville que les premiers conquistadors nommaient tantôt Coluacan (5) ou Culuacan (6), tantôt Culiacan (7). Il

(1) Le dernier mot de ce composé est, comme le radical de Colhuacana, une forme du nahua Culua ou Colhua que Toribio Motolinia (Historia de los Indios de Nueva España, p. 4, 5, 10, 11, du t. I de la 1re Colection de documentos para la historia de México, edit. par F. García Icazbalceta, Mexico, 1838, in-8°) emploie concurremment avec Acollhua pour désigner les premiers civilisateurs du Mexique et les habitants de Tzcuco, dont les rois eurent longtemps l’hégémonie dans la fédération du haut Anahuac. Leur nom, paraît-il, fut appliqué à l’ensemble des peuples, même hétérogènes qui la composaient, et il lui resta même après que les Tenuches de Mexico se furent arrogé la suprématie. Le composé en question signifie donc San-Juan-des-Culuas.

(2) Toda esta Nueva España que los Indios llamaban entonces Calhua, par ser Culhuas los Mexicanos que la señoreaban. (J. de Torquemada, Mon. ind. L. XIX, ch. 31, p. 383 du t. III).


(4) Cet idiome des Culuas et des Tenuches de Mexico était également celui d’une partie des populations de la Nueva Galicia (Mathias de la Mota Padilla, Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia, Mexico, 1870, in-1°, p. 21, 27), où sont situés Culuacan et les deux Chihuatlan dont il va être question.


(7) Gonzalo Lopez dans sa Relat. sur la même expédition écrit Culuacan
est donc possible qu’en parlant d’autres îles voisines de la Colhuacana on ait voulu désigner des îlots situés non loin de Culiacan dans l’État actuel de Sinaloa. En tout cas, c’est certainement du côté de l’ouest que les compagnons de Cortés et de Nuño de Guzman cherchaient des Amazones. Pourquoi là plutôt qu’ailleurs ? D’abord parce qu’il y avait dans cette direction des localités nommées Cihuatlan, composé nahua de cihuat (femme) et de la suffixe locative tan, et le tout signifiant : lieu où il y a des femmes (1) ; et probablement aussi parce que, en nahua, l’Ouest était appelé Cihuatlampa (2) ou Vers le Côté des femmes. Chez les anciens Mexicains, en effet, les femmes mortes en couches ou à la guerre étaient canonisées, et l’on croyait qu’elles allaient mener une vie de délices sans fin, dans la station du soleil couchant, en compagnie de Notre Seigneur (3) et de ses sœurs les Cihuapipiltin [Nobles Dames ou divinités féminines] (4).

(Col. de doc. inéditos del Archivo de Indias, t. XIV, Madrid, 1870, in-8°, p. 439, 450, 453, 460) ; une fois Culliaca (ibid., p. 453).

(1) On écrit aussi Ciuat et Ciguat, avec la suffixe locative tan qui équivaut à tan.


Bien que ce mythe, à lui seul, n’ait pas dû suffire à donner naissance à la fable des Amazones, il a pu suggérer l’idée de localiser à l’ouest de la région isthmique les récits sur ce sujet qui étaient répandus, avant l’arrivée des Espagnols, chez les indigènes de plusieurs contrées des deux Amériques. Lorsque Gonzalo de Sandoval retourna à Mexico (1522) après avoir soumis les territoires de Zacatula, de Colima et de Ciutlan, sur le littoral des États actuels de Michuacan et de Xalisco, « il dit avoir été informé que, à dix soleils ou journées de Colima, il y avait une riche île d’Amazones. Bien qu’on ait cherché celles-ci on n’en découvrit jamais, et l’on jugea que ce rapport avait trait au nom de Ciutlan (1), qui signifie lieu des femmes (2). »

Oviedo y Valdés est un peu plus explicite au sujet de ces Amazones. Sans nommer Gonzalo de Sandoval, il le désigne suffisamment sous le titre de : capitaine chargé par F. Cortés de réduire les Indiens de Zacatula et de Colima. Entre autres notices contenues dans le rapport que fit celui-ci à son retour était « la relation des seigneurs de Ciguatán qui affirmaient expressément (affirmaban mucho) l’existence d’une île entièrement peuplée de femmes sans un seul homme ; mais qu’en certains temps il venait des gens de la terre ferme, qui cohabi-

---

(1) Sic, mais la traduction de ce nom donnée par Herrera prouve suffisamment qu’il faut lire Ciutlán ou Cihuatlan, selon l’orthographe normale. Cette localité est située à 180 kilom. au nord de Colima, à 68º kilom. à l’ouest de Mexico, entre la vallée de Banderas au nord et Santiago, port de Colima, au sud, d’après l’Atlas du Ptolémée de 1554 ; sous le 20º de l. N. selon Herrera (Déé. V, l. VII, ch. 4, p. 160). — Sihuatán que les cartes modernes placent à peu près à la latitude de Colima, mais plus près de la mer, vers Puerto de Navidad, doit être une mauvaise leçon pour Cihuatlan.

(2) Id. ibid., Déc. III, L. III, ch. 17, p. 106.
taient avec elles et les laissaient enceintes. S’il naissait des filles, elles les gardaient ; si c’était des garçons, elles les excluient de leur société. On disait que cette île était à dix lieues de cette province [de Ciguatan ou de Colima ?] et que beaucoup de gens y sont allés et l’ont vue, et qu’elle est très riche en perles et en or (1) ; mais aucun chrétien ne croit à l’existence de ces femmes ; elle n’est attestée, de la manière que l’on vient de rapporter, que par ces Indiens de Ciguatan (2). »

Nuño Beltrán de Guzmán feignit pourtant de regarder ces rumeurs comme fondées et il les allégua comme moyens d’entrainer ses troupes à une expédition au nord de la Nouvelle Espagne. Ce premier président de l’audience de Mexico, qui avait été chargé de faire une enquête sur les agissements de F. Cortés, abusait de son autorité pour persécuter les amis de son justiciable absent et pour marcher sur ses brisées. Après avoir fait torturer et brûler vif le roi de Michuacan, partisan de Cortés, il

(1) Ce passage est emprunté presque mot pour mot à la 4e Relation de F. Cortés, dont voici les propres termes : « Asimismo me truyo relacion de los señores de la provincia de Ciguatan, que se afirman mucho haber una isla toda poblada de mujeres sin varon ninguno, y que en ciertos tiempos van de la tierra firme hombres con las cuales han aceso, y las que quedan presadas si paren mujeres las guardan y si hombres los echan de su compañía, y que esta isla está diez jornadas desta provincia, y que muchos deles han ido allá y la han visto : Dice me asimismo que es muy rica de perlas y oro. (Carta cuarta, datée de Temixtitlan [Tenchtitlan ou Mexico] le 15 octobre 1524, dans le t. I, p. 102 de Historiadores primitivos de Indias, édit. par E. de Vedia). — A la différence d’Oviedo qui écrivait après d’infirmeuses recherches, Cortés ne rejette pas à priori, comme fabuleux, ce récit qu’il se proposait de contrôler pour en envoyer un ample récit à Charles Quint ; mais on ignore s’il eut occasion de le faire.

(2) Pero d’estas mugeres no dà fé de algun Chipstiano, salvo aquellos Indios de Ciguatan lo testificaban de la manera ya dicha (Hist. gen. y nat. de Indias, t. III, p. 447).
réunit ses officiers « et leur exposa qu'il était parti [de Mexico] dans l'intention d'aller découvrir au Nord certaines provinces. Celles-ci, comme il en avait été informé, étaient extrêmement peuplées de tribus si belliqueuses que les femmes maniaient l'épée avec autant d'habileté que les hommes, aussi les qualifiait-on d'Amazones (1) ». Mais ce n'était qu'un prétexte pour cacher son véritable but qui était de supplanter Cortés dans les territoires soumis par celui-ci ou dans les conquêtes à faire sur le littoral de la Mer du Sud [Océan Pacifique] et de la Mer de Cortés [golfe de Californie], conquêtes qu'il voulait joindre à son gouvernement de Panuco pour constituer avec le tout une Mayor España (2) [plus Grande Espagne], par opposition à la Nueva España.

Voici comment il explique lui-même son dessein dans une lettre datée d'Omitlan (3) dans le Michuacan (7 juillet 1550) et adressée à l'Empereur-roi : « J'irai à la recherche de la province des Amazones, que l'on dit être située à dix journées d'ici, en mer selon les uns, sur un bras de mer selon d'autres. Riches et regardées comme des divinités par les habitants de la terre, elles sont plus blanches que les autres, portent des arcs, des flèches, des rondelles (4).

(2) Id. ibid., p. 23-27, 83.
(4) Ces femmes armées, pourvues de grandes richesses et prises pour des divinités terrestres paraissent avoir eu pour prototypes les Ciuapi-piuitin de la mythologie mexicaine. Celles-ci en effet étaient, comme on l'a dit (supra, p. 308) des mortelles divinisées ; le visage, les bras et les jambes (autant dire toutes les parties visibles) de leurs images étaient blanches. (A rapprocher, de ce qui aurait été rapporté à Pedro Texeira de la prétendue parenté des hommes barbus avec les Amazones du Marañón
En certains temps de l'année, elles ont commerce avec les voisins, et les garçons qui naissent de ces relations sont, dit-on, mis à mort, mais les filles conservées. Il y a de nombreuses et grandes tribus à traverser pour arriver jusqu'à elles (1). Après avoir hiverné sur le littéral de Xalisco à Aztatlan (2) qu'il disait être situé à trois journées d'Omitlan, il écrivit de Chiametla, le 16 janvier 1534, (supra, p. 305) et de ce qui fut dit à Gonzalo Lopez de l'origine transmarine (p. 318) de celles de Cignatan; elles avaient des oreilles en or. On donnait à ces femmes immortalisées la qualification de vaillantes; les vieilles accoucheuses qui accompagnaient leur cadavre au lieu de sépulture étaient armées de gaillives et de boucliers pour le défendre contre les entreprises de jeunes guerriers qui cherchaient à s'emparer du corps pour en faire des reliques et des talismans militaires. Les Chiaquipilitin elles-mêmes qui jouissaient à perpétuité de toutes sortes de délices dans la station occidentale du soleil étaient en opposition avec les guerriers morts sur le champ de bataille, qui avaient leur demeure dans la station orientale du soleil. Ceux-ci accompagnaient l'astre du jour depuis son lever jusqu'au zénith; là ils étaient remplacés par les déesses armées qui suivaient le soleil jusqu'à sa station occidentale où elles étaient relevées par les habitants du Mictlan ou enfer. (Voy. supra, les sources citées, p. 308, n. 3 et 4). — Il y a là un mythe solaire que l'on ne se charge pas d'expliquer, mais on ne répugnerait pas à y voir le germe d'une tradition américaine sur les Amazones, s'il ne lui manquait quelques-uns des traits les plus caractéristiques de celles-ci, comme la cohabitation temporaire, le partage des enfants, l'expulsion ou la destruction des garçons, la privation d'une mammelle. En l'absence des éléments constitutifs de cette fable, le mythe ne peut en être regardé comme l'origine, mais tout au plus comme un des motifs de localiser un pays des Amazones dans l'Ouest du Mexique.

(1) P. 392 du t. XIII, 1870, de la Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias.
qu'il n'était pas loin des Amazones (1). Il les fit d'abord chercher dans l'intérieur des terres, en donnant ordre à Pedro Alméndez Chirinos de s'avancer vers le Nord dans la direction de Lagos et de Zacatecas. Dans cette dernière localité le cacique Xiconaque lui apprit que plus loin, « chez les Guachichiles, pauvres et traîtres, il ne trouverait rien dans ce qu'il cherchait . . . . . . Chirinos constatant que ces paroles concordaient avec ce que les Indiens du gué de Nuestra-Señora avaient dit à Guzman : qu'il n'y avait pas d'Amazones, le crut et s'enquit du tout pour détrômer son chef (2) ». On ignore si Nuño de Guzman a laissé un rapport sur son expédition à la recherche des Amazones ; mais le chroniqueur Oviedo y Valdés, qui l'avait interrogé à cet égard, a consacré tout un chapitre de son Histoire générale à une visite de Nuño de Guzman dans une de leurs bourgades. Se reportant à ce qu'il avait dit du Ciguatan soumis par un lieutenant de Cortés (3), il remarque qu'on le donnait pour une ile, tandis que celui de Nuño de Guzman était sur la terre ferme. Il en conclut que ce nom devait s'appliquer à une grande étendue de pays (4) ou plutôt, croyons-nous, à des localités bien différentes et fort éloignées l'une de l'autre.

« Ces troupes, dit-il, portant la guerre sur le littoral de l'autre mer [Océan Pacifique, par opposition au golfe du Mexique], entendent dire parler d'une peuplade de femmes auxquelles ils donnèrent de suite la qualification d'Ama-

(1) Col. de doc. inéd. del Arch. de Indias, t. XIII, p. 408-409.
(2) Libro segundo de la Crónica Miscelanea . . . . . de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia, par Fr. Antonio Tello, Guadalajara, 1801, in-8°, ch. 38, p. 107-109.
zones. À cette nouvelle, le capitaine Cristobal de Oñate se hâta de demander comme une faveur au général Nuño de Guzman l’autorisation de soumettre ces Amazones. L’ayant obtenue, il partit avec sa compagnie pour cette entreprise, mais pendant le trajet il fut fort maltraité dans une bourgade d’Indiens nommée Quinola, aidés de ceux de Quila, qui en sont éloignés d’une lieue (1) . . . . . . C’est pourquoi ils attendirent là le gouverneur, à l’arrivée duquel le capitaine Gonzalo Lopez, mestre de camp, offrit d’aller à la bourgade des femmes, ce qui lui fut accordé. Il était en marche et se trouvait à cinq lieues de Ciguañan lorsqu’il fut atteint par un messager du général. Celui-ci lui enjoignait de l’attendre, parce qu’il voulait voir ce qu’étaient ces femmes. Le lendemain, continuant sa route, il trouva, en vue de la bourgade et près d’elle, un grand nombre de ces femmes postées sur le chemin et attendant les Espagnols. Elles étaient vêtues jusqu’aux pieds de chemises blanches, plissées au cou et aux poignets. Gonzalo Lopez et les siens avançaient vers elles avec beaucoup d’ordre pour les disperser, elles furent tellement effrayées à la vue des cavaliers qu’elles demandèrent la paix, emmenèrent les Espagnols à leurs demeures et leur donnèrent de quoi se régaler avec tout ce dont ils avaient besoin. Cette bourgade se compose d’un millier de maisons fort bien construites avec des rues bien disposées, dans la meilleure situation d’une contrée fertile et agréable. En les questionnant sur leur manière de vivre, les Espagnols apprirent d’elles que tous les jeunes gens des environs viennent cohabiter avec elles quatre mois de

(1) Sur la rivièrê qui baigne cette dernière localité, était situé Navito où fut fondée en 1532 la ville de San Miguel, (Voy. infra, 316, n. 2 et 320 n. 2).
l’année, que l’on se met en ménage de suite pour cet espace de temps et non pour plus longtemps, que la journée ils n’ont d’autre occupation que de les servir et d’exécuter ce qu’elles leur commandent de faire dans la bourgade ou à la campagne, de quelque manière que ce soit, mais que la nuit elles leur abandonnent leur personne et leur lit. Pendant ce temps, ils cultivent, travaillent et sèment le maïs et les légumes, les récoltent, les servent dans les maisons de leurs hôtesse (voy. supra p. 506). La période écoutée, tous retournent dans leur pays d’origine ; les garçons qui naissent sont, au bout de deux à trois mois ou auparavant, envoyés aux pères, pour que ceux-ci les élèvent ou en fassent ce qu’ils veulent (1) ; quant aux filles, les mères les gardent et les élèvent pour l’accroissement de leur association et de leur famille. Les Espagnols virent chez ces femmes des turquoise et des émeraudes ; on leur dit que ces deux sortes de pierres précieuses y étaient en quantité et de bonne qualité. Le nom de cette peuplade de femmes ainsi que celui des Amazones que l’on signala à Cortés est Ciguatan, qui signifie localité de femmes, comme je l’ai appris de plusieurs personnes auprès desquelles je m’enquis plus amplement de la matière. Plus tard, en Espagne, rencontrant à la cour Nuño de Guzman, en 1547 (2), je voulus m’informer de ces femmes ; il me dit qu’il était absolument faux

(1) C’est bien invraisemblable pour de si jeunes enfants qu’il en fallu servir dans un pays dont les habitants n’avaient domestiqué aucun des quadrupèdes laitiers. Autant eût valu faire mourir de suite les infortunés nourrissons.

(2) Le docteur José F. Ramirez n’avait pas fait attention à cette date, lorsqu’il plaçait en 1544 le décès de Nuño de Guzman (Not. sur ce personnage dans Apéndice al Diccionario universal de historia y de geografía, publié par M. Orozco y Berra, T. II, Mexico, 1856, in-4°, p. 533).
qu’elles vécussent dans le célibat à la manière des Amazones, car en repassant dans la localité, il les trouva avec leurs maris (1). . . . . . Il fonda dans le pays des prétendues Amazones (de las no Amazonas) une ville nommée (2) Sanct Miguel (3). »

Le témoignage de Nuño de Guzman doit avoir été sincère et fidèlement reproduit, car un des membres de son expédition, Pedro de Carranza, après avoir dit que le seigneur de Ciguatza apporta des vivres aux Espagnols, ajoute : « On acquit la certitude qu’il y avait là des hommes comme ailleurs (4) ». Voilà ce qui fut alors constaté ; auparavant, lors du passage du mestre de camp Gonzalo Lopez, on avait cru que la bourgade du rio Ciguatan (5) n’avait qu’une population de femmes, parce qu’elles étaient plus nombreuses que les hommes, mais on ne s’en était pas assuré faute d’interprète qui les entendit. — Entre Piaza ta et Culiacan, est-il dit dans la Relation anonyme d’un autre compagnon de Nuño de Guzman, « nous arrivâmes à la bourgade de Ciguatlan, chef lieu de certaines


(4) Voy. sa Rel. dans le t. XIV, p. 368 de Doc. inéd. del Archivo de Indias.

(5) C’est certainement ainsi qu’il faut lire Aguatan » que se dice de las mujeres. » (Ibid., p. 368) et Capuatan, où il y avait plus de femmes que d’hommes, « por donde se tuvo que era pueblo de mujeres, como se decía, y no se averiguó, porque no llevaba lengua que los entendiese ». (Ibid., p. 366).
localités du voisinage, que l'on disait être peuplées d'Amazones. Là et dans les environs on ne trouve que des femmes et peu ou point d'hommes ; c'est pourquoi l'on fut d'autant mieux persuadé que c'était là le Pays des femmes dont on avait entendu parler ; mais la cause pour laquelle on ne trouva point d'hommes avec elles, c'est que ceux-ci avaient reçu l'ordre de nous attaquer en certain endroit. La preuve qu'il en était ainsi, c'est qu'en revenant des montagnes et des déserts infranchissables, nous les trouvâmes dans les maisons avec leurs femmes et leurs enfants, tout comme dans les autres bourgades. On ne put jamais trouver d'interprète (1) qui les enten-
dit (2). »

Au delà de Piaxtla, dans un campement où l'on passa quatre à cinq jours, « on apprit, dit un autre anonyme, que l'on était fort près de Ciguatan dont on entendait parler, depuis une année, comme d'une curiosité, quoi-
qu'il n'en fût rien. De là, le gouverneur [Nuño de Guzm-
man] envoya par des voies différentes le mestre de camp [Gonzalo Lopez] avec 35 cavaliers, et Samaniego avec 25, afin d'entrer de deux côtés dans ce pays que l'on croyait être fort peuplé. Ainsi fut fait et chacun d'eux trouva beaucoup de bourgades. Arrivés au rio Ciguatan, ils en traversèrent huit, grandes et petites, où il y avait quel-
ques hommes de guerre et quantité de femmes. Celles-ci différaient beaucoup, aussi bien par le costume que pour

(1) Cette difficulté de s'entendre, également attestée dans le passage qui précède et dans ceux qui suivent, dénote que le nahuatl n'était pas ici, comme dans les localités plus méridionales, l'idiome du pays, et que par conséquent le nom nahuatl de Chiquitan avait été imposé par les Mexicains. Ce sont ces derniers qui ont localisé dans l'ouest de la région isthmique la fable des Amazones.

(2) 1re Col. de doc. inéd. d'Icazbalceta, t. II, p. 475-476.
être plus soignées, de celles que l'on avait vues jusqu'ici. Les guerriers peu nombreux étaient bien équipés avec panaches, arcs, flèches et massues. Ils dirent qu'ils étaient des bourgades voisines et qu'ils venaient défendre les dames Amazones, dont on prit un grand nombre. On sut depuis, par les interprètes, que ces femmes disaient être venues par mer et que, d'ancienneté, elles avaient pour règle de ne pas avoir de maris et de ne pas souffrir d'hommes parmi elles ; mais qu'en certains temps les voisins venaient cohabiter avec elles ; les accouchées enterraient vivants les garçons, mais élevaient les filles ; que depuis peu de temps on n'y tuait plus les enfants mâles, mais qu'on les gardait jusqu'à dix ans ou un peu plus et qu'alors on les donnait aux pères. C'est ce que l'on ne put bien éclaircir parce que les interprètes étaient peu experts. On en donna avis au gouverneur qui arriva le surlendemain. Jusqu'ici la contrée est bien approvisionnée en maïs et en légumes ; il y a beaucoup de poissons et quelques fruits, peu de gallinacés ; nombreuses sont les bourgades dans ce territoire où est aujourd'hui située la ville de San Miguel. On s'y arrêta dix à douze jours et l'on y reçut des informations sur la province de Culiacan (1). — García del Pilar lui-même qui était interprète affirma que, faute de bien comprendre les femmes de Ciguatlan, on ne put savoir si elles vivaient dans le célibat ou dans le mariage ; mais il n'y avait là que peu d'hommes, tout le reste était de l'autre sexe dans cette bourgade située sur le bord d'une rivière et près de la mer (2).

La Relation du mestre de camp Gonzalo Lopez, dont il a été question (3), quoique étant des plus circonstanciées

(1) Ibid., t. II, p. 451-452.
(2) Id. Ibid., t. II, p. 258-259.
relativement à cette expédition (1) ne contient pourtant que peu de renseignements sur les Amazones. Du campement situé au delà de Bayla où Nuño de Guzman s’arrêta cinq à six jours, il envoya l’Alcalde (2) et G. Lopez, chacun d’un côté, à la recherche des femmes qui, d’après les rapports de certains indigènes, devaient se trouver près d’une grande rivière. Lopez y rencontra une grande bourgade où il ne vit que trois vagabonds avec un millier de femmes qui prirent la fuite et dont il fit arrêter une grande partie. Elles n’étaient vêtues que de longues chemises descendant jusqu’à terre, quelques-unes ornées de grelots ; les hommes avaient des plaids [mantas] et quelques-uns des scapulaires comme ceux des frères Dominicains. Des gens que Lopez avait chargés d’explorer la rivière en amont et en aval, y trouvèrent beaucoup d’hommes et de femmes qui ne s’envièrent pas sans avoir combattu ; ils prirent quatre de ceux-là et jusque à trois cents de celles-ci (3). Mais Lopez eut beau battre la campagne jusqu’à soixante dix lieues de Culiacan, il ne put découvrir de vraies Amazones (4). C’est près du rio de las


(2) Il s’agit de Lope de Samaniego (cité plus haut, p. 317), alcalde de l’arsenal de Mexico, qui explora plus tard le littoral jusqu’au rio Petatlan à 3 journées en avant du rio Sinaloa, et dont le rapport contribua à déterminer Nuño de Guzman à partir pour les Sepi-Cités, « parce que de la demanda que de las Amazonas habia tenido, ya se le habia deshecho. » (1er Relat. anon. sur l’expédition de Nuño de Guzman dans la 1re Col. de doc. d’Icazbalceta, t. II, p. 291).

(3) Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias, t. XIV, p. 443-444.

(4) Ibid., p. 459. — En aurait-il rencontré, si du 30e de Lat. N. il s’était
Mugeres que Nuño de Guzman fonda la ville de San-Miguel (1) [de Navito (2)].

Voilà ce que nous avons recueilli dans des livres passablement rares et peu accessibles à la plupart des lecteurs européens. Malgré la monotonie résultant de la répétion des mêmes faits, presque dans les mêmes termes, nous avons tenu (conformément à une constante méthode qui nous paraît devoir être celle de la sérieuse érudition traitant de faits peu connus) à ne pas procéder par voie d'allusions et de renvois aux sources, mais à reproduire celles-ci, soit dans des traductions intégrales, soit dans de substantielles analyses avec commentaires, afin que chacun puisse juger par soi-même des conclusions que nous en allons tirer. Remarquons d'abord que les femmes guerrières du Nouveau Monde (voy. supra, p. 288, 289, 291, 296, 297, 299, 300, 303, 304, 305, 311), dédaignant les occupations de leur sexe (supra, p. 288), vivant dans le célibat et excluant les hommes de leur société, au moins la plus grande partie de l'année (supra, p. 287, 288, 294, 295, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 312, 314, 318), mettant à mort (p. 299, 304, 312, 318) ou renvoyant aux pères leurs enfants mâles (p. 289, 291, 295, 299, 300, 302, 305, 306, 310, 315), ne gardant avec elles avancé jusqu'au-delà de San-Francisco? Cronise (Natural Wealth of California. San-Francisco 1858) affirme qu'à l'arrivée des Espagnols, une tribu des Pomos, établie dans le comté actuel de Mendocino, vers 39o 20' de Lat. N. était soumise à la gynécocratie. Stephen Powers (p. 160-161 de Tribes of California, formant le t. III de Contributions to North American Ethnology, Washington, 1877, in-4°) admet bien que cette fable n'est pas sans fondement, mais il avoue que, malgré de diligentes recherches, il n'a jamais découvert de vestiges de ces sociétés d'Amazones.

(1) Ibid., p. 461.
(2) En 1532 ; transférée la même année sur le rio Culucan (Ant. Tello, Hist. de la Nueva Galicia, fragm. publiés par Icazbalceta dans le t. II, p. 355 de sa 1re Col. de doc.) — Navito est situé par 24o 8' de L. N. sur le rio Quila, qui doit correspondre au rio de las Mujeres.
que les filles nées de relations temporaires (p. 289, 291, 295, 299, 300, 302, 305, 304, 310, 313, 318) et systématiquement privées d’une mamelle (p. 299, 302, 306), — correspondent presque de point en point à l’idée que les auteurs classiques nous donnent des Amazones de notre continent.

Ce ne sont pourtant pas les Espagnols qui ont puisé dans les écrits des Anciens cette tradition plus ou moins historique pour la transplanter en Amérique ; elle y était connue avant leur arrivée et ils l’y ont trouvée dans des contrées assez éloignées l’une de l’autre (supra, p. 315) pour que les communications entre elles aient été longues et difficiles ; elle avait dû mettre un certain temps pour se propager de l’une aux autres. Chr. Colomb l’entendit conter par des insulaires de Haïti qui, d’après le P. B. de las Casas, la localisaient à la Martinique (supra, p. 288) ; G. Formuth la trouva dans le bassin de l’Orenoque (p. 294) ; Orellana, le P. Yves d’Evreux, les compagnons de P. Texeira, Laureano de la Cruz, dans celui du Marañón (p. 296-299, 301-305) ; Gomara, signala son existence dans les Lucayes (p. 292) ; P. Martyr, dans les îles voisines du littoral des Culuas (p. 306) ; Gonzalo de Sandoval dans une île située à 10 journées de Colima, près du littoral de l’Océan Pacifique (p. 309-310) ; et Nuño de Guzman qui, pour être un homme pratique, n’en poursuivait pas moins des chimères, perdit son temps à chercher des Amazones sur les rives du rio Ciguatan ou rio de las Mugeres (p. 311-315, 319).

Loin d’avoir été les inventeurs ou même les simples propagateurs de cette tradition les Espagnols ne croyaient même pas qu’elle eût le moindre fondement et la traitaient de fable : B. de las Casas (supra, p. 289), P. Martyr (p. 290-
291), Chirinos d’après Xiconaque (p. 315), Gomara (p. 293, 298-299), J. Perez de Tolosa (p. 294), Herrera (p. 298), J. de Castellanos (p. 299-300), Oviedo y Valdés (p. 309-310), Nuño de Guzman (p. 315-316), Laureano de la Cruz (p. 305) affirmaient qu’il n’y avait pas trace de Amazones dans le Nouveau Monde, et plusieurs d’entre eux disaient que c’était pure fiction ou mensonge des indigènes (p. 291, 293, 294, 296, 297, 298-300, 304, 310, 316). Certains, après avoir cru à l’existence des Amazones transatlantiques, acquirent la conviction que les récits sur elles, étaient soit totalement erronés (p. 290, 306, 315-316, 319 n. 2), soit fondés sur de simples apparences ou des analogies non essentielles (p. 297-303, 306). S’il était vrai par exemple qu’il y eut des territoires gouvernés par des reines (p. 296 et aussi sur le littoral du Pacifique) et des bourgades où les femmes restaient seules pendant les expéditions ou les déplacements temporaires des hommes (p. 316, 317), il était faux qu’elles vécussent dans le célibat (p. 288, 290, 299, 301 n., 316), qu’elles missent à mort les enfants mâles (p. 299, 304, 318) et qu’elles fussent privées d’une mamelle (p. 299, 302, 306).

Ces derniers détails répugnent tellement aux instincts maternel et féminin que si, par impossible, ils étaient vrais pour des viragos de l’antiquité asiatique, ils auraient besoin d’avoir été dûment constatés chez des femmes du Nouveau Monde pour accréditer l’origine américaine de la tradition sur des Amazones transatlantiques, et alors même que l’on serait disposé à regarder celle-ci comme indigène, il resterait à expliquer comment elle se serait formée, à peu près identiquement et par génération spontanée, chez tant de populations éloignées les unes des autres et différant par les croyances, les mœurs, le langage. On
ne peut croire que les diverses tribus chez lesquelles cette fable était répandue, aient eu indépendamment l'une de l'autre l'étrange conception de maritres égorgeant ou expulsant systématiquement la moitié de leur progéniture; de femmes, dénaturées se mettant d'accord entre elles pour exclure de leur société les pères de leurs enfants; de personnes du sexe faible se soumettant bénévolement à la douloureuse exérèse d'une mamelle.

Ces divers traits sont tellement invraisemblables qu'ils n'auraient certes pas été imaginés de la même façon en plusieurs pays; la fable dont ils sont les principaux éléments ne doit avoir eu qu'un seul berceau et, comme celui-ci n'a été trouvé aucune part en Amérique, il faut le chercher dans l'Ancien Monde, car les Indiens n'ont fait que repéter et en partie seulement ce, que l'antiquité grecque et latine avait dit des Amazones; ils n'y ont rien ajouté et n'ont fait que leur attribuer pour demeure certains lieux se prétant, pour une cause ou pour une autre, à cette localisation, par exemple: Matinino, parce que les femmes de cette ile restaient seules une partie de l'année (voy. supra, p. 288-291) pendant les courses maritimes de leurs maris, les pirates Caraïbes; les Lucayes, parce que la beauté des femmes y attirait temporairement des hommes venus de loin (p. 292-293); le bassin de l'Orénoque, parce que des femmes y exerçaient le caciquat (p. 295-297), et le bassin des Amazones, parce qu'il y avait sur les rives de ce fleuve des femmes guerrières (p. 295-504); l'ouest de la région isthmique, parce qu'il y avait sur le versant occidental des territoires gouvernés par des reines et qu'en nahua Cihuatl l'et Cihuatlampa, mots dont le radical est le même, signifient respectivement: contrée des femmes et bande ou direction de l'ouest (p. 509, 311 note 4).
Ainsi, sauf la localisation, la fable des Amazones américaines est empruntée de toutes pièces à nos traditions classiques et l'on n'est pas surpris de ce qu'elle ait rayonné si loin et ait été si vivace, quand on sait avec quelle facilité les mythes et surtout les contes passent d'une contrée ou d'une génération à l'autre, et se propagent ou se perpétuent de la sorte dans le temps et dans l'espace. Mais il reste à montrer comment elle a été transportée toute faite d'un continent à l'autre. Ce n'est évidemment pas sur les vaisseaux des découvreurs Espagnols puisqu'elle existait dans les Antilles avant le premier voyage de Chr. Colomb ; elle n'aurait d'ailleurs pu se répandre en trente ou quarante ans seulement dans de vastes territoires fort éloignés les uns des autres et, qui plus est, séparés par la langue, les moeurs, les haines de tribus à tribus, lesquelles pour ces diverses raisons n'auraient pu s'entendre dans le cours d'une seule génération. Les Amazones ont été connues, au moins de nom, par les Anciens Scandinaves, comme on le voit dans la Trajumanausaga (1) (Saga des Troyens), traduction fort libre d'après Darès et d'autres écrivains, faite vers la fin du XIIIᵉ siècle (2). Mais ils avaient alors cessé depuis longtemps d'entretenir des relations avec le Vinland (Nord des Etats-Unis), la contrée la plus méridionale du Nouveau Monde qu'ils aient visitée et, autant qu'on peut le savoir, il n'y a pas lieu de penser que l'influence de leurs colonies transatlantiques se soit fait sentir dans la zone intertropicale des deux Amériques.

Quant à leurs prédécesseurs (3), les Papas Gaëls, on

(2) Finnur Jónsson, dans l'introd. à l'édit. du Hauksbók, p. CIII.
(3) E. Beauvois, La découverte du Nouveau Monde par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an 1000.
pourrait supposer que ces disciples de Saint Columba, comme lui zélés copistes non seulement des textes et des commentaires bibliques, mais encore des ouvrages profanes (1), avaient transplanté la tradition des Amazones dans le bassin du golfe et du fleuve Saint-Laurent, d’où essaimèrent vers le sud nombre de missionnaires et d’aventuriers (2), et qu’elle se serait répandue avec eux dans les Antilles, l’Amérique du Sud et le Mexique. Mais cette conjecture n’aurait pour elle que la vraisemblance, faute d’être étayée d’aucun document pour attester que cette fiction était familière aux propagateurs de la civilisation dans la région isthmique. Il est plus naturel de penser qu’elle était connue des sectateurs d’Hercule (Ogmios, l’Ogma des Gaëls), établis avant notre ère sur les rives de la Méotide transatlantique ou golfe du Saint-Laurent. Ce demi-dieu, au dire de l’un de ses prêtres qui, allant en pèlerinage à Ogygie (l’Islande) et de là aux autres sanctuaires de Kronos [Saturne] dans l’Ancien Monde, s’entretint avec le dictateur Sylla de la nature transatlantique et de ses colons européens, — ce demi-dieu était en grand honneur chez les riverains de la Méotide, dont ses compagnons mêlés à la population kronienne en avaient adouci les mœurs. Comme il passait pour avoir vaincu les Amazones en Asie-Mineure et dans l’Attique, ce trait de sa légende avait dû frapper aussi bien en Amérique qu’en Europe les peuples qui lui rendaient un culte. L’adaptation de cette fable aux viragos du Nouveau Monde nous semble

(dans le Compte-rendu du 1er congrès intern. des Américanistes. Nancy, 1875, in-8°); — Migrations d’Europe en Amérique pendant le moyen-âge : les Gaëls (dans Mém. de la Soc. bourguignonne de géogr. et d’hist. T. VII, Dijon, 1891, in-8°).

(1) Id. Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques, dans Le Muséon, Louvain, 1888, t. VIII, p. 316, 321-323.

(2) Id. La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde (dans Le Muséon, 1891).
donc concourir fortement à prouver la réalité de l’entretien (1) de Sylla avec le pèlerin de la Méotide et la vérité de ce dernier.

La description d’Ogygie, sa situation sous le cercle polaire, la douceur relative de sa température, ses convulsions titaniques ou éruptions de ses volcans, les glaces que vomissent les rivières gelées du Groenland et qui obstruent la navigation, l’existence d’un grand continent transatlantique et de plusieurs groupes d’îles dans la mer Kronienne ou partie septentrionale de l’Océan, celle d’une mer comparable à la Méotide européenne et située à la même latitude qu’elle, — toutes ces assertions sont conformes aux notions de la géographie positive. En ce qui concerne la nature de ces îles, contrées et parages, on pourrait déjà affirmer que Sylla ou tout au moins Plutarque, qui rapporte son récit, avaient été bien renseignés, mais on pouvait douter que les fictions helléniques fussent acclimatées dans la Nouvelle Méotide, comme le rapportait le pèlerin ; désormais, on aura la preuve inattendue que l’une d’elles au moins, après y avoir été admise comme un fait réel, était disséminée au loin et au large dans les différentes parties de l’Amérique. C’est ainsi qu’approfondissant les sources, jusque dans les détails en apparence insignifiants, en les groupant et en montrant leur étroite connectivité avec d’autres, on est arrivé, sinon à résoudre, du moins à poser nettement une question dont l’examen s’impose aux démomanthes des deux mondes et dont la solution éclairerait certains points obscurs de la haute antiquité américaine.

Eug. Beauvois.

COMPLÉMENT

SUR LE

PROBLÈME ÉTRUSQUE.

1. Dans un précédent article (1), nous avons montré qu'il existait de nombreux rapports entre les mots étrusques de sens connu et les mots turcs de même sens. Ces rapports constituaient en faveur de la parenté de l'étrusque et du turc une probabilité très forte (2), vu leur nombre, leur clarté, leur simplicité, et le fait qu'une liste de rapprochements comparable à celle-là ne pourrait être obtenue avec aucune autre langue que le turc ; du moins je ne vois pas qu'elle ait été obtenue jusqu'ici, et ce serait à l'adversaire à prouver qu'elle peut l'être.

2. Aujourd'hui nous complétons l'exposé de notre thèse en ce qu'elle a d'essentiel. Non-seulement nous constatons que les Étrusques furent un peuple de langue turque ;

(1) Mots étrusques expliqués par le turc, Muséon, 1904. Correction à ce mémoire : nous donnerons une étymologie beaucoup plus directe pour le mot ītus, jour.

(2) Dans un article des Annales de Philosophie Chrétienne récemment paru, Mars 1904, nous avons montré par un raisonnement mathématique que la probabilité pour que la ressemblance d'un certain nombre de mots entre deux langues, soit due au pur hasard, est beaucoup plus faible que ne le croient d'ordinaire les linguistes.
mais nous les regardons comme apparentés à toute une couche de peuples qui couvrait le monde hellénique à l'origine de l'ère classique, Thraces, Phrygiens, Cariens, Crétois, anciens Lacédémoniens, anciens Athéniens, etc., peuples qui auraient en conséquence appartenu aussi à la famille tatare. Posons, si l'on veut, cette proposition comme une hypothèse à vérifier, à la façon des mathématiciens lorsqu'ils commencent par supposer le problème résolu. Il va de soi d'ailleurs que je ne lance pas une telle hypothèse dans le public sans avoir par devers moi réuni assez de preuves pour être sûr qu'elle est effectivement vérifiable. Mais comme je ne puis pas fournir toutes ces preuves d'un coup, et que pendant quelque temps ma proposition doit rester sous les yeux du lecteur à l'état d'hypothèse, il convient d'indiquer qu'elle est, comme telle, légitime.

5. Cette proposition est d'abord conforme à l'esprit de la tradition classique et notamment de la tradition d'Hérodote qui fait venir les Tyrrhéniens italiens de Lydie et qui place d'autres Tyrrhéniens en Thrace (1). Elle pourrait être déduite de considérations sur la toponymie, et de la diffusion de certains noms de lieux non aryens dans tout le domaine géographique dont nous parlons. Elle pourrait être inférée de nombreux rapports constatés en archéologie ; mais c'est assez pour nous de nous occuper des arguments d'ordre linguistique. Il nous est permis cependant de rappeler l'opinion qui s'impose de plus en plus aux archéologues au fur et à mesure du progrès des fouilles : que l'on voit apparaître à l'aurore des temps helléniques, — comme à celle des temps latins, — une civilisation qui n'est ni aryenne, ni

(1) Hérodote I, 94 et ailleurs.
sémithique, ni égyptienne (1). Déjà les Égyptiens avaient connu certains « peuples de la mer » (2), qui, malgré la gloire que se sont acquise les Phéniciens comme navigateurs, étaient bien sûrement autres que des Phéniciens. Il peut donc être légitime à titre d’hypothèse de faire sortir ces peuples et cette civilisation des régions obscures du nord et du nord-est, réservoir du touranisme. Prétendre qu’ils ne se rattachent à rien de connu est contraire au sentiment général de la continuité historique.

4. La méthode que nous avons employée pour vérifier l’hypothèse proposée, est fondée sur la remarque suivante : Si des populations de langue tatare ont occupé à l’origine tout le domaine gréco-latin, ces populations, antérieures en civilisation aux Grecs et aux Latins et intimement mêlées à eux au début, ont dû laisser dans la langue de ces derniers des traces nombreuses. La plupart des mots grecs et latins qui n’ont pas de bonne étymologie du côté aryen, la plupart des noms de lieux, et des noms d’hommes, de dieux ou de héros, qui ne se présentent pas comme aryens, doivent être explicables par les racines turques. De nombreuses racines turques doivent être conservées dans les langues, dans la toponymie et dans la mythologie gréco-latines, et l’on doit pouvoir y suivre les variations phonétiques qu’elles ont subies selon les temps et les contrées.

5. Je livrerai peu à peu au public dans différents organes, les recherches que j’ai faites dans la voie que je

(1) Voyez par exemple un article de la Revue des Études Grecques 1903, p. 496.
(2) A propos de cette question des peuples de la mer dans la période ramesseide, V. quelques considérations de J. Krall, Die etruskischen Mumienbinden des agramer National-museums, p. 18,19 ; de P. Foucart, le Culte de Dionysos en Attique, 1904, p. 12, etc.
viens d'indiquer, et qui sont assez avancées pour avoir produit sur mon esprit l'impression de la certitude. Il faut cependant encore, pour achever de poser la thèse, que je réponde à deux objections. L'une est relative à l'antiquité du turc.

Quelques personnes se fondant sur ce que les Turcs sont entrés tard dans l'histoire, croient devoir en conclure que les langues tatares sont aussi de formation tardive ; et ces personnes observent en outre que plusieurs racines turques semblent amollies et usées, condition qui rendrait précaire leur emploi dans des recherches de linguistique ancienne. La réponse est aisée : D'abord pour affirmer que les Turcs sont entrés tard dans l'histoire, il faudrait être sûr que des peuples antiques comme les Étrusques, les Crétois, les Peuples de la Mer ne sont pas des turcs, et justement c'est la question. En second lieu il n'est guère possible de douter de l'antiquité des langues tatares quand on songe à l'énorme extension de ces langues, divisées en nombreux dialectes, parlées dans de vastes territoires, protégées par la vie nomade conservatrice des langues, apparentées à d'autres groupes linguistiques puissants, tel que le groupe ougro-finnois, dont elles ont dû se détacher à des époques très reculées. Enfin l'usure des racines turques est plus apparente que réelle ; l'amollissement signalé dans certaines initiales se fait suivant des règles simples, aisées à découvrir, et dont nous allons aujourd'hui même donner plusieurs exemples.

6. L'autre objection à laquelle je faisais allusion s'adresse moins à notre thèse qu'à notre méthode : On s'est habitué à croire que la méthode pour tout déchiffrage consistait à commencer par l'étude des désinences et à continuer par celle des racines. Or c'est le contraire
que nous faisons ; mais nous avons pour cela d'assez bonnes raisons. Dans les langues aryennes ou sémitiques, où la grammaire est claire et logiquement constituée, il est sage de s'appuyer sur les désinences. Mais les langues tatares sont dans un état grammatical tout autre, moins avancé et beaucoup plus flottant ; que l'on parcoure par exemple une grammaire mongole : on y trouvera deux désinences de datif, deux désinences d'accusatif, quatre désinences de pluriel, susceptibles parfois de s'amalgamer l'une à l'autre, tandis que l'on n'y trouvera pas de désinence pour distinguer, dans le verbe, la première personne de la seconde ou la seconde de la troisième. Il y a surabondance d'un côté, pénurie de l'autre. Dans le déchiffrement d'une langue de cette nature, l'étude des désinences doit logiquement suivre celle des racines. A mon sens, c'est ce préjugé que la désinence est toujours un élément d'étude plus solide que la racine, préjugé manifestement faux dans le cas des langues altaïques, qui a si longtemps retardé le progrès des recherches étrusques.

1° Permutation de la dentale et de la liquide à l'initiale. — C'est le phénomène bien connu en linguistique indo-européenne dont un exemple classique est le rapport de lacryma à ḍāṅγ. Ce phénomène existe dans les dialectes turcs, où l'on voit que la dentale mouillée et les liquides peuvent toutes deux se réduire à la semi-voyelle i.

Exemples :

a. L'année en Mongol est tchil ; dans les dialectes turcs Cumain, Nogai, Kirghiz et de Kazan, le mot a la forme gil. L'initiale est amollie dans le T. or. et osm. yil. En étrusque le mot paraît avec la liquide : ril (1). Le sens de

(1) V. notre article du Muséon : Mots étrusques expliqués par le turc, n° 36.
ce vocable se rapporte à l'idée solaire, comme le prouve le T. or. yilâmek, briller.

b. La Sirène. Le symbole de la sirène est répandu dans le monde protohellénique. Le mot, avec la sifflante initiale, Σειρήν, poétiquement Σειρηδών, coïncide avec le T. or. sourân, cri, vacarme, plainte, ou avec un participe du verbe sirâ-maq, chanter (les personnes, les oiseaux). Une des plus anciennes représentations de la sirène nous la montre avec une tête de femme et un corps d'oiseau (1) ; la figuration de la sirène avec un corps de poisson est, on le sait, postérieure. — La même racine paraît en mongol avec la dentale mouillée : tchirgak'o, le chant des oiseaux ; et l'on a aussi en T. or. tchir-maq, chanter. De là, il est facile de passer à la semi-voyelle ; on la trouve dans la forme T. or. yir, chant ; yirâv, le chanteur, le barde. C'est apparemment la forme qui paraît dans le nom d'Orphée, Ὀρφέας. Enfin, restituant une liquide à la place de la semi-voyelle, on tombe sur λφξ, lyre, inexpliqué autrement. λφξ est donc de la racine tchir, sir, yir qui désigne le chant ; ajoutons à cette racine la syringe, σφραγίς, ou flûte de Pan.

c. L'exemple classique lacryma = οξυς n'est point étranger au turc, la racine de ces mots se retrouvant avec l'initiale molle dans le T. or. yig-maq ou yig-lâmaq, pleurer. Le suffixe l de cette dernière forme correspond à l'r de l'aryen. Comparez encore T. or. iyq-maq, pleuvoir.

d. Les mots grecs ἄχος, ἄχος, ennemi, ne sont pas expliqués en aryen. Ce sont des mots qui paraissent en turc avec la semi-voyelle ou la dentale mouillée pour initiale : T. or. tchâou et yâou, ennemi ; mongol : dayin et dayison, l'ennemi.

**COMPLÉMENT SUR LE PROBLÈME ÉTRUSQUE.**

... est un mot carien qui signifie hache. C'est par ce mot que l'on a expliqué récemment le nom du Labyrinthe de Crète. Je reparlerai de ce vocable ; pour le moment il suffit de remarquer qu'il appartient à la racine turque *tchap*, *iap*, indiquant les idées de couper, de travailler, de construire (1). Ex. T. or.: *tchâp-maq*, couper, Notre mot français *sape* dépend de cette racine.

**Conséquence.** On sait qu'il n'y a presque pas d'initiale *l* en turc. Lorsque l'on a un *l* initial en étrusque, si cet *l* n'est pas passé à l'initiale par suite d'une métathèse avec la voyelle qui lui est affectée, il faut chercher le mot en turc dans les racines commençant par *y* ou par *tch*.

2° **Permutation de la dentale et de la sifflante à l'initiale.** — Certaines racines turques qui ont laissé des traces en indo-européen se présentent tantôt avec le *d* ou le *t*, tantôt avec l's à l'initiale. Nous rencontrons tout à l'heure des cas de ce genre, mais portant plutôt sur la dentale mouillée, *tch*. Le mot *sinister*, dont nous avons antérieurement parlé, offre un exemple très net de permutation de la sifflante et de la dentale.

*a. Sinister*, avons-nous dit (2), dépend d'une racine qui est représentée en turc or. notamment par *tun*, nuit, obscurité, tandis qu'elle l'est en mongol par *sîne*, nuit. A la forme en *s* se rattachent : T. or. *seun-mek*, s'éteindre ; *son-qoul*, main gauche ; à la forme en *t* : T. djagataï, jakout, altaïque, etc. *tûn*, nuit, obscurité ; T. osm, *tûn*, *dûn*, hier, le jour éteint. T. Kara-Kirghiz, *tan*, le nord, la région ténébreuse. Le latin *sin-ister* dépend de la forme

---

(1) V. dans Vambéry, *Et. Wört.*, § 130 et 131 une famille *jap*, *lap* qui est celle dont nous parlons.

(2) *Mots étrusques* no 6.
en s ; et de la forme en t dépendent le grec *Talvapaos*, le Ténare, et le latin *tenebrae* (1).


Conséquence : Il est légitime d’admettre en étrusque la possibilité de la permutation de l’s et du *t* à l’initiale. Ainsi l’inscription de l’Orateur de Florence porte un mot *tubines* que Taylor avait déjà proposé d’identifier avec *subines*, offrande funéraire. Cette identification donne un sens tout-à-fait satisfaisant, ainsi que je l’ai déjà dit (3) et que je le rappellerai.

5° Existence d’un k nasal. — Dans les langues tatares, le k initial de plusieurs racines est susceptible de paraître dans certains mots ou dans certains dialectes sous la forme d’un n. Des traces de ce phénomène sont visibles

(1) Je suis qu’on rapproche *tenebrae* du sanscrit *tamas*, obscurité ; mais, chose curieuse, la racine sous la forme *tam, tum*, se trouve aussi en turc et même très développée ; V. Vambéry § 179 ; comme exemple T. or. *tāmug’*, enfer ; *tamur*, passage étroit et sombre. La racine est plus riche et son développement est plus clair du côté turc que du côté aryen.

(2) *Mots étrusques*, no 8.

(3) Dans la communication faite à la Société Asiatique en mars 1904.
en latin et en grec. D'autres fois le groupe nk, au milieu des mots, est susceptible de s'alléger en la simple nasale n. Exemples :

a. Cybèle, la déesse-mère, Koētē, et Niobé, sont deux types de la maternité féconde ; leurs noms appartiennent tous deux à une racine, kup, nup, nap, indiquant la fécondité, l'accroissement, le nombre : T. or. kupul-mak, koplâ-mak, se multiplier ; kupun, enfant, fils. Les choses qui sont en nombre, l'écume, la mousse, les feuilles des arbres, se rendent au moyen de la même racine : T. or. keupuk, écume ; mongol nap-tsi, le feuillage ; ce dernier mot est le latin napwsa. La racine dont nous parlons, qui semble avoir été commune, dès la plus haute antiquité, aux langues aryennes et touraniennes, est celle du mot numerus, nombre. Elle existe encore en mongol sous la forme nema-ko, augmenter, multiplier. Nous lui consacrerons un jour une étude plus détaillée.

b. Nortia ou Norchia est le nom étrusque de la Fortune. Or la fortune était primitivement caractérisée par l'attribut du gouvernail (1). C'était « la gouvernante », la rameuse : en T. or. et osm. la rame se dit kurek ou kurktchêk. C'est précisément la racine à laquelle appartient le mot Norchia, ainsi qu'on peut le contrôler par le mongol où cette racine reparaît avec l'n initial dans des mots tels que : nor-ko, nork'a-ko, être trempé, tremper, convenables à l'idée de rame. Au reste la même racine, ou une autre toute voisine, donne les idées de voir, de prévoir, de pourvoir, qui indiquent pleinement les caractères essentiels de la fortune : T. or. keur-mek, voir, pourvoir ; Mong. norok'ov-tsilako, améliorer, mettre en ordre.

(1) C'est l'attribut de la fortune dite phrygienne ou cappadoicienne. V. Duruy, histoire romaine, t. II, p. 523 ; V. les Isis-fortune dans le Catalogue des bronzes du cabinet des médailles de Paris.
c. La racine turque küm désigne les choses enfouies en terre : minerai, charbon, ossements. T. djagataï kömüs, argent ; T. jak. kömüs, airain, et, avec des qualificatifs, airain blanc, c’est-à-dire argent, ou airain rouge, c’est-à-dire or. Ce mot n’est autre que le latin numus, moins bien expliqué par l’idée de nombre. La racine existe en mongol avec l’n initial : numorè, caché, secret, reculé.

d. keuk est le ciel, en T. or. et osm. Des mots voisins désignent la couleur bleue ou verte (1) ; par exemple T. jakout, küok, bleu, vert. En mongol les mots analogues paraissent avec l’n, par exemple nok’obor, vert ou bleu. Il est à croire que cette racine est celle à laquelle appartient le titre ṅwzā, dont l’étymologie n’est pas connue, et qui signifierait ainsi « céleste » ; ce titre est donné à des princes, ou à des héros comme les Dioscures. Le nom de l’ancila, bouclier tombé du ciel, n’a sans doute point d’autre sens (2).

e. Adoucissement du groupe nk, au milieu des mots. Un bon exemple en est fourni par le nom divin mongol : moungo, qui dure, Dieu. Ce nom, paraissant en magyar, n’a plus que l’n : memny, ciel ; et d’ailleurs la même variation a lieu entre les divers dialectes turcs (3). Evidemment la racine dont il s’agit est celle à laquelle appartiennent d’anciens titres royaux, tels que Minos, le nom du dieu phrygien Men et celui de Minerve ; tous ces personnages sont « les célestes, les durables, les forts (4) ».

Consequence. Le Turc n’a presque pas l’n initial ; les

(1) V. Vambéry, Et. Wörter. § 110.
(2) La même racine parait du reste en sanscrit, nāka, ciel. Etant donnée la correspondance du k à l’n, c’est identiquement le mot turc.
(3) V. Vambéry, Et. Wörter, § 233.
mots étrusques à initiale n doivent être cherchés dans les racines turques à la lettre k.

Afin de ne pas fatiguer le lecteur, nous énonçons seulement ici trois autres correspondances phonétiques, dont nous fournissons ultérieurement les exemples.

4° Quelques racines contenant la palatale k, initiale ou non, ont des analogues où cette palatale est remplacée par la dentale t.

5° Le v ou le ou, initial ou médian, est susceptible d’être durci en b.

6° La lettre g' du turc peut être représentée en grec par la lettre ϒ. Cette dernière correspondance est importante pour l’étude des désinences.

Quand on a étudié les racines selon l’esprit que nous venons d’indiquer, il devient aisé de dégager les désinences et de les interpréter.

Bon Carra de Vaux.
LE LATIN D’ESPAGNE

D’APRÈS LES INSCRIPTIONS.

COMPLÉMENTS SUR LA MORPHOLOGIE, LE VOCABULAIRE ET LA SYNTAXE.

Dans deux articles précédents, (Musée N. S. II-IV) j’ai étudié les particularités de la phonétique latine qui se rencontrent dans les inscriptions de l’Espagne datant des sept premiers siècles, en tâchant de les mettre en rapport avec les phénomènes du latin vulgaire d’une part et les caractères propres à la langue espagnole, de l’autre. Quelques philologues ont exprimé le désir de voir faire une recherche analogue dans les autres domaines de la grammaire. Je me propose donc de réunir dans le présent article les remarques les plus intéressantes que l’on peut faire au sujet de la morphologie, de la syntaxe et du vocabulaire latins, à propos des textes épigraphiques de l’Espagne. Ceux-ci étant presque tous très courts et se composant généralement de formules stéréotypées, offrent moins à récolter dans ces domaines que dans celui de la phonétique. Il suffira donc de s’en tenir à une assez brève énumération des faits (1).

(1) Quant aux abréviations, il faut noter que CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum (Les numéros sans désignation de tome se rapportent au vol. II.) ; BAH = Boletín de la Real Academia de Historia de Madrid ;
A). MORPHOLOGIE.

§ 4. Archaïsmes dans la déclinaison latine.

Datif-Ablatifs en -abus.

Dans la langue classique, l’emploi du datif en -abus est restreint aux cas spéciaux où l’on oppose le masculin au féminin : diis deabusque, filius filiabusque, libertis libertabusque, etc. Dans l’ancienne langue, ce datif était d’un usage beaucoup plus fréquent.

En Espagne, nous trouvons d’abord -abus employé selon l’usage classique dans :

4332, 4306 (Inscription soignée. 1er siècle) : libertis libertabusque.
1963 I 3 (Loi de Malaga. 1er siècle) : natis natabus.
5439 II 1. 9. (Lex ursocensis. Époque républicaine) : deis deabus.

Cette dernière expression est fréquente. On la rencontre dans 4496, 452, 5024, 5440.

Mais on emploie aussi -abus sans l’opposer explicitement à is :

3960 (Sagoute) sibi et filiabus.
6298 faciendu curavit pientissimis filiabus.
1164 dominis Nymphabus.

Ce dernier cas est le plus remarquable, car ici la confusion avec un masculin n’était pas à craindre. C’est apparemment un archaïsme de la langue religieuse.

Le datif en *abus* se trouve encore dans une autre expression de la langue sacrée: *matribus Aufaniabus 5413*, mais les divinités en question indiquent qu’on a affaire à l’épitaphe d’un légionnaire germain.

**Génitifs en um de thèmes en -o.**

*matri deum* 178, 179 (2e s.) 3521 (a. 238).
*sevirum* 4297, 4299.
*fabrum(m) EE. 8. 4. (1er s.)
*an(norum)dum* 2510 cf. EE. 5. 1030.
*cervom altifrontum cornua* 2660 (2e siècle à Legio VII).

Tous ces génitifs, sauf le dernier, sont fréquents dans les inscriptions de toutes les provinces. Ce sont des archaïsmes de la langue religieuse ou juridique. *cervom* se rencontre dans une inscription élégamment versifiée et peut passer pour une liberté de poète.

Quant aux formes :

*meserum* IHC. 165 (a 680)
*(Hunc cause meserum hunc querunt vota dolentum.)*
*misterium* IHC. 142 (a. 630)

ce sont des fautes sans importance. Pour scander le premier vers, il faut rétablir *miserorum. meserum* est donc une simple haplographie. Il en est, sans doute, de même pour *misterium*, car ce dernier mot renferme aussi une *r* dans la finale du mot. Ce phénomène est assez commun en latin cf. ALLG. IV. 1. sqq.

Quant aux formes :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Fabio</th>
<th>4970. 183</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Firmo</td>
<td>n 106</td>
</tr>
<tr>
<td>Marssio</td>
<td>n 204</td>
</tr>
<tr>
<td>Massico</td>
<td>n 307</td>
</tr>
<tr>
<td>Materno</td>
<td>n 308</td>
</tr>
<tr>
<td>Melitto</td>
<td>4970. 316</td>
</tr>
<tr>
<td>Nigro</td>
<td>n 345</td>
</tr>
<tr>
<td>Nonio</td>
<td>n 350</td>
</tr>
<tr>
<td>Patrio</td>
<td>n 376</td>
</tr>
<tr>
<td>Cotto</td>
<td>6349. 15</td>
</tr>
</tbody>
</table>
qui se trouvent toutes dans l'"Instrumentum domesticum", ce sont en général des abréviations pour Fabiorum, Firmorum, etc.

En certains cas aussi, il faut lire : Marssi o(fficina), Noni o(fficina), etc. ou bien regarder le nom comme formé au moyen du suffixe o(n) qui, particulièrement en Espagne, s'ajoute à des noms de toute espèce.

Nominatif en es pour is.

Dans l'inscription officielle de Malaga (1965, I. 45), on lit aediles. Si ce n'est une distraction du graveur qui partout ailleurs avait à écrire ce mot au pluriel, aediles pourrait être le même nominatif en -es (pour is régulier) que aidiles dans CIL. I. 31. (Epitaphe de Corn. Scipio).

Quant aux nominatifs singuliers : omnes 4812 (3ème siècle), cives (5729-vulg. 2ème siècle) et 6149, lebes (= levis) 5742 (vulg.), dulces (IHC. 46. a. 483), fideles (IHC. 182-6ème s.), ils n'intéressent que la phonétique. Ils montrent le passage de č en syllabe finale à ĉ.

Ablatif en i.

On a deux archaïsmes remarquables :

1° palam luci (Lex urson. a. 43 av. J.-C.). Bücheler (Trad. Havet p. 190) regarde avec assez de raison comme un locatif cette forme luci qu'on trouve employée absolument (lueci ou luci) dans CIL. I. 197. (Lex bantina) et avec préposition ou déterminatif (cum luci, hoc luci) dans Plaute et Térence. Je ne crois pas qu'on en ait un autre exemple aussi récent que celui-ci.

2° sorti 1964 II. 45 (Loi de Malaga) (à côté de sorte 1964. s. 44) qui montre la survivance dans le latin
d'Espagne d'une forme préclassique qu'on rencontre dans la *Lex repetundarum* et la *Lex agraria*.

Quant à *corti* (= cohorte) 2584 sur une inscription assez vulgaire de Lugo (Galice), ce pourrait être une graphie vulgaire où l'on aurait confondu les finales *i* et *e* (1). Toutefois il est bon de remarquer que *cohors* est primitivement comme *sors* un thème en *i* (suffixe *ti* : *mor-ti*, *men-ti*) et qu'il a encore le génitif pluriel *cohortium*. Ces mots possèdent donc primitivement un ablatif en *id*. De fait quand on a un ablatif en *i* au lieu de la forme en *e* du latin classique c'est le plus souvent dans ce genre de thèmes (Bücheler op. cit. p. 160 : *parti*, *pietati*, *monti.*).

*Ablatifs en e pour i.*

Dans une inscription tout-à-fait vulgaire de la fin du 2ème s. (BAH XXXIV p. 417), on a l'ablatif *tale* qui est une preuve de la disparition progressive de l'ablatif en *i* dans la langue parlée. Sur une inscription versifiée de Peñaflor en Bétique 2335, on lit *missile* pour *missili* et sur trois inscriptions milliaires de l'an 80 : *Quirinale 4803* (a. 80), 4858 (a. 80), 4802 auquel il faut comparer CIL. 1 p. 320, 321.

A l'époque chrétienne, les ablatifs en *e* pour *i* ne font que se multiplier : *cum nobile cetu IHC. 86* (a. 649), *era currente IHC. 578*, *hoc in altare sunt IHC. 582*.

*Accusatif pluriel en is.*

5429 (Lex ursonensis an — 42) ; *aedès* (II. 1. 36) et *majors* (II. 2, 24). Cette dernière forme qui paraît étonnante

(1) Dans un hexamètre vulgaire (Orelli 7386), on doit scander : *tam simplicii vita*
puisqu'il ne s'agit pas d'un thème en i se trouve aussi dans Virg. Georg. 2, 251. On rencontre, d'ailleurs, aussi parfois l'ablatif majori.

1343 (Inscription officielle ; an 5) : Kalendas novembris.
6021 (Inscription antique) turris.
2958 (Inscription officielle ; an 57) idus decembris.
2660 (Epoque de Trajan. Inscription versifiée, archaïsante) volucris capreas.
4969. 2 (sur une lucerna) ob civis servatos.
2367 (à Mérobriga en Bétique — correcte) pius in omnis suos (à côté d'omnes).
4853 (a 238) pontis.

Ainsi donc l'accusatif en ēs n'apparaît en Espagne que dans des inscriptions officielles d'un latin rigoureusement classique. Ce fait est en conformité avec la nature de cette terminaison en ēs qui n'est pas primitive en latin et n'a jamais eu de racines bien profondes dans la langue populaire.

Génitifis pluriels des thèmes consonantiques et des thèmes en i.

Parmi les thèmes en i, canis et juvenis sont les seuls à avoir un génitif en um au lieu d'-ium, mais ce n'est qu'une exception apparente, puisque ce sont primitivement des thèmes consonantiques (cf. ναῦς, scr. yuvanām).

Il en est de même pour le génitif mensum qu'on rencontre trois fois sur des inscriptions vulgaires de l'Espagne :

mensum 540 (Merida) (Inscription correcte).
mesum 5691 (Inscr. vulg. de Léon).
mesu 5535 (Inscr. vulg. de Cordoue 2ème siècle).

C'est une forme plus primitive que mensium et qui a été conservée dialectalement à côté du génitif classique.

Un génitif pluriel, assez intéressant à cause de sa rareté, c'est celui de l'inscription officielle de Malaga. 1964 (1er s.) : praedum (= praedium, génitif de præs).

Signalons encore deux cas de génitifs en -um dans des thèmes en -nt qui ont généralement -ium dans la langue classique. Ce sont aussi des archaïsmes : silvicolentum, altifrontum 2660 (Inscription versifiée) dolentum IHC. 165.

Quant aux génitifs : civitatium 6278 (Inscription officielle) hereditatium 1741, 5255, cohortium 3272, ils se rencontrent assez fréquemment dans diverses provinces. Ce sont, sans doute, aussi des archaïsmes.

municipium 1964 (III 57) à côté de municipum (IV 35) est une simple distraction.

Ablatifs en u.

Les ablatifs en u qu'on trouve sur deux inscriptions très vulgaires de Lusitanie :

ex votu 5136, BAH 36 p. 165 (2ème ou 3ème siècle) (Ossonoba).

ex responsu 6255.

sont dus probablement au zèle outré d'un demi-lettré craignant le vulgarisme inverse et qui aura été d'autant plus porté à décliner votum et responsum d'après la 4ème déclinaison que ces mots sont formés absolument comme les nombreux substantifs verbaux en tus, sus. votum vis-à-vis de vovere a été regardé comme semblable à motus vis-à-vis de movere et responsum a été comparé à concursus
de *concurro* ou même simplement à *responsus*, forme parallèle de *responsum* dont le sens est un peu différent.

**Datif en ui.**

*avunculus* 5350 (Augustobriga, Estrémadoure) sur une inscription assez barbare de Lusitanie n’est apparemment qu’un pédantisme du graveur. Peut-être même faut-il simplement lire : *avunculus* comme le fait Hübner contrairement au P. Fita.

**Thèmes en u.**


**Thèmes en e.**

Le génitif en *iē* tendit à s’abréger à la fin de la république en *iē* ou en *eiē* diphtongue. On a même des génitifs en *ii* et en *iē*. Caton disait *fami* pour *famei* (Cf. Bücheler Trad. Havet p, 115 ; Schneider. 2. 387 sqq.). Ce génitif est assez rare. Nous en avons un exemple dans une inscription officielle d’Espagne (5042 Jerez ; 1er siècle) : *fidi fiduciae, causa*.

Quant au datif *fide* que quelques-uns croient devoir lire dans 5411, c’est une mauvaise interprétation. Il faut lire avec Mommsen : *pro aede Augusti* et non pas *fide Augustae*.

En résumé, le latin d’Espagne se distingue par la conservation, jusqu’à des époques relativement récentes, de
quelques formes casuelles qui généralement ont disparu ailleurs à l’époque impériale, et même de réels archaïs-
mes. Ce fait s’explique par la date ancienne de la romanisa-
sation de la péninsule hispanique qui, dans les provinces l’Est et du Sud, reçu le latin tel qu’il était parlé au premier siècle avant notre ère.

§ 2. Confusions entre les déclinaisons.

Dans les inscriptions payennes, les déclinaisons sont en général bien conservées. L’on voit pourtant des métapa-
plasmes assez fréquents dans certains mots par exemple deus fait souvent au datif dibus, spécialement dans dibus Manibus, dibus deabus, expressions où le premier datif aura été vraisemblablement assimilé au second. D’après Bücheler p. 200 ce datif dibus serait dû à une méprise. On aura pris deus pour un thème en i à cause de ses nombreuses contractions. On trouve des formes analogues dans les thèmes en io p. ex. filibus qui est à peu près dans les mêmes conditions que dibus. Mais le voisinage de mots enibus dans des expressions consacrées doit, à mon avis, avoir surtout contribué à produire ces datifs. On aura dit filibus à cause de filiabus comme dibus à cause de deabus ou de Manibus, amiciabus à cause d’amicabus, car il est à remarquer que ce datif en ibus n’est guère en usage que dans les mots qui ont un féminin en a à côté du masculin en us.

Le datif dibus n’est pas absolument particulier à l’Es-
pagne. Il appartient certainement à la langue populaire de Rome comme le prouve son emploi par Pétrone (44). Remarquons toutefois sa fréquence toute particulière dans les inscriptions de la péninsule ibérique :
dibus Manibus : 2710, 4424, 4490, 5912, 325, 5255, 5327, 5731, 5736 (Vulg. Asturics) 6338 (Vulg. 3e siècle)
dibus Deabos : 4496.

D'autre part, on a un génitif pluriel en orum pour um dans aerorum 5265 sur une inscription rustique de Lusitanie. Ce génitif hétéroclite se lit encore dans plusieurs inscriptions des Gaules. Cf. Pirson p. 125. Ce mot avait pris au pluriel aera le sens précis de stipendia. Séparé ainsi de son singulier, il est assez naturel qu'il ait reçu dans le peuple un génitif en orum comme stipendiorum de stipendia. Les noms neutres de la 3e déclinaison qui n'étaient ni en ia, ni en ora étaient très rares. Tout favorisait l'éclosion de ce vulgarisme.

On trouve plusieurs fois des génitifs en i pour is :

_Caesari_ 2608 (Astures transmontani) n'est pas le génitif de Cæsar mais celui du nom propre hispanique Cæsaro qu'on rencontre plusieurs fois et dont on a le nominatif Caisaros 5762.

_Asturi_ 6260.
_Micioni_ 6257. 121.
_Labioni_ 6257. 103.
_Pastori_ 4975. 43.
_Felici_ 6257. 79.
_Tigrani_ 4971. 7. (génitif de Tigranes).
_Polluci_ 6259. 17) sur des « vascula »
_Alexi_ 4970 (génitif de Alexis)
_Gracili_ 5571 (GRACILI). Dans ce dernier cas, on ferait aussi bien
S. H. S. de lire Gracilis hic situs est que Gracili servus hic situs est (lecture d'Hübner). Il n'est pas rare qu'on rejette une s finale à la ligne suivante.

Quant aux autres formes elles se rencontrent toutes dans l'Instrumentum domesticum. Or, on sait jusqu'à quel point les abréviations y étaient fréquentes et tout spécia-
lement celles qui consistent à rogner la fin d'un mot quand l'espace manquait (Lat. Esp. II § 17).

Ce n'est pas seulement l's, ce sont des consonnes finales de toute espèce qui sont occasionnellement omises et le nombre des lettres qu'on néglige d'écrire est très variable. Ces génitifs en i ne sont donc peut-être qu'un cas particulier de cette tendance générale.

A partir du 4e siècle, on voit les métaplasmes se multiplier en Espagne. C'est un phénomène commun à toutes les provinces, fréquent surtout en Gaule (Voyez M. Bonnet. Grégoire de Tours p. 349 sq.). Ici, comme dans les autres cas, l'Espagne a mieux gardé la bonne tradition latine que les autres provinces.

Ce qu'on y trouve de plus commun ce sont les génitifs en i dans les noms propres de la 3e déclinaison.

Confessori (7me s.) IHC 336.
Felici IHC 80, 85, 89, 175 (a 642, 630, 657, 655).
Joanni 80, 88, 89.
Judanti (génitif de Judas) 186.
Pastori 175.
conditori 99 (a 662).

Toutes ces inscriptions sont de la Bétique sauf 186 qui est de Tortose. Toutes sont du 7e siècle. Comme il s'agit de noms propres d'hommes l'on a affaire, sans doute, à une extension de la 2e déclinaison.

Une tendance générale du latin tardif c'est de faire passer la 4e déclinaison à la seconde. Dans ce genre de faits nous pouvons citer en Espagne :

iuso 62462 ( = 4963. 8).
porto XV 3094 a-1 (cf. Georges. 542).
arco IHC. 23 (a 663).
Les noms féminins de la 4e déclinaison ont passé, eux, aux thèmes en a. Seul *manus* n'a pas suivi cette voie dans les langues romanes. Nous lisons dans 550, 2956, 5815 la forme *socra* (¼ *socrus*) qui est l'ancêtre du sarde *sogra*, espagnol *suegra*, etc. Cette forme apparaît dans un grand nombre d'inscriptions de tous pays (Cf. Georges 645), mais il est intéressant de la constater dans l'inscription espagnole 5815 qui est assez ancienne comme le prouvent la forme des lettres et l'orthographe.

Plus curieux sont les barbarismes : *ter quintibus IHC 460*, *in omnibus IHC 159*. (7me ou 8me siècle).

*In hoc altario* (IHC, 57 — 6e siècle) montre le passage des neutres rares en e aux neutres communs en *iwm*. Ce qui tient en partie à ce que le singulier est refait sur le pluriel en *iu*. *Altarium* est digne de remarque en Espagne où le mot *otero, oterio* exige précisément un tel substrat.

*Insidies IHC 10* (8e siècle) présente au contraire un des thèmes si communs en a décliné sur les plus rares en e. Un scribe habitué à devoir restituer à la 5e déclinaison quantité de mots déclinés à cette époque en *ia, iae* (2) aura cru bien faire de décliner ce mot un peu rare sur la 5e déclinaison. On sait d'ailleurs l'incertitude des lexiques et grammairiens en ce qui concerne la déclinaison de nombreux noms en *ia, ies*.

---

(1) *Fructus* comme nom propre se décline comme un thème en -o. Cf. *Fructo* 4164, 4561.

(2) p. ex. *dia* = *dies*.
§ 5. CHUTE DU NEUTRE.

La règle générale est que les substantifs neutres singuliers deviennent masculins et que les neutres pluriels en a donnent naissance à des féminins singuliers (1).

Déjà au 1er siècle, dans une inscription antérieure à Tibère, un légionnaire de la légion II écrit : hic munimentus (266). Un texte de l’époque d’Auguste (BAH. 31. p. 359) porte : munimentus fecit alors qu’il faudrait l’accusatif. Notons aussi la forme bien vulgaire gimansius 6328. L’inscription 4174 très populaire et négligée porte horreus pour horreum et sur 6109, on a studus artis, mais dans ce dernier cas, le graveur copiait un modèle qu’il ne comprenait pas et qu’il a estropié.

Le cas le plus intéressant parmi les neutres singuliers devenant masculins, c’est mancipius (BAH 34 p. 417 ; fin du 2e siècle). Ici le changement de genre est en partie dû à la signification du mot. L’esclave était une propriété, mais c’était aussi un homme, et à mesure que le concept d’individualité prévalut sur celui de propriété dans la signification du terme mancipium, on aura été de plus en plus porté à lui donner une forme masculine. Ce mot doit surtout être devenu un terme usuel en Espagne comme le prouve l’espagnol actuel mancebo dont le sens est « jeune homme ».

Comme neutre pluriel devenu masculin pluriel, nous avons : IIC. 2 (année 652) : « qui……. XII compleverat

(1) On a sur ce sujet quelques articles récents :
Ernst Appels. La chute du neutre latin dans les langues romanes.
(ALLG. 1133 et 449.)
H. Schuchardt (Zeits. für. vergl. Sprachforschung) 22, 153.
Ascoli (Archiv. glottologico 2, 416).
H. Suchier. Der Untergang der geschlechtlosen Substantivform.
lustros » pour lustra. En revanche, on a lecta 4514 sur une inscription assez vulgaire du 2ème siècle au lieu de lectos qui est la forme usuelle. Lectum pour lectus n'appartient qu'à la langue juridique. (Cf. Ulpien dig. 52. 1. 52 § 9, 54).

Les neutres pluriels en a deviennent des noms féminins :

haec cava saxa continet IIC 123 (a. 642) Cf. suppl. p. 58
quem cernis cavea saxa teget IIC 239 (a. 925)
| IHC 258 (a. 1039)

On voit donc que saxa est devenu un féminin singulier.

L'inscription 130 porte une formule analogue mais ici le substantif est caveu regardé comme féminin singulier : sum tecta hic saxea cava.

Dans les vers de IHC. 142 (a. 630), on lit : cum gaudia vite, qui est l'ablatif d'un substantif féminin gaudia dont est issu le français joie.

Enfin, on a un cas beaucoup plus ancien dans une inscription vulgaire de la campagne lusitanienne près de Pax-Julia (CIL. 2. 89) : quai (= cui) fata concesserunt vivere anis XXXXV. Le substantif féminin fata, déesse du sort est réclamé par toutes les langues romanes (fr. fée, esp. hada, ital. fata, etc.).

— Signalons un nominatif singulier neutre grec en a devenu un féminin de la 1ère déclinaison : anathema per-cussus BAH. 50 p. 497 (7e s.).

§ 4. ANOMALIES PARTICULIÈRES DANS LES DÉCLINAISONS.

Nominatifs en as pour ae.

Occasionnellement, l'on constate en Espagne l'emploi de l'accusatif en às au lieu du nominatif en ae dans :
filias matri posuerunt (2e siècle ou postérieure) 38.

Pauperes patrem hunc, tutorem habuerunt pupillae viduas solamen, captivis precium IIIC 413. (Anthologie du 8me s. Cas plutôt tardif).

L'on ne constate jamais un barbarisme analogue au masculin. Cela prouve, peut-être, que le nominatif en ae était, au moins dans certaines parties du pays, supplanté dans l'idiome populaire par le cas en as. L'identité de l'accusatif et du nominatif singuliers entraîna sans doute l'uniformité au pluriel. (Cf. Meyer-Lübke. Grundriss f. rom. Ph. I, p. 569). De fait, nous constatons que certains pays, comme la Gaule, ont perdu le nominatif féminin alors que le nominatif masculin subsiste à côté de l'accusatif. Toutefois, il est évident que la présence d'un ou de deux exemples un peu anciens de nominatifs en as pour ae ne peuvent suffire à confirmer l'opinion de M. Mohl qui admet que dès la romanisation de la péninsule, la langue populaire ne connaissait que des nominatifs en as et os (1). En somme, les inscriptions pour autant qu'on puisse en tirer un argument ex silentio lui sont bien défavorables. On n'a pas un seul exemple de confusion entre l'accusatif et le nominatif pluriel masculins, même dans les inscriptions les plus vulgaires.

**Nominatifs syncopés.**

*secundins* 4569 (2 inscriptions dans le même quartier de Barcelone. Date?)

*rustics* 4579

(1) Quant à *feriae* pour *ferias* 5439 III 2. 33, c'est évidemment une simple distraction comme il y en a plus d'une dans ce texte.
Dans chacun de ces trois cas, l’omission de l’u est due à une abréviation de graveur. Nous avons vu clairement que les lapicides omettaient l’s (Cf. Lat. Esp. II, § 17) et l’m finales dans un but analogue. Le mot votm (2594 a) est évidemment un cas d’abréviation car dans ce dernier exemple, aucune autre explication ne peut être admise, attendu que la prononciation populaire de votum était votû. Dans MARIN et SECEN la distribution des lettres ne permet pas de douter que l’on ait affaire à un procédé de graveur. Quant à Secundins et Marins, ils sont au bout de la ligne et le lapicide a pu être amené par la symétrie ou le manque d’espace, à omettre une lettre. Il aura opté ici pour l’u tandis que le plus souvent il se décidait pour s (cf. Lat. Esp. II, § 17). Il serait donc absolument abusif de regarder ces graphies comme une preuve du maintien dans le latin d’Espagne de nominatifs archaïques et dialectaux du type : Campans, Damnas, Bantins, Ikuvins tuvtiks, fratrex (Mohl. Chron. 201).

Nominatifs pluriels en eis.

Quelques inscriptions du 1er ou du 2e siècle avant notre ère, à Rome et aux environs, renferment des nominatifs en eis pour ì. Il ne faut y voir, de l’avis de plusieurs philologues (1), qu’une extension indue de l’s flexionelle. A un moment donné, l’s finale avait succombé presque partout en latin. Il se produisit alors un

courant contraire venu des grammairiens pour rétablir l's et, dans la transition, on plaça des s même là où il n’y en avait jamais eu.

En Espagne, nous en avons deux à Carthagène. L’un, heisce magistris 3453, se trouve sur une inscription officielle de Carthagène où l’on constate encore d’autres graphies qui n’existent qu’une fortune de courte durée comme aci pour ai (Caeici = Caeci). L’autre M. P. Roscieis M. f. Haic (ia) 6247.4 où le nom au pluriel est précisément un thème en io, ce qu’il faut signaler car d’après certains auteurs, la déclinaison des thèmes en io (nom. is accus. im) aurait favorisé la production de ces nominatifs (Cf. Lindsay p. 599).

Quant à pieis 5550, il est d’une interprétation douteuse. Il faut, sans doute, lire pieis[simo] au lieu de rapporter comme le fait Hübner pieis à toute la liste des noms précédeants.

**Déclinaison des thèmes en -io.**

*alis alium* 2633 (Asturica).
*alim* 4510 (Inscr. offic. Barcelone 2° s.)
*Flavis* 3716.
*Pisinnis* BAI. 30 p. 191.
*Strobilis* 6256 44.
*Sertoris* 3056.
*Velaunis* 1589 (nominatif ou génitif).
*Calvis* XV 3425 = *Calvius?*
*Sergis* IHC 413 (Anthologie du 8° s.).
*Sagenis* IHC 396 (a. 592). Cf. le gentilice romain *Saginius*.

— Quant à *Caturis* 2685 à côté de *Caturo* 641, 2403, 5256. *Catur(icus)* 5173. Ce n’est sans doute point le nominatif d’un thème en o. D’après M. Holder, *Caturis* est une variante du nom celtique *Caturix* (catu (victoire) + rix (chef)).
Ces divers exemples se rangent en deux catégories : d’une part alis, de l’autre des noms propres. La forme raccourcie alis est surtout en usage dans la locution alis alium qui se trouve précisément en Espagne. C’est dans ces conditions, qu’on le rencontre dans l’Itala et dans un certain nombre d’auteurs latins (Lindsay p. 375). Son existence dans la langue vulgaire de l’Espagne est confirmée par le vieux mot castillan al qui ne peut remonter qu’à alim pour aliud tandis que le vieux français al peut représenter aussi bien al(i)um que alim.

Quant au nominatif en -is dans les noms propres en -io, il constitue un curieux phénomène du latin (declinatio reconditior de Ritschl. opusc. IV. 452) qui a fait l’objet de nombreuses études. Les nominatifs en -is de thèmes en -io sont fréquents sur les inscriptions osques (Conway p. 471, Nazari p. 101), ce qui pourrait avoir influé sur la multiplication de cette flexion dans le latin d’Italie (Mohl. Chron. p. 284).

D’autre part, M. Hatzidakis (Kuhns Zeits. XXXI 105 sqq.) regarde les nominatifs en -is comme un grécisme parce que c’est surtout dans les inscriptions grecques et les papyrus qu’on peut les récolter. Ils seraient tirés des vocatifs en -i. On aurait en Julis, Aurelis de Juli, Aureli parce qu’on disait Διονῦς : Διονῦς, Ζηνᾶ : Ζηνᾶς, Ἀριστωκλῆ (grec tardif) : Ἀριστωκλῆς, etc. Cette explication assez ingénieuse ne convainc qu’imparfaitement.

Quant à la distribution de ces nominatifs en Espagne, il faut noter leur présence jusque dans les inscriptions chrétiennes, même dans une anthologie du 8e s.

Ce qui est plus curieux, c’est l’existence des nominatifs en -is en dehors des thèmes en -io et cela dans les noms communs, peut-être, par suite d’une extension
analogique. On trouve, en effet, deux fois à Léon le singulier nominatif *avunculis* 5708, 5720. Peut-être que la déclinaison en *is* étant usuelle dans les noms propres de la langue familière, on l’aura étendue occasionnellement à des noms de parenté qui les accompagnaient.

Dans les noms barbares, on trouve occasionnellement des nominatifs en *-is* dans les noms d’hommes :

*Igalches* 1591 *Barsamis* 3130.
*Velaunis* 1589, 1590 *Iestnis* 1585.


**Génitifs en *-is* de thèmes en *-o*.**

Lobesae *Variatis* 5246 (à Vizeu, 1er s.)
Quintus *Modestis* 455 (Igacditani).
Placida *Modestis* 455 (Igacditani).
Boudicca *Slaccis* 455 (Igacditani).
Modestus *Circiatiss* 455 (Igacditani).

Dans tous ces exemples, l’on a affaire à des génitifs de parenté lusitanien. On accole, en effet, fréquemment dans cette région et dans le N. O. de l’Espagne, au nom du fils, celui du père au génitif sans exprimer le mot *filius*.

On a encore :

A. Caesardia *Vedais* filia 2671 (à Léon).
M(anibus) Oculati [Oe]mgulis 5741 (Asturies) Neconi Boldegun
Lonicinis filio 5718 (à Léon).

*Duris* 2370.

Rien d'obscur comme l'origine de ce génitif en -is pour -i. Comme il apparaît souvent dans des génitifs de parenté, on peut se demander si -is au lieu d'être un génitif n'est pas simplement une terminaison patronymique. Le suffixe -io usité dans les gentilices romains sert aussi à former des patronymiques celtiques (Vilonius = fils de Villonus, Virilius = fils de Virilos, etc. Cf. Holder Altk. Spr. s. v.). Le nominatif en -is étant, comme on vient de le voir, très usuel dans les thèmes en io, cette finale -is a pu occasionnellement devenir une terminaison patronymique. Peut-être, n'a-t-on ici, toutefois, qu'une simple confusion entre déclinaisons. L'usage de joindre au nom d'un individu celui de son père était évidemment un usage éminemment populaire dans quelques parties de la péninsule. À côté des génitifs en -i, il s'en trouvait en -is pour les thèmes consonantiques. On pourrait, il est vrai, penser que ceux-ci étaient beaucoup moins nombreux que les premiers et n'auraient pu vraisemblablement jamais les supplanter, mais il ne faut pas oublier qu'il y avait en Espagne énormément de noms propres tant romains qu'indigènes terminés par le suffixe o(n), ce qui pouvait donner une prédominance aux génitifs en -is.

**Patronymiques espagnols en -ez.**

M. Baist (Grund. Rom. Phil. p. 709) regarde les patronymiques espagnols en -ez, -es (Lainez, Alvarez, Menendez, Rodriguez) comme se rattachant sans aucun doute à ces génitifs : Modestis, Slaccis, etc. dont il vient d'être question. Cette identification n'est pas soutenable. En effet, la terminaison normale des patronymiques espagnols est, non pas -es mais ez qui suppose une gutturale. D'ailleurs la finale -ez est tonique.

A considérer les inscriptions, il me paraît hors de doute que telle est bien l’origine de la finale -ez. On trouve, en effet, de nombreux gentilices en -icus, spécialement en Lusitanie (Cocilico 26, Pagusico 27, 28, Florica 4994, Caturico 14, Ammonika 514, etc.).

Le rapport entre ces noms et les simples Florus, Caturo, Ammo, très communs aussi en Espagne se précise d’une façon très nette dans une inscription de Pax Julia (99) où on lit : Albius Albicus, dénomination dans laquelle Albicus est le gentilice. Il est, en effet, hautement vraisemblable que cet Albius a reçu son gentilice de son père ou de son grand père qui s’appelait Albius comme lui. Albicus signifie donc fils d’Albius. Cette interprétation s’élève au-dessus de tout doute quand on considère l’inscription 2054 où on lit Caricus Cari filius. Il est évident, cette fois, que ce Caricus a reçu son nom de son père Carus et le rôle patronymique du suffixe -icus est ici bien accusé.

L’emploi de ce suffixe se continue à l’époque chrétienne où l’on trouve les substrats de noms espagnols fréquents en -ez, -az :

Didicus III C. 226 = Diez.
Didacus ib. 269 = Diaz.
Lupicus ib. 199 = Lopez.
Sabaricus ib. 471 = Savarez.
Castricus ib. 350 = Castrez (?) (1).

(1) Le nom si fréquent au moyen-âge : Lainez remonte à Flau(n)i(ni)ci que l’on ne trouve pas dans les inscriptions, où l’on a toutefois le simple Flainus sans n, d’où Lainez sort directement par l’adjonction du suffixe -icus.
Le latin d'Espagne d'après les inscriptions. 589

Ce qui montre que le sens patronymique du suffixe a encore longtemps été sensible, c'est le nom Monius Monis (Moniz = Monici) IHC. 212 (a. 1054); Munio Munio (un)iz ib. 515 (a. 1047) qui doit se lire: Munius, fils de Munius, ou plutôt Munius de la famille des Munici.

Pourquoi ce suffixe a-t-il été transmis sous la forme -ici, alors que -icum ou -icos serait plus naturel? Il est évident que -ex est un de ces débris de la déclinaison latine comme l'espagnol en a conservé un certain nombre. Est-ce un génitif? Cela n'est pas admissible à la première génération car la descendance est déjà indiquée par le suffixe mais cela devient très naturel dans la suite. Le grand père est Lupus, le père Lupicus, le fils est Lupici et désormais tous les descendants sont des Lupici et ce patronymique peut se transmettre sous cette forme fixe comme nom de famille jusqu'aux Lopez d'aujourd'hui.

§ 5. Influences étrangères dans la déclinaison.

a) Déclinaison osque.

Mascel 1140 (à Italica). — Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un italisme aussi répandu que celui-ci se rencontrât dans une ancienne colonie, comme Italica. Il n'y a donc pas lieu de lire Marcell(lio). La forme Mascel n'est autre chose qu'un oscisme figé dans un nom propre romain. En effet, des formes analogues avaient pénétré dans le latin vulgaire d'Italie puisque l'App. Probi condamne figel et mascel (App. Prob. 197. 28. k.). — On pourrait songer à voir un génitif pluriel osque dans la forme Masclim 6257. 114, analogue à Opsim, Vaamunim Zvetaiev 154 b, 17 l. 280. Malheureusement, il n'est pas douteux qu'il faille lire Maschi m(anu) conformément au
procédé d’abréviation fréquent dans l’*Instrumentum domesticum*.

b) *Declinatio semi-graecca.*

On rencontre très souvent dans les régions les plus diverses de l’Espagne l’usage de la déclinaison en *e* pour les noms propres d’origine grecque tant au nominatif (*Cypare 5422, Helene 5577, etc., etc.*) qu’au génitif (*Cypares 1570, Trophines 4369, etc., etc.*) et au datif (*Calliste 4418, Fabiae Psyche 4567, etc., etc.*)

On emploie aussi *ae* pour rendre le son ouvert de l’*η*. On l’a au nominatif dans *Trophimae 1017, Crysidae 1993* (Inscription négligée), au génitif dans *Staiaes Ampliataes 4073, 60*.

Le peuple a procédé de diverses manières pour latiniser cette déclinaison en *η*. Aux nominatifs en *e*, il a donné des génitifs en *enis, etis*, des datifs en *eni, ini* comme s’il s’agissait de thèmes de la 3° déclinaison. C’est ainsi qu’on a les génitifs :

*Staphyleni 3976 (génitif en i (?)*)

*Bythinitis 2327*

et les datifs :

<table>
<thead>
<tr>
<th>Nom</th>
<th>Nom</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><em>Aecileni 2449</em></td>
<td><em>Aeroticeni 2996</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>Valchariteni 3990 (1)</em></td>
<td><em>Niceni 3889</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>Faoniceni 4299</em></td>
<td><em>Proteni 2748</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>Lydeni 2587</em></td>
<td><em>Tyceeni 5833</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>Practicensi 3929</em></td>
<td><em>Spatulenci 3978 (2)</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>Trafimeni 419</em></td>
<td><em>Glyceeni 3759</em></td>
</tr>
<tr>
<td><em>Onesimeni 4029</em></td>
<td><em>Chresteni 2556</em></td>
</tr>
</tbody>
</table>

*Buleni ? BAH. 37, 516.*

(1) On a *Valcharis* sur la même inscription.

(2) Dans l’inscription 5833, on lit : *DMS Vaenicco, Tychen Marius Myron et V(ainico) Tyche filiae* pientissimae, item sibi et *Vainico* Tyceen *faciendum* e(uravit). Il faut sans doute suppléer : « Tychen(i) et uxori ».
Ces noms sont particulièrement fréquents aux environs de Sagonte.
Un procédé analogue semble avoir été appliqué aux noms indigènes terminés en e. C'est ainsi que l'on a le nominatif *Dovide* 5714 à côté du génitif *Dovideneae* 5744, 6299.
Cette nasale se rencontre, aussi dans les noms en *is*, *ys*.

\[\text{Atthini} \quad 3706\]
\[\text{Tethini} \quad \text{BAII. 38 p. 96.}\]
\[\text{Antiochini} \quad 2223 \quad (\text{de } \Lambda \nu 
\nu 
 \nu 
 \nu 
 \nu 
 \nu \nu \nu \nu).\]
\[\text{Bastagaunini} \quad 6144 \quad (\text{de } \text{Bastagaunis}, \text{nom indigène}).\]

De même, les masculins en *e* font *etis*, *eti* à cause des modèles latins : *locuples* : *locupletis*, *quies* : *quietis*, etc.

\[\text{Calletis} \quad 5694 \quad \text{Eutychetis} \quad 2554\]
\[\text{Hermiti} \quad 4374, \quad 4527 \quad \text{Eutycheti} \quad 4289, \quad 4314, \quad 4662\]

Une fois, on a fait passer un féminin en e à la 5e déclinaison : génit. *Nicci* 2297.
Le transfert de noms latins à la « declinatio semi-graecca » est fréquent. On trouve, par exemple :

**Nominatifs**
- *Gemelle* 4344
- *Juliane* 4313
- *Valerine* 5725
- *Mariane* 22
- *Maure* 3942
- *Varille* 866, 2345, 3043
- *Amme* 880
- *Amme* 2716

**Génitifs**
- *Lucinies* 6127
- *Orellies* 3976
- *Ampliataes* 4975, 60.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Nominatifs</th>
<th>Génitifs</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Gemelle</td>
<td>Lucinies</td>
</tr>
<tr>
<td>Juliane</td>
<td>6127</td>
</tr>
<tr>
<td>Valerine</td>
<td>Orellies</td>
</tr>
<tr>
<td>Mariane</td>
<td>3976</td>
</tr>
<tr>
<td>Maure</td>
<td>Ampliataes</td>
</tr>
<tr>
<td>Varille</td>
<td>4975, 60.</td>
</tr>
<tr>
<td>Amme</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Amme</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>

---

**Lucile** 1458
**Germane** 2631
**Procé** 3178
**Gemine** 6519
**Longine** 5799
**Atte** 2679
**Bace** 555.

---

**Valenties** 4379
**Fundanianes** IIC 533 a
(= CIL 2. 533 a)
(Inscript. très récente).
On a même ac au nominatif dans

*Tuscae* 5293

— On a deux fois le singulier féminin :

*Agile* près de *Sagonte* 40 7, 4031

Cette terminaison se rencontre encore dans quelques noms d’origine nettement celtique ou ibérique, tels que :

*Cloutiane* 523  
*Cilie* 5330 (cf. gén. *Dovidnae* 5744 ?)

Une terminaison analogue paraît avoir existé pour les noms propres des inscriptions en caractères ibériques.

(Cf. *Ditiše, Atuc* (BAH. 25 p. 300)).

c) Déclinaison germanique.

Nominatif : *Wu* (lfila)? IHC 484

*Svinthila* IHC 236

*Froila* IHC 509 (a 862) 190, 232.

*Frankila* IHC 238

*Oppila* IHC 123

Génitif : *Belatea* IHC 284

*Belazani* IHC 284

*Dexilani* IHC 234 (a. 869)

*Ariane (= Ariani) IHC 488 (11e s.)

*Oppilani* IHC 123

*Egicani* IHC 172

Accusatif ou ablatif : *Froilan* regnante IHC 488 (11e s.)

Il faut aussi comparer :

*Svinthile* IHC 119 : *Svinthilanus* 161.

À l’époque gothique, les noms des envahisseurs germains apparaissent souvent sur les inscriptions avec la terminaison *a*. Chose remarquable, pour de tels noms on
constate des génitifs en anni. Parfois, à côté d'une forme en a, un même nom en a une en annus.

Comme cette particularité est spéciale aux noms gothiques, on est, sans doute, en face d'une influence germanique. La déclinaison des thèmes gothiques en n paraît bien être à la base de ces variations.

Qu'on compare à Egica, génitif Egicani la déclinaison d'attan (père) :

N. atta. A. attan. G. attins, etc.
ou de manna :

N. manna. A. mannan. G. mans, etc.

La conservation dans les noms germaniques latinisés de cette déclinaison imparisyllabique si proche de la flexion franco-rhétique en a, -anis (Eve : Evain, nonne : nonmain) ou en o, -onis (Charles : Charlou) ne permet guère me semble-t-il de nier à priori toute influence germanique sur la formation de cette dernière déclinaison romane encore assez mystérieuse dont les origines doivent pourtant être cherchées avant tout vraisemblablement dans le latin lui-même.

d) Déclinaison celtique.

On constate dans plusieurs noms propres un nominatif en -os :

- Caisaros 5762
- Viscunos 2809, 2810
- Secovesos 2871

Cette flexion paraît bien reproduire le nominatif celtique en -os des inscriptions gauloises (Tarbeisionios, Iccavos, Andecamulos, Cernunnos, etc.), d'autant plus que Viscunos se rencontre à Clunia où l'on a trouvé des traces d'un
culte celtique, que Secovesos, nom éminemment celtique, [segol- (victoire) + \( \sqrt{ved} \) = conduire cf. to-vessokos (guide)] se trouve dans les mêmes parages et que Caisaros était le nom d'un Argailos, tribu celtique (Caesaros Cecei-q(um) pr(inceps) Argailo(m)).

e) Déclinaison ibérique.

Il est assez périlleux de vouloir retrouver des vestiges de la déclinaison ibérique dans les noms propres de l'Espagne. En effet, la possibilité d'un rapport entre la déclinaison basque et celle de l'ibère est une question discutée. Quelques auteurs tels MM. Van Eys (1), Vinson (2), Berlanga (3) se refusent même à admettre aucune parenté entre l'euskarien et l'ibère des inscriptions pré-romaines. Mais les raisons apportées par ces linguistes sont assez faibles et ne peuvent guère prévaloir contre la présomption de bon sens que cet idiome non-européen conservé dans les Pyrénées qui, de l'avis de tous, a eu jadis une aire d'extension beaucoup plus considérable et se parlait déjà dans la péninsule à l'époque romaine, était un de ces dialectes désignés par les conquérants italiotes sous le nom d'ibère. Ceux-ci, qui ont reconnu plusieurs fois l'existence de tribus celtiques à côté des peuplades ibériques de l'Espagne, n'ont pas mentionné qu'il y ait eu des différences ethnographiques profondes entre les diverses populations désignées sous ce même nom d'Ibéres. Les inscriptions ibériques rencontrées en pleine région basque sont, d'ailleurs, identiques à celles de l'en-

(1) Dans sa Grammaire comparée des dialectes basques, etc.
(2) Cf. Rev. de linguistique, 1894, p. 247, 1897, p. 112.
semble de l'Espagne par l'alphabet et l'apparence générale du langage.

Naturellement, il faudrait pourtant se garder de vouloir trouver du basque dans tous les textes ibériques en oubliant que 2000 ans séparent les dialectes euskariens de leur ancêtre probable. C'est là une faute qui a été commise par de nombreux auteurs espagnols et aussi par MM. Boudart (*Numismatique ibérique*) et Stemf (*Interprétation de l'inscription de Castellon*). Mais on doit attacher plus d'importance aux travaux plus sérieux de W. Humboldt (1), de Philips (2) et de M. Luchaire (3) qui ont expliqué souvent d'une manière plausible les noms de lieux aquitains et espagnols au moyen de radicaux euskariens (4). La parenté de l'ibère et du basque est d'ailleurs acceptée en principe par MM. Gerland (5) et d'Arbois de Jubainville. Hübner qui dans ses *Monumenta linguae ibericae* a jeté les premiers fondements d'une étude scientifique de l'époque anté-romaine de l'Espagne, a exposé la vraie méthode (p. LVII). Il faut tâcher d'expliquer les textes ibériques par eux-mêmes sans se baser sur des rapprochements forcément périlleux avec l'euskara. La parenté de ce dernier avec l'ibère étant, d'ailleurs, regardée comme vraisemblable, il est toujours loisible au linguiste de signaler les coïncidences qu'il note entre les deux idiomes mais sans vouloir tirer de là dans l'état actuel de nos connaissances aucune induction sérieuse.

(1) Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelt der vaskischen Sprache. Berlin. 1821.
(3) Les origines linguistiques de l'Aquitaine.
(5) Cf. aussi les articles de M. de Charencey dans Bul. Soc. Ling. Paris CX, 45, etc. 
C'est donc à titre de curiosité que je présente ici quelques rapprochements assez intéressants.

On sait que le basque n'a pas de déclinaison proprement dite. Les rapports casuels sont indiqués par des particules qui s'agglutinent au substantif et peuvent parfois recevoir à leur tour de nouvelles terminaisons : jaun (seigneur) jauná (le seigneur) jaunak (les seigneurs) jauna(r)en (du seigneur) jauna(r)ekin (avec le seigneur) jaunen, anciennement : jaunaken (?) (des seigneurs), ama (la mère) ama(r)en (de la mère) ama(r)i (à la mère) ama(t)ik (de la mère, abl.) L'r et le k, occasionnellement le t s'intercalent, comme on le voit, entre les terminaisons.

Dans les noms propres des inscriptions dont l'origine ibérique est certaine, on constate des alternances de suffixes fort semblables à celles du basque.

On distingue par exemple une particule ker dans

\[
\text{Daesisceris} 3221 \quad \text{cf. Baesucci} 3251, 3522, \text{Baexo} 2733
\]

\[
\text{Tunnegisceris} 3794 \quad \text{Baesella (Sacago. Luchon. 79. 43.)}
\]

\[
\text{Tuscaseceris} 2067
\]

Cf. urkekere sur l'inscription ibérique de Castellon (MLI. XXII).

peut-être un suffixe ter dans

\[
\text{Estileri} 2984
\]

\[
\text{Dobiler} 782 \quad \text{Doideri} 5708, 5711, 5720
\]

\[
\text{Arenterus} \text{MLI. p. CXXXIV.}
\]

une terminaison tar dans

\[
\text{Lesuridantaris} 2900 \quad \text{Cf. Lesuris, fleuve, Lesura, montagne en Narbonnaise.}
\]

\[
\text{Urcestar} 2067 \quad \text{Cf. Urci, ville de Bétique,}
\]
urke-kere à Castellon, urke-ken sur les monnaies (MLI. 116).

CIltar 5895, 5895.

Cf. CIltar(is) (= keldererui) d’après l’interprétation d’un texte ibérique par le P. Fita (BAH. 25. p. 299).

Outre ces suffixes en er, ar avec intercalation de k ou t, on en a une série en in

-odin : Simodim 1837 (femme)
-adin : Viseradin 4450 (homme)
-aunin : Uninaunin 3302. Cf. Uninit 3352, 3302
-in
-aunin : Sacedeaunin BAH: 40. p. 87.

Siceduminein MLI. p. 157.
Galduriaunin 5922 (= 3356)
Bastogaunin 6144
-anim : Enupetanim 739

On a des suffixes en gutturale :

-aic (1) Castlosaic 3294 (à Castulo) — de Castulo
Cf. teucaecom MLI. XLVI
reaicci MLI. LVII

-ken Ces trois suffixes se rencontrent fréquemment sur les monnaies à légendes ibériques.

-gos Ces trois suffixes se rencontrent fréquemment sur les monnaies à légendes ibériques.

-gom Ces trois suffixes se rencontrent fréquemment sur les monnaies à légendes ibériques.

Tantôt les noms de tribus en sont affectés, tantôt pas (2).

Cf. iltrcescen MLI. 31 : Ilergetes. untcescen MLI. 6 : Indicites, aršescon MLI. 18 : Ausa, hitšcen : MLI. 34 : Otogesu, etc., etc.

Le suffixe -gom des ethniques si fréquents dans les inscriptions de la partic centrale de l’Espagne reproduit évidemment ces mêmes suffixes légèrement modifiés.

Il résulte de ce tableau que les Ibères paraissent avoir usé pour marquer les relations entre substantifs d’un

(1) Cf. MLI. p. CIII.
Fita. BAH. 25. p. 270 sqq.; Hübner MLI. p. LXX, LXXII.
système de particules tout à fait analogue à celui de l'euskara. C'est surtout dans les dérivés du nom de ville Urce que le mécanisme apparaît clairement. On voit ce nom affecté successivement de trois suffixes différents : urke-ken, urke-kere, urkes-tar, suffixes que l'on retrouve dans beaucoup d'autres noms ibères. Peut-on aller plus loin et comparer ces suffixes avec ceux de l'euskara ? Il est présumable que les diverses terminaisons en usage dans ces noms des inscriptions exprimant des rapports d'origine, forment des patronymiques ou des ethniques. Parmi les suffixes en usage aujourd'hui en basque pour ce genre de relations, on a tout d'abord la particule -en du génitif (resp. -aren, -aken) que l'on pourrait songer peut-être à retrouver dans les finales en -in des inscriptions (reip. aun-in, ad-in, etc.). Ceux-ci seraient alors des patronymiques,

Plus suggestif est le rapprochement entre les particules ethniques ibériques et celles de l'euskara. — L'origine s'exprime en basque par des suffixes en gutturales : -ko (génitif) : Bayonako (de Bayonne) ou en r tels que ar dans Baigorriar (de Baigorry) (1) ou -tar dans Bayonatar (de Bayonne) (2). Ces suffixes rappellent remarquablement bien ceux que nous avons trouvés sur les inscriptions. Sans parler de ceux en gutturale dont l'identité est moins évidente bien que très plausible, on retrouve exactement le suffixe -tar avec sa signification dans Urcestar = homme d'Urce comme Bayonatar = (homme) de Bayonne et le suffixe -ter (cf. Estéteri, Dobiter, etc.) n'est apparemment qu'une autre forme de ce même suffixe. — Tout porte à croire qu'il en est de même pour ker. (Nous

(2) Rev. Ling. 1897. p. 117.
avons vu dans la déclinaison basque l'intercalation analogue de k et de t entre les substantifs et les terminaisons), que urke-ker signifie la même chose que Urcestar et que la légende urke-ken des monnaies dont le sens est certainement celui d'un ethnique Baisisceris signifie de même l'homme de Baisisucci avec un suffixe -er, analogue au -ar de Baigoria-ar.

(A suivre.)

A. Carnoy.
PHILOSOPHY OF THE YOGĀCĀRA.

THE MĀDHYAMIKA AND THE YOGĀCĀRA.

The Indian Mahāyāna Buddhism, as far as it is known in China and Tibet, divides itself into two great schools, the Mādhyaṃika and the Yogācāra. Though a close investigation of the Chinese Sanskrit literature reveals the existence of some other doctrines than the above two, they seem not to have been recognised in India as distinct schools. For we notice in I-tsing’s Correspondence from the Southern Seas that “Mahāyānism has no more than two kinds, one is the Mādhyaṃika and the other the Yogācāra. According to the Mādhyaṃika the sūnyatā (phenomenal) exists [sensually], but the paramārtha (transcendental) is śūnya, [that is, supersensual], and empty in its essence. According to the Yoga, the external [viśaya] does not exist, but the inner [viśñāna] does, things having existence only in our inner senses (viśñā-nāni). (1)"

The Mādhyaṃika and the Yogācāra are generally contrasted, one as a system of negation or emptiness and the other as that of affirmation. The ultimate object of the Mādhyaṃika school is śūnyatā and that of the Yogācāra is dharma-lakṣaṇa or viśñavijñāna. Philosophically speaking, the former treats more of ontology and the latter chiefly of cosmogony or, better, psychology.

The founder of the Mādhyaṃika is commonly recognised to be Nāgārjuna, whose doctrine was ably supported and brilliantly

(1) See I-tsing, Taksakusu, p. 15.
expounded by Āryadeva. The Mādhyamika-Çāstra (Nanjio, 1179) by Nāgārjuna, the Ç'ata-Çāstra (N. 1188) and the Drāḍaçanikāya-Çāstra (N. 1186) by Āryadeva, are the principal works of this school. The scriptural foundation of the Mādhyamika system is, according to the Chinese Buddhist scholars, the sūtras of the Prajñāpāramitā class.

The most prominent expounders of the Yogācāra school in India were Asanga and Vasubandhu. The following is a list of canonical and expository works belonging to this school and translated into Chinese in various periods:

(1) Gandavyūha-Sūtra (Nanjio, no. 87)
(2) Sandhinirmocana-Sūtra (Nanjio, no. 246)
(3) Laṅkāvatāra-Sūtra (Nanjio, no. 175)
(4) Yogācārabhūmi-Çāstra (Nanjio, no. 1170)
(5) Mahāyānasampradāya-Çāstra (Nanjio, no. 1247)
(6) Abhidharmasamnyuktasaṅgiti-Çāstra (Nanjio, no. 1178)
(7) An Exposition of the Sacred Doctrine (Nanjio, no. 1177)
(8) Madhyāntavibhāga-Çāstra (Nanjio, no. 1248)
(9) Vijñānamātraśīddhi-Çāstra (Nanjio, no. 1197)

In China the Yogācāra is more generally known as the Dharma-lakṣaṇa or Vijñānamātra sect.

The Ten Features of Excellence.

Before proceeding to explain the important tenets of the Yogācāra school, it may be found better to sketch first those points which the school has in common with Mahāyānaism generally. For this purpose let me enumerate the ten essential characteristics of the Mahāyāna Buddhism as conceived by the leaders of this school (1), as they at the same time substantially point out the peculiarities of Mahāyānism in general.

The ten “features of excellence” are: 1) Mahāyānism excels in its conception of a fundamental reality or principle, from which starts a universe. (This refers to the conception of Āliyavijñāna.) (2)

(1) The Mahāyānasampradāya.
(2) This is one of the most essential doctrines of Yoga philosophy. [J’ai fait observer à M. T. Suzuki que la forme āliya (＝ālaya) m’était incon-
2) It excels in its interpretation of the object of knowledge, that is, of an external world which is dependent on the Āliya. 3) It excels in its idealistic world-conception. 4) It excels in its method of discipline, whereby the Mahāyānist attains a realisation of the idealistic world-conception. (The discipline consists in the six pāramitās.) 5) It excels in its gradual ascension toward the summit of Bodhisattvahood. (The ascension is graded into ten stages, bhūmīs.) 6) It excels in its moral precepts, for it teaches the three Mahāyānaçīlas. 7) It excels in its wonderful power of meditation (samādhi). 8) It excels in its attainment of transcendental knowledge (prajñā). 9) It excels in its perfection of Nirvāna called apratisññatānirvāna (Nirvāna that has no abode.) 10) It excels in its realisation of Dharmakāya, by which the Mahāyānist purifies the Āliya of all its ignorance and destroys all its evil propensities.

Of these ten * excellent features * that preëminently distinguish the Mahāyāna from the Hīnayāna as well as from all the Tīrthakara-systems, the following may fairly be considered the most essential teachings of the Yogācāra specifically. 1. The classification of knowledge into three forms instead of two as by the Mādhyamika: 2. The hypothesis of Āliyavijnāna: 3. A new conception of Nirvāna (1). Beside these, what is most noticeable in the Yogācāra philosophy is its decided tendency toward a psychological investigation and its laborious systematisation of the subject-matter.

**Epistemology.**

In Mahāyānism knowledge or world-view is ordinarily classified into two. The one may be designated relative knowledge, or conditional truth (samvṛtisatya), or common-sense world-view; and the other, absolute knowledge, or unconditional truth (paramārthasatya), or philosophical world-view. While acknowledging this classification, however, the Yogācāra proposes its own method of...
dealing with the human understanding. According to the *Sandhi-nirmocana-Satra*, the three knowledges or world-views are *Parikalpita-lakṣaṇa*, *Paratantra-lakṣaṇa*, and *Parinispanna-lakṣaṇa*.

*Parikalpita-lakṣaṇa* is a world-view based on a wrong assumption that takes falsehood for truth and superficiality for ultimate reality. This assumption does not penetrate into the essential nature of things, but erroneously recognises them as they appear to our senses. As far as our deceptive sensual perception goes, the objective world looks like an ultimate fact, fully confirming our common-sense materialistic world-view. This view, however, is not supported by a sound reasoning, for things are not in reality and in truth what they appear. Asanga finds similarity between this kind of knowledge and the well-known parallelism of the vision of a man who erroneously takes a piece of rope for a snake. Both are merely an uncoordinated and unconfirmed perception and are doomed to lead us to a fatal end.

By *Paratantra-lakṣaṇa* one recognises the relativity of all existence, depending on a combination of causes and conditions. By this knowledge we come to perceive that the phenomenal world is devoid of finality, that it will disappear as soon as its causes and conditions are dissociated, that there is nothing in this relative world which is not subject to ultimate dissolution, and that as things are thus transient and impermanent the belief in them is not conducive to the salvation of the soul. To refer to the rope-and-snake simile again, Paratantra-lakṣaṇa is compared to the knowledge, of which the man comes in possession after a closer inspection of the dreaded object, that the object is really a piece of rope and not a snake. The rope is composed of fibres and as such is not an ultimate reality. To sum up, Paratantralakṣaṇa recognises the unreality of particulars as such, and induces us to go further in order that we may finally come to something absolute and permanent.

*Parinispanna-lakṣaṇa* is perfect knowledge. When we come to the perception of an ultimate reality which lurks behind the clouds of transient existences, our knowledge is said to have attained its perfection. For it is the comprehension of Paramārthasatya (supreme truth), or Bhūtatathatā (suchness), between these two
the idealistic Buddhism making no real distinction. Transcending all forms of reality and conditionality, the truth or Suchness pervades in the Dharmadhātu: it illuminates all sentient and non-sentient beings: it abides in the universality of things. To finish the analogy of rope and snake, the Parinīṣpanna is the knowledge by which we come to the final salvation as to the real nature of the rope. The rope is not by itself an ultimate reality, for its is made of flax or straw or cotton. There must be something beside, which makes up the raison d’être of the existence of the rope as well as its constituent, flax or straw, and the knowledge of which awakes us from the universal illusion veiling our light of intelligence. By the Parinīṣpanna we know that the world in which we live is not final, but it is a manifestation of a higher reality. To reach this final perfection of knowledge, says the Yogācāra, is the gist of all the teachings of Buddha.

Āliya-vijñāna.

What most distinguishes the Yogācāra from the other Mahāyāna schools, is their conception of Āliya-vijñāna as the ultimate reality, from which originate our experiences of multitudinous particulars. This is a very complicated notion, showing what a deep psychological insight they had and also how far they have been influenced by the Śāmkhya philosophy. In the following pages I shall present the Yogācāra’s view in a condensed form from Asanga’s Mahāyānasamgupta-विज्ञानोत्पत्तिर-सूत्रः. Occasional references will be made to Vasubandhu’s commentary on the same and also to his own work called Vijñānavādīya-विज्ञानवादीय-सूत्रः.

The Ultimate Reality.

The Mahāyānasamgupta-विज्ञानोत्पत्तिर-सूत्रः opens with the proclamation that the text is based on the Mahāyāna sūtras and proceeds to enumerate ten “points of excellency” they have over the Hinayāna. As seen above, the first point is the excellence of its conception of a fundamental reality. Now the Mahāyānists call this Aliyavijñāna (later Ālayavijñāna). It is declared by Buddha in the
Mahāyāna-Abhidharma (1) as "existing from eternity and forming the foundation of all dharmas, and without which neither the existence of all creations nor the attainment of Nirvāṇa is possible. This viṇāṇa supports and sustains everything, is a storage where all the germs of existence are stowed away: therefore it is called Āliya. This I preach only to men of higher intellectual power." Asaṅga comments on this and says: "It is called Āliya, because all living beings and all defiled [i.e. particular] objects are therein secretly stored in the form of a seed, and also because this viṇāṇa, being secretly stored within all objects, is the raison d'être of their existence, and again because all sentient beings taking hold of this viṇāṇa imagine it to be their own ego." He then quotes a stanza from the Sandhinirmocana, which reads:

"The viṇāṇa that bears and sustains is deep and subtle:
The seeds of dharmas are eternally flowing [therein].
To the vulgar I preach [this] not,
[For] that thing is conceived by them as their ego." (2)

This Vijñāna is also called Ādhāna, because it carries and supports all physical organs [of our being], becoming their substratum when they come to existence. Why? If not carried and supported by this Vijñāna, all our physical organs would collapse, be lost and incapable of continuing activity. Again, the birth of a sentient being would have been impossible if this Vijñāna did not gather around itself the skandhas and thus call into being the six forms of creation. The reunion and resuscitation of the skandhas is only possible by the presence and support of this Vijñāna. Therefore, it is called the Ādhāna.

Citta and Manas.

Āliyavijñāna is again called Citta or soul. Citta is to be distinguished from Manas, mind, as Buddha distinctly speaks of them

(1) This work was never translated into Chinese.
(2) In Vasubandhu's notes the prose part of the Sūtra explaining the gāthā is quoted. See also in the Sūtra the chap. treating of "Citta, Manas, and Vijñānāni."
as two. Manas is essentially intelligence-will, and wrongfully reflecting on Citta imagines it to be the substratum of the ego-consciousness. Manas itself has nothing in it which suggests the existence of an ego behind its activities, if not for the presence of Citta, that is, Āliyavijñāna. Manas performs a peculiar function in our intellectual field: it perceives an external world through the six vijnānas and at the same time reflects within itself. When it does the latter, it recognises there the presence of a vijnāna which persistently makes itself manifest to the Manas. And this is the chamber where lurks "absolute ignorance." This is the storage where all the seeds of former karma are securely preserved waiting for favorable conditions to germinate.

Why not explicitly taught?

One may ask here, Why did not the Tathāgata teach the existence of the Āliya to Āruvakas? Asanga says: Because it is too subtle to be comprehended by them. They have no intelligence that enables them to acquire Sarvajñatā (all-knowledge) as Bodhisattvas: and again, adds Vasubandhu, they show no aspiration for a universal salvation of all beings, being contented with their own self-deliverance only.

But Buddha did not leave the Hinayānists altogether ignorant of the fact of Āliyavijñāna. For he gave them some hints on the subject in many places, not very clear for them possibly, but explicit enough for the Mahāyānists. For instance, we read, says Asanga, in the Ekottara Āgama to the effect that "To those people in the world who take delight in the Āliya, long for the Āliya, practise themselves in the Āliya, cling to the Āliya, the Tathāgata preaches the right Dharma to let them put an end to the Āliya." Here Buddha only hinted at the name of Āliya, not revealing its true nature and significance.

In the Āgama of the Mahāsaṅghika the Vijnāna is known by the name of fundamental (mūla ?) Vijnāna, for it stands in relation to other vijnānas as the root does to the stem, branches, and leaves of a tree.

The Mahāsakā designated this by "That which transcends the mortal skandhas." All things that are physical or mental are
necessarily subject to the cadence of birth and death. They never continue to exist eternally or act incessantly. But that which lies within these perishable phenomena and gathers in itself all the seeds, knows no interruption.

It is thus straight and flat as the royal road... the way paved by Buddha toward the legitimate conception of the Āliya; only the Hinayānists did not have an insight penetrating enough to look into the bottom of the matter.

Misrepresented by Other Schools.

This Vijñāna was altogether wrongfully interpreted by other schools of Buddhism than those already mentioned. Some thought that between Citta (Āliya) and Manas there was no distinction to be made; others, that the Tathāgata meant by Āliya, as when speaking of people taking delight in it, the clinging to worldliness; others, again, that the Āliya was our body consisting of the five skandhas, to which we are liable to cling as a final reality; still others, that the Āliya was the atman, or pudgala, or kāya. But, as we have seen above, all these views are altogether inadequate and do not tally with the true doctrine of Buddha.

What is the Āliya?

The Āliya is a magazine, the efficiency of which depends on the habit-energy (hsī ch‘i in Chinese(1)) of all defiled (2) dharmas, and in which all the seeds are systematically stowed away. In one respect this viññāna of all seeds is the actual reason whereby the birth of all defiled dharmas becomes possible, but in another respect its own efficiency depends on the habit-energy which is discharged by multitudinous defiled dharmas since beginningless time. In other words, the Āliya is at once the cause and the effect of all possible phenomena in the universe.

(1) Giles 4087, 1064.
(2) « Defiled » does not mean immoral or unlawful, but particular, individual, conditional, relative, etc. Defiled dharmas are particular existences, or individual objects, or phenomena. But dharma in its broadest sense sometimes even implies the sense of karma and is equivalent for act or deed.
The habit-energy might be said to be a sort of subtle substance which is left behind by every object, or a sort of force which emanates from an act and is left behind when the act is finished. As the odour emitted by a flower remains even after its destruction, so every deed and every existence leaves something in its trail even after its departure. All the mental activities, good or evil, may be destroyed with the destruction of the mind itself, but this habit-energy remains and is invisibly stored in the Āliya in the form of a seed.

The Āliya is not a mere aggregation of all these latent seeds, but it keeps them according to definite laws. In one respect the Āliya and the seeds are two separate things, but in another they are one. They act reciprocally. Their relation to each other is like that of the candle to the flame. It may also be likened to a bundle (kalāpa) of reeds or sticks, which stands together in a definite form.

*Two Forms of Activity.*

The activity (1) of the Āliya may be said to exhibit two forms, philosophical and moral. The first is called by Asaṅga the activity that differentiates itself; the second, the activity that distinguishes between the desirable and the undesirable. By the philosophical activity, so called, heterogeneity of particular dharmas is unfolded out of the essentially one Āliya, where the multitudinous seeds are merged together. By the moral activity it is meant that from the Āliya there issue forth three dharmas: desire (kleça), act (karma), and its effect. Original desire which is harboured in the Āliya is the impetus, by dint of which all deeds characterised sometimes as desirable, sometimes as undesirable, and sometimes as indifferent are produced.

The Sāmkhya philosophy does not know the first activity of the Āliya as it considers Prakṛti the cause of birth and death. Nor does the Lokāyatika, as it does not adhere to the doctrine of former

(1) The original Chinese for activity is yūan shēng (Giles, 13737, 9865), condition-generation. It is the generating activity of the Āliya which is manifested when its conditions are matured. The Āliya, as it stands by itself, is absolutely neutral and indifferent to action.
deeds. Nor does the Vaiśeṣika, as it does not adhere to the Ātman with eight virtues. Some adhere to the theory of the manifestation of Īcvara. Some contend that there is no such thing as a first cause.

Those who fail to appreciate the second activity of Āliyavijñāna imagine that there is really a substance called ego, there is really a sufferer who suffers the result of his deeds. They thus fail to perceive the true significance of the Twelve Chains of Dependence proceeding from the Āliya.

The ignorant are like those blind men who fervently discuss what the real elephant looks like (1).

The Āliya as the Storage of Seeds.

Now there are several reasons why the Āliya is to be called the storage of all seeds and why it is subject to the "infection" of all dharmas and karmas.

1) The Āliya is not a permanently fixed substance: it is not an absolutely rigid, inflexible reality, which is incapable of change and modification. On the contrary, it is nothing but a series or locus of constant transformations. It waxes and wanes, it comes and departs, it rises above the horizon and sinks in the abyss. It is an eternal moving, it is a succession of events. For otherwise the Āliya could not be more than a dead corpse.

2) It is thus subject to the law of causation. Here is a cause and there must be its effect. Now is a movement and there must be its result. Whatever is done by the Āliya, it is not outside of the pale of universal causation.

3) As there is a time for all seeds to stop germinating because of their old age or of their decay, so there is an occasion for the Āliya to perish and lose all its efficiency. This is the time when Vajracitta (Diamond-Heart) replaces Āliyavijñāna. Then the latter ceases to be a storage which furnishes an inexhaustible supply to the nourishment of our egoistic prejudices. Its original function of accumulation and transformation is still in full force, but it is no more the source of ignorance and egoism, and is now known as Ādhāna, which holds only the seeds of immaculate karma.

(1) Andhagajanyāya.
4) The Áliya does not fail to be the cause of reproduction after it has taken in a seed. That is, when it is infected with the result of a karma, it will definitely reproduce it, as soon as it comes under favorable circumstances.

5) The Áliya waits to be efficient till different causes are differently matured. One cause is not capable of becoming the cause of all different effects.

6) The Áliya reproduces the original dharmas whose seeds have been conceived by it. A cause bears its own fruit and no other's. The Áliya gives out only what was given to it.

For these reasons the Áliya is well qualified to be called the Vijñāna of Seeds.

The Infection of the Áliya.

1) Only those things that are stationary or definite in their successive movements are liable to be infected, or "perfumed", as expressed by the Yogācāra. Therefore, the wind cannot be made to remain perfumed: it is in too constant movement in all directions to be so affected.

2) Things are infected (or 'perfumed') only when they are neutral, that is, when they do not have an odor of their own. Therefore, highly scented objects such as onions or musk or incense are not liable to be affected by other odors.

3) There are things whose very nature refuses to be perfumed, for instance, stones and metals.

4) To make the perfuming process effective, the perfuming and the perfumed must agree. By this it is meant that they must be identical in their nature and activity and substance.

From these considerations it becomes evident that: 1) the Áliya is definite and stationary as far as its formal aspect is concerned, 2) but it is indeterminate in its character, 3) there is a possibility in it which makes it susceptible to outer influences, 4) and finally it is liable to be affected by the karma of the same personality in whom it resides. (That is to say, an Áliya is infected only by its own karma.)
Asaṅga now proceeds to establish the reasons why the hypothesis of Āliyavijñāna is necessary, and points out that if we did not allow its existence, our impulses, passions, and deeds, whether moral or immoral or neutral, would be impossible, our reincarnation could not be effected, our world of particulars as they present themselves to our vijñānas would not exist, and finally, our attainment of Nirvāṇa and enlightenment would be an idle talk. He also insists that in the Samādhi where all mental operation is said to vanish, the Āliya alone must be rationally considered to continue existing.

*The Āliya’s Relation to Manas.*

To thoroughly understand the significance of the Āliya, we must know its relation to Manas, by virtue of which alone it becomes efficient and productive. The Yogācāra admits the existence of three forces or factors or causes in our subjective realm, through their cooperation the universe being considered to make a start. The first is the Āliya or Citta or Hṛdaya: the second is Manas: and the last is the six vijñānas or senses. Manas is what we ordinarily understand by mind or consciousness, and the six senses are seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and thinking (manovijñāna).

The difference between the sixth sense, Manovijñāna, and Manas (consciousness) is more fundamental, according to the Buddhists, than modern psychologists think. Manovijñāna, properly speaking, is the mind and does all kinds of mental operation such as memory, judgment, imagination, desire, decision, willing, etc. But all these functions performed by Manovijñāna are superficial when compared to the work of Manas, for the latter is the deeply seated consciousness in the soul, which ignorantly clings to the ego-conception and to the reality of an external world. Manas in a sense is the Will of Schopenhauer, and constantly asserts itself influencing or infecting, as the Yogācāra says, the whole fabrication of mental activities.

Philosophically, therefore, Manas is to be distinguished sharply from Manovijñāna, the sense whose “base” is on Manas. If the work performed by Manovijñāna is not referred to Manas, that is,
if all the mental activities are not attended by the unity of consciousness, they will certainly lack coördination and the entire individuality will collapse. The consciousness. "It is I that think or do this and that" is ascribed by the Mahāyānists to the presence of Manas. Manas then is made the author of this self-consciousness as it ignorantly interprets the significance of the Āliya. Manas constantly reflecting on the Āliya thinks that the latter is the real self, simple, and absolute, and weaving the net of all mental operations.

The Āliya itself is wholly innocent of all this operative illusion on the part of Manas. It supplies, so to speak, the vital energy to our mental activities and makes the entire system go: and when this work leaves the "habit-energy" behind and infects the seeds stowed away in the Āliya in its former lives, the latter mechanically reproduces according to its definite laws, all the while, however, being devoid of any consciousness. But there takes place the intrusion of Manas, and the consciousness looms up suddenly above the horizon with its assertion and clinging.

Manas, however, is not blind will. It is rather intelligent will, for it is capable of enlightenment. It is due to its ignorance only that it tenaciously clings to the conception of ego and contaminates the whole mentation with its onerous prejudices. As soon as it realises the full import of the Āliya, it is denuded of its egoistic prejudices and opens the way to Nirvāṇa. Manas, therefore, is the pivot on which turn our spiritual deliverance and subjective ignorance. The six senses and the Āliya are Manas's neutral or innocent fellow-workers, or even its subordinate officers who become infected, sweetly or odiously, according to the attitude assumed by their ever-vigilant master. In passing we may remark here that the Sāmkhya philosophy has played a strong influence on the development of the Yogācāra system.

Aśvaghosa's Āliyavijñāna.

We can now see how different is Aśvaghosa's conception of the Āliya as expounded in his Awakening of Faith in The Mahāyāna. His Āliya which is more generally known among the Chinese
Buddhist scholars as Tathāgata-garbha, is a sort of world-soul from which evolves this universe of particular objects, while that of the Yogācāra is an individual soul, so to speak, in which all the karma-seeds infected through the agency of that particular being are registered. The former is ontological and comparatively simple in its constitution, being a form of Suchness, though full of possibilities; while the latter is individual and psychological and is heavily laden as it were with all the seeds formerly sown, but in itself indifferent tho their development, somewhat like Saṃkhyā Prakṛti. The Tathāgata-garbha is a stage in the evolution of Bhūtatathatā. In its apparently simple organisation there are all the possibilities of the most complex system known as a universe.

Nirvāṇa.

The Yogācāra conception of Nirvāṇa is not characteristically different from that of other Buddhist schools, but as it is not very well known among European scholars of Mahāyāna Buddhism and also as it is expounded generally in a special treatise belonging to the Yogācāra, it may not be altogether out of place to lightly touch upon the subject here.

Its Four Forms.

According to Vasubandhu (Commentary on Asanga’s Mahāyānasamparigraha-çāstra), there are four forms of Nirvāṇa: 1. Nirvāṇa in its purest original identical form; 2. Nirvāṇa that leaves something behind; 3. Nirvāṇa that leaves nothing behind; 4. Nirvāṇa that has no abode.

In this classification it is evident that the term Nirvāṇa is not used in the sense of final beatitude, merely a blissful state of mind after liberation from egoism. In Mahāyānism Nirvāṇa seems to have acquired quite a different significance at least from the commonly understood sense of Hinayānism. The first Nirvāṇa, that is, Nirvāṇa in its purest original, self-identical form, is nothing but synonym of Bhūtatathatā or Suchness which is considered by all Mahāyānists to be inherent in all beings, though in most minds it is found eclipsed by their subjective ignorance. In
this sense Nirvāṇa is not a state of mind but a quality inherent in it.

The second Nirvāṇa that leaves something behind is a state of Suchness which though liberated from the bondage of desire (1) is still under the ban of karma. It is the Nirvāṇa attainable by the Čāvakas in their lifetime. When they are Arhats they no more cherish any egoistic desires and impulses, but they are yet-susceptible to the suffering of birth and death, for their mortal material existence is the result of their former karma which cannot be extinguished until its due course has been run.

The third Nirvāṇa in which nothing remains is a state of Suchness released from the suffering of birth and death, that is, at the time of material extinction. With our egoistic desires and impulses exterminated and with our corporeal being brought to its natural end, we are said to be entering into eternal Nirvāṇa, in which nothing leaves its trace that is likely to entangle us again in the whirlpool of transmigration. According to the Mahāyānists, this is supposed to be the goal of the Hīnayānists.

The last Nirvāṇa that knows no dwelling is a state of Suchness obtained by the extermination of the bondage of intellect. And it is claimed by the Mahāyānists that this is the Nirvāṇa sought by all their pious followers. At this stage of enlightenment there are awakened in the soul of a Mahāyānist infinite wisdom and infinite love. By the wisdom that transcends the limitations of birth and death, he does not cling to the vicissitudes of the world. By the love that is free from the dualism of love and hate, he does not “dwell” in the beatitude of Nirvāṇa. On the contrary, he mixes himself among the masses, lives the life of an average man, subjects himself to the law of a material world. But in his innermost he is rid of all egoistic impulses and desires, and his infinite love

(1) Two hindrances (āvaraṇa) are recognised by the Mahāyānists, which lie in the way to final salvation: hindrance of desire and hindrance of intellect. The first is moral and comes from egoism, while the second is philosophical and the outcome of limited knowledge. The first hindrance is destroyed when our instinctively egoistic desires are subdued. The second is removed when we acquire all-knowledge (sarvajñātva) which belongs to Bodhisattvahood.
devises for his fellow-creatures every means of salvation and enlightenment, for he is not content with his own spiritual bliss.

By the attainment of this final Nirvāṇa the Āliya is no more a storage of defiled seeds, for it has been deprived of all the causes and conditions which made this accumulation possible. Manas no more wrongfully reflects on the Āliya to take it for the ego. The six senses are no more contaminated with ignorance and egoism.

The Āliya at this stage is called Dharmakāya (1).

* * *

There are many other things in the Yogācāra as well as in Mahāyānism in general, which ought to be made accessible to occidental public or at least to the students of Buddhism. But the time seems not to have come yet for this kind of work, and I have to be contented with the above brief and therefore necessarily imperfect exposition of the Yogācāra system.


NOTE ADDITIONNELLE.

The Chinese equivalent for Āliya is a-li-ya (2) and that for Ālaya is a-lai-ya (3). The entire Chinese translation of the Buddhist documents beginning with the Sūtra of Fourty-two Sections by Mo T'ēng (69 A. D.) is commonly divided into two classes, old and new, and the dividing line is placed at the time of Hsüan Ts'ang when he came back to China with many Sanskrit Sūtras and Çāstras (649 A. D.). In all the Chinese texts before him a-li-ya was uniformly used by such translators as Kumārajīva, Para-

(1) I am tempted in this connection to enter on a so far not yet quite explored field of Buddhism, which concerns itself with the question of Dharmakāya and Bhūtatathatā. But this being impossible in a limited space I have to wait for another occasion.

(2) Giles, 1, 6942, 12832.

(3) 1, 6699, 12832.
mārtha, etc. It was Hsüan Ts'ang who reformed the old system of translation and tried to reproduce the original as accurate and faithful as the Chinese language permitted, though this considerably injured classical purity and made the translation read altogether like a foreign language unintelligible to the uninitiated. Then a-li-ya came to be replaced by a-lai-ya. According to Pao Ts'ang, the most noted Chinese commentator of Aśvaghosa's *Awakening of Faith*, who was well versed in Sanskrit and helped the Hindu translators in their great work which was done in the seventh and eighth century A. D., "A-lai-ya or a-li-ya vijñāna is a local dialect of Sanskrit. Paramārtha literally translated it by *wu mo shih* (1) (not-hidden vijñāna) while Hsüan Ts'ang according to the sense rendered it by *ts'ang shih* (2) (storing vijñāna). *Ts'ang shih* here means *shē ts'ang* (3) (that is containing, embodying, comprehending, embracing, etc.), and *wu mo* means *pu shih* (4) (that is, not losing, not letting go, etc.). Though the characters are different, the sense is the same.

A commentator on the *Vairocana Sūtra*, whose date I am unable at present, to ascertain, understands a-lai-ya in the sense of store containing things within. Literally it is a chamber or room. All the skandhas are produced here and vanish here. It is the nestling place of all the skandhas.

What we can conclude from these various interpretations of the term, is that the original Sanskrit or Prakrit was either āliya or aḷīya or aḷāya.

(1) 19753, 8016, 9928.
(2) 11601, 9928.
(3) 9806, 11601.
(4) 9456, 9951.
MÉLANGES.

Le Premier Livre imprimé dans l’Inde.

In searching for information on early Tamil printed books, I came across a reference to this article — comprising the paragraph and letter, reprinted from The Argus — which appeared in your valuable journal (nouvelle série. — Vol. II., p. 117., et seq.). I have read this paper with very great interest; but I noticed certain inaccuracies which, in the interests of bibliography, you, and the writers concerned, will perhaps allow me to endeavour to rectify.

The writer of the paragraph comes to the conclusion "that the date of the printing of the first book is pretty certain". He bases this statement on the following quotation from Sir William Hunter's "Imperial Gazetteer of India", (Vol. IV., p. 12.): "In 1577, the Society of Jesus published at Cochin the first book printed in India": also on certain extracts from the works of Paulinus a S. Bartholomaeo. But, as a matter of fact, the earliest known printing in India was done at Goa some twenty years earlier. The date given (1577) is that of the first known book printed in the so called Malabar-Tamil (Malayalam?) characters; and here we undoubtedly have the source of the error.

Bishop Medlycott, too, has in his letter, fallen into error. The words "fundindo os caracteres da lingua Tamul", taken from Father Francis de Sousa's "Oriente Conquistado" (Part II., p. 179.) refer to the type cut by John de Faria — not to the type used for the vocabulary printed at Ambalacata (1).

(1) An excellent account of this vocabulary appears in an article by Professor Julien Vinson in the Revue de Linguistique (Tom. XXXV., p. 265., et seq.), entitled "Les Anciens Missionnaires Jésuites".
From the numerous misstatements that have appeared, it would seem desirable that the subject should be cleared up; and, as a step in this direction, the following excerpts from the works of various authorities may be of use.

J. Gerson da Cunha in an able article on "Materials for the History of Oriental Studies amongst the Portuguese ", which appeared in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Florence, 1880., states:

"The exact date of the introduction of the press into Goa is unknown; most probably about the time the College of St. Paul was built, where it was established. The first work printed there seems to be *Tractado ou Catecismo da Doutrina Christã*. Goa, 1557, ascribed to St. Francis Xavier. This was soon followed by numerous religious tracts, catechisms, translations of the Bible, grammars, vocabularies, etc. Though few specimens of these works have been preserved, there is ample evidence of a large number of works, and some of considerable size, having been printed. The earlier of these works were printed by three celebrated men of the time — João de Endem, João Quinquinio de Campania, and De Bustamante ". (Vol. II., p. 186.)

**

"The early Portuguese missionaries had no conventional rules or system based on the phonetic value of letters for the application of their alphabet to the Eastern vernaculars. Each writer interpreted the sound by his own mode of transcription, giving thus rise to a confused and capricious system of romanization.... The Portuguese did not, however, remain content with so unsatisfactory an arrangement, and began soon to cut Indian types ". (Vol. II., p. 188.)

Continuing, this writer, gives some particulars of the types cut by John de Faria and John Gonsalves.
Whitehouse, in his "Lingerings of Light in a Dark Land" (p. 154.) quotes Abraham Ecchelensis as saying (1628):

"I have seen divers books, printed with the Portuguese characters, in the Malabar language for the instruction of the Paruas."

This quotation I am unable to verify, as no copy of the work exists in the British Museum Library.

Thus it is perfectly clear that vernacular books in Roman characters were printed prior to 1577.

Paulinus tells us that he obtained the information given in his Latin works, on the subject of the early Indian types, from Sousa, who had derived it from manuscripts (not now extant) at Goa, in the 17th century. Referring to Sousa "Oriente Conquistado", he says, under the year 1577 (Part II, p. 110.):

"Tratámos logo de publicar hum Catecismo na lingua Malavar, & o Irmaõ Joao Gonçalves Hespanhol formou os caracteres com que se imprimo. Este foy o primeiro livro impresso, que a India vio nacer na sua propria terra."

Further on (Part II., p. 256.), speaking of John de Faria, this authority informs us:

"Do anno de 1578. naõ tenho noticia de outra cousa digna de memoria, sensõ da rara habilidade do Padre Joao de Faria, o primeiro que abrio, & fundio os caracteres da lingua Tamul na costa da Pescaria, com os quaes se imprimo este anno o Flos Sanctorum, a doutrina Christãa, hõ copioso confesionario, & outros livros."

Paulinus in an Italian work of a later date, "Viaggio alle Indie Orientali", states that the type made by John Gonsalves was moveable wood-type; but he gives no authority for this statement:

"Il primo libro stampato con caratteri e forme mobili di legno fu la Dottrina Christiana di Giovanni Gonsalves laico della C. di G., che formò il primo, quanto sappio io, i caratteri Tamulesi nel 1577."

(p. 346.)

Two early Malabar-Tamil works are mentioned by Sartorius in
his Diary for 1732, "Notices of Madras and Cuddalore in the last Century ", London, 1858:

"The Malabar Catechist showed us a transcript of a Malabar book entitled Christiano Wanakkam, Christian Worship printed in 1579 at Cochin, in the "College of the Mother of God ", for the use of the Christians on the Pearl-fishery Coast. And so, no doubt was another Malabar book which we have seen in the possession of a Romish Christian at Tranquebar, of which the title is: Doctrina Christam ", etc.

Fuller particulars of this second work are given in Backer's "Bibliothèque de la Compagnie de Jésus ", Bruxelles, 1890, etc. (Vol. IX., col. 472.):


Perhaps some of your readers can throw further light on this interesting subject.

I am, Sir,
Yours faithfully:
JAMES SOUTHWOOD.

(Of the Department of Oriental Printed Books and Mss., British Museum, London.)
COMPTES RENDUS.

Notes de mythologie syrienne, par René Dussaud. In-8° de 68 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1903.

Ces pages ne visent apparentemment qu’à nous donner une première partie de ce que leur titre général annonce ; elles traitent uniquement des Symboles et simulacres du dieu solaire. L’auteur y étudie notamment la valeur symbolique, par rapport au dieu en question, de l’aigle, du disque ailé, du disque combiné avec le croissant ; il nous montre, dans Azios et Monimos, deux parêdres de la même divinité ; il considère ensuite successivement les représentations d’Hélios psychopompe, le quadrige et le char solaires, le dieu solaire cavalier, les dieux solaires de Palmyre.

Mais le chapitre le plus détaillé et sans doute le plus intéressant est celui qui a pour objet le grand dieu solaire de Ba’albeck, le Jupiter Héliopolitanus, dont Macrobe nous a laissé une description remarquable et que nous connaissons d’ailleurs par de nombreux monuments. M. Dussaud passe en revue à ce propos plus d’une vingtaine de pièces antiques, soit bas-reliefs, soit statuettes et cippes, soit monnaies, soit pierres gravées. Sa conclusion, basée sur une minutieuse analyse, n’est pas favorable à l’origine égyptienne du dieu, affirmée par Macrobe et communément admise sur son témoignage. Aucun des éléments principaux qui entrent dans la représentation figurée de la fameuse idole d’Héliopolis, à l’époque gréco-romaine, n’appartient en propre à l’Égypte. En revanche, l’ensemble des indications fournies par l’archéologie permet de reconnaître dans Jupiter Héliopolitain un mélange des attributs de Hadad-Rammân avec ceux d’Hélios. Quoi qu’en ait dit, il n’y eut anciennement aucun rapport de culte ni aucun rapport de génèse onomastique entre l’Héliopolis de Syrie et l’Héliopolis d’Égypte. Il faudrait donc croire tout simplement à une hellénisation de l’antique divinité araméenne et syrienne, probablement sous l’influence des Séleucides. M. Dussaud a su rendre cette conjecture très plausible.

Une autre hypothèse proposée par lui et rattachée à l’examen du Malakbel-Hélios de Palmyre, celle d’”un lien indiscutable entre Hermès criophore et le Bon Pasteur” des monuments chrétiens, appelle nécessairement quelques remarques. Entendue de la forme représentative, de
l'aspect extérieur du personnage principal qui figure dans les deux cas, elle n'est pas dépourvue de vraisemblance ; mais je ne vois aucune raison de ne point limiter « l'identité », si identité il y a, « au type plastique ». Dire que « les fonctions de psychopompe remplies par Malakbel et les dieux solaires syriens sont identiques à celles du Bon Pasteur », c'est, me paraît-il, oublier que ces dernières ont été décrites, on pourrait dire formellement définies dans la parabole très connue du Nouveau Testament. Les textes sont si clairs et si précis, l'iconographie chrétienne en est la traduction si exacte, si visiblement adaptée aux différentes phases de la scène évangélique, que le sens des symboles et son origine s'imposent avec la clarté de l'évidence. Dans ces conditions, non seulement il est inutile, mais il serait contraire à toutes les règles de l'induction scientifique de recourir à une explication conjecturale, fondée sur des rapprochements plus ou moins vagues et sur des coïncidences fortuites.

J. FORGET.

***

**Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, par**

RENÉ DUSSAUD, avec la collaboration de FRÉDÉRIC MAELER.


On se souvient du Voyage archéologique au Şafā et dans le Djebel ed-Druz, paru en 1901. Il faisait le plus grand honneur à ses deux auteurs et ne pouvait manquer de trouver bon accueil dans le monde de l'orientalisme, car il doublait le nombre des inscriptions safaitiques publiées jusqu'alors. Aussi bien ses résultats scientifiques ne se sont guère fait attendre. Au nombre des meilleurs il faut placer la connaissance désormais complète de l'alphabet safaitique. Des vingt-huit lettres dont cet alphabet se compose, seize avaient été déterminées par M. Joseph Halévy ; Pretorius en ajouta cinq, et Enno Littmann parvint à identifier les sept autres. Pour conduire à bien ce travail méritoire; Littmann eut à sa disposition, en dehors des textes déjà connus et des 135 inscriptions copiées par lui, les 412 textes relevés dans le Voyage archéologique au Şafā.

Le nouveau volume de MM. R. Dussaud et F. Macler les met, comme chercheurs et pourvoyeurs de cette branche de l'érudition sémitique, absolument hors de pair. C'est, en effet, 904 inscriptions inédites qu'ils nous livrent cette fois, et elles sont, comme les précédentes, reproduites tant en fac-similés qu'en transcriptions hébraïques, avec accompagnement de notes explicatives. Il est facile, après cela, de mesurer la part prépondérante qui revient aux deux explorateurs français dans l'actif total de cette épigraphie, qui comporte aujourd'hui environ dix-huit cents textes. Sans doute les graffitis ici réunis sont, pour la monotonie et la sécheresse du contenu, semblables à tous leurs congénères : ils fournissent surtout
des noms propres. Mais cet inconvénient est fort atténué par la multitude et la variété qu'ils en fournissent. D'ailleurs, ces noms propres se présentent presque toujours sous la forme de surnoms qui se laissent facilement comprendre, et ils renferment en somme les éléments d'un vocabulaire assez étendu. Parfois même, comme il arrive fréquemment en sabéen, le nom propre est une forme verbale intacte. Très souvent aussi, il est partiellement constitué par le nom d'un dieu. Il en résulte que les inscriptions safaitiques sont des plus précieuses pour l'étude des cultes anté-islamiques, sur lesquels la littérature arabe est si avare de renseignements. On y retrouve la liste complète des divinités jadis en honneur dans le Ṣafā : ha-Lāt, ha-Lāl, Rejou ou Rouḍā, Be'el-Samin, Chai'ha-qaum, Gad-'Awīdh et Yathi'. Ainsi, le panthéon que les textes nous révèlent est tout d'abord composé de divinités arables, puis, pour une moindre part, de divinités empruntées aux peuples syriens.

Une autre conclusion, purement exégétique celle-ci, mérite d'être notée. On sait que presque ou toutes presque toutes les inscriptions safaitiques commencent uniformément par un lamed. MM. R. Dussaud et F. Macler défendent solidement, contre les objections de M. Clermont-Ganneau et de Littmann, l'interprétation qui y voit un lamed auctoris plutôt qu'un lamed d'appartenance. La raison qu'ils font valoir, c'est que pour une particularité qui se représente partout il faut trouver un sens qui s'adapte à tous les cas ; or, seul, le lamed auctoris remplit cette condition, parce qu'il s'entend, non d'un objet extérieur, d'une chose possédée, mais des mots ou de l'image qu'il accompagne. Même lorsqu'il figure à côté de la représentation d'un cheval, d'un chameau, etc., il ne vise que la représentation, à l'exclusion de l'objet représenté ; sa signification revient à ceci : par un tel ces mots ont été gravés, ce dessin a été tracé.

Ce ne sont là que quelques minces échantillons des constatations ou conjectures utiles que cette riche collection épigraphique suggéra aux spécialistes. Sa valeur est ici rehaussée et son usage facilité par l'adjonction d'un « glossaire safaitique et index des noms propres ». L'annexe lexicographique est très compréhensive : elle ne se rapporte pas seulement aux inscriptions de ce volume, mais à toutes les inscriptions safaitiques publiées jusqu'ici, et elle comporte, pour chaque article, des références précises aux ouvrages de Wetzstein, de M. de Vogüé, de Littmann, ainsi qu'au Voyage archéologique au Ṣafā. Elle est elle-même suivie d'une table de concordance pour les inscriptions dont il existe plusieurs copies.

Le premier chapitre de ce volume, le seul dont j'ai parlé jusqu'à présent, l'emporte de loin sur ceux qui le suivent, soit par son étendue, soit par la portée des résultats auxquels il peut conduire. Toutefois il y auraiterreur et injustice à le considérer comme seul digne de fixer l'attention des orientalistes. Les trois autres sont aussi d'un haut intérêt. Ils reproduisent, chacun avec explication de détail et glossaire onomastique approprié, le deuxième, 180 « inscriptions grecques et latines », le troisième,
19 « inscriptions nabatéennes et une inscription nabatéo-arabe », le quatrième enfin, 33 « inscriptions arabes ». Cette dernière série, en particulier, témoigne de la part des auteurs une parfaite compétence et une grande sûreté de déchiffrement. On aurait donc tort de s’en délier à priori, d’après une impression qu’on garderait peut-être du Voyage archéologique au Ṣafā. Ici, deux inscriptions arabes seulement avaient été relevées et interprétées rapidement, comme en passant. De là vient sans doute qu’au moins une erreur manifeste de lecture avait échappé aux deux collaborateurs. Le présent travail attesté, je ne dirai pas qu’ils ont fait des progrès dans cette partie, mais du moins qu’ils lui ont consacrée la même force d’attention soutenue et pénétrante qu’à toutes les autres.

Je ne reprocherai de ne pas mentionner tout spécialement l’inscription nabatéo-arabe d’En-Nemāra, qui constitue à elle seule une trouvaille scientifique remarquable. C’est un peu à l’est de Nemāra, jadis poste fortifié de l’empire romain, et sur le linteau de basalte d’un tombeau en ruine, qu’elle a été découverte. Sa lecture a déjà occupé, outre ses heurres dénicheurs, des savants tels que M. J. Halévy et M. Clermont-Ganneau. L’illustre professeur du Collège de France a eu le mérite d’y reconnaître, sous un vêtement nabatéen, cinq lignes d’arabe classique, avec mélange de quelques vocables araméens, et d’en fournir ainsi la clé. On put dès lors se rendre compte de sa portée tant historique que philologique. Au point de vue de l’histoire politique, elle nous montre un des facteurs utilisés, au IVe siècle, par les Romains, pour la défense de leurs frontières orientales. Sur les confins de la Syrie, en avant du rideau constitué par un système de forêts plus ou moins reliés entre eux, quelques tribus arabes étaient chargées de la police du désert. Elles s’en acquittaient avec zèle, puisque notre inscription nous montre un de leurs chefs, Imrouʾlqais, fils de Ṣamr, qui meurt en 328, ayant reçu de Rome le titre de « roi de tous les Arabes » et le droit au diadème.

mation était déjà presque complète quand furent tracées les dernières inscriptions du Sinaï. » L'inscription de Nemâra, conçue en arabe et écrite en nabatéen, un nabatéen cursif et voisin des dernières inscriptions sinaitiques, apporte en faveur de cette conception un nouvel argument parfaitement démonstratif.

Ajoutons enfin que la même inscription révèle un fait graphique assez remarquable : l'origine nabatéenne du lām-alīf. Ce signe se lit très nettement dans la partie arabe du trilingue de Zebed, au mot الماء. Le texte de Nemâra, au mot الاสเตئن, montre que le lām-alīf arabe est constitué par un lamed posé sur un alef nabatéen.

Avais-je tort d'affirmer que l'inscription de Nemâra est à elle seule une trouvaille de prix ? J. Forget.

***

L'Imprimerie Catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient (1853-1903). In 8° de 144 pages. Bruxelles, Polleunis et Ceuterick, 1903.

Elle a sujet d’être fière de son passé, l'Imprimerie catholique de Beyrouth. Les cinquante années d'existence qu'elle compte aujourd'hui ont été utilement remplies et exceptionnellement fécondes. Cette notice, qui les résume, est intéressante à plus d'un titre et très instructive ; mais elle est surtout remarquable, parce qu'elle fournit une preuve sans réplique de l'influence autant civilisatrice que religieuse que peuvent exercer les missions et les missionnaires chrétiens.

Je ne parlerai pas du charme que répand sur ce simple exposé, pour ceux qui ont eu, un jour, le bonheur de les entrevoir, l'évocation de quelques figures profondément sympathiques, de quelques religieux unissant à la modestie et à l'abnégation professionnelles l'esprit le plus largement entreprenant, le plus hardiment initiateur : tels le Frère Tallon, le F. Elías, le Père Cuche, le P. Fiorovitch, le P. Abougit, le P. Rodet, — tous disparus maintenant ! — et tant d'autres, encore vivants, encore travaillants, qui, soit comme directeurs du matériel ou des ouvriers et employés de l'Imprimerie, soit comme éditeurs, soit comme écrivains, ont concouru ou concourent à la fondation et à la prospérité de l'établissement. Mais, à ne considérer que les faits, même en s'abstrayant de tout souvenirs personnel, comment refuser son admiration à ces pionniers qui, en peu de temps, avec de faibles ressources, dans un milieu nullement préparé, sont venus à doter la Syrie d'ateliers typographiques en situation de ne redouter désormais aucune concurrence ? Comment méconnaitre le mérite des hommes laborieux et intelligents qui ont remplit et continuent à remplir de bons et beaux livres, d'utiles publications, non seulement les pays de langue arabe, mais tous les milieux où cette langue est cultivée ?

La liste serait longue, interminable, des ouvrages qui sont sortis des presses de l'Imprimerie Catholique et dont très souvent ses chefs mêmes
avaient conçu l'idée et provoqué la composition. Il y en a dont le caractère est avant tout religieux; il y en a, de plus amples et en plus grand nombre, qui sont simplement classiques, littéraires ou scientifiques: des grammaires, des vocabulaires et dictionnaires, des études philologiques, des choix de morceaux de littérature, des recueils poétiques, des éditions d'œuvres anciennes ou inédites ou à peu près oubliées. Aux livres arabes, qui constituent le fond principal, sont venus s'ajouter quantité de livres syriques et de livres français.

Nommons seulement, parmi les périodiques, le journal « Al-Bachir » et la revue « Al-Machriq », tous les deux fort répandus; et, en dehors des périodiques, la Version arabe de la Bible, et le Madjâni, vaste chrestomathie arabe, la plus étendue, la plus variée, et sans doute la plus judicieusement composée et la plus méthodiquement graduée qui existe. Dans le Machriq, M. Ch. Nallino, professeur à l'Institut oriental de Naples, saluait, en 1900, « un des centres de culture les plus puissants de l'Orient arabe ». C'est de la Bible arabe que M. Bolin, consul général de France à Constantinople, écrivait: « Ce livre fait grand honneur au talent littéraire et artistique de ses auteurs; il peut figurer avec distinction parmi les productions des imprimeries les plus justement renommées. » Et renchémissant sur ces éloges, le jury de l'exposition de Paris de 1878, en décernant une médaille d'or à la Bible de Beyrouth, proclamait que « l'impression de l'ouvrage et la beauté de ses caractères en faisaient une œuvre supérieure à toutes les publications arabes connues jusqu'à cette époque ».

On voit assez, par ces indications, que l'Imprimerie Catholique, entreprise de missionnaires, est loin pourtant de renfermer son action dans les limites d'un prosélytisme étroit, d'une propagande qui ne s'exercerait que sur le terrain strictement et directement religieux ou moral. C'est en favorisant, en développant la culture générale qu'elle entend travailler pour le christianisme et pour les idées chrétiennes. Ai-je besoin d'ajouter que les Jésuites de la province de Lyon, qui l'ont créée et qui la dirigent, font en même temps œuvre de patriotisme éclairé? Deux de leurs compatriotes, dans un magistral ouvrage sur les Puissances étrangères dans le Levant, se sont plu à le reconnaître: « Les Pères Jésuites, écrivent MM. Verney et Dambmann, ont, plus que toute autre congrégation, propagé l'influence française en Syrie. Les vexations sans nombre qu'ils ont subies en Turquie d'Asie, la persécution politique dirigée contre eux en France, n'ont pu les empêcher de fonder des établissements qui ont répandu la langue française dans la contrée. L'Université Saint-Joseph, de Beyrouth, en pleine prospérité aujourd'hui, comprend quatre facultés. L'Imprimerie qui y est annexée est sans rivale au monde pour l'impression des livres arabes ».

Il n'y a rien à ajouter à un semblable témoignage.

J. Forget.

L'empire des Almoravides avait surgi au Maroc vers le milieu du XIe siècle de notre ère. Avec une rapidité étonnante, il étendit sa domination sur la plus grande partie de l'Afrique septentrionale, sur toute l'Espagne musulmane et sur les îles Baléares. Mais sa décadence devait être aussi prompte que son développement. Avec le siècle suivant, un autre groupe berbère, celui des Almohades, se leva, qui, en peu de temps, ravit aux premiers envahisseurs le fruit de leurs conquêtes. Vers 1185, il ne restait plus aux partisans de l'ancienne dynastie que les Baléares.

C'étaient les Benou Ghânya qui gouvernaient ces «îles orientales». S'y sentant alors directement menacés, sommés même, à plusieurs reprises, de se soumettre aux nouveaux maîtres, ils ne virent de salut pour eux que dans une offensive hardie, et ils entreprirent de renverser le trône des Maqmoula. De là une guerre longue et acharnée, dont les phases diverses ne remplissent pas moins de cinquante ans et que M. A. Bel qualifie habituellement — on ne voit pas trop pourquoi, — de rébellion et de révolte. Deux chefs almoravides en soutinrent le poids : Ali ben Ghânya et son frère Yaâbia. Ali, qui, dès le début, avait transporté en Afrique le théâtre des hostilités et qui s'y était emparé de Bougie et des environs, péri au bout de trois ans. Yaâbia lui succéda et continua de 1189 à 1236 une lutte d'abord heureuse, puis marquée de nombreux revers, mais poursuivie jusqu'à la fin avec une rare énergie. Il mourut, lui aussi, sans être parvenu à se substituer aux Almohades, à peu près cependant au moment où la puissance de ceux-ci s'écroulait, usée par de trop fortes et trop continues secousses.

M. A. Bel a consacré à l'histoire de ces batailles, de ces sièges et de ces razzias une étude très consciencieuse et d'une réelle valeur scientifique. Son premier chapitre est un rapide exposé de la chute des Almoravides en Espagne et dans le Maghrib, ainsi que des causes qui l'ont produite. Le deuxième montre comment, dans ces circonstances, les Benou Ghânya, alliés par le sang aux souverains déchus, furent naturellement amenés à revendiquer leurs droits. Douze autres chapitres retraitent en détail les péripéties sanglantes de ce duel tenace et mouvementé.

Le mérite du travail de M. Bel tient essentiellement au nombre et à la qualité des sources où il a puisé, ainsi qu'à la manière dont il les a utilisées. Puisque les faits se sont déroulés dans l' Afrique mineure, il va de
soit que les principales données seront fournies par les chroniqueurs musulmans. Parmi ceux dont il a été fait un plus fréquent usage, on remarquera 'Abd el-Wâhid el-Marrâkochi, Ibn el-Atsir, Et-Tidjâni, Ibn Khaldoûn, El-Qâirawâni. A ces noms propres il faut ajouter une chronique du Maghrib et une histoire des Almohades et des Hafçides sur l'origine desquelles on n'est pas seulement fixé.

Les documents n'ont été employés ni sans critique ni sans méthode. Partout l'auteur s'est appliqué à peser et à tarifier exactement, d'après leur âge et leur provenance, la valeur des témoignages recueillis, à mettre en lumière le sens précis des passages cités, à contrôler les dates et les lieux indiqués. Pour arriver à démêler la vérité au milieu de relations parfois contradictoires, il a dû écarter nombre d'assertions suspectes, de pièces apocryphes ou insuffisamment justifiées ; mais il ne rejette rien qu'en exposant ses motifs. Par rapport à chaque point particulier, il s'est attaché à établir la concordance des indices rassemblés de différents côtés. Bref, il a voulu faire œuvre d'historien au sens plein et moderne de ce mot.

Il ne s'est pas borné à coordonner et à consigner des faits, en tâchant d'en saisir et d'en faire saisir l'enchainement naturel ; il a ajouté, sous forme de notes, des renseignements géographiques sur les régions et les villes mentionnées dans son récit, pour en déterminer l'emplacement et l'orthographe véritable. En ce qui concerne les villes, il a recherché dans les anciens textes l'historique des transformations qu'elles ont pu subir depuis le XIIe siècle ; car les unes ont changé de nom ou se sont modifiées, et d'autres ont complètement disparu. Pour cette partie, un grand nombre d'ouvrages géographiques ont été mis à contribution ; tels ceux d'Ibn Ḥaouqâl, d'Aḥmed Ben Abî Ya'qûb, d'El-Bekri, d'El-Idrîsi, d'El-Fezâri, de Yaŷqût.

M. A. Bel exprime lui-même la crainte que son mémoire ne « présente encore bien des lacunes », et il « avoue n'avoir pas toujours pu atteindre la certitude ». De fait, ses résultats restent sans aucun doute susceptibles d'être complétés et rectifiés moyennant la découverte de nouveaux matériaux. Mais il n'est que juste de reconnaître qu'il n'a rien négligé de ce qui était de nature, dans l'état actuel de nos connaissances, à faire autour de son sujet la lumière aussi pleine que possible. On pourrait plutôt lui reprocher, avec des apparences de raison, d'être tombé dans quelques longueurs. Il semblera en plus d'un endroit avoir agi sous l'influence de ce principe, qu'abondance de biens ne nuit pas. Une partie de son « introduction », celle où il résume l'histoire des Benou Ghînya, fait presque double emploi avec les deux premiers chapitres du mémoire. Parmi les notes marginales, qui sont érudites et nombreuses au point d'occuper souvent autant de place que le texte, quelques-unes ne touchent que d'assez loin au côté historique, et pourraient donc être regardées comme non indispensables, bien que toujours utiles et instructives. Mais pour-
quoi prendre la peine de donner chaque date à la fois d'après l'ère musulmane et d'après l'ère chrétienne ? Les arabisants n'ont nul besoin de cette répétition ou interprétation perpétuelle, et même pour le commun des lecteurs il eût suffi d'indiquer de temps en temps et pour les événements principaux l'année correspondante de l'ère vulgaire.

Dans un appendice, on trouvera, en texte arabe et en traduction française, un extrait de la Rihla d'El-Tidjâni, qui a été spécialement utile pour ce travail. Il contient, relativement à la période et aux faits dont il s'agit, « des renseignements relevés sur les papiers officiels ou sur des registres de l'empire hafçide, et des récits de chroniqueurs appartenant au même temps et dont les œuvres sont aujourd'hui perdues ».

La monographie de M. A. Bel est une excellente contribution à l'histoire de la domination musulmane dans l'Afrique septentrionale.

J. Forget.

**


C. Winter. 1904, 320 p. 5. M. (Vol. IV de la Sammlung Romanischer Elementarbücher herausgegeben von W. Meyer-Lübke,

I Reihe : Grammatiken.

Tous ceux qui s'adonnent aux études de grammaire comparée dans le domaine des langues indo-européennes, et en particulier, les philologues germaniques, savent l'utilité des petites grammaires publiées sous la direction de M. W. Streitberg, le linguiste bien connu de Marbourg, dans la Sammlung Germanischer Elementarbücher. Le grand succès de ces volumes, d'un emploi tout indiqué dans l'enseignement universitaire, vient de décider M. W. Meyer-Lübke à prendre la direction d'une collection analogue pour les langues romanes, collection qui paraîtra aussi chez M. Winter à Heidelberg.

Deux volumes ont déjà para : le premier qui est une Introduction à l'étude des langues romanes par M. W. Meyer-Lübke et le quatrième : Manuel élémentaire de l'Ancien Italien par le Dr B. Wiese, professeur à l'université de Halle. On peut juger par ce dernier volume de l'excellente méthode adoptée pour ce genre de grammaires. Comme l'étude de l'ancien italien se fait en lisant des textes, on a pris comme principe dans la partie phonétique de l'ouvrage de partir des sons italiens pour remonter aux divers sons latins d'où ils peuvent être issus. Cette méthode est évidemment très recommandable et c'est elle qu'il faut appliquer à l'étude des langues dont le prototype a disparu, p. ex. les idiomes germaniques. Toutefois, pour les langues romanes, la question est différente. Si nous ne connaissons pas toujours les substrats des mots romans dans le latin vulgaire, on peut dire cependant qu'en règle générale, ceux-ci coïncident avec des termes latins qui nous sont familiers à tous, plus familiers même que les mots du vieil italien ne le sont au débutant. Il y avait donc lieu de
faire suivre le tableau ascendant d’un exposé des vicissitudes des divers sons latins dans les dialectes italiens. Ce n’est guère, en effet, que de cette manière que l’élève peut se graver dans l’esprit la marche générale de l’évolution qui transforma les sons latins. Les connaissances sont ainsi plus vivantes, plus synthétiques ; l’étudiant s’oriente mieux dans le dédale des sons. Quoi qu’il en soit de cette remarque, la partie phonétique est amplement développée dans l’ouvrage. Les exemples sont abondants, l’auteur tient compte de nombreuses exceptions et des divers dialectes, et pour tous les cas un peu particuliers, il fournit la bibliographie du sujet. La morphologie et la syntaxe ne sont pas moins bien traitées et, dans cette dernière partie surtout, les exemples sont nombreux et bien choisis. La chrestomathie contient 33 morceaux en vers et en prose. On a bien fait de respecter l’orthographe des manuscrits et des éditions critiques, mais y avait-il lieu de faire usage dans beaucoup de morceaux de l’is longue si incommode par sa ressemblance avec l’ê ? Il ne s’agit plus là d’orthographe, mais de paléographie, et si l’on tient compte de cet ordre de faits, même en dépit de la facilité de la lecture, pourquoi résoudre les abréviations et les ligatures ?

L’index, comprenant tous les mots cités dans l’ouvrage, est destiné à rendre l’emploi du manuel extrêmement commode et les sept pages de bibliographie en tête du petit volume permettront à quiconque veut s’initier à la linguistique italienne de s’orienter sûrement et rapidement. En un mot, faisant abstraction du léger desideratum exprimé ci-dessus, l’ouvrage est aussi complet qu’on peut le désirer et l’on doit féliciter M. B. Weise d’avoir mis à la disposition des étudiants les fruits d’une longue pratique et de la lecture de livres et d’articles fort nombreux.

A. C.

***


Il y a maintenant à peu près une soixantaine d’années que Richard Lepsius entreprit son expédition en Égypte, et fit connaître, entre autres résultats importants, la civilisation de l’Ancien Empire. Jusqu’alors on ne possédait que les noms de quelques Pharaons ayant régné pendant cette époque, mais, à cela près, on se trouvait dans une ignorance à peu près complète. La nécropole la plus étendue de ces dynasties, celle de Gizeh, n’avait guère été entamée. Champollon en disait dans ses lettres : « Il y a peu à faire ici, et lorsqu’on aura copié des scènes de la vie domestique, sculptées dans un tombeau, je regagnerai nos embarcations ». Les études de Lepsius furent plus fructueuses ; plus de 100 planches de ses Denkmace-
ter contiennent des reliefs et des textes de l’Ancien Empire. Pendant le demi-siècle qui suivit ce voyage, les égyptologues s’essaient à com-
pléter son œuvre : Mariette augmentait le nombre des tombeaux connus, E. de Rougé en étudiait les inscriptions, Brugsch et Maspero en tiraient des faits intéressants. Mais, malgré tous ces travaux, on gardait l’impression qu’on ne pouvait pas remonter plus avant dans l’histoire de la vallée du Nil, qu’on se heurtait toujours comme à une dernière insurmontable aux temps des constructeurs des grandes pyramides.

Ce ne fut qu’en 1895 que tout cela changea. Les découvertes de MM. Petrie, de Morgan, Amélineau, permirent de soulever le voile qui couvrait jusqu’alors la période antérieure aux pyramides. De fait, on avait connu déjà avant eux des objets remontant à cette époque, mais on n’avait pas su les dater. On avait voulu classer ses silex dans l’Ancien Empire, et les produits de sa céramique passaient pour saîtes ou pour modernes. Il va sans dire que la connaissance que nous avons aujourd’hui de cette période lointaine est loin d’être complète et que beaucoup de questions s’y rapportant restent à étudier. Ainsi, par exemple, on est d’accord que ces monuments datent d’un temps plus ancien que les pyramides, mais on peut se demander s’il faut limiter leur origine aux règnes des trois premières dynasties manéthoniennes, ce qui me paraît le plus probable, ou s’ils proviennent en partie d’un temps encore plus ancien. Les découvertes se multiplient de jour en jour, ces doutes seront probablement bientôt éclaircis. En attendant, les matériaux dont la science dispose actuellement, sont déjà extrêmement nombreux ; mais il demeure difficile de se rendre compte de leur portée. Leur publication s’est faite au fur et à mesure qu’ils sortaient de terre, dans les rapports sur les fouilles des sociétés anglaises ou des savants français et dans les périodiques les plus divers. Et de même que pour ces éditions de documents, il manquait un guide pour faire connaître les travaux dans lesquels les égyptologues et les anthropologues avaient traité les questions se rapportant à leurs données. Cette lacune dans la littérature égyptologique vient d’être comblée d’une manière excellente par l’étude de M. Capart, laquelle a paru d’abord dans les publications de la Société d’Archéologie de Bruxelles, tomes XVII et XVIII.

Avant de composer son volume, M. Capart a étudié avec le plus grand zèle les travaux scientifiques de ses prédécesseurs ; on ne pourra guère ajouter d’ouvrages essentiels à ceux qu’il cite. En outre, il a visité une longue série de collections, notamment celles de M. Petrie, dans lesquelles la provenance exacte des différents objets était assurée par les notices de leur inventeur. M. Capart y rassembla des notes précieuses et, en outre, une collection de photographies et de dessins des objets les plus intéressants. Les matériaux qu’il rapporta furent mis en ordre en vue d’un livre dans lequel il devait établir des vues d’ensemble.

L’auteur commence par quelques considérations sur le développement de notre connaissance de l’époque en question et sur les débuts de l’art en général, suivant en cela les idées de M. Grosse. Le second chapitre
parle de la parure des premiers habitants de l'Égypte, de la peinture et du tatouage des corps, de la coiffure et de la barbe, des divers ornements et des formes d'habits. Le troisième est consacré à l'art ornementaire et décoratif et à ses buts pratiques et surtout magiques. Couteaux et massues, palettes et sceptres, vases en pierre et en céramique, sont décrits avec leurs décors, qui montrent des indications de paysage, des animaux, des êtres humains et des motifs plutôt ornementaux. Les marques de poterie, les signes hiéroglyphiques et les cylindres sont discutés dans cet ensemble. Un chapitre spécial s'occupe de la sculpture et de la peinture, des statuettes d'hommes et d'animaux, des instruments magiques, des bestiaux, des maisons, des nombreux graffitis et des rares peintures murales. Le cinquième chapitre passe aux plus anciens monuments datés directement par des noms royaux ou appartenant à des groupes qui peuvent être datés par le règne d'un Pharaon déterminé, comme des palettes et massues votives, une série de stèles et de statues d'ordre privé. Vers la fin sont décrites les statues royales jusqu'à la belle statue en ivoire de Cheops. Le sixième chapitre donne le peu que nous sachions sur la danse, la musique et la poésie ; le chapitre septième ajoute quelques conclusions historiques. Une table alphabétique très complète et une table des illustrations très nombreuses, instructives et bien choisies qui ornent le livre, en forment la fin.

En écrivant, M. Capart s'est proposé un but purement scientifique. Il ne s'est pas laissé séduire par une habitude malheureusement bien répandue parmi nos confrères en égyptologie, qui cherchent à produire des hypothèses paraissant de prime abord bien spirituelles, mais reposant sur des preuves plus que fragiles. M. Capart a voulu donner et il donne, en effet, des faits certains et, lorsqu'il se voit forcé à formuler une hypothèse pour expliquer ces faits, il a soin d'avertir le lecteur de ce qui est sur et de ce qui demande encore des preuves formelles. Les faits sont arrangés d'une manière parfaite et se groupent dans un cadre clair et net. Dans son ensemble, le livre fournit un guide sûr par toutes les études scientifiques et par tous les documents monumentaux se rapportant à l'époque qu'il traite ; il ajoute de plus des remarques ingénieuses. C'est le meilleur travail existant jusqu'à présent sur la civilisation des premiers habitants de la vallée du Nil, un ouvrage qui fait avancer réellement et de beaucoup la science. Tous ceux qui s'occupent de l'Égypte et de l'histoire ancienne sauront gré à M. Capart de son excellent travail et des riches informations qu'ils puiseront dans son livre.

Bonn.

A. WIEDEMANN.
REVUE DES PÉRIODIQUES.

The American Journal of Philology, XXIV, 4 et XXV, 1
(Whole 96 et 97) :

1° Character-Drawing in Thucydidès by C. Foster Smith.
Thucydidès est sobre d’appréciations sur les hommes et les choses. En fait de caractères, il n’appuie guère que sur Périclès, Brasidas, Cléon, Nicias et quelques autres hommes marquants. M. Foster Smith rassemble les traits avec lesquels Thucydidès a dépeint ces personnalités et conclut que dans ces portraits Thucydidès fut un grand maître, moins par ce qu’il dit que par ce qu’il laisse dire aux faits eux-mêmes.

2° Temporal Sentences of Limit in Greek by B. L. Gildersleeve.
Diverses remarques sur la construction de ἐως, ἔτος, ἔτες en rapport avec l’article de M. Fuchs (A. J. P. IV, 416).

3° Livy’s Use of -arunt, -erunt, -ere by E. B. Lease.
Tite-Live a surtout la finale -ere dans les six premiers livres où la langue a un caractère plus archaïque. M. Lease au cours de son investigation a constaté que les renseignements sur l’usage de Tite-Live dans la Formenlehre de Neuve ne sont pas suffisants.

4° Studies in Superstition by Riess.
M. Riess attire l’attention sur quelques allusions aux superstitions populaires dans Pindare et Théocrite et dresse un index de tous les passages intéressants à ce point de vue.

5° The Nominative of the Perfect Participle of Deponent Verbs in Livy by R. B. Steele.

6° History of the Use of ἂν and ἂν in Relative Clauses by S. Langdon. (Dans le Nouveau Testament.)
7° Cacophony in Juvenal, Horace and Persius by F. M. Austin. (Répétitions des mêmes syllabes comme ridet et, sibilat at, etc.)
8° On some alleged Indo-European Languages in Cuneiform Character by M. Bloomfield.
M. Bloomfield se refuse à admettre l'origine indo-européenne du langage des Kissiens, des Mitanis et des Arzawas.
9° The historical Attitude of Livy by R. B. Steele.
10° Greek Ostraka in America by E. J. Goodspeed.
Les textes édités par M. Goodspeed sont ceux des ostra ca les mieux conservés des collections Haskell et Field et seize de la collection Haynes.
11° The Apodosis of the Unreal Condition in Oratio obliqua in Latin by Glanville Terbell.
Les recherches de M. G. T. dans les auteurs de la meilleure époque l'ont amené à conclure que les Romains ne distinguaient pas dans l'oratio obliqua entre l'irréel présent ou passé. Le participe en -urus avec finisse est seul usité dans cette construction.
12° Daeva is deva; aṣa is arṣa, etc. by L. H. Mills.
M. Mills qui dans cette même revue (Nov. 1903) a défendu l'opinion qu'en beaucoup de situations le signe ṣ doit se lire ya et non e, croit devoir lire aussi deva pour daeva. L'a de la diphtongue ne devait servir qu'à prévenir le lecteur de lire e et non ya, le signe ayant ces deux valeurs. De même, ṣ devrait souvent se lire ṛ.
13° The Vocative in Aeschylus and Sophocles by J. Adams Scott.
L'interjection ṣ se joint au vocatif des participes, des noms abstraits, des adjectifs sans substantifs, et là où la métrique l'exige.

La Revue de l'Histoire des Religions. T. XLIX, n° 1 et 2 :

1° Le shinntōisme par M. Revon.
Étude sur la religion nationale japonaise jusqu'ici assez mal connue. M. Revon dans ces deux premiers articles traite principalement de l'origine des dieux. Il s'efforce d'établir que le shinntōisme fut primitivement naturiste et ne se transforma en animisme que par une évolution postérieure qui n'effaça jamais la nature première du culte japonais.
2° Comparaison de quelques mythes, relatifs à la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions, conférence par L. de Milloûé.

3° Les derniers travaux de M. Sabatier sur l'histoire franciscaine par P. Alphandery.

On sait que dans sa Vie de saint François d'Assise et dans des travaux subséquents, M. Sabatier a appliqué à l'étude des origines de l'ordre des Franciscains une méthode historique rigoureuse et éclairée qui a donné des résultats remarquables. Il établit que le Speculum Perfectionis est d'un intérêt absolu comme œuvre hagiographique et possède une grande valeur pour l'histoire générale de l'ordre. Un résultat notable des recherches de M. Sabatier est de montrer le bien-fondé des prétentions des Franciscains quant à l'octroi à leur ordre par le pape de l'indulgence de la Portioncule. M. Sabatier a édité un nombre considérable de documents relatifs à la vie du grand saint d'Assise.

4° Le dieu Thammouz et ses rapports avec Adonis, par C. Vellay.

Le lien entre ces divinités est étroit. Il faut en revenir à la confusion des deux noms et élargir les limites assignées par Renan au culte de Thammouz.

5° Milk, Moloch, Melqart, par R. Dussaud.

L'existence du dieu phénicien Milk ne repose sur aucun témoignage. C'est une hypothèse plutôt gênante.

6° M. H. Schäfer et l'orfèvrerie de l'ancienne Égypte par G. Foucart.

CHRONIQUE.

Voici vingt-cinq ans que M. Guimet fondait à Lyon le musée ethnographique qui devait prendre des proportions si considérables et devenir à Paris, sous le nom de Musée Guimet, un grand musée national français. A l’occasion de ce jubilé, a paru un élégant petit volume où l’on trouve notamment une table des matières de tous les volumes parus des publications du musée (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d’Études, Bibliothèque de vulgarisation, Revue de l’Histoire des Religions), une liste des donateurs d’objets de collection ou de livres pour la bibliothèque, des collaborateurs du musée, et une notice historique sur l’institution depuis son transfert à Paris. M. Guimet expose, lui-même, en tête du volume, d’une manière circonstanciée et humoristique, comment il fut amené à réunir des antiquités égyptiennes et à entreprendre ensuite des voyages de plus en plus lointains pour grossir ses collections qui ne tardèrent pas à dépasser en importance tout ce qu’il avait pu prévoir. Il anonce que le Musée Guimet va entreprendre, à l’occasion de son jubilé, la publication d’une Bibliothèque d’Art.

* * *

Le 14e Congrès International des Orientalistes se réunira à Alger en 1905, pendant les vacances de Pâques, le comité ayant pour président M. R. Basset et pour secrétaire M. E. Doutté. La session du congrès coïncidera avec la réunion des sociétés savantes de France qui se tiendra aussi à Alger. Le comité organise plusieurs excursions intéressantes. Le congrès comprendra sept sections (langues aryennes, sémitiques, musulmanes, égyptiennes et afri-
cainos, de l'Extrême-Orient, Archéologie africaine et Art musul-
man) (1).
La commission a décidé de reprendre la publication des Actes
du Congrès qui avait été interrompue à la dernière session.

* * *

M. Oscar Montelius, directeur du Musée de Stockholm, vient
de consacrer un volume à l'exposé de sa méthode de chronologie
préhistorique. Celle-ci est aussi simple que rigoureuse et repose
sur quelques vérités élémentaires. M. Montelius insiste surtout
sur ce fait que l'évolution locale d'un type est toujours lente et
progressive, et qu'on doit en archéologie faire abstraction de l'in-
itiative individuelle.

— MM. A. Engel et P. Paris ont exécuté à Osuna, l'antique
Ursao, des fouilles qui ont conduit à la découverte d'intéressants
monuments appartenant à l'antiquité ibérique. Ce sont des blocs
de pierre portant des sculptures grossières, guerriers aux casques
chevelus, aux longs boucliers analogues à ceux des Gaulois, com-
battants armés de la rondache ibérique, scènes religieuses, etc.

— L'Annual Report of the Smithsonian Institution pour 1902,
paru en 1904 contient : 1° Une étude de M. Otis Tufton Mason
sur la vannerie indigène d'Amérique (Aboriginal American Bas-
ketry-Studies in a textile art without machinery) avec 248 planches,
fort bien exécutées, donnant des spécimens de paniers des deux
Amériques. 2° Un mémoire de M. Leonhard Steyneger sur les
reptiles de Porto-Rico (The Herpetology of Porto-Rico). 3° Une
note de M. F. Vernon Coville sur le Wokas, a primitive Food
of the Klamath Indians.

— M. V. Bébard vient de faire paraître le second volume,
aussi considérable que le premier (600 pages) de son long ouvrage
L'Odyssee est un périple de marins phéniciens, transformé par
un poète imaginatif qui anthropomorphise les écueils et les rochers.

(1) La cotisation est de vingt francs. On s'inscrit soit auprès du tréso-
rier du Comité d'Organisation, M. A. David, au Palais d'hiver, à Alger,
Les noms de lieux n’y seraient souvent que des traductions grecques de dénominations phéniciennes. Par l’intermédiaire des Phéniciens, des traditions égyptiennes telles que celles des Champs-Elysées auraient pénétré en Grèce et particulièrement dans le monde homérique. M. W. A. Ramsay (Classical Review XVIII. 3) fait ses réserves sur la thèse de l’auteur, mais rend hommage à ses efforts pour fournir « a guidebook » des régions où se déroule le voyage d’Ulysse et pour mettre toujours le poème en rapport avec la géographie, tout en regrettant que l’auteur n’ait pas vu toutes les localités dont il parle avant de les faire intervenir dans son étude.

**

Ceux qui dans un but pratique ou scientifique, s’adonnent à l’étude des dialectes modernes de l’Inde accueilleront avec satisfaction les nouvelles publications du Linguistic Survey of India dont le volume V. 1. a paru : Indo-aryan, Family, Eastern Group. Les autres volumes traiteront des idiomes tibeto-burmans (III. 2. 3), beharis et oriyas (V. 2) Mon, Kmer et Tai (II), etc.

Un accueil aussi favorable est réservé à la Mundari Grammar du Rev. J. Hoffmann, puisque c’est le meilleur ouvrage qui ait paru jusqu’ici sur les idiomes kolariens. On sait que ces langues agglutinantes, placées entre les parlers dravidiens et indo-européens, ne sont apparentées ni aux uns ni aux autres et possèdent une grammaire extrêmement compliquée.

Dans le domaine des langues littéraires de l’Inde, signalons que M. T. Giebler publie un mémoire sur les patronymiques sanscrits (Die Patronymica im Alt-Indischen). Il emprunte aux Brâhmaṇas et aux Upaniṣads un grand nombre d’exemples, les répartit en quatre classes conformément au système de Pāṇini et en étudie la formation avec remarques grammaticales.

Les étudiants qui veulent se consacrer aux études sur le Bouddhisme sauront gré à M. Victor Henry de leur avoir facilité la besogne du début en publiant un Précis de Grammaire Pâli, faisant suite à ses Éléments de Sanscrit classique. Les formes paliennes y sont naturellement ramenées à leurs équivalents sanscrits et l’ouvrage se termine par un lexique pâli-sanscrit. M. V. Henry
a eu soin de joindre à sa grammaire des textes gradués empruntés aux diverses parties du canon bouddhique.

* * *

La philologie des dialectes tsiganes qui prend de l'extension depuis quelques années vient de s'ouvrir au l'important ouvrage de M. F. Finck (Lehrbuch des Dialekts der Deutschen Zigeuner), qui a pour but d'initier en peu de temps à la connaissance de l'idiome des Tsiganes d'Allemagne, sans se préoccuper de rapprochements linguistiques. Cette étude se fait remarquer par le grand soin donné à la représentation phonétique des sons.

M. E. R. Edwards présente comme thèse doctorale à la Sorbonne une Étude phonétique de la langue japonaise où il faut surtout remarquer un essai de notation des nuances de la prononciation japonaise courante actuelle. Il y trouve les mêmes lois phonétiques que dans le japonais classique et établit avec certitude l'existence d'un accent.

* * *

M. Edmond Doutté a publié comme extrait de son ouvrage : « Voyages d'études au Maroc » une intéressante petite étude sur Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc. L'usage des voyageurs de grossir d'une pierre des amas amoncelés par ceux qui les ont précédés dans le même endroit, se rencontre en bien des régions et était déjà représenté dans l'antiquité par la coutume des Ėrmahz. M. Doutté après avoir signalé cette coutume au Maroc, en tente une explication. Les « maunlis » au sèment des monts signifieraient que les voyageurs en jetant la pierre, se déchargent de leur fatigue et la terre des champs suspendue aux arbres dans de petits sacs aurait pour but d'éloigner tout ce que ce champ pouvait contenir de mauvais.

M. Usener en rendant compte de l'ouvrage de M. Doutté dans l'Archiv für Religionswissenschaft VII. 1. p. 275 reconnaît que souvent le désir de se débarrasser d'un mal a inspiré l'usage du jet des pierres, mais il ne peut admettre l'explication de M. Doutté.
pour les manulis des sommets et voit dans les sacs de terre une dédicace du champ à la divinité. — Voir l'article de M. Chauvin dont il a été rendu compte ici-même,

— M. C. M. Kaufmann (Die Sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antiken und des Urchristentums) analyse les inscriptions des tombes chrétiennes des premiers siècles et les compare à celles des païens de la même époque. L'ouvrage est accompagné de planches artistiques.

— M. Paul Herrman qui a publié en 1891 une Deutsche Mythologie, vient d'éditer sous le titre de Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung un traité de vulgarisation de la mythologie scandinave.


— Dans les Sacred Books of the East, M. Thibaut donne une traduction du Commentaire de Râmânuja sur les Vedānta-Sūtras ; il y déploie une patiente érudition. Râmânuja est un philosophe théiste, contrairement à l'autre commentateur Čaṅkara, strictement moniste, et l'on constate aussi dans les détails de nombreuses différences d'interprétation entre ces deux philosophes.

— M. H. Goodwin Smith dans l'American Journal of Theology VIII, 3, p. 487 étudie le dualisme mazdéen, de nature surtout
éthique et s'efforce de le rattacher au dualisme naturaliste babylonien tel qu'il apparaîtrait dans la lutte entre Marduk et Tiamat.

— La question des influences réciproques du judaïsme et du parsisme a donné lieu depuis longtemps à des opinions fort divergentes, déterminées surtout par la date plus ou moins ancienne que l'on assigne à l'Avesta. Le sémitsant bien connu, le R. P. Lagrange agite la question dans un article de la *Revue biblique* (1904, 1 et 2). Il regarde les gāthās comme se rattachant à une réforme récente de la religion nationale des Perses sous une influence probablement étrangère. La prédication des gāthās a pour centre l'idée d'un royaume de Dieu attendu comme chez les Juifs, mais nouvelle chez les Perses, cette conception est, chez les Juifs, le résultat d'un développement naturel et propre, de telle sorte que s'il y a emprunt, c'est du côté érani qu'il se serait produit. Le P. Lagrange regarde les autres rapprochements qui ont été faits entre le parsimose et le judaïsme comme n'établissant pas d'une manière convaincante qu'il y ait eu une influence réciproque appréciable.

* * *

Dans le domaine des textes évangeliques apocryphes, il y a lieu de mentionner d'abord l'étude de M. Révillout dans *la Revue biblique* 1904 n° 2 et 3, sur l'Évangile des douze apôtres, récemment découvert. Il en parcourt les divers passages en le mettant en regard des passages correspondants des évangiles canoniques et montre comment ils s'éclairent réciproquement en plus d'un point. Le document serait du commencement du IIe siècle. « L'œuvre constitue une des plus intéressantes découvertes qu'on ait faites dans le terrain biblique. Il sera désormais impossible de s'occuper d'études de critique et d'exégèse sur le Nouveau Testament sans en tenir compte. »

— D'autre part, M. C. SCHMIDT, privat-docent à Berlin, est arrivé après cinq années de patient labeur à reconstituer et à publier le texte copte, qui était inconnu jusqu'alors des *Acta Pauli*. Il étudie le texte à tous les points de vue avec une critique très rigoureuse et assigne le second siècle comme date de la composition
des πράξεις Παύλου de la tradition chrétienne dont le texte copte est vraiment une traduction fidèle. Cet écrit se base sur les πράξεις ἀποστόλων en amplifiant les faits et défigurant les personnages.

— Quant à M. Lacau, il donne une édition critique des Fragments d'évangiles apocryphes coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce sont notamment des morceaux des Acta Pilati, de l'Apocalypse de Barthélemy, des feuillets se rapportant à la fin de la vie de Jésus et à l'établissement de Pierre comme chef des apôtres. Il est à ce propos curieux de constater les expressions très fortes qu'emploie le pseudo-évangeliste à propos de la primauté de St Pierre. Il semble pressentir presque le dogme de l'insaillibilité.

— Quant aux textes canoniques, les récentes études sur le Quatrième Évangile, font l'objet d'un important compte-rendu de M. L. de Grandmaison dans la Revue biblique 1904, p. 301. Il analyse d'abord le travail si considérable de M. Loisy (960 pages) constituant un commentaire précédé d'une longue introduction. Il critique l'hypothèse de cet auteur qui fait du quatrième évangile un livre essentiellement symbolique et mystique, dû à un chrétien de la troisième génération dont il exprime les idées sur le christianisme. Jean ne joue dans l'histoire de cet évangile qu'un rôle symbolique. — M. de Grandmaison s'efforce de démontrer, au contraire, que le témoignage intrinsèque désigne St Jean comme l'auteur de cet évangile. La personnalité du pseudo-Jean de M. L. ne s'explique pas. Le commentaire de M. L. vaut mieux que son introduction. L'auteur y fait preuve de pénétration critique et d'érudition ; malheureusement la conception allégorisante influe sur le commentaire. — M. d. G. analyse ensuite l'ouvrage du R. P. Calmes (L'évangile selon S. Jean, traduction critique, introduction et commentaire). Ce dernier voit dans le 4° évangile un évangile spirituel c'est-à-dire doctrinal, théologique, métaphysique. Il est écrit par l'apôtre S. Jean et renferme des parties allégoriques à côté d'autres qui sont historiques. M. J. Drummond (An Inquiry into the Character and Authorship of 4th Gospel) contrairement à son opinion ancienne, admet l'authenticité du 4° évangile qu'il prouve par les critères externes et internes. Certaines données de l'évangile seraient d'après lui historiques, d'autres

* * *

Sa Béatitude Mgr Rahmani, patriarche des Syriens catholiques a fondé à Charfé une imprimerie bien montée et inaugure une série de publications de manuscrits (Studia syriaca) dont le premier fascicule vient de paraître avec des fragments de St Ephrem, de Jacques d’Edesse, de St Isaac, etc. et un curieux morceau que Mgr. Rahmani croit d’origine païenne.

— L’histoire d’Heraclius par l’évêque arménien Sébeos est un document historique important à cause des renseignements qu’il donne sur la conquête de la Perse par les Arabes. Carrière en avait commencé une traduction que la mort lui fit interrompre. Il faut louer M. MacLeer d’avoir tenu à achever l’œuvre à peine ébauchée de son maître en donnant de ce texte intéressant une traduction annotée et munie d’index.

— Au point de vue de l’histoire de l’église grecque, les nombreux monastères de Mont Athos ont, comme on le sait, beaucoup d’importance. Aussi, doit-on signaler l’ouvrage du diacre Cosme Vlachos (Ἡ χερσόνησος τοῦ ἅγιου ΄ερούς Ἄθω ναι αἱ ἐν αὐτῷ μοναὶ ναι οἱ μοναχοὶ πάλαι τε ναὶ νῦν) où l’on trouvera un aperçu historique sur chaque monastère avec une notice sur leur situation actuelle, leurs bâtiments, leurs bibliothèques, etc.

— Parmi les volumes récemment parus du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, il faut noter à cause de son importance pour l’histoire du christianisme en Égypte, l’édition entreprise par M. C. F. Seybold de l’Historia Patriarcharum Alexandrinorum de Severus Ben el Moqaffa’, dont le premier fascicule vient de paraître.

— Un travail relatif à l’écriture sainte qui mérite ici une mention
bien qu'il n'ait qu'un intérêt théologique, c'est la première édition des Commentarii in Job du bienheureux Albert le Grand, restés jusqu'ici inédits et que M. M. Weiss vient de faire imprimer chez Herder, à Fribourg, d'après cinq manuscrits dont il donne de bonnes phototypies à la fin du volume.

* * *

Le code d'Hammourabi continue à être l'objet d'éditions et d'interprétations. Le P. Scheil après sa grande édition, vient d'en donner une édition populaire, tandis que M. Stanley A. Cook étudie les rapports entre ce code et celui du Pentateuque et que M. D. H. Müller, plus hardi, pousse la comparaison non seulement avec le Pentateuque mais même avec la loi des XII tables. Il prétend trouver le même groupement systématique dans les séries de lois.

Dans les Mémoires de la Délégation en Perse V., le P. Scheil publie un second volume de textes élamites-anzanites. Entre autres résultats, il paraît avoir établi que Hammourabi régna vers 2050.

— Les Assyriologues verront avec plaisir la publication d'une Clavis cuneorum par M. G. Howard. Dans ce lexique, les caractères assyriens sont munis de traductions latine, anglaise et allemande. L'ouvrage comprendra quatre livraisons dont la première (Idcogrammata praecipua) vient de paraître.

— A la réunion du 8 avril de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Clermont-Ganneau affirme avoir lu sur des papyrus araméens trouvés en Égypte par M. Maspero, la mention de l'an 29 d'Artaxerxès. Il est donc certain que ces papyrus datent de l'époque des Achéménides.

— A la séance du 22 avril 1904 de la même académie, M. Babélon communique des monnaies qui donnent pour la première fois l'image d'Eschmoun, divinité phénicienne, assimilée par les Romains avec Esculape. Il a l'aspect d'un jeune homme debout entouré de deux dragons ailés.

* * *

* * *

Nous croyons être utile à nos lecteurs en leur fournissant quelques renseignements au sujet de la Faculté Orientale, fondée en 1902 à l'Université St Joseph de Beyrouth. Elle s'adresse non seulement aux ecclésiastiques mais à tous ceux qui désirent préparer une carrière scientifique ou professionnelle et acquérir sur les hommes et les choses de l'Orient les notions que seul un séjour un peu prolongé dans le pays même peut assurer d'une manière efficace. Aussi la Faculté s'est elle donné une organisation qui lui permet de joindre la pratique à la théorie.

L'étude de la langue arabe est à la base de l'enseignement, ce que justifie tant l'importance linguistique et littéraire de cet idiome que son importance commerciale.

Les cours sont répartis sur une durée de trois années et sont gradués de manière à faciliter, dès le début, l'initiation des étudiants les plus étrangers aux études orientales. Les cours des deux premières années constituent par eux-mêmes un ensemble dont peuvent se contenter les candidats qui ne disposent que d'un temps restreint (1).

(1) L'année scolaire s'étend du 11 octobre à la fin de mai, interrompue par quelques vacances de courte durée.

Les étudiants sont admis sur la demande écrite faite au chancelier, accompagnée d'un certificat d'études secondaires et d'un extrait de l'acte

Des excursions et voyages d'études facilitatifs sont organisés pour les auditeurs désireux de poursuivre sur le terrain l'étude de l'archéologie et de la géographie orientales.

A la fin de la 3e année, un diplôme de fin d'études est délivré à l'auditeur régulier qui a subi un examen portant sur la totalité des cours suivis ainsi qu'aux auditeurs de deux ans qui en font la demande et peuvent justifier leur capacité à subir le même examen.

Un diplôme de Docteur de la Faculté Orientale est décerné à celui qui, après avoir obtenu le premier diplôme, soutient une thèse écrite.

— A côté de la Faculté Orientale de Beyrouth, l'École Pratique d'Études Bibliques et Faculté de Théologie du couvent dominicain de St Etienne à Jérusalem est appelée à rendre les plus sérieux services à une nombreuse catégorie d'Orientalistes. Il ne sera donc pas déplacé de mentionner ici les matières qui figurent au programme de l'année prochaine (1904-1905). Outre les heures consacrées à la théologie dogmatique et morale, au droit canon et à la philosophie, la faculté a organisé des cours de théologie biblique (R. P. Magnien), d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament (R. P. Lagrange et Jaussen), de géographie de la Terre-Sainte, d'archéologie orientale (R. P. Savignac), d'histoire de l'Église (R. P. Vincent) et d'épigraphie assyrienne, phénicienne et araméenne (R. P. Abel), la plupart, comme on le voit, donnés par des personnalités aujourd'hui bien connues dans le monde savant.

**

de naissance. Ils spécifient en outre s'ils seront auditeurs réguliers pour deux ou trois ans ou auditeurs libres. L'inscription est de 200 francs.

Le chancelier de la Faculté, le R. P. Cattin donne, sur demande, des renseignements complémentaires.
Dictionnaire Italien-Bulgare-Français, publié sous les auspices de Mgr Doucet, évêque de Nicopoli. — 1er vol. (tome XXIX, 1er de la 3e série des Actes de la Société Philologique); Paris, librairie C. Klincksieck, 11, rue de Lille, 1908.

L'on sait que la Société Philologique, organe de l'Œuvre de St Jerôme, poursuit un triple but, religieux, patriotique et scientifique. Elle se propose, spécialement, de fournir aux missionnaires, les ouvrages dont ils ont besoin dans les langues des pays par eux évangélisés. C'est ainsi que la Société a publié déjà d'important travaux dans l'idiôme des Nagos de la côte de Guinée (Catéchisme, livre de messe, recueil de cantiques), qu'elle a donné un dictionnaire wagap-français-allemand-anglais suivi d'un vocabulaire français-wagap. Le wagap, en vigueur chez une partie des indigènes de la Nouvelle Calédonie, appartient à la branche mélanésienne de la grande famille malayo-péninsulaise. Il semble d'ailleurs en voie rapide d'extinction aussi bien que le peuple qui le parle. Au train dont vont les choses, on ne pourra bientôt plus l'étudier que dans les Actes de la Société.

En tout cas, on ne reprochera pas, sans doute, à cette dernière, de s'être par trop écarté de son programme en publiant sous les auspices de Mgr Doucet, évêque de Nicopoli et non de Philippoli, ainsi qu'il a été imprimé par erreur, le premier volume d'un dictionnaire italien-bulgare-français. Les slavisants lui reconnaissent le mérite d'être fort complet, de donner le plus grand nombre de mots possible. Il répond d'ailleurs à un besoin réel. Effectivement, aucun dictionnaire bulgare n'avait encore paru depuis la publication de celui de Bogdanowitch, devenu presqu'introuvable en librairie.

L'on a, du reste, eu un motif sérieux de commencer par la partie italienne. C'est que le clergé catholique de Bulgarie se recrute surtout en Italie. Lui faciliter les moyens de s'initier à la langue de ses ouailles devenait donc chose indispensable.

La 1re partie, seule imprimée jusqu'à présent, va de la lettre e à la fin de la lettre e et comprend environ 300 pages in 8. La seconde partie en constituera la suite au point de vue de la pagination. Reliées ensemble, elles formeront ainsi un volume d'à peu près 600 à 650 pages. Quant aux troisième et quatrième parties, elles seront destinées, elles aussi, à faire à la reliure, un seul et même volume.

Le désir a été exprimé que cette publication soit suivie d'un voabulaire français-bulgare. Nous croyons, pour notre part, la Société assez disposée à donner le supplément en question. Rien toutefois ne peut encore être décidé d'une manière définitive à ce sujet. Il faut attendre la fin de la présente publication.

H. C.
ANNÉE 1904.

EUG. BEAUVOS. La fable des Amazones chez les indigènes de l'Amérique précolombienne . . . . . . 287
CÉCIL BENDALL. Subhäṣita-Samgraha (Part. II) . . . . . . 5, 245
AUG. BRICTEUX. Histoire de Khodädäd, fils de Nauroz-Châh et de ses frères. . . . . . . 172
A. CARNOY. Le latin d'Espagne d'après les inscriptions — Compléments . . . . . . 338
CÉD DE CHARENCEY. Sur quelques dialectes est-altaïens . . . . . . 47
Les origines du mythe d'Orphée . . . . . . 275
VICTOR CHAUVIN. Genèse XV, v. 12 . . . . . . 104
BEN CARNA DE VAUX. Mots étrusques expliqués par le turc . . . . . . 60
Complément sur le problème étrusque. . . . . . 327
LÉON GOEMANS. Phénomènes remarquables de sandhi . . . . . . 85
L. H. MILLS. The Mazdayasnan Confession of faith being the Pahlavi Text of Yasna XIII (XII), as for the first time critically translated . . . . . . 76
TH. DE STCHERRATSKOÏ. Rapports entre la théorie bouddhique de la connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde . . . . . . 129
D. Teitaro SUZUKI. Philosophy of the Yogācāra . . . . . . 370
L. V. P. ET U. WOGIHARA. Bouddhisme. Notes et Bibliographie . . . . . . 193
U. WOGIHARA. Bouddhisme. Notes et Bibliographie . . . . . . 96

COMPTES-RENDUS

RENÉ BANSET. Contes populaires d'Afrique. — VICTOR CHAUVIN . . . . . . 109
ALFRED BEL. Les Benou Ghânya. — J. FORGET . . . . . . 397
JEAN CAPART. Les Débuts de l'Art en Egypte. — A. WIEDEMANN. 400
GOBLET D'ALVIELLA. Eleusinia : de quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis. — MAURICE MASSON . . . . . . 225
E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Inventaire descriptif des monuments du Cambodge. — A. M. BOYER 219
RENÉ DUSSAUD. Notes de mythologie syrienne. — J. FORGET 301
— — et FRÉDÉRIC MACLER. Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne. — J. FORGET. 392
W. MEYER-LÜBEKE. Altitalienisches Elementarbuch. — A. C. 399
FRANCISCO SCERBO. Il vecchio Testamento e la critica odierna 111
C. H. TAWNEY. The Prabandhacintāmaṇi. — A. GUÉRINOT 216
* L’imprimerie catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient. — J. FORGET 395

MÉLANGES.

L. V. P. Pessimisme hindou 113
JAMES SOUTHWOOD. Le Premier Livre imprimé dans l’Inde 387

REVUES DES PÉRIODIQUES 234, 403

CHRONIQUE.

Publications de M. V. CHAUVIN. — Discours sur l’Indianisme :
MM. Geiger, Pischel, Speyer, Bendall et Pavoli. — Divers 122, 237, 406
"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.