

ACTES
DU
ONZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES

PARIS-1897

PREMIÈRE SECTION
LANGUES ET ARCHÉOLOGIE DES PAYS ARIENS



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCIX

ACTES
DU
ONZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES

PARIS-1897



R. 18

G. B. 18

ACTES
DU
ONZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES

PARIS-1897

PREMIÈRE SECTION
LANGUES ET ARCHÉOLOGIE DES PAYS ARIENS



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCIX



LISTE DES MEMBRES.

I

A

MM.

ABDERRAHIM EFFENDI AHMED, le Caire.
ABDUL-MOOTI (Hassan), Paris.
ABEL (K.), Berlin.
ADJARIAN, Paris.
ADLER (E. W.).
ADLER (Nathan), Londres.
ADLER (Cyrus), Washington.
ALLEN (Herbert), Willesden Green (Angleterre).
ALLOTTE DE LA FUYE, Nantes.
ALMAGRO Y CARDENAS (Francesco-Maria), Grenade (Espagne).
ALRIC (Arthur), Paris.
AMMOUCHI MAHMOUD, Alger.
ANDRÉ (Émile), Paris.
ANDREWS (J. B.), Londres.
ANGIER (Arthur G.), Londres.
APOSTOLIDÈS, Alexandrie d'Égypte.
ARBOIS DE JUBAINVILLE (d'), Paris.
ARBUTHNOT (Fitzgerald), Londres.
ARMSTRONG (Th. de Saint-Georges), Paris.
ARNOLDS (T.-W.), Aligarh (Indes anglaises).
ARTIN-PACHA YACOB, le Caire.
ATKINSON (Robert), Dublin.
AVRIL (baron d'), Paris.
AYMONIER (E.), Paris.

B

BAENSCH-DRUGULIN (Johannes), Leipzig.

MM.

BAILLET (Auguste), Orléans.
BALLIN (D' L.), Autun.
BARBIER DE MEYNARD, Paris.
BARONIAN (Rév. P. S.), Paris.
BARRÉ DE LANCY, Paris.
BARTH (A.), Paris.
BARTON (George A.), Bryn Maur College (États-Unis).
BASMADJIAN (K. J.), Paris.
BASSANO (Marquis de), Paris.
BASSET (René), Alger.
BATES (Rev. M.), Angleterre.
BATTIGELLI (Ant.), le Caire.
BAYNES (Herbert), Londres.
BAZ (Gustave), Paris.
BEAUREGARD (Ollivier), Paris.
BELKASSEM BEN SEDIRA, Alger.
BENDALL (Cecil), Londres.
BÉNÉDITE (Georges), Paris.
BENNETT (W. C.), Paris.
BENLOEW (Louis), Paris.
BENOIST (Edmond), Paris.
BERCHEM (Max van), Genève.
BERGER (Philippe), Paris.
BERTHOLLET (Alfred), Bâle.
BEVAN (A. Ashley), Cambridge.
BEZZENBERGER, Königsberg.
BHANDARKAR (C. J. E.), Bombay.
BIDEZ (J.), Bruxelles.
BIKÉLAS (D.), Paris.
BING (S.), Paris.
BIRNIE (G.), Deventer (Pays-Bas).
BISSING (Fritz von), le Caire.

MM.

BLAGDEN (C. Otto), Londres.
 BLANC (Édouard), Paris.
 BLANCHET (Paul), Constantine.
 BLOCH (Hugo), Berlin.
 BLOCHET (Edgard), Paris.
 BLONAY (Godefroy de), Paris.
 BLOOMFIELD (Maurice), Baltimore.
 BOCK (V. de), Saint-Petersbourg.
 BOELL (Paul), Paris.
 BOESER (P. A. L.), Leyde.
 BOISSIER (Alfred), Genève.
 BONAPARTE (Prince Roland), Paris.
 BONET (Jean), Paris.
 BONSOR (Georges), Paris.
 BORCHARDT (L.), le Caire.
 BOSCH (E.), Paris.
 BOURDAIS (Abbé), Angers.
 BOURIANT (Urbain), le Caire.
 BOURQUIN (A.), Lausanne.
 BOUTROU (Alexandre), Paris.
 BOUVY (Le P. Edmond), Paris.
 BOWER (Capitaine), Londres.
 BOYER (Paul), Paris.
 BRADLER (Caleb D.), Boston.
 BRÉAL (Michel), Paris.
 BREITTMAYER (A.), Lyon.
 BROCKELBANK (Ralph), Farpley (Angleterre).
 BRÖNNLE (Paul), Berlin.
 BROWNE (E. Granville), Cambridge.
 BROWNE (Horace A.), Birmanie.
 BRÜCKER (Le Rév. P. Joseph), Paris.
 BRÜNNOW (Rudolf), Prague.
 BRUSTON (Charles), Montauban.
 BUDDE (Karl), Strasbourg.
 BUDGE (E. A. Wallis), Londres.
 BÜHLER (I. G.), Vienne.
 BUISSON, Paris.
 BUISSON (Benjamin), Tunis.
 BULLINGER (E. W.), Londres.

MM.

BURCHARDI (Gustave), Strasbourg.
 BURGESS (James), Edimbourg.
 BURDIN, Angers.

G

GADIÈRE, Cu-Lac (Annam).
 CAMPBELL (J. D.), Londres.
 CAPART (Jean), Bruxelles.
 CARA (P. Cesare di), Rome.
 CARL, Saint-Petersbourg.
 CARRA DE VAUX (Le baron), Paris.
 CARRIÈRE (A.), Paris.
 CARUS (Paul), Chicago.
 CASANOVA (Paul), le Caire.
 CASARTELLI (L. C.), Manchester.
 CASTELLI (David), Florence.
 CĀSTRI (P^r Haraprasad), Calcutta.
 CASTRIES (Comte Henri de), Paris.
 CATES (Arthur), Londres.
 CECI (Luigi), Rome.
 CHABOT (Abbé J.-B.), Paris.
 CHABOT (M^{sr} Alphonse), Pithiviers (Loiret).
 CHAFFANJON (Jean), Paris.
 CHAIB ABOU BEKR BEN ALI, Tlemcen (Algérie).
 CHANTRE (Ernest), Lyon.
 CHAPPELLE (F.), Saint-Étienne.
 CHARBONNEL (Abbé Victor), Paris.
 CHASSINAT (Émile), le Caire.
 CHAUVIN (Victor), Liège.
 CHAVANNES (Édouard), Paris.
 CHÉIKHO (Le Père P.-L.), Beirout.
 CHESTER (Frank), Harvard University (États-Unis).
 CHEVALIER (Henri), Paris.
 CHILOT, Paris.
 CHWOLSON (A.), Saint-Petersbourg.
 CIMMINO (Francesco), Naples.

LISTE DES MEMBRES.

III

MM.

CLAPARÈDE (Arthur de), Genève.
 COBBETT (W.), Londres.
 COBERN (Camden M.), Denver (États-Unis).
 CODRINGTON (Rev. R. H.), Londres.
 CODRINGTON (Oliver), Clapham (Angleterre).
 COHEN-SOLAL, Oran.
 COHN (W.), Berlin.
 COLIN (Gabriel), Alger.
 COLLIN DE PLANCY, Séoul (Corée).
 CONDAMIN (Le R. P. Albert), Paris.
 CONTI-ROSSINI (Carlo), Rome.
 CORDIER (Henri), Paris.
 COULBER, Bruges.
 COURANT (Maurice), Paris.
 COWELL (E. B.), Cambridge.
 COWLEY (A.), Oxford.
 CROIZIER (Marquis de), Paris.
 CROOK (W.), Angleterre.
 CRUE (Francis de), Genève.
 CRUM (W. E.), Londres.
 CUMONT (Franz), Gand.
 CUST (Robert Needham), Londres.

D

DANINOS PACHA, le Caire.
 DALL'ORSO (Edgardo), Bucharest.
 DANNECKER, Paris.
 DANON (Abraham), Andrinople.
 DARESSY (G.), le Caire.
 DAVID (Henry), Londres.
 DAVIDS (J. W. Rhys), Londres.
 DECOURDEMANCHE (Jean-Adolphe), Paris.
 DEDEKIND (Alexandre), Vienne.
 DELISLE (Fernand), Paris.
 DELPHIN (G.), Alger.
 DENIKER (J.), Paris.
 DENSUSIANU (Ov.), Jassy.

MM.

DERENBOURG (Hartwig), Paris.
 DESHAYES (Émile), Paris.
 DEUSSEN (Paul), Kiel.
 DEVÉRIA (Gabriel), Paris.
 DIEHL (Ch.), Nancy.
 DIÓSY (Arthur), Londres.
 DOBUSCH, Prague.
 DONATI (Girolamo), Florence.
 DONNER (O.), Helsingfors.
 DOUGLAS (Robert K.), Dulwich (Angleterre).
 DROUIN (Ed.), Paris.
 DUBOR (G. de), Paris.
 DUFOUR (Henri), Paris.
 DUMON (Raoul), Paris.
 DUMOUTIER (G.), Hanoï (Tonkin).
 DURAND (R. P. Alfred), Paris.
 DURAND (Roger), Chartres.
 DURINGE (A.), Lyon.
 DUSSAUD (René), Paris.
 DUVAL (Rubens), Paris.
 DEVAU (Louis), Paris.
 DVORÁK (Rodolphe), Prague.

E

EATON (Cady), Yale University (États-Unis).
 EBERS (Georg), Munich.
 EISENLOHR (August), Heidelberg.
 ELLIOTT (A. Charles), Indes anglaises.
 ELLIS (W. A. J.), Londres.
 ERMAN (Adolf), Berlin.
 ERMONI (Abbé), Paris.
 ESOFF (G. A.), Saint-Petersbourg.
 EUTING (Julius), Strasbourg.
 EVE (Richard), Londres.

F

FEER (Léon), Paris.

MM.

FELL (John), Leamington (Angleterre).
 FERRAND (Gabriel), Marseille.
 FINOT (Louis), Paris.
 FLOTTE DE ROQUEVAIRE (René DE), Paris.
 FORMICHI (Carlo), Naples.
 FOUCHER (A.), Paris.
 FOUQUET (D^r), le Caire.
 FOURNIER (Albert), Alger.
 FOURRIÈRE (Abbé), Moislains (Somme).
 FRANKS (A. Wollaston), Londres.
 FROIDEVAUX (Henri), Paris.
 FURBER (Conrad), Zurich.

G

GAGARINE (Prince Alexandre), Paris.
 GALIMENT (Henri), Paris.
 GALTIER (Émile), Paris.
 GANTIN (Jules), Paris.
 GASTINE (Louis), Paris.
 GATES (F. C.), Angleterre.
 GAUCKLER (Paul), Tunis.
 GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Paris.
 GAUTIER (Lucien), Lausanne.
 GEIGER (Wilhelm), Erlangen.
 GENNEP (Arnold VAN), Paris.
 GERINI (G. E.), Bangkok.
 GERMER-DURAND (R. P. Joseph), Jérusalem.
 GILMAN (D. C.), Baltimore.
 GINSBURG (Christian D.), Angleterre.
 GIRARD DE RIALLE, Paris.
 GLASER (Eduard), Munich.
 GOBLET D'ALVIELLA (Comte), Bruxelles.
 GOEJE (M. P. DE), Leyde.
 GOIDONICH (Pietro), Naples.
 GOLDSMID (Fred. J.), Londres.
 GOLDZIEHER (Ignaz), Budapest.
 GOLLANZ (Rev. H.), Londres.
 GOLSTUNSKY (Constantin Feodor), Saint-Pétersbourg.

MM.

GOODSPEED (George S.), Chicago.
 GOSSE (Hippolyte), Genève.
 GOTTHEIL (Richard), New-York.
 GOTTWALDT (J. M.), Kazan.
 GREVEN (H.), Londres.
 GRAFFIN (M^{sr}), Paris.
 GRAHAME, Paris.
 GRAMATZKY (A.), Berlin.
 GREGORIO (Giacomo DI), Palerme.
 GRENARD (Fernand), Paris.
 GREVEL (Henri), Londres.
 GREVERATH (A. DE), Paris.
 GRIERSON (George A.), Calcutta.
 GROOT (G. C. DE), Leyde.
 GROSSET, Lyon.
 GRÜNERT (Max T.), Prague.
 GUBERNATIS (C^{te} A. DE), Rome.
 GUERNE (Baron Jules DE), Paris.
 GUERRIER (H. J.), Londres.
 GUIDI (Alexandre).
 GUIDI (Ignazio), Rome.
 GUIEYSSE (Paul), Paris.
 GUIMET (Émile), Paris.
 GÜNZBURG (Baron David DE), Saint-Pétersbourg.
 GUTHE (Hermann), Leipzig.

H

HALÉVY (J.), Paris.
 HAMAŌ, Tokio.
 HAMY (J.), Paris.
 HARDY (Edmond), Fribourg.
 HARKAVY, Saint-Pétersbourg.
 HARLEZ (M^{sr} C. DE), Louvain.
 HARPER (William R.), Chicago.
 HARTMANN (Martin), Berlin.
 HATSHISSOUKA (Marquis), Tokio.
 HAUPT (Paul), Baltimore.
 HAUSSOULLIER (B.), Paris.
 HEBBELYNCK (Ad.), Louvain.

LISTE DES MEMBRES.

v

MM.

HELLER (Jean), Paris.
 HENRY (Victor), Paris.
 HERZ BEY (Max), le Caire.
 HERZSOHN (G.), Leyde.
 HESFELING (D. C.), Leyde.
 HESSE-WARTEGG (V. von), Lucerne.
 HEUZEY (Léon-A.), Paris.
 HEWITT (J.), Bruxelles.
 HILPRECHT (Hermann V.), Philadelphie.
 HIRSCHFELD (H.), Londres.
 HIRTH (Friedrich), Munich.
 HOLBAN (Michel), Dorohoi (Roumanie).
 HOLZINGER (H.), Prague.
 HOMMEL (Fritz), Munich.
 HOMOLLE (Théophile), Athènes.
 HOUDAS (O.), Paris.
 HOUTSMA (M. Ph. van), Leyden.
 HOWELL (M. S.), Londres.
 HOYTEMA (Van), la Haye.
 HUART (Clément), Paris.
 HUBBARD (Hon. Gardiner G.), Washington.
 HUBERT, Paris.
 HÜBSCHMANN (Heinrich), Strasbourg.
 HUISCH (Marcus B.), London.
 HUSSEIN-KHAN, Ispahan.
 HYVERNAT (L'abbé Henri), Washington.

I

IBRAHIM BEY RAWZI, Paris.
 IMBERT, Couiza (Aude).
 INOUYÉ (Tetsuriro), Tokio.
 IRVINE (H.), Londres.
 IRVINE (W.), Londres.
 IVANOVITCH (A. O.), Saint-Pétersbourg.
 IVANOWSKI (A. J.), Saint-Pétersbourg.

J

JACKSON (A. William), New-York.

MM.

JACOBI (Hermann), Bonn.
 JAEGER (Karl), Strasbourg.
 JASTROW (Morris), Philadelphie.
 JEANTET (Paul), Paris.
 JÉQUIER (Gustave), Neuchâtel (Suisse).
 JEREMIAS (Alfred), Leipzig.
 JEREMIAS (Friederich), Dresde.
 JINARĀJADĀSA (C.), Cambridge.
 JOANNISSIAN (Abgar), Paris.
 JOLLY (Julius), Wurzburg.
 JOUKOWSKY (V. A.), Saint-Pétersbourg.

K

KAEGI (Adolf), Zurich.
 KAISERT, Saint-Pétersbourg.
 KALEMKIAR (Gregoris), Vienne.
 KALPAKDJIAN (Mihran), Paris.
 KAMEL, Paris.
 KAMORI (Samuel), Presbourg.
 KAMPPMEYER (G.), Berlin.
 KANABUSSO, Tokio.
 KANIN (S. A. I. le Prince), Tokio.
 KARABAČEK (Joseph), Vienne.
 KARPPE, Paris.
 KATO, Tokio.
 KAUTZSCH (Émile), Halle.
 KEGAN PAUL, TRENCH, TRÜBNER and C^o,
 Londres.
 KENNEDY (James), Londres.
 KÉRAVAL (P.), Armentières (Nord).
 KERN (H.), Leyde.
 KESSLER (Konrad), Greiffswald.
 KHAKHANOF (G. A.), Moscou.
 KIAMIL BEY NÔMÂN, Constantinople.
 KIELHORN (Franz), Göttingen.
 KING (L. W.), Londres.
 KIRSTE (Johann), Graz.
 KIYO-OURA (Le Prince), Tokio.
 KNOBEL (Eduard), Londres.
 KOKOWTZOW (P. C.), Saint-Pétersbourg.



MM.

KOMOURA (S. Exc.), Tokio.
 KONOW (Sten), Christiania.
 KRALL (Jakob), Vienne.
 KRAMP (F. G.), Amsterdam.
 KRETSCHMER (Paul), Marbourg.
 KRISTENSEN (Brede), Christiania.
 KRUMBACHER (Karl), Munich.
 KUHN (Ernst), Munich.
 KUKI (Baron), Tokio.
 KÚNOS (Ignaz), Budapest.

L

LACOSTE (Félix), Paris.
 LAGRANGE (Le Rév. P.), Jérusalem.
 LAIGUE (C^{te} DE), Rotterdam.
 LAIR (C^{te} Charles), Paris.
 LAMBERT MAYER, Paris.
 LAMBRECHT (E.), Paris.
 LAMY (Ernest), Paris.
 LAMY (M^{re}), Louvain.
 LANDBERG (C^{te} Carlo de), Suède.
 LANMAN (Charles), Cambridge (États-Unis).
 LAUNE, LAOS (Indo-Chine).
 LE CAMUS (Abbé), Paris.
 LECOMTE (Georges), Paris.
 LEDOULX (Charles), Jérusalem.
 LEFÉBURE (Eugène), Alger.
 LEFÈVRE-PONTALIS (Pierre), Luxembourg.
 LE GAC (Abbé Yves), Brest.
 LEGGE (James), Oxford.
 LEGRAIN (Jules), Le Caire.
 LEHMANN (Karl F.), Berlin.
 LEITNER (G. W.), Woking (Angleterre).
 LEITNER (H.), Woking (Angleterre).
 LEMIRE (Charles), Paris.
 LÉPÎTRE (L'abbé), Lyon.
 LERICHE (Louis), Rabat (Maroc).

MM.

LEROUX (Ernest), Paris.
 LESOUËF (Auguste), Paris.
 LE STRANGE (Guy), Florence.
 LEUMANN (Ernest), Strasbourg.
 LEVESQUE (Abbé), Paris.
 LÉVI (Israël), Paris.
 LÉVI (Silvain), Paris.
 LEVY (Clifton-Harley), New-York.
 LÉVY (Gaston-Calmann), Paris.
 LÉVY (Isidore), Paris.
 LIEBLEIN (J. D. C.), Christiania.
 LIEN-YOUNG, Paris.
 LIÉTARD (D^r), Plombières (Vosges).
 LINCKE (Arthur), Dresde.
 LODS (A.), Paris.
 LOGOTHÉTIS (Porphyrios), Paris.
 LORET (Victor), Lyon.
 LOUBAT (Duc DE), Paris.
 LOUÏFY-BEY OMAR, le Caire.
 LÜDERS (Heinrich), Oxford.
 LUDWIG (Alfred), Prague.
 LUTCH (Jacques), Kabarovka (Sibérie orientale).
 LUZAC AND C^o, Londres.
 LYALL (Sir Alfred), Londres.
 LYON (David G.), Cambridge (États-Unis).
 LYON (Thomson), Londres.

M

MACDONALD (Duncan B.), Hartford (États-Unis).
 MACDONELL (A. A.), Oxford.
 MAC-GREGOR (William), Tamworth (Angleterre).
 MACHUEL (L.), Tunis.
 MADROLLE (Claudius), Paris.
 MAHMOUD (Abou'l-Nasr), Paris.
 MAHMOUD BEN MAHMOUD, Tunis.

MM.

MAHMOUD OU RABAH, Constantine.
 MAISONNEUVE (Jean), Paris.
 MAKAS (Hugo), Vienne.
 MALABARI, Bombay.
 MALMSTRÖM (André), Lund (Suède).
 MARÇAIS (William), Paris.
 MARCEAU (Louis), Chalon-sur-Saône.
 MARCEL (Gabriel), Paris.
 MARGERIE (D.), Paris.
 MARGOLIOUTH (S.), Oxford.
 MARICI (Giuseppe).
 MARRE (Aristide), Paris.
 MARSY (Comte de), Compiègne.
 MARTI (K.), Suisse.
 MARTIN (Albert), Tonkin.
 MARTIN-FORTRIS (René), Paris.
 MASPERO (Gaston), Paris.
 MASSE (L.), Saïgon.
 MAULDE LA CLAVIÈRE (René de), Paris.
 MAUNOIR (Charles), Paris.
 MAUSS (Marcel), Paris.
 MAXWELL (W. E.), Côte d'Or (Afrique).
 MAXWELL-SOMMERVILLE, Philadelphie.
 MEDNIKOV (Nicolas-Alex.), Saint-Pétersbourg.
 MEHREN (A. F.), Copenhague.
 MEILLET (Antoine), Paris.
 MEISSNER (Bruno), Halle.
 MEJIKIAN (Sissag), Paris.
 MENANT (Joachim), Paris.
 MERCATI (Jean), Milan.
 MERX (A.), Berlin.
 MICHAELSON (Isidore), Londres.
 MICHEL (Charles), Liège.
 MILLOUÉ (Léon de), Paris.
 MILLS (Leopold R.), Oxford.
 MINOCCHI (Salvatore), Florence.
 MIZZI (A. M.), la Valette (Naples).
 MODI (Jiwangi-Jamshedji), Bombay.
 MOELLER (Georg), Berlin.

MM.

MOHAMMED BEY BAIRAM, le Caire.
 MOHAMMED BEN BRAHAM, Oued-Théménia (Algérie).
 MOHAMMED BEN RAHHAL, Nedroma (Algérie).
 MOHAMMED BEN YOUSEF, Tunis.
 MONCLAR (Marquis de), Paris.
 MONIER-WILLIAMS (Sir), Oxford.
 MONTET (Édouard), Genève.
 MOORE (George F.), Andover (États-Unis).
 MORANDE (Rey de), Moulins.
 MORET (Alexandre), Lyon.
 MORGAN (J. de), Paris.
 MSÉRIANTZ (Lévon), Moscou.
 MÜLLER (David-Heinrich), Vienne.
 MÜLLER (F. W. K.), Berlin.
 MÜLLER (Georg), Vienne.
 MÜLLER-HESS, Berne.

N

NAGAS ARIGA, Paris.
 NALLINO (C. A.), Udine (Italie).
 NAU (L'abbé), Paris.
 NAUPHAL (Baron de), Saint-Pétersbourg.
 NAVILLE (Édouard), Genève.
 NAZAR (H.), Londres.
 NESTLE (Eberhard), Ulm.
 NETELER (B.), Otsbevern (Westphalie).
 NIEDERMANN (Max).
 NOCENTINI (Lodovico), Naples.
 NÖLDEKE (Th.), Strasbourg.
 NOUET (L'abbé René), le Mans.
 NOWACK (W.), Strasbourg.

O

ODA (Yorodzu), Paris.

MM.

OERTEL (Hanns), Yale University (États-Unis).
 OFFORD (Joseph), Londres.
 OKUMA (Comte), Japon.
 OLDENBERG (Hermann), Kiel.
 OLDENBURG (Serge d'), Saint-Pétersbourg.
 OLDHAM (Ch. F.), Woodbridge (Angleterre).
 OLTRAMARE (Paul), Genève.
 OMAR BEN BRIHMAT, Algérie.
 OORDT (A. P. M. van), Leyde.
 OPPENHEIM (Baron Max), le Caire.
 OPPERT (Jules), Paris.
 OPPERT (Gustave), Berlin.
 ORVAL (Fernand d'), Abbeville (Somme).
 OSPORNE DE SAMPAYO, Paris.
 OULIANOV (Grégoire), Varsovie.

P

PARISOT (Dom J.), Ligugé (Vienne).
 PAVOLINI (Paolo-Emilio), Florence.
 PELLIOT (Paul), Saint-Mandé (Seine).
 PERALTA (Marquis Manoel de), Paris.
 PEREIRA (Francisco), Lisbonne.
 PERNY (L'abbé P.), Paris.
 PERRUCHON (Jules), Paris.
 PEROWNE (E. S.), Londres.
 PFUNGST (Arthur), Francfort-sur-Mein.
 PICOT (Émile), Paris.
 PIEHL (Karl), Upsal.
 PIERLING (R. P.), Paris.
 PIERRET (Paul), Versailles.
 PIHAN (Eugène), Paris.
 PILLAI (S. S.), Madras.
 PINART (Alphonse), Paris.
 PINCHES (Theophilus G.), Londres.
 PIOT BEY (Émile), le Caire.

MM.

PISANI (L'abbé), Paris.
 PISCHEL (Richard), Halle.
 PLEYTE (C. M.), Leyde.
 PLEYTE (W.), Leyde.
 PLUNKETT (G. T.), Dublin.
 PODZNIÉV (Alexandre M.), Saint-Pétersbourg.
 PODZNIÉV (Dimitri M.), Saint-Pétersbourg.
 POGNON (Henri), Alep.
 POMMIER, le Blanc (Indre).
 POUSSIÉ (D^r), Paris.
 PRATO (Stanislao), Rome.
 PRICE (Ira M.), Chicago.
 PRYM (Eugène), Bonn.
 PULLÉ (C^{te} Francesco), Rome.

Q

QUENTIN (Abbé Aurèle), Paris.

R

RABBATH (Le Rév. P. A.), Paris.
 RABOISSON (Abbé), Paris.
 RADLOF (V. V.), Saint-Pétersbourg.
 RAFAT (J.), le Caire.
 RAFFALOWICH (Arthur), Paris.
 RAFFL (P. Friedrich), Salzbourg.
 RAMKHRISHNA GÓPAL.
 RANKING (G. S. A.), Calcutta.
 RAPPOPORT, Londres.
 RAVAISSE (Paul), Paris.
 RAYNAUD (Georges), Paris.
 RÉAU, Bangkoque.
 REAY (Lord), Londres.
 RÉGAMEY (Félix), Paris.
 REGNAUD (Paul), Lyon.
 REINACH (Théodore), Paris.
 REINACH (Salomon), Paris.

MM.

REINISCH (Leo), Vienne.
 RENEL (Charles), Paris.
 REUTER (J. M.), Helsingfors.
 RÉVILLE (Jean), Paris.
 REY (Baron E. G.), Paris.
 RHONÉ (Arthur), Paris.
 RHOUSOPOULOS (R.), Budapest.
 RIBERA Y TARRAGO (Julian), Saragosse.
 RICKMERS (W. R.), Londres.
 ROGERS (R. W.), Carlisle (États-Unis).
 ROMANS (Abbé), Amiens (Somme).
 ROSE (Le Rév. P.), Paris.
 ROSEN (Fritz), Téhéran.
 ROSEN (Baron Victor-Roman de), Saint-Pétersbourg.
 ROSIÈRES (Raoul), Paris.
 ROSNY (Léon de), Paris.
 ROSTHORN (Arthur von), Shanghai.
 ROUGÉ (Viconte Jacques de), Paris.
 ROUBI EL KHALIDI, le Caire.
 ROUSSELOT (Abbé), Paris.
 ROUSSET (Alfred), Paris.
 ROUTIER (Gaston), Paris.
 ROY, Tunis.

S

SACHAU (Eduard), Berlin.
 SAINT-JOHN (R. F. Saint-Andrews), Oxford.
 SALADIN (Henri), Paris.
 SALÉMANN (Carl), Saint-Pétersbourg.
 SALMON (Georges), Paris.
 SALOMON (Charles), Paris.
 SAUSSURE (Ferdinand de), Genève.
 SAUSSURE (Léopold de), Brest.
 SAYCE (A. H.), Oxford.
 SCHECHTER (S.), Cambridge.
 SCHEFER (Charles), Paris.
 SCHEIL (Le Rév. P.), Paris.
 SCHERMAN (Lucian), Munich.

MM.

SCHLEGEL (G.), Leyde.
 SCHIAPARELLI (Celestino), Rome.
 SCHIAPARELLI (Ernesto), Turin.
 SCHLUMBERGER (Gustave), Paris.
 SCHMIDT (Karl), Berlin.
 SCHMIDT (Waldemar), Copenhague.
 SCHMITZ (Jean), Versailles.
 SCHRADER (Eberhard), Berlin.
 SCHWAB (Moïse), Paris.
 SCHWALLY (Fr.), Strasbourg.
 SEDEJ (Fr.), Vienne.
 SEDLAČEK (Jaroslav), Bohême.
 SEGONZAC (Louis DUNOYER DE), Paris.
 SENART (Émile), Paris.
 SÉNÉCHAL (Edmond), Paris.
 SETHE (Kurt), Berlin.
 SEVERINI (Antelmo), Florence.
 SEWELL (Robert), Londres.
 SEYBOLD (Chr. F.), Tubingen.
 SHROFF (S. M.).
 SIBREE (Ernest), Bristol.
 SILBERMANN (Samuel), Varsovie.
 SIMMONS (L. M.), Londres.
 SMIRNOV (Vassili), Saint-Pétersbourg.
 SOBERSHEIM (M.), Munich.
 SOCIN (Albert), Leipzig.
 SOERENSEN (Asmus), Paris.
 SPECHT (Édouard), Paris.
 SPEIJER (J. S.), Groningen.
 SPIEGELBERG (W.), Strasbourg.
 SPIRO (Jean), Lausanne.
 STEIN (Marc Aurel), Lahore (Indes anglaises).
 STEINDORFF (Georg), Leipzig.
 STEININGER (P. Placidus), Vienne.
 STENNING (John F.), Oxford.
 STERNBACH (Léon), Cracovie.
 STICKNEY, Paris.
 STOPPELAAR (Fred. de), Leyde.
 STRAALen (S. van), Londres.

MM.

STRASSMAIER (Rev. J. N.), Londres.
 STREHLY, Paris.
 STRZYGOWSKY (Josef), Graz.
 SULTAN EFFENDI MOHAMMED, le Caire.

T

TAMAI (Kisak), Berlin.
 TARRY (Harold), Paris.
 TAWNEY (C. H.), Londres.
 TAYLOR (Rev. John), Cambridge.
 TCHÉRAZ (Minas), Londres.
 TCHING TCHANG (S. Exc.), Paris.
 TEANO (III^e Principe di), Rome.
 TELONI (Bruto), Florence.
 TEMPLE (R. C.), Îles Andaman (Indes anglaises).
 TEXTOR DE RAVISI, Paris.
 THIBAUT (E.), Alger.
 THOMAS (J. W.), Birmingham (Angleterre).
 THOMSEN (Wilhelm), Copenhague.
 THOMSON (H.), Lyon.
 TIELE (C. P.), Leyde.
 TIESENHAUSEN (W.), Saint-Pétersbourg.
 TOKIWAÏ (Tsuru Matsui), Strasbourg.
 TOMII, Tokio.
 TOURAIEFF (Boris), Saint-Pétersbourg.
 TOY (Crawford-Howell), Cambridge (États-Unis).
 TROUTOVSKY (Voldemar), Moscou.
 TSAGARELI (Alexandre Anton), Saint-Pétersbourg.
 TSHOUZOUKI, Japon.
 TURRETTINI (François), Genève.

V

VALLÉE-POUSSIN (DE LA), Gand.
 VAMBÉRY (A.), Budapest.

MM.

VAPEREAU (Charles), Paris.
 VASILIEV (V. P.), Saint-Pétersbourg.
 VENTRE-PACHA, le Caire.
 VENUKOF (Michel), Saint-Pétersbourg.
 VESSELOVSKY (Nicolas Ivan), Saint-Pétersbourg.
 VIDAL DE LA BLACHE (L.), Paris.
 VIELLEMART, Paris.
 VIGNAUD (Henri), Paris.
 VIGOUROUX (Abbé), Paris.
 VINSON (Julien), Paris.
 VISSIÈRE (Arnold), Tientsin.
 VIREY (Philippe), Paris.
 VLOTEN (G. VAN), Leyden.
 VOGUÉ (Marquis de), Paris.
 VOLPICELLI (Z. H.), Shanghai.
 VUILLEMIER (H.), Lausanne.

W

WACKERNAGEL (J.), Suisse.
 WADDELL (L. A.), Darjeeling (Indes anglaises).
 WALHOUSE (E.), Londres.
 WALHOUSE (J.), Londres.
 WARD (G. E.), Oxford.
 WARD (William Hayes), New-York.
 WARREN (Henry C.), Cambridge (États-Unis).
 WASENIUS (Makar).
 WEBER (A.), Berlin.
 WENTWORTH (Thomas), Angleterre.
 WEST (Raymond), Chesterfield (Angleterre).
 WIEDEMANN (Alfred), Bonn.
 WIKRAMASINHA (Martinus DA SILVA), Londres.
 WILHELM (Eugen), Iéna.
 WITTON DAVIS (T.), Nottingham (Angleterre).

MM.

WINDISCH (Ernst), Leipzig.
 WINTERNITZ (M.), Oxford.
 WOLLASTON (A.), Angleterre.
 WOOD (W. Martin), Bombay.
 WRIGHT (Rev. Charles H. H.), Chester
 (Angleterre).

Z

MM.

ZACHARIE (Th.), Halle.
 ZADOC KAHN (Le grand rabbin), Paris.
 ZANNONI (Giovanni), Rome.
 ZIMMERN (Heinrich), Strasbourg.
 ZWIEDINECK-SUDENHORST (baron DE),
 Vienne.

II

A

M^{mes} et M^{lles}

ANGIER, Londres.
 ARBOIS DE JURAINVILLE (D'), Paris.
 AVRIL (M^{lle} Claire D'), Paris.

B

BASSET (René), Alger.
 BECKER-DENKENBERG (M^{lle} DE), Paris.
 BERCHEM (Max von), Genève.
 BERTIN (Henriette), Londres.
 BURDIN, Angers.
 BUTENSCHOEN (Andrea), Stockholm.

C

CHANTRE, Lyon.
 CLAPARÈDE (Arthur DE), Genève.
 COBBET (Ada I.).
 COHEN-SOLAL, Oran.
 COLTHURST (M^{lle}), Londres.
 COOK (G.).
 CORDIER (Henri), Paris.
 CRUM (W. E.), Londres.
 CUST (M^{lle} E. W.), Londres.
 CUST (M^{lle} Anna Maria), Londres.

D

DEUSSEN, Kiel.

M^{mes} et M^{lles}

DONNER, Helsingfors (Finlande).
 DUFF (M^{lle} Mabel), Londres.

E

ELLIOTT (Lady A.).

F

FEER (M^{lle}), Paris.
 FELL (A.), Leamington (Angleterre).
 FELL (M^{lle} Jessie).

G

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Paris.
 GIBSON (J. Young), Cambridge.
 GINSBURG (E.), Angleterre.
 GINSBURG (M^{lle} H.), Angleterre.
 GOEJE (M^{lle} DE), Leyde.
 GOTTHEIL (Emma), New-York.
 GRIERSON, Calcutta.
 GRIERSON (M^{lle}), Calcutta.
 GROSSCURTH (Lina), Cassel.
 GROUVEL (M^{lle} DE), Paris.
 GRÜNERT (L.), Prague.
 GUIDI (I.), Rome.

H

HAUK (Minnie).

M^{mes} et M^{lles}

HAUPT (Paul), Baltimore.
 HESSE-WARTEGG, Lucerne (Suisse).
 HODGSON (Lady Brian).
 HOMMEL, Munich.
 HOUDAS (M^{lle} Édith), Paris.
 HÜBSCHMANN (H.), Strasbourg.

I

IRVINE (J.), Londres.
 IRVINE (M^{lle}), Londres.

J

JASTROW (Morris), Philadelphie.

K

KERN (H.), Leyden.
 KIRSTE, Graz (Autriche).
 KUHN (E.), Munich.
 KÚNOS, Budapest.

L

LÉON (ÉVA), Paris.
 LEITNER, Woking (Angleterre).
 LERICHE, Montfaucon (Meuse).
 LE STRANGE, Florence.
 LEUMANN (Gertrude), Strasbourg.
 LEWIS, Cambridge.
 LORET, Lyon.
 LOYSON (H.), Paris.
 LÖWENTHAL (M^{lle} Louise), Autriche.
 LÜDERS (M^{lle} A.), Oxford.
 LÜDWIG (M^{lle} Émilie), Prague.

M

MANNING (M^{lle} E. A.), Londres.
 MASPERO (L.), Paris.
 MEISSNER, Halle.
 MÉNANT (M^{lle}), Paris.

M^{mes} et M^{lles}

MÜLLER (Ingeborge), Vienne.
 MÜLLER (Bathilde), Vienne.
 MÜLLER-HESS, Berne.

N

NOWACK, Strasbourg.

O

OLTRAMARE (Paul), Genève.

P

PAPELLIER (M^{lle} A.), Munich.
 PAPELLIER (L.), Munich.
 PERS (M^{lle} Henriette), Copenhague.
 PIEHL (Hedwig), Upsal.
 PIERRET, Versailles.
 PINCHES, Londres.
 PLEYTE (M^{lle} Pétronella), Leyde.
 PLUNKETT (G. F.), Dublin.
 POLAK (Thérèse), Autriche.

R

RAVAISSE (Paul), Paris.
 RIDDING (M^{lle}), Londres.

S

SCHMIEDER, Paris.
 SIBREE, Bristol.
 STEVENSON (Sara), Philadelphie.

T

TAYLOR (John), Cambridge.
 THIBAUT (E.), Alger.
 THOMSEN (Karen), Copenhague.
 TOURAIEFF, Saint-Pétersbourg.

V

VALLÉE-POUSSIN (DE LA), Gand.

M^{mes} et M^{lles}M^{mes} et M^{lles}

W

WADEL (M^{l^e}), Stockholm.
 WALHOUSE (M^{l^e}), Londres.
 WIEDEMANN, Bonn (Allemagne).
 WODDROP, Philadelphie.

Z

ZACHARLE, Halle.
 ZWIEDINEK-SUDENHORST (Baronne Her-
 mine DE), Vienne.
 ZWIEDINECK-SUDENHORST (M^{l^e} DE),
 Vienne.

III

Sociétés :

ALBANY, New York State Library.
 ATHÈNES, École française d'archéologie.
 BALTIMORE, John Hopkins University.
 BONE, Académie d'Hippone.
 CHRISTIANA, Bibliothèque de l'Université.
 FLORENCE, Società Asiatica Italiana.
 GRENADE, Bibliothèque de l'Université.
 HALLE, Bibliothèque de la D. M. Gesellschaft.
 ITHACA, Cornell University.
 LA HAYE, Institut Royal des Indes néerlandaises.
 LE CAIRE, Bibliothèque Khédiviale.
 LE CAIRE, Institut français d'archéologie.
 LEIPZIG, Bibliothèque de l'Université.

Sociétés :

LYON, Bibliothèque de l'Université.
 NEW YORK, Public Library.
 NEW YORK, Columbia University Library.
 PARIS, Société asiatique.
 PARIS, École des langues orientales vivantes.
 PARIS, École normale supérieure.
 PHILADELPHIE, Université de Pennsylvania.
 ROME, Accademia Reale dei Lincei.
 ROME, École d'archéologie française.
 SAINT-PÉTERSBOURG, Bibliothèque de l'Université.
 STRASBOURG, Bibliothèque de l'Université.
 WASHINGTON, Catholic University.

STATUTS

ADOPTÉS DANS LA SÉANCE PLÉNIÈRE

DU JEUDI 9 SEPTEMBRE 1897.

I. Les Congrès se tiendront une fois tous les trois ans; par exception, selon les convenances ou les nécessités du pays qui fait les invitations, l'intervalle entre deux Congrès pourra être réduit à un ou à deux ans ou porté à quatre.

II. Chaque Congrès sera organisé par un Comité composé de nationaux du pays où il tiendra ses assises. Le Comité sera libre d'augmenter ou de diminuer le nombre des sections en lesquelles le Congrès sera divisé; il réglera comme il l'entendra la date de la réunion, la durée de la session, la marche des travaux, tous les détails matériels de la réception.

III. Le Congrès réuni, un Comité consultatif se constituera, qui devra être formé des présidents et vice-présidents du Comité organisateur et d'un certain nombre de membres étrangers, au choix du Comité organisateur. Ce Comité statuera sur les questions qui pourraient surgir au cours des séances.

IV. Le Comité d'organisation désignera, parmi les langues du pays où le Congrès se tiendra, une ou plusieurs langues qui seront la langue ou les langues officielles du Con-

grès, et que l'on emploiera à la rédaction des procès-verbaux des séances.

L'usage d'autres langues sera facultatif dans la discussion, sous la responsabilité du président de chaque section.

V. Le président de chaque section a la police des séances : il règle l'ordre des travaux, fixe la durée des communications, dirige ou arrête les discussions, sauf à en référer au Comité consultatif en cas de contestation.

VI. Chaque Congrès désignera en séance plénière le pays où le Congrès suivant devra se tenir; il choisira entre les pays qui lui auront fait leurs propositions par l'intermédiaire de leurs délégués, ou entre ceux que le Comité consultatif pensera pouvoir lui désigner provisoirement. En aucun cas, le Congrès ne pourra être tenu deux fois de suite dans le même pays.

VII. Après la séparation de chaque Congrès, le Comité organisateur reprendra ses pouvoirs généraux, et il les conservera jusqu'au jour où il aura reçu la notification officielle de la constitution du Comité chargé de préparer le Congrès suivant; passé ce jour, il ne gardera plus que les pouvoirs locaux nécessaires pour liquider les obligations du Congrès auquel il avait présidé.

VIII. Si pourtant il survenait quelque complication grave, qui fût de nature à compromettre l'institution des Congrès et leur perpétuité, il serait pourvu aux difficultés par la convocation d'un Comité international formé :

1° Du Comité organisateur du dernier Congrès;

2° D'un représentant de chacun des pays dans lesquels le Congrès aura antérieurement tenu ses assises. Pour chaque pays, ce représentant sera de droit le président ou, à son défaut, un vice-président du dernier Congrès qui s'y sera réuni; à défaut de président ou de vice-président survivant dans ce pays, le Comité s'y compléterait lui-même par voie de cooptation.

Il appartiendrait au Comité ainsi constitué de régler les difficultés et de provoquer, dans les délais les plus brefs, la convocation d'un nouveau Congrès, qui aurait à approuver ses résolutions.

LE
MANUSCRIT DUTREUIL DE RHINS,

PAR
M. É. SENART.

Je ne voudrais retenir que peu d'instantanés l'attention de mes confrères de la Section. Mais la trouvaille dont j'ai à cœur de l'entretenir est récente; elle est très imprévue, très curieuse; comment la laisserais-je passer, sans la mentionner, à ce Congrès dont c'est l'un des objets principaux de réunir en faisceau les nouveautés les plus frappantes qui ont pu se produire dans le champ des études orientales?

Le manuscrit Dutreuil de Rhins a sa place marquée ici.

Je sens d'ailleurs combien les détails minutieux d'une exploration grammaticale et paléographique se prêtent peu à un exposé oral et nécessairement sommaire. Je me propose simplement, par quelques indications suffisantes, de signaler la découverte et d'en caractériser l'importance, de fixer les idées sur la nature des fragments en question, de marquer la place qui appartient à ce document parmi les restes les plus curieux du passé de l'Inde.

C'est au mois de mai dernier que, en coordonnant les pièces rapportées de l'Asie centrale par la mission qu'avait dirigée Dutreuil de Rhins et au cours de laquelle il tomba, son compagnon, M. Grenard, retrouva trois minces cahiers où M. Sylvain Lévi reconnut d'abord des caractères de cet alphabet du nord-ouest de l'Inde que nous avons accoutumé, sur l'initiative de M. Bühler, de désigner par le nom de *kharoṣṭhī*. En me les communiquant, M. Grenard me fit connaître les circonstances

dans lesquelles ils avaient été obtenus. Je ne puis mieux faire que de transcrire les passages principaux de la note qu'il rédigea à ce sujet.

Au printemps de 1892, Dutreuil de Rhins et moi étions allés faire une excursion au sud-ouest de Khotan, en remontant le courant du Karakâch Dâria. A 21 kilomètres de la ville, après avoir traversé un désert salin, nous arrivâmes au pied de collines élevées d'environ cinquante mètres au-dessus du niveau de la plaine et s'abaissant à pic sur la rive droite de la rivière. Au sommet de ces hauteurs arides, on voit une très humble mosquée de planches, couvertes de galets plats, et, en face, quelques perches ornées de queues de cheval, entourées d'une palissade. C'est, disent les indigènes, le tombeau d'un saint musulman, Mouhebb Khodjam. Ce *mazar* est désigné plus ordinairement sous le nom de *Koumari*, c'est-à-dire, selon les indigènes, *le serpent de la montagne* (kouh mâri); mais c'est une étymologie fort peu vraisemblable. De ce lieu, on découvre, sur la rive droite du Karakâch Dâria, les petits villages de Noucia et de Poponak, que traverse la route qui de Khotan mène au col de Sandjou et au Ladag; sur la rive gauche, les villages d'Oudjet et de Touzaktchi, et au loin les bras multiples de la rivière se déroulant à travers les pierres et le sable. Dans le flanc abrupt de la colline, à 800 mètres à l'est du Karakâch Dâria, est creusée une grotte à laquelle une échelle grossière donne accès. A droite et à gauche sont ménagées plusieurs chambres souterraines, et plus bas s'élèvent des fragments de murs en pierres sèches, restes apparemment d'enclos à bestiaux et de maisons semblables aux enclos et aux maisons du Tibet actuel.

La tradition musulmane rapporte que ce fut dans cette grotte que Mouhebb Khodjam, persécuté par les infidèles Kalmaç, c'est-à-dire bouddhistes, de Khotan, se réfugia et passa la fin de sa vie. Mais on sait que les peuples qui changent de religion restent cependant fidèles aux lieux consacrés par les cultes abolis, et il est très vraisemblable que ce saint musulman a été inventé pour donner un but orthodoxe à la piété persistante des indigènes envers une place que le bouddhisme avait sanctifiée autrefois. La situation de cette grotte et de ces constructions sur le flanc d'une colline, dans un endroit désert, mais à proximité d'oasis habitées, la forme et l'apparence des vestiges nous parurent indiquer que c'étaient là les restes d'un ancien monastère bouddhique. A la vérité, le célèbre

pèlerin chinois Hiouen Ts'ang ne mentionne aucun monastère dans cette direction et à cette distance de Khotan, mais il est loin de signaler tous les couvents qui existaient de son temps dans les environs de cette ville. Ne pouvant pénétrer nous-mêmes dans la grotte, protégée par le respect religieux dont elle est entourée, nous chargeâmes un indigène de l'explorer en secret.

Il nous en rapporta une petite statuette de bois couverte de fragments d'étoffe, une écuelle sans anse en terre noire, et un manuscrit composé de trois petits cahiers oblongs en bon état de conservation. Il y avait en outre, épars et sans ordre, un grand nombre de morceaux d'écorce chargés de caractères.

Ces fragments ont cruellement souffert du voyage; il a fallu des précautions infinies pour les déplier et les placer sous verre, tels qu'ils sont actuellement exposés à la Bibliothèque nationale. Les cahiers, en écorce de bouleau apprêtée pour recevoir des caractères, se présentaient sous l'aspect ordinaire des manuscrits indiens; cependant, au lieu d'être formés de feuilles superposées, ils étaient constitués par une seule feuille repliée plusieurs fois sur elle-même; un seul était composé de quatre morceaux inégaux repliés individuellement et engagés les uns dans les autres. Deux étaient inscrits d'un côté, un seul portait un texte double, recto et verso. Abstraction faite d'un grand nombre de petits fragments plus ou moins insignifiants, dont quelques-uns pourtant peuvent être ramenés à leur place primitive dans les morceaux plus étendus, nous sommes en présence de six fragments importants dont l'un double, ayant deux faces. Il s'en faut malheureusement que ces morceaux mêmes soient intacts; de beaucoup de lignes il ne s'est conservé qu'un certain nombre de caractères, parfois de simples traces. Aucune statistique ne saurait suppléer ici à l'examen direct du document ou des fac-similés. C'est simplement pour préciser les idées que je veux constater que les divers fragments comprennent environ 174 vers, dont 70 seulement tout à fait intacts.

Ils sont écrits en kharoṣṭhī.

La plupart peuvent être identifiés à des vers correspondants du Dhammapada pâli; quelquefois la concordance est rigoureuse, souvent approximative, parfois partielle ou lointaine. Un certain nombre de strophes n'ont pas d'équivalent dans le Dhammapada, mais bien dans le Suttanipāta, les Theragāthās, d'autres livres encore. En ce qui concerne la première catégorie, la plus nombreuse, ce qui, de part et d'autre, diffère plus encore que le texte, c'est l'ordre dans lequel les vers se suivent. Pour donner un exemple, je citerai les quinze strophes du Dhammapada que contient le fragment provisoirement marqué A³ :

le vers 1 =	Dhammapada	277	le vers 9 =	Dhammapada	259
— 2	—	278	— 10	—	21
— 3	—	279	— 11	—	22
— 4	—	273	— 12	—	26
— 5	—	168	— 13	—	29
— 6	—	25	— 14	—	28
— 7	—	24	— 15	—	30
— 8	—	280			

J'ajoute que les quelques fins de vargas qui se rencontrent dans nos fragments ne coïncident pas avec des coupures du texte pâli.

Il devient ainsi malaisé de décider si nous sommes en présence d'une récénsion particulière du Dhammapada ou d'un recueil analogue, n'ayant avec le Dhammapada du tripitaka pâli aucun lien d'origine. Les pèlerins chinois attestent précisément l'existence et la popularité, dans la région où notre ms. a été découvert, de vastes recueils de strophes pieuses. C'est néanmoins vers la première hypothèse que, pour ma part, j'incline décidément.

Quoi qu'il en soit, on peut, sans que j'y insiste, comprendre combien est vif l'intérêt qu'éveille un pareil document, au triple

point de vue de la paléographie, de la grammaire, de l'histoire des écrits canoniques.

A tous égards, l'importance en est commandée par la question de date. J'estime que l'aspect de l'écriture permet de la trancher avec une confiance et une approximation suffisantes.

C'est, il est vrai, la première fois que nous nous trouvons en présence d'un manuscrit kharoṣṭhī; nous n'avons comme points de comparaison que des spécimens épigraphiques; et il est clair que l'altération, la déformation des signes peut marcher d'une allure plus rapide dans l'usage courant que dans la pratique des inscriptions : les alphabets épigraphiques révèlent une tendance générale à perpétuer des traditions archaïques. Deux correctifs sont cependant de nature à tempérer ici la portée de cette observation : l'alphabet kharoṣṭhī affecte, même sur pierre, un aspect si irrégulier et si cursif, qu'il semble rester ici une marge moins large qu'ailleurs pour une différenciation appréciable entre l'écriture ordinaire et l'écriture monumentale; d'autre part, et en supposant que les épigraphes nous puissent à cet égard induire en quelque illusion, l'erreur risquerait de rabaisser trop, plutôt que de trop remonter l'âge de notre manuscrit.

L'excellent tableau qu'a dressé M. Bühler de l'alphabet araméen du nord-ouest pour son manuel de paléographie fournit aux comparaisons une base très solide. On ne pourra, je pense, manquer de remarquer avec quelle facilité, avec quel ensemble tous les traits propres à l'écriture de nos fragments lui assignent une place intermédiaire entre les colonnes VIII et X de la planche, les inclinant toutefois vers la série plus moderne, c'est-à-dire entre la période des Śakas et celle des Kushans. Si l'on tient compte de certains détails qui reflètent une déformation un peu plus avancée, telle qu'elle se manifeste dans les caractères de la colonne XII, il me semble que, sous le bé-

néfice des réserves que j'indiquais tout à l'heure, tous les indices placeraient notre manuscrit à une date antérieure au vase de Wardak, et, pour préciser, — et sauf les corrections éventuelles de notre chronologie provisoire, — vers le n^e siècle au plus tard de l'ère chrétienne.

Rien, j'ai hâte de l'ajouter, ne nous autorise à penser que le manuscrit ait été écrit hors de l'Inde, dans une région pour laquelle nos points de repère chronologiques pourraient paraître suspects. En effet, par les particularités dialectales, notre texte se rapproche sensiblement des caractères que le précédent de Shahbaz Garhi nous autorise à considérer comme propres à l'extrême nord-ouest de l'Inde, au Gandhâra.

Les singularités curieuses y abondent d'ailleurs. Je n'en citerai que deux ou trois à titre d'exemples : c'est la fréquente substitution de *l'u* à la désinence *am*; et je ne puis, à ce propos, m'empêcher de signaler ce fait surprenant, que l'anuvâra ne se rencontre pas une seule fois, que je sache, dans nos fragments. Côte à côte, des consonnes moyennes se durcissent, des consonnes fortes s'adoucissent : *adhikachati* = *adhigachati*; *ruva* = *rûpa*; *şebho* et *şepho* = *şreyah*. On voit par le dernier mot que les confusions entre sifflantes ne sont pas rares : *şutva* = *şrutvâ*, *şamana* = *şramaņa*, *şagha* = *saņgha*, *suyi* = *şuci*. Quelques groupes de consonnes sont maintenus, tels *şv*, *şm*, mais non *şl*, et, en revanche, la nasale suivie de la muette est en général écrite par la nasale seule : *vinati* = *vindati*, *panita* = *paņđita*; *gambhîra* s'écrit tour à tour *gabhira* et *gamira*.

Les inconsistances, les irrégularités de cette langue lui donnent tout l'aspect d'un idiome spontané, qui n'a point passé sous le nivellement d'une grammaire savante. Si la date que je crois pouvoir provisoirement revendiquer pour notre manuscrit se vérifie, il y a là sans doute de quoi éclairer d'un jour vif et assez nouveau les problèmes complexes qui portent

sur la date où fut fixé le Canon bouddhique, spécialement le Canon pâli, dans la forme définitive sous laquelle il nous est parvenu. La question est trop épineuse pour que j'y entre incidemment. On sait que je suis, pour ma part, en ce point, moins optimiste que beaucoup de mes éminents confrères en indianisme. Il ne me semble pas que la nouvelle découverte soit de nature à désarmer mon scepticisme au moins relatif. Il est en tout cas incontestable que la pièce versée au litige est du premier ordre et du plus vivant intérêt.

C'est aussi, si tout ne nous égare, de plusieurs siècles, le manuscrit le plus ancien que l'Inde nous ait révélé jusqu'à ce jour. C'en est assez, je pense, pour m'excuser auprès de mes confrères, si j'ai un peu abusé de leur patience, si j'ai voulu aussi me prévaloir d'une occasion si propice pour rendre un hommage plus solennel à l'explorateur courageux, mort victime de son dévouement scientifique, à qui nous devons ces reliques si fragiles et si précieuses.

[M. Serge d'Oldenburg prend occasion de la communication précédente pour faire connaître à la Section qu'il est arrivé d'autre part à Saint-Pétersbourg, par l'intermédiaire de M. Petrovsky, un autre fragment kharoṣṭhī dont il fait circuler un fac-similé partiel. Ce fragment, plus étendu encore que celui dont M. Senart vient d'entretenir la Section, est évidemment détaché du même manuscrit, dont les restes accessibles se trouvent du coup plus que doublés. M. d'Oldenburg ne peut du reste, d'après l'étude qu'il a faite du ms. de Saint-Pétersbourg, que s'associer aux conclusions auxquelles M. Senart est arrivé et dont il a fait part à la Section.]

BRAHMAN ET SÂVITRÌ,

OU

L'ORIGINE DE LA PRIÈRE,

PAR

M. DE GUBERNATIS.

« Le *brahmán* suprême (neutre), écrit M. Max Müller⁽¹⁾, n'a pas de temples; les temples dédiés à *Brahmán* ont pour objet le *brahmán* masculin. »

Mais on doit ajouter que, dans l'Inde même, ces temples érigés en l'honneur du Dieu suprême sont extrêmement rares; le seul, d'ailleurs, que j'ai pu rencontrer dans mes nombreuses tournées indiennes, près d'Ajmir, dans le Rájputana, était d'un abord difficile, caché, sous une forme minuscule, au fond de l'enceinte sacrée, au coin le plus obscur, déguisé, au milieu d'une foule d'autres dieux, sous le nom estropié par les gardiens du temple de *Bharma*, à moins que l'on ne préfère reconnaître, dans cette prononciation d'un sanctuaire brahmanique et orthodoxe en vogue, la véritable forme primitive et originaire du mot *Brahma*⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Contributions to the science of Mythology*. London; Longmans, Green and Co, 1897.

⁽²⁾ Ces mots étaient écrits lorsque, dans le dixième volume du *Giornale della Società Asiatica Italiana*, a paru un essai du docteur C. Formichi sur le rôle du prêtre védique appelé *Brahman* (*Il Brahman nel Rigveda*), où se trouve cette remarque : « Quanto alla difficoltà che fa notare l'Henry di derivare *brah* da *bph*, dovendosi regolarmente avere *barh* essa mi pare facile a scansare, se si pensa che la metatesi è stata favorita dalla pronuncia piuttosto incomoda delle tre consonanti *r, h, m*, e che il parlante invece di *barhman* è stato naturalmente portato a pronunciare *brahman* ».

Comme le Père Éternel, le Dieu Père, le Dieu Créateur biblique et chrétien se cache dans une nuée ou dans la flamme et reste invisible, ou bien ne montre que sa tête vénérable ou une main tendue, soit pour infliger un châtement, soit pour envoyer une bénédiction mystérieuse, le Dieu Brahmán, à cause de sa nouvelle essence et conception toute spirituelle, presque imperceptible, ne se prête plus guère à une représentation extérieure, matérielle et idolâtrique.

Si on le trouve parfois, dans la période de développement populaire des légendes pouraniques, représenté sous une forme gigantesque, dans la Trimourti indienne, avec les dieux Vishnu et Çiva; si, plus tard, le brahme ignorant et l'esprit vulgaire ont pu lui prêter une personne passionnée avec de grandes faiblesses, et si on est arrivé, grâce sans doute à son péché d'origine, au point de départ d'un ancien culte phallique, à en faire, à la dernière heure, une sorte de dieu criminel, capable de toutes les déchéances et, à la fin, d'une chute misérable et ignominieuse, nous ne pouvons, nous ne devons plus tenir compte de ces dégradations du mythe, de cette orgie et débâcle de la famille divine dans les errements de la superstition populaire. Ce n'est point, en effet, sur cette base vermoulue, ni sur cette histoire apocryphe des dieux de l'Inde, que la véritable religion brahmanique s'est fondée; on peut, au contraire, maintenir qu'à mesure que les mythes lumineux du Véda s'obscurcissaient et s'abaissaient dans l'idolâtrie la plus grossière, la théologie brahmanique des Vedantistes élevait la conception de Brahmán à sa plus pure et plus haute expression spirituelle⁽¹⁾.

Une question a été dernièrement soulevée entre des indianistes éminents pour savoir si Brahmán et Brahmaṇaspati et Bṛhaspati, les dieux de la prière, tiennent au culte du dieu

⁽¹⁾ Le grand ouvrage du professeur Deussen sur la philosophie Vedânta contient la plus large démonstration de ce progrès idéologique.

védique du feu, Agni, ou bien à celui du dieu de la foudre, Indra. Avec tout le respect que je professe à l'égard des savants qui l'ont engagée et soutenue, cette question me semble presque oiseuse et, en tout cas, peu intéressante pour l'histoire de l'essence même de l'une des plus grandes religions de l'Asie. Indra et Agni, dans plusieurs hymnes du *Rgveda*, se touchent de bien près; ils ont souvent des attributs communs: ils accomplissent les mêmes exploits, ils font les mêmes miracles, ils chassent ensemble et tuent le monstre ténébreux et malfaisant; l'un domine surtout l'éther et le ciel, l'autre surtout le feu; mais puisque l'électricité se développe dans l'air, ce n'est que par une nuance presque imperceptible que, dans leur première essence la plus immatérielle, les deux divinités se détachent et deviennent l'une au ciel, devenu un champ de bataille, l'autre, au même ciel représenté, lorsqu'il s'embrase comme un autel du sacrifice, deux êtres divins ayant des fonctions distinctes. Cependant, malgré les différentes nouvelles apparitions, on pourrait dire matérielles d'Indra et d'Agni, on trouve, dans certains hymnes qui les concernent, des traces évidentes qu'ils ont gardé, malgré leur grande mobilité, une certaine fidélité à un premier penchant vers l'abstraction. Seulement leur véritable cachet typique, comme Indra et Agni, n'est pas dans cette abstraction; par leur noble instinct de race, ils en deviennent capables; mais, généralement, tous deux font autre chose que prier. Ils sont pieux et ils combattent naturellement contre toute impiété, mais leur vie est dans la lutte féconde, plus que dans la méditation. Cependant, puisqu'ils aiment les hymnes et les sacrifices, on a pu aussi, avant et après la bataille, entrevoir en eux des pénitents, des chantres et des prêtres, et rien ne devait empêcher ces deux brillantes personnifications du dieu de la foudre et du dieu du feu solaire, Indra et Agni, d'aboutir, à l'heure de leur plus

profond recueillement, à la plus haute représentation de la piété miraculeuse, de la piété qui excite, de la piété qui réveille tout le monde divin, c'est-à-dire à Brahmán, à Bṛhaspati, à Brahmaṇaspati et à Vācaspati.

Si l'on doit donc accepter les conclusions du professeur Oldenberg et du professeur Deussen sur le caractère élevé de la conception de Brahmán, si l'on a raison d'admettre que le culte brahmanique s'est développé sur une base philosophique bien plus que sur des données mythologiques, on ne doit pas s'étonner non plus que M. Max Müller ait cherché, comme mythologue, d'attacher Brahmán à Brahmaṇaspati, à l'heure où l'on priait autour du feu, pour invoquer la lumière du jour et l'apparition du soleil bienfaiteur Savitár et du feu fécondateur Agni.

Mais, puisque dans un hymne du *Rgveda*, c'est Bṛhaspati même, c'est le seigneur de la prière, le Brahmán par excellence, qui trouve l'aurore, le soleil, le feu, celui qui perce, avec son rayon lumineux, les ténèbres du monde (X, 68, 9 : so śâm avindat, saḥ svaḥ, so agniṁ, so arkena vi babádhe tamânsi); dans ce passage au moins, où Bṛhaspati se confond avec l'excitateur Savitár, l'on doit admettre que le poète voyait déjà en lui un précurseur du dieu Agni et que nous sommes donc arrivés à ce moment historique si intéressant, où l'on ne se contentait plus d'adorer le dieu naissant, mais qu'on l'attendait religieusement, après l'avoir, avec l'intensité du désir, invoqué, et où l'on commençait, en conséquence, à attribuer à cette invocation pieuse, à cette même prière ardente, le principal mérite de la manifestation du miracle, de l'intervention directe et personnelle du dieu. Le tout premier hymne du *Rgveda*, lequel, malgré le grand usage qu'on en a fait ensuite dans les écoles et dans les prières brahmaniques, est bien loin d'être l'un des plus anciens, me semble démontrer à l'évidence

par son contenu, qu'il a dû se réciter avant le sacrifice du feu et avant l'apparition du soleil, invoqué et attendu par un *ṛṣi*, par un *atharvan* désireux d'attribuer à son dieu Agni l'esprit d'un être plus pur, plus grand, d'un esprit créateur qui l'avait devancé. On y célèbre en effet le dieu Agni pour qu'il se montre, pour qu'il soit propice aux rites qui s'accomplissent dans la maison védique, pour qu'il attire, par son intervention bienfaisante, par son souffle et par sa voix, la présence et la bénédiction des dieux. C'est, en somme, une douce prière, une chaude invocation, un hymne glorieux qui doit faire paraître cet Agni lumineux, seigneur du sacrifice, par lequel, sur la terre comme au ciel, les dieux, à la pointe du jour, vont se révéler à l'homme dans tout leur éclat. Le jour ne brillera complètement qu'à la fin du sacrifice. Mais les hommes pieux du dernier âge védique devaient, sans aucun doute, devancer eux-mêmes l'heure du sacrifice par une prière tantôt muette, tantôt murmurée, tantôt chantée, et attribuer par conséquent à cette heure de recueillement, à cet effort de méditation et au maintien d'un certain nombre de pratiques pieuses la même vertu que leurs maîtres spirituels avaient déjà reconnue à un être suprême, solitaire et mystérieux, absorbé dans la méditation et secondé par la prière aux jours solennels de la gestation du monde.

Très souvent, dans les hymnes védiques, nous voyons un attribut physique et moral du dieu se détacher de lui, prendre une nouvelle figure évidente et personnelle, et devenir, tour à tour, son serviteur, allié, ami, rival, et enfin quelquefois ennemi. Les *Aṅgiras* comme les *Maruts*, *Viṣṇu* comme *Bṛhaspati* ou *Brahmaṇaspati*, *Savitār* comme *Sūrya* ou *Pūshan* ne font qu'accentuer une nouvelle qualité affectionnée et attribuée par la piété caressante du poète védique à un dieu devenu populaire. Lorsqu'une de ces qualités excelle sur les autres et,



même par son éclat, menace d'offusquer l'une de ses grandes qualités, le dieu complexe se trouble et semble craindre dans le nouvel allié un rival dangereux; et c'est grâce précisément à la supériorité d'une nouvelle qualité du dieu reconnue et affectionnée par le peuple qu'Indra, le dieu bien-aimé de la période qu'on peut appeler pastorale et lyrique des Vedas, a pu être détrôné dans la vallée du Gange et précipité de son Olympe védique par les nouveaux dieux éminents brahmaniques Brahmán, Viṣṇu et Çiva, dont chacun avait une prééminence, une fonction bien tranchée, qui leur a permis de faire, pour un long temps, bon ménage entre eux, n'empiétant point l'un sur l'autre : Brahmán se contentant de sa force spirituelle, Viṣṇu de sa force héroïque, et Çiva de son pouvoir fécondateur et de ses richesses. Chacun des trois répondait d'ailleurs à une classe et caste sociale : le sage représenté par Brahmán, le fort représenté par Viṣṇu, le riche représenté par Çiva.

A la fin de l'âge védique, cette distinction et cette distribution nette de rôles divins n'avaient certainement pas encore eu lieu. Le dieu Indra aimait, sans doute, beaucoup plus la bataille que la prière, et semblait faire plus grand cas de sa vaillance physique que de sa dignité spirituelle; dieu actif et remuant, on le voit presque toujours en mouvement; il ne s'attardait guère lui-même à chanter et à prier; cependant il aimait déjà la louange et il goûtait énormément l'ambrosie, le *soma* sacrificiel qu'on lui offrait; de cette boisson divine on supposait qu'il tirait toute sa force, par laquelle il devait lui devenir facile de s'emparer du ciel et de faire trembler la terre. Dans le commencement de la lutte indienne pour la prééminence des castes, à la fin de l'âge védique, on a donc pu, selon la prédilection des différents poètes et prêtres védiques, essayer d'adopter Indra comme le futur seigneur suprême, et pour lui faire

la cour, transformer Brahmanaspati lui-même en une sorte de dieu belliqueux, à condition, sans doute, d'obtenir en récompense la soumission d'Indra au pouvoir brahmanique. De même on essaya, probablement d'un autre côté, de faire la cour au dieu védique rival d'Indra, à Agni, divinité moins personnelle qui semblait aussi plus paisible, plus domestique et moins mobile, en représentant aux familles gardiennes de la tradition de l'*Atharvaveda* que le nouveau dieu spirituel qu'on voulait imposer, *Brahmanaspati* « le seigneur de la prière », était, comme leur Agni bien-aimé, un dieu tranquille et familier, un *sadasapati*, un « seigneur de la maison ». La légende épique de la lutte pour la suprématie entre les deux ṛṣis *Viśvāmitra* et *Vasiṣṭha* ne semble que le développement et le renouvellement des efforts des anciens brahmes, pour soumettre à la discipline du nouveau dieu suprême Brahmán les deux anciens dieux rivaux, Agni plus près de Vasiṣṭha et Indra plus près de Viśvāmitra, pour obtenir le triomphe final de la race pénitente et sacerdotale sur la race guerrière. Agni, le dieu du feu, se recueillant davantage et donnant plus de temps qu'Indra aux œuvres pieuses, a dû paraître à la grande famille brahmanique, et surtout aux Vāsishthides, plus facile à manier, à dompter, et plus digne d'une solennelle et définitive consécration religieuse. Celle-ci me semble la vraie, la grande raison, pour laquelle Bṛhaspati et Brahmanaspati, après avoir fait, dans le *Rgveda*, une courte apparition comme les alliés d'Indra, le dieu des batailles, et d'Agni qui préside au feu sacrificiel, ont trouvé, grâce surtout au concours de l'*atharvan*, le prêtre attaché au culte du feu, plus de faveur dans les familles védiques gardiennes de ce culte. Dans le *Rgveda* même, d'ailleurs, un poète apostrophe déjà ainsi le dieu Agni : « Tu es le dieu Brahmán, qui procure la richesse, ô seigneur de la prière » (II, 1, 3 : *tvam brahmā rayivid, brahmanaspate*). C'est, au bout du compte, la même

invocation que le prêtre parsi fait encore de nos jours autour du feu pour invoquer sur sa famille la richesse, l'abondance, la fécondité et toutes les bénédictions du ciel; la bénédiction des prêtres parsis n'est donc que la paraphrase de l'ancienne prière védique. La prière, personnifiée par Brahmán, Bṛhaspati et Brahmaṇaspati, est, sans aucun doute, intimement liée avec la contemplation du ciel et avec le culte du feu; mais, si elle est, dans l'époque védique, associée à l'œuvre divine d'Indra et d'Agni, elle ne peut se confondre avec eux que sous une forme spécifique, et ce n'est que par cette espèce subtile qui en a fait une divinité à part, que le professeur Oldenberg a bien raison d'appeler Brahmán une divinité abstraite et toute spirituelle. On ne saurait donc s'expliquer l'essence même du brahmanisme, si on ne tenait compte de cette abstraction, de cette haute et sublime spiritualité de Brahmán, triplé par Bṛhaspati et Brahmaṇaspati, et décoré par un cortège brillant de déesses qui ont contribué, ainsi que nous le verrons, par leur éternel féminin, à rendre plus pures la conception et la représentation du dieu de la prière.

L'heure du mystère divin, l'heure de la grande prière est sans doute le moment avant le lever du soleil, dans lequel l'homme se réveille et la lumière pousse la vie. Cette résurrection de tous les jours a fait réfléchir sur le premier jour, sur le premier spectacle du monde. De crainte que la lumière ne revienne plus, que le feu puisse s'éteindre dans la maison, que le soleil et l'aurore se cachent, que les phénomènes lumineux cessent, que les dieux disparaissent, on les invoque naïvement, en croyant que l'invocation, la prière possèdent la vertu suprême d'appeler la divinité; dans cette croyance, on a fini par diviniser la prière elle-même, et on l'a supposée le premier, le véritable auteur de la création. La prière qui monte vers le ciel parvient à le remplir de lumière divine et bienfaisante; on

adore donc la prière même comme l'esprit créateur par excellence. Le mystère sublime, le mystère des mystères est dans ce culte de la prière, grâce à laquelle seulement la divinité se révèle.

Par ce seul mystère, le brahmanisme et le bouddhisme, le mazdéisme et le christianisme, le judaïsme et le mahométisme, c'est-à-dire les six grandes religions de l'Asie, devenues à peu près les religions du monde entier, ont de profondes attaches. Cette grande parenté spirituelle m'excuse peut-être aussi, si je puis dire en toute conscience, qu'après avoir reçu dans l'Inde, des mains d'un saint brahmane, le docteur Bhagvanlal du Kathiavar, l'investiture par le *sāvitrīsūtra* ou *brahmasūtra*, par le cordon brahmanique, avec l'accompagnement de la grande prière mystique *sāvitrī*; après avoir, avec le grand prêtre des Parsis, adoré souvent la lumière et invoqué un jour à Bombay la bénédiction d'Ahura Mazda sur la tête d'un couple de jeunes mariés; après avoir médité avec délice sur la *Vidyā*, la Sagesse avec le grand maître des bouddhistes Sumangala, à Ceylan, et invoqué l'ombre auguste du Marc-Aurèle indien, le bon roi Aśoka, au milieu des temples jaïnas sur la cime du mont Girnar; après m'être intéressé au chant des psaumes dans la synagogue des juifs blancs de Cochin⁽¹⁾, sur la côte du Malabar, et, avec les dhoulis mahométans du Cachemire, avoir remercié Allah, ayant atteint les dernières neiges du Pir Pandjal; mais surtout, après m'être très vivement ému le jour de Noël à Trichinopoli, en assistant à la petite messe de Louis XIII, chantée par des enfants de chœur parias, j'ai pu revenir bon chrétien en Italie, et avant de me rendre à Jérusalem, au grand temple de la Judée, me payer le luxe d'une ascension à la Ver-na « Nel crudo sasso fra Tevere ed Arno » pour y recueillir, au

⁽¹⁾ Dans la ville de Cochin, il y a deux rues habitées par des juifs de race différente; les uns sont blancs, les autres noirs.

bruit fatidique des feuilles des vieux sapins, ifs et hêtres qui couvrent la tête du nouveau calvaire italien, un souffle ardent de la grande charité du doux chevalier des pauvres⁽¹⁾, *il poverello d'Assisi*. Ce n'est que par un lien spirituel, par la prière qui s'élève et qui élève, que toutes les grandes religions se ressemblent. On peut prier Dieu aussi bien avec un simple souffle, un soupir, une inspiration, un monosyllabe imperceptible, qu'avec un psaume, un hymne ou une litanie grandiose, agenouillé, prosterné ou debout, au bord de la mer ou dans le vaste désert, dans la demi-ombre d'un petit sanctuaire, ou en face du soleil, sur le brillant sommet d'une haute montagne; mais ce n'est, en somme, que par la prière, tantôt douce, tantôt auguste, mais toujours pure et pénétrante, que l'homme va à la recherche de Dieu et que Dieu se révèle. Un grand nombre de ces révélations trouve des formes grossières, anthropomorphiques, animales ou végétales; l'idole peut descendre jusqu'à l'humble fétiche fait d'un morceau de bois ou d'une pierre inanimée, auquel cependant on a attribué quelque vertu secrète pour pouvoir y cacher un dieu; mais, aux âmes délicates, aux intelligences illuminées, l'âme de Dieu n'apparaît que sous des formes les plus spirituelles, par des sursauts de conscience, par des inspirations soudaines, par de sublimes divinations.

La prière, dans l'acception latine et grecque du mot, se confond avec le verbe, avec le *λόγος*, avec la parole. La première parole a été une prière. Le verbe créateur n'a été qu'un désir intense manifesté par un mot, par un nom mystérieux. Aussitôt que ce mot fut lancé dans l'espace infini, le monde a commencé à sortir du néant. La *parole* ou *parabole* est celle qu'on lance et la prière *bráhman*, d'après son étymologie la plus certaine et sa

⁽¹⁾ *Il Cavaliere delle povertà* est le titre d'une nouvelle Vie de saint François écrite pour la jeunesse, par la main délicate d'une femme qui signe «Evelyn».

signification la plus constante, est celle *qui s'élève, qui grandit, la grande qui fait grandir, la grande mère universelle*. Mais on observe que le mot sanscrit qui signifie « prière », le *bráhman*, est neutre; seul celui qui possède le *bráhman* est masculin et devient un *brahmán* ou un maître, un seigneur de la prière, son esprit, un être divin, l'être suprême au ciel et encore un *prêtre*, un brahmane, le membre d'une caste supérieure sur la terre, le premier des prêtres.

La racine *brah* que nous rencontrons dans le mot *bráhman* est absolument identique aux racines *bṛh* ou *vṛh* et *barh*⁽¹⁾, que nous trouvons dans les mots *bṛhat* ou *vṛhat* « grand, gros, fort » et dans le mot védique *barhis*, dont la première signification était celle d'« étendu ». Le *bráhman*, au commencement, ne pouvait être que « le gros, le fort », c'est-à-dire ce qui ayant la faculté de *croître* a aussi le pouvoir d'*accroître*, d'*étendre*, de *multiplier*. Le mot *brahmán* a été choisi pour indiquer le *créateur* suprême, grâce à sa signification étymologique originale qui était *ce qui pousse* et *ce qui fait pousser*, *ce qui excite* et *s'excite*.

Mais, est-il possible de supposer que les poètes védiques du premier âge aient eu une telle puissance d'abstraction pour s'imaginer déjà un neutre *bráhman* comme énergie primordiale concentrée dans la seule méditation, dans la seule prière, et capable à elle seule de créer et de révéler le monde? Nous ne pouvons, malgré toute notre admiration pour l'esprit élégant et délié de la race arienne, pousser vers une époque aussi reculée son génie d'abstraction, et nous sommes donc forcés de fixer l'évolution de ce neutre primordial devenu le plus pur des esprits à une période de mûre réflexion philosophique qui est venue remplacer dans l'Inde une période brillante d'inspi-

⁽¹⁾ Et vraisemblablement aussi, la racine secondaire *vṛdh* « croître, devenir » (*werden*), formée, comme je le suppose, de *vṛh-ta*, devenu au participe *vṛidha*, et puis *vṛiddha*.

ration poétique. Mais cette même période qu'on peut appeler lyrique et mythologique était sortie d'une période ancienne plus sombre et plus rude, dans laquelle les dieux étaient encore à peu près fétiches et où tous les instruments de la génération et les objets du culte devaient encore jouer le rôle obscur de neutres. Ils étaient certainement des choses avant de devenir des personnes. Tout ce qui poussait et faisait pousser devant s'appeler *bráhman*, un *bráhman* peut-être, à l'origine, aussi bien le souffle qui excitait la flamme que le morceau de bois qui l'alimentait; ce n'est que lorsqu'on a vu que le feu poussait du frottement de deux bois, des deux *arañi*, que l'on a commencé à voir dans l'un des bois un mâle, dans l'autre une femelle; ce n'est que lorsqu'on a donné une âme aux choses et que le souffle est devenu un esprit, que l'on a vu un Dieu créateur dans l'instrument même et dans l'acte de la création; ce n'est en somme qu'après une longue élaboration du culte pré-arien des fétiches et après toute la brillante évolution des mythes védiques, où la poésie a élevé l'imagination des Ariens au-dessus du culte vulgaire attaché à des images grossières, fondées en grande partie sur l'adoration de toutes les formes matérielles de la génération, que l'hymne cosmogonique du *Rgveda* est devenu possible; c'est déjà et seulement un poète doublé d'un philosophe qui peut se représenter le monde tiré du néant comme l'unique effet d'un mouvement de *Kāma*, le désir, l'amour agité par le vent. Après une longue concentration de toutes les énergies et une longue condensation de toutes les substances cosmiques, l'éther a pu enfin développer un germe, un rayon, un éclair et enfanter un monde; mais ce miracle a été accompagné d'un mot mystique; dans le silence des choses, une voix a retenti et cette voix a paru une humble prière; le tonnerre ensuite a éclaté, et cette prière qui s'enflait dans le vide s'est élevée comme un hymne triomphal. De conception en

conception, on a fini par trouver au fond le plus éloigné et le plus mystérieux du rêve cosmique un dieu qui méditait et une déesse qui priait.

Mais c'est surtout dans la contemplation des phénomènes qui s'attachent à la manifestation du soleil et de la foudre au ciel et du feu du foyer domestique, du feu de l'autel, du feu du sacrifice sur la terre qu'on a entrevu un grand mystère auquel on supposait que le plus sublime des êtres divins devait présider. L'*atharvan* ou prêtre védique qui, dans les hautes vallées du Cachemire, veillait au feu sacré et en prenait soin devait seul avoir le grand secret et le privilège du *bráhman*, c'est-à-dire, probablement à l'origine de l'instrument, du moyen, du tison, grâce auquel on pouvait engendrer le premier feu et, par ce premier feu, le communiquer à toutes les créatures. Le premier *atharvan* est devenu sans doute le premier *brahmán*, c'est-à-dire le prêtre en possession du *bráhman* magique, qui pouvait être un instrument grossier, une simple tige de bois, une pierre d'une certaine forme, un phallus élémentaire dans sa conception la plus matérielle, ou bien un souffle, une voix mystique, une prière dans son acception la plus sublime. Ensuite le *bráhman*, devenu le privilège d'un *brahmán* a fait de ce *brahmán* le plus docte, le plus vénérable des prêtres, celui qui possède et connaît le grand mystère, le seul qui, lorsque le feu du sacrifice menace de s'éteindre, connaisse le mot magique pour le ranimer, et qui par un simple murmure aide les autres prêtres à accomplir leurs rites sacrés interrompus. Le prêtre qui devait chaque jour, comme gardien du *bráhman*, allumer le feu et empêcher son extinction fut appelé *atharvan* ou *brahmán*; de réflexion en réflexion, en montant toujours plus haut, on arriva tout naturellement à songer au premier des prêtres védiques, au premier des *atharvans*, au premier des *brahmáns*; et alors on se représenta aussi l'existence réelle d'un premier

brahmán universel, d'un premier dieu *brahmán*, d'un premier exciteur divin, en possession du premier secret de la création, ayant un caractère tantôt phallique, tantôt spirituel, poussant la vie du monde, le germe cosmique, donnant, par la parole et par la lumière, un esprit et une forme à tous les êtres; l'homme qui prie devenu un dieu de la prière devait faire transporter au grand ciel les petits miracles que le prêtre *atharvan* faisait chaque jour sur la terre en y allumant tous les feux, en assistant, avec des prières dont lui seul avait le secret et que les *grhyasūtras* nous ont révélés, l'acte de la génération, l'acte de la fécondation et l'acte de l'accouchement, en purifiant toutes les souillures, en consacrant tous les rites de la vie domestique et en donnant toutes les bénédictions.

Nous sommes évidemment, dans l'âge védique même, en présence de deux tendances bien marquées, dont l'une nous entraîne vers un naturalisme assez grossier, et l'autre nous fait monter vers le spiritualisme le plus pur. Comme le microbe de la même espèce, né de la même pourriture, peut également, à l'acte de la génération, donner le jour à un homme de génie ou à un idiot, à un brigand ou à un saint, le même fait matériel différemment observé et raisonné a pu éveiller des idées opposées sans que nous ayons aucun droit d'accuser l'esprit humain de contradiction. De même que, dans la généalogie d'un grand nombre de familles qu'on appelle nobles, on oublie souvent avec intention ou on ignore complètement l'existence des premiers ancêtres, il arrive quelquefois, dans l'histoire mythologique et religieuse, que l'on ferme les yeux sur la parenté éloignée de certaines apparitions lumineuses. Il nous répugne, en effet, d'apprendre que l'arbre régénérateur chrétien de la croix s'est peut-être développé sur la notion légendaire de l'arbre d'Adam, de l'arbre du serpent, de l'arbre anthropogonique, de l'arbre du péché, et que le nouveau régénérateur

ne fait que continuer l'œuvre du premier générateur humain et du premier créateur divin; que le superbe et brillant mythe hellénique de Prométhée tire, ainsi que le caducée d'Hermès, son origine probable de la verge phallique représentée par le *pramantha* védique et par le premier rayon solaire; et que Brahman lui-même, le dieu qui donne le souffle de la vie spirituelle, devait être représenté, au commencement, sous la forme d'une espèce de fétiche neutre, qui s'appelait *bráhman*, très ressemblant à ce bâton colossal employé pour le barattement de l'ambrosie dans le conte épique de *Mahābhārata*, de ce *skambha* cosmogonique qui a mis en mouvement l'univers. Grâce à ce *bráhman* tout puissant, dont l'énergie longuement concentrée a fait le croissant, l'excitateur et le producteur par excellence, et dont la signification peut s'étendre autant que son étymologie le lui permet, en s'appliquant aisément à tout ce qui semblait grand et fort, et, par conséquent, à des objets fort différents, à des choses très matérielles aussi bien qu'aux idées les plus abstraites, grâce à l'esprit de ce *bráhman*, mot populaire domestique qui se prêtait à un grand nombre d'interprétations, mais qui s'appliquait surtout, dans la maison védique, au culte et au service du feu et à la vertu du grand *purusha*, le mâle générateur, on a pu voir dans l'excitateur du feu, dans le feu même et dans tout ce qui ressemble à cet excitateur et à ce feu, une sorte de révélateur et de créateur primordial.

Mais tout en sortant d'un objet matériel ou en le contemplant, tout en ayant en vue un phénomène ou un acte purement physique, au moment où l'esprit qui passait par l'être animé ou qui le poussait devint une prière, et puis un dieu ou une déesse de la prière, ce dieu et cette déesse issus d'un neutre, d'un embryon hermaphrodite, d'un germe imperceptible et contenant en lui toutes les énergies, toutes les formes, tous les germes, cessèrent d'appartenir au monde matériel;

alors la prière a veillé seule à la vie et au salut du monde. Lorsque le grand-prêtre de n'importe quelle religion prie pour tous les dévôts, ceux-ci attachent à sa prière, à son invocation, à sa bénédiction, une force et une vertu surnaturelles; c'est donc l'acte pur, dans la plus sublime exaltation des esprits religieux, qui doit faire le miracle et laisser pleuvoir sur l'humanité toutes les grâces divines; mais le prêtre ou le grand-prêtre qui prie sur la terre ne fait, en somme, que répéter tous les jours la grande prière primordiale du Brahmán créateur divin, du sublime Prométhée enchaîné au rocher du Caucase, et du Fils de Dieu sur la Croix.

La prière, dès son origine, devait être pure, brillante et chaude, puisque c'est à Agni, au feu purificateur, à l'esprit du feu, à l'âme, au dieu du feu qu'on attribuait le mérite d'avoir fait pousser au commencement des choses et renaître ensuite de jour en jour la lumière, grâce à laquelle seulement le monde s'est révélé et se révèle. Agni, comme le révélateur du monde, a pu donc se transformer aisément, par le concours d'un esprit à la fois physiologique et psychologique, en un créateur primordial et se confondre tout naturellement, mais par l'effet d'une longue série de réflexions, avec Brahmán, Bṛhaspati et Brahmaṇaspati, avec Indra, le dieu de la foudre, avec l'âme du grand exciteur, le soleil naissant Savitár, avec le feu brillant de la divine aurore, avec Sāvitrī. Toutes les manifestations du feu céleste et terrestre ont contribué à développer dans le Dardistan et dans les hautes vallées du Cachemire, avec le culte du feu, le culte de Brahmán, le créateur et bienfaiteur universel, et à côté du panthéisme brahmanique, le mazdéisme des Parsis, où le feu fécondateur, par sa lumière bienfaisante, est devenu l'âme universelle des choses, qui contient toutes les électricités, et par ses germes électriques peut donner à l'homme, avec la gloire et la richesse, toutes les prospérités et toutes les béné-

dictions. Le fait que la *Brahmaupaniṣad*, illustre une partie essentielle de l'*Atharvaveda*, du Véda du feu, du Véda des femmes, est aussi une preuve évidente et marquante de plus que le mythe de la prière divinisée, la spiritualisation et personnification de Bráhman devenu le dieu Brahmán a eu pour théâtre, au ciel comme sur la terre, une série de phénomènes où le feu générateur semblait jouer le premier rôle, et, se prêtant d'un côté aux grossièretés du culte phallique, s'évaporait d'un autre côté dans les conceptions les plus transcendentes par lesquelles les flammes de l'amour charnel peuvent devenir le plus pur des saints esprits.

Si le mot *bráhman* a donc servi mieux que tout autre, dans l'Inde, à la divinisation du ciel embrasé par le feu, et du feu même, il ne faut jamais perdre de vue toute la richesse et la variété de ses significations qui aboutissent cependant presque toutes à une seule idée générale de grandeur féconde. Notre cher maître de la nouvelle science qu'il a appelée *Sémantique*, M. Bréal, nous engage à regarder au fond des mots et à en tirer l'âme. « Extraire, dit-il, de la linguistique ce qui en ressort comme aliment pour la réflexion et, je ne crains pas de l'ajouter, comme règle pour notre propre langage, puisque chacun de nous collabore pour sa part à l'évolution de la parole humaine, voilà ce qui mérite d'être mis en lumière. » C'est bien ainsi qu'on doit entendre la linguistique dans un pays où Eugène Burnouf, le grand révélateur de l'Orient, a enseigné sans pontifier; et, pour mon compte, je professe toute ma reconnaissance pour des maîtres qui, en véritables humanistes, plus illuminés que les anciens qui étaient restés de simples érudits, nous permettent d'envisager l'intelligence humaine comme le premier moteur de langues. *Mens agitát molem* est le mot final du dernier livre de M. Bréal, et c'est bien ce qu'on doit reconnaître, si l'on veut, par l'histoire d'un grand mot que je viens

d'essayer, se rendre compte des véritables origines du brahmanisme. Certes, une petite minorité intelligente et pure a présidé à ce travail délicat qui a fait sortir d'un culte grossier les idées les plus abstraites; nous ignorons malheureusement le nom de ces nobles évolutionnistes du sentiment humain; mais nous sentons bien qu'un esprit divin a passé dans leur tentative de faire sortir la race arienne, et le peuple indien surtout, de l'idolâtrie vulgaire pour l'élever à la contemplation et à la jouissance d'un monde plus pur. On a donc saisi dans le culte populaire ce qu'il y avait de plus poétique pour construire le poème de la création. Voyons maintenant quels pouvaient être les objets immédiats qui, à la pointe du jour, moment des grandes surprises, des grandes merveilles, des grandes prières et des grandes offrandes, devaient frapper davantage l'imagination de nos ancêtres ariens.

En regardant au ciel, on voyait d'abord une voûte noire et sombre, petit à petit s'éclaircir, se révéler, se montrer dans tout son éclat; mais, puisque ce miracle s'accomplissait seulement avec la présence et par le concours du soleil naissant et des feux qui s'allumaient en Orient, la gloire de ce prodige était naturellement, tour à tour, attribuée au soleil, à l'aurore, au dieu Agni, c'est-à-dire au feu qui allumait chaque jour le soleil et l'aurore et embrasait le ciel, tandis que dans les foyers on excitait le feu domestique et on suivait d'un regard émerveillé et complaisant le mouvement ascendant de la flamme qui donnait à la fois la lumière et la chaleur, et accompagnait vers le ciel la prière et les encens. On se tenait en adoration, en retenant l'haleine, devant ce mystère domestique; alors le foyer semblait devenir un autel, un lieu de sacrifice; pour rendre la flamme plus belle, avec un petit bâton, on l'agitait; on y soufflait et ce souffle même, tout ce qui fait pousser, naître, devenait un *brâhman*, était vénéré comme un excitateur. On versait

ensuite du beurre clarifié sur le feu; alors, humectée et nouvellement excitée, la flamme murmurait, chantait, criait; ce murmure, ce chant, ce cri, devenait un mot mystique, une prière, un hymne sacré sur la terre et donnait l'idée de quelque chose de semblable mais de plus solennel qui devait se passer au ciel. Le feu, Agni ou, mieux encore, son esprit, son *deva*, son démon intime parut, au moment du sacrifice, un excellent messager entre la terre et le ciel; il présida donc par son esprit aux grandes prières, aux grands sacrifices du jour, et on parvint à le saluer, à le proclamer tour à tour dans le *Rgveda* comme prêtre, invocateur, chantre, sacrificateur et maître de magie, *brahmán* en possession du mot mystique et de l'arme magique, le même *bráhman* tout-puissant et invincible comme le rayon solaire, comme la foudre du dieu Indra, comme le *cakra* de Viçnu et comme le trident de Çiva qui pénètrent, percent, déchirent et tuent l'ennemi, — le même *bráhman* enfin qui sera invoqué comme *deus ex machina* dans les grandes luttes épiques. L'instrument essentiel, l'agitateur, l'excitateur du feu, celui qui le faisait pousser et croître, appelé un jour *bráhman*, a pu devenir l'esprit créateur par excellence, en même temps que le destructeur de l'ennemi, du monstre ténébreux qui cachait la lumière, l'ambrosie, et tenait enchaînés tous les *devas*, tous les esprits lumineux, ayant le pouvoir magique de les délivrer et de les mettre en fonction.

C'est ainsi qu'on a fini par reconnaître en Brahmán l'être suprême créateur. Mais comment s'est-il donc produit cet esprit supérieur? Comment ce gros, ce grand, ce fort qui devait communiquer au monde toute sa force et toute sa vie était-il né? D'après une légende brahmanique, un premier esprit subtil mais pénétrant, quoique insaisissable, universel et infini avant le commencement des choses, se concentrait dans la méditation en réunissant en lui-même et en contraignant toutes ses éner-

gies, tous ses esprits. L'intelligence et l'amour de Brahmán, par un effort de concentration, de condensation de pensée et de sentiment, avait gagné une telle force, que cette force accumulée, ne pouvant un jour plus tenir, a dû percer le monde, se répandre et donner la vie à un nombre infini de créatures.

Dans les nombreuses légendes épiques et pouraniques qui touchent à la chasteté prodigieuse de certains pénitents, on parle des effets terribles de leur continence. A un moment donné, l'énergie créatrice de ce brave pénitent, de ce *brahmācārīn ūrdhvaretas* devient telle, qu'il ne peut plus, comme Çiva, le dieu de la génération, contenir le feu du germe créateur : alors ce germe sort; le vent l'emporte; une feuille le reçoit et le transporte sur les eaux; un poisson l'avale, et il donne naissance à une magnifique princesse.

Ce conte épique du *Mahābhārata* est évidemment un mythe cosmogonique. Dans le *Rāmāyana*, le roi qui veut célébrer le sacrifice de l'Āśvamedha, pour avoir des enfants, doit chercher dans la forêt le plus pur, le plus chaste des pénitents; le jeune Rshyaśṛṅga, le plus innocent des brahmācārīns, n'avait jamais connu de femmes; de jeunes bayadères vont le séduire et le relancer; le jeune pénitent arrive, l'Āśvamedha s'accomplit, et de ce rite va naître le glorieux Rāma, l'une des hypostases du dieu solaire Viṣṇu. Voilà encore un conte épique qui aboutit à un mythe théogonique. Dans une autre brillante et poétique légende du *Mahābhārata*, le roi Āśvapati, qui n'a pas d'enfants, se voue à la plus grande continence et pénitence pour en obtenir; à la fin, il voit surgir au milieu de la flamme du sacrifice la déesse *Sāvitrī*, la déesse de la prière nommée *Sāvitrī*, qui, satisfaite de la chasteté du roi, lui promet une fille, une merveille de princesse, laquelle portera son nom et deviendra, à son tour, une sainte parmi les femmes et priera si bien, que, par sa prière, son jeune époux déjà mort, ou à peu près, re-

viendra à la vie. Ici encore nous avons un conte épique qui développe le mythe de l'aurore rappelant chaque jour à la vie le soleil Savitár, le générateur endormi que l'on croyait mort. Nous reviendrons bientôt sur le rôle de cette divine Sāvitrī dans l'œuvre indienne de la création; en attendant, commençons à relever ici que la prière d'une femme est considérée comme toute-puissante pour développer le pouvoir *brahmanique*, le pouvoir créateur, et que la pénitence, la méditation et la prière ont précédé l'activité cosmogonique.

Toute la force essentielle du dieu Brahmán réside dans sa Brahmāṇī, c'est-à-dire dans son énergie féminine, dans le pouvoir que le dieu a de se concentrer dans la pénitence, abstinence, méditation et prière; cette force est invincible, et, par reflet, l'état de cette perfection sur la terre, pour le brahmane comme pour le bouddhiste, devient l'état de *brahmacārin*, de pénitent, qui renonce à toutes les jouissances matérielles, qui s'impose toutes les privations et qui devient capable de tous les sacrifices. Le dieu Brahmán est toujours satisfait de ces actes de dévouement, mais à cette seule condition que la pénitence n'atteigne jamais des proportions effrayantes. Dans ce cas, le dieu en serait jaloux et ne tarderait guère à voir dans le nouveau pénitent un rival dangereux, parce qu'il n'est permis à personne, pas même dans le gouvernement absolu des monarchies divines, d'être plus royaliste que le roi.

Lorsque le magnifique Rāvaṇa, le futur monstre de Laṅkā, se prépare donc par sa chasteté et continence, et par des pénitences affreuses et inouïes qui durent des milliers d'années à la sainteté, tous ces efforts, toutes ces macérations et dévotions font trembler le dieu Brahmán et les Devas qui lui sont sujets; Brahmán craint alors sérieusement d'être dépossédé; et comme le Dieu biblique avait précipité Lucifer au fond de l'enfer, parce que, dans un mouvement d'orgueil, le plus beau des anges

s'était révolté contre la divinité; comme le Zeus hellénique, par esprit de jalousie et par vengeance, clouera et enchaînera pour l'éternité le plus beau des Titans, le téméraire Prométhée, qui avait osé lui enlever le secret divin du feu créateur pour en faire part aux mortels, — le dieu Brahmán a précipité un jour, d'après l'*Uttarakāṇḍa*, de sa haute montagne de pénitence, au fond du Pātāla, du pire des Enfers, le plus beau des Asuras, cet orgueilleux Rāvaṇa, devenu par la force de la prière et de la pénitence son semblable et son rival en gloire, majesté et puissance. Toutes ces légendes confirment que la concentration dans la méditation et dans la prière a été réellement conçue comme le grand principe cosmogonique : l'accumulation de tous les esprits condensés en un seul esprit pur, qui a pénétré tantôt l'éther lui-même représenté dans l'hymne cosmogonique du *Rgveda* par le *kāma* agité par le vent, par un mouvement presque imperceptible et insaisissable de prière, de désir, d'amour, — tantôt l'*hiranyagarbha*, le *brahmāṇḍa*, le *lotus* cosmique, — tantôt le premier feu qui a dû s'allumer au milieu du ciel.

Ce n'est qu'en tenant compte du sens intime, poétique et philosophique des légendes épiques et pouraniques indiennes, que nous pourrons comprendre comment les anciens poètes et philosophes du Véda ont pu parvenir, même à travers des images phalliques, à concevoir la genèse du monde par la seule méditation d'un esprit divin supérieur, tantôt mâle, tantôt femelle, Brahmán, Bṛhaspati, Brahmaṇaspati, Vācaspati, Savitár d'un côté, Brahmāṇī, Iḥā, Sarasvatī, Sāvitrī, Sūryā ou Uṣás de l'autre; et on pourrait se demander si — comme la légende d'Iḥā se rattache au mythe de l'hermaphrodite, et comme le masculin *brāhmán* s'est développé d'un neutre *brāhman* ayant signifié d'abord ce qui pousse et ce qui fait briller, — *Uṣás*, la divine aurore, ne remonte pas à un neutre *úshas* qui devait re-

présenter le pouvoir concentré du premier feu, de la première lumière.

Dans la concentration des germes lumineux de l'esprit de vie, de l'éther créateur, du feu intime, du souffle, et ensuite du sentiment et de la pensée, par un *om* mystique, un murmure, un désir après un suprême effort de continence, poussé par un besoin urgent et irrésistible de se révéler, de se manifester, de se propager, le monde brillant, à peine sorti de l'obscurité du néant, a éclaté.

Ce mystère, au fond, est le pivot de toutes les religions du monde, et c'est encore aussi le plus auguste problème de la science. Nous sommes tous fort curieux d'apprendre comment le monde a pu naître, et, tout en continuant jour par jour, grâce au travail d'une pensée féconde, l'œuvre divine de la création, nous cherchons avec un esprit inquiet comment tout ce jeu brillant de la nature pourra finir. Ce que les poètes de l'âge védique nous ont dit sur nos origines et notre prédestination est encore, à peu près, ce que nous savons sur ce sujet. La vérité demeure éternelle : ses formes plus ou moins grossières, ses manifestations plus ou moins brillantes peuvent changer ; l'essence en est la même ; seulement ce qui, une fois, était un instinct poétique va devenir, petit à petit, une conviction scientifique. Les premiers ignorants ont été, au fond, nos premiers maîtres et les premiers savants. Ne les méprisons donc pas trop, si même nous éprouvons quelque satisfaction à reconnaître que notre domaine est devenu beaucoup plus vaste et qu'il s'est rempli d'une plus grande lumière ; le *brâhman* a donc continué à travailler ; les premiers esprits de la création dont on a fait des dieux, par le même principe d'évolution qui a présidé à l'œuvre cosmogonique, ont continué, en développant leur activité puissante, à élargir les horizons, à pousser toujours plus loin vers l'infini les confins du monde connu ; et le jour peut

bien arriver où il n'y aura plus pour le fils de l'homme un coin de *terra incognita*, et dans lequel, de ce petit coin illuminé où il fait si bon cependant de vivre heureux, on pourra sur le sillon lumineux tracé par un poète-savant français, M. Camille Flammarion, jeter un coup d'œil et dire, en passant, un petit mot à nos voisins du ciel étoilé.

Mais revenons à Brahmán et à ce qu'il a pu devenir dans les mains d'un peuple de philosophes, tel que les pénitents du Gange ont dû paraître aux compagnons d'Alexandre le Grand et de ses successeurs immédiats aux Indes. Dans ce peuple même, il nous faut chercher des familles spéciales, où cette substitution de la religion brahmanique à la mythologie védique s'est faite avec une suite et une obstination qui peuvent seules justifier et expliquer la constitution des castes et la suprématie que les nobles penseurs devenus des législateurs se sont réservée.

L'œuvre d'élaboration et de purification progressive du brahmanisme s'est accomplie, sans aucun doute, par le travail spirituel des *ṛshis* qui gardaient les rites du sacrifice védique, mais surtout par les brahmes *dvivedas* qui conservaient la tradition du *Rgveda* et de l'*Atharvaveda*. C'est encore au milieu de ces rares *dvivedas* que j'ai rencontré au Kathiavar les théologiens les plus instruits et assisté aux discussions les plus intéressantes et les plus délicates sur la nature de l'*ātman* et du *bráhman*, objet essentiel de la philosophie védantique.

Dans le désir de mettre le Dieu créateur en communication plus directe et permanente avec l'homme, on a cherché à se rendre compte du grand *purusha*, l'esprit mâle créateur brahmanique universel, dépourvu de qualités particulières et accidentelles, de formes sensibles, d'attributs vulgaires, *nirguṇa*. Le brahme contemplateur des *Upaniṣads*, le cherchant dans l'homme, l'a reconnu en quatre endroits ou stations de son corps : dans le nombril (*nābhī*), d'où sans doute on a supposé

qu'il tirait sa puissance d'engendrer; dans le cœur (*hṛdaya*), par lequel il aime; dans le gosier (*kaṇṭham*), par lequel il respire, parle et chante; dans la tête, le cerveau (*mūrdhan*), par lequel il voit et pense. Comme le prêtre chrétien, dans l'extrême-onction, dans sa dernière bénédiction touche aux endroits du corps du mourant par lesquels on suppose que l'âme peut entrer et sortir, le philosophe indien qui médite sur le *brāhman* dont il se croit intimement pénétré, le cherche et croit le retrouver en quatre parties de son corps où il se manifeste et en quatre moments de la vie, c'est-à-dire dans la veille active, dans la prière, dans le rêve et dans le sommeil profond qui ressemble à cet état de perfection brahmanique et bouddhique dans lequel l'absorption de l'être suprême, de l'être pur, de l'être divin par l'individu est si complète, qu'il n'y a plus dans l'homme aucune sensibilité et aucune conscience de son existence individuelle. Le sommeil profond apparaît alors comme un état de béatitude; et c'est dans cet état que l'on suppose que l'âme voyage et qu'elle se perd dans la région de Brahmán, dans le lumineux Brahmapura, le Brahmaloaka spirituel qui est venu remplacer le sensuel Indraloka. Brahmán y gouverne par son *ātman* ou par son *brāhman* universel les différents esprits, les nombreux *devas*; il les a créés d'abord; puis il les réunit, les guide, les met en mouvement; ensuite il les retire de nouveau, en décomposant lui-même son œuvre, et il les absorbe en remettant dans le repos ce qui était en activité; pendant le repos, Brahmán attire vers lui tous ces esprits que la *Brahma Upaniṣad* appelle *devas*⁽¹⁾; mais ces *devas* de la *Brahma Upa-*

⁽¹⁾ *Devānām āyuh sa devānām nidhanam anidhanam; divye brahmapure virajam nishkalam śubhram aksharam yad brahma vibhāti.* Voici la seule traduction qui me semble rationnelle de ce passage : « Il est la vie des esprits; il est la mort et la vie des esprits; le brahma qui brille dans le lumineux Brahmapura est sans souillure, infini, resplendissant, indestructible. »

niṣad ne sont pas les dieux tels qu'on les entend vulgairement, mais tout simplement des *esprits moteurs de la vie*, tels que le Dante nous a si bien représenté les anges moteurs de son Paradis.

Nous ne pouvons comprendre le brahmanisme que par les conceptions les plus spirituelles et les plus élevées. Selon que Brahma retire en lui-même ou met en activité les esprits, il y a donc vie ou mort; le sommeil est une mort apparente, parce que, pendant le sommeil, Brahma fait comme l'araignée, laquelle, après avoir avec un seul fil formé toute sa toile pour prendre le peuple des abeilles, en retirant le fil, enveloppe et absorbe tous les esprits, le don de la vue, le don de la parole, le don de la pensée et du sentiment, tous les *devas* en somme, tous les *prāṇās*, tous les souffles dispersés dans les veines, dont le centre, le *prāṇa* par excellence, l'esprit de vie, se trouve autour du cœur; mais chaque veine est censée avoir un esprit particulier; c'est le sens qu'il faut donner à l'expression de la *Brahma Upaniṣad*: «*Prāṇadevatās tāḥ sarvā nādyah*», c'est-à-dire: «toutes ces veines ou artères sont gouvernées par un souffle», ont un esprit divin qui les régit. Comme l'Évangile appelle «bienheureux les pauvres d'esprit et les enfants», la *Brahma-Upaniṣad* considère l'homme endormi exempt de péché et le compare avec le fou que, même à coups de bâton, on ne ferait pas marcher et avec l'enfant exempt de désir, de passion; dans tous ces états d'innocence, il y a donc béatitude, absorption dans le dieu Brahma, jouissance complète de la lumière supérieure. Mais si, pendant le sommeil, Brahma reprend tous les esprits de l'homme, dans la veille, au contraire, par tous ces esprits, il le fait agir. La conscience du pouvoir presque magique et surnaturel de tous ces esprits divins qui émanent de l'esprit universel, de l'*ātman*, du *brāhman*, de l'esprit créateur par excellence de l'infini, est la véritable dignité, moralité et science du

brahme, l'essence profonde et sublime du brahmanisme dans sa conception orthodoxe la plus pure et la plus élevée. Cette philosophie et religion brahmanique qui se fonde, en somme, sur la doctrine védique développée par les *Upaniṣads*, plus ou moins bien comprise, plus ou moins voilée ou offusquée, est encore celle qui est enseignée dans les écoles brahmaniques de l'Inde, professée par les Dvivedas les plus observants et vaguement entrevue par la foule souvent idiote des pénitents absorbés dans la contemplation du Bráhman sur les bords des fleuves ou dans les ermitages de l'Inde centrale et de la vallée du Gange. Si toutes ces nombreuses sectes de Çivaïtes, de Vichnouïtes et même de Djaïnas, éparses dans toute l'étendue du sol indien, semblent, par la pratique extérieure du culte, avoir adopté des formes absolument grossières et ne pas sortir d'un cercle idolâtrique où la légende populaire pouranique a remplacé souvent la haute méditation, et où le spectacle et le bruit ont pris la place du silence austère recommandé par les auteurs des anciennes *Upaniṣads*, elles aboutissent cependant dans leur inconscience à une seule glorification du grand *puruṣa* plus ou moins spiritualisé et plus ou moins actif et puissant.

Les cosmogonies pouraniques indiennes nous représentent souvent le dieu Brahmán couvant l'œuf ou le germe d'or cosmique, le *Brahmānda* ou *Hiraṇyagarbha*, au milieu des eaux. On le place, au Cachemire, au sommet du Brahmagiri; au Nepal, à Brahmapurī, sur la cime du mont Kailāsa; tantôt sur la fleur de lotus qui a poussé du nombril du dieu Vichnou; tantôt sur la tête du dieu Çiva; à la tête de la Trimourti et des dix esprits supérieurs ou *brahmādikas* appelés Aṅgiras, Atri, Kratu, Daśa, Pulaha, Pulastya, Bhṛgu, Vasiṣṭha, Marīci et Narada; mais, en somme, toujours dans une position éminente, au-dessus de tous les êtres et de tous les dieux, comme l'esprit des esprits, indivisible et universel. En cette qualité, Brahmán n'a point encore

vieilli et peut-être, tant que le spiritualisme durera, ne périra plus.

Mais on doit ajouter aussi qu'il doit sa vitalité à son génie intime, à l'esprit qui pénètre le premier germe d'or, l'œuf primordial, à l'*excitateur* Savitár, dans lequel était vraiment concentré tout son esprit fécondateur, à ce Savitár devenu populaire dans l'âge védique, auquel les hommes avaient attribué les plus grands bienfaits de la nature. Le soleil, en qualité d'*excitateur* et de *fécondateur*, s'est appelé *Savitár*, et, en qualité de lumineux, a pris le nom de *Sūrya*.

Les temples du Soleil que l'on rencontre dans l'Inde sont placés, comme la demeure du dieu Brahmán, au sommet d'une montagne; c'était de là qu'on le voyait poindre au commencement du jour, et c'était d'une montagne qu'il semblait descendre tous les soirs; dans les régions où il y a des montagnes, au coucher du soleil, on a vu souvent la chute d'un chasseur au delà des monts, un *tramonto*.

Quoique un petit lexique sanscrit attribue mille noms au soleil, le nom védique qui lui convient le mieux, avec celui de *Sūrya*, le lumineux, est certainement celui de *Savitár*, c'est-à-dire *celui qui excite, celui qui pousse, celui qui féconde, celui qui vivifie, celui qui crée*. Dans le soleil, plus que dans toute autre apparition lumineuse du ciel, on a cru voir une figure animée, divine, héroïque et humaine. C'est grâce à sa facilité de devenir une personne, que, sous des formes différentes, le Soleil est resté le plus populaire des dieux, et, parce que presque tous les dieux védiques lui prêtant quelque chose et lui passant leurs esprits ont été reconnus en lui, en invoquant le seul Savitár, on croyait nommer Brahmán lui-même dans sa qualité de créateur de tous les esprits, de tous les *devas*. Le soleil Savitár védique a des bras et des mains d'or (*hiranyahasta, hiranyapāni*), des yeux d'or (*hiranyāksha*), une belle langue (*sujihvá*), et, ses mains

étant remplies (*pūrṇagabhasti*), ce dieu riche devient aussi un dieu libéral. Monté sur un beau chariot (*suratha*), ses exploits, ainsi que ceux de son brillant *alter ego* Sūrya, sont héroïques. Mais si la magnificence du soleil a fait sa gloire sous des noms illustres, si Sūrya a pu dans l'Inde partager sa renommée avec Indra et avec Vichnou, en Grèce, avec Apollon et Héraclès, en sa qualité de *Savitár* prêtant sa force à Brahmán, il est devenu surtout illustre à cause de son premier bienfait; le premier rayon de *Savitár* a percé le germe d'or déchirant la ténèbre cosmique et la ténèbre de la nuit; c'est ce premier rayon, cette flèche divine enflammée et pénétrante, fécondée au sein d'une première aurore, qui a excité la vie, poussé la lumière, créé le monde. « Toi seul, dit naïvement un poète védique au dieu *Savitár*, toi seul as le pouvoir d'exciter la création » (*Rgv.*, V, 81, 2 : *Uta īśiṣe prasavāsya tvam eka it*). Les poètes védiques, en appelant *Savitár* le soleil, devaient donc sentir qu'il avait été surtout et qu'il continuait à être l'auteur véritable et visible de la création. Sans lui, point de jours et point de printemps, point de germe dans la terre, point d'enfants dans la maison; les adorateurs du feu et les adorateurs du soleil, que l'on a de bonne heure caressé du nom de *Mitra* « l'ami », avaient la même conscience des caractères physiques de leur dieu fécondateur; seulement l'esprit qui gouverne le soleil et l'esprit qui régit le feu ont été différemment idéalisés et représentés. Cet esprit essentiellement créateur ayant ensuite été détaché de sa figure matérielle, comme Brahmán, Bṛhaspati et Brahmaṇaspati se détachèrent d'Agni et d'Indra, *Savitár* a pu devenir, à son tour, en certains moments, une simple abstraction. On a dû, fort naturellement, en face du soleil comme devant le feu, se poser cette question : Si le soleil est le créateur, comment est-il né lui-même ? Alors, pour chercher à trancher l'éternelle question de la poule et de l'œuf, on a cherché en *Savitár* même un

esprit excitateur, un précurseur qui le poussait; du premier rayon de soleil on a fait son cocher et son avant-courrier; mais alors on s'est encore demandé : Et qui a donc pu envoyer ce rayon ? De demande en demande, on s'est trouvé en face d'une femme en prière qui réveillait le monde. Cette femme était l'Aurore. Elle était pâle et pensive au sortir de la nuit. L'Aurore au ciel s'habille trois fois; d'abord avec une robe blanche : alors elle est l'aube qui médite dans la prière; puis sa robe devient rose ou rouge : alors elle se prépare à la noce; à la fin elle prend les couleurs d'or de son époux le soleil. C'est bien elle qui excite, éveille, pousse et fait revivre tous les jours le soleil; elle est la première manifestation lumineuse; elle est la première des déesses et celle qui fait naître tous les dieux, Brahmán aussi bien que Savitár; l'aurore hellénique qui fait revivre et rajeunit le vieux Tithon n'est qu'une nouvelle forme brillante de cette aurore védique qui donne la vie au soleil.

Sans Ève, point de Paradis terrestre; sans le culte féminin de la Vierge, le culte du Christ ne serait pas devenu populaire : c'est à travers les caresses de la Vierge Marie à l'Enfant Jésus, à travers les larmes de la *Mater Dolorosa* soutenant le beau corps du Fils de Dieu descendu de la croix, c'est à travers les visions ardentes et glorieuses de l'amoureuse Marie de Magdala annonçant la résurrection du Rédempteur, que le poème du christianisme a pu se former et se développer; point de culte d'Adonis sans Aphrodite. La première larme, la première caresse, le premier laurier donné aux Immortels a été une larme, une caresse, un laurier de femme.

Mais l'aurore doit surtout la grâce et le pouvoir de ses miracles védiques à sa grande piété. Cette Vénus et Minerve indienne, cette Vierge éternelle avant le christianisme, cette ancienne qui est toujours jeune, célébrée par le *Rgveda* joue dans le mystère auguste de la création un rôle plus grand qu'elle

n'en a l'air. L'aurore qui précède le soleil et qui lui cède à son apparition tous ses charmes, toute sa lumière, toute sa force comme *Ilā-Sarasvatī*, par sa prière excite le dieu créateur *Brahmán*, aime comme la Vierge chrétienne qu'on la prie, et écoute attendrie la prière des hommes. Rien de plus instructif et de plus touchant à cet égard que la légende de *Śunaḥśepha*, le héros solaire à la verge d'or rapportée par l'*Aitareya Brāhmaṇa*. Tous les autres dieux avaient été inutilement invoqués par le jeune Isaac indien dont le père avait lié les mains et le corps sur le bûcher du sacrifice; ni les dieux *Varuṇa*, *Indra*, ni les *Açvins* n'avaient eu le pouvoir de rompre ses liens; *Śunaḥśepha* prie ardemment l'Aurore, et cette prière suffit pour que, les liens de *Varuṇa* tombés, il reparaisse dans tout l'éclat de sa beauté. *Sunaḥśepha* à la tige d'or n'est qu'un nom et une forme légendaire de l'excitateur divin, du soleil *Savitár*, et comme telle, l'Aurore peut aussi bien s'appeler *Sāvitrī* qu'*Uśás*. Le mot *Sāvitrī* peut signifier *filie* ou *épouse* ou *mère de Savitár*, puisque l'aurore est à la fois tantôt une fille, tantôt une épouse, tantôt une mère pour le soleil. Comme celle qui l'excite et l'enfante, elle est la mère; comme celle qui est poussée en avant, elle est la fille; comme celle qui l'accompagne, elle est sa fiancée, son amie, son épouse; mais toujours une fille, une mère, une épouse soumise, tendre et pieuse, qui veille, qui soigne, qui prie et qui donne de la joie à son bien-aimé.

C'est sous le nom de *Sāvitrī* surtout que l'aurore nous apparaît en sa qualité de déesse de la prière, comme une femme aimante qui prie pour son dieu et qui le réveille et le rajeunit. C'est elle, en effet, qui donne le jour à *Savitár*, au soleil, à l'excitateur du monde. C'est pourquoi aussi on a donné le nom de *Sāvitrī* à la prière des prières, aux strophes de *Viśvāmitra* en l'honneur du dieu *Savitár*, qui accompagnent l'investiture brahmanique, par le *Sāvitrīsūtra*, le cordon brahmanique que le

brahme reçoit seulement à l'âge où l'homme peut engendrer. Par cette prière appelée *Sāvitrī*, le poète védique l'invoque avec les biens du dieu fécondateur Savitár, du dieu de la fortune Bhaga et de la déesse de l'abondance *Purandhi*, l'un des noms donnés dans l'hymne 61 du troisième maṇḍala du *R̥gveda* à l'aurore Uśás, l'ancienne toujours jeune qui comble (*purāṇī devī yuvatīḥ purandhiḥ*). Le nom de *Sāvitrī* est encore donné plus tard à l'épouse du dieu Çiva, certainement dans sa qualité de mère, de protectrice, et à cette déesse-mère qui apparaît dans la flamme du sacrifice au roi Aśvapati. Ce prince, n'ayant point d'enfants, en désirait vivement et se tourmentait depuis longtemps dans la pénitence et l'abstinence pour en mériter la grâce, qui lui fut enfin accordée par la naissance de cette merveilleuse princesse nommée *Sāvitrī* en l'honneur de la bonne fée qui avait assisté à sa naissance. La déesse *Sāvitrī* transmet à son élève le pouvoir de faire revivre son jeune époux *Satyavant* « le véridique » par sa grande piété, par son immense amour, par l'intensité de sa prière : prière, amour, piété que nous avons déjà reconnus comme les véritables auteurs de la création cosmique.

Cette présence, dans l'œuvre historique de la création, d'une mère, d'une protectrice, d'une génératrice du soleil excitateur et producteur nommé Savitár, de cette femme qui prie avant le soleil et couvre le monde de ses bienfaits, de cette *Sāvitrī* lumineuse qui brille dans la flamme du sacrifice, pour donner un enfant au père qui n'en a point, et qui consacre dans l'enfant le futur père de famille, me semble indiquer suffisamment que *Sāvitrī* doit être identifiée avec cette aurore cosmique qu'un poète védique appelle *apūrvyā* (celle qu'aucun être n'a devancée), et avec *Sarāsvatī*, qui excite les hymnes et réveille les prières et fait préparer le sacrifice (*R̥gv.*, I, 3 : *codayitrī sūṇṛtānām cetantī sumatī-nām yajnam dadhe sarasvatī*). Lorsque nous voyons ensuite le poète

védique tourner dans un autre hymne le même compliment à l'Aurore (Rigv., I, 48 : *Udīraya prati mā sūnṛtā uṣāś coda rādho maghonām*), lorsque nous entendons nommer les dieux *uṣar-būdhaḥ* parce qu'ils sont nés grâce à l'aurore, il ne semble plus possible de séparer Sāvitrī, l'excitatrice de Savitár, et Sarasvatī l'excitatrice de Brahmán, de l'aurore, la belle femme clairvoyante qui crée la lumière (*jyotish kṛṇoti*), le souffle, la vie de l'univers (I, 48 : *Viśváśya hi prāṇanam jīvanam tve vi yad ucchasi sūnari*), celle qui donne la richesse et la force des chevaux, des vaches et des héros, celle qui fait marcher ceux qui ont des pieds, voler ceux qui ont des ailes, en un mot une excitatrice et productrice par excellence qui est née au ciel, dont elle est la fille, mais qui ouvre elle-même les portes du ciel en se confondant ainsi avec Indra Divaspati, Bṛhaspati et Brahmanaspati, et avec ses sœurs védiques Brahmāṇī l'énergie féminine de Brahmán, par la prière; avec Sāvitrī, par son affection pour Savitár, le soleil exciteur; avec Bharatī et avec Sarasvatī, par l'éloquence; avec Iḍā ou *Iḍa*, la libation, par la rosée bienfaisante. Parce qu'avec l'aurore, avant l'apparition du soleil, on priait, on a fait prier l'aurore elle-même à l'heure d'un grand sacrifice divin, de cette grande messe où l'on voyait le dieu solaire lié sur un bûcher, prêt à se sacrifier pour l'humanité et délivré par une Vierge immortelle. Mais, en dehors du sacrifice, on a encore vu un Dieu caché dans l'ombre faisant de grandes pénitences, aidé par sa propre méditation, assisté par la prière ardente d'une déesse, qui se révèle à la fin de tous ses efforts sous les noms de Brahmán et de Savitár, comme créateur du monde. Pour arriver cependant à une pareille conception cosmique, on a dû saisir un moment mystérieux à la pointe du jour où semble poindre au ciel, avec l'aube, une première clarté humide et s'allumer un premier feu; et puisque la couleur et le son ont fait l'éloquence, comme Apollon le dieu lumineux est

devenu le dieu de la poésie et de l'éloquence, ce qui brillait au ciel a dû sembler y chanter; on a cru alors entendre une première voix mystérieuse qui venait rompre le silence des choses; de vibration en vibration, cette voix est devenue une prière et un hymne excitateur de tous les esprits, de tous les dieux, de tous les êtres. De la terre, on a cru entendre cette musique divine et on a essayé, pour accompagner le prodige du feu qui remplissait de joie la maison védique, de l'imiter en invoquant, en priant, en chantant des hymnes après une nuit de privations, d'abstinence, de pénitence, sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse, dans le désir d'éloigner les monstres et de revoir les dieux.

Brahmán, le dieu créateur, se cache encore, mais la prière ailée des hommes continue à le chercher. On sent que ce Brahmán est encore tout-puissant et qu'il continue à grandir, à nous pénétrer, à nous inspirer. D'une manière souvent inconsciente, sans nous en douter, à certaines heures, nous l'invoquons encore tous; le *vrh* qui a développé l'énergie immortelle de *Vrhaspati* et de *Brahmán*, et le *vydh* qui a communiqué toute sa force au *werden* hégélien du progrès humain, sont encore en pleine activité. Tout se ressent dans la vie humaine de ce premier et superbe mouvement à la fois spirituel et matériel des choses. De raffinement en raffinement, de lumière en lumière, de subtilité en subtilité, — en partant d'une prière cosmique poussée au milieu d'un éther devenu lumineux et qui pouvait, sans scandaliser aucun savant, fort bien précéder le soleil, — et avec un souffle humide et chaud des lèvres d'une femme aimante et ardente vers le dieu concentré dans la méditation de tous ses esprits, nous sommes, petit à petit, par la concentration de tous nos efforts intellectuels, arrivés en l'an de grâce mil huit cent quatre-vingt-dix-sept, jusqu'au télégraphe sans fil du jeune Marconi. On va donc encore une fois retrouver cette

Vac mystérieuse du premier jour de la création, ce Verbe créateur, ce *fiat lux* divin devenu la première et la suprême parole et prière du monde. La conception sublime qui nous cache le grand *purusha*, l'*âtman* et le *brâhman* universel, insaisissable, inconcevable, indéfinissable et indéfini, pour nous faire entendre seulement la prière de la foi comme le premier signe de la vie du monde, comme le premier appel de l'homme au travail divin, a un caractère si auguste que, si le Vêda, le livre de la révélation indienne, ne contenait qu'en germe, pour notre enseignement, cette seule donnée, cette glorification de la force de la pensée, cette identification de l'intelligence pure qui s'élève, s'enflamme et, dans un mouvement de désir, devient une prière féconde qui fait germer les fleurs du monde; avec l'œuvre même de la création et avec le Créateur suprême, me semble bien faite pour nous rendre fiers de posséder, avant le sublime *logos* de saint Jean qui a illuminé, par le Verbe chrétien, et purifié tout l'Occident, dans les archives de l'histoire humaine un si beau parchemin, et sur la marche de la civilisation un pareil flambeau idéal.

Si le mot qu'on a prêté à Henri IV, *Paris vaut une messe*, a été réellement prononcé, nous pouvons encore le reprendre ici pour notre compte avec une légère nuance. Nous connaissons dans le monde plusieurs villes qui ont été consacrées au culte : Benarès dans l'Inde, Jérusalem en Terre-Sainte, puis Athènes, Rome, Florence en Europe, — des villes qui ont eu le droit de bénir, des villes saintes d'où il paraît que l'on prie mieux pour tout le monde.

Eh bien! si de nos jours on n'arrive plus à Paris pour une messe, on peut encore venir y chercher une grande bénédiction. La prière qui s'élève sur les autels de la science à Paris, à la Sorbonne et à l'Institut, la prière de Renan et de Pasteur ont pu toucher, à un moment donné, l'humanité entière. C'est

donc ici, dans l'océan de la *vidyá* universelle, où un prêtre de Buddha est venu célébrer sa messe, que j'ai préféré venir sonder un instant le mystère de la grande prière arienne, parce que c'est encore ici que tout ce qu'il y a de plus pur, de plus subtil et de plus spirituel dans notre race peut se parler plus intimement, et, si on y met un peu de bonne volonté, se comprendre mieux, et, en priant en commun pour la paix et le bonheur de toutes les créatures de Brahmán, éprouver des émotions plus douces et plus exquises.

THE HINDI LITERATURE,

BY

DJAM SUNDE DAL.

According to what I believe is the opinion of the soundest experts, we know from the earliest Sanskrit grammatical writers that so long ago as two hundred and fifty years before Christ, an Aryan language was spoken in the North of India, which had gradually developed from the ancient Sanskrit vernacular spoken in Vedic times, and which was the ordinary language of intercourse in India. Parallel with it, the so-called classical Sanskrit developed in the schools of the Brahmans as a second literary language, — much, in fact, like the Latin of the Middle Ages. This vernacular language is called, and has been called for centuries, प्राकृत, *i. e.* the natural, unartificial language, as opposed to Sanskrit, which means the artificial language. As to whether this old vernacular had any dialects, we are not in a position to say positively, but, as we know that there were dialects in the Vedic times, there is every reason to believe that it possessed them too. It covered a wide extent of country from the Indus to the Kośī, and it would be surprising if there were no local variations of speech.

Two hundred and fifty years before Christ we find the famous rock edicts of Aśoka written in this language, and here we see indications that the vernacular language of Northern India did contain two main dialects, a Western and an Eastern प्राकृत.

These Prākritis became, in later times, and under the influence of religious and political causes, the subject of literary study : poems were written in them, and they were freely used



in plays. We have grammars of them written by contemporaries or by men who lived only a short time after they had become dead languages.

We are able to say, from the study of the grammars of these later literary languages, that there was a Western Prākṛit and an Eastern Prākṛit, each possessing distinctly marked characteristics. The Western was called शौरसेनी from शूरसेन, the Doab country where its head-quarters were. From this शौरसेनी प्राकृत originated the Hindi language about which we desire to write something here.

The term Hindi is used in three different senses :

1° It is used to mean the literary language of nearly the whole of Upper India. By literary language is meant that vernacular in which books are written and the educated public give expression to their thoughts and feelings.

2° The name Hindi is also used loosely for the great mass of dialects spoken in Behar, the North-Western Provinces, Oudh, Rājputānā, and portions of the Central Provinces. This use of the name is the popular one amongst Anglo-Indian writers, but is inaccurate and unscientific, and is not followed by native scholars.

3° In the third sense Hindi may be roughly defined as the (spoken) language of the North-Western Provinces. In this article Hindi will be taken to mean the literary language (sense 1°) of nearly the whole of Upper India, excepting portions of the Central Provinces and the Panjab.

Hindi is still, and has always been, written in the नागरी character, about the origin of which a vehement discussion is at present going on amongst antiquarians and Sanskrit scholars.

Dr Fitz Edward Hall, the late Principal of the Benares Sanskrit College, was the first to raise the question. With the view of ascertaining the date of the नागरी alphabet and the origin of its name, he has sent letters to the best Indian Pandits and Oriental scholars, requesting them to acquaint him with their individual views upon the point. In reply to these queries बाबु नरेन्द्रनाथबसु, editor of विश्वकोष, writes as follows :

As the गौर्जर language and the गौर्जर character originated from गुर्जर, as वङ्गभाषा and वङ्गलिपि derived their names from वङ्ग (Bengal), so the नागरी language or the नागरी character derived their names from a particular place called नागर. This नागर was ancient चमत्कारपुर (present वडनगर) mentioned in the नागरखण्ड of the स्कन्दपुराण, and described as having become isolated by the havoc of the Nāgas (Snakes). A Brāhmaṇa named त्रिज्ञात, by propitiating Mahādeva, drove away, by his favour, all the Nāgas from this place and rendered it न-गर (poisonless), after which it came to be known by the name of नागर. There त्रिज्ञात established the Brāhmaṇas, who came from distant countries; these Brāhmaṇas afterwards bore the common local title of नागरी for their residing in the city called नागर.

In the प्राकृतचन्द्रिका by शेषकृष्ण, नागरी is mentioned, with others, as a corrupt dialect then current.

During the prosperity of its Hindu kings, none of the other Brāhmaṇs of Gujarāt attained to such high reverence before kings, as these Nāgara-Brāhmaṇs; and the language they used was very probably Nāgara.

The most ancient inscription in the नागरी character has been discovered in Gujarāt. Though various sorts of different characters were then in vogue there, all the inscriptions, celebrating the greatness of these Nāgara-Brāhmaṇs, inscribed during the reigns of the Hindu kings, are written in the नागरी characters. Even now, some Nāgara-Pandits of Gujarāt boast of their ancestors as the devisers of the Nāgari-alphabet. The Nāgara-Brāhmaṇs long ago left their mother-country (वडनगर) and travelling over several tracts, settled at Ānagundi, Vijayanagar and other places of the Deccan. Though during many centuries of their residence among the people, they have quite lost their mother-tongue, and adopted those of the natives, still they adhere to their ancient tribal character in

writing religious books, while all the surrounding people use a character of their own.

Under such circumstances, I think the Nāgarī-character to have been the character devised or adopted by the Nāgara-Brāhmans of Gujarāt and named after them.

From a thorough examination into the forms of the ancient Nāgarī, it is obvious that the form is only a modification of the ancient Gupta character. This ancient form was introduced into Gujarāt from Northern India by the Nāgara-Brāhmans, which is proved by the fact that most of the Copper-plates in Nāgarī found in Gujarāt were granted to the Brāhmans, who came from कान्यकुब्ज, पुण्ड्रवर्धन, पाटलीपुत्र etc. No doubt Brāhmans began to emigrate into Gujarāt and reside there long before that period.

I think the story of चित्रात and his driving away the Nāgas from चमत्कारपुर is only an allegory. The Nāgas of the नागरखण्ड were perhaps the snake-worshipper Shāh Kings or the Nāgaraces of Gujarāt, who reigned there up to the fourth century A. D. These Shāh Kings or the Nāgas were afterwards defeated and driven away from Nāgara-Ānandapura by the Śaivas (worshippers of Śiva), who erected there numerous temples which were visited by the Chinese pilgrim Hiouen Tsiang in the viith century A. D.

In the list of Indian alphabets given in works prior to this period, no mention whatever is made of Nāgarī.

The first mention of Nāgarī-lipi, is in the Jaina scriptures नन्दीसूत्र. Most of the Jaina priests hold, that the Nandi-sūtra was compiled at the same time, or a little before, as the first publication of कल्पसूत्र. In 453 A. D., by order of ध्रुवसेन, King of Valabhi, the Kalpa-sūtra, was read before the public at Ānandapura (present वडनगर). It is probable that the Nandi-sūtra was compiled about this time at Ānandapura, then a Jaina city, and the compiler had in view the character used by the Nāgara-Brāhmans, when he enumerated the others.

At a shortly later period, in the Copper-plate grant of Dadda-Prāśanta-rāja, King of Gūrajera, dated śāka 415, we see the first specimen of the Nāgarī-character in the Royal sign-manual upon the plate. It is very probable that this character came to be current somewhere about the latter part of the ivth and beginning of the vth centuries.

During the reign of the Rāṣṭrakūṭa kings of Gujarāt, and their successors

the Caulukyās, the Nāgara-Brāhmans retained the royal-priesthood, the ministership and other higher offices of the state all to themselves. From the perusal of the Copper-plates of these Rāṣṭrakūṭa kings, we come to know that some of them conquered Gauḍa, Vaṅga, Kāliṅga, Gaṅga, Magadhā, Mālva and several other countries in the viiith, ixth and xth centuries A. D. It is possible that, during this period, the name of Nāgara or Nāgarī became circulated in many parts of India⁽¹⁾.

This is what the Editor of *विश्वकोष*, has to say about the origin of the Nāgarī-alphabet. But if Nāgarī is derived from a particular place called Nagara, is there any trace of such a city? An important city which could give its name to such an important subject as alphabets cannot possibly be totally obliterated from the writings and traditions of Hindus, whilst many places are remembered for unimportant matters. The explanations given about the place named Nagara, do not throw much light upon the supposed city from which Nāgarī took its name. Supposing Nāgarī took its name from Nāgara people, then is it not reasonable to expect that Nāgarī should have continued its hold in Gūjarāt, the chief residence of Nāgaras? Why should the original form take its deeproot in Northern India and have a corrupt form in the alleged original place? Has the influence of Hindus with their language and particularly their alphabet taken place into Northern India from South or just the reverse of it? About चमत्कारपुर becoming Nagara does it not appear more reasonable to infer that it was raised from पुर (village) to नगर (city)? These are the questions which should occupy every reasonable mind. The origin of the Nāgarī character is quite in the dark and it is almost an impossible task to fix a particular place and date of its origin.

Let us now turn towards the Hindi language and see what

⁽¹⁾ *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, April 1896.

date we can assign to its origin and what we can say about its different stages.

The first poet of whom we know anything is **पुष्य** (713 A. D.) According to the author of **शिवसिंह सरोज** he was the root of the vernacular. But it is not known in what vernacular he wrote and since none of his works (if any) have yet been found out anywhere, it is impossible to say anything in particular about him. In 830 A. D. flourished **रवुमानसिंह** of Citor. In his honour was written **रवुमानरायसा**, which is the most ancient poetic chronicle of Mewār and was written in the ixth century. This work was recast during the reign of Protāp Singh (1575 A. D.) and, as we now have it, carries the narrative down to the wars of that prince with Akbar, and hence nothing can be said for certainty about the language of the original **रवुमानरायसा**. The first bard of whom we know anything for certain, was the well-known **चन्द्वरदार्**, who celebrated, towards the end of the xiith century, the fortunes of **पृथ्वीराज चौहान** of Delhi in the famous **पृथ्वीराजरायसा**. But **चन्द्वरदार्** cannot be said to be the first poet of Hindi. A careful examination, into his **Rāyasā** clearly brings this fact to prominence that he wrote in a time of transition, in a language which it would be difficult to define accurately. His book contains more of prākrit words and phrases than of any of the dialects of Rājputānā. Hence it seems probable that the Hindi language originated in the viith or viiith century A. D.

The first stage of the Hindi language of which we possess any record, was the Bardic Age and the first famous poet, as known at present, was this bard **चन्द्वरदार्**. He belonged to the family of an ancient bard named **वीसलदेवचौहान** of **रंथम्भौर**, and according to the account of his descendant, the poet **सूरदास**, belonged to the Jagat Clan. He came to Prithwi Raj's court and was appointed his minister and poet-laureate. His poetical works were collected by **अमरसिंह** of Mewār (1597-1621 A. D.).

Chand's principal work is the **पृथ्वीराजरायसा** or life of his patron. According to Tod it is a universal history of the period in which he wrote, and is in 69 books comprising 100,000 stanzas. Chand and Prithwi Raj were both killed in battle fighting against the Muhammadans in the year 1193. A portion of the text of **पृथ्वीराजरायसा** has been edited by M. Beames, and another portion edited and translated by Dr Hoernle. The excessively difficult character of the task has prevented both scholars from making much progress. Contemporary with Chand was the bard **जगन्निक्**, who attended the court of Prithwi Raj's great rival **परमार्दी** of Mahobā and who was probably the author of **आल्हाखण्ड** ⁽¹⁾ a work equally known in Hindustan with the **पृथ्वीराजरायसा**, but which has had the misfortune of being preserved by oral tradition instead of in manuscript.

To continue the history of these bardic chronicles, we may mention **सारङ्गधर** (1363 A. D.), a descendant of Chand, who sung the prowess of the heroic **हम्मीर** of **रंथम्बौर**. Passing over **खेहरी** of **पुरहानपुर**, we come to two brilliant groups of bards who adorned the courts of Mewār and Mārwar in the xviith century. To these may be added names like that of **बाल**, who wrote a valuable history of Bundelkhand and those of other minor poets. After the xviith century the Rājput bards lost their distinctive character, and while the greater number became merged in the sea of the other vernacular poets of India, the few that remained, degenerated into mere compilers of facts derived from older records.

It is hardly necessary to do what Tod has already done in such glowing language and to point out how completely these Rājput bards wash away the reproach so often levelled against Indian literature, that it contains no historical works. The

¹ This is not the same **आल्हाखण्ड** which comprises a book of **पृथ्वीराजरायसा**.

value of these bardic chronicles, some of which are derived from older works dating as far back as the ixth century A. D., can hardly be over-estimated. It is true that they contain many legends which are of doubtful authenticity, but what contemporary European chronicle does not contain the same? They also embody the history of Rājputānā during the whole of the struggle between India and its Mussalman invaders, written by a series of contemporary authors, extending over at least six centuries. Is it unreasonable to hope that some enlightened prince of Rājputānā will rescue these documents from the undeserved obscurity in which they lie and publish the texts of all of them with annotations?

We now leave the era of bards and, emerging from the mists of antiquity, come upon a great revival of Hindi literature in the Gangetic valley coincident with the rise of the वैष्णव religion at the commencement of the xvth century. रामानन्द the popularizer of the worship of Rāma flourished about the year 1400; and even greater than he was his famous disciple कबीर, who succeeded in founding a still existing sect, which united the salient points of Muhammadanism and Hinduism. Here we touch upon that marvellous catholicity of sentiment of which the key-note was struck by Rāmānand, which is visible in the doctrines of all his successors, and which reached its truest height in the lofty teachings of तुलसीदास two centuries later. The worship of the deified Prince of Ayodhyā, and the loving adoration of सीता, the perfect wife and the perfect mother, have developed naturally into a doctrine of eclecticism in its best form — a doctrine which, while teaching the infinite vileness of mankind before the Infinitely Good, yet sees good in everything that He has created and condemns no religion and no system of philosophy as utterly bad that inculcates, Thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all

thy soul and with all thy strength and with all thy mind, and thy neighbour as thyself.

Far different has been the fate of that other great branch of वैष्णव religion which is founded on mystic interpretations of the love which कृष्ण bare to राधा. Beautiful in itself, and rendered more beautiful by the magic poetry of मीरा वार्द in the West and of विद्यापति ठाकुर in the East, its passionate adoration, whose inner meaning was too esoterie for the spirits of the common herd of disciples, in many cases degenerated into a poetry worthy of only the baser sorts of तान्त्रिक śivaworshippers. But at its best the kṛṣṇacult is wanting in the nobler elements of the teaching of Rāmānand. Its essence is almost selfish — a soul-absorbing, nay all-absorbing, individual love cast at the feet of Him who is Love itself.

Leaving these two sets aside for a moment, we must pause at one remarkable man, who in some respects was an offshoot from the Rājput bards, while on the other hand his writings bear strong marks of the influence of Kabīr's teachings मलिक मुहम्मद जायसी (1540) was a Mussalman *faqir* of great sanctity. The Rāja of अमेठी, who believed that he owed a son and his general prosperity to the saint, was one of his principal devotees. When the poet died he was buried at the gate of the rāja's fort at अमेठी, where his tomb is still worshipped. He tells us himself in the introduction to his poem, that he was a disciple of सैय्यद अशरफ् जहांगीर and of शेख वुठन and that he subsequently studied under Hindu Pandits. He is said not to have been a man of great learning, but was famed for his wisdom and for the fact that he wrote his epic entitled the पद्मावती for the people in the people's tongue. The poet commenced to write the epic in 1540 A. D. This work while telling in vivid language the story of Ratansen's quest for the fair पद्मावती, of Alau'd-din's siege of the virgin city of चित्तौर, of Ratansen's bravery and of Padamā-

vati's wifely devotion which culminated in the terrible sacrifice of all in the doomed city that was true and fair, to save it from the lust of the conqueror, is also an allegory describing the search of the soul for true wisdom and the trials and temptations which assail it in its course. Malika Muhammad's ideal is high, and throughout the work of the Mussalman ascetic there run veins of the broadest charity and of sympathy with those higher spirits among his Hindu fellow-countrymen who were groping in the dark for that light of which so many of them obtained glimpses.

To the mere student of language the पदमावती possesses, by a happy accident, inestimable value. Composed in the earlier portion of the xvith century, it gives us a representation of the speech and of the pronunciation of those days. Hindu writers, tied by the fetters of custom, were constrained to spell their words, not as they were pronounced, but as they were written in the old sanskrit of their forefathers. But मलिक मुहम्मद cared not for Hindu customs and wrote his work in the Persian character, thus giving necessarily a phonographic representation of every word he wrote. The system was not perfect, for, as was customary, vowels were seldom indicated, but in the पदमावती we have the consonantal framework of each word put down as it was pronounced at the time of writing. It would be of interest to lovers of Hindi to know that Dr G. A. Grierson and Mahāmahopādhyāya Pandit Sudhākar Dvivedi are at present bringing out an edition of the पदमावती under the patronage of the Asiatic Society of Bengal. One fasciculus has already appeared.

With मलिक मुहम्मद, the period of the apprenticeship of Hindi may be said to have come to a close. The young giant had bestirred himself, and found that he was strong; and young and lusty as an eagle, he went forth rejoicing to run his course. The earlier Rājput bards wrote in a time of transition, in a language

which it would be difficult to define accurately, either as a late Prākṛit or as an old form of the modern language of Rājputānā. This was the period of infancy. Then came that of youth, when, with the revival of popular religion to fill the place once taken by Buddhism, the teachers of the new doctrine had to write in a tongue «understood of the people»; मलिक मुहम्मद and the apostles of the two वैष्णव sects had to feel their way, and walked with uncertainty. When they wrote, the language spoken was practically the same as that spoken now in the rural parts of India, and they must have felt the same hesitation which Spenser and Milton felt in writing in their vernacular. Spenser chose the wrong method and cast his *Fairie Queene* into an antique world, but Milton, though once he thought of writing his *Paradise Lost* in Latin, dared to be right and thenceforward the English language was made. So was it in India, the first vernacular authors dared greatly and succeeded.

The xvith and xviith centuries form the Augustan age of Hindi. Nearly every great writer of Hindustan lived during this period. Its great writers were contemporaries with the masters of English literature of the reign of Elizabeth, and it is interesting to note that, when England first came into contact by its ambassadors with the Mughal Court, and when the East India Company was first founded, each of the nations, separated so widely by sea and land, was at its culminating point of literary glory. We must consider separately the various groups of authors who flourished during this age.

It was in Braj, the country of the cowpens and the scene of the Childhood of कृष्ण and of his early amours with the herdmaidens of Gokula that the kṛṣṇacult naturally took its strongest root; and during the xvith century it was the home of a school of poets devoted to the worship of that god, founded by the great apostle बल्लभाचार्य and his son विट्ठलनाथ. Of their eight

principal disciples कृष्णदास and सूरदास were the ones most celebrated.

कृष्णदास (1550 A. D.) was a disciple of वल्लभाचार्य. He was graceful, sweet and original as his subject will show. His best known work is the Prēm-ras.

सूरदास (1550 A. D.) was with his father बाबा रामदास, a singer at the court of the emperor Akbar. He and तुलसीदास are the two great stars in the firmament of Indian vernacular poetry. तुलसीदास was devoted to Rāma, while सूरदास was devoted to कृष्ण, and between them they are considered to have exhausted all the possibilities of poetic art.

सूरदास was of a royal stock. According to tradition, he was born about Sainvat 1540 (1483 A. D.) and was instructed by his father at Agra, in singing, in Persian and Hindi. सूरदास holds a high place in Hindi literature. He excelled in all styles. He could, if occasion required, be more obscure than the sphynx and in the next verse be as clear as a ray of light. Other poets may have equalled him in some particular quality, but he combined the best qualities of all. Native scholars give him the very highest niche of fame, but European scholars prefer the nobility of character of all that तुलसीदास wrote to the often too cloying sweetness of the blind bard of Agra.

One more poet of this group may here be mentioned for his fame as a singer. I allude to नानसेन, who, besides being an author, was chief court singer to the Emperor Akbar.

While the successors of वल्लभाचार्य were filling Braj with their music, the not distant Mughal Court at Delhi had collected a group of state poets, some of whom were of no mean reputation. टोडरमलखत्री, who besides being a great finance minister was the immediate cause of the acceptance of the Urdu language, वीरवल, Akbar's friend and author of many witty impromptus, अन्दुर रहीम खान खाना and मानसिंह of अमेर, were more

famous as the patrons of authors than as vernacular writers themselves; but नरहरि, हरीनाथ, करन, and गङ्ग are justly celebrated as poets of a high rank.

We now come to the greatest star in the firmament of mediæval Hindi poetry, Tul'si Dās, the author of the well known vernacular Rāmāyan, which competes in authority with the sanskrit work of Vālmiki.

Far different from the founders of Braj school, who were surrounded by numerous imitators and successors, he lived in Benares, unapproachable and alone in his niche in the Temple of Fame. Disciples he had in plenty, — today they are numbered by millions — but imitators, none. Looking back along the vista of centuries we see his noble figure standing in its own pure light as the guide and saviour of Hindustān. His influence has never ceased — nay it has increased and is still increasing; and when we reflect on the Tantra-ridden Bengal or on the wanton orgies which are carried out under the name of Kṛṣṇa-worship, we can justly appreciate the work of the man who, first in India since Buddha's time, taught man's duty to his neighbour and succeeded in getting his teaching accepted. His great work is at the present day the one Bible of a hundred millions of people, and fortunate has it been for them that they had this guide. It has been received as the perfect example of the perfect book, and thus its influence has not only been exercised over the unlettered multitude, but over the long series of authors who followed him, and especially over the crowd who sprung into existence with the introduction of printing at the beginning of present century. M. Growse well says in the introduction to his translation of the Rāmāyan of this author: "The book is in every one's hands from the court to the cottage and is read or heard and appreciated alike by every class of the

Hindu community, whether high or low, rich or poor, young or old ८.

The religion he preached was a simple and a sublime one — a perfect faith in the name of God. But, what is most remarkable in it, in an age of immorality, when the bonds of Hindu society were loosened and the Mughal empire being consolidated, was its stern morality in every sense of the word. Tulsi was the great preacher of one's duty towards one's neighbour. Vālmiki praised Bharat's sense of duty, Lachhman's brotherly affection and Sītā's wifely devotion, but Tulsi taught them as an example.

So, too, in an age of licence, no book can be purer in tone than his Rāmāyan. He himself justly exclaims : « Here are no prurient and seductive stories, like snails, frags, and scum on the pure water of Rām's legend and therefore the lustful crow and the greedy crane, if they do come, are disappointed ८. Other वैष्णव writers, who inculcated the worship of कृष्ण, two often debased their muse to harlotry to attract their hearers; but Tulsi had a nobler trust in his countrymen, and that trust has been amply rewarded.

Tulsi Dās was the master of all varieties of style from the simplest flowing narrative to the most complex emblematic verses. His characters live and move with all the dignity of a heroic age. His villains, too, are not one block picture. Each has his own character, and none is without his redeeming virtue. There is one great peculiarity about Tulsi Dās. He is, perhaps, the only great Indian poet who took his similes direct from the book of Nature and not from his predecessors. He was so close an observer of concrete things, that many of his truest and simplest passages are unintelligible to his commentators, who were nothing but learned men, and who went through the beautiful world around them with eyes blinded by their books.

The Augustan age was not only a period of the erotic poetry of Sūr Dās and of the nature poetry of Tulsi, but was also signalized by the first attempts to systematize the art of poetry itself. The young growth had shown a tendency to shoot forth too luxuriantly, and even **मलिक मुहम्मद** wrote verses which were quaintly unmusical. Sūr Dās and Tulsi Dās possessed strength of giants, and were far beyond their contemporaries in polish and in a sense of proportion; but the works of the early writers of this period jarred upon the senses of scholars brought up in the strictly classical schools of sanskrit philology. So, after one or two earlier attempts by minor authors, such as the poet Khem, Keshab Dās (1580) stepped forward and settled for ever the canons of poetic criticism. Seventy years later, in the middle of the xviith century, Chintāmanī Trīpāthī and his brothers amplified and developed the rules laid down by him. This group of critical poets is fitly closed at the end of the xviith century by Kālī Dās Tribedī, the author of the Hajārā, the first great anthology of extracts from the works of the Augustan age of Hindustān.

The latter half of this period, that is to say the xviith century, saw the rise of some remarkable religious sects, which gave birth to a considerable body of literature. The principal reformers who may be mentioned were Dādū, and Gobind Singh, the greatest religious reformers and founders of two different sects.

The Rājput bards of this Augustan period have been already referred to, and, passing by the lubric but popular Nāzir, the only other great poet of the time, who may be mentioned, is the graceful Behāri Dās (1650), nicknamed «the mine of commentators». He was the author of seven hundred verses, for each of which he received a golden ashrafi as a reward from his patron Jāi Singh. The elegance, poetic flavour and inge-

nuity of expression in this difficult work, are considered to have been unapproached by any other poet. He has been imitated by numerous other poets, but the only one who has achieved any considerable excellence in this peculiar style is Tulsi Dās, who preceeded him by writing a Satsai in the year 1585 A. D.

With this graceful writer our survey of the Augustan age of Hindi is concluded. From the early years of the xviiith century commences a comparatively barren period. It was the period of the decline and fall of the Mughal Empire and of the supremacy and fall of the Maratha power. Bahādūr Shāh succeeded to the throne of Aurangzeb in 1707 and Shāh Alum was rescued from the hands of the Marathas by Lord Lake in 1803. He died in 1806, his son Akbar II succeeding only to the nominal dignity of emperor. On the other hand Bālāji Viśwanāth, the first peshwā, rose to power with the accession of Sāhu to the Maratha throne in 1707, and the last peshwā was overthrown in the second Maratha war in 1803-1804.

Such times were favourable neither to the founding of new religions nor to the cultivation of the arts. A few religious reformers, it is true, sprung up, but their efforts, though crowned with a certain temporary success, have had none of the abiding effect on Hindustān which was left by Rāmānand and Ballabhācharj. Rājputānā, the home of the bards, was no longer a nation united against the Mughals, but was torn by intestine strife. As one of these bards himself exclaimed at a feast given by the two princes : Jādhpur and Amber can dethrone the enthroned; but the latter slew his son, and the former murdered his father! In the scramble for the *curée* no relationship, no tie of friendship, was allowed to interfere. The same haste to seize upon the plunder of the decaying empire attacked the greatest and best of the kings of Rājasthān. Even

Jāi Singh, of Jaipur, the royal historian and astronomer, one of the most learned scientific men that India has ever produced, did not disdain to wrest the sovereignty of Bundi from his own sister's husband. Such actions the bards could not approve, and so they remained silent. Only two bardic chronicles appear to have been written in the xviiith century, and of these one, the Bijai Bilās, records the fratricidal warfare between Bijai and Rām Singh of Jodhpur.

In other branches of literature no name of the first class appears. Some of the great writers on the *ars poetica* of the xivth century left pupils, who carried on their style with some success, but the century now under consideration shone most as an age of commentators. Nearly all the great poets of the preceding period found their best annotators and explainers in the xviiith century. Perhaps this, too, was a natural sequence. Keshab Dās and his followers laid down and fixed for ever the canons of Indian poetic criticism, and the next generations adopted these lines and applied them to already existing acknowledged poetic master-pieces.

The first half of xixth century, commencing with the downfall of the Maratha power and ending with the Mutiny, forms another well-marked epoch. It was the period of renascence, of the practical introduction of the printing press into Northern India, and of the foundation of the modern school which now shows such commendable activity. It was, moreover, the period of the birth of Hindi prose. In 1803 under Gilchrist's tuition a well-known Pandit (Lallu Lālji) of those days translated several Hindustāni books into a new language by omitting every Arabic and Persian word and substituting a corresponding sanskrit one in the place of each. This is the beginning of Hindi prose. At present it has become the recognised medium of literary prose throughout Northern India, but as it was no-

where a vernacular it has never been successfully used for poetry. The greatest geniuses have tried and it has been found wanting at their hands. Northern India therefore at the present day presents the following unique state of literature, — its poetry everywhere written in local vernacular dialects, especially in Braj, in Baiswari, and in Behari, and its prose in one uniform artificial dialect.

The star of literature during the half-century under notice shone brightest in Bundelkhand, Baghelkhand, at Benares, and in Oudh, but it shone with marked difference in the quality of its light. In Bundelkhand and Baghelkhand the poets were the legitimate continuators of the traditions of the xviiith century. Pannā, the capital of the heroic Chhatr'Sāl Char'khāri made famous under milder auspices by Bikram Sāhī and Riwa, illustrious for its art-patrons from the days of Neajā Rām to those of Biswanāth Singh, each formed a centre from which issued wellknown standard works on the art of poetry. The writers of whom perhaps Padamākar was the most famous were those on whom the mantles of Keshab Dās and Chintāmani Tripāthī fell. They were the last survivors of the learned writing of the learned. Bundelkhand remained during the whole half-century a country of semi-independent chiefs warring amongst themselves, with whom the printing press found little favour.

Far different was the case of Benares. The end of xviiith century saw that city a British possession, and with the pax Britannica came the introduction of printed books. This had its natural effect. The limitless multiplication of copies by the art of printing gave a new audience to the learned, an audience that had hitherto been satisfied with the rough Doric of the folk-epic, and which in the earlier days of India's chivalry had been successfully addressed by Rājput bards. What an opportunity for

making or marring a nation's character? And here again the pure and noble figure of Tulsi Dās stands forward as the saviour of his countrymen. Hindustān had that figure to go back to as an example. His popularity gave its tone to the demand, and with characteristic acuteness the Benares pandits fostered the supply. In 1829 was completed and printed for the Mahārāj of Benares Gokul Nāth's great translation of the companion epic to the Rāmāyan, the Mahābhārata. This alone was sufficient to make our present period noteworthy, but it is only one early instance of the many valuable works issuing from the holy city. Other authors, of a younger generation, endowed with a wider and more catholic mental vision no longer bounded by the horizon of Purānik cosmology, came to the front, and the benefit done to the intellect of Hindustān by such men as Rāja Shiva Prasād and Harish Chandra cannot easily be calculated.

The Tālúkdārs of Oudh also worthily upheld their reputation as encouragers of poetry. Although eclipsed by Benares in this respect, Oudh may boast of having produced an excellent anthology in the Bidwan-Mod-Tarangini! These anthologies, of which Kālidās Hajārā, written at the end of the xviith century, is the earliest important example, appeared in considerable numbers during the first half of the xivth century, and did much to extend the knowledge of sound vernacular literature of the preceding generations. As already said, one of the most popular, as it was one of the best, was the Sundari Tilak; but the most important of all, both in bulk and in contents, was the Rāg-Sagarōdbhab Rāg-Kalpadrum published in 1843.

Now commences the period of post-mutiny days, which was free from internal commotion and in which every inducement and encouragement has been offered for the spread and for the acquisition of knowledge. One consequence of this has been the

wide extension of the art of printing. Large native publishing-houses have risen in Lucknow, Benares and Patna, from which have issued floods of printed works, old and new, good, bad and indifferent. At the same time a mushroom growth of smaller establishments has sprung up all over Hindustān, and there is now scarcely a town of importance which does not possess its printing-press or two. Every scribbler can now see his writings in type or lithographed for a few rupees, and too often he avails himself of the power and the opportunity.

The rise of the vernacular press has been a prominent feature of the period under review. Hundreds of sheets have sprung into an ephemeral existence and have died in turns, while a few have lived through their childhood and deservedly survive as exceptions to the general fate⁽¹⁾.

Now societies were formed here and there for the purpose of improving, encouraging and enriching the Hindi language. But they died as soon as they were formed. In July of 1893, a society was formed in the City of Benares by the name of Nāgari Prachārini Sabha which has ever since been doing valuable and useful work towards the achievement of its aim. It is hoped that the time is not far distant when this institution will be one of the best societies in India.

The first step that the Society took was the search of Hindi manuscripts. The Sabha is of opinion that the notices of such manuscripts of value and merit will not only be productive of general good to the Hindi public, but will also stimulate its

⁽¹⁾ This short history of Hindi is made up of selections from the writings of Dr. G. A. Grierson C. I. E. of the Bengal Civil Service, and the credit for the information contained in the above pages is entirely due to him. My task has been to collect passages and to arrange them, here and there with a sentence or two of my own. The aim, I had in view, was to place in one place a brief but complete account of the Hindi language.

readers and authors to study and to produce further books, thereby adding much to the Hindi literature of the day and the collection of valuable historical facts⁽¹⁾. Such indeed is the fact. The true and the only true history of India can be known by the search of old manuscripts, and Col. Tod's Annals of Rājasthān is an evident proof of the opinion which the sabha holds.

The Sabha, being only in its infancy and hence quite in want of funds, wrote to the Asiatic Society of Bengal to institute such a search. The request was granted after much deliberation, and consequently the search commenced. When the Asiatic Society wrote « that the Society hope to be able to meet the wishes of the Nāgari Prachārini Sabha »⁽²⁾, it was thought that now the valuable and meritorious mss of Rājputānā, Bundelkhand, Braj and the Punjab will be rescued from the undeserved obscurity in which they are lying and then steps will be taken to publish them. However the search commenced only in Bankipur and Benares. In the former some 60 mss were found while in the latter some 600 mss have been noticed, some of which throw much light on the past history of India.

A book named **हंससहेली** by **कविसादन** has been discovered. It contains 218 couplets (Dôhās), and the paper on which it is written appears to be very old. It was composed in 877 or 887 Hijri in the time of Bahlôl Lôdi, who in 1450 (or 851 Hijri) sat at the throne of Dehli and died in 1488 A. D. The author of the Sahelî seems to have lived under the patronage of **अमीर ख्वाजः कुतुबुद्दीन**. In the book Sādan says that like **कवि हसन** who had written **सत्सहेली** he would also write a similar work. From this appears that some more Muhammedan writers had prece-

⁽¹⁾ Letter n° 45 dated 26th May 1894, of the Nagari Pracharini Sabha of Benares to the Asiatic Society of Bengal.

⁽²⁾ Letter n° 17742 dated 7th July 1894, from the Asiatic Society of Bengal to the Nagari Pracharini Sabha of Benares.

ded him; but their names and works are at present lost, to the much loss of the Hindi literature.

Another book named **मृगावती** written by **कुतबन** in 1503 A. D. has been noticed. It is an epic like the **पद्मावती** of **मलिक मुहम्मद जायसी** and resembles it in story, arrangement and language. The poet, like Malik Muhammad, was the disciple of **शेषवुडन**.

Then **हिततरंगिणी** a book on rhetoric, written by **Kripā Rām** in **saṃvat 1598**, has also been discovered. The author, while describing the cause of his writing the book, says that there are many books on rhetoric but they are all written in long verses and hence are difficult. **Keshab Dās** who flourished in 1560 A. D., has been described as the father of **Bhāshā** rhetoric, but the discovery and publication of **हिततरंगिणी** completed in 1541 A. D. proves that before **Keshab Dās** many writers on rhetoric had preceded and that science had reached perfection. Besides many valuable but incomplete books describing the history of many kings of India from very old times have been found out. When so many things have been discovered at Benares, the seat of Sanskrit learning alone, is it unreasonable to hope that many more works of value and merit would be found also in **Rājputānā**, **Bundelkhand**, **Baiswāra**, **Braj** and the **Punjab**, the homes of poets and bards? Hence the search ought to be vigorously proceeded with. But to our great regret it is said that the Asiatic Society of Bengal owing to some reasons cannot proceed further than **Bengal**, **Behar**, **Orissa**, **Nagpur** and **Benares**.

From information received privately from **Rājputānā** I can say that nearly all the libraries of the native states of **Rājputānā** contain Hindi mss in hundreds. Further my esteemed and learned friend **D^r A. Führer** once told me that while travelling in **Bundelkhand** he heard of many old manuscripts but unfortunately the possessors felt shy and were not at all forward in even

showing them to him. He, therefore, is of opinion that the search should be instituted through native agency who can easily get access to all the holy places and there do much good to the Hindi literature.

In fine let me express the hope that in the near future some great Oriental institution, like the International Congress of Orientalists, will take the question into their hands and do something substantial for the notices of Hindi mss throughout upper India. It is needless to say anything further in favour of the search, for the question is one which ought to commend itself to the reason, good will and generosity of every true lover of learning.

NOTE HISTORIQUE SUR L'INDE,

PAR

M. DAVID LOPES.

On tient la domination portugaise dans l'Inde au xvi^e siècle comme n'ayant eu, au point de vue de la connaissance du pays, qu'une importance très restreinte. Il est vrai que quelques-uns de nos chroniqueurs de l'Inde, tels que Duarte Barbosa, F. Mendes Pinto, Garcia da Orta, etc., ont été traduits, mais malgré cela on s' imagine volontiers qu'ils n'ont jamais existé. Et pourtant la littérature portugaise du xvi^e siècle concernant l'Inde est très brillante. Nos chroniqueurs sont de précieuses sources d'information, comme le sont aussi les *Lettres d'Albuquerque*, les *Lettres annuelles des Jésuites*, la *Collection de notices pour l'histoire et la géographie des nations d'outre-mer*, la *Collection de Ramusio*, les *Voyageurs portugais*, les *Routiers de D. João de Castro*, etc. La plupart de ces travaux sont peu accessibles aux travailleurs, à cause de la langue dans laquelle ils sont écrits; et ceux qui ont été traduits l'ont été imparfaitement et sont très rares, car ces traductions datent d'il y a deux ou trois siècles. Mais il ne faut pas croire que là se borne tout ce que nous possédons sur l'Inde. Nos archives sont remplies de documents la concernant; plusieurs manuscrits, les uns inconnus et d'autres connus, mais qui semblaient perdus, attendent encore qu'on les publie. Ce qui manque, ce ne sont point les matériaux, ce sont les hommes dévoués, les bons travailleurs et la protection de l'État, qui fait absolument défaut. Il en résulte que plusieurs de ces manuscrits ou documents sur l'Inde ont passé la frontière; c'est à Madrid, Paris, Munich ou Londres qu'on

les trouve. En voici un exemple : la *Chronique des rois de Bisnaga*, que je viens de publier à l'occasion du centenaire de la découverte du chemin maritime de l'Inde, se trouvait à la Bibliothèque nationale de Paris. Je désire appeler sur ce fait l'attention des Orientalistes, et c'est à cet effet que j'écris la présente notice.

Cet ouvrage se compose de deux parties, l'une historique et l'autre descriptive, et appartient à deux auteurs différents, comme je le dis dans mon introduction. Ses auteurs connaissaient le pays et s'employaient au commerce des chevaux entre Goa et Bisnaga; et ce commerce de chevaux importés d'Arabie et de Perse était si important, que Goa tomba en décadence après la ruine de Bisnaga. Ces auteurs ne sont donc pas des hommes qui y sont allés par simple curiosité et s'en sont retirés aussitôt, comme il arrive aux autres voyageurs : ce sont des hommes d'affaires, connaissant sans doute la langue du pays; ils doivent y avoir demeuré assez longtemps et avoir vu à loisir; et de l'un d'eux on dit, à la page 80, qu'il y est resté trois ans. En outre, leurs informations sont d'accord avec celles des autres voyageurs dans ce qu'elles ont de commun. Ces auteurs sont, pour la partie historique, F. Nunes, et pour la partie descriptive, D. Paes; la première a dû être composée vers 1535, sous le règne d'Achelaraja, et la seconde en 1525, sous celui de Crisnaraja, comme je crois l'avoir prouvé dans mon introduction.

Le royaume de Bisnaga fut constitué, d'après l'opinion la plus répandue, vers le milieu du xiv^e siècle, lors de la fondation de la ville du même nom; et ce fut pendant deux siècles et demi le rempart de l'hindouisme contre l'islamisme. Bisnaga dominait toute l'Inde méridionale depuis le Quistna et la Tungabadra, à l'exception de la côte de Malabar, dont les petits royaumes de Cananor, Calicut, Cochim et Quilon semblent

avoir réussi à se soustraire à sa domination. C'était donc à proprement parler un royaume intérieur; mais il possédait sur la mer des Indes une étendue de côtes assez considérable, depuis la rivière Liga jusqu'à celle du Cangerecara, au delà de laquelle s'étendait le royaume de Cananor, comme au nord de la Liga celui de l'Idalcão. Sur la côte de Coromandel, l'étendue des côtes était plus grande, car elles allaient de l'extrême-sud au Godavari, qui formait à son embouchure sa limite avec le royaume d'Orissa. Deux siècles et demi durant, Bisnaga fut le rempart contre lequel vint se briser le pouvoir islamique, maître de toute l'Inde au nord du Quistna, représenté d'abord par les rois de Calberga, ou dynastie bahmanique, et ensuite par ceux de Bijapour et de Golconde. Après une lutte longue et acharnée, il succomba en 1565 sur le champ de bataille de Psaliacate, contre une alliance des souverains musulmans, et dès ce moment il ne fut plus que l'ombre de lui-même.

Quels éléments possédons-nous pour faire son histoire?

L'Inde, en général, n'a pas d'historiens. Sauf les faibles esquisses qu'elle nous présente à ses extrémités nord et sud, au Cachemire et à Ceylan, nous n'y trouvons rien qui puisse en vérité mériter le nom d'histoire. Ceylan a dans le *Mahāvansa*, une chronique suivie depuis 543 avant J.-C. jusqu'à la fin du XVIII^e siècle; le Cachemire a le même avantage dans le *Rāja Tarānginī*, encore que ce soit pour une période de temps plus courte; mais l'Inde de la littérature védique et classique, ainsi que la Péninsule dravidiennne ne nous ont laissé aucun récit suivi et enchaîné de faits qu'on puisse leur comparer. Ce n'est pas à dire que cette dernière soit absolument dépourvue d'écrivains dont les écrits puissent servir à l'histoire du passé de leur pays; mais, outre qu'ils sont rares, ils sont tellement entremêlés de merveilleux, qu'il est difficile d'y faire la part de la vérité. Ce que nous venons de dire de l'Inde en général, nous le disons

aussi du royaume de Bisnaga. Nous n'en possédons pas une histoire suivie, écrite par les indigènes eux-mêmes, ou, si nous en avons quelques fragments, ils n'ont pas de caractère historique, et par conséquent ne méritent point notre confiance. Les inscriptions de Bisnaga sont très nombreuses, mais elles ne suffisent pas, à un tel point que nous ne pouvons au juste former la liste complète de ses rois, ou du moins il y a des variantes qui laissent en suspens le spécialiste. Mais le royaume de Bisnaga vécut dans des conditions différentes de celles des royaumes qui le précédèrent. Ce fut une lutte de tous les jours contre les musulmans du nord, qui ne lui laissaient presque pas un seul moment de répit, parce que, outre qu'ils en étaient les ennemis de race et de croyance, ils cherchaient dans des razzias la satisfaction de leur désir de pillage. D'autre part, presque au milieu de leur vie nationale, les Européens découvrirent la route maritime de l'Inde par le sud de l'Afrique, et arrivèrent bientôt en assez grand nombre dans ces contrées. Or le contact de ces deux éléments voisins est pour les spécialistes d'une très grande importance, car ils feront leur histoire à défaut des historiens natifs.

Voilà les éléments dont nous pourrons nous servir pour esquisser l'histoire politique de ce pays, aidés de l'épigraphie et de la numismatique. Force nous est d'avouer pourtant que nous n'en pouvons pas encore faire l'histoire complète; les écrivains musulmans, ou les écrivains portugais et autres, ne pouvaient apprécier ce grand pays qu'à sa surface; ils le voyaient pour ainsi dire dans un demi-jour, et dans ces conditions ils ne devaient en saisir que les contours. Or la chronique de Bisnaga, que nous venons de publier, nous semble être le monument le plus complet que nous possédions sur Bisnaga. Écrite par des personnes connaissant le pays, et dans la période la plus brillante de son histoire, elle sera pour le spécialiste, je l'espère,

une bonne aubaine. Ses données historiques ne sont pas toutes d'accord avec celles fournies surtout par l'épigraphie, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, cela n'est pas suffisant pour les rejeter. La partie historique commence à la fondation de la ville de Bisnaga, et se termine sous le règne d'Achelaraja (59 pages de texte). La partie descriptive est la plus longue, et sans doute la plus importante (64 pages de texte), et contient des données sur l'histoire, l'administration, les revenus, les productions, us et coutumes, monuments, etc., de Bisnaga. Cette chronique est donc un document précieux pour l'histoire de Bisnaga. Je ne connais pas d'ouvrage dans aucune autre langue qu'on puisse lui comparer, soit au point de vue historique, soit pour la description du pays (et surtout de la capitale). Les voyageurs italiens qui visitèrent et écrivirent sur ce pays, Nicolò di Conti, Barthema et Federici, sont très loin de ces détails sur la géographie et les coutumes du pays, et aucun d'eux ne nous en donne une chronique aussi précise.

NOTES ON MAPS
OF
ANCIENT KAŚMĪR AND ŚRĪNAGAR,

BY
M. A. STEIN, PH. D.

At one of the Meetings held by this Section three years ago at Geneva, the Members present had been kind enough to testify their interest in the labors which I have devoted for some time back to the elucidation of Kalhaṅga's Kaśmīr Chronicle, by signing a recommendation which was intended to secure for me the leisure necessary to complete my task. In accordance with this recommendation the Panjab University was induced to lend my services for this purpose to the Kaśmīr Darbār for several months in the summers of 1895 and 1896. The leisure thus obtained made it possible for me to prepare a full translation and commentary of the Chronicle.

I believe therefore to obey merely a command of gratitude if I venture to lay before the Section an advance copy of volume I which is now approaching completion. When issued in its final form, it will contain the whole of books I to VII, that is, the greater half of the Chronicle, together with the necessary exegetical and historical notes. The printing of the second volume will be begun within a few weeks, and the whole work, I trust, will be published in the course of next year.

The two maps of which I have the pleasure to lay separate copies before you, will form a supplement to the work. They

are intended to illustrate in a graphic form and in full detail the results which a prolonged study of the Chronicle and a series of antiquarian tours have furnished me as regards the ancient topography of Kaśmīr and its capital Śrīnagar. If I venture to detain you on the present occasion with some short notes on these maps, it is because the soil to which they refer, may for more than one reason claim the attention of the Indologist. I also think that a brief account of the procedure followed in the preparation of these maps might interest those who may have occasion to illustrate in a similar form the results of their antiquarian researches in other parts of India.

Kalhana in his Chronicle relates the history of his own country, — a mountain territory of relatively small extent and of well-defined limits, — and he writes for readers whom he supposes to be as familiar with all its main topographical features and sites as he himself was. It is, therefore, only natural that the narrative, particular in its later and more accurate portions, is interwoven with a mass of topographical detail, which, as long as it remained unexplained, presented a serious obstacle to the modern student of the Chronicle. Insufficient knowledge of the ancient geography of Kaśmīr accounts for many of the difficulties and obscurities which have baffled former interpreters of the *Rājatarāṅgiṇī*. Nobody had recognized this fruitful source of error more clearly than Professor Bühler. Already more than twenty years ago he pointed out the importance of a close study of the ancient topography of the country and indicated the ample materials available for it. These are contained in the extant Māhātmyas of the sacred springs and other pilgrimage places of which the valley has always boasted in plenty; in other Kaśmīrian Sanskrit texts; in the surviving local traditions, and, last but not least, in the

detailed references of the *Rājatarāṅgiṇī* itself and the later chronicles which continue its narrative.

But, however valuable these indications are, especially when confronted and combined with each other, they would by no means suffice for an accurate solution of the many questions concerned if close attention were not paid to the actual topography of the country. With the latter I had ample opportunity of acquainting myself in the course of the antiquarian tours which I had made in the valley and the mountains around it during consecutive vacations. I must ascribe it chiefly to this fortunate circumstance, that in my notes on the chronicle I have been able to propose, what I hope will prove *safe* identifications, for the great majority of the old sites and local names with which Kalhana's work acquaints us in so great a number.

When I considered the plan of recording these results in a map of Ancient Kaśmīr, it appeared to me that such a map would be specially useful to the student of the chronicle if it were made to exhibit at the same time also the modern topography of the country with all needful detail and accuracy. This would enable him to follow and check the arguments upon which my identifications are based, without reference to other maps and in the most convenient manner.

The only real survey which has hitherto been made of the Valley of Kaśmīr and the neighbouring hill regions, is that executed by the Officers of the Great Trigonometrical Survey of India in the years 1855-1860. Barring a certain want of accuracy in the spelling of the Kaśmīrī local names (no easy matter even for a philologist), the work of the Survey Department has been in Kaśmīr of the same high standard of excellence which has distinguished its labors in other parts of India. It is evident that without a fresh survey a new map of Kaśmīr could be based only on those sheets of the *Atlas of India* in which

the Survey Department has definitively embodied the results of its labors. To prepare such a new map specially for the purposes of my work, would have entailed very great, almost prohibitive, expense without adequate advantages to compensate for it. In view of this, it seemed to me the only practical and convenient way to secure my object if I were to obtain mechanical reproductions of the actual Survey maps and to insert on these the ancient sites and names in a distinguishing colour.

Last summer I submitted this plan to my friend Dr. Grierson, then Hon. Philological Secretary of the Asiatic Society, Bengal, and he, with the zeal and energy he never fails to display where the interests of the Indologist are concerned, lent me his powerful support in the matter. Thanks to his recommendation, the Survey of India Department was induced to undertake the preparation of the maps, and the Bengal Asiatic Society to bear the main expenses connected with it. For the careful execution of the maps, I am chiefly indebted to Colonel J. W. Waterhouse, the late Assistant-Surveyor General, under whose charge the Photographic and Lithographic Offices of the Survey have attained their wellknown standard of efficiency. For the great care and trouble he has personally bestowed on the work, I may be allowed to record here my grateful acknowledgments.

The "ground-map" of the larger map now before you has been obtained by combining and transferring direct to the stone portions of the original steel plates engraved for sheets 28 and 29 of the *Atlas of India*. The map thus obtained has the advantage of showing, at the large scale of 4 miles to the inch and yet in a *single* sheet, the whole of Kaśmīr and the mountain regions from the Kiṣāṅgaṅgā in the North to the Cināb in the South. Over this ground-map, the positions and names of some two hundred and fifty identified ancient localities have been printed in a red colour which makes them at once easily distin-

guishable. For those old local names which are found already in the *Rājatarāṅgiṇī*, grotesque type has been used, whereas all those which are known only to the later chronicles, the *Māhātmyas* and other texts, are shown in italic type. Thus the relative age of the source in which a particular local name first occurs, can be seen at a glance.

The map shows all ancient sites mentioned by Kalhaṇa for which certain or probable identifications could be found by me. But of those old sites which are named besides in other texts, only the most important ones could be inserted. The number of such ancient local names is so great that it would have been impossible to show them all on the map, — large as its scale is, — without interfering with its legibility and clearness. A glance at the map will show that, notwithstanding this restriction, certain portions, e. g. that showing the vicinity of Śrīnagar, are already sufficiently crowded with names. I need scarcely explain at length that the fact of a certain local name being found only in a comparatively recent text proves nothing against the antiquity of that name itself. More than once, I have had the satisfaction to note that names known to me before only from *Māhātmyas* of doubtful date have subsequently turned up in compositions of Kṣemendra or even earlier sources. (Compare e. g. *Pañcāladhārā*, as a designation of the Pīr Pantsāl Pass, in Kṣemendra's *Samayamātrkā*.)

The smaller map which shows the modern topography of the City of Śrīnagar and its environs, together with the ancient sites and names identified, has been prepared exactly on the same lines. Though the scale of this map is one mile to one inch, it has yet been impossible to show on it all the identified old sites in the city proper. So much of the ancient topography of the Kaśmīr capital can yet be traced with certainty, and so great was the number of temples and other important structures

situated within its precincts, that a plan of much greater scale would have been needed in order to indicate the position of all these sites. Yet even in its present modest dimensions, this map of Ancient Śrīnagar may justify the belief that we know more of its old topography than of that of any other Indian capital.

In order to illustrate the extent to which the identification of important ancient sites and with it the correct interpretation of the chronicle depends upon a close scrutiny of topographical features of the present day, I may be allowed to refer to a single instance, Kalhaṇa's account of the foundation of Śrīnagar.

The tradition recorded by Kalhaṇa as to the origin of the Kaśmīr capital is no doubt largely interwoven with legendary matter. But its main point, the attribution of the city to king Pravarasena, can easily be proved to be based on historical fact. And even of its legendary features we can show that, when correctly traced out and interpreted with reference to the actual topography, they throw an interesting light on the history of the city.

Kalhaṇa's story is contained in verses 339-349 of the third book, and runs briefly as follows. When king Pravarasena II had returned from his victorious expeditions abroad, he desired to found a new capital which was to bear his own name. He had previously resided in the old capital, *Purāṇādhiṣṭhāna*, the site of which has long ago been identified at the present village of *Pāndrēṭhan*, some three miles above the present Śrīnagar. From there the King goes forth at night in order «to ascertain in a supernatural way», as our text says, «the proper site and the auspicious time for the foundation of the new city». On his way he reaches a stream which skirts a burning ground and is illuminated by the glow of funeral pyres. On the other side of

the stream there appears to him a terrible demon. This promises to the King fulfilment of his desire, if he would cross to his own side by the embankment he prepares for him.

Then, our legend relates, «the Rākṣasa stretched out his own knee from the other bank, and thus caused the water of the *Mahāsarit* to be parted by an embankment (*setu*)». The courageous Pravarasena drew thereupon his dagger (*kṣurikā*), cut with it steps into the flesh of the Rākṣasa, and crossed thus over to a place which has since been known as *Kṣurikābala*. Thereupon the demon indicated to him the auspicious time and disappeared, after telling him to build his town where he would see the measuring line laid down in the morning. This measuring line (*sūtra*) of the *Vetāla*, the King finds laid down «at the village of *Śarītaka*, at which the goddess *Śarikā* and the demon *Aṭṭa* resided». There he then proceeds to build his famous temple of *Śiva Pravareśvara* which is more than once named thereafter in the *Kāśmir Annals*.

Though none of the specific localities mentioned in this legend had previously been identified, yet there could be no doubt as to the general position of Pravarasena's city. The identity of the latter with the present *Śrīnagar* was always well known to *Kāśmīrian* pandits. It had been correctly recognized also by General Cunningham, who referred to the testimony furnished by *Hsuen-Tsiang* and to the general agreement of *Kalhaṇa's* description of Pravarasena's capital with the situation of the present *Śrīnagar*. A most convincing proof is further contained in the fact, that the name *Pravarapura* (for *Pravarasenapura*) can be traced throughout the works of *Kṣemendra*, *Bilhaṇa*, etc., as well as in the *Chinese Annals* as the appellation of the city occupying the site of the present *Śrīnagar*.

Looking then within the precincts of the latter for the local names mentioned in our legend, we can in the first place iden-

tify that of the river *Mahāsarit*. It had previously not been recognized as a name at all, but a series of passages proves that it was the ancient appellation of the stream which issues from the Ḍal lake and joins the Vitastā at the S. E. extremity of Śrīnagar.

In VIII, 339, Kalhaṇa relates that the body of King Uccala who had been murdered in his palace at Śrīnagar, was hurriedly cremated by a few faithful servants at the burning place which lay «on the island situated at the confluence of the Mahāsarit and Vitastā». A reference to the map of Śrīnagar will show that the only island in or near the capital which can be said to be situated at the meeting of the Vitastā with another stream, is the great island of May sum formed on the S. by the Vitastā, and on the other sides by the two branches of the above named stream.

The conclusion to be drawn from this regarding the identity of Kalhaṇa's Mahāsarit is further confirmed by the fact that close to the place where the western branch of the Ḍal stream joins the Vitastā, there existed till the times of Mahārāja Raṅbir Singh a Hindu burning Ghat. As the latter is mentioned already by Śrīvara I, 442 et seq., in the xvth century in the identical locality, it can be safely assumed that it marked the site of the burning-ground referred to. Śrīvara gives to the place the more modern name *Mārīsaṅgama* which from a passage of the *Vitastāmāhātmya* can be proved with certainty to apply to the junction above indicated.

Other passages of the *Rājatarāṅgiṇī* which refer to the Mahāsarit, VIII, 733-753, are also instructive. In them the stream is spoken of as on the line of attack upon the city, in particular for forces coming from the East. A reference to the map will again show that the shallow stream coming from the Ḍal forms

actually the south-eastern boundary for that part of Śrīnagar which lies on the right bank of the Vitastā and contains the greater portion of the city. Protected as it is on the E. and W. by the lakes of the Ḍal and Anchiār, and on the S. by the Vitastā, this part of Śrīnagar can be attacked with advantage only over the narrow neck of land in the N. or across the stream issuing from the Ḍal in the S. E.

This stream, now known by the name of *Tsūñth Kul* «the apple-tree canal», is bounded along its right or N. bank by an old embankment about one and a half miles long, which stretches from the rocky foot of the Takht hill in the E. close to the high-lying bank of the Vitastā in the W. There can be no doubt as to the antiquity of this embankment. Without it large portions of the city which are built along the low-lying shores of the Ḍal and the numerous channels stretching from the latter to the W., would along with all the «floating gardens» of the lake be exposed to annual inundations from the river. A further proof of its antiquity is furnished by the fact that this embankment bears along with the quarter built on it merely the general name of *Suth*, from skr. *setu*, «dyke», whereas all the other numerous embankments and causeways about Śrīnagar have distinctive appellations.

Several topographical considerations combine to prove that it was this old dyke or *setu* which the popular legend related by Kalhaṇa represented as the leg and knee of the demon who helped Pravarasena to cross the Mahāsarit. In the first place we can see from the map that the dyke described actually turns sharply at an angle of 90 degrees opposite to the camping-ground known as the Cinār Bāgh. It thus curiously resembles a bent knee. Still more convincing is the fact that we find the name of *Kṣurikābala*, which marked the spot where Pravarasena reached firm ground, still attaching, in its Kaśmīrī derivative

Khud^abal⁽¹⁾, to the city-quarter situated at the W. end of the embankment.

Finally it should be noted that Kalhaṇa's description of the *Setu* dividing the water of the Mahāsarit (*mahāsarito vāri setu-sīmantitam*, III, 345) is exactly applicable to the Suth.

The name of the village *Śāriṭaka*, where the demon showed to Pravarasena the site for his new town has disappeared in the great city founded around it; but its position is sufficiently indicated by the mention of the goddess *Śārikā*. The latter, a form of Durgā, has been worshipped since ancient times on the N. W. side of the hill which lies immediately to the N. of the central part of Śrīnagar and is called after her *Śārikāparvata* or *kś. Hār^aparvat*⁽²⁾.

After this examination of the several local names, we are now able to fix with certainty the original site chosen for Pravarasena's city. This was clearly the ground stretching from the rocky hill of «*Śārikā*» down to the right bank of the Vitastā. It is in full agreement with our conclusion that we find just there the remains of Pravarasena's great Śiva temple. They are preserved in ruins of imposing dimensions which, though now transformed into the Ziārat of a famous Muhammadan saint, Bahā'ud-din Ṣāhib, are still known to Brahman tradition by the name of *Pravareśvara*.

We have thus seen that with the help of the map exact facts of historical interest may be gleaned even from traditions which on the first look bear a purely legendary character. It is then

⁽¹⁾ For the phonetic connection of *Khud^abal* and *Kṣurikābala*, comp. *kś. khūr* < skr. *kṣura*. A new popular etymology which saw in *khūr* the word *khud* «hollow», might have helped in the change of *Kṣurikābala* > *Khud^abal*. The word *bal* is common at the end of Kāśmīr local names and means «place».

⁽²⁾ It is curious to note that a popular etymology generally accepted by European visitors of the Valley has turned the «Hill of *Śārikā*» into the «hill of Hari» or the «Verdant Mountain». It was already current in the days of Bernier.

evident that careful reference to the maps will be even more necessary and useful if those detailed and truly historical accounts are to be correctly interpreted and utilised, which Kalhaṇa has left us for the centuries immediately preceding his own time.

THE DOUBLE DIRECTION OF INDIAN WRITING,

BY

J. KIRSTE.

Some time ago I came across a pamphlet of Doctor Erlenmeyer entitled *Die Schrift, Grundzüge ihrer Physiologie und Pathologie*, Stuttgart, 1879, in which the author makes inquiries into the influence exercised by nervous diseases upon the faculty of writing. In the beginning he states, that the natural movement of the arms goes outwards, so that a man deprived of his right hand and compelled to write with his left endeavours to invert the common direction of writing and traces the letters from the right hand to the left. A famous specimen of such a handwriting is furnished by the Codex Atlanticus preserved in the Bibliotheca Ambrosiana of Milan. It is written by Leonardo da Vinci from right to left, because his right arm had been stricken with paralysis. As nearly all the Semitic alphabets follow this method, the thesis of the author leads us to suppose that the Semits made use, in writing, of the left hand. To ascertain the fact M. Erlenmeyer applied to a rabbin, who furnished him with a passage of the *Babylonian Talmud*, fol. 37 a⁽¹⁾, which to a certain degree confirmed his supposition. Here it is ordered, that Hebraic prayers written on the Tefillin (strips of leather) must be inscribed with the right hand. The older authorities (cp. the *Sefer Hat-*

⁽¹⁾ Prof. D. H. Müller of Vienna was at my request so kind as to verify the quoted passage.

Terūma, § 205, quoted in the *Schulchan 'Arūch Orach Chaim*, § 32, 5) declare expressly that prayers written with the left hand are forbidden by the ritual. On the other side R. Jos. Caro allows the use of prayers written with the left hand, in case of others not being available, and Magen Abraham, a later commentator, permits the scribe to use his left hand, provided he can also write with the right hand.

The theory of M. Erlenmeyer may, I think, afford us a hint as to why the Hindoos, who twice adapted Semitic alphabets to their languages, were inclined to change the direction of the prototypes. The older alphabet, namely *the Brāhmī Lipi*, was elaborated by the Pandits, the learned of the people. They produced this from an imperfect alphabet, which I should call *the Traders' Alphabet*, as it must have been long in use amongst the tradesmen and merchants, who carried on business with their colleagues of the Arabian shore⁽¹⁾. The Brahmins, certainly, had no special interest in availing themselves of the new method, as they were accustomed from time immemorial to oral tradition for religious and scientific purposes. They could only be compelled, I presume, to do so by the rulers of the country, who without a doubt had Brahmins in their employ, and who could not fail to perceive the advantage of official documents clenched by strokes of the chisel and the pen. When the Brahmins set themselves to work, they had to appropriate the traders' imperfect⁽²⁾ alphabet, which, of course, was only intended to represent the numbers and the commercial terms of the popular dialects to the exigencies of the refined Sanskrit; that is to say, they had to invent new signs. It

⁽¹⁾ I cannot but agree with Fr. Müller (*Mélanges de Harlez*, p. 218) in this respect and shall give my reasons in another place.

⁽²⁾ Perhaps without vowels, as in the case of other traders' alphabets. — Comp. Bühler, *Kāśm. Rep.*, p. 32.

is even possible that the alphabet they had to deal with consisted only of the signs of the Semitic original, the traders not thinking it worth while to represent each sound of their language by a separate letter. In every case, the task of the Pandits was analogous to that executed by the Persian priests, who worked out the Avesta alphabet from the imperfect Pahlavi types, and a careful comparison of the «tricks» made use of in India and Persia to make up the number of required letters would not be without profit.

The Persians did not change the direction of the old alphabet, which is derived from an Aramaic script, and also in India the oldest documents, the legend of the Eran coin⁽¹⁾ and the Ceylon inscriptions, spoken of by M. de Zilva Wickremasinghe⁽²⁾ — all going back to about the third century B. C. — run from the right hand to the left⁽³⁾. Why then was this state of things altered? A well known practice prevailing in India affords the solution. The use of the right or of the left hand, and, in the same manner, the movement from left to right, or *vice versa*, in walking round a person or an object to do them honour, is in the eye of a faithful Brahmin of the greatest consequence. Thus in pouring out water for the manes the left hand or the right hand clasped by the left is prescribed⁽⁴⁾, and in walking round a person or an object, when the dead are concerned, one must move from the right to the left⁽⁵⁾. On the contrary, the right hand, and the movement from the left to the right, is ordered in the sacrifice to the gods or

⁽¹⁾ Cunningham, *Coins of anc. India*, pl. XI, 18.

⁽²⁾ *J. R. A. S.*, 1895, p. 896.

⁽³⁾ Even sixty years ago it has been conjectured by Lepsius that the Devanagari script was once written in this way (*Palæographie als Mittel f. d. Sprachf.*, Berlin, 1834, p. 39, 48).

⁽⁴⁾ Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 93.

⁽⁵⁾ Caland, *Todten-u. Best. Gebr.*, p. 172.

in rites performed in order to obtain prosperity⁽¹⁾. It is therefore quite natural that the Brahmins, when they commenced to write, used the right hand and proceeded from the left to the right.

But now another question arises. Did the Brahmins, when they inverted the direction of writing, also turn round the single letters? To take a modern example : if one imagines the inversion of the word PRESIDENT, would TNEDISERP or TИEДИЗЕРP be written? This question has been answered mostly in the affirmative⁽²⁾. But once this principle granted, why was it not applied rigorously to each letter?⁽³⁾ Then, how can one account for the fact, that in more recent inscriptions one meets with letters not yet turned round, whilst in the older ones the same signs are turned? Thus we are told by Professor Bühler, that the *d* of the Bhattiprolu inscriptions "has not yet been turned"⁽⁴⁾, whereas in the older Aśoka inscriptions it has undergone this change. As this assertion is intimately connected with his derivation of the sign of the dentalis media from the sign of the media aspirata, which in its turn is a puzzle of the same kind, and as, moreover, this derivation has been contradicted by others, we cannot get rid of the difficulty before a careful comparison of all Indian alphabets shall have shown us which letters belonged to the old system of the traders, and which have been added by the Brahmins. This preliminary clearing of the field must be done irrespective of the Semitic signs, as a hasty identification of some forms picked out from the complete alphabet, would only

⁽¹⁾ See also Weber, *Pratijñās*, p. 98, 99.

⁽²⁾ Bühler, *Brähma Alph.* 2, p. 58.

⁽³⁾ Of course letters which, when turned round, do not alter their form, such as *m* and *th*, being excepted.

⁽⁴⁾ Bühler, *ibid.*, p. 73.

lead us astray. In this respect our task resembles that of a philologist who tries to restore an Indo-European prototype by comparing all forms of the same word found in the languages of this family; and likewise shall we not be able to go a little step beyond the oldest forms of the letters found in the documents? A list of signs obtained in this way would be, certainly, more entitled to historic probability than the column of «intermediate forms» imagined by Bühler⁽¹⁾.

The development of the other alphabet, which sprung up in India, — the so called *Kharoṣṭhī* —, differs in many respects from that of the Brāhmī. The letters of that alphabet, which, without a doubt, were derived from Aramaic types, had not so long a history on Indian soil before they took the form which we read on inscriptions; moreover they were not elaborated by the Pandits, but by the clerks of a foreign Government. Therefore it is no wonder that the Semitic direction was preserved, because the scribes had not the same scruples as the Indian Pandits regarding the use of the right and of the left hand side. Nevertheless some coins of more modern date bear legends written in the «Aryan direction»⁽²⁾, and this is probably due to an imitation of the Brāhmī, which was used during a certain time simultaneously with the Kharoṣṭhī in North West India. An analogous case occurs *e. g.* in Ethiopia, where the original direction of the Semitic alphabet has been inverted by the influence of the Greek alphabet⁽³⁾.

In Greece itself the physiological peculiarity shown in the use of the right hand and strengthened into a religious prejudice in India, which prejudice, increased by superstition, induced the Brahmins to invert at once the direction of writing,

⁽¹⁾ Bühler, *ibid.*, plate I, col. IV.

⁽²⁾ Hörnle, *J. A. S. of Beng. Proc.*, May 1895.

⁽³⁾ D. H. Müller, *Denkschr. Wien. Ak.*, 1894, p. 68.

was not so strongly developed, for in Greece the «Semitic direction» preserved in the oldest inscriptions, was, it seems, followed⁽¹⁾ by the mode of writing called *Bustrophedon*, which, as far as I am aware, has not yet been met with in India.

In conclusion I would add that, if further inquiries should prove the correctness of the theory of M. Erlenmeyer, we must also endeavour to find out, if the physiological peculiarity of preferring one hand to the other is connected with race, or is the result of individual development.

⁽¹⁾ Larfeld in Müller's *Handbuch d. klass. Alt.*, I, p. 444.

NOTE

SUR

L'ITINÉRAIRE DE HIUEN-TSANG

AU GANDHÂRA,

PAR

M. FOUCHER.

M. A. Foucher, chargé par le Ministère de l'instruction publique et l'Académie des inscriptions et belles-lettres d'une mission scientifique dans l'Inde, a envoyé au Congrès un mémoire accompagné de cartes, de plans et de photographies, et relatif à la géographie ancienne du Gandhâra (c'est-à-dire du présent district de Peshavar), d'après l'itinéraire du pèlerin chinois Hiuen-tsang qui visita ce pays dans la première moitié du VII^e siècle de notre ère. M. L. Finot a bien voulu, à l'une des séances, donner lecture de cette communication. Nous nous bornons à résumer les conclusions de ce travail qu'il nous serait impossible de publier ici *in extenso* avec les pièces justificatives.

L'auteur du mémoire ne prétend apporter aucune identification absolument nouvelle : quelle est, en effet, l'identification qui n'ait déjà été tour à tour proposée et contestée à propos des localités anciennes du Gandhâra ? Il a seulement voulu profiter de l'occasion qui s'est offerte à lui, pendant l'hiver 1896-1897, de suivre pas à pas l'itinéraire de Hiuen-tsang pour tâcher d'introduire dans le débat une part de précision et de cohérence.

Il prend Hiuen-tsang au moment où celui-ci arrive à Puruṣapura-Peshavar; et tout d'abord il fait ressortir les titres que

les *tumuli* dits « Shâh-jî-kî-Dhairi », voisins de la ville indigène, ont à représenter la célèbre fondation religieuse du roi Kanishka; situés dans la direction et à la distance indiquées par Hiuen-tsang, porteurs d'un nom royal, prouvés bouddhiques par les fouilles, siège d'un pèlerinage hindou au mois anniversaire de la naissance du Buddha, leurs débris correspondent encore, à travers les ravages du temps et des hommes, aux descriptions des pèlerins; avant d'aller chercher ailleurs les ruines du couvent et du stûpa de Kanishka, il faudra avoir d'abord démontré que toutes ces concordances sont illusoires.

De là nous suivons Hiuen-tsang sur la grand'route de l'Inde jusqu'à la ville de Puṣkarâvatî, qui semble avoir couvert exactement l'emplacement des villages actuels de Prang et de Char-sadda, en y comprenant leurs cimetières. Peut-on retrouver encore les traces de la ceinture d'établissements religieux dont s'enorgueillissait l'ancienne ville? Il est difficile de ne pas admettre les prétentions de la Dharamsâl-Dheiri (le tumulus du Temple) à représenter le temple du deva « en dehors de la porte occidentale », et de la Kanizaka-Dheiri (le tumulus des Pierres) à marquer la place du stûpa attribué à Aśoka « à l'est de la cité ». Surtout il est impossible de ne pas reconnaître, à la distance indiquée au nord de la ville, dans l'énorme tumulus de Bâlâ-Hisâr, les restes du fameux stûpa « haut de plusieurs centaines de pieds » qui s'élevait à l'endroit où le Buddha s'était arraché les yeux et qui était un des quatre grands stûpas de l'Inde septentrionale.

A ce moment, Hiuen-tsang s'écarte du grand chemin pour visiter deux autres stûpas célèbres. Le premier, à un jour de marche vers le Nord-Ouest, a été identifié, non sans vraisemblance, par le major Deane⁽¹⁾ avec la Dheiri Kâfirân (le tumulus

⁽¹⁾ *Note on Udyâna and Gandhâra*, dans *J. of the R. A. S.*, 1896, p. 667.

des Infidèles) de la carte. D'une enquête faite sur place, il ressort que le véritable nom de ce tumulus est « Sara-Makh » Dheirî, le tumulus de la « Face-Rouge », c'est-à-dire de la Variole et qu'on a coutume d'y amener les enfants atteints de cette maladie pour y chercher la guérison. Or Hiuen-tsang nous dit que le stûpa était placé sous l'invocation de la « mère des démons », c'est-à-dire de cette Hārītī qui est encore de nos jours au Népal la personnification de la variole. La persistance, aussi rare au Gandhāra qu'elle est fréquente au Kashmîr, d'une légende bouddhique jusqu'au travers de la période musulmane, permet d'arriver pour ce premier stûpa à une identification certaine. Quant au second, nous ne pouvons que constater l'existence, à un jour de marche vers le Nord, près du village de Gandheri, d'un autre tumulus considérable dit la Periāno Dherî (le tumulus des Péris).

De là Hiuen-tsang nous transporte à Po-lu-sha, c'est-à-dire dans les environs immédiats du bourg actuel de Shāhbāz-Garhi. Cette identification est l'une des deux — l'autre est Palodheri — qui aient été proposées par le général Cunningham pour cette place⁽¹⁾, et la seule dont il ait pris le temps d'ébaucher la démonstration. La fameuse inscription d'Asōka, voisine du village, lui semblait avec raison indiquer le site d'une ville anciennement importante. Dans le tumulus de But-Sari, il a reconnu le stûpa, situé « en dehors de la porte orientale ». Malheureusement il s'est mépris sur la grotte du prince Viçvāntara, cette avant-dernière incarnation du Buddha dont Po-lu-sha s'était approprié la légende. Il a cru la trouver dans une des anfractuosités rocheuses de la colline située au nord-est de Shāhbāz-Garhi, sur le versant septentrional; or Song Yun nous avertit expressément qu'elle était située au sud-est du sommet.

⁽¹⁾ *Archæol. Survey*, V, p. 15.

De ce côté nous rencontrons, en effet, non seulement le rocher légendaire creusé d'une grotte double, mais du même coup les traces des nombreuses fondations religieuses signalées dans le voisinage par les pèlerins, couvent de la colline, stûpa du siège du prince, stûpa de la fustigation des enfants, etc. Cet ensemble de ruines qui a totalement échappé au général Cunningham peut seul faire la preuve de l'identification de la colline, et seule cette identification achève à son tour de démontrer celle de Shâhbâz-Garhi avec Po-lu-sha. Quant au « temple de l'Éléphant blanc » au nord de la ville, il ne fait pas de doute que la place n'en soit marquée par les restes considérables de Canaka-Dherî.

Hiuen-tsang nous signale ensuite une excursion de deux étapes vers le Nord-Ouest, jusqu'au couvent qui avait monopolisé à son profit le conte du ṛṣi Ekaśṛṅga. On traversait, nous dit-il, une ligne de petites collines, — à savoir les collines de Pâjah, à l'endroit où elles s'abaissent brusquement, près de Shikar Tangai, pour ne plus égrener dans la plaine que les monticules de Jamâl-Garhi, Takht-i-Bahai, etc. — et l'on arrivait à une grande montagne, c'est-à-dire à la haute muraille du Svât; en d'autres termes, on suivait la route qui menait de Po-lu-sha en Udyâna par la passe de Shahkote. Le major Deane conjecture avec la plus grande vraisemblance que les ruines du couvent du ṛṣi Ekaśṛṅga se trouvent au pied de cette passe, près du village de Palai. L'auteur du mémoire n'a pu visiter que le versant nord de ces montagnes et s'abstient de proposer une opinion sur ce qu'il ne lui a pas été donné de voir personnellement.

Hiuen-tsang précise encore la situation de Po-lu-sha en notant, à une étape au Nord-Est, la présence d'une haute colline qui ne peut être que celle de Karamâr (3394 pieds), dont les versants abrupts et la situation isolée dans la plaine augmen-

tent encore l'air de grandeur. Faut-il croire, ainsi que semblent l'indiquer les légendes locales, que le sanctuaire musulman du sommet usurpe la renommée de sainteté et le pouvoir miraculeux de la statue *svayambhū* de Bhīmādevī? Devons-nous trouver dans le nom du bourg de Shiva, au pied du sentier qui, vers l'Est, redescend de la montagne, un souvenir du temple de Mahésvara que Hiuen-tsang nous signale encore dans cette direction? Il suffit à notre dessein qu'il ne puisse y avoir d'hésitation sur la route que suivit le pèlerin entre Po-lu-sha et U-to-kiahan-c'ha, entre Shāhbāz-Garhi et Ond. C'est — sauf le crochet par la montagne de Bhīmādevī — la même route qui, en trois étapes, contourne encore le désert de dunes pierreuses qu'on appelle le Mairah et gagne l'Indus en suivant le lit de la Bhadrai. Quant à l'orthographe chinoise d'U-to-kiahan-c'ha, sur la foi de laquelle le major Deane a cru pouvoir contester l'identification ancienne, et qui remonte à Vivien de Saint-Martin, de cette ville avec Ond, elle ne saurait nous arrêter un instant depuis que le Dr Stein a trouvé dans la *Rājatarāṅgīnī* la forme Udabhāṇḍa, le Wayhand d'Albiruni, l'Ohind du général Cunningham, l'Hund de la carte anglaise. Si la dérivation, sans doute par fausse analogie, de Śālātura en Lāhor est moins satisfaisante, l'identification topographique de ce bourg avec le lieu de naissance de Pāṇini est également certaine. Bref, on peut ainsi reconstituer de bout en bout et en toute assurance la grande route ancienne de l'Inde, à travers le Gandhāra, en sept étapes : de la passe des montagnes à Puruṣapura (une étape), et de là à Puṣkarāvātī (une étape) et Po-lu-sha (deux étapes) jusqu'à Udabhāṇḍa (trois étapes) où l'on passait l'Indus en bac et d'où, en trois jours, l'on gagnait Takṣasīlā.

THE PHILOSOPHY OF ADVAITA (NON-DUALITY),

ITS SOURCES, AIMS AND OBJECTS,

BY

RAI BAHUDUR LALA BAIJ NATH. F. A. U.

To find unity in diversity, to know the nature of things, to solve the great question of man's life upon earth and his destiny hereafter, and how the world he sees around him originated, these and similar questions have occupied the thinking portion of mankind in all ages and countries. What am I, whence did I come, where shall I go after death, what is my vocation upon earth, how did the world around me originate, is it the work of an intelligent creator, or is it only matter undergoing transformation, are problems which exercised the philosophers of ancient India as much as they do modern thinkers both in the east and the west, and trouble mankind at some period or other of their lives. From the henotheism of the Vedas to their polytheism, monotheism, vedantism, the progress of thought has been much on the same lines as from the concrete to the abstract in modern times. The solution of these questions moreover largely depends upon the view of life we take, and climate, social surroundings, and other causes which influence our character, are also not without their share in the success we attain in the solution of the above problems. In India with its mild climate and bountiful natural resources, life has never been the same struggle as it is in western countries, nor has success or worldly comfort been regarded with the importance attached to it in Europe.

Here the Hindu, with his few wants and peaceful character, has always regarded contemplation of the great mysteries of life to be superior to making a figure in the world. To him, life is not the reality it is to the people of the west. He looks upon it as a sojourn in an inn, as the meeting of passengers upon a boat, as a thing attended with the three kinds of bodily, mental, and supernatural (*adhyātmika*, *adhibhautika*, *adhidaivika*) pain, and he seeks to avoid it by turning inwards, and finds it to be the only way in which it can be avoided. Optimism has never been his creed. On the contrary, as one of his heroes, Bhīshma, says in the *Mahābhārata*, the more he sees of the world, the more reason he finds to have a distaste for its objects. No wonder if his solution of the above questions has been more successful than that of more go-a-head nations, nor if it has employed the largest portion of his time nor the best intellects of his country. Here religion and philosophy have never been separate, but closely allied, and the highest religion has been the highest and the truest philosophy. Religion does not here confine itself to morality nor philosophy to knowledge. Both have the same object in view, viz. how to raise man from the finite to the infinite, how to make him realize his true nature. Here religion is not only a bridge between the finite and the infinite, but as if it were, the other end of the bridge, nor is philosophy only a matter for scholastic discussion for the few, but a subject of vital importance to the many. Therefore from the ṛṣis of the Vedas and the Upaniṣads to the followers of both the six orthodox and the many unorthodox schools of Indian philosophy, the same questions have engaged the attention of thinkers in all ages, each professing to have said the last word on the subject, but each ultimately finding the insufficiency of human intellect to finally solve the problem. The goal of all is however the same, not a life in heaven, for heaven itself was no permanent bliss for

these thinkers, but a complete release from the bonds of the *saṃsāra*, complete freedom from liability to transmigration, the common lot of all. «As here on earth whatever has been acquired by action perishes, so perishes in the next world whatever is acquired by acts of religious merit.» (Chāndogya Upaniṣad VII. 16.) So said the ṛṣis of the Upaniṣads. «Therefore let the Brāhmaṇa, after he has examined the worlds gained by merit, renounce them by the reflection that there is nothing that is not created because it is the effect of action. For the purpose of knowing that which is not created, he goes, sacred wood in hand, to a teacher who knows the Vedas and is solely devoted to Brahman.» (Muṇḍaka Upaniṣad 1. 2. 12.) Nothing less than absolute release satisfied these sages of the east, for they thought that the wise find delight only in what is beyond all and not in any intermediate condition. It is only in the attainment of the end that they considered all happiness to lie; all else was to them misery. Even the practice of virtue was not sufficient, for virtue leads to a heaven, whence one has to return after the fruits of his good works have been exhausted. While therefore the practice of righteousness was applauded for the man of the world, complete indifference to pleasure and pain, complete relinquishment of *dharma* and *adharma* (religious merit and demerit), complete destruction of all sense of egoism were laid down for the aspirant after final release.

It is impossible in the present state of Indian chronology to fix the precise date at which each of the six schools of philosophy, the Nyāya, the Vaiśeṣika, the Sāṅkhya, the Yoga, the Pūrva and the Uttara Mimāṃsās came into existence. That they are of a very ancient origin admits of little doubt, and some of them are mentioned in works like the Mahābhārata, while they are all discussed and their doctrines refuted in the Vedānta Sūtras.

The general opinion however seems to be that the Sāṅkhya was the first in order of time. Its founder, Kapila, is spoken of in the Bhagavadgītā as an incarnation of the Supreme being, and it is mentioned with approval both in the Mahābhārata and the Gītā. It is the first attempt to give a rational answer to the question of the origin of the world and man's destiny in it. It has largely influenced all subsequent thought in India, and in some respects in Germany also. Its aim is to relieve mankind from the threefold kinds of bodily, mental, natural, and extrinsic, and supernatural (*adhyātmika*, *adhibhautika*, and *adhidaivika*) pain. This can only be accomplished by knowledge and not by vedic sacrifices which cause pain to living beings. The creative force of the universe is *pradhāna* or *prakṛti* or nature, from which every thing except the *puruṣa*, or the soul, is evolved. From *prakṛti* are evolved in order the *mahat* or the great principle (intellect), *ahaṅkara* (the ego), the five subtle elements, the five grosser elements, the five senses of perception and the five organs of action and the mind or *manas*. The *puruṣa* is a bystander, a witness, a passive spectator, but being linked with nature till its final release, it believes itself to be an agent and an enjoyer of the fruit of action. In reality it is the *prakṛti* which binds herself by herself, though the *puruṣa* appears to be bound. When however the latter realizes that he is different from the *prakṛti* and its various modifications, that he is one thing and *prakṛti* another, when he comes to know «that I am not, naught is mine, nor do I exist», then its emancipation is complete. *Prakṛti* then ceases to act and thenceforward there is no motive for its evolution. The fundamental doctrine of this school is its denial of the idea of a Supreme Deity (*Īśvara*), and its positing a plurality of souls. It argues the production of every existence from *prakṛti*, because specific objects are finite and must have a cause, because different things have common

properties and must be different species of the same genus, because things are in a state of progression and show an active energy of evolution which must have been derived from a primary source, because from the fact of the world being an effect it must have a cause, and because from the fact that there is undividedness and unity in the whole universe, it must have a common origin. (Sāṅkhya Kārikā 15.) But the system stops short at tracing this common origin to nature, and finds no universal soul or *ātman* behind. It is therefore an agnostic and a godless system, and does not satisfy human aspiration for an intelligent first cause. Matter according to it evolves itself for the use of another, the *puruṣa*, but not under the command of a designer. The system does not also explain why the *puruṣa* came to be associated with the *prakṛti*, nor is its explanation, that this connection is due to the action of the *buddhi*, sufficient.

The next school of philosophy is the Yoga which like the Sāṅkhya is also spoken of with much approval in the Gītā and the Mahābhārata, and many of whose directions are still practised by Indian philosophers and aspirants after release. It is the Sāṅkhya system with the addition of an *Īśvara* or God, who is a particular soul untouched by (*kleśa*) distraction, (*karma*) action, its fruit (*vipāka*) and its resulting impression (*āśaya*). He is eternally omniscient, the instructor of all, unlimited by time. His is indicated by the syllable *Om*, by meditation upon which are removed the impediments to the attainment of *yoga* and the inner self realized. It is the mind with its various modifications that stands in the way of such realization. If the modifications of the mind are suppressed by *samādhi* or unconscious meditation, the *puruṣa* abides in his own nature and is thenceforth all bliss. This concentration of the mind is necessary for destroying that *avidyā* with its offshoots in the shape of *asmitā* (egoism), *rāga* (attachment), *dveṣa* (aversion), and

abhiniveśa (love of life) which leads to the *saṃsāra* and its joys and sorrows.

By this concentration the Yogi also acquires extraordinary powers even over the elements, and is able to know both past and future. The system has been much abused in India where from being a means of liberation it is cultivated for the acquirement of powers (*Siddhis*).

The Nyāya school, which comes next, begins with the statement that, as eternal bliss in the form of complete cessation from pain is possible only after a knowledge of truth, the latter ought to be investigated through the sixteen categories. These are *pramāṇa* (proof), *prameya* (the thing to be proved), doubt, motive, instance, determined truth, argument, confutation, ascertainment, controversy, jangling, objection, fallacy, perversion, futility and controversy. The means of investigation are perception, inference, analogy, and testimony, and through these, misery, birth, activity, fault, and false notion are removed, commencing from the last, and final emancipation follows. All *dharma* and *adharma* (merit and demerit) are caused by activity. These in their turn lead to pain and sorrow, with their attendant evils of birth and rebirth. Emancipation is the cessation of pain, for honey mixed with poison is no less poison. This school believes in a personal creator and a plurality of souls, and holds that through the favor of God each soul works its way to release.

The Vaiśeṣika school of Kaṇāda is a supplement of the Nyāya and its cardinal principle is that all material substances are aggregates of atoms. This school also aims at the destruction of misery which is inherent in the soul, and holds such destruction to be only possible after proper reflection proceeding from knowledge. The latter depends upon the seven categories or objects, viz. substance, quality, action, community, particularity, gene-

rality and inexistence. According to it, souls proceed from birth reaping in pleasure and pain, the fruit of merit and demerit, ever produced as seed from plant and plant from seed. Bound in sensuous experience the soul waits its release till the understanding is purified by knowledge and it attains release and is merged into the absolute. According to this system there is no intelligent creator of the universe, which is created by the combination of atoms, and there is in it no explanation as to how the soul came to be associated with the body and what set the atoms in motion.

The Pūrva Mīmāṃsā which comes next is one of the two orthodox schools of philosophy which follow the Vedas. Its author was Jaimini, and it consists of a body of aphorisms divided into 12 chapters. It deals with varieties of duties, the order of their performance, the qualification for such performance, indirect precept, inferable changes, efficacy and coordinate effect. The system is however of not much value to a modern reader, as it deals more with technicalities of vedic ritual than philosophy. According to Śāṅkara it is atheistic, and God is not deducible from it.

The last school of thought is the Uttara Mīmāṃsā which has largely influenced all subsequent religious and philosophic movements in India, and which is universally believed to be a means of complete emancipation from the ever recurring round of transmigratory existence. We shall therefore need no apology for discussing its chief principles at some length.

Already we find the ṛishis of the Saṃhitā portion of the Veda moving out of their henotheism and polytheism and singing of Prajāpati or Hiraṇyagarbha as, « the one born lord of all this, as he who established the earth and this sky, who gives breath, who gives strength, whose command all the bright gods acknow-

ledge, whose shade is death, whose lustre makes immortal, whose power these snowy mountains and the sea with *rasa*, the mythical river of the sky, are, whose arms are the two regions, through whom the sky is bright and the earth firm, through whom the heaven was established, who measures the space in the mid air, through whom heaven and earth stand firm, and who alone is above all gods. » (R̥g-Veda, X, 121.) But instead of stopping at monotheism, the logical result of the above, the r̥shis went further and asserted the existence of one self which was beyond all, which existed before all, and whose origin even the gods did not know, for we read : « there was not non-existent nor existent, there was no realm of air nor sky beyond it, what covered in and where and what gave shelter? Was water there, unfathomed depth of water? Death was not there, nor was there aught immortal, no sign was there the day and the night's divider. That one thing breathless breathed by its own nature, apart from it was nothing whatsoever. Darkness was there at first, concealed in darkness this all was indiscriminate chaos. All that existed then was void and formless; by the great power of warmth was born that unit. Who verily knows and who can declare it whence it was born and whence came this creation? The gods themselves came later into being. Who knows then whence it first came into being. He from whom this creation came, whether he formed it or did not form it, the most high seer in the highest heaven, he verily knows it or perhaps even he does not know it. » (R̥g-Veda, X, 129.) Here we find the first germ of what subsequently developed into the full blown monoism of the Upaniṣads. The infinite in man was however not yet within the comprehension of the r̥shis of the Saṃhitā portion of the Veda and it was reserved to their successors to show that the infinite in nature and the infinite in man are the same. Even the Brāhmaṇa portion of the Veda

did not go further than the mantra portion, for there also we find no attempt at declaring the absolute identity of the two, as we find in the *Āraṇyaka* or the *Upaniṣad* portion. In the *Taittirīya Brāhmaṇa* of the Black *Yajurveda* we read : « at first this universe was nothing. There was neither sky nor earth nor air. Being non-existent it resolved, « let me be ». In other *Brāhmaṇas* we read : « *Prajāpati* alone was formerly this universe. » In the *Śatapatha Brāhmaṇa* it is said : « In the beginning, this universe was indeed non-existent. But men say what was that non-existent? The *ṛṣis* say that in the beginning there was existence. Who are these *ṛṣis*? The *ṛṣis* are breaths. » (VI, III, ff.) This is less earnest than the hymn of the mantra portion quoted above, and we have therefore to go to the *Upaniṣads* for the root as well as the development of that great tree of *advaitism* (non-duality), which has sheltered so many Indian sages, from the most ancient to the present times.

The *Samhitā* or the mantra portion of the *Veda* concerned itself with prayer and praise; the *Brāhmaṇas* dealt with rites and rituals. But at the end of each *Brāhmaṇa* is an *Āraṇyaka* or a forest portion which was to be studied in a forest, after one had left his house and retired from active life. Attached to or sometimes included in these *Āraṇyakas* are certain treatises called the *Upaniṣads*. The word *upaniṣad* is a compound of the root *śad* with the prefixes *upa* and *ni* and signifies not a mere session or assemblage of pupils round their master, but according to *Śaṅkara* « that knowledge which tears asunder the veil of ignorance and makes one realize and approach *Brahman* ». It also means esoteric knowledge or esoteric doctrine, as we find in the *Taittirīya Upaniṣad*, chap. 1, 3 : « We shall now explain the *upaniṣad* of the *Samhitā* », meaning its esoteric meaning. In the *Mahābhārata* the word *Upaniṣad* is used for essence

as when Vyāsa speaks of «truth being the upanishad of the Veda, subjugation of the senses the upanishad of truth, and charity the upanishad of the control of the senses» (*Śānti Parva*, 251, 11), he means that the essence of the Vedas lies in the practice of truthfulness and that without the latter a knowledge of the Vedas is of no use. Primarily, the word *Upaniṣad* therefore means secret knowledge, and secondarily, the books containing that knowledge.

These Upaniṣads are many in number. From the ten or twelve principal ones we have now as many as 52, 108, 235 and according to some Hindu writers, who assign an Upaniṣad to each Śākhā of the Veda, as many as 1180. The fact seems to be that as in other branches of literature, Hindu writers were not wanting in multiplying the upanīṣads till we come to have not only many which betray much poverty of thought or are verbatim copies of the more ancient, or even later treatises like the *Bhagavadgītā* or the *Pañcadaśī*, but embody sectarian views, or were written to please the fancy of the writers themselves, or their patrons. Otherwise we should not have had an *Allahopaniṣad* «presenting a strange jumble of Sanscrit and Arabic words in a most ludicrous manner». The safest way therefore to find out which of these treatises is ancient and which of comparatively modern date, is to take those that have been commented upon or referred to by Śāṅkara, or which furnish internal evidence of their being authoritative to be so, leaving the study of the rest to the curious or the follower of sectarian views. These are the *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Chāndogya*, *Bṛhad-Āraṇyaka* and the *Śvetāśvatara* and one or two others like the *Kauṣitaki*, the *Maitreyi*. Of these the *Īśāvāsyopaniṣad* is the fortieth or the last chapter of the *Samhitā* of the White Yajur Veda, and is named after its opening words «*Īśāvāsyam*». It is also called the *Vājasaneyi Upaniṣad*.

The Kena, also named after its opening words, is called the Talavakāra Upaniṣad and belongs to a śākhā or branch of the Sāmaveda. The Kaṭha belongs to a śākhā of the White Yajurveda whose name is not known. The Praśna and the Muṇḍaka appertain to the Pippalāda and the Śaunaka śākhās of the Atharvaveda, to which also belongs the Māṇḍūkya Upaniṣad. The Aitareya Upaniṣad belongs to the Aitareya Brāhmaṇa which in its turn belongs to the Śākala śākhā of the Ṛgveda. The Kauṣītaki Upaniṣad which belongs to the Brāhmaṇa of the same name also appertains to this Veda. The Taittirīya Upaniṣad belongs to the Taittirīya śākhā of the Black Yajurveda. The Chāndogya Upaniṣad belongs to the Brāhmaṇa of the same name of the Sāmaveda and the Brāhmaṇa in its turn belongs to its Kauthami or the Ranayani śākhā, but to which it is uncertain. The Bṛihad Āraṇyaka Upaniṣad belongs to the White Yajurveda, while the Śvetāśvatara belongs to the Black Yajurveda. The reason why each of the Vedas had its own Upaniṣad probably was that the esoteric portion of each of its śākhās was so closely connected with its exoteric portion, as to require a knowledge of the latter for a knowledge of the former, or because the followers of each śākhā were anxious to have their own Upaniṣad and were too isolated to know that another śākhā of the same Veda, or another Veda had a similar body of esoteric doctrines. And yet the identity of thought in the Upaniṣads is truly remarkable, especially in the final results arrived at.

The Upaniṣads are dialogues between teachers and pupils, or discussions between sages at kings' courts or in the forest. In some cases it is the gods who impart knowledge of Brahman to men. In other cases the ṛṣis describe their own experiences of truth. But seldom do we find any clue as to the authorship of an Upaniṣad, either in the latter itself or in other contem-



porary or later works. Neither the style nor the doctrine helps us in this respect. Some of the Upaniṣads like the Bṛihad Āraṇyaka give long lists of teachers through whom the knowledge of Brahman descended from teacher to pupil. Others merely give a few names, for instance from Brahmā the knowledge descended to Atharva, from Atharva to Aṅgiras, from Aṅgiras to Bhāradvāja, and from Bhāradvāja to Agni, and from him to Śaunaka. The question does not puzzle the Indian student who looks upon the whole of what is said in the Upaniṣads as revealed truth. To him the Upaniṣads are not merely guesses at truth, but truth itself. To a modern reader, however, they are record in human language, and therefore necessarily imperfect, of what transcends human thought and human speech. Of their less esoteric portion, it need only be said that it embodies the thoughts and aspirations of ṛṣis who were searchers after, but had not yet attained to, truth. The Upaniṣads themselves claim to be of divine origin, for we find the Bṛhad Āraṇyaka speaking of « the Vedas and the Upaniṣads to be the breathing of the Great Being » (Chapter 11, Brahman 4, verse 10), while Śaṅkara and his predecessor Vyāsa declare « Brahman to be the cause of the Śāstra » (Sūtra 2, chap. 1. pāda 1 of the Brahma Sūtras). The Supreme being is moreover declared to absorb the Vedas at the end of a *kalpa* (cycle of creation), and to reveal them to Brahmā and others at the commencement of the next *kalpa*, and that, though for ordinary mortals the course of practical existence is cut off at the end of each *kalpa*, it is not so, according to Śaṅkara, for certain beings, who, by their superior knowledge and power, assume the same form and power in different cycles and are distinguished by the possession of the same light. For such beings, dissolution and creation of the world are like sleep and awakening from sleep, and therefore the same things with the same names appear to them

in each *kalpa*. (*Commentaries on Brahma Sūtras*, I, III, 30). How far this argument shall commend itself to a modern reader may well be doubted. There can however be no doubt that the ultimate truths taught in the Upaniṣads are eternal, and modern science or philosophy, though it may explain, cannot add to them. Vyāsa, the author of the Mahābhārata and the compiler of the Vedas, is not the author of the Upaniṣads, though he may have arranged them in their present shape. All therefore that can be said as to their authorship is that they represent the teachings of a long line of teachers, handed down verbally from teacher to pupil, and that even the ṛṣis between whom the dialogues mentioned in them were held, were not the authors but the enunciators of the doctrines embodied in them.

For the same reason it is also impossible to define the date of any of the above Upaniṣads. The theory which assigned 800 to 1,000 B. C. to the Mantra and 600 B. C. to the Brāhmaṇa and the Araṇyaka portion of the Vedas has now been controverted and Mr. G. B. Tilak, author of *The Orion*, ascribes 4,000 B. C. to the Mantra portion, which shall certainly carry the Brāhmaṇa and the Araṇyaka portion much earlier than 600 B. C. There is however no question of some of the larger Upaniṣads like the Chāndogya and the Bṛhad Araṇyaka having been collected in their present form at much later times, while the mention of the Sāṅkhya and the Yoga doctrines in those like the Śvet-āśvatara places them at even more recent periods. Beyond this it is unsafe to go, in the face of the uncertainty of every thing connected with Hindu chronology, and leaving this question for persons of wider research to solve, we shall pass on to discuss the other matters connected with these treatises.

Even in ancient India, persons seem not to have been wanting who denied the authority of the Upaniṣads, for we find a

Sūtra of Jaimini, the author of the Pūrva Mīmāṃsā, to the effect that « as the purport of the Veda is action, those passages whose purport is not action are purportless » (*Jaimini Sūtras*, I, 2, 1), meaning thereby that the Upaniṣads which purport to give information about an existing entity, like Brahman, are either purportless or are subordinate to those texts of the Veda which deal with sacrificial action. The reply of Vyāsa and his commentator, Śaṅkara, in the Brahma Sūtras was that the Veda has a meaning in so far only as it conduces to the highest end of man, viz. freedom from the Saṃsāra and unity with Brahman, and that such passages of it as give information about existing entities like Brahman and point out the means for its attainment, instead of being purportless, serve the highest end of man, opinion which a modern reader would very likely share, for while to him the sacrificial portion of the Veda has merely an antiquarian or historical interest, the philosophical portion has a much deeper and more vital one, in pointing out to him the road travelled by persons who were earnest seekers after truth, and who have left for him their experiences of the road. The fact seems to be that in spite of much allegory and fanciful description and play upon words and with all their crude or primitive ideas of physics, their faults of metre and grammar and peculiarity of language, the Upaniṣads record the views of men who were deeply in earnest in finding out a solution of the most cardinal problems of man's life upon earth, and his destiny hereafter, and who have solved them in a manner which left little for future generations to add or alter. The goal of the ṛṣis, whatever be the interval of time and space at which they were uttering or discussing the truths embodied in the Upaniṣads, was one, and one only, and it was, how to attain unity both in nature and in man, and in spite of many digressions and subordinate or inferior meditations included in the

name of *aparavidyā*, they never lost sight of their ultimate aim, viz. to demonstrate the presence of the Infinite in the finite, and of the Self in man being no other but the highest Self, the *sat, cit, ānandā* (existence, intelligence and bliss). They formulated the results of their investigations into certain aphoristic sayings called the *Mahāvākyas*. These are : « Thou art He. I am Brahman. This ātmā (self) is Brahman. Brahman is thought. Truth, Intelligence and Infinity are Brahman. » It is true that in the Upaniṣads we also find forms of worship inferior to absolute realization of the absolute Brahman as the Self of all. There are, for instance, long disquisitions upon the worship of Brahman as the person in the eye, as the person in the sun, as abiding in the lotus of the heart. In other places we find meditation upon the mystic syllable *Om* taught, in others again *Om* is said to be the Udgītha amidst much fanciful writing and play upon words. There is also much want of system in some of these treatises, and many a passage has baffled the ingenuity of even a commentator like Śaṅkara to explain, in a reasonable manner, but as to their ultimate object there cannot be the slightest doubt. This was to start from a system of *aparā* (lower) *vidyā* (knowledge) in which Brahman was declared to be the omniscient, omnipotent, and all pervading creator, preserver and destroyer of the Universe, as the giver of the fruit of action, as the internal ruler of all, and to attain to the absolute or Para Brahman which was declared to be without any attributes whatever, transcending speech and mind, and described as « *neti, neti* » « not this, not this » and comprehended and realized only by silent meditation. From many of their passages arises deep emotion, and the mind is always refreshed and elevated by their perusal. They are the final authority for all disputed doctrines of the Vedānta philosophy, and are appealed to by philosophers who hold such divergent views as Śaṅkara the apostle of ab-

solute advaitism, Rāmānuja, that of advaitism with a qualification, and Mādhava, the apostle of dvaitism (duality). Each of these, as well as the followers of the Sāṅkhya and the Yoga systems of Indian philosophy find texts in the Upaniṣads to support their views and in some cases they can do so without straining the meaning. But their most consistent interpreter is Śaṅkara whose doctrine of absolute unity finds the greatest support from these treatises.

After the Upaniṣads comes the Bhagavadgītā or the «Lay of the Lord». It is a dialogue between Arjuna, one of the heroes of the Mahābhārata and Kṛṣṇa, an incarnation of Viṣṇu who had come upon earth to restore righteousness. The Gītā is described to be «the milk of all the Upaniṣads, the essence of all the Śāstras». In the compass of 18 chapters comprising 700 verses it sets forth an ideal of duty which is as noble for the man of the world engaged in the busiest affairs of life as for the recluse in the forest. «Do thy duty without regard for its fruit. Do every thing for Me, the highest Lord, fix thy heart upon Me, concentrate thy thoughts upon Me, work for my sake, resign thyself to Me and thou shalt verily attain Me», is the burden of the song. «He who is unshaken by gusts of passion like the ocean which never transgresses its limits, even though it receives many a river within it, and moves in the world free from all sense of «I» and «mine», attains Mokṣa. Know Me to be beyond the perishable and the imperishable (matter), the Uttama Purusha, the Paramātma. Just as air lives in space and does not affect it, so do all beings reside in Me and do not touch Me. Know Me to be the *kshetrajña*, the knower of the *kshetra*, of the field for the manifestation of matter. This world is pervaded by Me, and yet I am distinct from it». These and similar truths are inculcated in the Gītā. The book is not only the bible of

the learned and the thoughtful in India where it exercises much influence on their daily lives, but is held in deep veneration by the masses also. It does not, as has been supposed, inculcate a dissolution of earthly ties, nor sanction a disregard for relations of society or family life. On the contrary, it holds duty to be superior to every thing in the world, and teaches that the only road to Mokṣa is performance of duty for the sake of the Lord and without regard to its fruit. Its teachings are not new or unique, for all throughout the Mahābhārata we find the same truths inculcated in various shapes. All that it does is to bring those truths to a focus on an occasion which was as unique as it was terrible. To vindicate the cause of *dharma*, and restore peace instead of internecine war, were the two objects of Kṛṣṇa, and bitter though the struggle to fight one own's kinsmen in battle was to Arjuna, yet duty must be done, the usurper of a righteous inheritance punished and this was what Kṛṣṇa exhorted Arjuna to do. It is a grievous mistake to distort the teachings of the Gītā to sanction unbridled licentiousness or fatalism. It does neither. On the contrary, it sets the ideal of duty in the only light in which it had been regarded by the best of Indian thinkers, and this is the reason why not only in India, but in other countries also, it has been regarded with the veneration due to the best books of the world.

The Mahābhārata is full of sentiments embodied in the Gītā, and the whole of the Mokṣa portion of its *Śānti parva* is nothing but an exemplification of the Gītā's doctrines. The fact seems to be, that in spite of much falling off from the simple philosophy of the Upaniṣads, the Hindus of the Epic period ranging from 1400 to 1000 B. C., had not forgotten the truths embodied in them, even amidst the increase of the power of the Brāhmaṇas, and the efforts of the latter to make it the

yoke of the community it subsequently came to be. For instance, in the *Gītā*, as in the *Mahābhārata*, we find clear indications of work or profession having not been crystallized into the hardness of caste it subsequently did, binding the Indian community with fetters which it finds difficult to loosen. On the contrary there are numerous passages showing that a *Brāhmaṇa* was a *Brāhmaṇa*, not by birth, but by the possession of the attributes of peace, self-restraint, austerity, purity, forgiveness, uprightness, knowledge, direct intuition and faith in God. Knowledge was also not the monopoly of any caste or class, but *Brāhmaṇas*, *Kṣatriyas*, *Vaiśyas*, and even *Śūdras* taught and received it in the freest manner. *Bīṣma*, who discoursed upon the duties of kings, and the means of obtaining emancipation, not only to *Yudhisthira*, but also to a large assembly of *Brāhmaṇa* sages, *Kṛṣṇa* who taught the *Gītā*, *Vyāsa* himself, the author of the *Mahābhārata*, and the ancestor and spiritual guide of the *Kauravas* and the *Pāṇḍavas*, were not *Brāhmaṇas* by birth but *Kṣatriyas*. *Tulādhara*, a seller of all kinds of juices, scents, leaves of trees, barks, fruits and roots teaches a *Brāhmaṇa* *Jajali* in section 262 of the *Mokṣa dharma* of the *Mahābhārata* righteousness. So does a fowler, a seller of venison and buffalo meat to another *Brāhmaṇa*, and the fowler is throughout called the "pious fowler eminent in righteousness". (*Vana Parva*, section 227 et seq.). In fact, we read of the ṛṣi *Prasara* telling king *Janaka*, that "Brāhmaṇas, learned in the Vedas, regard a virtuous *Śūdra* as equal to Brahman himself", and that he looked upon such a *Śūdra* "as the effulgent *Viṣṇu* of the universe, the foremost one in all the worlds". (*Śānti Parva*, chap. 287, verse 28). The teachings of an episode like the *Gītā*, or of an epic like the *Mahābhārata*, which reflected the spirit of the age, could not therefore be hostile to progress nor furnish a sanction for much of what now goes in the name of Hinduism.

The teachings of the Upaniṣads, the Gītā, or the Mahābhārata, though each of the two latter marks a distinct advance upon the former in point of systematic discussion, do not however represent a complete system of philosophy, and it was reserved for Vyāsa to do so in his Brahma or Vedānta Sūtras. The latter seek to reduce the teachings of the Upaniṣads to a consistent and systematic whole, explain away apparent contradictions, and refute all objections that have been urged against the system. This was done in 556 aphorisms, which are ascribed to the same Vyāsa who compiled the Vedas and wrote the Mahābhārata, and about whose date there is as much uncertainty as about that of the Mahābhārata. There is however no doubt that the Sūtras belong to a very early period of Hindu literature, and the internal evidence they furnish also points to a very ancient origin, though it may very well be doubted whether they belong to the rationalistic period of Hindu literature, which is said to range from 1000 to 242 B. C. These Sūtras are also called the Uttara Mīmāṃsā and Śārīraka, and are divided into four chapters, each in its turn comprising four sections and each section a number of sub-sections. Their four chapters are called the *samanvaya* (connecting), *avirodha* (reconciling), *sādhana* (means) and *phala* (fruit). The first four Sūtras viz. « Then therefore an inquiry into Brahman », « Brahman is that from which the origin, subsistence and dissolution of the world proceed », « The omniscience of Brahman follows from its being the cause of the scripture », « But that Brahman is to be known because it is connected with the Vedānta texts as their purport », — embody the fundamental doctrines of the Vedānta and the rest of the Sūtras are more or less in the nature of the establishment of the system, after refuting the objections of its opponents. A large portion of the first chapter is, for instance, occupied in establishing that certain passages of the Upa-

niṣads, which contain clear or obscure indications of Brahman, refer to the highest self. The whole of the second chapter is occupied in refuting the Sāṅkhya, the Vaiśeshika, the Nyāya, the Vijñānavādin's and other theories of creation. The greatest effort is however directed against the Śāṅkhya system which appears closely to correspond to the Vedānta. The individual soul is also here proved to be eternal and immortal, and its birth and death are only so far as it comes in and goes out of a body, its being an actor or an enjoyer of the result of action in so far as it is associated with the intellect, and that in reality it is not a part nor an emanation of the highest self, but the highest self itself. Its passage out and in the body is pointed out in the third chapter, which also discusses its conditions in the states of waking, dream, and deep sleep. Here the nature of the highest Brahman is also discussed and it is proved that it is without attributes and appears to be limited or manifold on account of its connection with its *upādhis* or limiting adjuncts. It is then pointed out that the individual soul can attain to absolute Brahman only by knowledge, and to a lower or qualified (*saguṇa*) Brahman by worship or meditation enjoined in the Upaniṣads. It is also pointed out that knowledge of Brahman is independent of all ceremonial action, but that the practice of the latter prepares the way. In the last chapter, means for the attainment of emancipation are pointed out, the various stages through which the worshippers of lower Brahman pass discussed, and the happy condition of the *vidvān* (the knower of Brahman) described.

Much of the discussion contained in the Sūtras or their Commentaries is of little practical interest to a modern reader and a large portion of it is of a most scholastic character. The Sūtras themselves are often unintelligible, being sometimes single words or sentences or bits of sentences with either the subject or the

predicate left out. They represent aids to memory communicated by a teacher to his pupils, and must always have been accompanied with verbal explanations. Otherwise they are not at all of any use to a student of the Vedānta. But while in ancient India, where verbal instruction was the rule, and there was therefore no written commentary on the Sūtras, it could not have remained so in later times, and a number of commentators have therefore commented upon them, each to establish the view held by him or the school he represents. The oldest of these commentators was Bodhāyana, who is known as the Vārtika Kara and who is mentioned as such by Śaṅkara. The *kārikās* of Gauḍapādācārya, who was most probably the same person who commented upon the Sāṅkhya Kārikā, and of Dirvadācārya who was his contemporary, are the earliest Advaita commentaries on the Upaniṣads and the Sūtras now extant. The former has been published, but the latter though referred to by Śaṅkara has not yet been published. Śaṅkara refers to it at the end of the fourth Sūtra of the 1st chapter, first Pāda. The verses he quotes are intended to support his view which is that when there has arisen in a man's mind knowledge that "I am Brahman", the apparent world with all its distinctions ceases to affect him. I tried to get Dirvadācārya's Vārtika from the library of the present Śaṅkarācārya of Dvārka, where it is said to exist in manuscript, but was told that a complete manuscript was not available. Therefore the earliest complete commentary on the Sūtras is Śaṅkara's. After him come a whole host of commentators of both his own school of absolute monoism and of Rāmānuja, Mādhava, and others, who uphold monoism with a qualification, or dualism. A short notice of Śaṅkara shall therefore not be out of place here. He was born in the village of Kāladi, in Malabar, of Brāhmaṇa parents. Subsequent traditions, the result of hero worship, mention various extra-

ordinary phenomena as having attended his birth, of his being an incarnation of the god Śiva who had come upon earth to restore the religion of the Vedas, of Brahmā, Viṣṇu, Vāyu, Sarasvatī, having also incarnated in the shape of his opponents for the better establishment of truth. Passing these, it is certain that the child made great progress in learning at a very early age. His father died before his investiture with the thread, which was done by his mother. At the age of seven, having learnt from his village teacher all that he could teach, Śaṅkara returned to his mother, lived with her for 2 years and then became a *sannyāsin* at the age of nine. He now went to Govindācārya who lived at Amarkant, on the Narbadda, and after studying under him, went to Badarikāśrama in the Hīmalayas, and there compiled his sixteen commentaries. These are 12 on the 12 Upaniṣads named above, 13 Bhagvadgītā, 14 Brahma Sūtras, 15 Sahasranāmādhyāya of the Mahābhārata containing the thousand names of Viṣṇu and 16 the Sanat Sujāta Gītā, a dialogue between King Dhṛtarāṣṭra of the Mahābhārata and the sage Sanat Sujāta, all when he was only 15 years of age. He then returned to the plains, held long discussions with the followers of the various schools of philosophy and religion then prevalent in India and defeated men like Kumārila Bhaṭṭa, Maṇḍana Miśra, Prabhākara, and others between the ages of 16 and 26. Of these, Kumārila Bhaṭṭa and Maṇḍana Miśra were the great champions of ceremonial Hinduism and advocates of the Pūrva Mīmāṃsā. He then restored Hindu temples which had been destroyed by the Buddhists, established four *mathas* or seats of learning at Badarikāśrama known as the Jyotiṣa, in Orissa known as the Govardhana, in southern India as the Sringeri, and in Dvārka as the Sarada, where he installed his disciples Padama, Totaka, Hastamālaka and Sureśvara. He then retired to the north and died at the age of 32. This is Śaṅkara's life shorn of the mira-

culous and the traditional with which the Śāṅkaradigvijaya, a record of his achievements, abounds. His exact date is a subject of much controversy, for while European scholars assign him 788 A. D., Hindu writers state that he was a contemporary of Vikramāditya, the founder of the Samvat era, which makes it to be about 500 A. D. Other traditions make Śāṅkara to have lived between 650 and 740 A. D. On the contrary a paper given to me by the present Śāṅkarācārya of Dvārka states that Śāṅkara was born on the 5th Yudhisthira Śāka 2631. His investiture with the thread took place on the 6th Caitra Śukla S. 2636. He became a Sannyāsi on 11th Kārtika Śukla S. 2639, went to Govindācārya on 2nd Jyaishṭha, S. 2640, composed his commentaries up to 15th Jyaishṭha Kṛṣṇa, S. 2646, held discussions with the advocates of various schools of religion and philosophy, and celebrated his *digvijaya* between 15th Mārgaśīrsha 2647, 3rd Caitra Śukla 2650, and died on 15th Kārtika Śukla 2663. The original of this document is in the office of the Gaekwar of Baroda, and was written on the 5th Māgha Sudi Śāka 1848. The Śāka era commenced at 78 A. D. and the Yudhisthira Śāka flourished in India for 3050 years after which the Samvate ra came into vogue. This makes Śāṅkara to have flourished in the 5th century before Christ, a conclusion with which few modern scholars will be disposed to agree in the absence of further evidence. There is however no doubt of the greatness and the permanence of Śāṅkara's work as the great expounder of the advaita philosophy, and the most consistent commentator of the Upaniṣads in the face of the defective material at his command, a material the authority of which he was not allowed to question. He was essentially a man of the age, one of those great teachers who appear in the world at rare intervals of time, but who leave their mark upon its history and religion. India was at the time either degraded by

ritualism of the orthodox Brāhmaṇas or the orgies of Tantric worshippers or the impractical ideals of Buddhism. All life seems to have been crushed out of it and it required a teacher who could prove the relative value of ceremonial dogma and ritual, and show that the attainment of unity was the only road to happiness, as well as establish the philosophy taught in the best and the earliest sources of Hindu thought, against impractical idealism on the one hand and dogmatism on the other. That Śaṅkara did so in the face of great difficulty is patent to every reader of his works, and that he was also successful in doing so, is clear from the lasting impression he has made upon Hindu thought. For gracefulness of language, logically close reasoning, subtlety of argument, Śaṅkara stands foremost of all Indian commentators, and while 75 out of every 100 Hindu thinkers are said to adhere to him, 15 only adhere to Rāmānuja, 6 to Vallabha and 5 to Mādhava, the advocates of qualified advaitism or dvaitism. Not only by followers of his own school, but by opponents also, Śaṅkara is largely studied, and all subsequent expounders of the advaita philosophy have closely followed him in their expositions. If his philosophy does not exercise the universal influence it did at one time, it is because the intellect of the country has largely deteriorated by having passed through so many revolutions. His message was one of truth, and it is entitled to be received with the reverence due to it.

Śaṅkara's commentaries on the Upaniṣads, the Bhagavad-gītā, and the Brahma Sūtras are known as the *Prasthāna trayī*, the three main stays of the Vedānta. His most correct expounder was Ānandagiri, whose gloss is always published with his commentaries. Whole hosts of commentators have commented upon the Upaniṣads, the Gītā and the Brahma Sūtras, but they all want the depth and originality of Śaṅkara. Śaṅkara's commentaries upon the Brahma Sūtras have been commented

upon by Vācaspati Mīśra in a gloss called the Bhāmatī, which in its turn has been commented upon by Amalānanda Sarasvatī, in the Kalpataru, and the latter by Appādikshita in the Parimala. But all these works are of a very scholastic character and soon tire out the patience of other than a Brāhmaṇa or a Sannyāsi reader. On the Gītā also there is no lack of commentaries in Sanskrit, but the most read of these after Śaṅkara's are Madhusūdana and Śaṅkarānanda's. On the Upaniṣads the glosses of Vidyāraṇya and Śaṅkarānanda's are the best after Śaṅkara's. Peculiar facilities are also now afforded to a student of the Vedānta philosophy, by the excellent translations of all these three works published in the Sacred Books of the East, while for the Gītā its translations are not only found in English but in other European languages, like French, and German also, thus showing that the book is exercising some influence upon western readers also.

After the Upaniṣads, the Gītā and the Brahma Sūtras, come two important works on the Vedānta philosophy, known as the Yoga Vāsishṭha and the Pañcadaśī. The former is a voluminous work of 32000 verses ascribed to Vālmīki, the author of the Rāmāyana, and records the instruction given by Vasishṭha to Rāma, who at a very early age had withdrawn himself from society. The book is divided into 6 books called the *vairāgya* non-attachment, *mumuṅṣu* (aspirant after release), *utpatti* (creation), *sthiti* (preservation), *upaśama* (peace), and *nirvāṇa* (emancipation or extinction). Its author, who was a subjective idealist, however differs from the *viññānavādins* of India, in that he recognizes a real and an ever present entity behind mind (*manas* or *citta*) which, according to him, is the phenomenal world. He was in some respects an original thinker, and the language of his work shows that though he was not Vālmīki, the

author of the Rāmāyana, yet he was one of the later ṛṣis of India, perhaps later than even Śaṅkara, for the great commentator never mentions him or his work in his commentaries. That he flourished before 1300 A. D. is clear from the fact that Vidyāranya Svāmi, the author of the Pañcadaśī, who lived in the fourteenth century, frequently mentions and quotes from the Yogavāsishṭha, in both the Pañcadaśī and the Jivanmukti Viveka. The work however exercises much influence upon Hindu thought, and is largely read both by Sannyāsins and laymen, especially in northern India. Its cardinal principle is that it is the mind (*citta*) which is the cause of this diversified world, just as the seed is of the plant. Time, space, and causality are forms of, and not apart from, the mind. The mind is identical with *vāsanā* or mental impression, and is caused by the sense of egoism and consciousness thereof. The substratum of this sense of egoism is however the Paramātma or the highest self, and the field of its manifestation is Māyā which resides in the highest self. It is our belief in the reality of the world that is the cause of our trouble. Such a belief is destroyed by reflection of the nature of the self. Such reflection will show that Brahman, the supreme self, is neither a cause nor an effect, that the world is thus no effect of Brahman, and yet because it appears to be so it is nothing but illusion due to the action of the mind. When once this truth is realized and the mind is so controlled that it ceases to be mind, the world with all its joys and sorrows ceases to trouble you. With the sublation of the phenomenal, disappears all consciousness of the objects existing in it, as well as the sense of the *I* and *mine* therein, and with the disappearance of all sense of the *I* and *mine*, what remains is the absolute imperishable Brahman, which transcends both speech and thought. So long as the word «world» has a meaning and a reality to our minds, it is a world in existence. When however the word

« world » ceases to have any meaning, then the world and Brahman become synonymous. Then there is no world, all is silence, Brahman, the ever permanent *cit*. This is accomplished not by external renunciation, but by introspection resulting in a complete subjugation of the mind, and realizing either that I am all this, or that neither is there any such thing as « I » or « all this ». The author does not however answer the question as to how the mind which is the cause of the phenomenal arose, except by saying that at the end of a *kalpa*, when all creatures are destroyed, what is left is *sat*, and that at the beginning of the next *kalpa*, it wills to create and creates the mind. How far this is an advance on the theory enunciated by Śaṅkara is a question.

The last complete work on the philosophy of the Advaita is the Pañcadaśī, whose author was the celebrated Vidyāraṇya Svāmi, who was a minister to a king of the Karnatik, called by him *Buka Bhūpāl*. He lived in the thirteenth century, and is considered by some Indian Pandits to be identical with Sāyaṇācārya, the commentator of the Ṛgveda. By others he is supposed to be identical with Mādhavācārya, Sāyaṇa's brother. Others again make Sāyaṇa, Mādhava, and Vidyāraṇya to be one person with three names corresponding to his three stages of life as a minister, a Vanaprastha and a Sannyāsin. For depth of thought and clearness of expression Vidyāraṇya stands unequalled, and is in some respects even superior to Śaṅkara. The Pañcadaśī is the completest work of its kind on the Vedānta. In the compass of 15 chapters called the 5 *vivekas* (discriminations), the five *dīpas* (lamps) and the five *ānandas* (joys), it sets forth the principles of this philosophy in a very clear manner. Vidyāraṇya's other works also partake of the same lucidity of style, and the Pandits are right in calling him the *Sarvajña Mādhava*, the omniscient Mādhava.

These are the principal authorities on the Advaita philosophy. Works like the *Citsukhi* of Citsukhācārya, or the *Advaita-siddhi* of Madhusūdana Sarasvatī are for very advanced and scholastic thinkers, and serve no practical purpose. On the other hand, works like the *Ātmabodha*, the *Vedāntasara*, and the *Viveka-cūḍāmaṇi* are for beginners, and do not set forth the doctrine in any but the concisest manner. The vernaculars have also a literature of their own on this subject. In addition to Sanskrit poets, the indigenous bards and singers of India have also left us some of the most beautiful and touching songs on the vanity of the world, and the futility of its pleasures and enjoyments. Religious reformers like Nanāka, Kābir, and poets like Surdās, and Tulsidās, who were at once great devotees and great Vedāntins, still exercise much influence over Hindu thought in a large portion of India. It is therefore not difficult to see why the people of this country, in spite of all idol worship and superstition, still cherish at heart the truth of the Vedānta in a manner seldom met with in the corresponding class of any other people upon earth. What the leading principles of this philosophy are, and how far it can furnish a guide to life, we shall now briefly indicate.

The fundamental principle of the Vedānta is *ekam eva advītiyam*, «one verily without a second», or unity verily without duality. How did then the world come into existence, and what is the cause of all individuation is the question. The Vedānta asserts that it is our *anādi avidyā*, or innate error, which is the cause of all multiplicity, of all evolution of name, and form, of all specific cognition, of all that we do in every day life. By it man has been beguiled away from his native home the *sat cid ānanda* into this jungle of Saṃsāra, or transmigratory existence where he roams, calling the body, the sense-organs, the mind,

the intellect, and the principle of egoism to be «I» or «mine», identifies himself with the pleasures and pains of others, thinks happiness or misery to lie in the objective and not the subjective, engages in what conduces to physical well being, and avoids the contrary. And just as all specific cognition, and all belief in the reality of the world, are due to this *anādi avidyā*, so creation, preservation, and destruction of the world are by it also superimposed upon Brahman, which is without any relation of cause and effect. It is because of this *avidyā* that Brahman is considered to be the omnipotent and omniscient ruler of the universe, the giver of the fruit of action or the subject of worship, mediation or prayer. In reality, Brahman alone *is*, nothing else *is*, all that appears to be is due to the action of *avidyā*. «There is here no duality, he goes from death to death, who sees here even the semblance of duality» (Kāthopaniṣad. II 4-11), is the emphatic declaration of the Upaniṣads. How or when this *avidyā* arose, the vedāntin does not profess to explain. He takes it to be a fact of experience, and tries to remove it by true knowledge, or *samyagdarśana*. It is to him beginningless, but not endless, *anādi sant*. You cannot define it either as *sat* (being), for it is sublated by knowledge, nor as *asat* (non-being), for it appears to exist i. e. is patent to all, neither as one of the instruments of knowledge nor the absence of them, and therefore indescribable or *anirvacanīya*. You may call it in the case of Brahman the *śakti* or power or nature of the Lord, or in the case of the individual, the cause of his individuation, the *raison d'être* of his existence as an individual, but you cannot explain how it originated. To the vedāntin, the question is not how the world was created, but how he came to be the individualized being he is, and finding that he came to be so under the influence of *avidyā*, his care is to remove it. The Vedānta is thus more a system of removal of our belief in the

reality of duality than one of the establishment of unity. It is a system of what is technically called the *adhyāropa apavāda*, whereby the *nishprapañca*, or that which is beyond the phenomenal, becomes associated with the phenomenal (*prapañcyate*), and when the false idea whereby the *nishprapañca* came to be taken as *prapañca*, is removed, the true or the real is left as it was. All limiting adjuncts, whether in the cosmos or in the individual, are the products of nescience, just as pots, jars etc., are the cause of the limitation of universal space. In reality, the space limited by pots and jars is not different from universal space though it appears to be so. In the same way, there is no difference between the individual and the supreme self, though they appear to be different on account of their respective limiting adjuncts, the one as the omniscient, omnipotent ruler of the universe, and the other as a creature with little knowledge, bound up with worldly ties, and subject to worldly relations, and worldly joys and sorrows. Remove the adjuncts which are the products of nescience, and the relation of the individual and the supreme self no longer exists; all is then Brahman. «Where one sees nothing else, hears nothing else, understands nothing else, that is the infinite » (Chāndogya Up. VII, 24-1). The aim of the Vedānta therefore is to destroy the adjuncts which have brought about this separation of the individual from the supreme soul.

How far this theory of *avidyā* being the cause of individuation appeals to experience and reason, and how far it finds support in the Upaniṣads and other recognized religious authorities of the Hindus, remains now to be seen. In the Upaniṣads it is said «two birds always united of the same name, dwell upon one and the same tree. One of them enjoys the sweet fruit of the fig tree, the other looks round as a witness. Dwelling in the same tree with the supreme soul, the deluded soul immersed

in the relations of the world, grieves on account of want of power, but when it sees the other, the long worshipped ruler, as different from all worldly relations and his glory, its grief ceases. ७ (Muṇḍaka Up. III, 11, 2). In the Chāndogya Upaniṣad, the parable of the man who is deluded away from his native home, the Gandhāra, and left blindfolded in a lonely jungle by a band of robbers, till some one points out to him the way to his native home which he reaches, and is thenceforth happy (VI, 14), points out to the fact that the ṛṣis considered man's ordinary life upon earth to be due to his having departed from his true nature. They declared that there were two paths, the good and the pleasant. Man is left to choose between the two. The wise chose the former, because it leads to everlasting bliss. Fools chose the latter, because it brings earthly comfort (Kaṭhōpaniṣad, II, 1 and 2). Patañjali, the author of the Yoga Sūtras, also declares that it is *avidyā* with its offshoots that is the cause of all our trouble. His definition is very comprehensive. It is «the mistaking of the non-eternal, the impure, the painful, and the non-self, for the eternal, the pure, the blissful and the self». The five offshoots of the *avidyā* are *avidyā* or nescience, *asmitā* or sense of egoism, *rāga* or attachment, *dveṣa* or aversion, and *abhiniveśa* or desire of life (Yoga Sūtras, II, 5 to 9). In the Mahābhārata and the Purāṇas also we find «desire born of error to be the cause of transmigratory existence» and that «when the *jīva* or the individual soul considers himself different from what he truly is, that is when he regards himself as fat or lean, fair or dark, a Brāhmaṇa or a Śūdra, then he fails to know the Supreme soul, himself, and Prakṛti with which he is united (*Śānti Parva*, chap. cccix, verse 9.). The *avidyā* theory, so far as individuation is concerned, therefore forms an integral part of Hindu thought.

It is also patent in ordinary life, in the contraries in hu-

man nature, in our struggle between reason and passion, the higher and the lower natures, our constant dissatisfaction with the present, our tendency ever upwards, our search after an ideal where all knowledge and goodness find their limit, our ever trying to break away the bonds of appetite and desire. Man is at once both fettered and free, blind and seeing. He knows that sensual pleasure is a fleeting thing, and yet he runs after it, and gives it a fictitious reality borrowed from his own true self. In the Mahābhārata we find one of the characters exclaiming, «I know *dharma* (duty), and yet am disinclined to perform it. I know what I ought not to do and yet do not avoid it. By some god residing in my heart I do as I am impelled to». The god here is however not Brahman, but man's own *avidyā*, for it is that which possesses itself of his whole nature, gives a false universality to the fleeting and the transient, and ever urges him towards its attainment, always to be dissatisfied, always to wish for more, and always to be disappointed. It is not in the limited but in the unlimited that happiness truly lies, so we read in the Upaniṣads, but the unlimited does not, we are also told, abide in anything external, but in its own glory. And it is at once the privilege and the glory of man that he alone has within him that by which he can rise above his *avidyā*, and instead of being unhappy and miserable as an individual soul, realizes his unity with the supreme soul.

This can only be accomplished by a full and complete realization of the truth of the great sayings of the Upaniṣads, and in order to prepare the way for it, the struggle between the higher and the lower natures must be fought, and the lower gradually made the organ for the expression of the higher. The first requisite for it is the unselfish performance of duty for sake of duty, without regard to fruit. This gradually leads

to that merging of the lower into the higher self, first of the circle, then of the society one moves in, then of the country he lives in, and finally of humanity at large, which is the only road to a realization of the true aim and object of the Vedānta. Such a reconciliation of man's higher and lower natures can only fit him for the full knowledge of what he is, and what is the world he sees around him. This knowledge is not acquired by books alone nor by study, nor is the possession of a keen intellect nor argument necessary for its acquisition. Mental tranquility, contentment, discrimination, and the company of the good can alone give it. It is therefore said : «He who has not ceased from evil ways, whose senses are not under control, whose intellect is not concentrated and whose mind is not calm, can not acquire it even by knowledge.» (Kāthopaniṣad, I, 11, 24). So prepared with self-devotion for the good of mankind, the aspirant after release comes involuntarily, as if it were, to possess the four requisites (*sādhanas*) of the Vedānta. These are (1) — (*Viveka*) Discrimination of the permanent from the fleeting. (2) Distaste for the objects of both this and the next world (*Vairāgya*). (3) *a. Sama*, control of the mind; *b. Dama*, control of the senses; *c. Uparati*, disregard for rites and ceremonial; *d. Titikṣā*, patience under suffering; *e. Samādhāna*, concentration; and *f. Śraddhā*, faith. (4) *Mumukṣutva*, desire of release. Such a person must be, as he generally is, rare among mankind, but great is the reward of those who tread this difficult and thorny path. To them the truth of the great saying *tat-tvam asi* is present in its fullest significance. For they find that by renouncing themselves, they attain to their own self. It is not they who live, but it is the *ātmā* which lives in them. It is not they who work, but it is the *ātmā* which works through them. To them nature is not the antithesis of mind, but it is the *cit* which manifests itself in nature. Having merged their own self into the self of all, they find that it

is Brahman which is manifested in nature. The *tat* (that) for them is therefore no longer any isolated creator or an omniscient ruler of the world, but the *ātmā* or the self within them. And when the *tat* is realized to be so, the *tvam*, or the « thou », cannot be otherwise. The aspirant after release, who has merged his individuality into the self of all, is then no longer an isolated individual, with individual appetites and desires. He is the self of all, and all sense of « I, » « mine » or « thou » has for him become extinct. In him religion and morality find their highest expression. The infinite and the finite exist for him, but not as the antithesis of each other, but at once in their distinction and unity. Truly therefore did the ṛṣi Uddālaka tell his son, Śvetaketu, that « all this has its self in this self, which is truth, it is the universal self, and that art thou ». (Chāndogya Up. VI, 11, 3.) It is not a figurative relation of the *tat* and *tvam* that such a person realizes. It is a realization of absolute identity, for the Vedānta expressly states that « there is fear for him who makes in Brahman any kind of difference however small ». (Taittirīya Upaniṣad, II, 7.) The Vedānta moreover in differentiating Brahman from the conditions of waking, dream and deep sleep, by establishing the identity of consciousness in all three conditions on the one hand, and birth and death, a passage in and out of the world, on the other, affirms that the self is *nitya* (permanent), *avināśī* (indestructible), *kūṭastha* (everlasting), and *asaṅga* (free), and that its passage in and out of a body only mean the birth and death of the latter. It therefore holds that it is only by the full realization of the nature of self as such that the destruction of our *anādi avidyā* is possible. It is only when the wish has become the fruition, that the religious consciousness truly manifests itself, and man, the individual, becomes Brahman, the universal.

In the ordinary condition of life, however, such an ideal is

seldom possible, and therefore here the law of Karma has full play. This law is «as you sow, so you reap», and it forms like the *avidyā* theory an integral part of Hindu thought. «Some enter the womb again after death for assuming a new body, others become inanimate objects according to their works, according to their knowledge.» (Kāthopaniṣad V, verse 7.) All happiness and misery in life, age, health, position, even a residence in heaven or hell and return therefrom, are dependent upon one's aggregate of *karma*. Even the Lord himself does not give the fruit of action independently of it, and therefore the Hindu does not charge him with inequality of dispensation, nor with cruelty or injustice. He fully believes in the law of compensation, and thinks that what he gets is only the fruit of his own actions in the past. The Upaniṣads however declare that this law of *karma* can be got rid of by knowledge, which destroys so much of the past *karma* as has not borne fruit, and prevents new one from fructifying. The fire of knowledge burns off all *karma*, so says the Gītā. All this reconciles the people of this country to many of the evils of life and gives them a calmness of mind and fortitude of disposition in misfortune, which are seldom seen in people of other countries under similar circumstances. It gives them a resignation, which even though it acts now and then perniciously, is on the whole beneficial, for the belief that no *karma* is ever lost, often acts as a preventive of bad actions, and stimulates the unselfish performance of good ones.

As regards the absolute unity of the individual with the supreme self, there has been much divergence of thought among Indian thinkers, though the view of Saṅkara given above, that the individuation of the self is due to its ignorance or *avidyā*, finds much support from the general tenour of the Upaniṣads.

Some Indian philosophers maintain, that as sparks issuing from fire are not different from it, because they partake of its nature, and are yet not non-different because they are perceived separately, even so is the individual soul neither different nor non-different from Brahman. It is not the one, as it partakes of the nature of intelligence, and is also not the other, as it appears to be different, and as there is difference of souls in ordinary life. This is called the *bheda-abheda-vāda*, or the theory of difference and non-difference. Again there is another school of thinkers who hold, that the individual soul is different from Brahman, because of its contact with limiting adjuncts. It can therefore be only spoken of as identical with Brahman, with reference to its future condition, when after having purified itself with knowledge it passes out of the body, and becomes one with Brahman. This is called the *Satyābheda-vāda*, or the theory of non-difference in the true condition. The third theory is that of absolute non-difference, the *atyantābheda vāda*, which declares all difference to be illusory. The fourth theory, which is held by Rāmānuja and his followers is, that of *viśiṣṭa advaita*, or non-duality with a difference. This theory holds that though the individual soul has sprung from Brahman, yet even after release it enjoys a separate personal existence, and is never absolutely merged into it. The followers of Mādhava and Vallabha, who hold the theory of duality, declare that the soul never obtains unity with Brahman nor is ever merged into it. The conclusion as stated by Vjñāna-bhikṣu, after a full consideration of all the opposite views of different schools, however, is that the declaration of the Upaniṣads that there is « no other seer, hearer, cognizer, but he » refers not to the condition of every day life, but to the *paramārthika sattā* (the true condition), where all that exists is resolved into *sat*, a conclusion which may be accepted as expressing the true spirit of the Upaniṣad philosophy.

The next question is how does the absolute come to be associated with, or evolved as, or create, the phenomenal world. The Upanishads declare Brahman to be the creator, preserver, and destroyer of the world. But they also declare it to be without parts, without attributes, neither a cause nor an effect of anything. How these positions could be reconciled has been the aim of Indian thinkers. We have seen that the followers of Sāṅkhya, who admit the authority of the Vedas, hold that the universe is brought about by the modifications of the Prakṛti without the guiding hand of a God. They did not acknowledge a Lord or an Īśvara, but an Absolute Being, who is a by-stander and a witness. Nature alone is the cause of the world. But as pointed out by Vācaspati Miśra, the author of the Sāṅkhya Tattva Kaumudī « whether this evolution be for the sake of nature herself or for the sake of another, it is the rational principle (*cetana*) which acts. Nature cannot act without rationality, and therefore there must be a reason which directs nature. Embodied souls (*kṣetrajñā*), though rational, cannot direct nature as they are ignorant of its character; therefore there is an omniscient being, the director of nature which is God or Īśvara » (Sāṅkhya kārika, 56). This is a position which could have safely been held but for the declaration of absolute unity by the Upaniṣads. The question has therefore exercised the vedāntins as much as it has latter-day thinkers. The existence of matter could not be denied with any show of reason. « The non-existence of external things cannot be maintained on account of our consciousness of them. Our consciousness of objects in the waking condition is moreover not like our consciousness of objects in dreams, for while the former are objects of immediate consciousness, the latter are objects of remembrance. If you do not admit the existence of external objects, the existence of mental impressions shall not be possible. The external world therefore exists. »

This is the position of the author of the Vedānta Sūtras (chap. II, § 2, sūtras 28-32).

He however holds that Brahman is not only like the potter of the jar, the material cause of the world, but like the clay being the material cause of the jar, also its operative cause. It is the former, as the Upaniṣads declare it to be so, when they say that "it made itself its self", meaning thereby that the self which was in existence previously to the action modified itself into something special. It is the operative cause, as there is no other operative cause outside it, and the Upaniṣads declare that, previous to creation, there was Brahman only without a second. Brahman is moreover an intelligent cause, and the fact of its effect being of a non-intelligent nature, is not in its way. But all this the author of the Brahma Sūtras declares is to be accepted upon the authority of the scripture (Upaniṣads), and reason should not be applied to a subject which is outside its sphere. The existence of distinction or duality is explained by him "as in (for) ordinary experience", while in reality there is non-difference of cause and effect. There the effect is non-different from the cause, being a mere name arising from speech. In reality it is *sat* alone which exists. To explain the distinction away was therefore the care of Śaṅkara, and all his successors. He accepts the position of Vyāsa and says : "We see that waves, foams, bubbles and other modifications of the sea, though they are not different from sea water, exist sometimes in a state of mutual separation, sometimes in the state of conjunction, etc. From the fact of their being non different from the sea water, it does not follow that they pass over into each other, and again although they do not pass over into each other, they are not different from the sea. So it is in the case under discussion also. The enjoyers and objects of enjoyment do not pass over into each other, and yet they are not different from the highest Brahman. And although

the enjoyer is not in reality an effect of Brahman, since the unmodified creator himself, so far as he has entered into the effect, is called the enjoyer, still after Brahman has entered into its effects, it passes into a state of distinction in consequence of the effect being a limiting adjunct. » (Thibaut's *Brahma Sūtras*, vol. I, page 319.) In reality however, according to Śaṅkara, when final authority having intimated the unity of Brahman, has sublated the entire course of the world, there is no need for assuming a Brahman comprising in itself various elements. All manifoldness is due to *avidyā*. « Belonging as if it were to the self of the omniscient Lord, there are name and form the figments of nescience, not to be defined, either as being (Brahman) nor as different from it, the germ of the entire expanse of the phenomenal world called in *Śruti* and *Smṛti*, the illusion (*māyā*), power (*śakti*), or nature (*prakṛti*), of the omniscient Lord. Different from them is the omniscient Lord himself. . . Thus the Lord depends upon the limiting adjuncts of name and form, the products of nescience, just as universal ether depends, as limited ether (such as the ether of a jar), upon the limiting adjuncts in the shape of jars, pots etc. Hence the Lord's being a Lord, his omniscience, his omnipotence etc., all depend on the limitation due to the adjuncts whose self (cause) is nescience, while in reality none of these qualities belong to the self, whose true nature is by right knowledge cleared of all adjuncts whatever. » (*Brahma Sūtras*, Thibaut's translation, vol. I, page 329.) This is Śaṅkara's *Vivarta vāda*, according to which Brahman appears as the manifold world without undergoing any change in its real nature, just as the rope appears to be and is mistaken for a snake, without changing its real nature. This theory has its followers among all Indian Vedāntins of Śaṅkara's school. It has however been subjected to some severe criticism by Vijñāna Bhikshu, the author of the *Sāṅkhya Prava-*

cana Bhāshya, in his commentary on the Yoga Sūtras. Says he : « *Māyā* is declared in the Purānas to be *Prakṛti*, which cannot be defined either as being or as non-being in the *paramārthika* (true) state. The Vedānta does not hold the world to be totally non-existent or totally destructible, for the Sūtras declare that the non-existence of external things cannot be maintained on account of our consciousness of them. The sūtras also declare that on account of that which is posterior i. e. the effect being that which is, viz. the cause . . ., and on account of the difference of nature, the ideas of the waking state are not like those of dream, the world is, according to the *śruti*, both *sat* and *asat* (being and non being), because it assumes various forms in the past and future. The illustration of dream etc. in the scriptures only declares its evanescent nature and unreality in the true condition, not its total non-existence. Objects of a dream even are not totally non-existent, as they are objects cognized by the seer in that condition. The view of the neo-vedāntins, that the world is an illusion like a dream, is therefore wrong. » (Commentary on Yoga Sūtras, page 131-132).

So much for the *vivartavāda* of Śaṅkara and his followers. There are also other theories of creation prevalent among Indian vedāntins : 1. The *dṛṣṭisṛṣṭivāda*, which holds that the world of experience is coeval with perception; 2. The *bimbapratibimbavāda*, which holds that the world which appears as a reflectio of Brahman, like a reflection of an object in a mirror, does in reality abide not outside but inside the person who perceives it, as if it were outside of himself. The absolute is the *bimba* or the object; the phenomenal is its reflection, and the world with its variety of forms is like an ocean reflecting the sun in a variety of forms and colours according to its waves; 3. The *avacchedyāvacchedakavāda*, which lays down that all limi-

tation is due to the conditions of time, space, and causality which are however imaginary, being mere forms of the intellect, and that to realize the absolute it is necessary to merge all these into the intellect, and the latter into the absolute. The last is the *ajātavāda*, which holds that the whole of the phenomenal world was never produced, but is *anirvacanīya* (indescribable). It is seen like objects in a dream. In reality nothing has been caused, nor is there bondage or release. These are the various theories current among Indian vedāntins to explain duality from unity. The followers of Rāmānuja however hold the theory of a real *pariṇāma* or evolution, and declare that, though Brahman is one, yet it contains within itself elements of plurality, through which it truly manifests itself as a diversified world. The followers of Vallabha and Mādhava believe in creation and not evolution. The old difficulty however remains unsolved, whether it be by Śaṅkara's *vivarta* or the other vedāntins *bimba* or *avaccheda* or *dr̥ṣṭi sṛ̥ṣṭi* or Rāmānuja's *pariṇāma*, and the reason is, that from the very conditions of the human intellect which is bound up with time, space, and causality, we must for ever remain ignorant of how the unchangeable becomes changed.

We must therefore either accept our ignorance as a fact, try to remove it by *samyagdarsana* (true knoweldge), which is the way of the Vedānta, and realize by complete introspection the unity of things as taught in the Upaniṣads, and not carry argument in spheres where it could not be carried, or lapse into a comfortless materialism which leaves no place for moral responsibility, or immortality, or God. The atheism of the Vedānta, if atheism it could be called, is not to believe in anything limited by time, space and causality, be it a personal God, or man, or powers of nature however exalted, but to realize that which is beyond all, the essence of all, the substratum of all, the one without a second, which transcends all attributes. If it defines

it as «*neti neti*», «not this, not this» or describes it in the neuter gender, it does so because to describe it *as this* or *that* will be to bring it within the phenomenal; and to ascribe to it either the masculine or the feminine gender, would be ascribing to it the relation of sex which does not belong to it. The Vedānta therefore wisely declares Brahman to be «beyond both the known, as well as the unknown (Kenopaniṣad II, 3), whence all speech with the mind turns away, unable to reach it». (Taittirīya Up., II, 8.) And yet its Brahman is not a non-entity, for it declares in unmistakable language that it can be, and is realized as «*asti*», *is*. Such a realization is not to be accomplished by argument, but by *samādhi* or contemplation. «*Śānto 'yam ātmā*» is the final declaration of the Vedānta. «When all the five senses together with the mind are at rest, and the Buddhi or the intellect does not move, that is declared to be the supreme state.» (Kaṭhōpaniṣad VI, 10.) «When all the fetters of the heart are broken and all doubts are destroyed, then the mortal becomes immortal. When all desires that abide in the heart have ceased, then does the mortal attain to the immortal in this very life» (*Ibid.*, 14-15). As rivers flowing into the sea disappear leaving all name and form behind, even so the knower of Brahman, freed from name and form, attains to that supreme *puruṣa* which transcends all» (Muṇḍaka Up. III, 11, 8). These are the final declarations of the Upaniṣads. Their release is not the attainment of anything new or unusual; nor is it, as has been supposed, total extinction, but the release from bondage, and the manifestation of the true nature of the self which had been obscured under the influence of *avidyā*. It is not total extinction, for it is sought by the Upaniṣads to be sharply distinguished from the state of deep sleep, where one loses all consciousness. In the released state the soul does not have specific cognition, not on account of *avidyā* but because

there is then no second which it could be conscious of. Its condition is then one of complete non-division from Brahman and not like that of Brahman. It is then free, calm, and devoid of all manifoldness or duality — verily Brahman itself. This is the final result of the Vedānta to restore man to his true home, whence he had wandered away under the influence of his error.

To the person who attains to such a state during life, the world assumes quite a new aspect. *Tattvam asi* is realized by him, not only in his unity with Brahman, but also in his relation to his fellow creatures. He does them no harm, not from mere feelings of pity or charity, but from a much higher view, because he looks upon every one as his very self. Before the attainment of knowledge, he did his duty unselfishly, because it prepared the way for the acquisition of knowledge. After such acquisition, he does his work in life to preserve the bonds of society, to lead others to the goal he has himself attained, to do good to humanity. For him who has trodden the path there is no injunction or prohibition, but even he acts according to the dictates of virtue, because to do so is to lead humanity onwards. The Vedānta is therefore not a mere system of contemplative philosophy for the cloister or the forest, though the Upaniṣads were originally meant to be studied there, but one for every day life also. Living in the world and yet above its joys and sorrows, like the lotus leaf which lives in water and is yet untouched by it, doing his appointed work in life, not for the sake of reward or fruit here or hereafter, but for the good of humanity, and because it is a duty to be done, loving his neighbour because his neighbour is himself, living neither in the past nor in the future but in the present, the true vedāntin goes through his life till the *karma* which gave him his present incarnation is exhausted by fruition.

This has been the goal in life of not only the wisest and the best names of Indian history, both in religion and politics, but also of the wisest and the best names in the history of the world. And it has been so, because it affords the best and the only possible solution for human intellect to attain, of the great problems of man's life upon earth and his destiny hereafter, and furnishes the only satisfactory explanation of the inequality of dispensation he meets with in the world as well as of the contradictory nature of his life upon earth. Instead of standing in the way of progress of society, or disregarding its rules, or encouraging licentiousness or disregard of law or morality, it lends to their observance a much higher motive than hope, reward, or fear, viz. the preservation of humanity for its progress onwards. Had it been a block in the way of the progress of physical science, or a mere *ignis fatuus*, it would not have commanded the universal assent it has done in all ages and countries, far removed, and quite independent of each other. It is thus a cherished possession of humanity, and holds its own everywhere, whether it be among the few or the many.

ON THE CULTURE OF THE WILL IN BUDDHISM,

BY

C. A. F. RHYS DAVIDS, M. A.

The many half-truths as well as the many misleading notions that are still current respecting the nature and ideals of the original Buddhist philosophy are largely traceable to the difficulty of finding equivalent philosophic terms in translation, and to the practice of some translators, who either pass over these difficulties without comment, or do not exercise a sufficient discrimination between terms of psychological import only and such as bear ethical implications. The compilers of the Buddhist Canon show in this last respect no lack of insight. Without any highly developed analytical psychology they are nevertheless careful, when expressing ethical values, to use either distinctive terms, or else such qualifying phrases as will add a moral import to words otherwise *unmoral*. But the general critic of religion and philosophy, who is ignorant of the text of the Piṭakas in the original, in unaware of either difficulties or indiscriminate usage, and often forms conclusions that are in reality invalid.

Many of these, for instance, are due to a somewhat loose application by translators of terms referring to volition, such as will and desire. The general reader is led to the conclusion that Buddhism condemns all volitional effort. And this is accentuated by a tendency to find a parallel between this notion and the peculiar attitude with regard to will in the doctrines of Schopenhauer. Yet there is no tenet more strongly empha-

sised in Buddhism than the need from first to last of exercising and systematically developing that faculty or phase of mental procedure called by modern psychology will, conation or volition, and which includes desire as well as resolve. The Sutta Piṭaka abounds with passages showing the inception of energy requisite to conversion, the proper aims of transformed desire, the dangers of slackened endeavour or of *aboulie*, and the methods for exercising the higher volition in control and concentration.

It may be replied that Buddhism only diverted will into a very narrow channel in order to hasten, on pessimistic grounds, the extinction of individual existence as an evil thing. If however translators had not so constantly made out that desire as such, and will as such, were to be suppressed (instead of lusts, cravings and perversion of will), the general critic might have been led to consider more closely the positive doctrine of Gotama respecting the value of life and its ideals. He would have seen that, together with a contempt for mere quantity of life there is inculcated an appreciation of a certain *quality* of living (here below) transcending, in its joyful faith and hope, that of any other ethical system ancient or modern. If final death followed the full fruition of such living, this was simply as the hypothetical corollary to such a consummation of moral beauty, and not as in itself a desirable thing.

The paper of which the above is an abstract, is printed in full in the *Journal of the Royal Asiatic Society* for January 1898.

PERSECUTION OF BUDDHISTS

IN INDIA,

BY

T. W. RHYS DAVIDS, PH. D. LL. D.

It having been often alleged that the Buddhists in India have suffered persecution at the hands or instigation of Brahmins, the passages on which such a charge could be based were examined seriatim in this article. There were five or six such cases mentioned, the kings concerned being Pushyamitra, Mihirakula, Śaśānka, and others. The state of the ruins of Buddhist monuments throughout India, some of which showed signs of violence and arson, had also to be considered.

The author submitted that none of the cases mentioned, except the first, even alleged what could properly be called persecution, and that the burning and destruction of Buddhist buildings was evidence, not of persecution, but of search for treasure and the ordinary violence of warfare.

There was not only no mention of persecution in the Pāli Piṭakas, but, on the contrary, ample evidence of the good footing existing between Buddhists and Brahmins.

And in the solitary case left, that of Pushyamitra, though the passage quoted did, probably, contain a germ of truth, it was quite unreliable as to those details necessary to enable us now to form a judgement as to whether the word «persecution» could be rightly used.

[The paper appeared in full in the *Journal of the Pāli-Text Society* for 1897.]

THE ANĀGATA-BHAYĀNI

AND MUNI-GĀTHĀ

IN ASOKA'S BABHRA EDICT,

BY

T. W. RHYS DAVIDS, PH. D. LL. D.

In the Babhra Edict Asoka exhorted his coreligionists to learn by heart and reflect upon seven passages from the Buddhist literature current in his time. These seven passages were referred to by titles of so ambiguous a nature that it was not easy to recognize the passages in the Buddhist literature still extant, one only had been so far identified without doubt (Majjhima I, 414-420).

Professor Edmund Hardy had just completed his edition, for the Pāli Text Society, of vol. III of *Āṅguttara Nikāya* (a copy of which the author presented to the Congress), and in it, at pages 108-110, we had the text of another of Asoka's seven passages, namely *the Anāgata-bhayāni*. A translation of the passage into English, together with Buddha-Ghosa's commentary on it, was submitted to the Congress.

In connection with this, the author called attention to two passages in the *Divyāvadāna* (p. 20 and 34) where the same three passages were mentioned together, — the Śailagāthā Muni-gāthā and Arthavargīyāni. Of these one, — the Muni-gāthā, — was identical in name with another of Asoka's passages.

Now three passages with very similar names occurred close together in the Sutta Nipāta : the Sela-sutta, the Muni-sutta and the Atthakā-vaggikani. Reasons were given rendering it



practically certain that these two sets of titles were the Pāli and Sanskrit names respectively of the same passages, and that the Sanskrit reading must be corrected accordingly.

But if this be granted, then the suggestion, already doubtfully put forward, that Asoka by his Muni-gāthā referred to the Muni-sutta in the Sutta Nipāta, receives such striking support, that it ought to be accepted as a working hypothesis.

Thus of Asoka's seven passages three could be now pointed out, — one from the Khuddaka Nikāya, one from the Majjhima Nikāya, and one from the Aṅguttara Nikāya.

[The paper appeared in full in the *Journal of the Pāli-Text Society* for 1897.]

TATHĀGATA.

ABSTRACT OF PAPER,

BY

ROBERT CHALMERS,

ORIEL COLLEGE, OXFORD.

1. Fausböll, Childers, and Buddhaghosa in 3 out of his 8 interpretations in the Sumaṅgala Vilāsinī, derive *tathāgata* from *tathā* and either *gata* or *āgata*, with the primary meaning of sentient being.

2. [Rhys Davids and] Oldenberg are of opinion that *tathāgata* is a corruption of *tattha* and *āgata*, «one who has got there i. e. to mental emancipation».

3. Buddhaghosa in 5 out of his 8 interpretations derives the word from *tatha* (adj.) and *āgata*, «one who has reached the truth».

4. The last interpretation accords with the Piṭakas, — the most ancient evidence available, seeing that *tathāgata* does not occur in the Upanishads or older Sanskrit. The most noteworthy Piṭaka passages are : —

a. I *Digha*, p. 188, where the title in the non-buddhist stock question is understood by a non-buddhist to mean *vimuttacitto bhikkhu*.

b. I *Majjhima*, p. 140, where the word is used by the Buddha first to mean an Arahāt and secondly the Buddha.

c. I *Majjhima*, p. 171, where the word is used by the Buddha himself

of himself in his first words to the Five Bhikkhus by way of deliberate challenge to them to admit his claim to spiritual rank.

5. *Tathāgata* therefore means one who has come at the real truth. *Na hi tathāgatā vitatham bhaṇantīti*. It was a pre-Buddhist term for a Saint who had won emancipation, adopted by Gotama to denote(1) an Arahāt, and hence(2) to denote himself as, «the» Arahāt. The truth won was that of the Four Noble Truths of Buddhism, «*Cattār' imāni tathāni avitathāni an-aññathāni*».

LES JĀTAKAS

DANS

LES MÉMOIRES DE HIOUEN-THSANG,

PAR

M. LÉON FEER.

Hiouen-Thsang, au cours de sa relation, rappelle, avec plus ou moins de détails, un certain nombre de Jātakas, à propos de divers monuments (*stāpas*) qu'il rencontre sur son chemin et qu'on lui dit avoir été érigés en souvenir de tel ou tel épisode des anciennes existences du Buddha. En ce faisant, il se borne à répéter purement et simplement ce qui lui a été rapporté.

Il m'a paru intéressant de noter ceux des Jātakas qui font l'objet de ces mentions et de rapprocher la version orale, ou présumée telle, reproduite par le voyageur chinois, de celles que les textes nous fournissent. J'ai donc fait un relevé de ces Jātakas (il y en a une trentaine) et je vais les passer en revue, en les identifiant, autant que possible, avec les récits contenus dans les compilations bouddhiques tant du nord que du sud.

Je m'en rapporte à la traduction de Stanislas Julien; j'aurais souhaité reproduire intégralement les passages dont j'ai à m'occuper; mais, pour ne pas prendre trop de place, je me borne à les résumer, indiquant les pages où ils se trouvent et donnant seulement le texte des phrases caractéristiques.

NUMÉROS.	PAGES de LA TRADUCTION.	LIEUX.	DÉSIGNATION DU HÉROS		TEXTES CORRESPONDANTS.
			PAR JULIEN.	D'APRÈS LES TEXTES.	
1	97-98	Na-kie-lo-ho.....	Çākya bodhisattva.	Sumedha-Megha..	Jāt-mid. Dīpankara vastu (Mdo, xv, 8). Mahāvastu. Karmaçat, II, 12. Buddha-va°, 1.
2	119	Pou-so-kie-lo-fa-ti.	Çākya buddha...	Śivi-rāja (1) (Aumône des yeux pendant mille ans).	Lalita. Vi° (xiii). Jāt. p. 499; Jāt. m° 2. Cariya° 8. Dzang-loun, XXXV.
3	121		Chang-mou - kia Cammouka Bodhisattva.	Çyāmaka, Syama.	Lalit-Vi° (xiii). Mahāvastu, XXX.
4	122-123	Pou-lou-cha....	Sutana.....	Vessantara.....	Jāt. pâli, 547. Jāt-m. 9. Cariya° 10.
5	133	Moung-kie-li....	Jin-jo-sien, Kchanti-rishi.	Xāntivādi.....	Jāt. pâli, 313. Jāt-m. 29. Dzang-loun, ch. II.
6	133		Çākya - tathāgata (Dragon Apalā-la).	?	?
7	135	Hila (mont).....	Tathāgata (Sacrifice de la vie pour une demi-gāthā).	Surūpa, Śivi-rāja (2).....	Avad-Çat., 35. Karma-Çat. X. 11, 12.
8	136	Mo-ho-fa-na....	Sarvadarāja.....	Mahendrasena..	Karma-Çat. X., 2.
9	136	Mo-ho-fa-na....	Tathāgata Bodhisattva.	Utpala.....	Dzang-loun, I.
10	137	Couvent des lentes.	Chi-pi-kia, Sivika [Faucon et Colombe].	Śivirāja (3).....	Dzang-loun, I.
11	137	Chan-ni-lo-che (vallée) Çanirāja (?)	Ti-chi (Indra)...	?	} Avad-Çat., 31 (?). Dzang-loun, XXVI.
12	138	Chan-ni-lo-che..	Ti-chi, Sou-mo-che (Serpent d'eau).	?	
13	139	Chan-ni-lo-che..	Mayūra-rāja.....	?	?
14	140	Moung-kie-li....	Tse-li, Maitribala.	Maitribala.....	Jāt. mālā. 8. Karma-Çat., IV, 1.
15	154	Taxaçilā.....	Candraprabha (Sacrifice de la tête).	Candraprabha...	Divya av. 22. Kandjour, Mdo XXX, 2. Dzan-lun, 22.
16	164		Mahāsattva (Sacrifice de la vie pour 5 petits tigres).	Mahāsattva.....	Jāt. mālā. 1. Dzang-lun, II. Suvarnaprabhāsa, XIX.
17	335-337	Kuçinagara.....	Kapinjala-rāja...		Jāt. pâli. 35, 36 (?).
18	337-340	Kuçinagara.....	Cerf.....	Mrga-rāja.....	Avad-Çat., 40. Karma-Çat., IV, 8.

NUMÉROS.	PAGES de LA TRADUCTION.	LIEUX.	DÉSIGNATION DU HÉROS		TEXTES CORRESPONDANTS.
			PAR JULIEN.	D'APRÈS LES TEXTES.	
19	360	Vārānasi.....	Roi d'Éléphants à six défenses.	Chaddanta.....	Jât. pâli, 514. Kalpadruma av., 25. Dhammapada, 9, 10. Tsapaotsan-king, II, 10. Lou-tou-tsi-king, IV, 2.
20	360-361	Vārānasi.....	Oiseau.....	Tittira.....	Jât. pâli, 37.
21	361	Vārānasi.....	Roi des Cerfs....	Nigrodha migarāja	Jât. pâli, 12.
22	374-376	Vārānasi (Étang du héros).	Lièvre.....	Sasa-pandita....	Jât.-m. 316. Cariya 10. Jât. mālā, 6. Avad-Cat., 37.
23	393-395	Vaiçāli.....	Un des mille fils.	?	?
24	396-397	Vaiçāli.....	Mahādeva.....	?	?
25	II, 1	Magadha (Nairanjana).	Ghandhabasti....	Mātuposakanāga..	Jât. pâli, 455.
26	II, 41	Nālanda.....	Roi Nālanda.....	?	?
27	II, 51		Bodhisattva.....	Satthavāha.....	Jât. pâli, 2.
AVADĀNAS.					
28	I, 403-405	Vrji.....	Poisson converti devenu dieu.		
29	II, 71.	Hiranya-parvata..	Yaxa converti devenu dieu.		

1. DĪPANKARA (I. p. 97-98).

Près de *Na-kie-lo-ho* (Nagarahāra), trois stūpas relatifs à Dīpankara marquent, le premier, la place où *Chi-kia-pou-sa* (Śākyā le Bodhisattva) « étendit par terre un vêtement de peau de cerf et déploya ses cheveux pour le garantir de la boue », — le deuxième, celle où il « garantit Dīpankara-bouddha de la boue du sol », — le troisième, celle où « ayant rencontré Dīpankara-bouddha, il acheta des fleurs ».

Le premier stūpa ne doit indiquer que la place où le Bodhisattva « étendit la peau de cerf », le second celle où il « déploya

ses cheveux ». Car, d'après les textes (certains d'entre eux au moins), il commença par étendre la peau sur le passage du Buddha; mais on la lui fit enlever comme étant trop laide. Il s'en alla donc un peu plus loin, faisant le vœu que le Buddha se dérangeât de son chemin pour passer près de lui: ce qui arriva. C'est alors qu'il se coucha par terre, déployant sa chevelure sur la boue afin que le Buddha marchât dessus sans se crotter. Ce qui concerne les cheveux et la boue doit donc être transporté à la mention du 2^e stûpa; et il y a dans la relation de Hiouen-Thsang une confusion, venant soit de lui, soit de son cicérone⁽¹⁾, qui a pour effet de présenter deux faits distincts comme s'étant passés au même endroit et un fait unique comme s'étant passé en deux lieux différents.

Quant au 3^e stûpa, il est relatif aux fleurs que le Bodhisattva offrit à Dîpankara, et dont l'achat avait été laborieux, le roi, pour mieux honorer le Buddha, les ayant toutes accaparées et en ayant interdit la vente.

Hiouen-Thsang reproduit ici la version du nord, la seule qui parle de la peau, de la chevelure⁽²⁾ et des fleurs offertes à Dîpankara. Mais les textes du nord eux-mêmes se séparent; car le Mahâ-vastu et le récit II, 12 du *Karma-çataka* (Kandjour Mdo xxvii), ne disent rien de la peau. C'est donc la version du Dîpankara-Vyâkarana (Mdo xv, 8) que le pèlerin chinois nous donne ici.

Il est à remarquer qu'il ne donne pas le nom du Bodhisattva. On varie sur ce nom qui est Sumedha au sud, Megha au nord, excepté toutefois dans le *Karma-çataka*, où l'appellation *Blogros-bzañ-po* est la traduction très exacte du *Sumedha*. Est-ce à dessein que Hiouen-Thsang ne donne aucun des deux noms?

⁽¹⁾ Le vieux Śramana dont il est parlé dans la *Vie de Hiouen-Thsang*, p. 76.

⁽²⁾ On lit cependant dans le Buddhavamsa : *Kese muñcitvāham tattha vākacīvanca cammakam kalale pattharivāna*

2. SACRIFICE DES YEUX. *Sivi* (?) (I, p. 119).

Non loin de *Pou-so-kie-lo fa-ti* (Puṣkalavati), un stûpa rappelle que le Bodhisattva, étant né mille fois roi du pays, fit « pendant ses mille existences l'aumône de ses yeux ».

Le Lalitavistara (ch. XIII) relate brièvement (*tyaji...nayand*) le sacrifice des yeux. Je rapproche de cette donnée le récit 34 de l'Avadâna-śataka, dans lequel le Bodhisattva offre ses deux yeux à Indra transformé en brâhmane, qui, d'ailleurs, ne les prend pas, et les textes correspondants du Jâtaka mâlâ (2), du Cariyapitaka (8), du Jâtaka pâli (499) et du chapitre xxxv du Dzang-loun où le Bodhisattva est appelé *Mig-'byed* « ouvrant l'œil ». Tous les autres textes lui donnent le nom de *Sivi* ou (*Śibi*)-*râja*.

3. S'YÂMA-KA (I, p. 121).

Plus loin, un stûpa indique l'endroit où Chang-mou-kia-pou-sa, cueillant des fruits sauvages pour nourrir ses père et mère, fut blessé d'une flèche empoisonnée par un roi qui chassait, et guéri par Indra.

C'est l'histoire de S'yâma ou S'yâmaka rappelée en une stance dans le Lalitavistara (ch. XIII) et racontée tout au long dans le Mahāvastu. Julien n'a pas su restituer le nom sanscrit, qu'il suppose être Çammouka. Il n'y a pas lieu de le lui reprocher; il est d'autant plus excusable que le nom orthographié *syama* dans certains manuscrits du Lalitavistara est défiguré dans l'édition de la « Bibliotheca Indica », où il se lit deux fois *Smara* (p. 191-192).

Ni le Lalitavistara ni le Mahāvastu ne parlent du retour à la vie et de l'intervention d'Indra. Je ne connais pas d'équivalent

à ce Jâtaka dans la littérature du Sud. Le nom de S'yâma ne se trouve pas dans les Samodhânas du Jâtaka pâli.

4. SUTANA (I, p. 122-3).

Le prince royal Sutana, dont Hiouen-Thsang raconte en partie l'histoire, est Vessantara, le héros du Jâtaka pâli (547), du Jâtaka mâlà (16), du Cariya-piṭaka (9). J'en ai parlé assez longuement au Congrès de Genève; je n'y reviens pas. Je note seulement une autre différence de nom propre : la retraite de Sutana-Vessantara, appelée *Vaṅka-giri* (ou *-parvata*) dans les textes indiens, se présente, chez Hiouen-Thsang, sous la forme *Tan-ta-lo-kia*, où Julien voit le sanscrit Dantaloka. Il ne paraît pas possible d'identifier Dantaloka et Vaṅka, mais ce terme bizarre Dantaloka (Dent du monde?) ne serait-il pas une altération de Dantaka « dent, pointe de rocher » ?

J'ajoute que le Sutana du Jâtaka pâli (398) est tout à fait distinct de Sutana = Vessantara. — Du reste, la leçon Sutanu qu'on trouve aussi pour ce nom doit être la forme correcte.

5. XĀNTIVĀDĪ (I, p. 133).

Près de MOUNG-kie-li (Moungali) se trouve le stûpa de « *Jin-jo-sien* (Kchânti-richi) qui coupa une partie de ses membres en faveur du roi *Kie-li* (Kali-râdjâ) ».

On reconnaît ici les textes 313 du Jâtaka pâli et 28 du Jâtaka mâlà, ainsi que le chapitre II du Dzang-lun, notablement différent. Khânti-vâdî, le Bodhisattva, ne se mutila pas lui-même pour le bon plaisir du roi Kie-li ou Kala; c'est ce roi, appelé Kalâpa⁽¹⁾ dans le Jâtaka, qui, après lui avoir fait donner

⁽¹⁾ Il est appelé, dans le Dzang-lun, *Rtsod-byuñ* « querelleur ».

2000 coups de *Kañtaka*, lui fit successivement couper les membres parce qu'il prêchait et pratiquait la patience, sans que rien pût l'en empêcher. Du reste, Julien signale, dans le texte de Hiouen-Thsang, une lacune qui doit nuire à l'intelligence de ce texte. Pour le nom du héros, le savant traducteur l'a fort bien restitué en sanscrit.

6. LE DRAGON OPOLOLO (I, p. 133-4)

Un contemporain du Buddha Kâsyapa, nommé Gangî, faisait le bonheur des peuples par l'empire qu'il exerçait sur les dragons. Jugeant que ses bienfaits n'étaient pas suffisamment appréciés, il fit vœu de devenir lui-même dragon; et sous cette forme, portant le nom d'*O-po-lo-lo*, il détruisit les moissons au moyen d'une « source d'eau blanche ». Le Bodhisattva, qui était alors roi du pays, le dompta, mais en lui accordant la permission de laisser couler tous les douze ans « l'eau blanche » par laquelle il enlevait à son profit toutes les moissons et s'approvisionnait de grains. Hiouen-Thsang a vu cette fontaine intermittente à une assez grande distance de Moungalî.

Je ne connais pas de Jâtaka ayant pour héros ce dragon *O-po-lo-lo*, dont Julien fait le sanscrit Alapâla. Ni Gangî ni Apâlâla ne se trouvent dans les Samodhânas du Jâtaka pâli.

7. LA DEMI-GÂTHÂ (p. 135).

Auprès du mont Hi-lo (Hila), « le Tathâgata fit jadis l'aumône de sa vie, après avoir entendu une demi-gâthâ ». Il est dit dans la *Vie de Hiouen-Thsang* que ce fut par reconnaissance pour des Yaxas.

C'est la version du Śivirâja, selon le Karma-śataka, x, 11, 12. Le récit 35 de l'Āvadâna-śataka (reproduit à la fin du

Dvâvimçati-avadâna) nous montre le Bodhisattva sous le nom Surûpa, livrant son corps à un Yaxa (qui n'est qu'une métamorphose d'Indra), mais après avoir entendu une gâthâ entière. Or la « demi-gâthâ » de Hiouen-Tsang n'est que la seconde moitié d'une stance faisant avec la première (dite auparavant) une stance entière.

8. SARVADA (I, p. 136).

Toujours dans la même région, à l'endroit où se trouve le monastère Mahâvana, le Bodhisattva, étant roi sous le nom de *I-sien-tchi* (Sarvada), vaincu et en fuite, s'était fait lier et conduire par un mendiant à son ennemi victorieux, afin que ce mendiant reçût du vainqueur une récompense équivalente à l'aumône que le vaincu, dépouillé de tout, ne pouvait plus lui donner.

Cette donnée répond au récit 2^e du chapitre x du Karma-sâtaka; le B. y est appelé *Dvan-chen-sde* (Mahendrasena?). Le nom Sarvada ne se trouve pas dans les Samodhânas du Jâtaka pâli.

9. ÚTPALA (I, p. 136-137).

Au pied d'un stûpa qui se trouve dans le couvent de Mo-sou-kia-lou, le voyageur chinois vit, près d'une pierre sur laquelle le Bouddha se tenait pour raconter les Jâtakas, et qui a gardé la trace de ses pieds, une autre pierre « constamment humectée d'une substance onctueuse », parce que le Bodhisattva « brisa en ce lieu un de ses os et écrivit (avec sa moelle) des Livres sacrés ».

Cette histoire correspond à l'épisode raconté dans le Dzang-lun (p. 15 de la trad. de Schmidt); Ed. Foucaux l'a pris pour sujet d'« exercice » et mis à la fin de sa Grammaire tibétaine

(p. 195-197). Le Bodhisattva y est appelé Utpala. — Je n'en connais pas d'autre version.

10. SIVI (I, p. 137).

Plus loin, près du Couvent des Lentilles, un stûpa marque l'endroit où le Bodhisattva, « sous le nom du roi *Chi-pi-kia* (*Sivika*?) », pour « obtenir le fruit de Bodhi (l'intelligence), coupa la chair de son corps pour remplacer (racheter) une colombe que tenait un épervier ».

Nous avons ici l'histoire bien connue du Faucon et de la Colombe, par laquelle se termine le premier chapitre du Dzang-lun (p. 16-20 de la traduction). C'est encore une version du Śivirāja. — La version brahmanique se lit deux fois au moins dans le Mahābhārata.

11, 12. TI-CHI (Indra) I, p. 137-138.

A propos de deux stûpas voisins, qui se trouvent dans la vallée de Chan-ni-lo-che (*Çani-rādja*?), Hiouen-Thsang raconte deux histoires presque identiques : le dévouement du Bodhisattva, qui était alors Indra, se transformant en serpent pour nourrir de sa chair ou plutôt guérir tout un peuple décimé par la contagion. La seule différence est que, dans le second cas, il se transforme en serpent d'eau *sou-mo-che*, expression dans laquelle Julien voit la réunion du sanscrit *sūma* « eau » et du chinois *che* « serpent ». Aussi le second stûpa porte-t-il le nom de Sou-mo (*Sūma*). — Il me paraît difficile de distinguer entre ces deux récits : ce sont deux versions d'un thème unique.

Cette légende peut être rapprochée du récit 31 de l'Avadāna-śataka, où le roi Padmaka, pour guérir son peuple ravagé par la peste, se jette dans le fleuve et y devient le poisson

Rohita dont la chair inépuisable est un remède souverain, et du chapitre xxvi du Dzan-lun, qui n'en est qu'une autre version. Il est à noter que ce mot Rohita, sous la forme Lohita, est le nom d'un stûpa dont il sera question tout à l'heure (n° 14).

13. LE ROI DES PAONS (I, p. 138).

Dans la même vallée de Chan-ni-lo-che, un stûpa et un étang rappellent le lieu où le Bodhisattva, « étant un roi des Paons, tourmenté par une soif brûlante . . . , frappa le rocher de son bec » et obtint par là une eau qui le désaltéra et qui, depuis, rend la santé à ceux qui en boivent ou qui s'y baignent.

Je ne connais pas d'équivalent à ce récit : les quatre textes du Jâtaka pâli, qui nous présentent le Bodhisattva comme paon ou roi des paons (32, 159, 339, 491), ne parlent pas de cet exploit, non plus que l'épisode du Çrîgupta-sûtra, traduit par M. Rockhill. (*Tibetan buddhist birth stories* dans *Journal of the American Oriental Society*, 1896.)

14. MAITRÎBALA (I, p. 140).

Nous sommes toujours dans la région de MOUNGALI. Le stûpa appelé *Lou-hi-ta kia* indique la place où le Bodhisattva, « roi d'un grand empire sous le nom de *Tse-li* (Maitrîbala), se perça le corps pour nourrir de son sang cinq *Yo-tche* (Yaxas) ».

Julien a parfaitement restitué en sanscrit le nom de *Tse-li*. Cette histoire fait le sujet du 8^e texte du Jâtaka mâlà et du récit 1 du chapitre v du Karma-sâtaka. Je ne lui connais pas d'équivalent dans la littérature méridionale. Le nom Maitrîbala ne se trouve pas dans les Samodhânas du Jâtaka pâli.

15. CANDRAPRABHA (I, p. 154).

Non loin de Taxasîlâ, un stûpa rappelle que le Bodhisattva, « étant roi d'un grand royaume sous le nom de *Tchen-ta-po-lo p'o* (Tchandraprabha) . . . coupa sa tête et la donna en aumône. Il fit ainsi le sacrifice de sa tête pendant mille ans. »

Candraprabha, dont Julien a très bien reconnu le nom, est le héros du récit 32 du Divya-avadâna et de Mdo xxx, 2, ainsi que du chapitre xxv du Dzang-lun. Le sacrifice de la tête est cité dans le Lalitavistara : *siramapityaji* (chap. xiii, p. 190, stance 3). Je n'en connais pas d'équivalent pâli. Le nom de Candraprabha ne figure pas dans les Samodhânas du Jâtaka.

16. MAHASATTVA (I, p. 164).

Sur la frontière du pays de Taxasîlâ, non loin de l'Indus, « une grande porte de pierre » se trouve à l'endroit où « le prince royal du titre de Mo-ho-sa-to (Mahâsattva) abandonna son corps pour nourrir un tigre affamé », — « pour apaiser la faim des sept petits d'un tigre », dit la *Vie de Hiouen-thsang* (p. 89). A 140 ou 150 pas de là est le stûpa qui marque la place où « il se perça le corps avec un morceau de bambou desséché et nourrit le (tigre) de son sang ». Nous avons encore ici la mention d'un fait indiqué comme s'étant passé en deux lieux différents bien que voisins; mais je n'insiste pas.

Ce célèbre épisode ouvre le Jâtaka mâlâ et se trouve dans le Dzang-lun (chap. II) ainsi que dans le Suvarna-prabhâsa (chap. xix) qui réduisent au nombre, soit de deux, soit de cinq, les sept petits tigres de la *Vie de Hiouen-thsang*. On n'en connaît pas d'équivalent dans la littérature du sud.

17. LE ROI DES FRANCOLINS (I, p. 335).

A propos d'un stûpa (du pays de Kuśanagara) destiné à marquer l'endroit où le Bodhisattva « remplissant le rôle de roi des francolins (Kapindjalarâdja) éteignit un incendie », Hiouen-Thsang raconte longuement que le francolin, se plongeant dans l'eau et aspergeant la forêt, rencontra Indra et le décida à intervenir. Le roi des dieux laissa tomber du creux de sa main une eau qui éteignit l'incendie.

Les textes 35 et 36 du Jâtaka pâli contiennent chacun la mention d'un incendie de forêt. Dans le 35 (Vattaka), le B. étant « caille », abandonné par ses père et mère dans une forêt en feu, pense au Buddha, et le feu s'éteint subitement. Dans le 36 (Sakuna ou Aggî), étant oiseau, il remarque la naissance de l'incendie produit par le frottement accidentel de deux branches d'arbres; il prévient les oiseaux de la forêt. Les uns l'écoutent et sont sauvés, les autres se moquent de lui et périssent. Ces deux textes n'ont qu'un rapport lointain avec le récit de Hiouen-Thsang.

18. SUBHADRA (I, p. 337-338).

Non loin du stûpa précédent s'en trouve un autre rappelant que le Bodhisattva, alors cerf, se plaça au milieu d'un torrent pour le faire traverser aux animaux d'une forêt embrasée qui lui passèrent sur le dos et, une fois sur l'autre bord, se trouvèrent à l'abri du feu. Le cerf sauveur, tout meurtri et épuisé de fatigue, mourut au moment où il venait de faire passer le courant à un lièvre boiteux resté le dernier. Ce lièvre devait être Subhadra que Śâkyamuni, sur le point d'entrer dans son Nirvâna, initia au dernier moment, et dont un second stûpa de plus

grandes dimensions rappelle la conversion, racontée longuement par Hiouen-Thsang, et l'entrée dans le Nirvāna.

Le récit de cette conversion correspond assez bien à ceux du texte 40 de l'Avadāna-çataka et de VI, 8, du Karma-çataka. Mais l'histoire d'autrefois, qui constitue en réalité le Jātaka, présente avec les textes des différences considérables.

L'Avadāna et le Karma-çataka ne parlent ni d'incendie, ni de lièvre boiteux. Un troupeau de gazelles fuit devant les chasseurs : un torrent l'arrête. Le roi du troupeau qui est le B. se met au milieu de l'eau ; tout le troupeau lui passe sur le corps, et il meurt d'épuisement après avoir pris sur son corps et porté à l'autre bord un petit qui n'avait pas eu la force de sauter. Ce petit de gazelle devait être un jour Subhadra.

Sp. Hardy dans son Manuel (p. 346) et le Tathāgata-udanam (chap. xiv) relatent en une ligne la conversion de Subhadra ; le Mālālaṅkara-vatthu la raconte en deux pages (p. 141-142) de la traduction de Bennet, et donne même quelques détails sur une ancienne existence de ce personnage ; mais nulle part je ne vois, dans les écrits du sud, l'histoire du cerf ou de la gazelle sauvant soit les animaux d'une forêt, soit un troupeau. Le nom de Subhadra ne se rencontre pas dans les Samodhānas du Jātaka pâli.

19. CHADDANTA (I, p. 360).

Dans le pays de Bénarès, un stūpa s'élève à l'endroit où le B., étant un éléphant à six défenses, les donna spontanément, par respect pour l'habit religieux, à un chasseur vêtu de cet habit, et qui, voulant les lui enlever, avait « tendu son arc et attendu sa proie ».

Je me suis étendu, dans le *Journal asiatique* (1895, 1^e sem.), sur cette histoire racontée dans le texte 514 du Jātaka pâli

(Chaddanta), dans le Kalp.-dr.-Avadâna (25) et dans deux recueils chinois. Je me borne ici à renouveler l'observation que le monument érigé dans la plaine indienne, près de Bénarès, rappelle des faits accomplis dans les montagnes neigeuses selon les textes. Il y a donc, sur ce point, un complet désaccord entre eux et la tradition orale.

20. LA PERDRIX (I, p. 160-161).

Un stûpa voisin du précédent marque la place où le B., sous la forme d'un oiseau en société avec un éléphant et un singe, fut reconnu pour le plus âgé des trois, d'après les souvenirs que chacun d'eux avait conservés d'un vieux Nyagrodha.

C'est l'histoire racontée dans le texte 37 du Jâtaka pâli, le Tittira. Je n'en connais pas d'autre version.

21. LE ROI DES CERFS (I, p. 361-362).

A proximité du stûpa précédent, un monument semblable indique le lieu où le B., chef d'un troupeau de gazelles qui devait, alternativement avec un autre troupeau, fournir au roi du pays le tribut quotidien d'une tête, se livra lui-même au roi à la place d'une femelle de l'autre troupeau qui, tombée au sort et étant pleine, prétendait devoir être épargnée en raison de cet état, et ne pouvait faire accueillir sa réclamation par son chef, lequel était Devadatta.

Cette histoire, racontée dans tous ses détails par Hiouen-Thsang, est le texte 12 du Jâtaka pâli intitulé «Nyagrodha». Je n'en connais pas d'autre version.

Hiouen-Thsang dit que ce lieu fut appelé *Mrgadâva* en mémoire de cet événement; mais il semble résulter de son exposé que ce lieu, peu éloigné de *Mrgadâva*, en était distinct. Car il

est voisin du stûpa du Nyagrodha, lequel est à une petite distance de celui du Chaddanta, peu éloigné lui-même des trois étangs situés à l'est de Mṛgadâva.

22. LIÈVRE (I, p. 374-376).

Le « stûpa des trois quadrupèdes », qui se trouve aussi dans le pays de Bénarès, rappelle le sacrifice du B. qui, étant lièvre de compagnie avec un renard et un singe, n'ayant pu, comme ses camarades, trouver, en temps de sécheresse, des aliments pour Indra qui s'était présenté à eux sous la forme d'un vieillard, se jeta dans le feu pour lui servir de nourriture.

Nous avons ici le célèbre Jâtaka Sasa-paṇḍita qui est le 416^e du Jâtaka pâli, le 10^e du Cariyapiṭaka, le 6^e du Jâtaka mâlâ, et le 37^e de l'Avadâna-śataka. Hiouen-Thsang omet la loutre comprise dans l'association par les autres textes, sauf l'Avadâna-śataka qui ne met en présence que deux personnages, le lièvre et le vieillard, vieillard qui n'est pas Indra, mais un simple ṛṣi.

23. UN DES MILLE (I, p. 392-395).

Le stûpa élevé dans le pays de Vaisâlî, à l'endroit où « Mille fils virent leur mère », est l'occasion d'un long récit qui est à peine un Jâtaka. Ces mille fils sont les Buddhas du Bhadra-Kalpa, et Śâkyamuni est naturellement l'un d'eux.

Fa-hian raconte cette même histoire à propos dudit stûpa qu'il avait vu et qu'il appelle la « tour des armes déposées », parce que, lorsqu'ils reconnurent leur mère, les mille fils venaient assiéger la ville où elle résidait.

Je ne connais pas dans la littérature bouddhique d'équivalent à cette légende. Ce que rapporte Sp. Hardy, dans la note 2 de

la page 235 de son *Manuel*, s'en rapproche par le commencement, mais n'y correspond pas.

24. MAHÂDEVA (I, p. 396-397).

Un autre stûpa du pays de Vaisâli indique la place où le Buddha raconta que jadis, étant roi Cakravartin, sous le nom de Mahâdeva, il abandonna tout « pour se livrer à l'étude ».

Je ne connais aucun Jâtaka répondant à cette donnée présentée d'une manière assez vague. Le nom de Mahâdeva ne se rencontre pas dans les Samodhânas du Jâtaka pâli.

25. L'ÉLÉPHANT PARFUMÉ (II).

Non loin de la Nairañjanâ en Magadha, Hiouen-Thsang a vu près d'un étang un stûpa à l'endroit où « un éléphant à parfum (*Hiang-siang*, sc. *Gandha-hastî*) servait sa mère aveugle ». Signalé au roi comme un animal remarquable, il fut pris, mais remis en liberté parce qu'il refusa de manger à cause de sa mère.

Ce récit correspond au Jâtaka pâli 455 (Mâtuposaka). La mère et le fils habitaient l'Himavat, lieu de la scène pour tous les récits dont le héros est un éléphant. Hiouen-Thsang dit bien que l'éléphant « habitait au milieu de la montagne du Nord », mais ajoute aussitôt qu'il « se promenait sur le bord de cet étang ». Il est évident qu'il y a là, entre les indications données à Hiouen-Thsang et les textes, un désaccord semblable à celui que nous avons constaté à propos du Chaddanta. Je conclus qu'on a élevé dans la plaine indienne, en certains lieux illustrés par le séjour du Buddha, des monuments commémoratifs de faits placés par les textes dans des localités beaucoup plus éloignées.

26. NĀLANDA (II, p. 41).

En parlant du célèbre couvent Nālada ou Nālānda, Hiouen-Thsang raconte que ce nom lui vient du serpent *Na-lan-tho* qui habitait l'étang au bord duquel l'édifice a été construit, et que ce nom fut confirmé par la libéralité du B. qui régna dans le pays et « donnait sans se lasser », ce qui lui valut le surnom de *Nālānda* « qui ne donne jamais assez ».

Je ne connais pas de Jātaka consacrant cette tradition.

27. MARCHAND (II, p. 51).

Un puits que vit Hiouen-Thsang avait été creusé par une caravane près de succomber à la soif sur les indications de « l'honorable du siècle » dans une de ses anciennes existences.

Je reconnais ici le texte 2^e du Jātaka pâli (Viṇṇapatha) qui fait du Bodhisattva le chef de la caravane, tandis que Hiouen-Thsang le dépeint sous les traits d'un ermite.

Ici se clôt la liste des Jātakas dont j'ai relevé la mention dans les *Mémoires* de Hiouen-Thsang. J'y ajoute deux Avadānas.

1. LE POISSON (I, p. 403-405).

Hiouen-Thsang raconte longuement l'histoire d'un poisson à dix-huit têtes pris par des pêcheurs du pays de Vṛjī. Le Buddha intervient et questionne ce poisson qui, jadis, avait été un brahmane orgueilleux du nom de Kapitha, rené poisson en punition de son arrogance, mais au temps du Buddha, en raison de certains mérites, et converti par lui. Il meurt alors, renaît chez les dieux et vient ensuite rendre visite à son bienfaiteur.

2. LE YAXA (II, p. 71).

Beaucoup plus brève est la mention relative à un stûpa de la région de Hiranya-parvata, rappelant la victoire du Buddha sur un Yo-tche (Yaxa). Ce monstre, ayant reçu l'ordre de ne plus tuer les hommes pour s'en repaître, s'y soumet avec docilité, renaît chez les dieux et rend au Buddha la visite accoutumée.

Ces deux épisodes sont de véritables Avadânas du genre de ceux qui forment la sixième décade de l'Avadanâ-śataka.

RÉSUMÉ.

En résumé, je ne trouve que 6 de ces Jâtakas qui soient, sans contredit, communs au Nord et au Sud; ce sont : 1. Dîpankara; 2. Śivirâja⁽¹⁾; 4. Vessantara; 5. Xantivâdi; 19. Chaddanta; 22. Śasapañḍita.

9 sont spéciaux au Nord, savoir : 3. Çyâmaka; 7. la demi-stance ou Śivirâja⁽²⁾; 8. Sarvadarâja; 9. Utpala; 10. Çivi-râjâ⁽³⁾; 14. Maitrîbala; 15. Candraprabha; 16. Mahâ-sattva; 18. Subhadra.

4 sont spéciaux au Sud, savoir : 20. Tittira; 21. Nigrodha migarâja; 25. Mâtuposaka-nâga; 27. Vaṇṇupatha.

Soit en tout 19, dont l'identification se fait sans difficulté. Il en reste 8 sur lesquels plane une incertitude plus ou moins grave.

De ces 8, il en est 5 sur lesquels je ne puis rien dire; ce sont : 6. Apalâla (dragon); 13. Mayûrarâja; 23. Les Mille fils; 24. Mahâdeva; 26. Nâlanda.

Sur les 3 autres, on peut proposer une identification. Les nos 11 et 12 (Indra [serpent]) peuvent être assimilés au Padmaka propre au Nord. Enfin le n° 17 (extinction d'incendie) a un rapport lointain avec deux Jâtakas pâlis (Vaṭṭaka et Sakuna).

Comme les récits faits à Hiouen-Thsang avaient cours dans le Nord, il y a tout lieu de croire que ceux dont nous connaissons seulement la version méridionale se retrouveront dans les textes sanscrits ou tibétains. Ceux dont nous ne connaissons que la version septentrionale peuvent avoir ou ne pas avoir leur équivalent au Sud. Quant aux douteux, il reste à en chercher la trace dans l'une et l'autre littérature.

LA
DONATION D'ALLICOT À LA FRANCE
PAR LE ZAMORIN EN 1672,

PAR
M. HENRI FROIDEVAUX,
DOCTEUR ÈS LETTRES.

En examinant aux Archives du Ministère des colonies le volume 62 de la Correspondance générale de la Compagnie des Indes orientales⁽¹⁾, notre attention fut retenue par une carte manuscrite non signée ni datée, représentant une partie des environs de la localité de Crancanor comme donnée, par le Zamorin de Calicut, à la France⁽²⁾. Cette assertion était-elle exacte? A quelle époque eut lieu cette donation, et dans quelles circonstances, voilà, avant d'étudier la carte en elle-même, ce qu'il convenait de rechercher, car de la solution de ces problèmes devait dépendre la solution de plusieurs questions relatives à notre document. Voici quel fut le résultat de ces premières investigations.

I

En l'année 1670, Louis XIV envoya dans les mers de l'Inde, sous la conduite de M. de la Haye, une escadre considérable, « dans la seule pensée de faire voir un petit échantillon de sa

⁽¹⁾ Arch. Ministère des colon., corr. génér., *Compagnie des Indes orientales*, 1666-1676, C² 62, fol. 115.

⁽²⁾ « Terre du Roy Samorin donnée aux François », dit la carte.

puissance aux princes de l'Asie⁽¹⁾ ». Après s'être arrêtée longuement à Madagascar et à l'île Bourbon, puis à Surate, le premier point où elle toucha sur la côte occidentale de l'Inde, l'escadre française se mit à descendre le littoral dans la direction du sud⁽²⁾, se dirigeant vers l'île de Ceylan, que Caron, — un directeur de la Compagnie des Indes orientales, un transfuge hollandais dont M. de la Haye devait prendre conseil en toute chose, — avait désignée comme propre à la fondation d'un établissement français. Elle suivit la côte lentement, à partir du 9 janvier 1672, « reconnoissant les ports, les bayes, les ances et les entrées des rivières⁽³⁾ », sondant presque partout, s'arrêtant dans les localités les plus importantes, et par conséquent à Calicut.

C'est le 11 février⁽⁴⁾ que M. de la Haye arriva devant cette ville; trois jours après seulement, le 14 février, il reçut la visite des envoyés du roi du pays, du Zamorin. La célébration des fêtes dites de la *Mamanque*⁽⁵⁾, voilà la seule cause de ce long retard, autrement inexplicable, car les habitants de Calicut

⁽¹⁾ P. Clément, *Lettres, mémoires et instructions de Colbert*, III^e, p. 442. Cf. *ibid.*, III^e, p. 466.

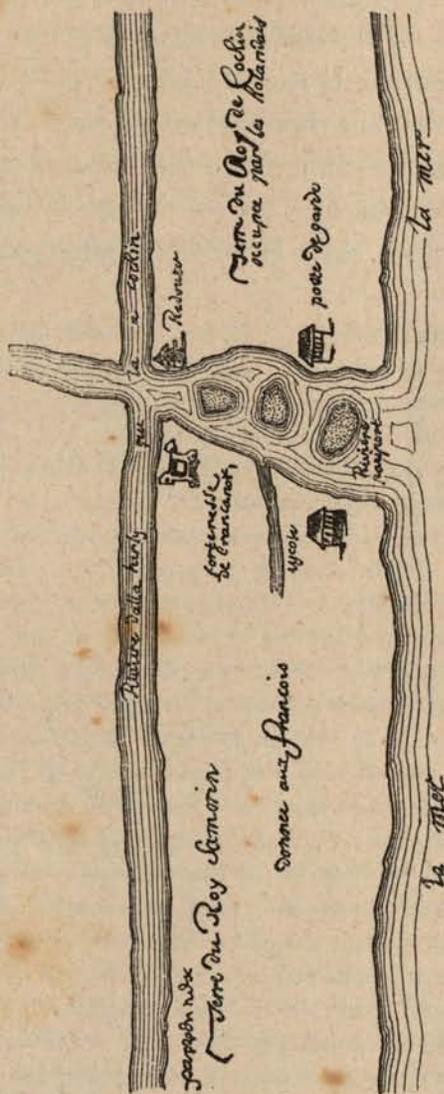
⁽²⁾ Cf. le travail de M. Delort, *La première escadre de la France dans les Indes (R. Mar. et Col., oct. 1875, p. 49-63; nov., p. 453-471; déc., p. 841-866)*.

⁽³⁾ François Martin, *Mémoires sur l'établissement des colonies françaises aux Indes orientales*, Arch. nat., T. 1169, fol. 121.

⁽⁴⁾ Selon le lieutenant de vaisseau Delort (*loc. cit.*, p. 52), on ne mouilla que le 12 février devant cette ville; mais il semble bien ressortir du *Journal du voyage des Grandes Indes* (I, 140), qu'on y arriva le 11 février, à 3 heures de l'après-midi, et Bellanger de Lespinay dit formellement dans ses *Mémoires*, p. 89 : « L'unze, nous passasmes à la veüe de Calicut ».

⁽⁵⁾ Cette fête, dont l'auteur du *Journal du voyage des Grandes Indes* donne le nom, se célébrait tous les dix ans; elle durait trente jours, pendant lesquels tous les habitants du pays étaient en fête (I, 141). A en croire Bellanger de Lespinay (*Mémoires*, p. 89), elle avait lieu tous les douze ans et se continuait pendant trois jours seulement. François Martin en fait une fête simplement annuelle (*Mémoires...*, fol. 122).

étaient alors en lutte contre les Hollandais et avaient déjà témoigné beaucoup de bienveillance pour les Français. En effet,



«le Samorin avoit cédé à la Compagnie, il y avoit déjà du temps, la terre d'Alicote⁽¹⁾»; mais, sans tenir compte de nos

⁽¹⁾ François Martin, *Mémoires* . . . , loc. cit., fol. 122.

droits, les Hollandais s'en étaient mis en possession, et c'était un nouveau grief des gens de Calicut contre eux ⁽¹⁾.

Aussi, dès leur première entrevue avec M. de la Haye ⁽²⁾, les deux neveux du roi de Calicut ⁽³⁾, envoyés par ce dernier auprès du vice-roi, n'eurent-ils rien de plus pressé que de faire un traité d'alliance avec le représentant du roi de France et de renouveler la donation antérieure des terres d'Allicot ou Caliquot ⁽⁴⁾. Le lendemain, le vieux roi de Calicut, ayant reçu lui-même la visite de M. de la Haye ⁽⁵⁾, lui témoigna à son tour sa

⁽¹⁾ François Martin, *Mémoires* . . . , loc. cit., fol. 122. Cf. la lettre de M. de la Haye, en date du 14 septembre 1672 : « J'estimois de plus en plus cette conduite de M. Caron à la coste de Malabar à Rycota et Balacota où les Holandois avoient pris un fort donné par le Roy Samorin aux sujets de V. M^e et abatu le pavillon blanc que Flacour y avoit roboré (*sic*) non obstant toutes ses protestations et procédures. » (Arch. du Minist. de la marine, B⁴, fol. 523.)

⁽²⁾ Dès le 13 février, les deux princes avaient annoncé leur visite pour ce jour même; « mais leurs estants survenues quelques affaires, ils envoyèrent dire qu'ils ne viendroient que le lendemain. » (Bellanger de Lespinay, *Mémoires*, p. 90.)

⁽³⁾ Le plus considérable, l'héritier du roi de Calicut, son oncle maternel, est appelé Hérampatte par le *Journal du voyage des Grandes Indes* (I, p. 142); son cousin Mavanscoure est « qualifié de second prince du sang ». On trouvera dans la même relation (*ibid.*, p. 142-143) un intéressant portrait des deux princes.

⁽⁴⁾ Cf. les *Mémoires* de Bellanger de Lespinay, p. 90-91 : « Le lendemain 14^e, setant accompagnez de 22 personnes bien armées, ils vinrent à bord. Le subject de leur visite estoit pour lier amitié avec nous, et signèrent comme ils s'engajoient de nous assister en toutes nos affaires, et pour marque de leur amitié sincère, ils nous donnèrent sur leurs terres un lieu sur la rivière de Crancanor appelé par les gens du pays Caliquot. » L'entrevue est aussi racontée dans le *Journal du voyage des Grandes Indes* (I, p. 141-142); les deux princes, y est-il dit, « ont fait nouveau traité d'alliance avec la Compagnie. . . Ils accordent tout, et ont de plus ratifié la donation cy-devant faite des terres d'Allicot. . . » Voir encore la « Relation de ce qui se passa à Paniany entre les princes Samorins et Mons^r de la Haye pendant notre séjour », dans le *Voyage du navire du Roy le « Breton »* (Arch. de la Marine, B⁴ 5, fol. 380-383). Martin se borne à dire qu'à bord du vaisseau amiral, les deux neveux « furent regalez. Ils donnerent de bonnes parolles; les Asiatiques n'en sont point avarés. » (*Mémoires* . . . , fol. 122.)

⁽⁵⁾ A en croire certains auteurs, tels que le rédacteur du *Journal du voyage des*

bienveillance⁽¹⁾. Il « se plaignit. . . qu'ayant donné une place aux François sur ses terres pour négotier, les Hollandois en avoient osté le pavillon, et que sy nostre dessein estoit de nous venger et faire la guerre, il nous offroit cinq^{te} a soixante mil. hommes, mesme quatre vingt ou cent sy bezoin estoit pour le service du roy de France, et que mesme il s'embarqueroit avec plaisir sur un de nos vaisseaux a cet effect⁽²⁾. » Enfin, au moment du départ, le prince héritier supplia Caron « que l'alliance qu'ils venoient de faire ensemble eût autant de durée que le soleil et la lune⁽³⁾ ».

Partie le 15 février de Calicut, l'escadre française mouilla le lendemain soir devant Crancanor ou Qualicot, à l'endroit où le Zamorin venait de faire au roi Louis XIV une donation nouvelle, et elle s'occupa immédiatement de s'en mettre en possession. Malgré l'importance des travaux exécutés par les Hol-

Grandes Indes (I, p. 143), M. de la Haye n'aurait pas été rendre visite au roi de Calicut; d'après cet historien, comme d'après Bellanger de Lespinay (*Mémoires sur le voyage des Indes orientales*, p. 91-92), Caron seul y aurait été, accompagné de dix officiers, pour faire ratifier au vieux souverain le traité conclu la veille avec ses neveux. Cf. aussi les *Mémoires* de François Martin, *loc. cit.*, fol. 122. Au contraire, l'écrivain du *Breton* veut que M. de la Haye lui-même ait débarqué, et se soit rendu, le 15 février, à Panniany (Arch. mar., B¹ 5, fol. 382).

⁽¹⁾ Pour savoir exactement tout ce qui se passa dans cette entrevue du 15 février 1672, qui eut lieu à Panniany, il convient de combiner les récits du *Journal du voyage des Grandes Indes* (I, p. 143-144), de Bellanger de Lespinay (*loc. cit.*, p. 91-92), du *Voyage du navire du Roy le « Breton »* (Arch. mar., B¹ 5, fol. 380-383), qui fournissent tous certains détails particuliers à ce sujet.

⁽²⁾ *Voyage du navire du Roy, le « Breton »* (Arch. mar., B¹ 5, fol. 382). De la Haye devait d'autant plus s'attendre à une proposition de ce genre que, dès le 10 février, Flacourt l'avait informé « des dispositions ou estoit le Samorin ou Empereur de Calicut et les princes de son sang pour se joindre à nous contre les Hollandois, qui l'avoient insulté en plusieurs occasions » (Martin, *loc. cit.*, fol. 122). Il se borna à répondre « qu'il les remercioit de leur bonne volonté et que les Hollandois estoient nos amis » (Arch. mar., B¹ 5, fol. 382).

⁽³⁾ *Journal du voyage des Grandes Indes*, I, p. 145.

landais à Cranganor même et à l'entrée de la rivière⁽¹⁾, M. de la Haye ne se laissa nullement intimider; il résolut d'agir, et rapidement.

Il écrivit donc « au sieur Van Ree, gouverneur de Cranganor pour la Compagnie d'Holande. Il se plaignoit de ce qu'ils s'estoient emparez d'Alicote, quy avoit esté donné à la Compagnie de France par le Samorin et dont nous avions la donation. Il demandoit que les Holandois quy y estoient eussent a se retirer enfin (*sic*) que nous en prissions possession. Le sieur Vanree donna pour toute réponse aux officiers quy luy rendirent la lettre, qu'il avoit ordre de n'écouter aucune proposition de la part de Monsieur de la Haye, ny de souffrir qu'aucun Francois mit pied a terre dans son gouvernement. Il fit rembarquer sur le champ les officiers, même avec empressement. Ce raport fait à M^r de la Haye de la fierté du sieur Van Ree, il envoya les ordres aux officiers de l'escadre⁽²⁾. »

« A neuf heures du matin, raconte un témoin oculaire, le rédacteur du Journal de bord du *Brethon* à la date du 17 février 1672⁽³⁾, Mons^r de la Haye envoya ordre au sie^r de Ville-neufve de se rendre à bord de la *Diligente*, qui devoit aller mouiller le plus proche de terre qu'elle pourroit, et en approcher a demi lieue et a trois bra^s d'eau. Nous avions ordre dans les bords que lorsq^e nous entendrions la *Diligente* tirer cinq

⁽¹⁾ L'importance de la position de Cranganor explique ces travaux de défense; là s'ouvrait autrefois le seul grau des vastes marigots qui se prolongent au sud, jusqu'au promontoire de Quilon; comme le dit É. Reclus (*Nouv. géog. univ.*, VIII, p. 550), c'était « la porte commerciale de la contrée ».

⁽²⁾ Arch. de la Marine, B³, *Campagnes*, vol. V, fol. 384.

⁽³⁾ Cf. le *Journal du voyage des Grandes Indes*, I, p. 149: « Le 18, deux Hollandais sont venus à bord pour rendre une lettre de la part du gouverneur de Cranganor, portant des plaintes du tort qu'il prétend luy avoir esté fait hier, qu'on ôta leur pavillon d'un lieu qui appartient légitimement à la Compagnie d'Holande. M^r Caron luy fit réponse. »

coups de canon, de nous embarquer dans nos challoupes avec nos soldatz armés, ou je m'embarquay pour les commander. Le sieur Duclos estant à bord du *Triomfe* revint a bord avec nostre petite challoupe, et n'ayant peu s'embarquer avec moi touz les soldaz (*sic*), le sieur de Lamotte s'embarqua dans l'autre chaloupe avec ce qui restoit, et vint à terre, ou je trouvai M^r de la Haye et M^r Carron; je trouvai aussi led. sieur de Villeneuve avec 15 soldaz qu'il commandoit, et aussy un sergent détaché du *Barbot* avec 10 hommes, lesquelz estans tous a terre, [je] les fis ranger en bataille, dont M^r de la Haye tesmoigna estre fort satisfait, et m'ordonna de rester à ce poste. Il me commanda aussy de faire arracher quelque palissade qui servoit a un petit fort, ce que je fis, et les fis embarquer dans nos barques long^{es} et challoupes. Aussitost il fit arborer un pavillon blancq au lieu ou estoit celluy des Hollandois; dans le moment le feu se mit dans une petite maison qui feut tost consommée, n'estant couverte que de feuille de coquotier. Il parust quelques noirs armés venant de la part du Roy de Crancanor, ou trois mousquetaires feurent commandés pour les recevoir et amener à M^r de la Haye, auquel ils parlerent fort long tempz. On envoya quelq^e temps après le s^r de Flacourt, mar^t pour la Compa[gnie], aux Hollandois afin de sçavoir leurs desseins touchant le commerce, et que M^{rs} de la Haye et Carron estoient assés surprins de leur façon d'agir en dispozant d'un lieu qui appartenoit à la Compa[gnie], et de ne leur avoir fait aucune responce à la lettre qu'ilz avoient escrit, et qu'ilz n'avoient aucun dessein de fortifier lad^{te} coste, mais y laisser seule^t le s^r Flacourt avec quelques François pour y faire negoce, et qu'ilz croyoient comme amis [qu']ilz n'y mettront point aucun obstacle; que sy ilz le font, il sçaura s'en bien vanger; ensuite nous retournasmes chacun en nos bords.

α Le 18^{me}, le lendemain, quelque Hollandois feut a bord de

M^r Carron et luy feut aussy a terre, et eurent quelque confe-
rance que nous n'avons pas sçeu⁽¹⁾, et nous appareillames a
deux heures après minuict de la rade de Crancanor, ou nous
laissames led. s^r Flacourt⁽²⁾. »

⁽¹⁾ Il convient de rapprocher ce récit des autres relations du même événement dues à des témoins oculaires, ou admirablement renseignés à ce sujet. L'une se trouve dans le *Journal du voyage des Grandes Indes*, I, p. 148-149; voici celle de Bellanger de Lespinay (*Mémoires sur le voyage des Indes orientales*, p. 92-93) :

Le 17, M^r l'admiral envoya dire aux Hollandois d'oster leur pavillon de l'entrée de la rivière; celui qui y fut envoyé s'appelloit Flacour, ce commis que nous embarquasmes [à Tilcery ou Tircery] comme j'ay dit cy-dessus. Estant prest à descendre à terre, les Hollandois lui dirent qu'il ne descendist pas, ce qui ne l'empescha pas, où estant il leur dist qu'il ne s'embarqueroit point s'il n'y estoit forcé. Ils lui dirent qu'ils le forceroient bientost et qu'il eust à le f[ai]re au plutost, ce qu'il fit, et aussitost rapporta le tout à M^r l'admiral qui renvoya dire une seconde fois aux Hollandois qui nous estions, qu'ils estoient sur nos terres et que s'ils ne vouloient sortir d'amitié, qu'ils les feroient sortir de force. Ils n'attendirent point ce second envoyé, car en mesme temps ils virent que nous y allions avec toutes nos chaloupes. Ils ostèrent leur pavillon et ainsi descendismes à terre sans trouver personne. On commença d'abord à y mettre un pavillon; peu de temps après, la petite maison brusla, quelques soldats y ayant mis le feu en fumant.

Cf. les *Mémoires* de François Martin :

L'on embarqua des troupes dans les barques longues et dans les chaloupes, l'on mit pied à terre proche d'Alicote. Un officier, à la teste de 30 cadets soutenus par un autre corps plus considérable, s'approcha de ce poste. Les Holandois quy y estoient dedans se retirèrent à l'ap proche de nos gens et emportèrent leur pavillon. L'on entra sans résistance dans le lieu, quy ne consistoit qu'en une maison de paille entouré d'une palissade de pieux que Monsieur de La Haye fit arracher, voulant faire connoistre par là que ce n'estoit pas son intention de s'y fortifier, mais seulement de prendre possession du terrain pour la Compagnie afin qu'elle y pu (*sic*) faire son commerce. Le feut prit presque dans le mesme temps à la couverture de la maison quy la réduisit en cendres. L'on a cru que les Holandois y avoient laissé des mèches en se retirant. Monsieur de La Haye renvoia ensuite deux bramens qui l'avoient accompagné par l'ordre du Samorin pour estre presens à l'action. Il laissa des ordres au sieur de Flacourt et se rembarqua avec les troupes.

(Arch. nat., T 1169¹, fol. 122.)

⁽²⁾ Flacourt, un parent du célèbre auteur de la *Relation de l'isle Madagascar*, tait un commis de la Compagnie des Indes que M. de la Haye avait, quelques ours auparavant, retiré du comptoir de Tircery. Voir à ce sujet les *Mémoires* de

Flacourt demeura en effet à Crancanor, avec l'ordre d'élever une redoute à un endroit que lui avait désigné M. de la Haye; il reçut dans ce but une somme de 6000 livres et quelques munitions. Mais il put à peine s'y maintenir quelques jours, car les Hollandais ne tardèrent pas à exécuter un retour offensif et à rétablir les choses dans leur état antérieur.

Ainsi, « cette entreprise d'Allicote et les autres desseins que l'on avoit pour s'établir a la coste de Malabar n'eurent aucun succès; les Holandais, forts de ces costes la et quy y tiennent plusieurs bonnes places, remirent les choses dans leur premier estat. Les officiers de la Compagnie quy estoient de ces costéz la donnerent un peu trop de créance dans des projets que faisoient plusieurs principions de ces quartiers, qui auroient souhaité que l'on les eut restablis dans leurs terres, dont la Compagnie d'Holande estoit en possession. L'on tacha mesme d'engager M. de la Haye de s'y areter, mais les autres desseins que l'on avoit en veue estant plus considérables, l'on remit les entreprises de cette coste a un autre temps⁽¹⁾. »

II

Fort peu de temps après le départ de M. de la Haye, rien ne subsista donc de la donation du terrain d'Allicot aux Français. Les seuls souvenirs qui en restent, ce sont les quelques témoignages écrits que nous avons rapportés plus haut, et la carte que nous avons retrouvée aux Archives du Ministère des colonies. Cette carte sommaire, qui mesure 0 m. 29 de longueur sur 0 m. 19 de largeur, n'est pas datée, il est vrai⁽²⁾, mais

Bellanger de Lespinay, p. 88-89, et le *Voyage du navire du Roy, le « Breton »*, loc. cit., fol. 371.

⁽¹⁾ François Martin, *Mémoires* . . . , fol. 122.

⁽²⁾ Elle ne porte non plus aucun titre.

sa localisation dans le volume de la correspondance générale de l'Inde allant de 1666 à 1676 est très exacte. Elle mérite d'être placée à la suite d'une lettre de M. de la Haye comme elle l'est dans le registre des Archives coloniales; elle porte de plus un mot de l'écriture spéciale dont Caron se servait pour correspondre avec Colbert⁽¹⁾ et dont on trouve plus d'un spécimen dans plusieurs volumes de nos Archives⁽²⁾; elle est donc bien de l'année 1672⁽³⁾. C'est, en un mot, un de ces croquis sommaires — peut-être le seul subsistant encore aujourd'hui — que M. de la Haye leva ou fit lever de nombreux points visités par lui et dont il est plus d'une fois question dans les documents relatant le voyage de l'escadre de Perse⁽⁴⁾. Voilà pourquoi cette carte présente son petit intérêt; voilà la raison pour laquelle nous avons rédigé à son sujet la courte notice qu'on vient de lire.

⁽¹⁾ Ce mot nous semble devoir être lu *Papyenneæ*.

⁽²⁾ Cf. en particulier le vol. LXII des Arch. du Ministère des colonies, série C².

⁽³⁾ L'examen intrinsèque de la carte le confirme; on y trouve, en effet, l'indication à peu près exacte des différentes défenses dont parle Bellanger de Lespinay, dans le passage suivant de ses *Mémoires* (p. 94) : « Plus avant dans la rivière, les Hollandois ont un fort assez considérable, et à l'entrée de la rivière, à main droite, vis à vis du lieu où nous étions descendus, ils ont une tour octogone autour de laquelle il y a une galerie. A une portée de mousquet de là, ils ont, près de la rivière, une bonne demye lune. »

⁽⁴⁾ A propos de la baie de Saldanha en particulier.

LES MYTHES HINDOUS

DES VIGNAS ET DES RAKSAS,

PAR

M. PAUL REGNAUD.

I

Dans le grand traité sanscrit sur l'art dramatique, intitulé *Bhāratiya-Nāṭya-Çāstra*, dont le premier volume d'une édition critique vient d'être présenté au Congrès par M. J. Grosset de Lyon, le premier livre (ou *adhyāya*) est consacré aux origines divines du théâtre. L'auteur raconte, à ce propos, qu'un jour, au courant de l'âge actuel, les dieux, avec Indra à leur tête, vinrent demander à Brahma de produire un cinquième Véda qui aurait pour objet la science des représentations théâtrales. Brahma leur donne satisfaction en tirant un cinquième Véda des quatre autres, et en s'adjoignant le rishi Bharata et ses cent fils pour monter une pièce et la faire jouer devant les dieux. Cette pièce, qui a pour sujet la défaite des démons appelés *Daityas* par les dieux eux-mêmes, réveille l'animosité de ceux-là contre ceux-ci et les pousse à entraver de tout leur pouvoir le succès d'une entreprise destinée à renouveler le souvenir de leur humiliation. Aussi les *Daityas* s'allient-ils aux *Vighnas*, ou aux Obstacles personnifiés, pour atteindre un but qu'ils manquent d'ailleurs, car leurs efforts n'aboutissent qu'à une nouvelle défaite, dans laquelle les *Asuras* (autre nom des *Daityas*) sont mis en pièces avec les *Vighnas*.

On voit que nous sommes tout à fait dans le domaine des mythes et du fantastique. Certains traits, d'ailleurs, mettent à

nu le caractère artificiel de ce récit, et ces obstacles, qui sont personnifiés pour la circonstance et simplement parce que, pour empêcher, il est naturel qu'il y ait des empêcheurs, trahissent le naïf artifice auquel est due leur évocation. Ce n'est pas d'ailleurs la seule fois que les démons-obstacles apparaissent dans la littérature de l'Inde antique. Au commencement de plusieurs ouvrages, on lit une invocation au dieu à tête d'éléphant, Ganeça, le protecteur de la littérature, dans laquelle on le prie d'écarter les obstacles qui pourraient empêcher l'auteur de traiter convenablement son sujet, et l'épithète *vighnajit*, « le vainqueur des obstacles », est devenue d'usage courant pour désigner ce dieu. En pareil cas, le mythe est moins accusé que dans le traité de Bharata, mais on reconnaît la même pente d'idées qui a conduit à la personnification des obstacles et par là au détail fictif dont nous nous occupons.

Mais ces formules mêmes ont une origine antérieure, dont la littérature védique nous donne le mot. Dans trois passages du *Rig-Veda* (IX, 17, 3; 37, 1 et 56, 1), nous trouvons l'expression *vighnan raksânsi* « (le Soma) qui détruit les *raksâs* », où le participe présent *vighnan*, qui contient les mêmes éléments radicaux que le substantif *vighna* « obstacle », a servi très probablement de point de départ à l'emploi de ce substantif dans les circonstances précédemment indiquées. L'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que, dans les passages védiques, le Soma ou la liqueur du sacrifice personnifiée joue à l'égard des démons appelés *Raksâs* le même rôle que les dieux revêtent, dans le traité de Bharata, vis-à-vis des démons appelés *Vighnas*. L'imitation de la fiction a entraîné l'imitation des expressions qui s'y rapportent, et rien ne s'explique mieux que l'invention, par une sorte de jeu de mots, des démons *Vighnas* ou *Obstacles*, d'après la légende du Soma faisant obstacle (*vighnan*) aux *Raksâs*. Au point de vue de l'emploi des mots *vigh-*

nan et *vighna*, les éléments verbaux des formules, il est vrai, sont intervertis, puisque, dans les textes védiques, c'est le dieu qui frappe, écarte ou fait obstacle (*vighnan*), tandis que, dans celui de Bharata, les obstacles personnifiés (*vighna*) remplacent les Rakšas; mais si les mots sont échangés, l'idée reste la même, et, de part et d'autre, il s'agit d'une lutte victorieuse des dieux contre les démons.

La ressemblance des deux légendes paraîtra plus intime encore si l'on se pose la question de savoir ce que sont au juste les démons védiques appelés Rakšas, et s'il ne conviendrait pas de voir en eux des personnifications analogues à celles des Vighnas de Bharata. On répondra sans hésiter, ce me semble, par l'affirmative, si l'on tient compte des circonstances suivantes: 1° Le mot *rakšas* signifie étymologiquement « ce qui garde, conserve (pour soi), retient »; 2° dans les textes védiques, les Rakšas sont constamment représentés comme des êtres gênants que les dieux doivent écarter pour que le sacrifice puisse s'accomplir. Dans les passages cités plus haut, c'est en frappant ou en détruisant les Rakšas que le Soma devient dieu ou brillant (*devayu*), c'est-à-dire qu'il s'allume et que le sacrifice a lieu. Une conclusion s'impose, c'est que le Rakšas, comme plus tard son substitut le Vighna, est l'obstacle imaginaire personnifié qui est censé empêcher le sacrifice tant qu'il n'a pas lieu. Dès que sa prétendue obstruction cesse, dès qu'il ne garde ou ne retient plus les éléments du sacrifice, le Soma coule et s'allume, et l'œuvre sacrée s'accomplit sur l'autel. (Comparer d'ailleurs l'obscurité-obstacle qui enveloppe l'esprit de l'auteur d'un livre, tant que le dieu Ganeça ne l'a pas écartée et vaincue.)

Alors, comme plus tard, le jeu de mots, car c'en est un, qui a produit le mythe s'est développé au gré des mêmes circonstances. L'auteur de la fiction n'en a pas été dupe; loin de là, il s'est amusé à l'imaginer d'une manière parfaitement con-

sciente et intentionnelle; bref, il s'est livré à un amusement qui, selon les temps, a été pris ou non au sérieux. A l'époque où Bharata rédigeait son traité sur le théâtre, nul ne pouvait plus se tromper sur la valeur de son récit ni tenir les Vighnas pour des démons réels. Mais, durant la période védique, c'est tout autre chose. Les figures employées par les poètes du *Rig* n'étaient souvent rien moins que transparentes. De bonne heure du reste, le halo sacré qui les entoura contribua tout à la fois à les obscurcir, quant au sens réel, et à les solidifier, quant au sens apparent. De là la crédulité dont les légendes mythiques ont eu le bénéfice, la substitution des figures aux réalités et, finalement, en ce qui regarde le mythe qui nous occupe, l'apparition dans le domaine du fantastique du type démoniaque des Rakšas (imité plus tard par celui des Vighnas).

II

Quand un mythe est né viable, il se développe et se transforme à la manière de tous les organismes bien constitués. Celui des Rakšas a bénéficié de cette règle, et nous pouvons suivre sa double évolution dans la littérature artificielle et dans les contes populaires.

C'est surtout le poème sanscrit du *Rāmāyana* qui, parmi les œuvres de la première de ces catégories, met en scène les Rakšas, appelés désormais Rākṣasas, sous la figure d'affreux démons livrés à tous les crimes et à toutes les impiétés. D'une manière générale et conformément à leurs antécédents védiques, ils troublent le sacrifice et font obstacle aux pratiques méritoires des saints personnages et des brahmanes attachés aux devoirs de leur caste. Non moins fidèle à la logique de leur origine, leur chef, le monstrueux Rāvana, enlève Sitā, la fiancée du pieux héros Rāma qui la reconquiert après avoir

vaincu et mis à mort le ravisseur. Le rôle de celui-ci s'explique d'ailleurs si l'on se rend compte du fait que Sitâ personnifie la libation nécessaire à l'éclat de son époux Râma, figure du feu sacré, et qui ne saurait s'unir à elle qu'au moment où le Râksasa, reteneur ou obstacle, a cessé de s'y opposer.

Dans les contes populaires, héritiers naturels des légendes les plus fantastiques auxquelles les anciens chants religieux de la race ont donné, de la façon qui a été dite, l'occasion de naître, dans ces contes, dis-je, le Rakšas védique est devenu soit l'ogre qui menace de dévorer l'enfant destiné à devenir le resplendissant héros qui personnifiera plus tard le feu de l'autel, soit le dragon gardien jaloux et redoutable de l'eau merveilleuse de Jouvence qui symbolise la libation, ou des trésors qui figurent les dons brillants du sacrifice.

Ces dernières transformations du mythe me semblent présenter un intérêt tout particulier au double point de vue de ce qu'on peut appeler la psychologie et de l'ethnographie des conceptions mythologiques en général. A mon avis, on est beaucoup trop porté à croire que le fantastique est le produit spontané de l'état d'esprit des peuples sauvages, et par là à expliquer la coexistence des mêmes fables dans des milieux ethniques tout différents par des coïncidences pures et simples, dues à l'analogie des conditions mentales dans lesquelles ces fables auraient pris naissance. En matière d'imaginaire, il est fort douteux que les primitifs inventent quoi que ce soit.

Dans tous les cas, l'origine du mythe des Rakšas et l'extension qu'il a prise au moyen des contes populaires qu'on rencontre partout est l'indication sûre d'un mode d'éclosion et d'expansion tout autre que celui que l'école du folk-lore tend à assigner au fantastique primitif et universel.

NOTES D'EXÉGÈSE VÉDIQUE.

DÉTERMINATION DU SENS

DE «TAN», «TMAN» ET «TAKMAN»,

PAR

M. PAUL REGNAUD.

L'objet de la présente étude est de démontrer que l'instrumental singulier védique *tanā* n'a jamais le sens adverbial de « continuellement, incessamment » qui lui a été attribué le plus souvent jusqu'ici, et que le mot *tan*, dont il est une des formes déclinées, est un adjectif verbal pris substantivement, dont le sens étymologique est « ce qui s'étend, ce qui se développe ». A ce titre et sous toutes ses formes casuelles, *tan* désigne l'élément liquide du sacrifice ou l'oblation étendue et agrandie au moment où l'élément igné s'en empare pour en nourrir et en accroître ses flammes.

I

Nous établirons d'abord par les exemples qui suivent que le radical *tan*, en tant que conjugué, s'applique généralement, dans les textes védiques, aux développements que prennent, au moment du sacrifice, les éléments qui le produisent.

Rig-Veda., II, 17, 4 :

ād rodasi jyotiṣā vahnir ātanot.

« Le porteur (de l'offrande = Indra ou le feu sacré personnifié) a étendu

les deux (mondes) brillants (la libation allumée et non allumée figurée sous la forme d'une dyade composée du monde obscur et du monde lumineux, mais avec une qualification, — brillant, — qui ne convient qu'à ce dernier) au moyen de l'éclat (c'est-à-dire de la libation même allumée ou éclatante).»

Disjonction purement verbale du même objet (*rodasi*, *jyotis*) à l'aide de vocables différents; d'où la possibilité de l'artifice de style qui consiste à donner l'un (*rodasi*) comme issu de l'autre (*jyotiṣā*).

RV. — VII, 23, 1 :

ā yo viçvāni çavasā tatāna.

«Lui (Indra) qui a étendu toutes (les libations) au moyen de la force (les libations, principes de force eu égard au feu sacré qu'elles nourrissent).»

Toujours le même procédé de style qui consiste à donner des noms différents à des choses identiques et à jouer sur l'ambiguïté qui en résulte. Au fond, on a affaire en pareil cas à des pures tautologies. La phrase qui précède revient à dire : «il a étendu (en les enflammant) les libations à l'aide des libations».

Grassmann traduit *tatāna* par «il a rempli», ce qui est tout à fait arbitraire.

RV. — IV, 52, 7 :

dyām tanoṣi raçmibhiḥ . . . uṣaḥ.

«Ô Aurore (feu sacré), tu étends le jour (l'éclat du feu dont le jour, ainsi que l'aurore, est le symbole) au moyen de tes rayons.»

La traduction «tu remplis le ciel de tes rayons» (Grassmann) violente le sens de *tanoṣi*.

RV. — X, 111, 5 :

mahīm cid dyām ātanot sūryena.

« Il (Indra) a étendu, quoiqu'il soit déjà grand, le jour (l'éclat du feu sacré comparé au jour) au moyen du soleil (autre symbole de ce même feu). »

Grassmann traduit *ātanot* par « éclairer », et ne tient pas compte de *cid* !

RV. — IX, 97, 55 :

paviṭrā vītatāni.

« Les (somas) allumeurs qui se sont étendus (dans les flammes auxquelles ils donnent naissance). »

II

Le substantif *tan-aya*, dérivé du radical *tan*, signifie en conséquence « l'extension, la pousse, le rejeton » ; mais toujours, dans les textes védiques, pour désigner l'extension spéciale de la liqueur sacrée se transformant en flammes. Exemples :

RV. — III, 1, 23 :

syān naḥ sunuḥ tanayaḥ . . . agne.

« Que soit à nous, ô Agni, un fils, une pousse ! »
(C'est-à-dire, « que nos libations portent fruit en te donnant naissance ».)

Suite du même vers :

sa te sumatir bhūtv asme.

« Que ta bonne pensée soit à nous ! » ; c'est-à-dire, « crépite bien en notre présence et par l'effet de notre oblation ».

RV. — I, 64, 14 :

tokaṃ puṣyema tanayaṃ çataṃ kimāḥ.

« Puissions-nous (nous, sacrificateurs) développer la tige, la pousse, les cent (oblations) humides »; c'est-à-dire, faire porter leur fruit aux libations, produire le feu sacré qu'elles engendrent.

La traduction de Grassmann : « Laisse-nous florir cent ans avec nos enfants et nos petits-enfants », est contraire à toute grammaire.

RV. — III, 15, 2 :

*janmeva nityaṃ tanayaṃ juśasva
stomam me agne tanvā sujāta.*

« Goûte, ô Agni, à cette pousse constante qui est pareille à une naissance, (goûte) ô toi qui es brillamment né, ma voix (ma libation que tes crépitements rendront bruyante) à l'aide de l'étendue (la libation qui se développe par suite du fait même qu'elle développe tes flammes). »

Même artifice de style que ci-dessus. Grassmann traduit *juśasva* par « favorise »!

RV. — I, 92, 13 :

*uśas tac citram ā bharāsmabhyam vājīnāvati
yena tokaṃ ca tanayaṃ ca dhāmahe.*

« Ô Aurore (libation allumée, mère du feu sacré) pleine de réconforts, apporte-nous (fais apparaître pour nous) ce brillant (éclat) au moyen duquel nous établissons la tige et la pousse (Agni). »

Grassmann traduit *dhāmahe* par « nous obtenons en partage », et *citram* par « don brillant ».

RV. — VI, 13, 6 :

agne tokaṃ tanayam vājīno dāḥ.

« Ô Agni, donne (produis pour nous) la tige, la pousse de celui qui a le réconfort (le Soma allumé). »

Grassmann traduit comme s'il fallait lire *vājī no*.

RV. — VI, 48, 10 :

parṣi tokam tanayaṃ parṭṛbhīḥ.

«(Ô Agni), fais traverser (les obstacles, — amène au jour) au moyen des traverseurs (les Somas) la tige, la pousse.»

RV. — I, 96, 4 :

sa mâtariçvâ . . . vidad gātum tanayāya.

«Mâtariçvan (Agni) a trouvé l'issue pour la pousse»; c'est-à-dire, qu'il s'est frayé un chemin à travers les libations.

III

Les formules *tanayāya tmane* (*R.V.*, I, 114, 6; I, 183, 3) et le rapprochement de *tokam* et de *tmanā* (I, 41, 6; VIII, 73, 3), s'ajoutant au fait que les Naighantavas signalent une forme *takman* = *tokman* et ayant comme *toka* et *tokma* le sens de «rejeton, descendance», donnent fortement à croire que le védique *tman* n'est pas pour *ātman* (et rien effectivement n'est plus invraisemblable que la chute d'un *ā* initial), mais bien pour **takman*, **ṭkman*, **ṭtman*, synonyme à la fois de *tanaya* et de *toka*.

Dans tous les cas, aucun des passages védiques où figure le mot *tman* n'admet ou ne nécessite le sens habituel d'*ātman* «souffle vital», et tous se prêtent à celui de *takman* = *toka* ou *tanaya*, c'est-à-dire au sens de «pousse» appliqué métaphoriquement à la liqueur sacrée développée par la flamme qui s'en empare. Voici ces passages :

RV. — I, 79, 6 :

*kṣapo rājam uta tmanāgne
vastor utośasah.*

«Celui qui brille, ô Agni, soit par le rejeton de la nuit, soit par

celui de la lumière ou de l'aurore. » — La nuit et la lumière, dyade qui symbolise l'absence et la présence des éléments du sacrifice.

RV. — I, 63, 8 :

*indra . . . iṣam . . . pīpayah
yayā çūra praty asmabhyaṃ yaṃsi
tmanam urjaṃ na.*

« Ô Indra, tu as bu la libation à l'aide de laquelle, ô héros, tu as développé vis-à-vis de nous un rejeton pareil au réconfort. »

RV. — X, 148, 1 :

*indra . . . ā no bhara suvītaṃ yasya
cākan tmanā tanā sanuyāma.*

« Ô Indra, apporte-nous le bien venu dont tu te délectes; puissions-nous (I) acquérir (le voir acquis) au moyen du rejeton, de la pousse! »

RV. — I, 54, 4 :

ava tmanā dhṛṣatā çambaram bhinat.

« (Ô Indra), tu as fendu par en bas Çambara (symbole de l'obstacle qui est censé s'opposer au sacrifice) avec le rejeton audacieux. »

RV. — I, 69, 10 :

tmanā vahanto duro vy ṛṇvan.

« Les portes qui (I) amènent (qui livrent passage au feu sacré sortant de la libation) se sont mises en mouvement au moyen du rejeton. »

RV. — I, 104, 3 :

*ava tmanā bharate ketavedā
ava tmanā bharate phenam udan.*

« Par l'effet du rejeton, l'ave de richesse (le feu sacré) se décharge (s'écarte, c'est-à-dire admet le *tman* pour substitut); par l'effet du rejeton, l'écume (symbole de l'obstacle) qui était sur l'eau disparaît. »

RV. — I, 142, 10 :

La libation est appelée :

puru vāram puru tmanā.

« Richesse nombreuse, nombreuse par l'effet du rejeton. »

Cf. VIII, 2, 38 :

purutman épithète d'Indra « qui a plusieurs rejetons ».

RV. — I, 142, 11 :

*avasṛjann upa tmanā
devān yakṣi vanaspate.*

« Ô Vanaspati (= Agni ou Soma pavamāna = la libation allumée) ! tu développes les (dieux) brillants en (les) lançant par en bas au moyen du rejeton. »

RV. — I, 151, 6 :

ava tmanā sṛjatam pinvatam dhiyaḥ.

« Que les (flammes) pensées (le Soma pavamāna crépitant) s'échappent par en bas (et) grossissent au moyen du rejeton ! »

RV. — I, 168, 4 :

amartyāḥ kaṣayā codata tmanā.

« Ô immortels, mettez-vous en mouvement à l'aide du rejeton (comme) à l'aide d'un fouet ! »

RV. — I, 168, 5 :

*ko vo 'ntar marutaḥ . . . rejati
tmanā hanveva jihvayā.*

« Qui de vous, ô Maruts, . . . s'agite par le moyen du rejeton comme avec une mâchoire, avec une langue (pour saisir et goûter la libation) ? »

Aucun passage ne saurait mieux montrer que *tman* est un nom d'Agni léchant l'oblation avec ses flammes.



RV. — I, 178, 3 :

udyantā giro yadī ca tmanā bhūt.

« Lorsque (Indra) qui développe en hauteur les voix (les libations crépitantes) s'est manifesté au moyen du rejeton. »

RV. — I, 185, 1 :

viçvaṃ tmanā bibhṛtaḥ . . . ahanī.

« Les deux jours (la nuit et le jour = la libation obscure et enflammée) portent le tout (l'oblation) au moyen du rejeton. »

RV. — II, 2, 9 :

*duhānā dhenuḥ . . . tmanā çatinam
pururūpam.*

« La vache qui donne pour lait au moyen du rejeton celui qui a cent (dons = Soma), qui est de différentes couleurs (tantôt obscur et tantôt brillant). »

RV. — II, 19, 7 :

çravasyā na tmanā vājayantaḥ.

« (Nous) qui réalisons le réconfort (l'utilisons et par conséquent l'obtenons, le possédons) au moyen du rejeton, comme au moyen de la voix (l'oblation qui crépite). »

RV. — II, 25, 2 :

vanavat . . . gobhī rayim paprathad bodhati tmanā.

« Le désireux (Agni avide d'offrandes) . . . étendant la richesse (l'oblation) au moyen des vaches (qui sont censées fournir le lait = Soma), s'éveille à l'aide du rejeton (c'est-à-dire, de lui-même sous sa forme naissante). »

RV. — II, 32, 4 :

subhagā bodhatu tmanā.

« Que celle qui a de bonnes parts (qui répartit de bonnes choses = la libation) s'éveille à l'aide du rejeton ! »

RV. — III, 3, 10 :

agne tā viçvā paribhūr asi tmanā.

« Ô Agni, tu apparais autour de toutes ces (libations) au moyen du rejeton ! »

RV. — IV, 6, 5 :

pari tmanā mitadruḥ eti hotāgniḥ.

« Agni qui fait couler (l'oblation), lui qui diminue le combustible (en s'en emparant), entoure (l'offrande) au moyen du rejeton. »

RV. — IV, 41, 10 :

*açvasya tmanā rathyasya . . .
rāyah patayah syāma.*

« Soyons possesseurs de la richesse en chevaux, chars . . . à l'aide du rejeton. » — Chevaux et chars sont les symboles d'Agni porteur de la richesse ou de l'offrande qu'il charge sur son char et traîne avec ses chevaux, c'est-à-dire avec ses flammes.

RV. — IV, 53, 1 :

*chardir yena daçuše yachati tmanā . . .
devaḥ.*

« Le rejeton par lequel le dieu étend l'enveloppe (symbole de l'obstacle que brise Agni et dont les fragments lui servent à développer ses flammes) pour le donateur⁽¹⁾. »

RV. — IV, 53, 5 :

savitā . . . tribhir vratair abhi no rakṣati tmanā.

« Savitar nous saisit avec trois enveloppes à l'aide du rejeton. » — Agni-savitar, ou verseur de la libation, saisit en les enveloppant triplement de ses flammes nous (c'est-à-dire, nos offrandes) à l'aide du *tman* (c'est-à-dire, de lui-même).

⁽¹⁾ Autre nom du dieu Agni qui transmet l'offrande aux dieux; — nouvel exemple du dédoublement des dénominations et des personnifications.

RV. — V, 10, 4 :

naraḥ . . . yeśām bṛhat sukīrtir bodhati tmanā.

« Les mâles (Somas) . . . dont la belle voix (les crépitements) éveille le grand (le Soma pavamāna) au moyen du rejeton. »

RV. — V, 15, 4 :

*vayo vayo jarase yad dadhānaḥ
pari tmanā viśurūpo jigāsi.*

« Tu crépites lorsque, établissant chaque réconfort (lui donnant une demeure), toi qui as double couleur, tu viens l'entourer à l'aide du rejeton. »

RV. — V, 25, 8 :

*uto te tanyatur yathā
svāno arta tmanā divaḥ.*

« (Ô Agni), ta voix, pareille au tonnerre, s'est mise en mouvement à l'aide du rejeton du ciel (symbole des flammes sacrées) ! »

RV. — V, 52, 2 :

*te yāmann ā dhṛśadvinas
tmanā pānti ṣaṣvataḥ.*

« Les Maruts qui possèdent l'ardent (Soma) s'emparent des continuelles (libations) placées dans leur course (c'est-à-dire en eux qui courent), au moyen du rejeton. »

RV. — V, 52, 6 :

vidyuto . . . jajihhatir iva bhānur arta tmanā divaḥ.

« L'éclat (des Maruts) pareil aux éclairs retentissants s'est élevé à l'aide du rejeton du ciel (symbole du feu sacré). »

RV. — V, 52, 8 :

*uta sma te ṣubhe naraḥ
pra syandrā yujata tmanā.*

« Les mâles (Maruts) rapides se sont attelés pour (traîner) le brillant (Agni) au moyen du rejeton. »

RV. — V, 87, 4 :

yādāyukta tmanā.

« Lorsque (Viṣṇu) s'est attelé au moyen du rejeton. » — C'est-à-dire, quand Viṣṇu (un des noms d'Agni) s'est uni aux libations par l'intermédiaire du *tman* ou d'Agni naissant, dont il est distingué par un pur artifice verbal.

RV. — VII, 7, 1 :

agnih . . . tmanā deveṣu vivide.

« Agni s'est montré parmi les dieux au moyen du rejeton. »

RV. — VII, 18, 20; cf. I, 54, 4 :

ava tmanā bṛhataḥ ṣambaram bhēt.

« Au moyen du rejeton, tu as séparé par en bas Çambara du grand (Agni ou Soma pavamāna). »

RV. — VII, 20, 10 :

*sa na indra tvayatāyā iṣe dhās
tmanā ca ye maghavāno junanti.*

« Ô toi, Indra, établis-nous (nos libations) pour le réconfort que tu développes à l'aide du rejeton et des donateurs (les Somas dispensateurs de la liqueur sacrée) qui s'agitent ! »

RV. — VII, 34, 5 :

yajñam . . . patman tmanā hinota.

« (Ô dieux), envoyez l'oblation dans le vol (dans le Soma pavamāna volant comme un oiseau) à l'aide du rejeton ! »

RV. — VII, 34, 6 :

tmanā . . . hinota yajñam.

« Envoyez l'oblation au moyen du rejeton. »

RV. — VII, 57, 7 :

ye nas tmanā . . . vardhayanī.

« (Les Maruts) qui croissent au moyen de notre rejeton. »

RV. — VII, 84, 1 :

ghṛtācī . . . pari tmanā viśurūpā jīgāti.

« Celle qui nage dans le beurre clarifié (la libation personnifiée) à la double couleur (vous = Indra et Varuṇa) entoure au moyen du rejeton. »

RV. — VIII, 3, 21 :

viçveśāṃ tmanā . . . divi dhāvamānam.

« Celui qui court dans le ciel (le Soma pavamāna qui circule en quelque sorte dans le feu sacré comparé au ciel) au moyen du rejeton de toutes (les libations). »

RV. — VIII, 6, 8 :

tmanā pra yac choçanta dhītayah.

« Lorsque les prières (les libations crépitantes) ont brillé à l'aide du rejeton. »

RV. — VIII, 46, 27 :

yah . . . tmanāmandac citram.

« Celui qui a enivré le brillant (Indra ou Agni) au moyen du rejeton. »

RV. — VIII, 83, 8 :

devānām . . . tmanā ca dasmavarcaśām.

« Les dieux qui ont un éclat merveilleux à l'aide du rejeton. »

RV. — VIII, 92, 4 :

maro yas te . . . dācat
sa vīraṃ dhatte agne . . .
tmanā sahasrapoṣinam.

« Le Mort (personnifiant le liquide sacré à l'état d'inertie) qui te fait des dons, ô Agni, établit un mâle héroïque (le Soma pavamāna) qui s'engraisse de mille (libations) au moyen du rejeton. »

RV. — IX, 102, 7 :

abhi tmanā . . . ṛtasya mātārā
tavānā yajñam.

« Les deux mères (l'obscur et la brillante) de l'agité (Soma pavamāna) qui développent l'oblation au moyen du rejeton. »

RV. — X, 22, 5; cf. V, 25, 8, et V, 87, 4 :

açvāgāḥ . . . tmanā vahadhyai.

« (Ô Indra), à l'aide du rejeton, tu es venu vers une paire de chevaux pour conduire (les oblations). »

RV. — X, 68, 7 :

ud usriyāḥ parvatasya tmanājat.

« Il (Brhaspati) a poussé les vaches de la montagne⁽¹⁾ à l'aide du rejeton. »

RV. — X, 77, 3 :

pra ye divaḥ pṛthivyā na barhaṇā.
tmanā riricre abhrān na sūryaḥ.

« Ceux qui (les Maruts) se sont avancés comme les cieus (feux sacrés) au delà de la terre (libation) à l'aide du réconfort, comme le soleil (feu sacré) au delà des nuages (libations), à l'aide du rejeton. »

⁽¹⁾ Les libations comparées à des vaches à lait renfermées dans la montagne-obstacle que le feu pénètre ou fend sous le nom de Brhaspati.

RV. — X, 113, 3 :

*viçve te atra marutaḥ saha tmanā-
vardhann ugra mahimānam indriyam.*

« Tous les Maruts qui sont là, ô fort (= Indra), ont accru, à l'aide du rejeton, ton énergie grandissante. »

RV. — X, 170, 1 :

*vātajūto yo abhirakṣati tmanā
prajāḥ*

« Celui qui (le soleil = feu sacré), animé par le vent (il vit, donc il a un souffle qui l'anime), garde les créatures (du sacrifice, les flammes) à l'aide du rejeton. »

RV. — X, 176, 3 :

ratho na . . . cetati tmanā.

« (Agni) pareil à un char . . . brille à l'aide du rejeton. »

RV. — I, 144, 6 :

*tvam hy agne divyasya rājasi
tvam pārthivasya paçupā iva tmanā.*

« Ô Agni, tu es le directeur de celui qui est de nature céleste (le feu sacré), de celui qui est de nature terrestre (par la libation) à l'aide du rejeton, pareil à un berger! »

RV. — III, 9, 5 :

*sasṛvāṃśam iva tmanā-
gnim itthā tirohitam
. . . nayan mātariçvā.*

« Mātariçvan (autre nom d'Agni) a conduit Agni qui était caché, pareil à un fluide, à l'aide du rejeton. »

RV. — VIII, 92, 3 :

tmanāgnim dlābhīḥ saparyata.

« A l'aide du rejeton, accompagnez Agni avec les prières (les libations crépitantes). »

RV. — X, 142, 2 :

*no dhīyah puraç caranti paçupā iva
tmanā.*

« Nos pensées (nos libations crépitantes) s'avancent, pareilles à des bergers⁽¹⁾, à l'aide du rejeton. »

RV. — I, 41, 6 :

*sa ratnam martyo vasu
viçvaṃ tokam uta tmanā
achā gachaty astraṭaḥ.*

« Ce mort, qui n'était pas développé, va à la richesse, au bien, à toute la poussée, à l'aide du rejeton. »

RV. — IX, 86, 1 :

madā aršanti raghujā iva tmanā.

« Les boissons (sacrées) coulent pareilles à ce qui serait né du rapide (désignation périprastique du Soma) à l'aide du rejeton. »

RV. — V, 5, 9 :

tvaštaḥ . . . poša uta tmanā.

« Ô artisan . . . engraisse-toi à l'aide du rejeton ! »

RV. — VIII, 73, 3 :

rakṣā tokam uta tmanā.

« (Ô Agni), empare-toi de la poussée (de la libation) à l'aide du rejeton ! »

⁽¹⁾ Qui conduisent des vaches ou des brebis laitières.

RV. — I, 139, 10 :

jagrbhmā . . . çlokam adrer adha tmanā.

« Nous nous emparons de la voix de la pierre ⁽¹⁾ à l'aide du rejeton. »

RV. — X, 133, 5 :

*ava tasya balaṃ tira mahīva
dyaur adha tmanā.*

« (Ô Indra), traverse sa force (celle de l'obstacle), toi qui es pareil au ciel élevé (au feu sacré qui se dresse sur l'autel), au moyen du rejeton ! »

RV. — II, 1, 6 :

tvam pūṣā vidhataḥ pāsi nu tmanā.

« Tu es Pušan, tu t'empares de l'offrande à l'aide du rejeton. »

RV. — I, 114, 6 :

tmane tokāya tanayāya mṛla.

« (Ô Rudra), trais (la libation) pour le rejeton, pour la pousse, pour l'extension ! »

RV. — I, 183, 3; cf. VI, 49, 5 :

*yena narā . . . vartir yāthas
tanayāya tmane ca.*

« (Le char) avec lequel, ô mâles (Açvins), vous suivez votre course pour la poussée, pour le rejeton. »

RV. — I, 158, 4 :

pra yad vām baddhas tmani khādati kṣām.

« Quand, attaché à votre rejeton, il mord la terre (libation). »

⁽¹⁾ La libation crépitante qui sort du rocher où elle était censée enfermée.

RV. — IV, 29, 4 :

upa tmani dadhāno dhury ācūn.

«(Ô Indra), toi qui places les rapides (les flammes comparées à des coursiers) dans le rejeton (qui est pareil à) un timon!»

RV. — IV, 4, 9 :

iha tvā bhūry ā cared upa tman.

«(Ô Agni), que la richesse (l'oblation) qui est dans le rejeton aille à toi!»

RV. — V, 43, 9 :

yā vājasya draviṇodā uta tman.

«Les liqueurs du réconfort qui sont aussi dans le rejeton.»

RV. — VI, 12, 3 :

adrogho na draviṭā cetati tman.

«Comme un coureur que rien n'arrête, il (Agni) brille dans le rejeton.»

RV. — VI, 68, 5 :

yo vāṃ varuṇa dāçati tman.

«Celui qui (placé) dans le rejeton (le Soma) vous⁽¹⁾ fait ses dons, ô Varuṇa.»

RV. — IX, 88, 3 :

viçvavāro draviṇodā iva tman

... asi soma.

«Ô Soma, tu es pareil au riche dispensateur du liquide (sacré) qui est dans le rejeton!»

RV. — I, 188, 10; cf. I, 142, 11 :

upa tmanyā vanaspate pātho devebhyah srja.

⁽¹⁾ A Indra et à Varuṇa auxquels ce vers s'adresse.

« Ô Vanaspati, fais couler au moyen de la pousse le chemin pour les dieux ! » c'est-à-dire les flammes dans lesquelles ils circulent.

RV. — X, 110, 10 :

*upāvasrja tmanyā samañjan
devānām pātha rtuthā havīṃsi.*

« Fais couler au moyen de la pousse, en en faisant des onctions, les libations qui sont les chemins des dieux. »

Atharva-Veda. — V, 27, 11 :

*tmanā devebhyo agnir havyaṃ
ṣamūtā svadayatu.*

« Qu'Agni, le distributeur, fasse goûter la libation aux dieux au moyen du rejeton. »

Je terminerai par cette remarque que, quand même il y aurait lieu de considérer *tman* comme une forme réduite de *ātman* « souffle vital », on ne saurait voir en ce mot qu'une expression métaphorique désignant les éléments actifs ou *animés* du sacrifice.

IV

J'arrive aux passages védiques où figure le mot *tanā*, instrumental de *tan*, inusité autrement qu'à ce cas.

RV. — II, 2, 1 :

*yajñena vardhata jātavedasam
agnim yajadhvaṃ haviṣā tanā girā*

« Accroissez Agni jātavedas par le sacrifice (l'oblation); sacrifiez (versez l'oblation) par la libation, par le rejeton, par la voix. »

Aucun passage ne saurait mieux que celui-ci contribuer à fixer le sens de *tan*. Apposé à *havis* et à *gir*, il désigne évidem-

ment le même objet, à savoir : la libation qui nourrit Agni (le feu sacré) et le développe; mais il la désigne métaphoriquement, comme *gir*, la voix (de la libation allumée ou crépitante). La *tan* est cette même libation considérée comme s'étendant, poussant et s'épanouissant à la manière d'un rejeton.

RV. — I, 38, 13 :

*acha vadā tanā girā
jarāyai brahmaṇas patim.*

Le sacrificateur s'adresse à la libation :

« Parle avec le rejeton, avec la voix, pour appeler le maître du réconfort (Agni). »

RV. — VIII, 40, 7 :

*yad indrāgnū janā ime
vihvayante tanā girā.*

« Quand ces créatures (les rejetons du sacrifice, les liquides enflammés) appellent Indra et Agni avec le rejeton, avec la voix. »

RV. — X, 93, 12 :

*etam me stomaṇ tanā na surye
dyutadyāmānaṇ vāvṛdhanta nṛṇām.*

« Cette voix (qui vient) de moi (de ma libation), qui forme le chemin brillant des virils (Somas), ils (ces virils) l'ont fait croître dans le soleil (Agni) comme au moyen d'un rejeton. »

Ce passage peut servir de commentaire à ceux qui précèdent en ce qui concerne le sens de l'expression *tanā girā*. Ces deux mots désignant une seule et même chose peuvent, par cela même, être employés de telle sorte que l'objet de l'un soit considéré comme produit par l'autre. Rien de plus fréquent que cette figure dans les textes védiques.

En substituant le sens propre au sens figuré, nous traduirons :
 « Ils ont fait croître dans le feu sacré, semblable au soleil, la libation qui crépite, au moyen de la libation pareille à un rejeton. »

RV. — X, 50, 6 :

*varāya te pātraṃ dharmaṇe tanā
 yajño mantro brahmodyatam vacaḥ.*

« (Ô Indra,) pour ton plaisir, pour ton soutien, (soit) à toi, au moyen du rejeton, la coupe, l'oblation, la parole, la voix développée par le réconfort. »

Tous les nominatifs sont en apposition les uns aux autres et désignent un même objet, la libation crépitante ou le Soma pavamāna.

RV. — IX, 1, 6 :

*punāti te parisrutaṃ
 somaṃ sūryasya duhitā
 vāreṇa çaçvatā tanā.*

« La fille du soleil allume ton Soma qui coule au moyen de l'enveloppe, du constant, du rejeton. »

La fille du soleil ou l'Aurore est la personnification féminine du feu sacré. Le rejeton = Soma (pavamāna) est aussi appelé « l'enveloppe ou la toison », en tant qu'il est comparé à une brebis laitière (dont le Soma est le lait). L'épithète de « constant » vise l'activité actuelle, considérée comme perpétuelle, des éléments du sacrifice.

RV. — I, 26, 6 :

*yad cid dhi çaçvatā tanā
 devaṃ devaṃ yajamāhe
 tve id dhūyate haviḥ.*

«(Ô Agni), toutes les fois qu'au moyen du constant, du rejeton, nous offrons nos oblations à un dieu, c'est pour toi que la libation est versée.»

Cf. l'expression *haviṣā tanā* qui présente un commentaire des plus clairs du mot *tanā* dans ce vers.

RV. — I, 39, 4 :

*yuṣmākam astu taviṣi tanā
yujā rudrāsaḥ.*

«Ô Rudras (personnifications des flammes sacrées), que votre activité soit (se développe) au moyen du rejeton, au moyen de celui qui s'attelle (au char qui est censé porter l'offrande, c'est-à-dire à l'offrande elle-même)!»

RV. — IX, 34, 1 :

*pra suvāno dhārayā
tanendur hinvāno arṣati.*

«Le Soma (Indu = la libation) coulant au moyen du courant, du rejeton, coule en se hâtant.»

RV. — I, 3, 4 :

*indra yāhi citrabhāno
sutā ime tvāyavaḥ
. tanā pūtāsaḥ.*

«Indra au vif éclat, viens (apparaît)! ces coulés (liquides) allumés par le rejeton sont tiens.»

RV. — VIII, 83, 5 :

*pibanti mitro aryamā
tanā pūtasya varuṇaḥ.*

«L'Ami (Mitra), le Fidèle (Aryaman), l'Enveloppeur (Varuṇa) se désaltèrent à l'aide du rejeton de l'Allumé.»

Distinction purement verbale entre le rejeton et l'Allumé, qui sont l'un et l'autre la libation ou le Soma pavamāna.

RV. — IX, 16, 8 :

*tvaṃ soma vipaṅcitam
tanā punānah.*

« Ô toi, Soma, qui allumes l'Agité (Agni) au moyen du rejeton ! »

Même remarque, à propos de l'Agité et du rejeton, qu'au passage précédent.

RV. — IX, 58, 4 :

*ā yayos triṅcatam tanā
sahasrāṇi ca dadmahe.*

« Les deux (un couple personnifiant les éléments du sacrifice au vers précédent) pour qui nous avons établi trente et des milliers (de dons libatoires) au moyen du rejeton. »

RV. — IX, 52, 2 :

sahasradhāro yāt tanā.

« Qu'il vienne (apparaisse) au moyen du rejeton celui qui a mille courants (le Soma) ! »

RV. — I, 77, 4 :

tanā ca ye maghavānah.

Ceux qui sont généreux (les dons du sacrifice) au moyen du rejeton. »

RV. — IX, 71, 2 :

kṛṇute nirnijaṃ tanā.

« Il (le Soma) produit l'Émergé (le feu sacré issu de la libation) au moyen du rejeton. »

V

Le mot *tanū*, dérivé de *tan* comme *tan-aya*, a le même sens védique que ceux-ci; la *tanū* est l'extension, le développement extérieur, matériel ou corporel, d'où le sens classique de

« forme, corps ». Les passages suivants ne sauraient guère laisser de doute à cet égard :

RV. — VI, 49, 13 :

rāyā madema tanvā tanā ca.

« Enivrons-nous avec le don, avec le Développé ⁽¹⁾ et le rejeton. »

C'est-à-dire, que nos libations (personnifiées et assimilées aux teurs) s'enivrent, soient pleines de liquide, ou abondantes au moyen du don, etc.

RV. — VII, 104, 10 :

riṇuḥ . . . ni śa hīyātaṃ tanvā tanā ca.

« Que l'ennemi (fictif du sacrifice, celui qui est censé en retenir les éléments avant qu'il n'ait lieu) . . . soit délaissé (au profit du feu sacré) par le Développé et le rejeton. »

RV. — VI, 46, 12 :

yacha tanve tane ca chardīḥ.

« (Ô Indra,) étends l'enveloppe (fictive qui est censée renfermer le Soma avant qu'il ne coule) pour le Développé et le rejeton ! »

RV. — VIII, 57, 12 :

uru nas tanve tane . . . kṛdhi

« (Ô Indra,) fais le large pour notre Développé et notre rejeton ! » c'est-à-dire, « agrandis-les, développe-les ».

VI

Dans l'hypothèse que le mot *tman* du *Rig-Veda* est bien le résultat de la contraction de *takman*, il nous reste à examiner

⁽¹⁾ Le corps, si l'on veut faire abandon du sens étymologique, mais avec la même métaphore.

si *takman* même, dans les différents passages de l'*Atharva* où on le trouve, peut être considéré comme l'équivalent significatif de *tman*. Il en irait tout autrement, au dire des commentateurs indigènes de l'*Atharva-Veda* pour qui le *takman* est la fièvre, et les hymnes où il en est question, des prières conjuratoires pour exorciser cette maladie. Mais leur autorité est nulle et leur interprétation arbitraire, car tout indique que la tradition dont ils sont les organes est nettement postérieure aux textes qu'ils prétendent expliquer. Le sens de l'*Atharva-Veda* ne saurait s'éclairer qu'à l'aide du *Rig-Veda*, qui en est l'antécédent immédiat au double point de vue des idées et du style. La preuve en éclate à chaque pas et les ressemblances sont telles entre la phraséologie et les formules des deux recueils, qu'on ne saurait échapper à ce dilemme : ou bien l'*Atharva-Veda* n'est qu'une refonte à tous égards des matériaux védiques antérieurs, ou bien ces matériaux ont revêtu dans le recueil en question une signification toute différente de celle qu'ils avaient dans les textes originaux. Cette dernière hypothèse est tellement invraisemblable et de justification si difficile, que ce serait, croyons-nous, perdre son temps d'en essayer une critique en règle. Il est incontestable que l'*Atharva-Veda* a été l'objet d'un travail d'école d'où sont issues une interprétation et une application liturgiques particulières. Il s'est passé à cet égard quelque chose de tout à fait analogue au mouvement d'idées antérieur qui s'était traduit, en ce qui regarde les textes du *Rig-Veda*, par l'exégèse et le rituel des *Brâhmanas* : dans les deux cas, on se trouve en présence de l'oubli évident de la tradition originelle, et par conséquent vis-à-vis de conceptions exégétiques purement arbitraires, c'est-à-dire de tout ce qu'il y a de plus opposé à la vérité scientifique.

Ces observations qui nécessiteraient de longs développements suffissent cependant à indiquer et à justifier la méthode dont je

me servirai pour l'interprétation de l'*Atharva-Veda* et qui consiste, je le précise, à utiliser le *Rig-Veda* toutes les fois que la chose est possible. J'ajouterai que le *takman* (pousse, tige, pointe, aiguillon) présente un caractère ambigu selon qu'il s'identifie purement et simplement à Agni naissant ou qu'il en personnifie les aspects nocifs, la faculté de percer ou de brûler, déjà mise en relief dans plusieurs hymnes du x^e maṇḍala du *Rig-Veda*.

Les notes qui accompagneront ici la traduction des textes de l'*Atharva* auront surtout pour but de montrer dans le détail l'erreur de l'hypothèse que le *takman* serait la fièvre. Mais entre tous les arguments qui militent contre elle, j'attirerai de suite et tout particulièrement l'attention sur le rapport évident des mūjavants (*AV.* — V, 22, 5.) avec le Soma maujavata (*RV.* X, 34, 1). — Nier ce rapport, c'est saper par la base toute exégèse scientifique du texte des Védas. Si, au contraire, on l'admet (et comment ne pas l'admettre?) que devient cette fantasmagorie qui consiste à voir des noms ethniques là où il ne s'agit que de l'élément liquide du sacrifice? Que devient surtout l'hypothèse du *takman*-fièvre qui perd par là toute consistance et ne repose plus sur rien de vraisemblable et de solide?

AV. — I, 25.

1. *yad agnir āpo adahat praviçya
yatrākṛṇvan dharmadhṛto namāṃsi
tatra ta āhuḥ paramaṇ janitraṇ
sa nah saṃviddhāt pari vṛṇdhi takman.*

«Ce qu'Agni a brûlé après avoir pénétré les eaux, là où les porteurs de réconfort ont érigé des prières, en cela où ils disent qu'est le producteur suprême, — que celui-là, ô *takman*, nous sépare du Submergé.»

Tout ce vers rappelle des formules du *Rig-Veda* :

Pāda 1. — Cf. *RV.*, VII, 49, 4 : *vaiçvānaro yāsv agniḥ praviṣtas tā āpaḥ . . .*

Pāda 2. — Cf. *RV.*, VI, 9, 7 : *viçve devā anamasyan... tvām agne.*

Pāda 3. — Emprunté textuellement à *RV.*, I, 163, 4.

L'eau dans laquelle Agni brûle est le liquide des libations. — Les *dharmadhṛtas* sont les dieux (*RV. loc. cit.*) considérés comme porteurs de l'oblation qu'ils enlèvent avec les flammes dont ils sont les emblèmes. — Le *janitra* « ce qui engendre, le sperme » est la libation procréatrice des dieux et qui devient supérieure ou suprême quand elle est soulevée par eux et entraînée dans les régions supérieures du sacrifice. — Un mot à mot rigoureux exigeait qu'on rendît *sa* en le considérant comme le trait d'union entre les relatifs (*yad, yatra*) et le corrélatif (*tatra*) des pādas précédents. En négligeant de le faire, on supprime du même coup toute connexion logique et grammaticale entre le quatrième pāda et les autres. Il est vrai qu'on ne saurait tenir compte ainsi de *sa* qu'en identifiant *takman* à Agni, ce qui est en contradiction avec la donnée des commentateurs indigènes pour qui le *takman* est la fièvre. Mais pourrait-on hésiter un seul instant entre leurs explications et les exigences des textes? — *Samviddhāt* est un participe passé pris substantivement, régime indirect de *pari vr̥ndhi*. Pour son emploi dans le sens de « submergé » (dans les eaux de la libation), cf. *RV.*, I, 182, 6. On pourrait traduire, en l'accordant avec *ahes* sous-entendu, « le (serpent-obstacle) blessé, le transpercé ». — « Nous » pour « nos libations », comme souvent. — La construction que suppose l'interprétation de M. Bloomfield⁽¹⁾ serait des plus étranges.

2. *yady arcir yadi vā çociḥ*
çakalyeṣi yadi vā te janitram
hrūdur nāmāsi haritasya deva
sa, etc.

⁽¹⁾ Dans la collection des Livres sacrés de l'Orient, tome XLII.

« Que tu sois flamme, que tu sois lumière, que ta semence soit le *çakalyešin*; tu es appelé, ô dieu, le *hrūdu* du brillant, — que celui-là, ô *takman*, etc. »

Ce vers confirme l'identité d'Agni et du *takman*. Les mots *arcis* et *çocis* sont, en effet, des désignations védiques bien connues du feu sacré. — Le sens propre de *çakalyešin* est inconnu. Faut-il entendre avec la plupart des interprètes « ce qui désire le copeau (*çakala* + *ešin*) » = « la flamme d'Agni », ou voir dans *çakala* l'équivalent non contracté de *çakra*, antérieurement **çakara* « le fort », et en faire une épithète prise substantivement du Soma? C'est un problème qu'il est bien difficile de résoudre. Mais, chose sûre, le mot en question est une périphrase qui désigne le Soma enflammé en tant que sperme ou semence d'Agni. — C'est encore, bien certainement, Agni que désigne au pāda 3 le mot à sens inconnu *hrūdu*. Le *hrūdu* du brillant (*haritasya*) est probablement le crépitement du feu sacré.

L'important est de constater que rien, ici, ne convient spécialement à la fièvre, et que tout, au contraire, se rapporte expressément ou par allusion au feu sacré désigné sous le nom de *takman*. Aucune raison, par exemple, pour substituer le sens de « jaune » à celui de « brillant » qu'a constamment le mot *harita* dans le *Rig-Veda*.

3. *yadi çoko yadi vābhiçoko*
yadi vā rājño varuṇasyāsi putrah
hrūdur, etc.

« Que tu sois éclat, ou que tu sois éclat qui s'approche(?), ou que tu sois le fils du roi *Varuṇa*, — tu es appelé, ô dieu, le *hrūdu* du brillant, etc. »

Le *çoka*, comme le *çocis*, est un nom védique de la flamme d'Agni (*RV.*, II, 38, 5, *çoko agneḥ*). Pour *abhiçoka* s'appliquant à Agni, cf. *RV.*, X, 16, 1, *agne . . . mābhiçocaḥ*. — Pour l'expression *rājño varuṇasya*, cf. *RV.*, I, 24, 7, et 14. Il est pro-

bable que c'est ce même hymne qui a suggéré la formule qui fait ici d'Agni le fils de Varuṇa. Quant à y voir le takman-fièvre, c'est fantaisie pure.

4. *namaḥ cītāya takmane namo
rūrāya cocīṣe kṛṇomi
yo anyedyur ubhayadyur abhyeti*
tṛtīyakāya namo astu takmane.*

« Je fais hommage (je verse la libation) au takman froid, je fais hommage au (takman) crépitant, lumière. Hommage soit (rendu) au takman qui s'avance n'ayant que l'un (ou l'autre) jour, ayant l'un et l'autre jour, et au troisième. »

En ce qui regarde Agni-takman froid, opposé à Agni-takman chaud et crépitant, cf. entre autres passages, *RV.*, I, 119, 6, *uruṣyatho himena gharmam paritaptam atraye* : « Ô Aṣvins, étendez le chaud échauffé pour le dévorant (Agni) au moyen du froid » ; c'est-à-dire que la libation froide s'étend en s'échauffant et en s'enflammant.

Une anthithèse du même genre est au fond des expressions *anyedyuḥ ubhayadyuḥ*. Les jours en question sont le couple du jour et de la nuit, symbole de la libation allumée ou obscure ; or Agni-takman peut-être considéré comme représentant soit l'une ou l'autre partie du couple (*anyedyuḥ*), soit les deux parties du même couple (*ubhayadyuḥ*), soit enfin, et pour la symétrie seulement, un troisième état (*tṛtīyaka*) qui n'est ni l'un ni l'autre des précédents. Nous voilà loin de la fièvre tierce ou de toute autre explication analogue !

Pour *rūra*, j'adopte l'explication du commentateur du *Tāṇḍya-Brahmaṇa*, VII, 5, 10, « bruyant, crépitant », qui donne un très bon sens. C'est en jetant ses flammes qu'Agni crépite,

AV. — V, 22.

1. *agnis takmānam apabādhatām itaḥ
somo grāvā varuṇaḥ pūதாக্সāḥ
vedīr barhiḥ samidhaḥ ḥoḥucānā
apa dvesāmsy amuyā bhavantu.*

« Qu'Agni écarte d'ici le takman; (que l'écartent) le Soma, le grāvan, Varuṇa dont l'énergie est allumée; (que l'écartent) la védi, le barhis, les combustibles allumés. Qu'au moyen de celle-ci s'éloignent les haines. »

Le *takmān* (tige, pousse, pointe, aiguillon) est ici l'équivalent du *didyu* d'Agni, dont il est dit (*RV.*, X, 142, 1) : *āre hiṃsānām apa didyum ā kṛdhi* : « Écarte au loin le (trait) brillant qui blesse ». Au takman qui pique et blesse, doivent se substituer les éléments actifs et salutaires du sacrifice, c'est-à-dire le Soma, etc. Ces éléments reçoivent ici, comme souvent dans le *Rig-Veda*, les noms métaphoriques de *grāvan*, *varuṇa*, *vedi*, etc. — Les haines que le sacrificateur écarte en faisant l'oblation (*amuyā* « au moyen de celle-ci ») sont les obstacles personnifiés qui sont censés faire obstacle au développement des dons sacrés.

2. *ayaṃ yo vicvān haritān kṛṇoṣy
uchocayann agnir ivābhīdunvan
adhā hi takmann araso hi bhūyā
adhā nyanṇ adharān vā parehi.*

« Toi que voilà, tu es celui qui produit tous (les dieux) brillants, éclairant comme Agni en approchant (tes flammes). Puis, ô takman, que tu sois sans suc nourricier. Puis, que tu t'en ailles en bas, au fond. »

Le takman-Agni commence par allumer tout le sacrifice, mais là doit se borner son œuvre; c'est en cela seulement qu'elle est bienfaisante. En tant que takman-aiguillon, il ne faut plus l'arroser de Soma; au lieu de s'élever sur l'autel, il doit retourner dans les profondeurs de la libation dont il est

sorti. — Pāda 2, cf. *RV.*, VI, 66, 2, *ye agnayo na çoçucann idhānāḥ . . . marutaḥ*. — Pāda 4, cf. *RV.*, X, 27, 13, *nyaini (agnih) uttānām anv eti bhūmin*, où Agni est représenté comme dirigé vers le bas pour atteindre la libation-terre ou génératrice (du feu sacré). — Tous ces passages sont inséparables les uns des autres et montrent clairement l'identité d'Agni et du takman.

3. *yah parusaḥ pārūṣeḥ vadhvamsa ivāruṇaḥ
takmānam viçvadhāvīryādharāṃ ca parā suvā.*

«Lui qui est pointu, nouveau comme l'aspersion rouge, le takman dirigé vers le bas, fais-le couler en le détournant, ô toi dont la vigueur établit tout.»

Le *paruṣe gavi* de l'hymne du *RV.*, VI, 56, 3, n'est pas «la vache mouchetée», mais bien le lait de vache ou la libation qui devient pointue en s'enflammant; même explication d'ailleurs pour la formule *goagra* (*RV.*, I, 92, 7, etc.). — L'adjectif *paruṣā* (et *pārūṣeya*) a certainement ici le même sens, comme le prouve de son côté la comparaison «pareille à l'aspersion rouge», c'est-à-dire à la libation enflammée.

Au second hémistiche, le poète s'adresse à la libation dont dépend le takman-pointe ou aiguillon pour qu'elle le dirige vers le bas; cf. le vers précédent. A l'expression *avadhvamsa* «aspersion» (cf. *dhvasayat* s'appliquant à Agni, *RV.*, I, 140, 3).

4. *adharāncam pra hiṇomi namaḥ kṛvā takmane
çakambharasya muṣṭihā punar etu mahāvṛṣān.*

«Après avoir rendu hommage (c'est-à-dire offert la libation) au takman, je l'envoie vers le bas. Que celui qui broie avec ses poings (le feu sacré en lutte pour se frayer passage = le lutteur) du *çakambhara* (autre nom du feu porteur de la libation), retourne chez les grands mâles (dans les Somas; qu'il retourne d'où il est sorti; qu'il se contracte au lieu de se développer).» — Même sens général qu'au vers précédent.

A comparer surtout au premier hémistishe (*RV.*, X, 16, 9) : *kravyādāṃ agnim pra hiṇomi dūram*. L'Agni de ce vers correspond exactement au takman du nôtre.

5. *oko asya mūjavanta*
oko asya mahāvṛśāḥ
yāvaj jātas takmaṃs tāvān
asi balhikeṣu nyocaraḥ.

« Son plaisir est dans les (eaux où croissent) le mūṇja; son plaisir est dans les grands mâles. Une fois que tu es né, ô takman, tu prends sans cesse plaisir dans les Balhikas. »

Au pāda 1, *mūjavantaḥ* est inséparable de l'expression *somas-yeva maujavatasya* (*RV.*, X, 34, 1). Le Soma, comparé à une rivière, possède des roseaux (*mūṇja*), c'est-à-dire donne naissance à des rejetons (les flammes d'Agni) comparés à des roseaux qui croissent dans le lit d'une rivière. Tout naturellement, les eaux de la libation pourvues de roseaux (*mūjavantaḥ*) font l'agrément ou l'aliment du takman-Agni; il en est de même des grands mâles (*mahāvṛśāḥ*), c'est-à-dire des Somas eux-mêmes. — Le mot *balhika* est très vraisemblablement un dérivé de *barhis*, l'un des noms métaphoriques du Soma, et par conséquent un synonyme de *mūjavant* et de *mahāvṛśa*.

Au premier hémistishe, comparer *RV.*, I, 100, 1 :

sa yo vṛśā vṛṣṇyebhiḥ samokā
maho divaḥ pṛthivyāç ca saṃrāt

et *RV.*, III, 46, 2 :

(indra) *mahān asi mahiṣa vṛṣṇyebhiḥ*

6. *takman vyāla vi gada vyāṅga bhūri yāvaya*
dāsīm niṣṭakvaṛim icha tāṃ vajreṇa samarpaya.

« Ô takman, étant sans venin (?), sans aiguillon, sans membres, écarte-

toi du fort (le Soma pavamāna = Agni), recherche celle qui lie, l'inférieure; attaque-la avec ta pointe.»

Cf. X, 16, 6 :

*yat te kṛṣṇaḥ cakuna ātutoda
pīpīlah sarpa uta vā cāvāpadaḥ
agnis tad vicvād agadam kṛnotu.*

«Lorsque l'oiseau noir, la fourmi, le serpent ou la bête féroce t'a mordu, qu'Agni, qui dévore tout, te rende exempt de (blessure).»

Les animaux féroces dont il s'agit sont comme le takman des symboles de la flèche brûlante d'Agni. — *Nyāṅga* « sans membres », c'est-à-dire sans flammes diverses. — La *dāsīm niṣ-takvarīm* correspond à la *çūdrām* du vers suivant; de part et d'autre, il faut entendre la libation inférieure, non allumée, en se plongeant, dans laquelle le takman étouffera, pour ainsi dire, ce qu'il a de malfaisant quand il se projette au dehors.

7. *takman miḥavanto gacha
balhikān vā parastarām
çūdrām icha prapharvyam
tām takman vīva dhūnuhi.*

« Ô takman, va aux eaux où croissent les roseaux ou bien plus loin encore, aux Balhikas. Recherche la Basse qui répand (le liquide sacré). Agite-la en quelque sorte, ô takman. »

Pour le premier hémistiche, cf. vers 5. — Pāda 3, cf. *RV.*, X, 85, 22, *anyām icha prapharvyam*. L'emprunt est flagrant, et il est évident que les expressions *anyām icha* et *çūdrām icha* désignent un seul et même objet, à savoir : la libation. — Le 4^e pāda implique, selon toute apparence, une allusion obscène. — Quant au sens général, il est le même qu'aux vers précédents; le takman-Agni doit rentrer dans les eaux de la libation pour éviter ou cesser d'être nuisible.

8. *mahāvṛṣān mūjavato
bandho addhi paretya
praitāni takmane brūmo
anyakṣetrāni vā imā.*

«Ayant passé outre, dévore les grands mâles, les (eaux où croissent) les roseaux, l'attache. Nous déclarons d'autres lieux de séjour qui ont été approchés pour le takman, ou bien ces (libations)-ci.»

Voir au vers 5 pour l'explication des mots *mahāvṛṣā* et *mūjavant*. — L'attache (*bandhu*) est un nom métaphorique du Soma ou de la libation inséparable d'Agni. — Le sacrificateur, en versant de nouvelles libations, offre au takman de nouvelles résidences qui le priveront en quelque sorte d'un développement extérieur favorable à sa « nuisance ».

9. *anyakṣetre na ramase
vaçī san mṛdayāsi naḥ
abhūd u prārthas takmā
sa gamiṣyati balhikān.*

«Tu ne te plais pas dans une autre demeure. En possession de ton désir, flatte-nous⁽¹⁾. Le takman a été prārtha (?). Il ira chez les Balhikas.»

Le takman n'obéit pas à la prière que le sacrificateur vient de lui adresser. Dès l'instant où il reste, celui-ci n'a plus qu'à solliciter sa bienveillance (pāda 2), tout en continuant d'exprimer l'espoir, qu'il finira par se rendre là où il voudrait le voir (pāda 4).

10. *yat tvam çīto 'tho rūraḥ
saha kāsāvepayah
bhīmās te takman hetayas
tābhiḥ sma pari vṛṇḍhi naḥ.*

⁽¹⁾ Formule empruntée au *RV.*, VIII, 82, 28. Le sens primitif de la racine *mṛḍ* est «presser, palper, traire», *mṛdayāsi naḥ* «presse-nous, trais nos libations»,

«Lorsque tu es froid, puis bruyant, et que tu t'agites avec le Kāsa, ô takman, tes piqûres sont redoutables; écarte-nous d'elles.»

Sur *çīta* et *rūra*, voir I, 25, 4. — *Kāsa* ou *kās* «le rhume ou la toux», désignation métaphorique de la libation crépitante à l'aide de laquelle takman-Agni agite ses aiguillons ou ses flammes. — Pāda 3, cf. *RV.*, I, 36, 20 : *agneḥ . . . arcayo bhīmāsaḥ*, et X, 142, 3 : *hetim (agneḥ)*.

11. *mā smaitānt sakhīn kuruthā*
balāsaṃ kāsam udyugam
mā smāto 'rvāṇ aiḥ punas
tat tvā takman upa bruve.

«Ô takman, ne produis pas ces compagnons : (à savoir) le balāsa, le kāsa, l'udyuga. De là ne reviens pas en face. Voilà ce que je te dis.»

Les compagnons du takman sont les caractères qui le distinguent et qu'il produit en se manifestant ou en se développant; tels sont le kāsa (la toux ou le crépitement), l'udyuga (probablement l'attelage dirigé vers le haut et composé du feu attelé à la libation, selon la métaphore si fréquente dans le *RV.*), et le *balāsa* (peut-être le fort ou le Soma pavamāna). Ne pas les créer, c'est ne pas prendre soi-même d'essor; ce qui correspond au vœu qu'exprime le sacrificateur au pada 3 : «De là (des lieux où je t'envoie) ne reviens pas en face de moi».

12. *takman bhrātrā balāsena*
svasrā kāsikayā saha
pāmnā bhrātrvyeṇa saha
gachāmum arañam janam.

«Ô takman, avec le balāsa, ton frère, avec la kāsikā, ta sœur, avec ton cousin, le pāman, va à cet individu éloigné.»

Pour le tour donné à l'idée, cf. *RV.*, X, 162, 5 : *yas tvā (agnim) bhrātā patir bhūtvā jāro bhūtvā nipadyate*. — Le pāman

(pāda 3) est sans doute le breuvage = Soma. — Le *araṇaṃ jaṇam* vers lequel le sacrificateur envoie le takman est la personification au masculin singulier des éléments liquides appelés précédemment *mahāvṛṣa*, etc.

13. *ṛtīyakaṃ vitṛtīyaṃ
sadaṃdim uta çāradam
takmānaṃ çītam rūraṃ
graiṣmaṃ nāçaya vāṣīkam.*

« Fais périr le takman troisième, non troisième, successif (?), automnal, froid, crépitant, chaud, pluvieux. »

Sur le *ṛtīyaka*, voir ci-dessus I, 25, 4. — Le *vitṛtīya* est très probablement une entité purement verbale et de symétrie comme le *ṛtīyaka* lui-même : dès l'instant où il y a « le troisième », il y a aussi « celui qui n'est pas le troisième ». — *Sadaṃdi*, forme énigmatique; peut-être du radical *tan* « étendre » avec l'initiale adoucie pour **satanti*? — *Çārada*, dérivé de *carad*, « saison, automne », mais, dans le *RV.*, désignation métaphorique de l'élément liquide du sacrifice. — Sur *çītam rūram*, voir ci-dessus I, 25, 4. — *Graiṣma* en antithèse avec *çīta*, cf. I, 25, 4. — *Vāṣīka* « issu du *varṣa* » ou de la pluie, symbole de l'élément liquide du sacrifice.

14. *gandhāribhyo mūjavadbhyo
'ṅgebhyo magadhebhyah
praiṣaṃ janam iva çevadhīṃ
takmānaṃ pari dadmasi.*

« Nous donnons le takman qui est le réceptacle du précieux (Soma) comme un envoyé aux Gandhāris, aux Mūjavants, aux Aṅgas, aux Magadhas. »

Sur les Gandhāris (probablement pour *gandharvi*), cf. *RV.*, I, 126, 7, où il est question de leur brebis (*avikā*), ce qui,

étant donné les habitudes de la phraséologie védique, implique que ce mot désigne l'élément liquide du sacrifice, la brebis des Gandhāris n'étant autre chose que le Soma assimilé à une brebis laitière (cf. les vaches à lait védiques) fournie par les Gandhāris, c'est-à-dire identique à ceux-ci. — Sur les *mūjavants*, voir ci-dessus vers 5. — Sur les *aigas*, voir vers 6. — Les Magadhas, probablement pour **maghadha* (cf. *RV.*, VII, 67, 9 : *asaçatā maghavadbhyo hi bhūtam ye rāyā maghadeyam junanti*) « ceux qui établissent le don = les Somas ».

AV., VI, 20.

1. *agner ivāsya dahata eti çuṣmiṇa*
uteva matto vilapann apāyati
anyam asmad ichatu kaṃ cid avratas
tapurvadhāya namo astu takmane.

« Le takman, qui est en quelque sorte celui d'Agni brûlant, arrive, ou bien il s'écarte en criant (crépitant) comme enivré. Que, déchaîné, il recherche tout autre que nous. Hommage soit au takman qui frappe avec le feu. »

Pour l'expression *tapurvadha*, cf. *RV.*, VII, 104, 5. — Tous les caractères du takman indiqués au premier hémistiche correspondent à ceux du Soma pavamāna, tels qu'ils apparaissent au ix^e maṇḍala du *RV.*

2. *namo rudrāya namo astu takmane*
namo rājñe varuṇāya tvīṣimate
namo dīve namaḥ pṛthivyai
nama ośadhībhyah.

« Hommage au Rouge ! Hommage au takman ! Hommage au roi Varuṇa, l'ardent ! Hommage au ciel (et) à la terre ! Hommage aux plantes ! »

Sur *rājñe varuṇāya* (pāda 2), cf. ci-dessus, I, 25, 3.

3. *ayaṃ yo abhiçocayīṣṇur*
viçvā rūpāṇi haritā kṛṇōṣi
tasmai te'ruṇāya babhrave
namaḥ kṛṇomi vanyāya takmane.

«Toi qui, développant tes feux, produis toutes les formes brillantes (des éléments du sacrifice); à toi rouge, à toi brun, takman issu de la bûche, je rends hommage.»

Pāda 4. — Il s'agit de la bûche symbolique ou de la libation d'où sort le takman-Agni.

AV., VII, 116.

1. *namo rūrāya cyavanāya*
codanāya dhṛṣṇave
namaḥ çītāya pūrvakāmakṛtvane.

«Hommage au bruyant, au rapide, à l'excitant, à l'impétueux! Hommage au froid, qui procure le plaisir à celui qui est en avant!»

Pādas 1-2 : *cyavana*, *codana*, *dhṛṣṇu*, autant d'épithètes ici du takman-Agni et, dans le *RV.*, d'Agni ou de ses substituts (Indra, etc.) — *Rūra*, cf. ci-dessus, I, 25, 4.

Pādas 3-4 : *çīta*, cf. ci-dessus, I, 25, 4, et *RV.*, X, 16, 14. — L'artisan du plaisir de celui qui est en avant, ou le takman froid, est la libation non allumée, considérée comme la nourricière de celui qui la précède, à savoir : cette même libation allumée ou Agni.

2. *yo anyedyur ubhayadyur abhyety*
imaṃ maṇḍūkam abhyety avrataḥ.

«Celui qui vient avec l'un des deux jours, avec l'un ou l'autre jour, que, dégagé de toute enveloppe, il aille à cette grenouille.»

Pādas 1-2 identiques à *AV.*, I, 25, 4, pāda 1; voir la remarque qui suit ce vers.

Pādas 3-4. — Inséparables, tant pour la forme ⁽¹⁾ que pour le fond, de *RV.*, X, 16, 14.

çīlike çītikāvati
hlādike hlādikāvati
maṇḍūkyā su saṃ gama
imaṃ sv agniṃ harśaya.

« Ô froide qui contient le froid ! Ô humide qui contient l'humide ! viens au moyen de la grenouille à ce feu (sacré). Excite-le. »

De part et d'autre, la grenouille est le symbole de la libation crépitante à laquelle se joint la libation encore froide et liquide pour se transformer en flammes; sous-entendons, en ce qui concerne le vers de l'*Atharva*, que le takman uni à la grenouille-libation perd en quelque sorte l'aiguillon qui le rend dangereux même pour le sacrificateur.

En résumé, le takman apparaît dans tous ces passages sous un aspect ambigu résultant de son caractère tantôt redoutable, quand il est considéré comme l'aiguillon de la flamme sacrée, et tantôt favorable, quand l'auteur se souvient qu'il est essentiellement identique à cette même flamme. (Comparer d'une manière générale les armes mythiques des dieux, telles que le vajra de l'Indra, l'aštra de Pušan, la foudre et l'égide de Zeus, les flèches d'Apollon, la lance de Pallas, etc.)

Quant à l'attribution erronée du sens de « fièvre » au mot *takman*, elle provient surtout des adjectifs « chaud » et « froid » qui lui sont appliqués dans les vers cités plus haut.

⁽¹⁾ *Imaṃ maṇḍūkam abhyetu = su saṃ gama imam agniṃ.*

THE
JAIMINIYA BRAHMANA VERSION
OF THE DIRGHAJIHVI LEGEND⁽¹⁾,

BY

HANNS OERTEL.

§ 1. *The Jaiminīya Brāhmaṇa quoted by Sāyaṇa.* Considering its bulk and the number of legends contained in it, it is a strange fact that the Jaiminīya Brāhmaṇa is almost unknown to the ancillary literature of the Veda. Burnell⁽²⁾ knew of only one reference to it, viz. Saṅkara's, who « incidentally mentions that the Kena Upaniṣad belongs to a Talavakāra śākhā of the S. V. », and he adds « apparently there is no other mention of this recension to be found ».

One other quotation, however, may be added. It is hidden in the commentary to the Aitareya Brāhmaṇa which goes under the name of Sāyaṇa's. Commenting on A. B., II, 22 (the legend of the Āsurī Dīrghajihvī, Aufrecht's ed., p. 266 = ed. *Bibl. Ind.*, vol. I, p. 386) he says : *Dīrghajihvī : dīrghā jihvā yasyāḥ sā dīrghājihvī. asurajātāv utpannatvād āsurī. tathā ca Talavakārā āmonanti : Dīrghajihvī vā āsury āse 'ti*, thus quoting the introductory words of the Jaiminīya version of the legend whose text is given in full below, § 2, n° 6.

⁽¹⁾ This is the third of a series of Contributions from the *Jaiminīya Brāhmaṇa*; the first paper was published in the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XVIII, p. 15; the second, *ibid.*, vol. XIX, p. 97.

⁽²⁾ Burnell, *The Jaiminīya Text of the Ārṣeyabrāhmaṇa*, p. vi. Mangalore, 1878.

If it is thus established that Sāyaṇa knew the Jaiminīya Brāhmaṇa, why does he quote it so little? The explanation may perhaps be found in the close connection of, and the similarity between, the Jaiminīya and the Śāṭyāyana Brāhmaṇas of which I have collected examples in the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XVIII, p. 15-48, and vol. XIX, p. 97 et seq.

The latter, as is well known, is quite frequently referred to by Sāyaṇa; to the former he has, perhaps, recourse only when the Śāṭyāyana Brāhmaṇa failed him.

§ 2. *The Brāhmaṇa texts of the Dīrghajihvī legend.* Six Brāhmaṇa passages, as far as I am aware, tell the legend of the demon Dīrghajihvī.

1. An unknown Brāhmaṇa, quoted by the scholiast to Pāṇini, IV, 1, 59 : *Dīrghajihvī vai devānām havyam alet*, « Dīrghajihvī, verily, licked the oblation of the gods ».

2. Ms. III, 10, 6 (vol. III, p. 138, l. 5) : *Dīrghajihvī⁽¹⁾ vai devānām prātaḥsavanam avālet tad vyamādayat⁽²⁾. sā payasyā 'bhavat. tasmāt payasyā vimaditarūpe 'va*, « Dīrghajihvī, verily, licked the morning libation of the gods. She disturbed it. It became the oblation of curds. Therefore the oblation of curds may be said to be of disturbed form. »

3. Kṛh B. XXIX, 1 : *Dīrghajihvī vai devānām yajñam avālet prātaḥsavanam. tad vyamādayat⁽³⁾. sā payasyā 'bhavat. tasmād āmikā vimadite 'va*, « Dīrghajihvī, verily, licked the sacrifice of the gods,

⁽¹⁾ Mss read -vo.

⁽²⁾ The causative of *vi + mad* = caus. of *muh* which is used in the similar story, Ś. B. IV, 2, 1, 4, of the Asuras Śaṇḍa and Marka disturbing the sacrifice of the gods.

⁽³⁾ Ms. reads *dhya-*.

(viz.) the morning libation. She disturbed it. It became the oblation of curds. Therefore the *āmikā* is disturbed, as it were.

4. A. B., II, 22, 10: *Āsurī vai Dīrghajihvī devānām prātaḥsavanam avāleḥ. tad vyamādayat. te devāḥ prājijñāsanta. te mitravaruṇāv abruvan: yucam idaṁ niṣkurutam iti. tāu tathe 'ty abrutām tāu vāi vo varam vṛṇāvahā iti. vṛṇāthām iti. tāv etam eva varam avṛṇātām prātaḥsavane payasyām. sāi 'nayor eṣā 'cyutā. varavṛtā hy enayoh. tad yad asyai vimattam iva tad asyai samṛddham. vimattam iva hi tāu tayā nirakurutām,* « Verily the *Āsurī Dīrghajihvī* licked the morning libation of the gods. She disturbed it. The gods were at a loss what to do⁽¹⁾. They said to *Mitra* and *Varuṇa*: « Do you set this right? » — « Yes, these two said, but in that case let us choose a boon. » — « Choose. » The oblation of curds in the morning libation, — that is the boon they chose. That is forever theirs, for that is the boon chosen by them. (Though) it is apparently disturbed, it is (yet) sacrificially effective⁽²⁾. For with it these two set right what was apparently disturbed. »

5. B. M. T., XIII, 6, 9-10 (paraphrased and quoted by *Sāyaṇa* on R. V., I, 97): *Dīrghajihvī vā idaṁ rakṣo yajñān avalīhaty acarat. tāṁ indraḥ kayā cana māyayā hantuṁ nā "śāmsata. atha ha sumitraḥ kutsaḥ*⁽³⁾ *kalyāṇa āsa. tam abravīd: imām acchā bruṣve*

⁽¹⁾ The full phrase (e. g. A. B., I, 7, 3), *te devā na kiṁ canā 'śaknuvan kartuṁ na prājānan*, shows that the desiderative has here the force of the Latin imperf. *de conatu* with the concomitant idea of the unsuccessful attempt.

⁽²⁾ Both *asyai*'s refer to *payasyā* of the preceding sentence; literally: « that of it (i. e. of the *payasyā*) which was confused, as it were, that of it became sacrificially effective ». For the pleonastic use of the genitive of the pronoun, cf. e. g. Ś. B., IV, 5, 1, 6: *yad vā ṛjānasya sviṣṭam bhavati mitro 'sya tad grhṇāti, yad v asya duriṣṭam bhavati varuṇo 'sya tad grhṇāti.*

⁽³⁾ *Rutsaḥ* was the reading of *Sāyaṇa*'s text also, who glosses as follows: *sumitraḥ śobhanena maitrībhāvena yuktaḥ kalyāṇaḥ praśastaḥ kutsākhyā ṛṣiḥ*, showing that he takes *sumitraḥ* as epithet and *kutsa* as the name of the *ṛṣi*. Cf. also his paraphrase at R. V., I, 97.

'ti. tām acchā 'bruta. sāi 'nam abravān : nā 'hāi 'va tan nu śuśruve⁽¹⁾
 priyam iva tu me hrdayasye 'ti. tām ajñāpayat. tām saṁskṛte 'hatām.
 tad vāva tāu tarhy akāmayetām⁽²⁾. Kāmasani sāma sāumitram. Kā-
 mam evāi 'tenā 'varundhe. (10) sumitraḥ san krūram akar ity enam
 vāg abhyavadat. tam śug ārthat⁽³⁾. sa tapo 'tapyata. sa etat saumitram
 apaśyat. tena śucam apāhata. apa śucam hate sāumitreṇa tuṣṭvānah,
 « Verily, Dīrghajihvī, that sacrifice-slaying rakṣas kept licking at
 the sacrifices. Indra despaired of slaying her by any stratagem
 whatever. Now Good Friend Kutsa was handsome. He (Indra)
 said to him (Kutsa) : « Call her to you⁽⁴⁾. » He (Kutsa) called
 her to him. She said to him : « Never (before) to be sure, did
 I hear this; but it is pleasant to my heart (= I like it) ». ⁽⁵⁾ With
 her he came to an understanding⁽⁶⁾. In the trysting place⁽⁷⁾ the
 twain slew her. Verily, that these two then desired. The *saumi-*
tra(-sāman) is a wish-granting *sāman*. By it one obtains his
 wish. (10) « Being Good Friend thou hast done a bloody deed »,
 thus a voice addressed⁽⁸⁾ him (Kutsa). Grief came over him.
 He performed penance. He saw this *saumitra(-sāman)*. By it he

⁽¹⁾ *Bibl. Ind.* reads *-va*; *-ve* with Ludwig, R. V., vol. V, p. 377.

⁽²⁾ *Bibl. Ind.* and Śāyana read *ākām-*.

⁽³⁾ The only support for this reading are three passages in the T. M. B., cf. Lud-
 wig's note on R. V., IV, 13, 3 (vol. IV, p. 82). According to Boehtlingk, how-
 ever, the true ms. reading there is *ārchat* (*Smaller Dict.*, part I, Nachträge, p. 297,
 col. 3).

⁽⁴⁾ *Acchā brū* here corresponds to *upa-mantray*, Chānd. Up., II, 13, 1 (where
 the Commentator glosses it by *saṁketam karoti*) V, 8, 1; Ś. B., III, 2, 1, 19; and
 to *ah*, Ś. B., I, 1, 8.

⁽⁵⁾ *Aha . . . nu . . . tu*, cf. Delbrück, *Altind. Synt.*, p. 518.

⁽⁶⁾ *Ajñāpayat* in same erotic sense as Chānd. Up., II, 13, 1. Cf. also the climax
anvapaśyatām . . . upāmantrayanta . . . ajñāpayan, K. B., 1, 2.

⁽⁷⁾ *Saṁskṛta* « the place arranged » = « trysting place », *abhisārasthāna*, as in
 Ś. B., III, 2, 1, 21, *tasmād u strī pumāsanā saṁskṛte tiṣṭhantam abhyāti*; cf. *abhi-*
sārīn, *abhisārīkā*.

⁽⁸⁾ Cf. T. M. B., XIX, 4, 7.

drove away his grief. He drives away his grief who praises with the *saumitra*(-*sāman*). ७

6. J. B., I, 161-163 : *Dīrghajihvī*⁽¹⁾ *ha vā asury āsa. sā ha sma somam-somam avaledhi*⁽²⁾. *uttare ha samudra āsa. sa yo ha sma daksīṇe samudre sūyate jagh*⁽³⁾ *purve*⁽⁴⁾ *yo 'pare tam ha sma tata evā 'valedhi*⁽⁵⁾. *tam he 'ndrojihṛkṣan*⁽⁶⁾ *na śaśāka grahitum. sa ho 'vāca : mā kaścana yaṣte 'yam vāi dīrghajihvī*⁽⁷⁾ *somam-somam evā 'valedhī* (21) *'ti. (162) atha ha*⁽⁸⁾ *sumitraḥ kautso*⁽⁹⁾ *darśanīya āsa. sa*⁽¹⁰⁾ *tam ho 'vāca : sumitra darśanīyo vā asi. sulāpā*⁽¹¹⁾ *vai darśanīyena striyaḥ. imām*⁽¹²⁾ *dīrghajihvīm*⁽¹³⁾ *lilāpayiṣasve 'ti*⁽¹⁴⁾ *tām hai*⁽¹⁵⁾ *'tyo*

(1) B. and K. read -*jimbhvī*.

(2) A. reads *avaledy*.

(3) A. *enan*.

(4) A. *-va*.

(5) All mss. read *-led-*.

(6) B. and C. *jagh-*.

(7) A. *-jimbhvī*; B. and K. *-jimbhī*.

(8) B. and C. omit *ha*.

(9) A. reads *kāto*: the J. B. deviates here from the T. M. B., making Sumitra a proper name and Kautsa the patronymic. So the reputed author of R. V., X, 105, calls himself in the last stanza *Sunitrā*, *Durmitrā*, *Kutsaputrā*, and *Kutsavatsā*, and the native commentators all agree in making this Sumitra a son of Kutsa; cf. Sāyaṇa, introduction to R. V., X, 105 and on verse 11 where he quotes Kātyāyana's Sarvānukramaṇī, p. 42 (ed. Macd.); Bṛhaddevatā VIII, 17 (= p. 220, ed. M. Mitra); Vedārthadīpikā, p. 159 (ed. Macd.) and the Ārṣānukramaṇī quoted there; *Comment. on Nirukta*, V, 12 (vol. III, p. 72, ed. *Bibl. Ind.*).

(10) A. omits *sa*.

(11) All mss read *sulāpā*. One is tempted to change into *sulāpyā* (gerundive of the causative stem; cf. *suyabhya*, A. V., XX, 128, 9) if such gerundives were not excessively rare except in composition with the privative *a-* (Whitney, *Gr.* § 1285 b).

(12) B. and C. *imā*.

(13) A. *-jimbhvī*; B. and C. *-jimbhī*.

(14) A. *lilāvaiṣasvī*; B. and C. *lilāiṣastveti*. — *lilāpayiṣasva*, imperat. of the desider. of the caus. of *lap* seemed to be the easiest correction of the reading of A.

(15) All. mss read *he*.

'vāca⁽¹⁾ : dīrghajihvi⁽²⁾ kāmayasva me 'ti. sā ho 'vācāi : 'kaṁ tava śepo 'nge. 'nge mama⁽³⁾ muṣkā na vai tat⁽⁴⁾ saṁpadyata iti. sa ha punar etyo 'vācāi : 'kaṁ tava śepo 'nge 'nge mama muṣkā na vai tat saṁpadyata iti vai mām iyam āhe 'ti. aṅge 'nge vā⁽⁵⁾ ahaṁ tava śepānsi⁽⁶⁾ karomī 'ti ho 'vāca. tāni hā 'bhīpravṛta iyāya⁽⁷⁾. tāṁ ho 'vāca : dīrghajihvi kāmayasva me 'ti. sā ho 'vācāi : 'kaṁ tava śepo 'nge 'nge mama muṣkā na vai tat saṁpadyata iti. aṅge 'nge vāva mama śepānsi 'ti ho 'vāca. aṅga te paśyānī 'ti⁽⁸⁾. (163) tāni hā 'syāi darṣayāṁ cakāra. tāni hā 'syāi chandayāṁ cakruḥ⁽⁹⁾. sa vā ehi 'ti ho 'vāca. Ko nāmā 'sī 'ti. sumitro⁽¹⁰⁾ nāme 'ti. kalyāṇaṁ vai te nāme 'ti ho 'vāca. tāu ha saṁnipēdāte. tasyāṁ ha⁽¹¹⁾ yadā 'rthaṁ cakre 'tha hai 'nāṁ tad evā 'bhisaṁjagrāha. sā ho 'vāca : nanv are tvāṁ sumitro 'vācathā⁽¹²⁾ iti. sa ho 'vāca : sumitra evā 'haṁ sumitrāya 'smi durmitro durmitrāye⁽¹³⁾ 'ti. sa etāni saumitrāṇi sāmāny apācyat. tair astuta. tair indra māhvayat⁽¹⁴⁾. sa indra etam ānuṣṭubhaṁ⁽¹⁵⁾ vajram udyatyā "dravat. purojiti vo⁽¹⁶⁾ andhasas⁽¹⁷⁾ sutāya mādayitnave 'pa⁽¹⁸⁾ śvānaṁ⁽¹⁹⁾

(1) A. -e.

(2) B. and C. -jimbhī.

(3) C. reads 'nge ma for 'nge 'nge mama.

(4) A. reads ta a (sic!).

(5) C. vāṁ.

(6) C. omits the following words down to 'nge vāva mama śepānsi 'ti.

(7) All mss read -vrte 'yāya.

(8) A. omits paśyānī 'ti.

(9) A. cakruḥ, corrected by a second hand to cakrah.

(10) A. sumutro.

(11) B. and C. hata.

(12) B. and C. vācathā.

(13) A. has only the last two letters, viz. ye.

(14) B. and C. āmabhayat.

(15) A. ānu-.

(16) A. yo.

(17) B. and C. andhasa.

(18) B. and C. apa.

(19) B. and C. ścānaṁ.

śnathīṣṭana⁽¹⁾ *sakhāyo*⁽²⁾ *dīrghajihvīyam*⁽³⁾ *ity evā 'syai prāhan*⁽⁴⁾. *tā etā bhrātrvyagghnyo rakṣoghnya*⁽⁵⁾ *ṛcaḥ. hanti dviṣantām bhrātrvyam apa rakṣah*⁽⁶⁾ *pāpmānam hata etābhīr ṛgbhis tuṣṭuvānah*⁽⁷⁾, 'Verily, Dīrghajihvī was an *asurī*. She used to lick at all the soma. She was namely in the northern vessel⁽⁸⁾. Now the soma that was being pressed in the southern vessel, that in the eastern (vessel), that in the western (vessel), that (soma) she used to lick. Indra, verily, wishing to seize her despaired of seizing her. He said : «Let no one sacrifice, for this Dīrghajihvī licks all the soma. » (162) Now Sumitra Kautsa was handsome. He (Indra) said to him : «O Sumitra, thou art handsome; and with a handsome man women like to chat; please make this Dīrghajihvī chat with thee ». Ille ad eam venit et dixit : «O Dīrghajihvī, ama me. » Illa dixit : «Unus tibi penis est, mihi in unoquoque membro cunni sunt. Hoc non convenit ». Ille revenit (ad Indram) et dixit : «Unus tibi penis est, mihi in unoquoque membro cunni sunt; hoc non convenit', his verbis illa me allocuta est ». Ille (Indra) dixit : «In unoquoque membro tibi penes faciam ». Tum illis (penibus) indutus ivit. Ei dixit : «O Dīrghajihvī, ama me ». Illa dixit : «Unus tibi penis est, mihi in unoquoque membro cunni sunt. Hoc non convenit ». — «In unoquoque membro mihi penes sunt », ille dixit. «Agedum, tuos videre cupio. » (163) Eos illi monstravit. Ei (Dīrghajihvī) illi satisfecerunt. «Quæ cum ita sint, veni », dixit; «quid nomen

⁽¹⁾ B. and C. *śath-*.

⁽²⁾ A. *sāh-*.

⁽³⁾ B. and C. *-jimbhīyam*.

⁽⁴⁾ A. and B. *prāhans*; C. *prāstihavī*.

⁽⁵⁾ All mss *rakṣegh-*; B. and C. *-ghnyā*.

⁽⁶⁾ A. *-kṣu*.

⁽⁷⁾ A. *-ṣṭav-*.

⁽⁸⁾ *Samudra*, a poetical word for *drona* or *kalāśa* by which Sāyaṇa glosses it at R. V., IX, 29, 3, and 64, 27.

tibi est? » — « Sumitræ mihi nomen. » — « Pulchrum sane nomen tibi est », dixit (Dirghajihvī). Ambo cōierunt. Simul ac propositum assecutus est, firme eam hoc modo amplexus est. She said : « Sirrah, hast thou not said thou wast Sumitra ('Good Friend')? » He said : « I am Good Friend to a good friend, and Bad Friend to a bad friend ». He saw these *saumitra*(-*sāmans*). With them he praised. With them he called upon Indra. He, Indra, raising up that *anuṣṭubh* thunderbolt⁽¹⁾ ran toward (him). With S. V. T., 545 (= II, 47 = R. V., IX, 101, 1) they smote her. These same are rival-slaying, *rakṣas*-slaying *ṛc*-verses. He slays his hateful rival, he drives away *rakṣas*, evil, who praises with these *ṛc*-verses. »

§ 3. *The relation of the six versions to each other.* Of the six versions of the legend given above, that preserved by the scholiast of Pāṇini is too fragmentary to permit of a comparison with the rest. Moreover, it very probably does not represent an independent version at all, but may strongly be suspected of being a quotation from memory of the introductory words of one of the texts given under nos 2, 3 and 4⁽²⁾.

The rest fall into two classes; the *one* represented by A. B., and the nearly identical passages of Ms. and Kth. B.; the *other* by T. M. B. and J. B.

The three texts of the *first* class introduce the legend « à propos » of the *payasyā*-offering at the morning libation, and the A. B. version has the additional peculiarity (shared probably by the Ms. and Kth. B., but not explicitly stated) of assigning to Mitra

⁽¹⁾ *Ānuṣṭubham vajram* i. e. the *vajra* consisting of R. V., IX, 101, 1, which is in the *anuṣṭubh*-metre. A. B., II, 35, 5, shows how an *anuṣṭubh* may be fashioned into a *vajra*.

⁽²⁾ V. Schröder, note 1 on ms. III, 10, 6 (= vol. III, p. 138), refers it to the *Māitrāyaṇī* passage, but either of the other two would fit as well.

and Varuṇa the place held by Indra and Sumitra in the two versions of the *second* class, viz. those of T. M. B. and J. B.

These latter undoubtedly give the story in its original form. The whole trend of it is peculiarly adapted to Indra's character⁽¹⁾. For breach of faith, which is one motif in the T. M. B., and J. B. versions, is not uncommon in Indra's dealings with his enemies, as in the Namuci story and elsewhere⁽²⁾. The second motif also, peculiar to the J. B., recurs several times in connection with Indra and was doubtless popular⁽³⁾. Thus in K. B., XXIII, 4, we have an almost identical Indra myth: *asurī 'ndraṁ pratyakramata*⁽⁴⁾ *parvan-parvan muṣkān kṛtvā. tām indraḥ pratijigīṣan parvan-parvaṇ chepāmsy akuruta. indra u vai parucchepaḥ. sarvaṁ vā indreṇa jigīṣitam. tāṁ samabhavat. tam ahruṇād*⁽⁵⁾ *asuramāyayā. sa etāḥ punaḥpadā apaśyat. tābhīr aṅgād-aṅgāt parvaṇaḥ-parvaṇaḥ*⁽⁶⁾ *sarvasmāt pāpmanah samprāmucyata, « Asurī (quædam) in omnibus artubus cunnos sibi fecit et ad Indram profecta est. Quam cum Indra vincere vellet, penes in omnibus artubus sibi fecit. Indra quidem parucchepa*⁽⁷⁾ ('penes in artubus

⁽¹⁾ Cf. for the following the author in *Journal of the American Oriental Society*, vol. XIX, p. 118 et seq.

⁽²⁾ Cf. Ludwig, R. V., vol. VI, p. 202, s. v. *worthbruch Indra's and adroha*; Bloomfield, *Journal of the American Oriental Society*, vol. XV, p. 161; *American Journal of Philology*, vol. XVII, p. 433; *Atharva Translation, Sacred Books of the East*, vol. XIII, p. 522.

⁽³⁾ As far as the Brāhmaṇas are concerned, Macdonell's statement concerning Indra's amorous adventures (*Vedische Mythologie*, Bühler's *Grundriss*, p. 65) must be modified. And there is reason to suspect that the Vedic hymns also would offer more of this sort, if their character as invocations and songs of praise did not prevent allusions of this kind.

⁽⁴⁾ Var. lect. *pratyutkrāmata*.

⁽⁵⁾ *Ahruṇād* is the correction of the larger Petersburg Dictionary of the ms. reading *ahrṇād*.

⁽⁶⁾ Cf. R. V., X, 97, 12, *aṅgam-aṅgaṁ paruṣ-paruḥ*.

⁽⁷⁾ The name of the ṛṣi Parucchepa, the reputed author of R. V., I, 127-139, is similarly explained in the *Nirukta*, X, 42 (= *Daivat.*, IV, 42 = p. 154, ed.

habens') est. Omnia enim vincere vult. Cum illa coit. Illa ei magica arte Asurarum nocuit(?). Ille vidit illas strophas intercalares versus habentes. Quibus usus omnes suos artus, omnia sua membra ab omni malo expiavit. » With this story Weber (*Ind. Stud.*, V, p. 453) compares a similar tale from the Kāthaka XIII, 5 (reported in *Ind. Stud.*, III, p. 479, note): *indro vai vilisteṅgām dānavīm akāmayata. so 'sureṣv acarat stry eva strīṣu bhavan pumān puṁṣu. sa nirṛtigṛhīta ivā 'manyata. sa etam āindrānairṛtam vipuṁsakam apaśyad. . . .*⁽¹⁾ As Indra here lives disguised as a woman among the Asurīs, so he lived in female shape in Vṛṣaṇaśva's family, for the invocation 'vṛṣaṇśvasya mena' of the *subrahmanyā* formula is explained by the Brāhmaṇas: *vṛṣaṇśvasya ha menā bhūtvā maghavā kula uvāsa*⁽²⁾. Equally old is the Ahalyā story⁽³⁾; for, though it is nowhere related in the Brāhmaṇas, its antiquity is assured by the reference to it in the same *subrahmanyā* formula⁽⁴⁾. Indra's marital relations have been discussed by Geldner in the *Vedische Studien*, vol. II, p. 38. And in the Ṛgveda itself Indra's epithet *sāhasramuṣka* clearly belongs here; for, according to Sāyaṇa (on R. V., IV, 46, 3)

Roth = vol. IV, p. 149 f. ed. *Bibl. Ind.*) : *paruccheṇa ṛṣiḥ parvaccheṇaḥ parūṣi-parūṣi śepo 'sye 'ti ve 'ti*, which the Commentator paraphrases thus : *atha punaḥ paruccheṇaḥ. kasmāt paruccheṇa ṛṣiḥ. tasya hi parvan mahān śepaḥ prajānanam. parūṣi-parūṣi śepo 'sye 'ti vā sarvāṅgasāndhiṣu śepakṛto yogaḥ sukhāt kila.*

⁽¹⁾ Weber, *Ind. Stud.*, V, p. 249, and Bloomfield, *Atharva Translation, Sacred Books of the East*, vol. XIII, p. 447, connect this story with A. V., VII, 38, 2.

⁽²⁾ Cf. the passages collected in the *Journal of the American Oriental Society*, vol. XVIII, p. 33 f.

⁽³⁾ Cf. Weber, *Sitzungsberichte d. Berliner Akademie*, 1887, II, p. 903 f. The epic is fond of this story and contains many allusions to Indra's immorality, cf. Holtzmann, *Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXXII, p. 293, and the author, *J. A. O. S.*, vol. XIX, p. 118 et seq.

⁽⁴⁾ These words are marked as a quotation from the Kāuṣītakins. At R. V., VIII, 19, 32, to be sure, Sāyaṇa takes *muṣkāni* = *tejāṁsi*, but apparently for no other reason, than that the epithet there appears in an Agni-hymn.

he is called so, because 'yām kām ca striyam sambhavann indro bhogalolupatayā vasaṅrīre parvaṇi-parvaṇi śephān sasarja' (?).

Prima facie evidence of the bona fide character of the two versions of the *second* class (viz. those of the T. M. B. and J. B.) is also the fact that they belong to that class of Brāhmaṇa legends which are inserted for *purely illustrative* purposes; like, in this respect, to the *itihāsas* occasionally prefixed by Sāyaṇa to a Vedic hymn or added to a Vedic stanza. Legends of this class are solely intended to restore details omitted in a *mantra* or a *yajus*, to furnish material for understanding an allusion, to explain (as in our case here) the special circumstances under which a certain ṛṣi saw a hymn which bears his name, etc. Their mythological value lies in this complete absence of a motif for tampering with the received version. And there is little ground to fear, that an overpowering imagination led the Brāhmaṇical writers to poetical expansions.

Quite different is another class of Brāhmaṇa-legends. It is composed of what might be termed *exegetical* legends. While with the stories of the *first* class the author of the Brāhmaṇa merely refreshes the memory of his readers, he offers in the second class a piece of dogmatic exegesis. Given is here a certain ritualistic performance which the Brāhmaṇical writer endeavors to explain. Consequently, all legends of this second class are given *not* for the sake of the *legend as a whole*, but on account of *certain items* in it by which a given part of the ritual may be explained. Now the cases where all the necessary ingredients are already contained in the popular version of a legend are necessarily few. The facts of the ritual, on the other hand, are unchangeable. The author of the Brāhmaṇa is, therefore, placed before the alternative of either giving up his mythological exegesis of the ritualistic performance or of using a legend which in its popular form contains *some* of the facts he needs,

while by *alterations and additions of his own* he makes it completely suitable for his purpose. Moreover, while the different parts of the legend in its original shape form a harmonious and proportionate whole, two or three facts now become disproportionately magnified, as essential for the exegesis, and these not only dwarf the rest but frequently annihilate it. Hence the barrenness of many of these stories. Any legend in the Brāhmaṇas which is tied up in a bit of ritualistic exegesis and forms an essential part of it is open to suspicion. Whenever two versions of the same legend are found and the question arises whether the two should be regarded as popular collateral forms of the same legend or whether the deviations of one version from the other are of Brāhmaṇic origin : that version should be regarded as nearest to the popular form which is *not* connected with any ritualistic exegesis. All deviations of the other version used to furnish a *raison d'être* for a ritualistic practice bear prima facie evidence of Brāhmaṇical tampering, and, *unless other evidence proves the contrary*, cannot be accepted as due to a popular collateral form of the legend.

The A. B., Kṛh., and Ms. versions of the Dīrghajihvī story furnish an excellent example for such a Brāhmaṇical adaptation of the Indra-Sumitra legend to the requirements of an explanation of the *maitrāvaruṇī payasyā* (on which cf. Sāyaṇa to A. B., II, 22). Mitra, of course, easily takes the place of Sumitra, with the preservation even of the pun which recurs both at T. S., VI, 4, 8, 1⁽¹⁾ and at Ś. B., IV, 1, 4, 8. But Indra yields to Varuṇa certainly only because exegetical exigencies demanded it.

§ 4. *Allusions in the Rgveda to the Dīrghajihvī legend.* There

⁽¹⁾ Already compared with the Dīrghajihvī legend by Geldner, *Ved. Stud.*, II, p. 170, n. 5.

is no passage in the R̥gveda explicit enough to allow a positive claim that it originally referred to our legend.

1. R. V., IX, 101, 1^{b,c}; *ápa śvánam śnathīṣṭana sákhāyo dīrghajihvyām* (= S. V., I, 545 = II, 335 = T. M. B., VIII, 5, 7), «away, o friends, pierce the long-tongued dog (masculine!)», is far too general to be taken as an allusion to this particular legend. The dog seems to have been a favorite guise of the *rakṣas* when they wished to harass the sacrificer. The T. B., I, 4, 3, 6, explains how the sacrifice is spoiled («torn apart») by a dog passing between the *āhavanīya* and the *gārhapatya* fires when the *agnihotra*-oblation has been placed upon the latter, *vi vā etasya yajñās chidyate yasyā 'gnihotre 'dhiśrite śvā 'ntarādhāvatī*⁽¹⁾. For a similar occurrence the S. B., XII, 4, 1, 4, and the J. B., I, 51, provide a special «expiation». Aś. Ś. S., III, 14, 11, gives directions as to what should be done in case that sacrificial vessels have become impure through licking, *evam avalīhābhikṣipteṣu*, where the Commentator glosses: *avalīdhāni śvādibhiḥ*. Manu VII, 21, in his description of a chaotic state of society, mentions among other things crows eating the sacrificial cakes and dogs licking the *havis*: *adyāt kākāḥ puroḍāsam śvā 'valihyād dhaviḥ*. In the M. Bh. Saramā curses king Janameya and his three brothers because they had beaten her son Sārameya although he had committed no offence, neither looked⁽²⁾ at the

⁽¹⁾ Commentary: *yasya yajamānasyā 'gnihotrahaviṣi pākārtham gārhapatye 'dhiśrūe saty āhavanīyagārhapatyayor madhye yadi śvā dhāvet tadānim etasya yajño vichidyet*.

⁽²⁾ The mere look of a dog defiles, as M. Bh. XIII, 1576 (vol. IV, p. 55) Calcutta ed. = XIII, 23, 5 ed. Bomb., where among the impure gifts which are the share of the *rakṣas* are mentioned those which have come in contact with a dog (*paramrṣṭam śunā*) and those looked at by dogs (*śvabhīr avekṣitam*). The whole stanza (with the var. lect. *kṣuṇṇam* for *kṣutam*) is repeated in the Mark. Pur., XXXIV, 55 b = p. 207 *Bibl. Indica*.

oblations nor licked them; *nā 'parādhyāmi kiṃ cin nā 'vekṣe ha-viṃṣi na 'valiḥe*, Sārameya complains to his mother, M. Bh. I, 661 (vol. I, p. 23) Calcutta ed. = I, 3, 6 ed. Bomb. Indeed, several times the defilement of the *havis* by the licking of a dog is metaphorically used to describe the defilement of a girl by her ravisher. As in the poetical passage of the M. Bh. in which the slave girl of Kṛṣṇā depicts the fate awaiting her mistress at the hands of Jayadratha who has carried her off. «Rescue her», she says, «before the *havis* is offered in a fire of chaff, as it were; before the garland is cast away, as it were, in a cemetery; before the sacrificial soma is licked, as it were, by a dog through the error of the priest, *purā tuṣāgnāv iva hūyate haviḥ purā śmaśāne srag iva 'pavidhyate purā ca somo 'dhvarago 'valihyate śunā yathā viprajane pramohite*, M. Bh., III, 15685 f. (vol. I, p. 768) Calc. ed. = III, 269, 20 ed. Bomb. Similarly, when the ṛṣi Devaśarman sets out on a journey leaving behind his wife Ruci of whom Indra is enamored, he begs his pupil to protect Ruci against Indra, «that the king of gods may not defile Ruci as a vile dog the oblation», *yathā ruciṃ nā 'valihed devendro. . . haviḥ śve 'va durātmanvān*, M. Bh., XIII, 2286 (vol. IV, p. 80) Calc. ed. = XIII, 40, 39 Bomb. ed. — And again Rāma, having rescued his wife Sītā whom Rāvaṇa had carried away, refuses to resume his marital relations with her : «How may one even for a moment keep a woman who hath been in an other's hands. Whether thou art pure or impure, I dare not, o Maithili, now to enjoy thee who art like the oblation which a dog hath licked», *katham. . . parahastagatām nārīm muhūrtam api dhārayet | suvṛttām asuvṛttām vā 'py ahaṃ tvām adya maithili | no 'tsahe paribhogāya śvāvaliḍham haviḥ yathā*, M. Bh., III, 16543 (vol. I, p. 798) Calc. ed. = III, 291, 12 Bomb. ed.

2. Sāyaṇa in his introduction to R. V., I, 97 (alluded to

before) paraphrases T. M. B., XIII, 6, 9-10 and connects that Vedic hymn with our story, saying that Kutsa was troubled with pangs of conscience after his faithless act, but got rid of his sorrow by means of the hymn R. V., I, 97 which is therefore recommended to others in like misfortune. But barring the vague allusions to Indra's help in the Dasyu-slaughter in the eleventh stanza, and to Indra's failing courage in the third, which are so general that they may refer to a number of incidents in the Kutsa family history, there is nothing in the hymn even remotely to be connected with our legend.

UNE PRATIQUE DES TANTRAS,

PAR

M. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

Je ne me le dissimule pas, il y a quelque ambition, voire quelque imprudence, à traiter du Tantrisme dans une communication nécessairement écourtée. Nous connaissons très mal, à l'heure actuelle, les idées et le vocabulaire tantriques; l'histoire des sectes et de leur évolution n'est pas amorcée.

Une double raison me permet d'escompter la patience et l'attention du lecteur. En premier lieu, la pratique, ou plus exactement la bhāvanā ou opération mystique, qui fait l'objet de cette note, me paraît caractéristique du mysticisme des Vajrācāryas, mysticisme issu, comme on le sait, de la spéculation mādhyamika, influencé par les idées védantiques et les cérémonies «śāktas» ou «de la main gauche». — Cette pratique est l'exacte contre-partie des initiations ou dikṣās décrites dans les Brāhmaṇas.

En second lieu, on peut déterminer la secte où elle semble avoir pris une importance spéciale : nous examinerons non pas un trait isolé de la superstition hindoue, mais une cérémonie appartenant à un rituel historique.

I

Quelques mots d'abord sur ce rituel et l'école qui l'a patronné.

Tāranātha nous apprend qu'il y a quatre espèces de tantras⁽¹⁾:

⁽¹⁾ Cf. Kern, II, 525; *Journal of the Buddhist Text Society*, I, 3, 26; Jäschke, s. voc. *rgyud*; Tāranātha. p. 87, 104, 223, 278.

les deux premières catégories (*kriyā°* et *caryātantras*) constituent probablement le Vinaya des bouddhistes adeptes du Tantrisme : il y est traité du *gurumaṇḍalakaraṇa*, du *stūpakaraṇa*, etc.; les *yogatantras* appartiennent, ce semble, à l'école des *Yogācāras* et traitent de cette très ancienne discipline, plus vieille que les *Upaniṣads*, renouvelée par les yogins de toute époque, qui consiste dans la réglementation du souffle (*prāṇayāma*); enfin, les *anuttarayogatantras*, d'origine plus moderne, dit *Tāranātha*, qui sont, ajoute le même auteur, les tantras bouddhiques par excellence, et dans lesquels les principes de la *çūnyatā* (vide) et les rites féminins prennent une place prépondérante.

Il y a cinq *anuttarayogatantras*, ou plus exactement cinq *Mūlatantras* dans cette catégorie de tantras. Ce sont le *Guhyasamāja°*, le *Vairocana-māyājāla°*, le *Buddhasamāyoga°*, le *Candraguhyatilaka°* et le *Mañjuśrīkrodhatantra*. Autour de chacun de ces livres, originaux ou soi-disant tels, se groupe une école et bientôt une bibliothèque composée d'œuvres signées, mais considérées comme révélées (cf. les rites de *sādhana*, etc.⁽¹⁾).

De ces cinq écoles, la plus importante, ou du moins la mieux connue, est l'école du *Guhyasamāja*. Le G. S., sous le nom de *Tathāgataguhyaka*⁽²⁾, a pris rang parmi les neuf Dharmas du Népal. Une série d'ouvrages nous permettent de deviner les phases successives de l'évolution de la secte : 1° diverses recensions du livre original, sous le titre de *Samājatantra*, *Mahāsamājatantra*, etc.; 2° des *vyākhyātantras*, ou tantras explicatifs, tels que la *Vajramālā*, le *Hevajraḍākinijālasaṃvaratantra*, le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*; 3° des manuels, comme le *Pañcakrama*,

(1) Voyez la note de Wassilieff, ad. *Tar*, p. 216.

(2) Livre qu'il ne faut pas confondre avec le *Tathāgataguhyaka* cité dans le *Çikṣāsamuccaya* et dans *Madhyamakavṛtti* et qui ne présente aucune trace d'idées tantriques.

le Paramārthabodhicittabhāvanākrama; 4° des compilations, dont l'Abhidhānottarottara offre un type curieux; 5° enfin, il faut signaler l'influence de l'école du G. S. sur des compilations plus savantes et d'un caractère encyclopédique, par exemple l'Ācāryakriyā° et le Kriyāsamuccaya. — D'autre part, des renseignements fournis par M. Fujishima sur l'école Shin-gon-shū⁽¹⁾, il résulte que le G. S. est en relation étroite avec le Mahāvairocanābhisambodhisūtra.

La thèse capitale du Guhyasamāja est la doctrine du triple secret, c'est-à-dire de l'identité du corps, de la voix et de la pensée d'un être quelconque avec le corps, la voix et la pensée de tous les Tathāgatas⁽²⁾. Rien de plus aisé que de manifester cette identité : il suffit d'en avoir conscience⁽³⁾; mais il est bon de pratiquer les cérémonies variées qui perfectionnent le corps, la voix et la pensée.

II

Rappelons deux principes : 1° la théorie de «l'état intermédiaire»; doctrine ancienne dans le bouddhisme, quoique condamnée par les orthodoxes. Le pudgala, après la mort, erre pendant trois jours sous la forme d'un sūkṣmaśarīra, constitué par les nidānas qui précèdent le terme bhava dans la série classique; il prend une nouvelle naissance, descendant dans le corps de l'homme ou de la femme, poussé par la force des actes⁽⁴⁾; 2° la théorie çākta adoptée par les bouddhistes

⁽¹⁾ *Bouddhisme japonais*, p. 96 et suiv.

⁽²⁾ Cf. Wassilieff, p. 185; Waddell, *Lamaism*, p. 152.

⁽³⁾ Les tāntrikas s'expriment dans des termes qu'un aupaniṣada ne désavouerait point : ātmānaṁ pūjayet sadā. — «Quand le fidèle loue Bhagavat, à qui adresse-t-il sa louange? Théoriquement, il ne loue personne; il n'y a ni louange ni auteur de la louange, ni objet de la louange; pratiquement, on peut dire qu'il loue l'ātman : «sainvṛtyaivātmānaṁ stauti». Cf. *Pañcakrama*, p. 33.

⁽⁴⁾ Voir dans *J. R. A. S.*, 1897, July : «The wheel of live from a new source».

comme par les çivaïtes : le bonheur du dieu consiste dans la possession de la Çakti ou énergie femelle; théorie nettement exprimée dans nos sources, car la formule initiale des sūtras est renouvelée : « bhagavān bhagavatībhageṣu vijahāra ». On devient Bouddha par la pratique rituelle du maithuna : « buddhatvaṃ yoṣidyonisamāśritam ».

Ceci posé, nous suivrons aisément le développement du rite⁽¹⁾. L'ascète meurt à l'existence humaine en accomplissant la double tâche : la pūjā ou adoration est le « viśiṣṭam karma; l'acquisition de la science est la mort parfaite : « maraṇaṃ viśiṣṭam ». L'ascète obtient « l'antarābhavadeha », c'est-à-dire un corps de dharma, un corps transparent : « mṛtyur evocyate dharmah ».

Dans le belvédère construit à cet effet et qui est la demeure des Bouddhas (buddhabhavana), l'ascète se représente le Bouddha uni d'amour avec la déesse. Tous les détails du « maṇḍala » (cercele magique) et de la « bhāvanā » (hallucination) nous sont connus. Akṣobhya, issu d'un disque solaire, réservoir de śukra, porte un foudre (vajra = līṅga); Māmakī, issue d'un disque lunaire, réservoir de śoṇita, porte un lotus (padma = yoni). Témoin du maithuna des divinités, l'ascète s'incarne dans le sein de la Tārā dont il est épris : ainsi fait tout être de l'état intermédiaire. Il prend possession de l'essence de son père et possède le viçiṣṭasukha (mahāsukha, surata), car, naissant en qualité de Bouddha, il engendre des Bhagavatīs, Mahavajrī et ses sœurs, représentées dans les cérémonies par des yoginīs, et des fils, ses rivaux, qui sont les démons (Svetācala, etc.) et dont il triomphe au moyen des armes magiques.

Les écoles qui nient le pudgala expliquent le punarjanman par la théorie du vijñānasamūtāna; cf. Bodhicaryāvatāra, chap. ix, ṭīkā. Kern, *Manual*, p. 49.

⁽¹⁾ Caṇḍamahāroṣaṇatantra, chap. xv, Viśuddhipaṭala. Voyez, *Bouddhisme, Études et matériaux*, p. 153 et suiv.

ON SOME NEWLY FOUND INDO-GRECIAN
BUDDHISTIC SCULPTURES

FROM THE SWĀT VALLEY (UDYĀNA),

BY

Dⁿ L. A. WADDELL LL. D.

I beg to exhibit to the Congress these photographs of some specimens of a large collection of Buddhistic sculptures from the Swāt Valley of Eastern Afghanistan, which I was privileged to secure for the Government of Bengal and which are now deposited in the Indian Museum at Calcutta.

This country, now peopled by fanatical Afghans and practically unknown to modern Europeans until two years ago, had long possessed for me the double attraction of being the home of the Buddhist monk Padma-saṃbhava who in 747 A.D. founded Lamaism in Tibet, and also of being the alleged home of some of Asoka's ancestors.

On the outbreak therefore of the Chitral war in 1895, I sent to several friends in the British force which was occupying the Lower Swāt Valley, extracts from Hiuen Tsang's account of Udyāna, with rough plans for the identification of the chief ancient sites. My friends replied that the whole valley was so thickly studded with magnificent ruins abounding in fine sculptures that they had difficulty in following Hiuen Tsang's descriptions, and one of them forwarded me an eye-copy of an inscription in Kharoshiti or Bactrian Pali from a stone lying in his camp, and he added that many of the finest ruins were rapidly

undergoing that destruction which is too often apparently inseparable from military occupation.

Thereupon I represented to the governor of Bengal, Sir Charles Elliott, the desirability of conserving these ancient art-monuments and of securing specimens of the finer sculptures for the Calcutta Museum, which, though rich in other forms of sculpture, was remarkably poor in those of this so-called Gandhāra type. He generously supported my recommendation, and gave me the necessary assistance for this purpose. And to Maj. Deane, the chief political officer, I was also deeply indebted for much active help, including the provision of a small escort of friendly Pathans for exploring the ruins in the recesses of the mountains, identifying sites, and fixing on spots for further excavation. The general results of this research have been summarised in my progress-reports⁽¹⁾. The few inscriptions which were found and examined by Prof. Bühler fix the age of these sculptures between the 1st century B. C. and the 11^d century A. D. These numerous stone-cut versions of the Jātakas and of scenes from Buddha's life are therefore worthy of close study, quite apart from their high art and ethnological interest, teeming as they are with a variety of ethnic types. And as art-treasures many of them surpass some of the finest specimens in Lahore Museum from Gandhāra itself.

The type of the sculpture, however, is evidently more of the Byzantine or Roman character than the Greek; and this indeed is in keeping with the age of the monuments, and the Indo-Bactrian monarchs who lavished their wealth upon them when Buddhism was at its zenith in Northern India.

The immense variety of subjects treated in this collection, which numbers several hundred friezes, relievos and statues,

⁽¹⁾ Abstracted in *The Asiatic Quarterly Review* for 1896, p. 192-194.

will be seen from these photographs, for some of which I am indebted to Mr. Caddy, who was sent to transport the specimens to Calcutta. I would specially point out as of the earlier type this fine Corinthian pilaster, in which the monks are reverencing the holy presence in the form of *footprints* only. This beautiful tympanum also, with its curious anticipation of the Gothic arch, is specially remarkable. So also are the following : a fine fresco representing Buddha seated in a cave and being worshipped by a king and attendants including a harpist; Maitreya (?) writing down the Law; a princely Bodhisattva seated on a wicker-work upholstered chair, yet bearing an inscription which places it anterior to the II^d century A. D.; and Buddha taking the place of Helios in this Corinthian capital. The fact that the peacock appears so frequently on the arches is also remarkable.

In view of the valuable historical character of these monuments in the Swāt Valley of Buner to the south, and the probability that further expeditions may soon penetrate the latter valley and also Upper Swāt, in which lay the capital of Udyāna, I beg to propose that the Congress, while thanking the Government of India for what they have already done in rescuing these valuable fragments from Lower Swāt, may put on record its lively interest in the important epigraphic and art treasures about to be made accessible in Upper Swāt and Buner, and request them to spare no pains in impressing the utmost caution therewith on their expeditioning forces; and also thank Sir Charles Elliott and Maj. Deane for their assistance.

L'INSCRIPTION PEHLEVIE

DE LA CROIX DE S.-TOMÉ,

PAR

M. DE HARLEZ.

Les indianistes et les pehlevians connaissent les nombreuses croix avec inscriptions trouvées dans le midi de l'Inde. Le savant orientaliste Burnell en a jadis entretenu les lecteurs de l'*Indian Antiquary*. La plus célèbre d'entre elles est celle qui entoure une croix taillée dans le granit et que l'on a découverte sur le mont Saint-Tomé, aux environs de Madras. Trois interprétations ont été données de cette légende par des savants de la plus haute compétence, chacune basée sur une lecture plus ou moins différente des caractères pehlevis. Leurs auteurs furent J. Burnell d'abord dans la Revue citée plus haut (*Ind. Antiq.*, III, 1874, p. 308 et suiv.); puis l'illustre pehleviste E. West, dans l'*Academy*, 1874, Jan. 24, p. 97; enfin M. Haug, dans *Beilage zur Ausburger Allg. Zeitung*, 29 Juli 1874. Ce qui m'a déterminé à m'en occuper à mon tour, c'est qu'un missionnaire du Dekan m'en a apporté une empreinte prise sur la pierre elle-même et conséquemment d'une exactitude parfaite. C'est aussi le doute resté sur les interprétations précédentes.

La première et la seconde se rapprochent fortement l'une de l'autre, à part l'ordre des mots qui n'est point le même. Nous ne répéterons pas la critique que le Dr E. West a fait justement de la lecture admise par MM. Burnell et Haug. Donnons seulement le sens que l'un et l'autre attribuaient à notre texte.

D'après Burnell, il signifierait :

In punishment by the cross (was) the suffering of this (one) who is the true Christ and God above and guide ever pure.

Et selon Haug :

He who believes in the Messiah and God above and in the Holy Ghost is redeemed through the grace of Him who was crossbearing.

La lecture adoptée par Haug est sujette à des critiques semblables à celle que West a faites de la première. *Alhd* « Dieu » ne peut s'y trouver. *Afrikhi ajasar* ne peut être le Saint-Esprit. Le dernier mot ne peut être *humand*. *Amen* serait difficilement « (qui) croit », etc. West a été beaucoup plus heureux et dans la manière de lire les hiéroglyphes pehlvies et dans sa traduction, comme on va le voir :

Mtn amen meshikhâ-i avakhshâ-i, madam afras aj khârbukht +sûldâ-i min vanva dard i denman.

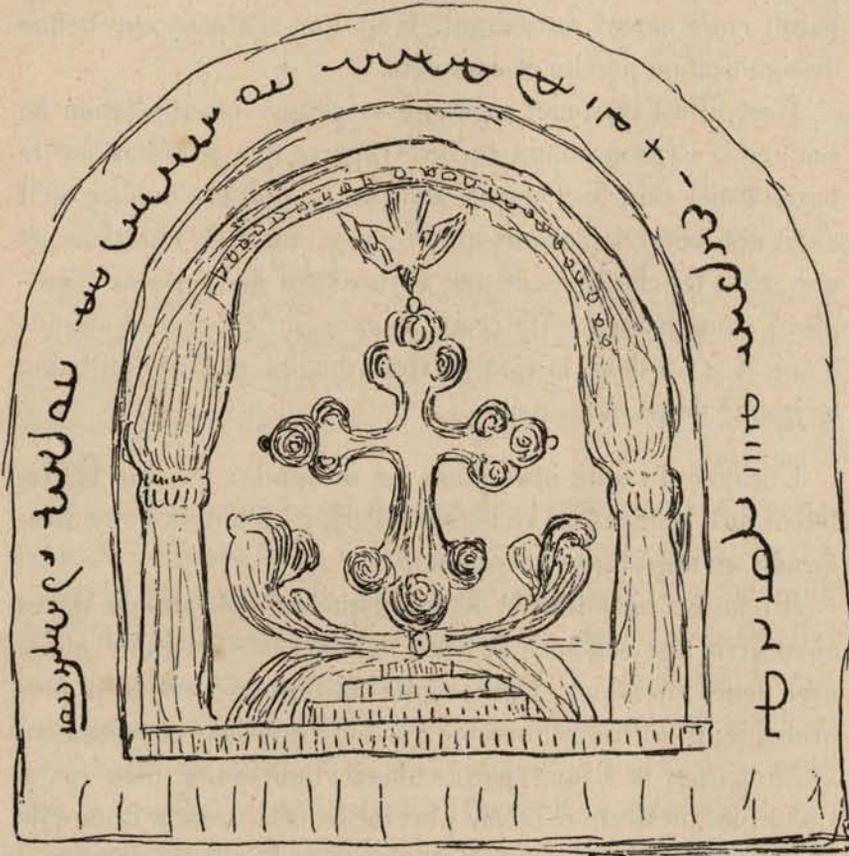
« What freed the true Messiah the forgiving, the uprising from hardship + the crucifixion from the tree and the anguish of this. »

Comme le savant interprète donne lui-même son explication comme douteuse, on ne trouvera pas étrange que je cherche si l'on ne peut rien y substituer de plus satisfaisant.

On remarquera, en effet, qu'il n'est pas très aisé de sous-entendre le verbe *freed* « délivra ». Puis le crucifiement qui délivre des douleurs ne semble pas devoir être le sens de la phrase ni l'idée que les graveurs ont voulu inspirer aux disciples de la croix et aux passants. Enfin *sûldâ* est une lecture que West lui-même juge très douteuse et qui ne paraît guère justifiée par la forme des caractères.

Je proposerais donc de lire de la manière suivante :

*Mun âmen Mesihâ i avaks'di madam afras aj asar bokht + yin
razyâ min van dart-i denman.*



Il serait superflu de justifier cette lecture qui concorde trop bien avec les traits de l'inscription pour nécessiter une démonstration de sa légitimité.

La traduction serait :

« Celui qui (est) le vrai Messie, le réconciliateur, le ressuscitant à jamais, purifie (sanctifie) par la vertu (provenant) du

crucifiement⁽¹⁾ de lui (ou du crucifiement celui-ci, ce qu'on voit ici). »

Ici point de lacune à combler par hypothèse, point de supposition à justifier : tout est simple et naturel, et le sens me paraît entièrement satisfaisant. C'est une sentence chrétienne de signification précise et complète.

West, il est vrai, met en doute sa propre interprétation de *van* « croix » (proprement « arbre »), parce que ce n'était pas le terme usuel chez les Persans. Mais on ne doit pas oublier qu'il s'agit non point de Persans quelconques, mais de chrétiens, et que, chez les chrétiens, le mot « arbre » fut dès l'origine⁽²⁾ employé pour distinguer la croix, comme il l'est encore aujourd'hui. Il n'y a donc là rien d'extraordinaire et l'interprétation se justifie de point en point.

L'origine de cette inscription est inconnue; les uns l'attribuent aux Manichéens chassés de Perse, les autres à des Nestoriens en mission de propagande.

Il nous est bien difficile de croire que des disciples de Manès aient écrit une sentence de cette nature : elle ne cadre guère avec leurs doctrines. Une origine nestorienne est bien plus probable; il est très admissible que les Nestoriens persans aient voulu porter la bonne parole dans l'Inde aussi bien qu'en Chine, au vi^e siècle et même plus tôt dans la Grande Presqu'île si rapprochée de leur patrie que dans les contrées lointaines de l'Empire du Milieu. Puisque Cosmas Indicopleustès a trouvé des chrétiens dans l'Inde au vi^e siècle, on peut légitimement ranger parmi ceux-ci l'auteur de l'inscription du mont Saint-Tomé.

⁽¹⁾ Litt. « de la souffrance de l'arbre ».

⁽²⁾ Comp. *Act. Apost.*, ch. 10, 13, etc., où *δένδρον*, *lignum*, seul désigne la croix.

NOTE
ON A PEHLEVI INSCRIPTION

IN THE DUBLIN MUSEUM,

BY

L. C. CASARTELLI.

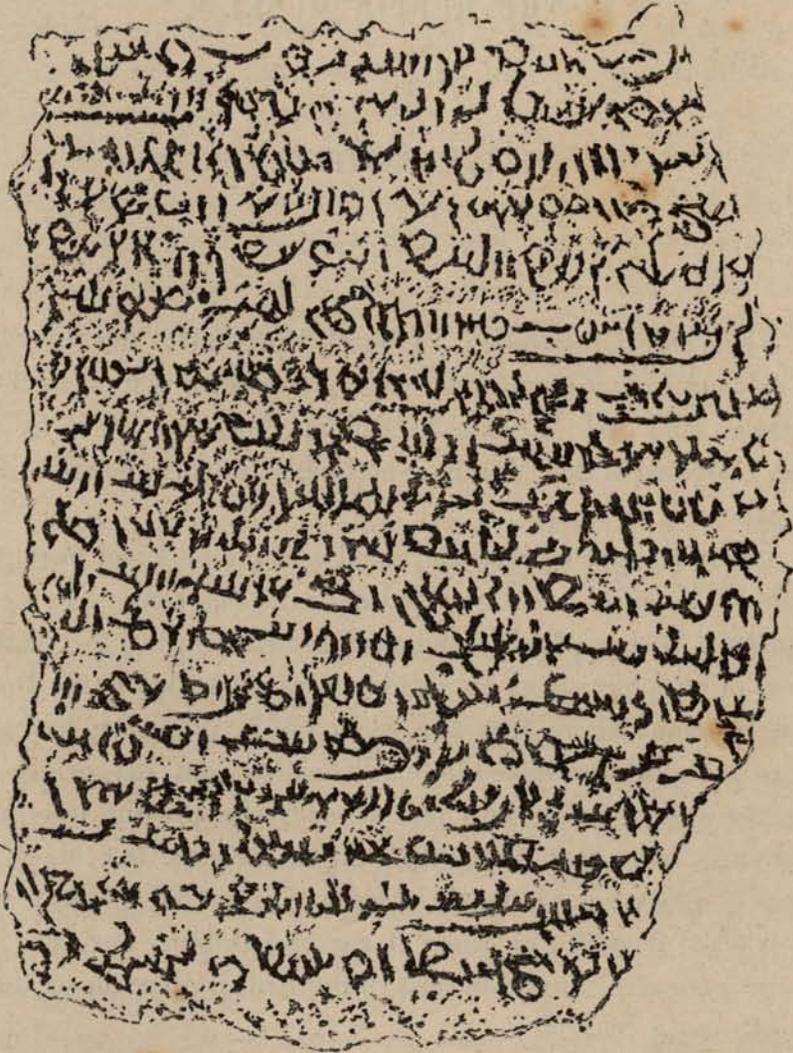
The Pehlevi inscription, of which I present to the Section a rubbing from a mould and photographs of a cast, is in the Science and Art Museum in Dublin, but as I learn from Mr. Longfield of that Museum, nothing certain is known of its origin.

It may be remembered that moulds of the bilingual inscriptions of Hājiābād were obtained early in this century by Sir Ephraim Stannus, C. B., and casts from these, together with casts of sculptures from Persepolis, were presented to the Dublin Museum, where they arrived in 1833, duplicates having been previously presented to the British Museum. It is surmised by the Dublin authorities that possibly the present inscription may have been brought by Sir E. Stannus, but this is a mere conjecture : as a matter of fact nothing at all is known as to whence it came, or when it reached Dublin; nor does it occur among the duplicate casts in the British Museum or the Royal Asiatic Society.

I have submitted copies of these photographs from the casts to several eminent Pehlevi scholars, and I venture to quote one or two communications on the subject with which I have been favoured.

M. Ed. Drouin writes me (13 July 1897) :

C'est bien une inscription en pehlvi cursif, mais il serait intéressant de



savoir où le monument se trouve. Je ne crois pas en principe qu'il vienne de la Perse. On trouve bien quelques inscriptions en cursif sur des intailles des derniers temps des Sassanides, mais elles sont très rares, et

les légendes, tout en présentant quelques signes à ligatures (qui ne sont que l'exception), sont généralement en pehlvi du vi^e siècle. Je crois que le pehlvi de notre inscription est *bien postérieur*. Après la conquête arabe, on n'aurait pas toléré en Perse l'exhibition d'un monument pehlvi; l'écriture était confinée dans les manuscrits que les *destours* devaient cacher aux envahisseurs. Aussi penserais-je que l'inscription de Dublin provient de l'Inde. Vous savez que nous avons déjà celles de la grotte de Kanheri (Bombay), et celles des plaques de cuivre de Cottayam (sud de l'Inde), qui ont été étudiées par West dans l'*Indian Antiquary* et dans le *J. B. A. S.*, et dont les caractères sont tout à fait ceux de notre inscription. Ces inscriptions sont des viii^e et x^e siècles. . . . Le moulage que l'on vous a envoyé de Dublin de cette inscription était resté jusqu'ici inconnu : c'est une vraie trouvaille.

To Dr E. W. West I am indebted for the following remarks (3 Sept. 1897):

The first thing that strikes the eye is the Pahlavi 𐭪 *b*, as in line 6, which seems to begin with

(?) 𐭪𐭥𐭥𐭥 (?) 𐭪𐭥𐭥𐭥

vabūdunt ākās (?) *yehvūnéd* « . . . made, becomes aware (?) ». Perhaps, line 7 begins with 𐭪𐭥𐭥𐭥 « assistant »; and in line 17 there may be 𐭪𐭥𐭥𐭥 *birūnih* « outside ». — Some other letters are easy to identify, but some are very doubtful; 𐭪 is more like an old 𐭪, *è*, than anything else. — In line 12, 𐭪𐭥 may be 𐭪𐭥 *yôm* « day »; but the greater part of the letters are as difficult to read as those written on papyrus. It is possible that long perseverance and reiterated attempts might decipher a good deal of the inscription, but I am not sanguine of success without having some name or leading idea to start with. At the end of line 9 there seem to be numerical ciphers 𐭪𐭥𐭥𐭥 perhaps for « eight ». The words I have mentioned seem to be written in cursive characters, but detached letters appear to abound in other parts of the inscription; this may be owing to the material in which it is engraved.

I regret not to be able to add anything to these few sugges-

tions of Dr West, but I trust that some of the members of the Section may be more fortunate.

Before concluding, I ought to add that I am indebted to M. F. L. Griffith, of the British Museum, for calling my attention to the present inscription, as well as for procuring me a cast of the same, together with the rubbing, from the authorities of the Dublin Museum.

UNE
NOUVELLE INSCRIPTION ARMÉNIQUE
OU VANNIQUE,

PAR

M. K. J. BASMADJIAN.

M^{gr} Mesrop Smbatiantz, le distingué archevêque arménien et collecteur des inscriptions vanniques du Caucase, m'avait communiqué — il y a presque huit mois — la copie d'une inscription vannique dernièrement trouvée à Šahriar, village ar-



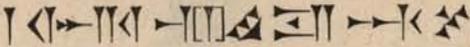
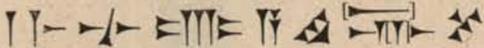
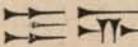
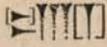
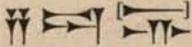
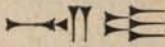
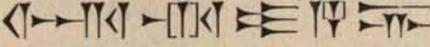
ménien du district d'Armavir. En même temps je recevais une lettre de la part des RR. PP. Mekhitharistes de Venise demandant la traduction de cette inscription, que M^{gr} Smbatiantz avait fait paraître (n° 25, = *Armavir*, n° 12), dans l'intervalle,

dans la revue arménienne *Ararat* d'Edjmiazine (1896, novembre). Quelques jours après, je leur ai envoyé la transcription et la traduction, qu'ils ont publiées dans la revue arménienne *Bazmavep* (1897, février). Mais, pour la publier dans une revue quelconque en langue européenne, j'attendais, malheureusement en vain, l'arrivée de l'estampage, que j'avais demandé deux fois de mon ami M^{sr} Smbatiantz. Malgré ce retard regrettable, je pense qu'il y a quelque utilité à faire connaître cette inscription à votre assemblée.

L'inscription que j'ai l'honneur de vous présenter ici, est écrite, comme celle de Ghazandji (Smbatiantz, n^o 17, *Armavir*, n^o 9 = Sayce, n^o LXVII), en ronde sur la base d'une colonne.

Cette colonne appartient au même genre des pierres bleues qui constituent la colline d'Armavir, et se trouve aujourd'hui chez le curé du même village.

Voici la copie de cette inscription en caractères vanniques, avec transcription et traduction française :

	<p><i>A[r]-g[i]-is-ti-s</i> Argistis</p>
	<p><i>Me-[nu]-u-a-hi-n[i]-s</i> de Menuas</p>
	<p><i>i-ni</i> cet</p>
	<p><i>E = asis</i> maison</p>
	<p><i>za-du-n[i]</i> a élevé</p>
	<p><i>[z]u-i</i> pour</p>
	<p><i>[a]r-[h]u-i-a-ni.</i> (sa) race.</p>

REMARQUES.

Au lieu de ... *hi-ni-s*, on pourrait aussi lire  - I < [] >  (... *hi-nam*); mais il est plus probable qu'il y a sur l'original, comme dans d'autres textes pareils, *hi-ni-s*.

Le complément direct du verbe *zaduni* = « il a élevé » ressemble beaucoup à  sur l'original. Il doit indiquer une sorte d'établissement ou de construction « élevée » par Argistis. Je crois cependant que cet idéogramme est probablement  qui signifie « maison ».

Le mot *zui* se présente pour la première fois, et il est impossible d'en indiquer le sens avec quelque probabilité; nous sommes mieux renseignés sur le mot qui suit :

Arhuiani doit signifier « race », puisque *arhiuruliani* veut dire « descendant », et non pas « famille », comme le traduit M. le prof. Sayce, parce que le mot est composé de *arhi* = « progéniture » et de *urul(-ani)* = « semence ». Si cela est exact, le mot *zui* signifiera « pour ».

Le contexte paraît favorable à cette interprétation :

« Argistis de Menuas a élevé cette maison pour (sa) race. »

L'intérêt principal de cette inscription, c'est qu'elle enrichit le vocabulaire vannique de deux mots nouveaux : ce sont, comme nous avons vu, *zui* et *arhuiani*.

ERÂNICA,

VON

EUGEN WILHELM.

I

Zu Vend. iv, 24 und ix, 161 Spieg. = Westerg. Geldner iv, 5 und ix, 41.

Vend. iv, 24 hat SPIEGEL in seinem Texte die Lesart *ástáraití*, ebenso GELDNER, während WESTERGAARD *ástárayéité* liest. Vergleicht man die Handschriften, so wird man finden, dass an unserer Stelle und in den folgenden Sätzen, ebenso auch xiii, 55 ff. Sp. = xiii, 20 ff. W. G. die von Spiegel gewählte Lesart die überwiegende ist. Gegen sie kann angeführt werden Vd. v, 13 Sp. = V, 4 W. G. *ástárayańtím dońhát* und vi, 6; 64 Sp. = vi, 3; 29 W. G. *ástárayáońté*. Ebenso liest SPIEGEL ix, 161 *átápaití*, während GELDNER *átápaité* und WESTERGAARD, ix, 41 *átápáyéiti* in ihren Text aufgenommen haben. Nach meiner Ansicht ist es wohl möglich, dass im Avesta Verba mit Causalbedeutung auch ohne die Endung der 10. Klasse vorkommen können, da sich ja auch im Neupersischen Verba in CAUSATIVER Bedeutung öfter finden ohne die Verlängerung des Stammes durch *aya*. Cf. تافتن, تاختن, facere, ut aliquis currat, گذاردن neben گذاریدن, نوریدن und انكاردن, انكاریدن, انباردن, und انباریدن u. a. m. Vgl. hierzu Friedrich MÜLLER: die Conjugation des neupersischen Verbums sprachvergleichend dargestellt (Wien 1864), p. 20 und dessen Bemerkungen über die schwache Verballexion im Neupersischen (Wien 1874), SPIEGEL: Vergleich. Grammatik der altéránischen Sprachen, p. 220-221.

Etwas Aehnliches ist es, wenn Pāṇini VII, 2, 27 erlaubt für ष्रितः auch ष्र्णः, für श्रमितः auch श्रान्तः zu sagen.

II

Afrīgān Gahambār 3-6 übersetzt und erklärt.

3. Bringet, ihr Mazdaverhrer, zur richtigen Zeit eine Mahlzeit dar am Maidhyozaremaya : Milch von Thieren, gesottene, von Unreinigkeit freie Milch — wenn dies geht.

4. Wenn es aber nicht geht, so gebe man soviel süßes Getränk und lasse dieses verzehren die wegen des Hörens weisesten, wahrsprechendsten, an Reinheit reinsten, in Herrschaft am besten regierenden, truglosesten, weithin erfreuendsten, mildthätigsten, die Armen am meisten nährenden, am Verlangen nach Reinheit am meisten festhaltenden, die Schätze, welche von Frauen herkommen, herbeibringenden — wenn dies geht.

5. Wenn das nicht geht, soll man trockenes, ausgesuchtes Holz in Ladungen, die bis an die Knie reichen, in das Haus des Herrn bringen — wenn dies geht. Wenn es aber nicht geht, so soll man trockenes, ausgesuchtes Holz soviel als bis an die Ohren reicht, soviel als bis an die Achsel reicht, soviel als man mit der Hand fortbringen kann, in das Haus des Herrn bringen — wenn man Vermögen hat.

6. Hat man kein Vermögen, so soll man dem besten Herrscher die Herrschaft anbefehlen, dem Ahura Mazda : «Dem besten Herrscher gehöre das Reich, weswegen wir es ihm übergeben, zutheilen, darbringen, dem Ahura Mazda, dem As'a

vahista. » Da hat er die Mahlzeit ausgerichtet, als Gebet zu richtiger Zeit.

Bemerkungen.

3. Statt 𐬬𐬀𐬌𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎𐬀 ist offenbar 𐬬𐬀𐬌𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎𐬀 zu lesen, was K 18 bietet. Ich verweise auf Y. IX, 11 WG. = IX, 38 Sp. und Yt. XIX, 40 : *yés'yañtīm āpem pardānhât*, er schüttete das kochende Wasser um. Mit der Wurzel *yash*, *yish* ist zu vergleichen das neupers. جوشیدن, *æstuare*, bullire. — *Garebush* bedeutet nach Ansicht der Parsen «Milch», wohl die Muttermilch, die aus dem *garewa* kommt. *Yōishtahê* kann nicht auf *pasêush* bezogen werden, sondern ist mit dem folgenden genitivus partitivus *frāuruzda-payānhô* zu verbinden. Die ganze Fassung des Textes ist ungelent und deutet auf einen Verfasser hin, der nur mit Mühe sich in der Sprache ausdrücken konnte. — Hier und im Folgenden werden die Gaben genannt, die man zu jeder Jahreszeit darbringen soll; den Anfang macht immer eine solche, welche der Jahreszeit am meisten entspricht; in Ermangelung einer solchen werden auch andere Gaben genannt. Die Empfänger dieser Gaben sind Priester, aber würdige, deren Eigenschaften in V. 4 näher beschrieben werden.

4. Wie die Worte dastehen, kann ich die Formen auf *-a* nur von *frānhārayata* abhängen lassen; *sraos'ât dāhishta* muss zusammen genommen werden: «die weisesten wegen des Hörens»; gemeint sind die, welche den *gaos'a-sruta khratush* besitzen. In den übrigen Wörtern, soweit sie dunkel sind, wird man nichts besseres thun können als sich der Tradition anzuschliessen, wie dies SPIEGEL, de HARLEZ und J. DARMESTETER gethan haben. Man macht dann wenigstens nichts schlimmer durch abenteuerliche Etymologien. — *Sasakushtema as'ahê berejô* übersetze ich: die am meisten am Verlangen nach Reinheit festhalten; *berejô* ist seiner Form nach entweder acc. singularis von *berejanh* oder acc. pluralis von *berej*. *Stryô-mayâo*, — *upavâzô* steht den Lesarten nach gar nicht einmal fest, man kann *astryô*, — *muyâo*, — *apa-vâzô* und — *upavaézô* lesen, eins so dunkel wie das andere.

5. Ich schliesse mich Darmesteter an und übersetze *hus'ata* mit «trocken», leite es also auf \sqrt{hush} zurück. Adjectiva auf *-ata* muss man im

Avesta anerkennen, cf. *anarata* Y. XIII, 14 Sp. = WG. XII, 4 : *anareta*, *varata* Vend. v, 119 Sp. = WG. v, 37 : *gdm varatdm*. — *Tâishca*, was einige Mscr. bieten, ist gewiss nicht die richtige Lesart. Es ist wohl ein ἀπαξ λεγόμενον anzunehmen, das «Knie» bedeutet; ob aber gerade *stâishca* in unsern Handschriften die richtige Form ist, muss zweifelhaft bleiben. — *Ākhmô* = neupers. كمش, *angulusaxillaris* ist jetzt wohl sicher gestellt⁽¹⁾. — *Frâna* giebt die Sanskritübersetzung mit *pramâna*, *Maass* wieder, was jedenfalls das Richtige ist. — Der Herr, welcher die Gaben empfangen soll, ist natürlich der Hauspriester. Wer gar kein Vermögen besitzt, soll wenigstens das in V. 6 vorgeschriebene Gebet hersagen. V. 6. Wie bereits SPIEGEL in seinem Commentar II, 690 bemerkt, wechselt mit *yayata* in V. 4 hier sehr bedeutsam *tâtava* ab. «Es heisst dieses Wort hier entschieden, das VERMÖGEN, die Mittel besitzen, um die Gahanbârfeste in obiger Weise ausrichten zu können.» Cf. Vend. VI, 105 Sp. = WG. VI, 51 : *yêzi tavân aêtê mazdayasna*, wenn vermögend sind diese Mazdayasnas. — *Myazdô-ratufritish* mit WESTERGAARD und JUSTI zu verbinden, halte ich mit SPIEGEL für unstatthaft. Denn *myazdô* ist das Subject, dazu *dâtô* das vorgesetzte Praedikat, *ratufritish* blos Apposition, am besten ist zu übersetzen : «IN FORM EINES GEBETES.» Das Gebet, das in diesem Falle statt der Gahanbârmahlzeit gilt, ist in Y. XXXV, 13-15 Sp. = WG. XXXV, 5 enthalten.

III

Bemerkungen zum *Vishtâsp-Yasht*.

In dem sehr incorrecten *Vishtâsp-Yasht* (xxiv bei WG.), in welchem wir uns, ganz wie im *Āfrîn-Paighâmbar-Zartusht* (xxiii bei WG.), Zarathushtra als Sprecher vor dem König *Vishtâsp* denken müssen, finden wir zunächst Uebereinstimmungen mit dem *Āfrîn-Zartusht*, aber auch sonst viele Anklänge

⁽¹⁾ Cf. HESYCHIUS (ed. M. Schmidt) : ἀρχός. ὤμος. Vossius coniecit ὤμος. G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, p. 132, s. v. ἀρχό-ς; P. HORN, Grundriss der neupers. Etymologie, p. 190, N. 853 *kes* Achselhöhle; DARMESTETER, Le Zend-Avesta II, 732, not. 17.

an die verschiedensten Stellen des Avesta, zum Theil wörtliche Entlehnungen. Ich stelle sie im Folgenden übersichtlich zusammen.

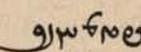
- Visht. Yt. 1, 1 = Âfrîn-Zartusht (xxiii) 1.
 — — 1, 2 = — — — 4, 7.
 — — 1, 3 = — — — 2, 5.
 — — 11, 6-8 = Mâh-Nyâyish §§ 10-11.
 — — 11, 12. Cf. Vd. xviii, 1-13 WG. = Sp. 1-32.
 — — 11, 13. Cf. Vd. xxi, 6-7 WG. = Sp. 26-27.
 — — 11, 15. — Vd. v, 57 WG. = Sp. 161.
 — — 11, 16 Aufzählung oft genug vorkommend.
 — — 11, 17 = Visp. 111, 3-4 WG. = Sp. 18-19.
 — — 11, 18. Cf. Y. 1, 10 WG. = Sp. 1, 33 (gedankenlose Entlehnung).
 — — 11, 19. Cf. Y. lvii, 26 WG. = Sp. lvi, 10, 10 (ungeschickte Steigerung der im Vendidad und in den Yashts gewöhnlichen Formel).
 — — 11, 20-23. Cf. Vd. xix, 17 ff. WG. = Sp. xix, 58 ff.
 — — 11, 23 soll wohl mit Y. x, 6 WG. = Sp. x, 14 stimmen.
 — — 11, 24. Cf. Vd. xix, 13 WG. = Sp. xix, 42-45.
 — — 11, 25. Cf. Yt. v, 53.
 — — 11, 26. Cf. Vd. xix, 41 WG. = Sp. xix, 138-139.
 — — 11, 27. Cf. Vd. xix, 29, 33 WG. = Sp. xix, 95, 109.
 — — 11, 29 init. offenbare Anspielung auf Vd. xv, 12-14 WG. = Sp. xv, 38-42.
 — — 11, 31. Cf. Vd. viii, 38 WG. = Sp. viii, 122.
 — — 11, 32. Cf. Y. xxxiii, 11.
 — — 11, 35. Cf. Vd. 111, 29 WG. = Sp. 111, 94-95.
 — — 11, 36. Cf. Vd. 111, 29 WG. = Sp. 111, 93.
 — — 11, 37. Cf. Yt. xxii, 13.
 — — 11, 38. Cf. Vd. xviii, 27 WG. = Sp. xviii, 57-58.
 — — 11, 39. Cf. Y. ix, 17 WG. = Sp. ix, 54-55, Y. lxxv, 14 WG. = Sp. lxxiv, 59, Y. x, 19 WG. = Sp. x, 61.
 — — 11, 41 Anklänge an Vd. iv, 45 WG. = Sp. iv, 123-125; Vd. xviii, 6 WG. = Sp. xviii, 15 und an Y. xix.
 — — 11, 44 Anklänge an Vd. xiii, 31 WG. = Sp. xiii, 84 ff. unpkindisch auch an Yt. xxii.

- Visht. Yt. VII, 45. Cf. Vd. XVIII, 28 WG. = Sp. XVIII, 66.
 — — VII, 49. Cf. Vd. XXI, 6-7 WG. = Sp. XXI, 24 ff.
 — — VII, 50. Cf. Vd. XVIII, 64 WG. = Sp. XVIII, 127.
 — — VIII, 53 ff. ist mit geringen Abänderungen aus Yt. XXII ent-
 lehnt. Ausserdem ist zu vergleichen Y. LIII WG. = Sp. LII.

Hieran will ich einige weitere Bemerkungen knüpfen, die an v. 1-10 zeigen sollen, an wie vielen Verstössen gegen die Grammatik und Abweichungen vom sonstigen Sprachgebrauch des Avesta dieser Vishtâsp-Yasht leidet.

1. *Paiti-aokhta* muss in diesem Stücke «sprechen» heissen, nicht wie sonst im Avesta *antworten, entgegenn*; auch pflegt es mit dem Nominativ der Person construiert zu werden, zu der man spricht; doch kann man *puhra Rava Vishtâspa* öfter auch als Vocativ fassen. — Zu *qarenanhâo* versteht der Uebersetzer *daëna* als ein Femininum als Nomen. Wahrscheinlicher scheint mir, dass *Vishtâspa* verstanden werden soll und die 3. pers. sing. *sadayëiti* fehlerhaft für die 2. pers. sing. steht. — Dieselbe Inkorrektheit muss auch für die folgenden Verba *jivaiti, jiviti* angenommen werden. Der Verfasser wollte wohl *jivata* und *jivet* schreiben, plur. imperat. = sing. wie in der neueren Sprache. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche erwartete man *jvaiti, jvata*. — Ungrammatisch sind *narâm* und *nâirikâm*, es mag wohl dem Verfasser ein neupers. نریکان, نران vorgeschwebt haben. — *Puthrô* statt *puhra* ist inkorrekt. — *Khayéush* ist ganz inkorrekt, der Verfasser hat wohl an *qaétéush* gedacht, wenn der Uebersetzer Recht hat, der es mit 𐬨𐬀𐬎𐬌 wiedergiebt.

2. *Paouru-gâvô* ist برکاو des Tabari, was dieser mit صاحب البقر übersetzt. Man beachte die an die neuere Form sich anschliessende Form *gâvô*, die sonst nicht mehr vorkommt. —

As'emmereñcō ist unsinnig, es hiesse eigentlich : «die Reinheit tödtend »; *as'em-merecō* im Cod. W. kann auch nicht  sein, richtig aber ist, dass der Verfasser so etwas schreiben wollte. Die Genitive *āthvyādnōish*, *paouru-shaspahē* sind natürlich grammatisch ganz unzulässig. Der letzte Satz hat kein Verbum. Ob *arānhām* spätere Form =  ist oder für *ā rānhām* steht, wird sich wohl schwerlich mehr ausmachen lassen. — *Ditrē-paitinām* ist nichts und muss wohl in *ditraē-parām* (Cf. Yt. 23, 4) oder etwas Aehnliches umgeändert werden.

3. *Tanu-kehrpa* findet sich in diesem Yasht öfter und ist ihm eigenthümlich, es soll ohne Zweifel «leiblich » bedeuten, ist aber eine ungeschickte Komposition. Die «zehn Söhne » sind gleichfalls eigenthümlich, in neueren Schriften werden dem Vishtāspa viel mehr Söhne zugeschrieben und Yt. 13 scheint diese Ansicht zu begünstigen. Der Schluss ist wie gewöhnlich incorrect. Nach dem Texte müsste man den JĀMĀSPA als zehnten Sohn des Vishtāspa betrachten, aber JĀmāspa gilt nicht für einen solchen. Daher übersetzt man gewöhnlich «wie Jāmāspa », was aber nicht dasteht. — *Kerenāvāhi* ist jedenfalls incorrect, die 2. pers. singul. steht für die 3. pers.

4. Der Wechsel von *bavāhi* und *bavdē* zeigt wieder, dass der Verfasser keinen Begriff von der Konjugation hat. Die ACCUSATIVE statt Nominative beweisen dieselbe Thatsache für die Declination. — In Bezug auf *zaranumāntem* verweise ich auf das, was SPIEGEL in seinem Kommentar über das Avesta II, 471 sagt : «*zaranumāntem* übersetzt EDAL *çāndm̄ nal*, was nur heissen kann : «GOLDGRUBE »; denn *sunuṃ* (= *suvarṇa*) ist «GOLD », *nal* aber : *a pipe, a drain, a conduit, an aqueduct*. Die Huzvāresch-Uebersetzung זרינאוטר «golden » ist sehr wörtlich, aber vollkommen

unverständlich. » DARMESTETER'S Fassung: mayest thou be long-lived, as long-lived as an old man can be! scheint mir blos etymologisch erschlossen. Anders DE HARLEZ: Sois riche comme tout ce qui l'est le plus parmi les hommes.

5. *Araityātō* ist gar nichts, möglich ist aber, dass der Verfasser ein Wort schreiben wollte, das « Herrschaft » bedeutet, wie die Uebersetzung anzudeuten scheint. Von einer tausendjährigen Herrschaft des Vishtāspa weiss übrigens sonst kein Mensch etwas. Ein Verbum wie « erlangen » steht nicht da, muss aber ergänzt werden.

6. Hier beginnen wieder bedeutende Inkorretheiten. Die schwierigen Wörter sind alle schon da gewesen, überhaupt ist das Ganze meist aus Citaten zusammengesetzt. — *Paourvatāt* ist nach der Pehlevi-Uebersetzung zu schliessen mit *pourutāt*; Fülle verwechselt.

7. Man bemerke wieder die Inkorretheit *paouru-qarcnāihō* und *paouru-baēs'azō*, während Nyayish 3, 11 — *qarenāiha* und *baēs'aza* steht.

8. Hier ist *bavō* jedenfalls inkorrekt, die 2. pers. sing. ist wieder für die 3. pers. sing. gesetzt.

9. Nach DARMESTETER sind die Worte *hacatu parañdica raoratha* hierher zu stellen, während sie Westergaard noch zum vorhergehenden V. 8 zieht. Das zweite Mal ist *buyāo* inkorrekt für *buyāt*; auch *cithrem* ist zu beanstanden, ebenso *ayasānha*. Der Schluss ist ganz fehlerhaft: *paiti* muss hier die Bedeutung des a privativ. haben, die Nominative *āthrava hāmō-nāfō* stehen an Stelle von Accusativen.

10. Es scheint mir ganz unmöglich die hier gegebenen Elemente zu einem grammatischen Satze zu vereinigen. — *Ras'vatāmca* ist ein ganz unbekanntes Wort und die Beifügung von *ca* hindert es mit *daēnaydosca* zu vereinigen. Die Partikel *vā* ist drei Mal mit verschiedenen Casus verbunden. Zuletzt hört alle Uebereinstimmung auf.

IV

Der Genius Sraosha im Avesta und Serosch im Schāhnmeh.

In dem älteren wie in dem jüngeren Avesta finden wir häufig den Genius SRAOSHA⁽¹⁾ erwähnt, meist in inniger Verbindung mit Mithra. Mannigfaltig sind die Beiwörter, die ihm in den heiligen Schriften der Parsen gegeben werden. Er heisst der heilige, wohlgewachsene, starke, siegreiche, die Welt fördernde, dessen Körper der Māthra ist, der mit starker Waffe versehene, der ahurische. Wie Mithra ist auch er über eine Tageszeit gesetzt, nämlich über die Gāh Ushahina, welche von Mitternacht bis Sonnenaufgang währt. Wie als Zeitgottheit, so ist er auch sonst durch seine Eigenschaften am nächsten mit Mithra verwandt. Wie dieser ist er schlaflos und beschützt die ganze Welt durch seine Wachsamkeit. Wie Mithra, so hat auch Sraosha seine Wohnung auf der Hara berezaiti, wie dieser hat er vier weisse, glänzende Rosse, welche Hufe von Blei haben, die mit Gold überzogen sind, und die den Wind an Schnelligkeit übertreffen. Mit seinem Gefährten Mithra beschützt er die Verträge; auch er erscheint als ein starker, rühriger Jüngling, der in den Schlachten siegreich ist. Die Widersacher des Mithra sind auch so ziemlich die seinen; der Wirkungskreis aber des Sraosha beginnt bereits um Mitternacht, während Mithra

⁽¹⁾ Ueber diesen Genius handelt eingehend SPIEGEL in seiner Erānischen Alterthumskunde Bd. II, p. 87-90.

seine hauptsächliche Thätigkeit erst nach Sonnenaufgang entfaltet. Besonders ist es ANRAMAINYUSH und AESHMA, der Dämon des Zornes und der Verwirrung, welche als Gegner Sraoshas genannt werden, aber er kämpft auch gegen die Dämonen Kuñda, Bañga und Vibañga, überhaupt erscheint er als Feind der Daevas und Drujas, die er mit seiner Keule niederschlägt. Seine Waffen sind der Ahuna-vairya und der Yasna haptanhâiti. Auch als barmherziger Genius zeigt sich Sraosha, der die Armen ernährt. Er ist Feind aller Lasterhaften, aber zum Schutze gegen alle Schrecknisse und Bedrängnisse kann man ihn anrufen; er ist besonders hilfreich gegen Diebe, aber auch gegen Zauberer und böse Geister, die meist in der Nacht ihr Wesen treiben. Daher ist es natürlich, dass Sraosha gegen sie besonders wirksam erscheint.

Eine ganz andere Rolle wird dem Genius SEROSCH von FIRDAUSÎ zugetheilt. Nach dem Schâhnâmeh ist Serosch mit Weisheit, Glanz und Majestät ausgerüstet und hat seine Wohnung im Himmel, von wo er auf die Erde niedersteigt, um den Menschen im Traume zu erscheinen und ihnen Mittheilungen zu machen. Demnach hat Firdausî noch den Namen سروش mit der im Avesta vorkommenden Wurzel *srush*, hören combinirt und fasst den Genius Serosh offenbar nur als GÖTTERBOTE, gleich dem Hermes bei Homer, dem διάκτορος Ἀργειφόντης, der die Befehle vom Himmel bevorzugten Menschen überbringt. Nirgends im Avesta hat Sraosha eine ähnliche Stellung, ein Vermittler der göttlichen Befehle und Bote des Ahura Mazda zu sein.

Firdausî handelt im älteren Theile seines Epos über den Genius Serosch an folgenden Stellen, die ich nach der Ausgabe von Turner Macan anführe :

SCHÄHN. 450, 20 = VULLERS 628, 1 :

چو خورشید بر کاخ فرخ سروش نشسته سیاوخش با فر وهوش

Wie die Sonne auf dem Palaste des glücklichen Serosch
Sass Siyāvusch mit Majestät und Verstand.

SCHÄHN. 451, 8 = VULLERS 628, 16 :

کر ایدونکه آید زمینو سروش نباشد بدان فر واورنک وهوش

Wenn vom Himmel Serosch käme,
wäre er nicht begabt mit solcher Majestät,
Glanz und Verstand (wie nämlich Siyāvusch).

SCHÄHN. 946, 8 = VULLERS 1333, 7 (sagt Afrāsiyâb) :

مرا دانش ایزدی هست وفر همان چون سروشم یکی هست پر

Ich besitze himmlische Weisheit und Majestät,
Ich bin wie Serosch, gleich sind die Flügel.

SCHÄHN. 451, 4. Vullers giebt den Vers in der Anmerkung, nicht im Text :

مگر خود سروش آوریدش خبر که چونان نگارید آن شهر وبر

Vielleicht hat Serosch ihm Kunde gebracht,
dass er so ausgestattet hat jene Stadt und Gegend.

SCHÄHN. 508, 9 v. u. = VULLERS 710, 4 :

بران ابر باران نشسته سروش بکودرز گفتی که بکشای کوش

Auf jener Regenwolke sass Serosch,
Er sagte zu Gudarz : öffne das Ohr!

SCHÂHN. 509, 10 = VULLERS 711, 4 :

بفرمان یزدان خجسته سروش مرا روی بخمود در خواب دوش

Auf Befehl Gottes zeigte mir gestern
der glückliche Serosch das Gesicht im Traume.

SCHÂHN. 533, 9. Vullers sagt p. 744, Anmerk. 7 : C. inserit vs. spurium :

سروشتم نمود آن سرانجام خواب که آمد زخاور زمین آفتاب

Serosch hat dir zuletzt jenen Traum gezeigt,
dass kommt vom Osten der Erde die Sonne (nämlich Kaichosrau).

SCHÂHN. 540, 14 = VULLERS 754, 14 :

مرا گفت در خواب فرخ سروش که فرش نشاند از ایران خروش

Es sagte zu mir (zu Gudarz) der glückliche Serosch,
dass seine Majestät (Kaichosrau) die Verwirrung von Iran entfernen würde.

SCHÂHN. 749, 2 = VULLERS 1055, 1 :

که در آب هر کوبر آیدش هوش به مینونه بیند روانش سروش

Die Seele eines jeden, dessen Leben im Wasser endet,
sieht Serosch im Himmel nicht.

V

Zu Firdausi.

Im älteren Theile des Schâhnâmeh finden sich folgende Pehleviglossen, die ich hier nach der Ausgabe von Turner Macan mittheile :

SCHÂHN. 22, 10 = VULLERS 28, 9 :

هان بیورسپیش هی خواندند چنین نام بر پهلوی راندند

کجا بیور از پهلوانی شمار بود بر زبان دری ده هزار

Sie nannten ihn Paiwerasp,
so sprachen sie den Namen in Pehlevi aus,
da Paiwer von den Pehlevizahlen die ist,
die in der Darisprache 10000 bedeutet.

SCHÄHN. 39, 11 = VULLERS 51, 9 :

اگر پهلوانی بدانی زبان بتازی تو اروند را دجله دان

Wenn du die Pehlevisprache nicht kennst,
so wisse, dass im Arabischen arvand (=) dijleh ist.

SCHÄHN. 39, 3 v. u. = VULLERS 52, 5 :

بخشکی رسیدند سر⁽¹⁾ کینه جوی به بیت المقدس بهادند روی
چو بر پهلوانی زبان راندند هی گنگ دزهوختش خواندند

Aufs Trockene kamen sie, der Kopf Rache suchend,
gegen das geheiligte Haus wendeten sie das Gesicht.
Wann sie in Pehlevi sprachen,
so nannten sie es (das Haus) Gang dizhukht.

SCHÄHN. 910, 6 = VULLERS 1283, 10 :

ورا نام کندز بدی پهلوی
اگر پهلوانی سخن بشنوی
کنون نام کندز به بیگند گشت

Sie (die Stadt) hatte den Namen Kunduz auf Pehlevi,
wenn du Pehlevi worte hörst.
Jetzt wurde der Name Kunduz zu Paigend.

⁽¹⁾ Ich lese hier mit Vullers کینه, Rache, während Turner Macan جنگ, Kampf bietet.

Schliesslich theile ich noch eine solche Glosse aus dem Kampfe Rustems mit Kak mit, einer Episode, die nicht von Firdausî herrührt.

SCHÄHN, 2134, 13 :

بپهلوزبان حصن را کنک دان
بران (بدان?) کنک کک بدی جاودان

Wisse, dass in der Pehlevisprache *hizn* (arab.) *Kang* heisst.
In dieser Festung war Kak immerwährend.

THE
LANGUAGE OF A SAVAGE PEOPLE
AS SHEWN BY A DICTIONARY,

BY

R. H. CODRINGTON, D. D.

The language of a savage People is the most conspicuous product of their mental power. People in the least advanced condition as to civilization have language; and their language is never found in a condition corresponding to the backward state of their arts of life. A people found in the stone age of civilization are not found in a stone age of language. There is indeed no stone age of language existing. On the contrary it has often been the case that, as in Tierra del Fuego, the contrast between the backward state of a people's civilization and the excellence of their form of speech has been remarked with astonishment. In truth every language is a wonderful product of human powers of mind, of the powers by which men have first formed their language, and by which they now take up and use that language in successive generations. The human mind necessarily expresses itself in language. In a condition of civilization language is but one expression of mind among many; in a savage condition it stands alone; it is not by their language that a people are judged to be savage.

It is however very commonly assumed that the language of savage or barbarous nations is a jargon, and that their vocabulary is very scanty; it is often asserted that they cannot count, that they have no abstract conceptions, cannot indeed name

the members of the human body without reference to some individual and his body. But language is in truth in a surprising degree independent of civilization; it gives a measure of the capacity of man who has not advanced in the arts of life; if we look at the language of a savage people we cannot deny to them faculties which they may use in conditions of life very much in advance of those in which we find them. As civilization advances the language of civilized men enlarges its vocabulary with borrowed words; the stock of words in common use, not technical, rather decreases; it is anticipated that in the languages of civilization all tends to the use of a common vocabulary promiscuously brought together, with hardly any grammatical forms at all.

There is therefore a very real interest in any Dictionary of the language of an uncivilized people; it gives a gauge of the extent and power of their mental faculties and a proof of their human qualities; it shews to some extent what they are, and foretells what they may be. It is proposed now to examine in a few observations a Dictionary of the language of the Island of Mota, Sugar loaf I, one of the Banks' Group which lies north of the New Hebrides in the South Pacific. The people number about 700. When they came, some forty years ago, within the view of Europeans they were what is called a savage people, wore no clothing, had no pottery, used implements of stone and shell, built very rude houses and canoes, had no apparent form of Government, and had the narrowest conceptions of the world and of mankind. The Dictionary then exhibits the language of a single island, of a few savage people, a Melanesian language as it appears to and has been acquired by an educated European.

From a Dictionary grammatical forms can be gathered; and to this a short Grammar is prefixed. The Vocabulary supplied

by a Dictionary shews something of the arts of life of the people whose words are given; but more than this, it gives a view of the people's mind, in observation and discrimination of objects and ideas, in reasoning, in susceptibility to impressions made by natural objects, in humour and fancy, in the faculty of accommodating itself to novel objects and ideas. It does not enter into the present consideration to observe the relation between this Mota language and other languages of the same stock.

I. GRAMMATICAL FORMS.

When we look to see whether there is any difference in form between the name of a thing and the name of an action (which might very well be absent) we observe at once distinctive terminations which mark many nouns and verbs.

NOUNS.

1. There are many nouns formed from verbs by adding *a*, *ga*, *va*; as e. g. *mate* «to die», *matea* «dying or death», *vano* «to go», *vanoga* «going, journey», *vus* «to strike», *vusiva* «striking, a stroke». On this it may be observed that people who use such words, and can make them out of any verb, cannot be said to be incapable of abstract ideas.

2. There are again nouns which appear in two forms, in a simple form and in one where the termination *i*, *iu*, is suffixed. The distinction appears in the relation of possession. When the suffix appears the thing named is in thought independent of a possessor, of anyone to whom the thing belongs; when the thing is thought of in relation of membership or possession the suffix is inapplicable. The original form is the simple, used

when there is dependence; the form which represents the thing as independent is secondary. Take the word *pane* «hand»; a hand is naturally part of a body, something in relation, dependence, on the whole, on the possessor; but when the mind disconnects the hand from any person, views it as independent, the word is *panei*, with a suffix. It is not an abstraction; but it is by a considerable exercise and activity of thought that this distinction is made and marked in grammatical form.

3. Again, there appears in the language a division of the nouns, properly exhaustive, into two classes; one of which has very often this independent form. One class takes a particular form of personal pronoun suffixed to mark possession; and this class consists of the names of things which are conceived as belonging closely to the possessor, as members of his family, necessary implements, and some weapons. Though this ground of the classification does not always appear, the use of it is fixed and certain in the language; and the existence of it shews a habit of classifying objects cultivated by the use of speech.

The nouns which do not belong to the class just mentioned are assisted by possessive nouns which themselves take the suffixed personal pronouns. There are four of these, each of which to some extent describes the character of the thing possessed, while it shews to whom it belongs. Of these *ga* goes with the names of things considered to be in very close relation, commonly of things to eat; *ma* goes with things to drink; *no* stands for general connexion in the way of possession; *mo* describes things which belong to a man because he has himself produced them. Thus all objects are arranged in the native mind, and thereupon in native language, in classes marked by a certain character; the mind is not satisfied with a name for

the individual thing, or with one simple expression of relation of a thing to the person to whom, for example, it belongs.

There are to be seen therefore in the form and use of these words discrimination, classification, order, precise characterisation; and this shews a considerable power of mind exercised in the formation and maintenance of this way of speaking.

PRONOUNS.

It is worth while to call attention to the existence in this language, as in the family to which it belongs, of the inclusive and exclusive forms of the first person plural of personal pronouns. It is almost necessary to give the two words; *nina* is «we, us» when the speaker includes with himself those whom he addresses; *kamam* is «we, us» when he excludes them. It must be observed that this is not like saying «nous autres» either in meaning or in form. There are two perfectly distinct pronouns. To the native it is a matter of continual wonder that the European does not perceive how important the distinction is, and how often it requires to be expressed. To the European nothing is more difficult than to form the habit of apprehending in thought and expressing in language the distinction. In translating into the Mota language, for example, the Greek of the Epistles of St Paul, the European stops to consider whether the first plural personal pronoun is meant by the writer to include or to exclude those addressed, and often he cannot satisfy himself for certain; the native assistant can hardly conceive how anyone could speak or write without so obvious and constantly recurring a distinction in his mind and language. The European does not find himself the superior in this particular.

VERBS.

The name of an action need not differ in grammatical form from the name of a thing; but, if no such difference were to be found, we should probably set it down in any language as a deficiency. On the other hand, the presence of marked verbal forms shews that the mind has been at work.

It is not an uncommon assumption that the savage has little conception of cause and effect, that succession only in events is recognized by him. In the language now in view, we see that words, which are otherwise also used as verbs, have a transitive character given them by various suffixes, and that these terminations appear to determine the action of the verb upon the object. When words have this verbal form it is plain that the people who use them have a full sense of causality; they express, by forms of more or less distinctive force, that a word represents an action not a thing, that it has an object, a specific object, and that the action has attained a certain result.

II. VOCABULARY.

It is probable that all savage languages carry very far the differentiation of the terms which describe the actions and things of common life. To some this seems to be owing to the want of power of generalisation. But while the desire to give a name to everything that can be seen, or conceived as seen, supplies an ample vocabulary, it is certain that this also adds vividness and preciseness to language. Everything in Mota certainly has its name; every bird, every fish, every insect, every flower; but there is also in commonest use the general term for bird, fish, tree. If therefore there is found in Mota no verb corresponding to "carry" in a general sense, it is not because

the native mind has no power of generalisation, but because when a man carries something it must be on his back, over his shoulder, in his hand, or in some other way; the eye cannot fail to discriminate, and the tongue follows the eye. One would think less favourably of people who should use for every tree the one word «tree», for every flower the one word «flower»; we think more favourably of a people who call the flowering hibiscus shrubs all by the generic name *qagala*, and name the varieties which they delight to plant about their villages the *qagala masomaran* the «morning star hibiscus», the «red headed bird», the «ten in a bunch», to distinguish one from another.

A certain picturesqueness of phrase also is shewn in the vocabulary, as when the red dawn is said to beat upon the sky, when a bird or a kite soars so still that water would not run off the level wings, when the blue flame of fire is the «Kingfishers wing», and the moon still shining at break of day is the «messenger of morning». This picturesqueness may be looked for in proverbs and metaphors. In proverbs Mota does not appear to be rich, but these may be instanced : *nig tavala rua au*, make a cutting edge on both sides of a bamboo knife, said of one who carries tales to both sides in a quarrel; *wales goro mate toape*, nip of the top shoot of the esculent hibiscus, and so spoil it, said when one takes the word out of another's mouth and spoils a speech that would have done him credit. Metaphors are abundant, and naturally lie on the surface of a language in which literary usage has not had time to hide them. Nor are these metaphorical expressions deficient in wit and humour; as when a man who stirs up a fight in the absence of the enemy is said to *put vanua*, challenge by stamping on his own village ground; to prohibit or refuse in vain is *anqis*, to press in vain into the yielding substance of mash or pap; scanty washing is that of

the long-legged rail in the shallow hollow of a stone; *o kerei me malue*, the bottom has a hole in it, when a matter has not been completely settled; to turn round the head like a megapod, *malau*, which only moves its eye.

Uncivilized men are not given credit for much sense of beauty, yet we find that Mota people call a place beautiful, *lulum* as they do a face or a pretty thing; the beauty of a place springs out, *laqar*, on the beholder when he first sees it, and strikes him like an elastic rod; tears roll down a man's face not only in grief, but in delight at a lovely sight; a rippling calm is like the regular and shining imbrications of the nut of the sago palm.

It is remarkable also to observe that labour and industry are named not from the physical but from the moral side; there must be moral quality in *mawmarwui* and *manasia*. It is not only that work is the sphere in which obedience to parents shews itself, or the discharge of social duties; work, industry is not the primary meaning of the words. The primitive family life rises before the mind; the children's obedience is their willing working at the father's bidding. It is a pretty characteristic of a language when «work» is expressed by «willingness».

Lastly, it is always interesting to see how a language behaves when new objects, new forms of action, are presented by intercourse with civilization. Are European words taken up in corrupted form? or do the people enlarge their own vocabulary? Much doubtless depends on their teachers, traders or missionaries, whoever they may be. European words must of course be taken up; but when the native speech has had recourse to its own stores it is interesting to trace the line of meaning. A very few examples from the Mota Dictionary will suffice. To «weigh» is now in long accepted use in Mota, *tia*; this was used in former days when, to make even portions in

dividing food, a little was taken from one portion and added to a lesser; then the first traders, the missionaries, bought food, weighing it with the steelyard, taking a smaller yam to make up the weight, rejecting a larger one as too much for the balance; thus *tia* has come to mean weigh. The gum of certain trees hardens in bubbles upon the bark; the first iron that passed in trade was often rusty lengths of iron hoops from casks; so when iron has become common its rust is *waliai*, like gum. Iron itself is *talai*, that is, the clam shell out of which the ancient cutting tools were made. Glass is *tironin*, which originally meant the little pool of water in stone or tree used as a mirror to observe the decoration of hair or face; a looking glass was naturally a *tironin*, and the name passed on to the material of the European mirror and glass in all its forms.

In conclusion; a people however few and remote, approached while in a savage state by European civilization and religion presents a spectacle which interests the mind and touches the heart of the observer. It is one thing to examine and record their religious beliefs and practices, their arts and ways of life, with the observation and description of anthropological science, or to do the same for their language with the view of philology; it is another thing to try to estimate sympathetically their mental power, their intellectual faculty, their human character, as shewn in their language. Can they, or will they be able to, entertain the conceptions of the civilized mind? Can they receive and hold the ideas in which Christianity finds access to the human soul? Can they hope to survive in the struggle for existence? If they can receive and entertain these conceptions and ideas, in reality though not perhaps in perfection, they may be crushed out of the world by the forces that are beginning to act upon them, and they may perish from among mankind; but they will not perish before, through their language,

they have been seen in their place in the human family; they will have been recognized as members of the common brotherhood, partakers of the aspirations and capacities which other races have been enabled to develop and exercise, not always by better qualities but by better fortune.

SUR
LE JOT INITIAL

DANS LES PRINCIPAUX DIALECTES GERMANIQUES

ET LA LOI PHONÉTIQUE QUI LE CONCERNE,

PAR

M. PAUL REGNAUD.

Le présent mémoire a pour but de démontrer que le *jot* initial de l'allemand moderne (ainsi que ses correspondants ou substitués des autres dialectes d'origine germanique) est toujours le résultat de la consonnantification d'un *i* suivi d'une autre voyelle et précédé d'une gutturale, ordinairement un *g*, qui tombe régulièrement devant le *jot* en question⁽¹⁾. C'est exactement ce qui a eu lieu en latin à la suite d'un *d* initial dans *Jupiter*, pour *Diupiter*, **Djupiter*⁽²⁾.

Les exemples destinés à établir cette loi phonétique se diviseront en deux séries. La première sera consacrée à prouver son existence dans l'anglo-saxon et l'anglais, abstraction faite

⁽¹⁾ Voir, sur l'application de cette loi en grec et en latin, mes *Éléments de grammaire comparée du grec et du latin*, I, § 139.

⁽²⁾ Pour le cas où l'on me reprocherait de faire abstraction des lois de Grimm et de Verner, je renverrais à mon Mémoire sur les modifications des explosives initiales dans les dialectes germaniques, dans ma *Grammaire comparée du grec et du latin*, I, p. 190 et suiv., qui, d'une manière générale, fournissent amplement la raison de mon indépendance à cet égard. Je considère l'autorité des faits bien constatés et rattachés entre eux par des motifs d'ordre logique et phonétique suffisants, comme antérieurs et supérieurs aux classements prématurés auxquels il a plu à certains linguistes d'enchaîner à jamais la science.

(à part quelques exemples empruntés au vieux nordique) des dialectes du continent.

Le seconde série tendra à fournir la même preuve à l'aide de tous les dialectes, en ce qui regarde l'allemand moderne et ses antécédents directs.

Dans un certain nombre de cas, l'élimination de la gutturale a pu s'effectuer par la chute pure et simple d'un *h* initial apparenté à un *g* avec lequel il alternait dans quelques variantes⁽¹⁾. Il en a peut-être été ainsi dans le v. h. all. *elo*, pour **helo* auprès de *gelo* (et de *kelo*). Mais le plus souvent, à beaucoup près, le phénomène s'indique comme issu du procédé décrit plus haut.

On peut se demander si le *i* initial anglo-saxon, comme celui de *iet*, avait la valeur de consonne qui peut seule rendre compte de ce procédé. L'affirmative est probable; dans tous les cas, *iet* pour **jet* s'expliquerait par une modification secondaire et imitative du son *j* d'après l'analogie de la variante antérieure, mais aussi contemporaine, *giel*. Mêmes observations à propos du *y* anglo-saxon et anglais.

L'archaïsme fréquent de l'anglo-saxon ou du v. h. all., eu égard au gothique dans des formes comme *geo*, *gio*, *giu* auprès de *ju*, n'a rien de plus surprenant que le très grand nombre de cas où, sur un point ou un autre, la phonétique de ces dialectes présente une évolution moins avancée que chez ce dernier.

La réduction du groupe *hj*, *gj* à *j* en gothique, alors que l'angl.-s. et le v. h. all., ont encore conservé les éléments du même groupe sous la forme antérieure *ge*, *gi*, a son pendant exact dans la réduction, également en gothique, du groupe *hv*

⁽¹⁾ Voir à cet égard mes *Éléments de grammaire comparée des principaux idiomes germaniques*, § 31.

à *v*, auprès de la conservation de ce groupe soit en gothique même, soit en anglo-saxon.

EXEMPLES.

Goth. *vairpan* « jeter », auprès du goth. *hwairban*, anglo-saxon *hweorfan*, v. h. all. *hverban* « écarter, détourner, éloigner ».

Goth. *vopjan* « crier, appeler », auprès du goth. *hvopan* « célébrer ».

Goth. *vamba* « matrice »; angl.-s. *hama* pour **hwamba*, même sens.

Goth. *valdan* « diriger, gouverner »; angl.-s. *haldan* pour **hvaldan*, m. s.

Goth. *vans* « défectueux »; angl.-s. *hvene*, *hvan*, *hean* pour **hvean*, m. s.

Goth. *vinnan* « souffrir »; angl.-s. *hynan* pour **hvynan* « faire souffrir ».

Goth. *vinds* « vent »; angl.-s. *hvidha*, même sens.

Goth. *vithra* « contre »; angl.-s. *hinder* pour **hvinder* « contigu, contre ».

Goth. *vrithus* « troupeau »; angl.-s. *hrydher* pour **hvrydher* « bétail » et *herd* pour **hverd*, cf. *vraedh*, même sens.

En anglo-saxon, trois formes sont de nature à surprendre; ce sont : *geoc* « joug », *geow* « vous », et *geong* « jeune ».

La première soulève la même question que la forme dorienne *δύγον* pour **δῆυγον*, vraisemblablement dentalisée à l'initiale pour **γῆυγον* (cf. *δη* pour *γη*)⁽¹⁾. La seconde suggère l'idée d'une variante **hweow* qui apparenterait cette forme pronomiale avec le pronom relatif.

Enfin *geong* présente, eu égard au lat. *juvenis* et au sc. *yuvan*, un problème du genre de celui dont nous venons d'indiquer la solution en ce qui concerne *geoc*. En tous cas, même pour ces trois mots, l'ensemble des analogies ne permet pas de douter que le *g* initial n'y soit primitif.

Le tableau suivant témoigne avec la dernière évidence qu'à l'intérieur des formes, le groupe *hj*, *gj*, ou bien s'est comporté comme à l'initiale des exemples réunis dans ce mémoire, ou bien

⁽¹⁾ Rapport analogue avec le radical lat. *cing* dans *cingere*, même sens que *jun-gere*.

a perdu le *j* pour conserver seulement la gutturale. C'est l'alternative que présente déjà le gr. $\delta(j)\upsilon\gamma\omicron\nu$ auprès du lat. *(d)jugum*, etc., et qu'on retrouve en germanique à propos du groupe *hv* qui alterne sans cesse dans ses formes réduites entre *h(v)* et *(h)v* :

v. h. all. *fēh* « qui hait, ennemi », d'où v. h. all. *fēhjan* et *fēh(j)an* « haïr » ;
angl.-s. *feogan*, même sens ;

goth. *fijan* pour **fi(h)jan*, même sens ;

v. h. all. *figidōn*, même sens (de **fig-ida*) ;

v. h. all. *figent* « ennemi », s'explique pour le radical comme *fēhjan*, *figidōn* ;

v. h. all. *figeont* « ennemi », s'explique pour le radical comme goth. *fijan* d'où *fjands*, même sens ;

v. h. all. *frēh* « qui désire, qui aime, ami » ;

v. h. all. **frēhjan*, **frēhan* « aimer » ;

angl.-s. *freogan*, même sens (d'où *fercoh'n*, *freon*) ;

goth. *frijon* pour **frihjon*, même sens ;

v. h. all. *fraga*, *frege* « désir, demande ».

Aucun doute n'est possible pour toutes ces formes sur le caractère primitif de la gutturale partout où elle est restée, et sur le caractère secondaire du *j* partout où il apparaît.

Terminons en remarquant que pour cinq ou six exemples de l'allemand moderne, dialectal ou non, tels que *gäten-jäten*, on pourrait proposer d'expliquer le *g* comme un renforcement du *j* ; ce à quoi il conviendrait de répondre : 1° qu'aucun exemple sûr dans l'ensemble des idiomes indo-européens ne montre la possibilité de la transformation de la semi-voyelle *j* en gutturale⁽¹⁾ ; 2° que la grande majorité des exemples cités

⁽¹⁾ Si l'on objectait l'exemple du m. h. all. *sāgen* « semer » auprès de *sājen* pour (**sāgjen*), il suffirait de citer les formes v. h. all. *sāhen*, v. sax. *sēhen*, souabe *seigen*, n. fris. (avec dentalisme) *siedjen* pour démontrer le caractère primitif et étymologique de la gutturale.

s'oppose absolument à une pareille hypothèse, et qu'il suffit de comparer le vieux frison *ie* (sans parler de l'angl.-s. *y*) à la série *ga, ge, gi* du gothique, de l'angl.-s., du v. h. all. et du vieux frison lui-même pour voir comment les choses se sont passées dans tous les cas analogues.

I

EXEMPLES DE L'INITIALE *C, H* OU *G + I*
RÉDUITE EN ANGLO-SAXON ET EN ANGLAIS À *I, Y* OU *J*.

Anglo-saxon *ceaca* et *ceoca* « mâchoire » (ce qui casse ou coupe), d'où « joue »; d'où, avec chute régulière de la gutturale finale du rad., *ceowan*, « mâcher », angl. *to chew*. Même rapport entre le v. h. all. *chiu(h)wa* « mâchoire », aussi *chiewa*, et *chiuwan* « mâcher ».

angl.-s. *geag-²l*, aussi au plur. *geahlas*, même sens, d'où avec labialisme *ceaft* et *geaft* « mâchoire »; cf. angl. *chaps*, vn. *kiastr*, all. mod. *kiefer*, même sens.

angl.-s. *heago* dans l'expression composée *heago-spind* « le gras de la mâchoire, la joue ».

angl.-s. *ceole* pour **ceoh-le*, cf. *ceoca* « la mâchoire, la gorge »; cf. m. h. all. *ke(h)-le*, all. mod. *kehle*, m. s.

angl.-s. *jaws* (plur.) pour **gjaws* ou **hjaws*, **hiaws*, **gjaws*; cf. surtout angl.-s. *heago* et v. h. all. *chiewa*.

À l'angl.-s. *geaft*, cf. fr. *gifle, gifler*, et à l'angl. *jaws* le fr. *joue*.

angl.-s. *ceorl* et *carl* « chef de famille, époux, mâle, homme libre, mais de basse condition », d'où angl. *churl* « paysan ».

v. h. all. *karal, karel* « époux, etc. », d'où all. m. *kerl* « garçon ».

angl. *earl* « comte » (homme libre).

vieux nord. *jarl*, même sens (aussi *karl* « homme »).

angl.-s. *gabban* « railler ».

angl. *to gabble* « bavarder, jouer ».

angl. *to jabler* « bavarder, bredouiller », rad. antérieure **gjab*.

angl. *gadder* « coureuse, rôdeuse ».

angl. *jade* « méchante fille ».

angl. *jadish* « vicieux, débauché », d'un rad. angl.-s. **gjad*.

angl.-s. *gaelaedh* « prison ».

angl. *jail*, même sens.

v.n. *gar* « raillerie », *gara* « railler ».

angl. *jar* « dispute ».

angl. *jeer* « raillerie ».

angl.-s. *gealp* « bruit, cri »; cf. vn. *gialpa* et *gialfra* « crier ».

angl. *to yelp* « aboyer ».

Le caractère primitif du *g* initial est prouvé d'ailleurs par le v. h. all. *gelp* « cri ».

angl.-s. *geara*, antérieurement, avec la variante *iara*.

angl. *yore* « autrefois », qui suppose un antécédent angl.-s. **geora*, d'où **gjora*.

angl.-s. *gearn* « fil ».

v.n. et v. h. all. *garn*, même sens.

angl. *yarn*, même sens, pour **gjarn*.

angl.-s. *gearwe* « mille-pertuis » (plante).

angl. *yarrow*, même sens, pour **gjarrow*.

Le caractère primitif du *g* initial est assuré par les formes v. h. all. *garawa*, *garba*, m. h. all. *garewe*, all. m. *garbe*, même sens.

angl.-s. *geat*, *gat* « porte (passage) », cf. *geadh* « rue ».

angl. *iat* « porte ».

angl.-s. *geoc* « vif, violent »;

d'où angl. *jog* « secousse ».

angl.-s. *geolca* « jaune (d'œuf) ».

angl. *yolk* et *yelk*, même sens, pour *gjolk*, **gjelk* de **gealca*, variante de *geolca*, cf. *yellow* « jaune ».

angl.-s. *geond* et *eond* « là ».

angl. *yond*, même sens, pour **gjond*.

angl.-s. *gestran-daeg* « hier »; *giostor-doeg*, même sens; *gierstan-daeg*,

corruption pour **giestan*.

angl. *yester-day* pour **gjester-day*.

angl.-s. *gicel* « bloc de glace ».

v. n. *iaki* et *iökull*, même sens.

angl.-s. *gilm* « javelle ».

angl. *yelm*, même sens, pour **gjelm*, **gealm*.

angl.-s. *gyldan* « payer, céder » (de *gyld* « paiement »).

angl. *to yeld*, même sens.

v. n. *haki* « croc ».

v. n. *goggr* « hameçon ».

angl. *jagg* « dentelure »;

Ce mot suppose un antécédent angl.-s. **geacg* ou **geocg*; cf. v. n. *goggr*.

angl.-s. *hoppian* « sauter », m. h. all. *hupfen*, même sens.

angl. *hop* « saut », v. n. *hopp*, même sens.

angl. *jump*, même sens.

angl.-s. *hwastrian* « murmurer ».

v. n. *jastr* « frémissement, murmure ».

II

EXEMPLES DE RÉDUCTIONS ANALOGUES DANS L'ENSEMBLE DES DIALECTES GERMANIQUES
ET PARTICULIÈREMENT EN VIEUX ET MOYEN HAUT ALLEMAND
ET EN ALLEMAND MODERNE.

angl.-s. *caeppe* « manteau » (angl. *cap*, *cop*).

v. n. *kapa* « toge »; v. h. all. *chappa*, même sens.

v. n. *hyppill*, *hyppia*, même sens.

v. n. *hiupr* « indusium, velamen », etc.

m. h. all. *güppe*, *gippe*; cf. ital. *giuppa*, *giubba*, *gibba*, fr. *jupe*.

all. m. *joppe* « jupe », pour **gjoppe*.

angl.-s. *ceol* « sorte de barque ».

v. n. *kiöll* et *kiölr*, même sens.

angl. *yawl*, même sens.

all. m. (Grimm) *yölle*, même sens, et *jölle*, *jolle*, même sens, pour **gjolle*.

préfixe angl.-s. *ga*, *ge*, *gi* (réduction de *gean*, *gen*, pour **geg'n*, *gegen*, d'où aussi angl.-s. *ie*, *i* (*icleped*), etc.

v. h. all. *genēr*, d'où *jenēr*.

fris. *gene*, d'où *jene*.

Origine analogue pour *je* dans *jeder*, *jeden*, *jedoch*, *jeglich*, *jemand*, *jemals*, *jemal*, *jenhalf*, etc.

all. m. (Grimm) *gackzen* « caqueter, glousser ».

all. m. *jachzen*, même sens.

Même famille : souabe *gakken* et *gaksen*, même sens.

angl. *to cackle* et *to gaggle* « glousser ».

v. n. *jagg* « incondita verba »; cf. fr. *jacasser*.

angl. *to gingle* « résonner ».

angl. *to ingle* « tinter ».

all. m. *gähe* et *gach* du v. h. all. *gāhi* « vif, actif ».

all. m. *jäh* et *jach*, même sens.

m. h. all. *jac* (génit. *jager*) « course rapide »;

d'où *jagen* « pousser, chasser »;

cf. même famille : v. h. all. *quec*, *kec* « vif, actif ».

angl.-s. *cwic*, même sens.

angl.-s. *cwecan* « pousser, agiter, chasser ».

v. n. *qvika*, même sens.

angl.-s. *gal* « joyeux »; *geol* « la joyeuse (fête de Noël) ».

angl. *jolly* « enjoué, gai », pour **gjolly*, d'où fr. *joli*.

v. n. *jol* « fête de Noël ».

angl. *yule* « la Noël ».

all. du nord-est *jul*, même sens (peut-être emprunté au danois).

all. m. (Grimm) *gäse*, *göse*, *giese* (sorte de poisson).

all. m. *jese* pour **gjese*, même sens.

all. m. *gäten* « sarcier ».

all. m. *jäten*, même sens.

all. m. *gauch* « fou », cf. souabe *sich gäuchen*, *närrische Sprünge*, *Bewegungen machen*.

all. m. *jauch* « fou »; souabe *jokehn*, albern thun.

all. m. *gauche* « purin ».

all. m. *jauche*, même sens; cf. v. n. *juck* « jus » et *giögl* « eau ».

all. m. (Grimm) *gauf* « plaisanterie » et *jauf*, même sens.

Le caractère primitif du *g* est indiqué par l'angl.-s. *gabban* et *gappan* « railler, tromper ».

all. m. (Grimm) *gauner* « filou » et *joner*, même sens.

angl.-s. *gea* (pour **geah*), *gese*, d'où *ia*, particule affirmative.

angl. *yes*, *yea*, même sens.

v. sax. *giak*, *gia*, *gec* d'où *jak*; cf. goth. *jah*, *jai* (pour **gjah*).

v. fris. *ge* et *je*.

all. m. *ja* et *joch*.

angl.-s. *geallian*, *giellan*, *gyllan*, *gulian* « crier, chanter ».

cf. v. n. *hial* « discours », d'où *hiala* « discourir ».

angl. *to yell* « crier » pour **gjell*.

Même famille : goth. *goljan* « saluer ».

m. h. all. *gohn* « chanter ».

m. h. all. *gal* « parole ».

v. h. all. *gala* « chanteur, chanteuse ».

v. h. all. *galan* « chanter ».

v. h. all. *gellan* « crier ».

all. m. (Grimm) *jolen* « crier » (antécédent **gjolen*).

jolen appartient au dialecte souabe, ainsi que *joler* « cri » et « crieur ».

angl.-s. *geap* « ouvert, large », d'où *geapan* « ouvrir, bailler ».

v. h. all. *chapsen*, m. h. all. *gassen*, même sens.

angl.-s. *yype* « ouvert », d'où *yppan* « ouvrir ».

all. m. *jappen* « bailler », pour **gjappen*.

angl.-s. *gear*, *ger* « année », d'où angl. *year* (pour **ggear*) restitué sur **gjar* d'après l'analogie du vocalisme de *gear*.

v. sax. *gēr*, v. fris. *gēr*, d'où *jēr*; cf. goth. *jēr*, v. n. *ār* et v. h. all. *jār*.

all. m. *jahr* pour **gjahr*.

Voir l'article *geara*; *gear* est de la même famille, comme le montre

clairement le composé angl.-s. *gear-daeg* «les jours d'autrefois, le temps passé, l'an (passé)».

angl.-s. *geard*, *gird*, *gyrd* «clôture, enclos, cour, jardin, terre, la terre» (*ierdh-land*), d'où *ierd*, *yrd*, même sens.

v. n. *jörd* «terre et domaine (enclos)» et *jarl* «terre».

angl. *yard*, pour **gjard*; cf. *geard*, mêmes sens premiers.

Le sens primitif et général d'entourage est bien marqué par l'angl.-s. *gyrdel* «ceinture», etc.

A cette famille se rattachent le goth. *airtha*, l'angl.-s. *eordhe*, v. h. all. *ërdha* «terre», antérieurement «clos, enclos». Chute probable dans le proto-germanique d'un *h* initial.

angl.-s. *gearo*, v. h. all. *garo* «prêt, actif»; cf. goth. *geiro* «ardeur», désir».

angl. *yare*, même sens.

Formes développées : goth. *gairns* «actif, ardent, désireux, soigneux», d'où *gairnjan* «désirer».

angl.-s. *gearn* «ardent, soucieux, soigneux».

v. n. *giarn* «désireux».

angl.-s. *iernan* et *yrnan* «s'agiter, s'activer, courir».

angl. *to yearn* «être inquiet».

angl.-s. *earnost* «application»; angl. *earnest*, même sens.

all. m. *ernst*, même sens.

angl.-s. *geo*, *gio* «jadis»; *ieo*, *io*, même sens.

v. h. all. *giu*, *ju*, *iu*, même sens, aussi *eo*, *io*.

angl.-s. *geoc*, *geac* «vif, ardent»; goth. *qius*, même sens.

all. m. *jäch* et *joch* «vif, rapide».

all. *juck* «saut», *jucken* «sauter».

Même famille : goth. *jüka* «ardeur, passion, colère».

angl.-s. *geoc*, *geuc*, *gioc* «joug».

angl.-s. *ioc*, *iuc*; goth. *juk*.

angl. *yoke* pour **gjoke*, même sens.

all. m. *joch*, même sens.

angl.-s. *gealo*, *giolu*, *gealew* «jaune».

angl. *yellow* pour **gjellow*, même sens; cf. ital. *giallo*.

v. h. all. *kelo*, *gelo*; all. m. *gelb*, même sens.

v. h. all. *elo*, bavar. *elb*, même sens (peut-être pour **helo*, variante de *gelo*).

angl.-s. *geomor*, *giomor* « triste ».

v. sax. *giāmar*, *jāmar*, même sens.

v. h. all. *jāmer*, *āmar*, *āmer*, même sens.

all. m. *jammer* pour **gjammer* « lamentation ». Très probablement de la même famille : v. n. *giamm* « cris de joie ».

angl.-s. *geonc* et *geong* « jeune », *gign*, même sens.

angl.-s. *geog-od* et *ieog-udh* « jeunesse ».

cf. v. n. *qviga* « génisse », *qvigr* « veau ».

angl. *young* « jeune » pour **gyoung*.

La famille est probablement la même que celle de l'angl.-s. *cweoc* « vif, actif »; cf. lat. (*q*)*vī*(*q*)*vus*.

angl.-s. *geow* « vous ».

angl.-s. *eow*, même sens.

angl. *you*; v. h. all. *iuvih*; goth. *jus*.

all. m. *euch*, souabe *ju*.

angl.-s. *ge*.

angl. *ye*.

angl.-s. *giet*, *get*, *gīt*, *gyt*, *geot* « cependant ».

v. sax. *geth*.

angl. *yet*.

v. h. all. *iet*; all. m. *jetz*.

angl.-s. *gin* « ouvert et ouverture »; *gānian*, *ginan* « ouvrir, bailler » *geonan*, même sens.

angl. *to yawn*, même sens, pour **gjawn*.

v. n. *gia(h)* « ouverture »; *gin*, même sens, *gin* et *ginar* « bailler ».

v. h. all. *ginēn*, *geinōn*, *gien* « bailler ».

all. m. *gähnen*, même sens, et *jähnen* (Grimm), même sens.

Rapprocher du v. h. all. *givēn*, *gēwōn* l'angl.-s. *ywan*, *ywian* « ouvrir ».

angl.-s. *gist* « vent, orage »; v. n. *giostr* et *gustr* « vent, froid ».

angl.-s. *hist* « vent, tempête ».

angl.-s. *quast* et *gast* « souffle, esprit, âme ».

angl.-s. *yst*, *est*, *east*, *ost* « vent (d'est), est ».

angl.-s. *ust* « tempête », *waest*, *west* « vent (d'ouest), ouest ».

angl.-s. *yst* pour **gjist*, **geast* (ou pour **hwist*, **hist*).

Le caractère primitif du *g* initial est prouvé, du reste, par le v. h. all. et l'all. m. *geist* « souffle, âme ».

angl.-s. *gist* « écume ».

angl. *yeast*, même sens.

m. h. all. *gëst*, *gist*, même sens; v. h. all. *gësan* « écumer ».

m. h. all. *jëst* « écume »; v. h. all. *jësan*, m. h. all. *jësen* « écumer ».

all. m. *gäsch*, *güsch* « écume ».

all. m. *jäsch*, *jast*, *jest*, même sens.

all. m. *gären*, cf. m. h. all. *gërn*; v. h. all. *gerjen* « écumer ».

all. m. *jären*, cf. v. h. all. *jerjan*, même sens; dialecte souabe *jäsen*, m. s.

angl.-s. *gyccan* « piquer, démanger ».

angl.-s. *gicenes* « démangeaison »; *gictha*, même sens.

cf. angl. *to itch*.

v. n. *hiuka* « chatouiller, caresser ».

v. h. all. *jucchen* « démanger ».

all. m. *jucken*, même sens.

angl.-s. *hygera* « pie »; v. h. all. *hëhara* « geai », d'où all. m. *häher*, m. s.

Même famille : angl.-s. *geac* « coucou »; *gaec*, même sens; v. n. *gaukr*, même sens; v. h. all. *gauh* et *gouh*, m. s.; angl. *gawk*, m. s.; angl.-s. *ceo(h)* « geai, corbeau, choucas »; *cio(h)* « choucas »; all. m. (Grimm) *gacke* « choucas ».

angl.-s. *iac* « coucou », cf. *geac*; angl. *jay(h)*; all. m. (Grimm) *jäck* « geai » et *jacke* « choucas ».

all. m. *jacht* « petite barque ».

Même famille que *jagen*, comme le prouvent v. n. *yagt-skip* « barque à chasser » et *yagt-hundr* « chien de chasse ».

all. m. *jahn* « suivre »; *john* « étendue de terre », auprès des variantes dialectales *gahn*, *gohn*. Antécédents communs **giahn*, **giohn*.

all. m. *jucks*, *jux* « plaisanterie, futilité », *nugæ*.

Le v. n. *jack* et *jagl*, « *nugæ* », exclut l'hypothèse d'un emprunt au lat.

jocus. Parenté probable avec v. n. *gio(h)*, *gia(h)*, *ga(h)* «lascivia»; angl.-s. *geac* «lascivious», *geagle* «wanton».

Se rattachent probablement à la même famille *juch*, *jauch*, interjection qui exprime la joie, d'où les verbes *juchzen* et *jauchzen*.

v. n. *kar* et *ker* «vase»; souabe *kar*, même sens.

isl. *jar*, même sens.

angl. *jar*, même sens; ital. *giarra*, fr. *jarre*.

v. n. *kiaka* et *hiacka* «chasser, pousser»; cf. angl.-s. *cvecan*, même sens.

v. n. *jacka*, même sens, et *jaga* «agiter».

v. h. all. *quekken* «s'agiter, être vif, actif».

all. m. (Grimm) *jächen* «pousser», à rapprocher surtout de *jacka* (souabe *jaichen* «pousser, chasser»).

v. h. all. *scëcho*, *skecho*, m. h. all. *schëke*, *schëgge* «stragulum».

all. (Grimm) *gacke* «veste»; cf. ital. *giaco*, v. fr. *jaque*.

all. m. *jacque*, même sens, pour **gjacque*; aussi *jänker* «mante de femme», avec une nasalisation, dans le dialecte souabe.

NOTICE
SUR LA PHONÉTIQUE
DU
DIALECTE ARMÉNIEN DE MOUCH,
PAR
M. LÉVON MSÉRIANTZ,
PRIVAT-DOCENT À L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE DE MOSCOU.

La présente notice que j'ai l'honneur de communiquer au XI^e Congrès international des Orientalistes est basée sur mon ouvrage intitulé : *Études de dialectologie arménienne*, dont le premier volume, qui a paru ce printemps dernier, renferme la phonétique comparée du dialecte de Mouch, comprenant aussi la phonétique du Grabar, savoir : le vieil arménien littéraire (« Этюды по Армянской диалектологии. Ч. I. Сравнительная фонетика Мушскаго диалекта въ связи съ фонетикою Грабара ». Москва, 1897, p. xxiv-146).

Dans cet ouvrage, j'ai soumis à une étude linguistique les textes du dialecte de Mouch (= Muš) que j'ai recueillis dans ma mission scientifique de 1894 et 1895 en Transcaucasie, savoir : en Arménie russe et en Géorgie, de la bouche même d'émigrants de Mouch qui s'y trouvaient⁽¹⁾. Déjà cette circonstance doit diminuer énormément l'importance de mon ouvrage parce que chaque dialecte doit être étudié dans le pays même.

⁽¹⁾ Les textes édités auparavant, dont j'ai profité quelquefois avec grande réserve, sont, sous beaucoup de rapports, insuffisants pour les recherches linguistiques.

Mais les événements récents et les conditions défectueuses qui entravent toute enquête scientifique sur le territoire de l'empire ottoman expliqueront assez que je ne sois pas allé à Mouch et que je me sois borné à étudier le dialecte de Mouch en Transcaucasie, d'après le parler des émigrants qui venaient d'arriver de Mouch, et qui n'avaient pas encore eu le temps d'altérer leur idiome.

Autant que j'en puis juger, le dialecte de Mouch est usité dans la ville de Mouch et dans les environs sur une certaine étendue (dans le sandjak de Mouch, dans le vilayet de Bitlis), c'est-à-dire que le dialecte de Mouch est une langue qui se parle dans la plaine de Mouch (*Məşu daşt*); c'est la langue de l'ancienne province de Taron. Mon feu compatriote M. K. Patkanian, professeur à la Faculté orientale de l'Université impériale de Saint-Pétersbourg, le premier savant qui se soit occupé de la dialectologie arménienne, a donné une trop grande étendue de territoire à ce dialecte, car, sur une partie du territoire mentionné par lui comme employant le dialecte de Mouch, on trouve aussi d'autres dialectes. Il faut encore ajouter que l'estimable professeur a identifié, dans une certaine mesure, le dialecte de Mouch avec celui de Van, erreur qu'autrefois je partageais aussi avec les autres arménistes. Cette erreur est venue principalement de cette circonstance, que la morphologie du dialecte de Mouch et celle du dialecte de Van sont presque identiques : les tableaux des déclinaisons et des conjugaisons dans les deux dialectes sont presque les mêmes. D'autre part, les folkloristes ont fait peu d'attention à la phonétique et ont écrit les textes du dialecte comme ils auraient écrit les textes du nouvel arménien littéraire, de sorte que beaucoup de différences phonétiques entre le dialecte de Mouch et celui de Van sont restées inaperçues.

Le dialecte de Mouch possède les phonèmes suivants qui

peuvent se répartir en deux groupes : voyelles (avec les diphtongues) et consonnes :

VOYELLES.

a ouvert⁽¹⁾; *e* ouvert, *e* fermé (dans la diphtongue -*ie*-); *o* ouvert, *o* fermé (dans la diphtongue -*uo*-); *i* ouvert; *u* ouvert.

ə voyelle indéterminée (« unbestimmte vocal »).

a — *a* nasal, au moins dans quelques patois du dialecte de Mouch.

ï, *u* semi-voyelles dans les diphtongues -*ie*-, -*uo*-.

Diphtongues : *ai*, *oi*, seulement dans les mots étrangers et dans les mots empruntés au grabar; *ie*, *uo*.

NOTA. Le dialecte de Mouch possède aussi les nasales-voyelles et vibrantes-voyelles : *ɲ*, *ɱ*, *r*, *l*.

CONSONNES.

Momentanées :

Vélaires : *k*, *g*; *kh*.

Palatales : *k*, *g*; *kh*.

Dentales : *t*, *d*; *th*.

Labiales : *p*, *b*; *ph*.

Affricatæ (ou *consonnes composées*) :

c (= *ts*), *j* (= *dz*); *ch* (= *ths*).

č (= *tš*), *ǰ* (= *dž*); *čh* (= *thš*).

NOTA. Dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans d'autres dialectes néo-arméniens, l'affricata forme une consonne *une* et non un groupe; la prononciation, par exemple, de *c* diffère de celle du groupe *t+s*.

Continues :

Vélaires : *χ*, *γ*.

Palatale : —, *y*.

Dentales : *s*, *z*.

š, *ž*.

Labiales : *f* (dans les mots étrangers), *v*.

⁽¹⁾ *ā* (*ae*² de M. Sievers) existant dans beaucoup de dialectes néo-arméniens, entre autres dans le dialecte de Van, ne se trouve pas dans le dialecte de Mouch.

Nasales : vélaire *-n*, palatale *-n*, dentale *-n*, labiale *-m*.

Vibrantes : *l*; *r*, *r̄* (une espèce d'*r* roulé [« mit Rollung »]).

Il faut mettre à part la simple aspiration *h*.

L'*accent* dans le dialecte de Mouch tombe sur la dernière syllabe du mot, si cette dernière syllabe ne contient pas la voyelle indéterminée.

Après avoir exposé devant vous, Messieurs, le classement des phonèmes du dialecte de Mouch, je vais maintenant aborder l'étude comparée de la phonétique de ce dialecte ayant pour point de départ *les phonèmes du grabar*. Je laisserai de côté les détails, après avoir une fois pour toutes renvoyé à mon ouvrage : *Études de dialectologie arménienne*, t. I, où l'on peut les trouver sous les paragraphes correspondants.

VOYELLES.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *a* DU GRABAR.

1. A la voyelle *a* du grabar, dans le dialecte de Mouch, correspond aussi *a*, principalement dans la syllabe non médiale. Ex. : *hav* « poule », gén. *havu* = *hav* « oiseau », gén. *havu*⁽¹⁾; *aχčik* « fille », gén. *aχčəka*, voc. *áχči* = *aγčik*, gén. *aγč[ə]kan*; gén. *garnan* (nom. *garun* « printemps ») = *garnan* (nom. *garun*), etc.

Si la voyelle *a* devait se trouver dans la syllabe médiale, où elle était atone, alors elle disparaît tout à fait ou — s'il pouvait se produire un groupe de consonnes incommode pour la prononciation — elle subit l'affaiblissement jusqu'au degré d'une voyelle indéterminée. Ex. : gén. *amni* (nom. *aman* « vase ») = *amani* (nom. *aman*); *khařsun* « quarante » = *khařasun*; *bažniel*

⁽¹⁾ Après le signe = nous apportons les formes du grabar.

« partager » = *bažanel*; *hivəndnal* (ou *hivəndnal*) « devenir malade » = *hivandanal*, etc.

Observation. — Pour les exceptions à cette règle, voir mes *Études*, § 6.

2. En correspondance avec *a* du grabar dans la syllabe initiale, quelquefois dans le dialecte de Mouch se présente, au lieu de *a*, la voyelle indéterminée *ə*. Ex. : *əsiel* « dire » = *asel*; *əmiən* « tout » = *amen*, etc.

3. Dans peu de cas, c'est-à-dire devant *r* et *γ* à *a* du grabar, correspond dans le dialecte de Mouch *e*. Ex. : *hert* « paille » = *yard*; *eyvniək* (et *eyvnik*) « pigeonneau » = *ayavneak*, etc.

4. En correspondance avec le groupe *a* + *nasalis* + *labialis* du grabar et du proto-arménien, dans le dialecte de Mouch (au moins dans quelques patois) se présente le groupe *a* + *labialis*. Ex. : *haberiel* « tolérer, avoir patience » = *hamberel*, etc.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *e* DU GRABAR.

1. A la voyelle *e* du grabar (*ečh*), dans la plus grande partie des cas, correspondent deux phonèmes : d'une part, la diph-tongue *-ié-* (à l'intérieur des monosyllabes, ainsi que dans la dernière syllabe des polysyllabes), et *ye-* (au commencement des monosyllabes); d'autre part, *e* ouvert (au commencement et à l'intérieur des polysyllabes). Ex. : *vičh* « six » = *vech*; *eričs* « visage » = *eres* (ou pl. *eres-kh*); *jəmiər* « hiver » = *jmeŕn*; *yes* « ego » = *es*; nomin. plur. *meciər* (nomin. sing. *mičec* = *mec* « grand »), etc.

2. Dans des cas rares, nous trouvons en correspondance avec

e du Grabar, dans le dialecte de Mouch *i*. Ex. : *iriekh* « trois » = *erekh*; *irkun* « soir » = *erekun*, etc.

3. Pour la correspondance à *e* du grabar, dans peu de cas dans le dialecte de Mouch d'*i* (dans la dernière syllabe du mot, quand l'*r* final a disparu), d'*a*, d'*o*, d'*ə*, voir mes *Études*, § 22, 23, 24, 25.

4. Quelquefois en correspondance avec *e* du grabar, dans le dialecte de Mouch nous trouvons l'absence complète de cette voyelle, principalement au milieu des mots. Ex. : *alvuor* « vieux, vieillard » = *alevor*; *γung* « ongle » = *eyungn*, etc.

Observation. — Voir aussi mes *Études*, § 27.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *ē* DU GRABAR.

1. En correspondance avec *ē* du grabar (*ē*), dans le dialecte de Mouch nous trouvons *e* ouvert. Ex. : *ayves* « renard » = *ayuēs*; *šek* « blond » = *šek*; *e* « est » = *ē*; *er* « erat » = *ēr*, etc.

2. Pour la correspondance à l'*ē* du grabar, dans le dialecte de Mouch de la voyelle indéterminée *ə*, voir mes *Études*, § 34.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *i* DU GRABAR.

1. A la voyelle *i* du grabar, dans la plus grande partie des cas, correspond aussi *i*. Ex. : *orti* « fils » = *ordi*; *bari* « bon » = *bari*; *sirt* « cœur », gén. *sərti* = *sirt*, gén. *srti*; *gisier* « nuit » = *gišer*, etc.

Observation. — Dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans le grabar et les autres dialectes néo-arméniens, *i* ne reste que dans la syllabe finale; autrement il disparaît ou se change en voyelle indéterminée (*ə*). Ex. :

gén. *erkri* (nom. *erkir* « terre, pays ») = *erkri* (nom. *erkir*); gén. *sarti* (nom. *sirt* « cœur »); gén. *axčəkan* (nom. *axčək* « fille », voc. *áčəi*), etc.

2. Quelquefois à l'i du grabar, dans le dialecte de Mouch, correspond la voyelle indéterminée ə, mais les conditions de cette correspondance restent pour nous obscures. Ex. : *mə* « μή » (*məváchəna* « μή φοβού »), etc. (Voir *Études*, § 43, avec observation.)

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À O DU GRABAR.

A la voyelle *o* du grabar (*o*), dans la plus grande partie des cas, correspondent deux phonèmes : d'une part, la diphtongue *-uo-* (à l'intérieur des monosyllabes, ainsi que dans la finale syllabe des polysyllabes) et *vo-* (au commencement des monosyllabes); d'autre part, *o* ouvert (au commencement et à l'intérieur des polysyllabes). Ex. : *guorc* « affaire » = *gorc*; *nuor* « nouveau » = *nor*; *vor* « qui; afin que, que » = *or*; *oski* « aurum » = *oski*; gén. *covu* = *covu*; abl. *cove[n]* (nom. *cuov* « mer » = *cov*), etc.

2. Dans peu de cas, en correspondance avec *o* du grabar, nous trouvons dans le dialecte de Mouch *u*. Ex. : *khu* « tui; tuus » = *kho*, etc.

3. Pour la correspondance à l'o du grabar, dans le dialecte de Mouch d^{*}o, voir mes *Études*, § 56.

4. Pour les cas de l'absence dans la syllabe intérieure dans le dialecte de Mouch de la voyelle qui correspondrait à l'o du grabar (p. ex. : *kotriəl* « briser, casser » = *kotorel*, etc.), voir *Études*, § 57.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *u* DU GRABAR.

1. Dans la plus grande partie de cas à *u* du grabar, dans le dialecte de Mouch correspond aussi *u*. Ex. : *lezu* « langue » = *lezu*; *khun* « sommeil » = *khun*; *surp* (et *sup*) « saint » = *surp*; *gəlux* « tête » = *glux*; *du* « tu » = *du*, etc.

Observation. — Dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans le grabar et les autres dialectes néo-arméniens, *u* ne reste que dans la syllabe finale; autrement il disparaît ou se change en voyelle indéterminée (*ə*). Ex. : gén. *garnan* = *garnan* (nom. *garun* « printemps » = *garun*); gén. *ğəri* (nom. *ğur* « eau » = *ğur*), etc.

2. Pour la correspondance à *u* du grabar, dans le dialecte de Mouch d'*o* (très rarement), voir mes *Études*, § 66. — Pour la correspondance à *u* du grabar, dans le dialecte de Mouch d'*ə* (seulement au commencement des mots), voir mes *Études*, § 67.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *ə* DU GRABAR.

1. A *ə* initial du grabar, dans le dialecte de Mouch correspond aussi *ə*. Ex. : *əngiēr* « ami » = *ənk[ğ]er*; *ənguz* « noix » = *ənk[ğ]oiz*, etc.

2. A *ə* intérieur du proto-arménien (et du grabar), comme une espèce d'affaiblissement d'*i* et d'*u* dans les syllabes non finales, dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans les autres dialectes néo-arméniens, correspond aussi un *ə*. Ex. : gén. *sərti* « du cœur » = *srti* (probablement *sərti*, cf. nom. *sirt*); gén. *ğəri* « de l'eau » (nom. *ğur*), cf. *ğroy* (nom. *ğur*), etc.

Observation. — Pour les cas comme *səxal* « faute » = *sxal*, etc., voir mes *Études*, § 77, 2.

3. Pour les cas particuliers de l'apparition (ou du développement) de l'*ə* dans le dialecte de Mouch, comme d'une espèce de « voyelle auxiliaire », voir mes *Études*, § 78. — Pour la disparition de l'*ə* du proto-arménien (et du grabar) dans le dialecte de Mouch, voir mes *Études*, § 79.

DIPHONGUES.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *ai* DU GRABAR.

1. A *ai* du grabar (à l'intérieur des mots), dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans beaucoup d'autres dialectes néo-arméniens, correspond *e*. Ex. : *her* « père » = *hair*; *axper* « frère » = *eybair*; *jen* « voix » = *jain*, etc.

Observation. — Quelquefois en correspondance avec *ai* du grabar, nous trouvons dans le dialecte de Mouch *i* au lieu d'un *e*. Le manque de renseignements nous empêche d'avoir une opinion précise relativement à ce fait, quoique nous soyons disposé à voir dans ceci les singularités de différents patois.

2. A *-ay* final du grabar, dans le dialecte de Mouch, correspond *a*. Ex. : *ereχa* « enfant » = *ereχay*; *vəra* « sur, dessus » = *veray*, etc.

3. En correspondance avec *-eay* (c'est-à-dire *-əay*) du grabar, dans le dialecte de Mouch nous trouvons *-e*. Ex. : 1^{re} pers. sing. aor. *phaχa* « fugi » = *phaχeay*, etc.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *au* (*ō*) DU GRABAR.

A *au* (*ō*) du grabar, dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans les autres dialectes néo-arméniens, correspond d'ordinaire *o* ouvert dans le mot, à quelque endroit qu'il se trouve. Ex. : *or*

« jour » = *aur*; oc « serpent » = *auj*; gén. *hor* « du père » = *haur*; *anothi* « affamé » = *anauthi*, etc.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *oi* DU GRABAR.

A *oi* du grabar, dans le dialecte de Mouch, ainsi que dans beaucoup d'autres dialectes néo-arméniens, correspond *u* qui d'ordinaire, dans la syllabe non finale, se changeait, comme chaque autre *u*, en voyelle indéterminée (*ə*). Ex. : *khur* « sœur » = *khoir*; *gun* « couleur » = *goïn*, etc.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *iu* DU GRABAR.

1. A la diphtongue *iu* (*eu*) du grabar, dans le dialecte de Mouch, dans la plus grande partie des cas, correspond *u*, ainsi que dans beaucoup d'autres dialectes néo-arméniens. Ex. : *axpur* « source » = *aybeur* (*aybiur*); *jun* « neige » = *jün*, etc.

Observation. — Cet *u*, comme chaque autre *u*, dans la syllabe non finale, se changeait en *ə* ou disparaissait tout à fait. Voir mes *Études*, § 109.

2. Quelquefois seulement, en correspondance avec *iu* du grabar, nous trouvons dans le dialecte de Mouch le phonème *e* (savoir : *ye-*, *-ie-*, *e-*, selon sa position dans le mot). Ex. : *giçy* « village » = *geuy* (*giuy*) || *gey*, etc. (Voir mes *Études*, § 110.)

3. Pour la correspondance à *eu* du grabar, dans le dialecte de Mouch d'*i* et d'*yo-*, voir mes *Études*, § 111 et 112.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *ea* DU GRABAR.

A la diphtongue *ea* du grabar (qui ne se présente que dans la syllabe finale du mot), dans le dialecte de Mouch correspond

la diphtongue *-ié-*. Ex. : *liert* (gén. *lerti*) « jecur » = *leard* (gén. *lerdi*), etc.

2. A *ea* du grabar dans la syllabe finale ouverte, dans le dialecte de Mouch, correspond *e*. Ex. : 2^e pers. sing. impérat. *gare* « scribe » = *grea*, etc.

3. Pour l'*a* du dialecte de Mouch que nous trouvons quelquefois en correspondance à *ea* du grabar, voir mes *Études*, § 118 (avec observation).

CONSONNES

MOMENTANÉES ET AFFRICATÆ.

Remarques générales sur les règles principales des correspondances du dialecte de Mouch aux consonnes momentanées et consonnes composées (= affricatæ) du Grabar :

1^o Aux consonnes sourdes : *k, t, p, c, ç* du grabar, dans le dialecte de Mouch, correspondent toujours les mêmes consonnes (*k, t, p, c, ç*). Ex. : *kæn-ik* « femme » = *kin*; *oski* « aurum » = *oski*; 1^{re} pers. sing. aor. *tesa* « vidi » = *tesi*; *pap* « avus, pater » = *pap* « avus »; *caṛ* « arbre » = *caṛ*; *çakat* « front » = *çakat*, etc.

2^o Aux consonnes sonores : *g, d, b, j, ġ* du grabar, dans le dialecte de Mouch, correspondent :

a. Aussi les consonnes sonores au commencement des mots. Ex. : *beriel* « ferre » = *berel*; *gel* « loup » = *gail*; *du* « tu » = *du*; *ji* « cheval » = *ji*; *gur* « eau » = *gur*, etc.;

b. Les consonnes sourdes (venues des consonnes correspondantes sonores) à l'intérieur et à la fin des mots. Ex. : *eki*



« jardin » = *aigi*; *orti* « fils » = *ordi*; *axper* « frère » = *eybair*; *oc* « serpent » = *auj*; *arĕin* « primus » = *araĕin*, etc.

3° Aux consonnes sourdes aspirées : *kh*, *th*, *ph*, *ch*, *ĉh* du grabar, dans le dialecte de Mouch, correspondent :

a. Aussi les consonnes sourdes aspirées au commencement et à la fin des mots. Ex. : *khaz-i* « tibi » = *khez*; nom. sing. *jiĕr[kh]* « main » = nom. plur. *jeĕrkh* (nom. sing. *jeĕrn*); *thuyth* « papier, lettre » = *thuyth*; *phet* « bûche » = *phait*; *ĉhar* « méchant » = *ĉhar*; *hach* « pain » = *hach*, etc.;

b. Les consonnes sourdes non aspirées (venues des consonnes correspondantes aspirées) à l'intérieur des mots. Ex. : gén. *khayki* (nom. *khayakh* « ville ») = *khayakhi*; *ertal* « aller » = *erthal*; *epiel* « cuire » = *ephel*; nom. plur. *aĉkier* « les yeux » = *aĉkh* (nom. sing. *akn*); gén. *haci* (nom. *hach* « pain ») = *hachi*,

En outre, il faut remarquer que les nasales exercent une certaine influence sur les consonnes momentanées, savoir que, dans le dialecte de Mouch, il y a une règle d'après laquelle après les nasales n'apparaissent que les consonnes momentanées sonores; indépendamment de cela, était le groupe primitif *nasalis + media* ou *nasalis + tenuis*⁽¹⁾. Ex. : gén. *khangan* « de la femme » (vis-à-vis du nom. *kĕnik*), etc.

Pour les correspondances aux momentanées (vélares, dentales, labiales) du grabar, dans le dialecte de Mouch, voir mes *Études*, § 123-142; pour correspondances aux consonnes composées (= affricatæ), *ibid.*, § 145-157.

⁽¹⁾ Ce fait se trouve aussi dans les autres dialectes néo-arméniens et il existe quelquefois dans le grabar même.

FRICATIVES (CONTINUES).

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À χ DU GRABAR.

A χ du grabar, dans le dialecte de Mouch correspond aussi χ .
Ex. : *gəlux* « tête » = *gluχ*; *χəmiel* « boire » = *χmel*, etc.

Observation. — D'après le professeur K. Patkanian, dans le dialecte de Mouch, on peut trouver quelquefois, au lieu de χ , simple aspiration *h*; nous devons remarquer que nous n'avons pu apercevoir cette particularité dans le dialecte de Mouch; pour les détails, voir mes *Études*, § 160.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *y* DU GRABAR.

1. A *y* du grabar, dans le dialecte de Mouch, au commencement des mots, correspond dans la plus grande partie des exemples (ainsi que dans les autres dialectes) simple aspiration *h*, dont l'absence ne peut se remarquer que dans peu de cas. Ex. : *hisun* « cinquante » = *yisun*, etc.

2. A *y* du grabar, à l'intérieur des mots, correspond aussi *y*.
Voir mes *Études*, § 164.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *s* ET À *z* DU GRABAR.

A *s* et à *z* du grabar, dans le dialecte de Mouch correspondent aussi *s* et *z*; seulement devant les sourdes, *z* se change en *s*. Ex. : *sirt* « cœur » = *sirt*; *lezu* « langue » = *lezu*; *ash* « peuple » = *azg*, etc.

Observation. — Pour *c* en correspondance avec *z* du grabar, voir mes *Études*, § 171.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *š* ET À *ž* DU GRABAR.

A *š* et à *ž* du grabar, dans le dialecte de Mouch corres-

pondent aussi *š* et *ž*. Ex. : *šun* « chien » = *šun*; *bažniel* « partager » = *ba[r]žanel*, etc.

Observation. — Pour *ğ* qui se trouve dans quelques patois du dialecte de Mouch au lieu de *ž*, voir mes *Études*, § 177.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *v* DU GRABAR.

A *v* du grabar, dans le dialecte de Mouch, dans chaque position, correspond aussi *v*. Ex. : *viz* « cou » = *viz*; *cuov* « mer » = *cov*, etc.

VIBRANTES.

1. A *l* du grabar, dans le dialecte de Mouch correspond, dans la plus grande partie des cas, aussi *l*. Ex. : *gel* « loup » = *gail*, etc.

Observation. — Pour la transition du vieil *l* en *r*, voir mes *Études*, § 182.

2. A *r* du grabar, dans le dialecte de Mouch correspond aussi *r*. Ex. : *ariev* « soleil » = *arev*; *mer* « mère » = *mair*, etc.

1^{re} Observation. — Seulement dans peu des cas en correspondance avec *r* du grabar, dans le dialecte de Mouch nous trouvons *r̄*; voir mes *Études*, § 185.

2^e Observation. — En correspondance avec le groupe du grabar « *r* + consonne certaine », dans le dialecte de Mouch, ainsi que souvent dans les autres dialectes néo-arméniens, nous ne trouvons que cette consonne certaine; *ibid.*, § 187.

3^e Observation. — En correspondance avec *r* final du grabar, nous trouvons l'absence de cet *r* dans quelques formes verbales du dialecte de Mouch; voir *ibid.*, § 188.

3. A *r̄* du grabar, dans le dialecte de Mouch, dans la plus

grande partie des cas, correspond aussi \bar{r} . Ex. : *caṛ* « arbre » = *caṛ*, etc.

4. *a.* En correspondance avec γ du grabar, dans le dialecte de Mouch nous trouvons aussi γ dans les cas suivants :

1° A la fin des mots;

2° A l'intérieur des mots : *a.* devant les voyelles; *b.* devant les consonnes sonores, les nasales et vibrantes.

Ex. : *astōy* « astre » = *asty*; *cayik* « fleur » = *cayik*; *ayves* « renard » = *ayuēs*, etc.

b. En correspondance avec γ du grabar, dans le dialecte de Mouch nous trouvons χ à l'intérieur des mots, devant les consonnes sourdes. Ex. : *aχper* « frère » = *eybair*, etc.

NASALES.

1. A nasale *n* du grabar, non devant les vélares et labiales, dans le dialecte de Mouch correspond aussi *n* (dental). Ex. : *anun* « nom » = *anun*, etc.

A *n* du grabar devant les vélares correspond, dans le dialecte de Mouch, *n* vélaire. Ex. : gén. sing. *kangan* « de la femme » (nom. *kānik* = *kin*), etc.

Observation. — Pour la correspondance à *n* du grabar de vibrant *l* dans le dialecte de Mouch, voir mes *Études*, § 202.

2. A nasale *m* du grabar, dans le dialecte de Mouch correspond aussi *m*. Ex. : *mart* « homme » = *mard*; *amis* « mois » = *amis*, etc.

LES PHONÈMES DE MOUCH CORRESPONDANTS À *h* DU GRABAR.

1. A l'aspiration simple *h* du grabar, dans la plus grande partie des cas, dans le dialecte de Mouch correspond aussi *h*. Ex. : *her* « père » = *hair*; *hach* « pain » = *hach*, etc.

2. Quelquefois nous apercevons dans le dialecte de Mouch l'absence de l'aspiration *h* en correspondance avec le grabar, principalement dans les groupes de consonnes. Ex. : *awtənal* « croire » = *havatal*; *ašχar* « terre, pays, monde » = *ašχarh*, etc.

Observation. — Dans le dialecte de Mouch, nous ne trouvons jamais *χ* en correspondance avec *h* du grabar, comme l'on peut le voir dans le dialecte de Van et quelques autres dialectes néo-arméniens. Quelques savants (par exemple, M. K. Patkanian) attribuaient ce fait aussi au dialecte de Mouch. (Voir mes *Études*, § 212.)

Pour les cas où, dans le dialecte de Mouch, paraissent les phonèmes absents dans le grabar, voir mes *Études*, § 213-218. — Pour les cas où, dans le dialecte de Mouch, sont absents les phonèmes qui paraissent dans le grabar, voir *ibid.*, § 219. — Pour transposition des phonèmes dans le dialecte de Mouch comparativement à leur ordre dans le grabar, voir *ibid.*, § 220.

Aperçu de quelques particularités de la phonétique du dialecte de Mouch (savoir : assimilation, simplification des groupes de consonnes, développement des phonèmes transitifs, transformation des voyelles sous l'influence réciproque), voir dans mes *Études*, § 221, 222, 223, 224.

Ici je finis l'aperçu des particularités principales de la phonétique du dialecte de Mouch, qui fait l'objet du premier volume de mes *Études de dialectologie arménienne*. Dans le volume qui

suivra, je parlerai de la formation des mots, de la morphologie et des particularités principales de la syntaxe du même dialecte. Mais le premier volume de mes *Études* contient un peu plus que l'aperçu simple des correspondances des phonèmes du dialecte de Mouch à ceux de Grabar et des autres dialectes néo-arméniens. Mais, comme j'ai mis en dépendance étroite l'étude du dialecte de Mouch avec le Grabar, j'ai trouvé nécessaire de donner aussi un aperçu des phonèmes du Grabar par rapport aux phonèmes de la langue indo-européenne, ainsi qu'un aperçu (quoiqu'il ne soit pas approfondi) des parallèles des phonèmes (c'est-à-dire des phonèmes alternants) dans le Grabar même. Pour cela, je devais étudier les plus anciens manuscrits arméniens, savoir : l'ancien Évangile de l'an 905 de la Bibliothèque de la congrégation des Méchitharistes de Venise (dit l'*Évangile de la reine Mlkhé*), l'ancien Évangile manuscrit de l'an 887 de la Bibliothèque de l'Institut Lazarew de Moscou, le manuscrit palimpseste d'Agathange de la Bibliothèque de la congrégation des Méchitharistes de Vienne, etc. L'étude approfondie de ces particularités de l'orthographe ne nous permet pas de douter qu'elle fera découvrir, plus tard, les traces des anciens dialectes arméniens, et cela, avec l'étude comparative des dialectes néo-arméniens et du Grabar, fournira les matériaux suffisants pour commencer la construction de l'édifice de la langue proto-arménienne.

Je ne me dissimule pas les imperfections de l'ouvrage dont le résumé fait l'objet de la présente communication; beaucoup des explications qui y sont données ne sont basées que sur des hypothèses, beaucoup de choses, pour moi, restent encore obscures et inexplicables, et cela se comprend facilement : j'ai étudié le dialecte de Mouch, ainsi que je l'ai déjà dit, non dans le pays même, pour les raisons que vous connaissez déjà, mais de la bouche même des malheureux émigrants qui venaient

d'arriver en Transcaucasie. Peut-être les chercheurs futurs seront-ils plus heureux que moi, et l'on doit espérer qu'il sera possible de visiter, un jour, le territoire même du dialecte de Mouch, la célèbre province arménienne de Taron. Je ne doute pas qu'après les recherches faites dans le pays, ils compléteront et corrigeront en beaucoup d'endroits mon ouvrage, qui n'a qu'une importance temporaire.

THE SANSKRIT EQUIVALENTS

OF YASNA XLIV,

BY

M. MILLS.

I beg to add to the contribution which I had the honour to make to the Festgrüss of my revered friend and adviser, the late Professor R. von Roth of Tübingen, the following approximate reproduction of Yasna XLIV. Like the other piece the object of the present communication is to illustrate the close linguistic relation existing between the zend and the sanskrit. A translation as literal as possible both as to root and form⁽¹⁾ has been attempted, but formations which do not actually occur in indian texts have been suggested where they have appeared to be necessary. (I apologise in advance for inevitable oversights and accidents, and also in retrospect for those in the Festgrüss, the proofs of which I did not see.)

⁽¹⁾ The piece y. XXVIII (see Roth's Festgrüss, p. 193-194) was originally written by me together with the rest of that gātha (many years before) with sandhi (see S. B. E. XXXI, preface, p. vi); but it was printed in pada text to accentuate the supposed resemblances more positively; the accustomed reader can pronounce the sandhi without the aid of the printed forms. The accents are here added not with full regularity, but solely as they are recorded of the *isolated* words; the verbs are superfluously treated and so often the composita. Beginners in Zend will find them very useful, as we may safely infer that the zend accent was practically identical with the indian, which within its own scope also shows occasional uncertainty as to this particular.

Y. 44. — I. Tāt tvā pṛcchā [°āni vā], rjū me vóca ásurā; (b) námasas [°masi vā] á yáthā námāi Yushmāvatas (c) he sumedhas [he mahādhās vā] priyāya tvāvān⁽¹⁾ çishyāt [anuçishyāt] mávate⁽²⁾ [íti kīla tvāvān mām āvedāyet yáthā námāi] (d) át nas ṛténa priyāṇi [priyān vā] dátave⁽³⁾ [íti kīla tvāvān nas dādātu priyāṇi sahakārīṇi [íti priyān sahakārān vā] (e) yáthā nas á vásunā gāmat [gácchāt vā] mánasā.

(1) Tvāvānt is here obliquely used for tvām ātmān. — (2) Māvate is for máhyam. — (3) Dadhadhyāi* might be formed, cp. píbadhyāi vāvrđhādhyāi, zend dazdyāi. — Infin. for imper. really meaning dehi* stem dādha.

2. Tāt tvā pṛcchā [°āni vā], rjū, me vóca ásurā; (b) kathā ásos vásishthasya pūrvyām (c) *kātaye⁽¹⁾ *çūshāṇe⁽²⁾ [*çvāyayadhyāi vā] yás ī [imāni] prati-ishāt (d) svás [íti kīla sás u] hí ṛténa çvántas *riktam (?)⁽³⁾ víçvebhyas (e) çarmanyas manyúnā [íti pūrvavedārthavat] ásubhis⁽⁴⁾ [íti kīla svajānebhyas (?)] vratyās he sumedhas [he mahādhās vā].

(1) Cp. R. V., VIII, 82, 14 tvé sú putra çavasō `vrtran kāmakātayaḥ; zend kāthē; so reading. — (2) Cp. for form only ved., sūtave, R. V., x, 184, 3. — (3) Zend irikhtam (so; cp. rikha). A late sansk. grammarian reports a rikhtam (which he refers to a rij (?) to colour?) and adds a derived meaning 'blood'; but such a late development, even if it be genuine, should not tempt us here; riktám as 'the forsaken' (ric), 'desolation' must of course be considered; even the meaning 'written', 'fated' rikh for likh, must be put aside for one more in accordance with the related? riç, rishṭam; if arç, rç are related to riç we may consider a zend reading erekhtem and render *rshṭám also řksham part., adj., as nouns (not however the latter in its concrete application to one of the beasts of prey). Kathā svāminam kātaye bhāvāni, bhavishyāmi; kathā tám svāminam ásos vásishthasya ārādhayishyāmi; çvāyayādhyāi kathā tāsya upāri upakāri bhavishyāmi asyā upāyam sva-jana-suasti-kṛtam kathā pravardhayishyāmi, yás pātis imāni upakāra-karmāṇi prati-ishāt; sás u "riktám (?) [íti kīla duḥkham řghāvat pradhvaṁsam evā] víçvebhyas nivartāyati manyúnā

[sva-ātmanā rtāvanā] svajānebhyaḥ [trātā] vratyās [priyās, iti arthas]. —
 (1) ahūmbīś (so reading) may mean » asu-bhikṣh; svāmī ṣarmanyas āsum
 bhikṣh iti kīla jīvanahetum jīvanopāyam jānārtham āsurāt niryācan; see
 a Study of the five Zarathushtrian Gāthas with the zend, pahlavi, sansk.
 and persian texts, comm. p. 524. L. H. Mills, Leipzig, 1892-1894.

3. Tāt tvā pṛcchā [°āni], ṛjū me vōcā, āsura; (b) kās nāmā (?)
 jantūnā (?) (1) [janitā vā] pitā ṛtāsya pūrvyās; (c) kās, nāma* sūar
 stṛṅnām ca dhāt [ādhat vā] ādhvānam (d) kās [tāt dhāt] yēna mās
 ukshyāte** kshīyāte (2) [anyās] tvāt (3) (e) tācid [tānicid] he sume-
 dhas [he mahādhās vā] vācmi anyāni ca vidé. (**ūkshati, -āte(?)).

(1) Jananena. — (2) There may be a relation between nerefsaiti and
 ārbha; see the other disappearances of n; naç and aç, etc. — (3) Íti kīla ná-
 kis tvadanyas imāni cakāra; tvātmā víçyāni cakārtha.

Y. 44, 4. Tāt tvā pṛcchā [°āni vā], ṛjū, me vōcā āsura°; kās
 nāma* dhartā *jmām ca [íti kīla pṛthivīm] adhās [adhástāt vā]
 nābhānsi (c) avapātāt? kās apās urvárās ca; (d) kās vātāis dhūn-
 vādbhyas (1) [íti dhānvadbhyas vā dhvasáyadbhyas iti kadācid],
 nābhobhyas ca yójat āçú [hārī (?)]; (e) kās nāma vásos he sume-
 dhas [he mahādhās vā] dhātāram (2) [dhātā] mánasas.

(1) Zend dvānmaibyas-; we have dhū, dhūnōti; cp. also dhvaná 'a
 certain wind'; also dhanv, dhānvati may be considered; perhaps also
 dhva(ñ)sáyadbhyas 'the spurling, showering'. — (2) Dhātā dhāmvān
 might make the relation here somewhat closer to the zend dāmiś. vásos
 dhātā mánasas here plainly refers to the incarnate (astvaṭ) good mind;
 kās nāma dhātā dhāmvān virāsya puṇyavatas vasumanasvatas.

5. Tāt tvā pṛcchā [°āni vā], ṛjū, me vōcā āsura; (b) kās svāpas
 rocīnshi dhāt támānsi ca; (c) kās svāpas svāpam ca dhāt hemá ca
 [kāyikamánasvat (1)] (d) kās tāt dhāt yēna (2) ushāsas** aram-pitú
 [íti kīla madhyāhnakālāu (sic)] kshapáu ca [íti kīla yēna ushāsas
 madhyāhnakalās kshapāç ca sánti āsan vā] (e) yāni [yé vā]* ma-

notryas [íti manotāras sánti] **cákshasmantam⁽³⁾ upadiçántas árthasya [íti kila dhármasya].

(1) Kás pravṛtti-hemá* prayatnavat kāyika-mánasvat vyavasāyena kula-bhít dhāt [ádhat vā, kilá kás rtávanas tásmin āyāsé hemáni ca utsāháyati bíbharti ca . . . — (2) Perhaps kás táni dhāt yáni ushásas íty ādi . . . sánti ásan vā; kás táni dhāt [ásrāk asrjat vā] yáni *manótāras íti sánti ásan vā. — (3) Perhaps cákshushmantam **would be more literally near the zend cazdōnhvañtem; yáni manotrivat cákshushmantam *sva-ártham svakarmakārya-pratiksham upadiçánti*. The zend decides for the uncertain neuter of hemán.

6. Tát tvā pṛechá [°áni], řjú me vóçā ásurā (b) yáni pravakshyá[-mi] ⁽¹⁾yádi táni átha satyáni ásan; (c) řtám çyautnáis bañhá-yate⁽²⁾ [vājáyati vā] arámatis; (d) tébhyas kshatrám vásunā cinós⁽³⁾ mánasā; (e) kébhyas ahim** [íti kila dhénúm] raṇya-kṛtam gám átakshas.

(1) Conj. fut. — (2) Or vañsate, «to» van (?). — (3) Cinót vā arámatis.

7. Tát tvā pṛechá [°áni vā], řjú me vóçā ásurā; (b) kás bhadravatim [**bhadrabhrājasvatim vā íti kadá cid⁽¹⁾] átakshat [takshat vā] kshatrēṇa smát arámatim; (c) kás óhānam⁽²⁾ [**úhantam vā íti] ácārít [ákarat vā] vinayanena putrám pitré; (d) ahám táis tvā [tvám vā] prajñāne [prajñānapráptaye] upávāmi, he sumedhas [he mahādhās vā] (e) çvánta mányo [íti pūrvavedārthavat kila çvánta átman] víçveshām dhātáram [íti he dhátar].

(1) Íti çabdaprakṛti-āsannataram*. — (2) Perhaps a **uddámya 'thoroughly (?) domestic' might be formed for uz-zema, cp. uzemēm; cp. zend us for ud and the dental following may have become sibilant by later assimilation.

8. Tát tvā pṛecháni, řjú me vóçā ásurā; (b) *manodhiyádhyāi yáni te he sumedhas [he mahādhās vā] dishṭayas [ādīças] (c)

yáni ca vásunā ukthāni apr̥che mánasā (*d*) yáni ca ṛténa ásos [íti kīla jánasya(?)] áram* védāya⁽¹⁾; (*e*) kéna [mārgena] me ātmā⁽²⁾ vásunā ávrājīti [vrajat vā] āgamāt [āgamayāt vā] téna.

(1) Íti tat-jana-suasti-sampráptaye. — (2) Íti, cabdārthena kintu* rāvā evam; I think the root ru is here present; the idea of the soul would be naturally conveyed by the buzzing sounds in the ears often approaching articulation in diseased conditions; kéna mārgena me ātmā ihalokapara-lokabhadram ljanārtham svāminas niryācan ávrājīti téna mārgena svārtham sādhan āgamayāt; see Gāthas comm. p. 528.

9. Tāt tvā pr̥chá, r̥jú me vóca ásurā; (*b*) kathā me yām [yāt] yós [íti kīla viçeshēṇa pūṇyam] dhyānam [dhāiryam vā] dādhāni⁽¹⁾ [dādhai vā, íti kīla tathābhūtam samsthāpāyāni] (*c*) yām [yāt] dhyānam [kīla asmadhārmam] sudānos pātis çishyāt kshātrasya (*d*) ṛshvēṇa kshātreṇa tvāvān [nas anuçishyāt] *āçishṭis [çishṭis pūṇyās] he sumedhas [he mahādhās vā] (*e*) *sadame [íti samānadāme sakshīt] ṛténa vásunā ca kshāyan mánasā.

(1) Viçeshatas pavitrī karāvāi; in case the second yós is retained (?), then read kathā me yós dhāiryam dhārmam vā bhūyishṭham yós íti kīla viçeshēṇa pūṇyataram dādhai; cp. the vedic çām yós.

10. Tāt tvā pr̥chá [°ani vā], r̥jú me vóca ásurā; (*b*) tat dhyānam yā [yāt] satām vásishṭhā [-ṭham ásti ásat vā] (*c*) yā [yāt] me kshetragāyān [me nāgarāṇi*] ṛténa pradheyāt [íti kīla pravārdhet pravardhāyet vā] sácāmānena (*d*) arámates ukthāis cyautnāni r̥jú [r̥júni vā] dheyāt*; (*e*) madīyāyās cittés tvām ishṭāyas uçān⁽¹⁾, he su-medhas [he mahādhās vā].

(1) See Gāthas, comm. p. 529; matcittes prārthanās tvadūtim niryācān . . .

11. Tāt tvā pr̥chá [°āni vā], r̥jú me vóca ásurā; (*b*) kathā tán

á vas gamyát arámatis (c) yébbhyas, he sumedhas [he mahādhas vā] tvadiyam vakshyáte dhyānam [dhārmam vā]; (d) ahám te ebhís [ebhyás vā] pūrvyás *pravévide [íti] (e) víçvān anyān manyós⁽¹⁾ páçyāmi dvéshasā. *agrimás.

⁽¹⁾ Manyú might almost be regarded as used in its *later* vedic sense 'with hate dvéshasā of my fury'; but atmánas should be held in view as an equally probable translation.

12. Tát tvā pṛcchá [°áni vā], ṛjú me vóçā ásurā; (b) kás ṛtá-vā yáis pṛcchá [°áni vā] drúh vā (?) [droghdhā vā (?)] (c) katarám á *iṅgan⁽¹⁾ [íti asmadharmajanmabhūmiçatrus krūrám ākrā-man] vā svás vā [svayám svātmā] droghdhā **iṅgan (?) (íti) (d) yás mām droghdhā tvadiyāni çávāñsi prati-ṛte** [svayám íti çatruvat prati-arpáyate] (e) kiṁ⁽²⁾ ásat svás [sás*** u vā] néd [svayám ayám** iṅgan [bhayānakas] manyáte**. ***z. hvō not possess^o even in form.

⁽¹⁾ Zend añgrō; I would ask whether these words may(?) be etymologically related, but cp. root of áñhas; cp. also ívan; see comm. p. 531. — ⁽²⁾ z. chy añghaṭ (qui fit see *S. B. E.*, XXXI, at the place).

13. Tát tvā pṛcchá [°áni vā], ṛjú me vóçā ásurā; (b) kathá dru-hám nis asmat⁽¹⁾ (á) *ninaçāma (c) tán á áva yé *áçrushṭes [çu-çrūshaṇahīnatvasya íti] pūrñāsas [sánti ásan vā]; (d) néd ṛtásya ādyotáyanti⁽²⁾ [ādipáyanti vā íti] sácamānās; (e) néd pṛcchās vásos cakanús** [or cāk^o] mánasas.

⁽¹⁾ Perhaps asmāt. — ⁽²⁾ Kíla, néd tán çuçrūshaṇahīnān asmadhármapratikshās* upadiçánti prāptabuddhin* kurvánti ca for zend ādivyeñti, pahlavi níkēzēnd (approximate indication).

14. Tát tvā pṛcchá [°ani vā], ṛjú me vóçā ásurā; (b) kathá ṛtá-ya druham dheyám hástayos (c) ní sīm *[imám] nis *mṛkshá-

dhyāi**⁽¹⁾ tvadīyasya mántrāis çānsasya (*d*) ámavatīm [ámavat] viçásanam *dhāváne drúhvasu* [pāpéshu nāstikeshu] (*e*) á is *imán] dambhanān he sumedhas* ānáçe⁽²⁾ (so) añhatí-kṛtas ca (so)⁽³⁾. *mṛcé.

(1) Marcartham. — (2) Parājayena pratikāreṇa ca náçe; but perhaps 'to perish' or nāçayādhyāi might explain the word; consider a negative infin. *ānaçe 'that they should not reach their aims'; see Gāthas p. 533. — (3) Áñhas á ní váhata (sic).

15. Tát tvá pṛchā [°āni vā], ṛjú me vóçā ásurā; (*b*) yádi asyá ṛténa *pé [íti] mád⁽¹⁾ [pānāya] ksháyasi⁽²⁾ (*c*) yát sam séne⁽³⁾ anokasáu⁽⁴⁾ [yodhasamūháu anokivānsāu⁽⁵⁾] samgámete (*d*) *aváis [amībhis] vratāis yāni tvám didṛñhishas⁽⁶⁾ (*e*) kútra anáyos kásmāi vanánām dādas.

(1) Smát (?). — (2) Yádi arthatas vastutasca asyá yuddhásya asmadharmapratikshas ksháyasi; yádi anyátas asmat-trātrāya, asmad-dharmārtham máma ksháyasi, anyátas api ca yádi asmat-çatrūñām asmat-prati-yodhatām*, eshám arcanavidambanasamīsthāpānāya yúdhayatām* api evám ksháyasi; yádi nau ubháyos ksháyasi, anyátas mattrātrāya, anyátas asmatçatru-jétave kásmāi nau. . . íti-ādi. — (3) (?) Z. spādā (?). — (4) Yát yodhá-samūháu parasparam etávat dveshināu raṇabhūmikshobhe** abhiyuñjáte [abhiyuñjéte vā] amībhis vratāis [amīshām hetós]; anyás [samūhás vastutas dharmatas amūni vratāni ātmīyāni pravádan, anyás sagarvam kiñtu ádharmatas ca. . . ítyādi. — (5) Yāni vratāni kāryasādhakāni niḥsamdigdhāni pūjitāni ca abubhūrshas. . . kásmāi ubáyos jayám avábhyām ubhábyām etávat ati-abhilashitam prārthitam ca, kásmāi dādas, dāsyási vā. **okshubi.

16. Tát tvā pṛchā [°āni vā], ṛjú me vóçā ásurā; (*b*) kás vṛtrám hatvá* pé [pānāya] çāsān⁽¹⁾ yé sánti [íti]; (*c*) citrám me [suasti]dām ásubhis [ásubhyas jánebhyas (?)] ṛtúm [svāminam ṛtvijam] ā-cikiddhi* (*d*) át **se [tásmāi] vásunā **çrushṭis [anucararashṭimán] gantu mánasā (*e*) he sumedhas [he mahā-

dhās vā] ásmāi yásmāi vákshi kásmāicid. **so, only in view of hōi.

(1) Perhaps çāsa is, as so often in similar cases, to be taken as personal : kás vṛtrám hatvá savijayam *ghnán pānāya eshám çāsakhyāpakānām* yé sānti; possibly çāsān is governed by a word understood kas hānti pānāya eshám yé sānti yé útāye tvāçāstrakhyāpakān samupātíshṭhanti, útāye eshám yé tvāçāstrāṇi tvāçāsān vā anumānyante íti kīla svāminam praçāsītāram ṛtuthá jánānām hetós suasti*-susthirá-kṛtam ākrđhí, abhi-shiñcá.

17. Tát tvā pṛechá [°āni], ṛjú me vóçā ásurā; (b) kathá he sumedhas [he mahādhāsvā] cáraṇam [íti kīla samvídā, samvídā nishpannám vā] cárāṇi [ekacittabhāvan upagácchāni] sácā yushmát [°māsu] (c) ākr̥tim⁽¹⁾ [íti *çabdatas; z. āskeretim**; āskram íti kintu tasmin deçasthāle artha-āsannataram] yát ca me syát vákshāṇa-eshás (d) çirasishṭhé [çarmanyaaya vā] bhūshāṇe⁽²⁾ sarvátātyā amṛtatvéna (e) *avena [amúnā] mántreṇa yás rathirás* ṛtāt [ṛté] sácā.

(1) See Gāthas comm. p. 535 for alternatives : kathá kárman sādha-kam yushmákam ācārāṇi yát me syát eshás vakshāṇavān; yát me prārthanam (çavyaprakaraṇena vidáthe uccāritam) vastutas niruhyéta evá çirasishṭhé *bhūshāṇe íti kīla bhūyāsam senāpátis çirasishṭhás sarvátātyām-ṛtatvasamprāpti-artham* anéna mántreṇa yás pathidarçakas ṛtāt ṛtakāraṇena ásat.⁽²⁾ — An eminent scholar used to render 'to enjoy health and long life in the house' . . . ; çármaṇi [grhé] bhujé; íti kīla **bhujyāsam sarvátātyāmṛtatvé. . . ítyādi. **bhújema.

18. Tát tvā pṛechá [°āni vā], ṛjú me vóçā ásurā; (b) kathá ṛténa tát mīdhám [íti kīla tát phálam] sánāni⁽¹⁾ (c) dáçā áçvās vṛshanvatís ushṭrám ca (d) yát me he sumedhas [he mahādhās vā] ápivāti sarvátātyā (e) amṛtatvéna⁽²⁾ yáthā **sī [íti kīla imáu imé vā] (?) túbhya⁽³⁾ dāsāni*.

(1) Reading hanāṇē we should write sánāi vā dáçā áçvās açva-sahacārā-

sañmitās [-yojitās vā]. — ⁽²⁾ Sarvātāti-amṛtatvá-samprāptaye [°ptyarthāya vā. — ⁽³⁾ Reading taṣṭibhyō . . . tébhyas tvāpūjakebhyas ṛtāvabhyas [eshām hetós] tvām imāu ádhithās [ádās vā, íti arthas].

19. Tāt tvā pṛchā, ṛjū me vóca ásurā; (b) yás tāt miḍhām [íti kíla phálam púnyam] sánate néd dāti*; yás íd asmāi *ṛjūkthāya ⁽¹⁾ na datte [íti kíla na dāti dādāti vā] ká tám [prāti] asyá ⁽²⁾ menís [kás pratikāras] ásat pūrvyé** [íti kíla pūrvyām, tát tvām pṛchā] vidván *avám [íti kíla amúm mením amúm pratikāram] yá [yás vā]** im [prāti íti kíla asmāi] ásat apamá [apamás vā]. **⁽¹⁾ °vyá, so better, pūrvyá menís.

⁽¹⁾ 'To the one pronouncing our orthodox creed and so to the thoroughly truthful saint'; yás asmāi ṛtāvane **asma-satyadhárma-ghosháyate asmasatmārga-svikurváte**, na datte [íti, arthena kintu dāti dādāti vā evám íti; «or 'to the man who keeps his word'» kás asmāi pratijñāpanāya °paripālakāya vā íti ádi . . . — ⁽²⁾ Ká menís kás pratikāras vā asyá pāpāsya ásat kāraṇena amúshya miḍhāsya satmārgāt ádharmatas nivṛtāsya *nivaritāsya vā ká menís kás ca pratikāras bhavishyāti; tat tvām pṛchāni vidván amúm mením amúm pratikāram samyāñcam samāpta-artham yá [yás vā] asmāi pāpāya ásat apamá [apamás vā]. **or svikurvāṇāya.

20. Cid ná [kadā cid ná?] sukshatrāsas he sumedhas [he mahādās vā] devās [devapūjakās vā] āsiré; (b) át íd pṛchā [°āni vā] yé píprati*⁽¹⁾ ebhyás kám (c) yáis gám [gávam vā] kálpas uçík ca éshāya* [íti **esharakshásē] ádhita**⁽²⁾ [ádadus vā*] yéna ca kavā [íti]** inmane [íti ūrjase vā** asmavairiṇe] árodhata⁽³⁾ [édhate vā], néd sīm* [imám gávam] méhan ṛténa yāvabhúmim** pradhátave (?) [íti kíla néd gós hetós⁽⁴⁾ yāvabhúmim* kshétram sékena ardhāyan bahuphálam kártave]. **or asmā°.

⁽¹⁾ Píprati perhaps corresponds to peṣyeñti in one of its more usual sansk. meanings, that is 'rescue' yé nas ebhyás [eshām bhayānām madhyát] tráyamānas vijayéna yúdhante píprati ca íti kadācid; «otherwise 'who fight for *those'» eshām hetós eshú vā asmaçatrupakshīṇas

yáis kálpas uçík ca pra-ut-sāhitās gám mārātmakāvaskandarakháse [z. aēsh-māi] ádadus, or °rakshasartham tattvatas vardhitabálās gávam hántave ádhita [ádadhata]. — ⁽¹⁾ But zend datā may be pl. dhire (?) and the urūdōya(ñ)tā (?) pl. árodhanta**. — ⁽²⁾ But gám might well remain the object of méhan with vāstrem which I can only render by yāvabhúmim or the like; frādainhē íti kíla kshetra-pravṛddhi-artham, pravṛdhé **see Gāthas, p. 182-217, 523-539, also *S. B. E.*, xxxi, p. 107-121. (When this is read the first section of vol. III of Mills' Gāthas may be also issued, a Dictionary of the Gāthic language of the Zend Avesta, * to ♪.

LE CALENDRIER PERSE,

PAR

M. J. OPPERT.

I

Il y a maintenant un demi-siècle que, le premier, j'ai tenté de rétablir la suite des mois qui se trouvent mentionnés dans le célèbre texte trilingue de Behistoun, gravé sur le roc par ordre de Darius I^{er}, fils d'Hystaspe, roi des Perses. Il a fallu plus de quarante ans de travail pour arriver à fixer l'ordre des neuf noms de mois qui seuls sont cités dans le texte si développé; et si l'on y est parvenu, ce n'est que parce que les débris de la traduction assyrienne assimilaient les noms perses aux mois assyriens connus. Mais l'état déplorable de cette traduction, dont tout le côté gauche est détruit, ne nous a laissé que l'assimilation de cinq mois perses; les quatre autres devront être fixés par les nécessités des faits historiques et les données de l'histoire de Babylone, indépendamment du texte de Behistoun.

Le premier essai que nous avons publié dans le *Journal asiatique* en 1852, dans notre travail sur les inscriptions des Achéménides, quoique très imparfait dans les détails, eut néanmoins, dans son ensemble, le mérite de tracer les gros traits de la réalité historique. Ce n'est qu'en 1889, lors du Congrès des Orientalistes de Stockholm, que je pus déterminer d'une façon péremptoire la suite des mois perses, en me servant des données fournies par les documents babyloniens rédigés sous les règnes de Cambyse, du pseudo-Smerdis et de Nidintabel, qui gouverna Babylone, sous le nom de Nabuchodonosor, pendant le siège de Babylone cernée par Darius. Les documents

publiés par le P. Strassmaier ont achevé la démonstration à l'égard de la fixation certaine de trois mois, et la détermination non moins très probable au sujet du dernier des neuf termes transmis.

Nous donnons les noms de ces neuf mois, avec les signes tirés des noms perses, en commençant par le mois qui correspond au Tisri babylonien, conformément à l'usage probable dans la Perse ancienne d'inaugurer l'année avec l'automne, contrairement à celui qui se pratique aujourd'hui en Perse, depuis la réforme du calendrier persan par Djelaleddin, prince de Khorassan, en 1075.

1. <i>Bāgayādis</i> (sacrifice aux dieux).....	Tisri, oct.-nov.
2. <i>Adukanis</i> (creusement des canaux).....	Marchesvan, nov.-déc.
3. <i>Athriyādiya</i> (sacrifice au feu).....	Kislev, déc.-janv.
4. <i>Anāmaka</i> (sans nom).....	Tebeth, janv.-févr.
5. <i>Margazana</i> (naissance des oiseaux).....	Sebat, févr.-mars.
6. <i>Viyakhna</i> (libre de glace).....	Adar, mars-avril.
7. <i>Garmapada</i> (commencement de la chaleur).	Nisan, avril-mai.
8. <i>Thuravāhara</i> (printemps).....	Iyar, mai-juin.
9. <i>Thāigar'cis</i> (raccourcissement de l'ombre).	Sivan, juin-juillet.
10. Inconnu.....	Tammuz, juillet-août.
11. Inconnu.....	Ab, août-septembre.
12. Inconnu.....	Elul, sept.-oct.

Ces noms se trouvent également dans la version médicale du texte de Béhistoun, où le traducteur s'est borné à transcrire le terme arien. Dans la traduction assyrienne, au contraire, le mois perse est assimilé au mois sémitique, et le quantième de l'original perse se retrouve dans l'indication babylonienne. Ce fait peut nous surprendre et nous obligera à traiter une question très importante qui doit s'imposer à tout chronologiste.

Des vingt et une dates fournies par l'original perse, sept seulement se retrouvent dans les fragments babyloniens, et ces

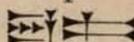
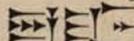
données intéressent l'identification de cinq mois seulement. Ce sont, dans l'ordre indiqué plus haut :

3. *Athriyādiya*, assimilé au Kislev.
4. *Anāmaka*, assimilé au Tébeth.
6. *Viyakhna*, assimilé à l'Adar.
8. *Thuravāhara*, assimilé à l'Iyar.
9. *Thā'gar'cis*, assimilé au Sivan.

Quatre identifications étaient très claires; la cinquième, celle du Sivan, était imparfaitement reproduite dans le texte publié par le Musée britannique. La forme fournie par le recueil de Rawlinson retraçait une figure \lll , qui ne répondait à aucun caractère connu. J'ai pensé que cette forme devait être celle de \llll , *Sivan*, et j'ai su depuis que M. Bezold, dans les notes supplémentaires à son édition des textes assyriens des rois perses, qui m'avait échappé, avait en effet retrouvé cette forme qui s'imposait sur l'estampage de l'inscription de Behistoun, conservé au Musée britannique.

Deux fois se trouve encore le mois de *Thuravāhara* assimilé à l'Iyar assyrien; il est donc plus qu'étonnant que M. Floigl l'ait identifié⁽¹⁾ avec le Nisan, et plus surprenant encore que MM. Unger et Justi, qui se sont occupés du même sujet, aient approuvé le jeune savant autrichien et soient entrés dans cette

⁽¹⁾ On ne saurait trop insister sur l'inconvénient qui résulte de ce qu'on croit pouvoir ne pas suivre les textes transmis. Dans un travail très savant et très instructif, rempli de beaucoup d'indications utiles, intitulé : *Die Zeitrechnung der Griechen und Römer*, M. Unger, traitant du cycle de Méton, admet avec le P. Pétau la suite des années embolimes 3, 6, 8, 11, 14, 17 et 19, mais néglige la donnée de Diodore de Sicile sur le commencement du cycle avec l'archonte d'Apseudès (433, Ol. 86, 4) et ne mentionne pas les dates données que l'on possède de cette époque entre les années 425 et 382; malgré le témoignage exprès de Ptolémée, il fait de l'éponymie d'Évandré (382) une année commune. D'autres prétendent, contrairement à toute donnée antique, que le système de Méton n'aurait pas été en usage immédiatement après sa promulgation.

voie fausse. M. Floigl nous reprochait à Rawlinson et à moi de nous être laissé induire en erreur par cette indication. Nous méritons largement ce blâme, quelque peu justifié qu'il puisse être. On ne nous dit pas pourquoi Darius I^{er}, fils d'Hystaspe se serait trompé, ni ce qui a été la cause de la méprise du vaincu de Marathon dont, du reste, nous partageons et la gloire et la responsabilité. MM. Floigl, Unger et Justi, qui prétendent que Darius, Rawlinson et moi aurions dû écrire le mois de Nisan au lieu de celui de Iyar, devaient au moins nous dire pourquoi le texte de Behistoun porte deux fois le groupe   Iyar, au lieu de   ou  , qui sont les idéogrammes du mois de Nisan. Le mois d'Adar est assimilé au mois perse Viyakhna. M. Floigl n'avait pas pu reconnaître le signe assyrien qui, comme celui qui représente le mois d'Iyar, est au-dessus de toute contestation.

Nous ne voulons pas nous arrêter inutilement à ces identifications; adressons-nous tout de suite aux quatre mois dont les équivalents sont perdus. Les mois de Garmapada et de Bāgayādis sont reliés entre eux par l'histoire de la chute de Cambyse et de son renversement par le mage Gaumatès, le pseudo-Smerdis. Il est dit dans le texte de Behistoun que le mage leva l'étendard de la révolte sur le mont Arakadris, près de Pasargades, le 14 Viyakhna ou Adar (mars-avril), qu'il se rendit maître et «devint roi» le 9 Garmapada, et qu'il fut tué par Darius et ses six conjurés le 10 Bāgayādis. Cela se passa durant l'an 521 av. J.-C., 9,480.

Or les textes datés de Babylone durant ce laps de temps sont on ne peut plus précis. La dernière inscription de Cambyse est datée du 11 Sebat, donc du 24 février 521, 9,480; les textes du pseudo-Smerdis, *Barziya* à Babylone, vont jusqu'au 1^{er} Tisri, ou le 6 octobre, et le premier du règne de Nabuchodonosor III ou Nidintabel est déjà du 17 Tisri ou 22 octobre.

D'après les dates si précises de Behistoun, le 14 Viyakhna, assimilé à Adar, serait le 14 Adar ou le 28 mars, l'année 521 ou 9,480 étant bissextile. Le 9 Garmapada, *qui ne peut être que le Nisan*, tomberait donc sur le 20 avril; le 10, où le mage se serait emparé définitivement de la royauté, serait le 20 avril et la date de sa mort, le 10 Bāgayādis ou Tisri, serait le 15 octobre. Nous fixons d'abord ces dates sans en tirer encore les conséquences, pour établir que le Garmapada, commencement de la chaleur, est irrécusablement le Nisan, et que les textes babyloniens nous portent à assimiler au Tisri assyrien le mois perse où l'on sacrifiait aux dieux, le *Bāgayādis*. On pourrait nous objecter que ce dernier mois pourrait être le Marchesvan, mais cela nous paraît moins probable.

Il reste encore les deux mois d'*Adukanis* et de *Margazana*, dont le dernier ne se trouve que dans la traduction médicale, et que les caprices de l'alphabet assyrien, pour lequel le *m* et le *v* sont identiques, permettent de transcrire en perse *Varkazana* « mort aux loups », ou par *Margazana* « naissance des oiseaux ». Nous manquons de représentants du Marchesvan et du Sebat : le dernier convient au *Margazana*, et nous assimilons l'*Adukanis* au Marchesvan. Quant aux trois mois d'été qui ne nous sont pas transmis, et dont peut-être on ignorera toujours les dénominations, leur absence s'explique par la difficulté de faire la guerre pendant ces semaines d'une température si élevée. Les rois d'Assyrie partaient de Ninive au mois de mai ou de juin, pour conduire leurs armées dans les montagnes du nord, où le thermomètre est souvent très bas à ces époques; quand une bataille est livrée pendant ces chaudes journées, les rois ne manquent pas de signaler cette circonstance. Ainsi Assurnasirabal (930-906) se vante d'avoir combattu pendant deux jours de soleil solstitial (*samsi napahi*)⁽¹⁾, et déjà Teglat-

(1) Il faut espérer et désirer que personne n'admette plus l'explication de na-

phalasar, quelques siècles auparavant, avait constaté sa marche pendant un tiers de journée du soleil d'été. Et ce qui était difficile dans les contrées septentrionales était impossible en Médie et surtout en Perse, où la température est très élevée en été et où la végétation fait presque entièrement défaut. C'est là la raison probable pour laquelle nous sommes privés de la connaissance des trois mois de juillet, août et septembre, où les loups ne sont pas chassés, où les oiseaux ne font pas leurs couvées, et où l'on se garde bien d'exécuter des travaux d'architecture ⁽¹⁾.

II

Abordons maintenant la question principale, celle de l'identification absolue des dates perses avec les équivalents assyriens. Je me suis déjà expliqué sur ce point dans un travail répondant à celui de M. Justi dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (1898, p. 259 et suiv.), et je serai encore plus catégorique que je n'y ai été.

Les années 523 (9,478), pour laquelle nous possédons le fameux annuaire de l'an 7 de Cambyse, ainsi que l'année 521 (9,480) ont été des années embolimes : dans chacune d'elles, il y eut un second Adar. J'ai prouvé que les Babyloniens n'avaient un système fixe que depuis l'an 367, 9,634, et que jusqu'alors les intercalations se faisaient, pendant le laps de 19 ans ou de 235 lunaisons, sans ordre et étaient seulement déterminées par des considérations astrologiques ; ce fut l'influence attique qui dota Babylone d'un système constant, assignant à chaque année

pāhu par «se lever», depuis que M. Peter Jensen et moi avons victorieusement prouvé que jamais ce terme ne signifia autre chose que «culminer». C'est ainsi en arabe, où *اذتفاح الشمس* signifie «le soleil à midi».

⁽¹⁾ D'ailleurs, le sens d'*Adu* est obscur ; le Marchesvan est le mois «de la fondation», ce qui se rapproche du sens donné.

du cycle son caractère soit d'année embolime, soit d'année commune. Si ce système avait fonctionné du temps de Cambyse, comme on l'a prétendu à tort, en commençant le système avec Nabonassar en 747, 9,254, l'an 522, 9,479 non l'an 523, l'an 7 du cycle, et l'an 520, 9,481 non l'an 521, auraient dû avoir un treizième mois. On peut donc se demander qui régla à Babylone ces intercalations irrégulières, et nous poser la question, en second lieu, si par conséquence on peut admettre que les mois supplémentaires aient été insérés d'après les mêmes errements à Persépolis qu'à Babylone où Darius I^{er}, pour d'excellentes raisons, ne résida jamais. Sous Artaxerxès I^{er}, le palais de Suse fut incendié, et ce ne fut qu'Artaxerxès Mnémon qui le rebâtit; pendant que le palais de Suse était en ruines, les rois habitèrent la cité chaldéenne. Il serait dès lors très surprenant que le roi des Perses se fût réglé d'après les indications d'une ville soumise à son empire depuis seulement dix-huit ans, et qui se déclara indépendante immédiatement après le règne de Smerdis. Mais il y a d'autres raisons plus probantes encore pour douter de la coïncidence des deux calendriers.

Le 27 Sebat, 11 mars, Cambyse était encore roi. Le 14 Adar, 28 mars, dix-sept jours plus tard, le mage avait fait son *pronunziamento*; vingt-cinq ou vingt-six jours plus tard, vers le 21 avril, il était roi; mais Cambyse n'était pas mort, il se tua postérieurement à sa déchéance. Cette double date de la rébellion et du couronnement a eu pour conséquence de brouiller la chronologie babylonienne; il y a des textes qui comptent la royauté à partir du premier mouvement d'insurrection, et ceux-là, les plus nombreux, sont datés à partir du mois de Nisan de l'an 1 de Barziya; les autres, au nombre de deux ou trois, émanent de l'année de l'accession, qu'on faisait courir du jour où la royauté fut définitive. Il est clair que les sept mois d'Hérodote et tous les autres témoignages attribuent au règne du

pseudo-Smerdis comptent à partir de sa déclaration; car, le 22 octobre, 17 Tisri, Nidintabel régna déjà à Babylone, et Darius nous dit expressément que Nidintabel se souleva pendant que lui-même tuait le mage Gomatès (*yathā adam Gauñatam tyam Magan avazanam*). C'était donc avant le 22 octobre, où Nidintabel paraît déjà faire dater des actes sous son nom; s'il a donc régné sept mois et plus, car Hérodote parle du « huitième mois de son règne » (*ὀγδόω δε μηνί*, III, 68), son *pronunziamento* doit dater d'avant le 22 mars, qui correspondrait à Babylone au 8 Adar, onze jours au plus après la dernière date que nous possédons de Cambyse. Si l'on objectait que Nidintabel put s'être révolté avant la mort du pseudo-Smerdis, le fait, pourvu qu'il fût réel, est en contradiction manifeste avec le récit de Darius, rendu vraisemblable par le caractère du mage qui était aimé partout, excepté en Perse.

Cette question, qui touche à la date de la déchéance de Cambyse, se complique avec celle de son avènement, qui était contemporain de la dernière année de son père Cyrus. Il résulte des textes de Cambyse qu'il était roi de Babylone pendant que son père vivait encore, et qu'il portait le titre de « roi des nations ». Les documents babyloniens donnent cette mention à partir du 12 Elul, 30 août 530, jusqu'au 25 Kislev, 28 décembre 529; d'après cette donnée (*Cambyse*, n° 81), Cyrus aurait vécu encore à cette époque. Ces règnes contemporains ne créent pas de difficultés pour la chronologie babylonienne; mais ils sont embarrassants pour l'ordonnement des règnes perses. Il faut admettre que c'est au mois d'octobre et non pas seulement à celui de décembre, que remonte le pouvoir royal de Cambyse. Cyrus, engagé dans des guerres lointaines dans les régions du Nord, a dû céder le gouvernement à son fils avant de partir pour sa grande expédition, ainsi que Assarhaddon l'avait fait à Ninive à l'égard de son fils Sardanapale.

Le témoignage d'Hérodote est tellement précis à ce sujet, que l'on ne saurait douter de l'exactitude de la donnée que Cambyse régna sept ans et cinq mois, et que les sept mois du mage avaient complété la huitième année. Si, le 28 décembre 529, Cyrus régna encore, et si Cambyse ne gouverna plus vers le 20 mars suivant, les cinq mois de la huitième année de Cambyse se trouveraient réduits à moins de trois.

La question pour nous se pose nettement. Si les mois perses correspondent aux mois chaldéens, nous avons les dates suivantes :

Soulèvement du mage.....	14 Adar,	28 mars.
Couronnement du mage.....	9 Nisan,	20 avril.
Mort du mage.....	10 Tisri,	15 octobre.

Cela ferait en tout 200 jours. Si l'on identifiait le Bāgayādis avec le Marchesvan, on aurait bien 230 jours pour le laps de temps entier, ce qui serait trop, mais encore seulement 205 jours entre le couronnement et la mort de l'imposteur. Mais rien ne nous autorise à admettre que les peuples ne comptaient pas son règne à partir de son soulèvement : la façon dont les Chaldéens notent les dates du mage, c'est-à-dire de la première année, montre clairement que le commencement de son règne datait du mois d'Adar, donc avant le 12 avril : l'événement devait s'être passé assez de temps auparavant pour permettre aux Babyloniens d'en recueillir la nouvelle.

De tout cela, il résulte clairement que l'in vraisemblable n'était pas vrai. En dehors des considérations que nous développerons encore sur la diversité absolue des calendriers même dans les différentes localités d'un même pays, les faits matériels s'y opposent.

Les mois assyro-chaldéens ne sont qu'une identification approximative à l'égard des mois perses.

Souvenons-nous de ce qui a lieu en Orient. Le 9 Ab représente pour les Chrétiens catholiques le 9 août grégorien, pour les orthodoxes le 9 août julien (encore cette année) le 21 août grégorien; pour les Juifs, c'est l'anniversaire mobile de la destruction de Jérusalem qui peut varier entre les 17 juillet et 14 août grégoriens.

La tradition perse, telle qu'elle a prévalu durant des siècles, nous conduit à admettre que l'année des Perses était une année purement solaire, comme celle des Égyptiens et des Romains, sans parler de l'année indienne. L'*Avesta* ne connaît pas les mois lunaires, et, comme ce livre fut la loi des Archéménides et que le nom même n'est pas zend mais perse⁽¹⁾, nous n'avons pas le droit de présumer que l'année des Achéménides fut autre que solaire. Même les Sumériens touraniens admettaient une année de douze mois à trente jours, et, dans les temps les plus antiques, ils ajoutaient à ce nombre cinq ou six épagomènes. C'est l'influence sémitique qui a introduit le comput luni-solaire, et c'est la lune qui, indépendante du soleil, régla l'année; pour mettre ces mois en rapport avec les saisons, on créa des mois supplémentaires ou embolimes. Toute l'histoire des Ariens s'élève contre l'admission d'un pareil système dans ce pays, sauf pendant le règne des Arsacides qui s'inspirèrent des usages de Babylone et d'Athènes, idées se rapprochant davantage des errements modernes des Parsis et du calendrier de Djellaledin. Il est vrai que l'usage d'aujourd'hui ne date que de la réforme la plus savante qu'on ait tentée jusqu'ici, et que les pratiques des Guèbres ne remontent qu'à l'ère de Yezdedjerd III (632); mais le système doit avoir été celui des Sassanides. Aujourd'hui l'année persane commence avec le mois de Ferverdîn exactement, coïncidant presque avec l'équinoxe

⁽¹⁾ *Abasta* veut dire la doctrine, la loi.

vernal astronomique. Ce mois est précédé de cinq ou six épagomènes, selon que l'année a 365 ou 366 jours. Toutefois le commencement de l'année dans le système moderne ne cadre pas avec l'équinoxe d'automne, mais il tombe cinq ou six jours plus tôt; en effet, le temps qui s'écoule entre l'équinoxe vernal et l'entrée du soleil dans la Balance est de six jours plus long que l'autre moitié de l'année tropique, pendant laquelle le soleil parcourt les signes de l'hémisphère austral; durant notre printemps et notre été, la terre est dans l'aphélie, et, dans l'automne et l'hiver, dans la périhélie. Sans être expliquée, cette inégalité était connue du temps des Perses; il est fort probable qu'ils intercalaient les jours épagomènes avant l'équinoxe d'automne, avec lequel commençaient l'année et son premier mois de Bāgayādis. Le mois du « sacrifice » ouvrait l'année, comme chez les Macédoniens, les Parthes, les Syriens et dans le calendrier civil des Juifs. L'équinoxe du printemps coïncidait avec le commencement du Garmapada, « le retour de la chaleur », dont le nom indique suffisamment qu'il ne marquait pas le retour de la nouvelle année. Nous pouvons donc, sans être taxé de témérité, admettre que le Bāgayādis commençait au ^ve siècle, le 27 septembre, et le Garmapada le 25 mars julien, époques des deux équinoxes. Pour les dates relatives au pseudo-Smerdis, nous aurons ainsi :

Soulèvement	14 Viyakhna	=	9 mars	=	25 Sebat.
Couronnement	9 Garmapada	=	3 avril	=	20 Adar.
Mort	10 Bāgayādis	=	7 octobre	=	2 Tisri.

et non pas :

Soulèvement	28 mars	=	14 Adar.
Couronnement	21 avril	=	9 Nisan.
Mort	15 octobre	=	10 Tisri.

Nous aurons dès lors entre les deux points extrêmes 212 jours, juste le temps voulu. Le 25 Sebat, on ignorait encore à Baby-

lone la révolte du mage à Pasargades, puisque, deux jours plus tard, on data encore du 27 Sebat de l'an 8 de Cambyse. De même on ne devait pas se douter de l'assassinat perpétré à Sichtachotis en Nisée en Médie, puisqu'on data de ce jour même des documents de l'an 1 de Smerdis. Le couronnement tomberait, il est vrai, encore dans l'année babylonienne précédente, peu de jours avant sa fin, et la nouvelle pouvait être arrivée seulement au mois de Nisan.

En tout état de cause, les dates obtenues par ces considérations cadrent bien mieux avec les événements que celles qui ne sont qu'une application des dates chaldéennes. La division de l'année en deux parties inégales, mesurées par la différence des intervalles entre les deux équinoxes, a pu déterminer l'arrangement de l'année : ainsi Jules César, en mettant ordre à la plus grande confusion chronologique qui ait jamais existé, eut soin de donner aux mois de mars, mai, juillet et août 31 jours, tandis qu'à l'autre moitié de l'année, le surplus d'octobre, de décembre et de janvier fut amoindri par le raccourcissement du mois de février. Il ne faut néanmoins pas oublier que nous ne savons pas comment les Perses remédiaient aux inconvénients résultant de l'insuffisance des 365 jours, et comment ils complétaient le manque du quart de jour. Sous le bénéfice de ces observations, nous proposons comme assez vraisemblable le schéma suivant :

1. 28 septembre = 1^{er} Bāgayādis.
2. 28 octobre = 1^{er} Adukanis.
3. 27 novembre = 1^{er} Athriyādiya.
4. 27 décembre = 1^{er} Anāmaka.
5. 26 janvier = 1^{er} Margazana.
6. 25 février = 1^{er} Viyakhna.
7. 27 (26) mars = 1^{er} Garmapada.
8. 26 (25) avril = 1^{er} Thuravāhara.
9. 26 (25) mai = 1^{er} Thāigar'cis.

10. 25 (24) juin = Inconnu.

11. 24 (23) juillet = Inconnu.

12. 24 (23) août = Inconnu.

23 (22) septembre jusqu'au 27 septembre, les 5 ou 6 épagomènes.

Les mois actuellement en usage en Perse et chez les Parsis forment le calendrier bactrien, introduit par Zoroastre, dont le système a été adopté et élaboré dans sa forme actuelle par la restauration religieuse des Sassanides. En voici la correspondance avec le calendrier de Darius, en mettant en regard la forme en langue perse, et non pas le terme zend différent du parsi et du persan. Les chiffres romains indiquent nos mois :

X. Garmapada.	Mihr.	Mithra.
XI. Adukanis.	Aban.	Apa.
XI. Athriyādiya.	Ader.	Atar (Athris).
I. Anāmaka.	Deh.	Dahus.
II. Margazana.	Bahman.	Vahumana.
III. Viyakhna.	Asfendarnād.	Çpantā Armāti.
IV. Garmapada.	Farvardin.	Fravartis.
V. Thuravāhara.	Ardibehesht.	Artahavahista.
VI. Thāigar'cis.	Khordād,	Haruvatāti.
VII. Inconnu.	Tir.	Tistriya.
VIII. Inconnu.	Merdād.	Amartāti.
IX. Inconnu.	Shāhriver.	Khsathravariya.

Les formes zend se distinguent des termes perses par des altérations dont ne peuvent être dérivées les dénominations persanes actuelles. Ce sont, en zend, Vōhumanō, Çpenta Armāti, Fravashis, Ashō vahishtō, Haurvatāt, Khshathravairiya; toujours l'altération zend du *rt* original en *sh* et la répercussion de l'*i* et de l'*u* sur la voyelle précédente. Mais, quant au sens et à l'ordre, on voit une coïncidence indéniable. Le mois

des « sacrifices aux dieux » est dédié à Mithra, le dieu qui a tenu une si large place dans les religions de l'antiquité même occidentale; celui « du creusement des canaux » est affecté aux génies des eaux. *Apa*, le mois du « sacrifice au feu », est simplement le dieu du feu Atar. Le mois de Deh, l'hiver, créé par Ahriman, est nommé *Anāmaka*⁽¹⁾, ce qui signifie « celui qui ne doit pas être nommé ». Le mois de « la naissance des oiseaux » est consacré au « puissant esprit » de miséricorde; le troisième mois où « la glace fond » est la « sainte nature ». Quant au « commencement de la chaleur », il correspond aux génies protecteurs, les Ferver; le septième, le « héros du printemps », est le maître du « lieu béni ». Le dernier que nous puissions énumérer, le mois du « raccourcissement de l'ombre », est dédié à la « perfection », à l'« universalité », et où le soleil atteint le zénith. Quant aux trois derniers, la planète de Jupiter, l'« immortalité » et l'« élu du pays », nous ne sommes pas en mesure d'en apprécier l'application au calendrier des Achéménides.

Nous devons encore faire ressortir que, dans la traduction médicale, les noms perses se trouvent purement transcrits avec toutes les déformations déterminées par le caractère tartare de la dynastie de Déjocès. Pas de gutturales et confusion des consonnes dures et moyennes, pas de distinction entre le *k* et le *g*, le *t* et le *d*, le *p* et le *b*, sans parler de l'expression assyrienne du *m* et du *v* par une même lettre; les deux consonnes initiales sont divisées par des voyelles. Seulement, les mots d'origine médicale sont conservés dans leur forme originale, de préférence à l'altération arienne. Le nom de Gyaxare, *Uva-khsatara* « ayant de beaux mulets », provient de *Vak-istarra* « porteur de lances », identifié par Ctesias avec Astibaras, en perse

(1) A moins qu'il faille lire *An-āmaka* « le ».

Arstibara, qui désigne la même idée. L'imposteur mède qui se nomme Phraortès, *Fravartis* en perse, *Pirruvartis* en médique, reçoit son nom médique de *Sattarita*, transformé par les Perses en *Khsatrita*. La défiguration barbare des mois perses doit nous faire admettre que les Mèdes non ariens se servaient du calendrier imposé par les vainqueurs et que leur système national avait été abrogé.

Les quantités des mois sont toujours les mêmes dans les trois versions, et ils sont constamment exprimés en chiffres depuis 1 à 30. La fin du mois, le trentième jour, est expliquée en perse par le mot *khsiyamana*, en médique par *puïnkita*; le sens du mot perse a été signalé par Benfey, et cette interprétation a été confirmée par le texte assyrien qui rend ce terme appliqué au mois de Thuravâhara par le 30 Iyar. Le calendrier moderne des Perses affecte à chaque jour du mois le nom d'une divinité qui lui est consacrée; si cet usage a existé dans la Perse ancienne, on l'a réservé pour les usages du culte, et l'on n'a pas adopté pour l'usage populaire ce mode trop peu pratique et trop dévôt.

III

Après ces observations préliminaires, restituons, comme il suit, la chronologie du texte de Behistoun avec les équivalents juliens et les dates du véritable calendrier de Babylone :

ÉVÉNEMENTS.	DATES		VRAIES DATES BABYLONIENNES.
	DES PERSES.	JULIENNES.	
Cambyse, roi de Babylone.....	9,471.	530, août.	
Mort de Cyrus (peut-être auparavant).....	9,472.	529, décembre.	
Soulèvement du mage Gaumates à Pasargades.....	14 Viyakhna 9,480.	521, 9 mars.	25 Sebat.
Royauté du pseudo-Smerdis.....	9 Garmapada.	521, 3 avril.	20 Adar.
Mort de Cambyse, peu après....			
Révolte de Nidintabel à Babylone.			
Mort du pseudo-Smerdis, Darius roi.....	10 Bāgayādis.	521, 7 octobre.	2 Tisri.
Rébellion des Susiens sous Athrina.			
Victoire au Tigre sur les Babyloniens.....	27 Athriyādiya.	521, 28 décembre.	20 Kislev.
Bataille à Zazana.....	6 Anāmaka 9,481.	520, 1 ^{er} janvier.	1 Tebet.
Babylone cernée.....			
Défection des Égyptiens.....			
Phraortès le Mède, roi sous le nom de Sattarita.....			
Expédition d'Hydarnès contre la Médie et bataille de Marus....	27 Anāmaka 9,482.	519, 22 janvier.	22 Tebet.
Campagne de Dadarsès en Arménie, bataille de Zuzā.....	6 Thuravāhara.	519, 1 ^{er} mai.	12 Nisan.
Seconde bataille de Tigra.....	18 Thuravāhara.	519, 18 mai.	24 Nisan.
Troisième bataille d'Uhyāma....	9 Thāigar'cis.	519, 3 juin.	15 Iyar.
Campagne d'Omîsès en Arménie, bataille d'Is.....	15 Anāmaka 9,483.	518, 10 janvier.	24 Kislev.
Campagne d'Hystaspe contre les Parthes, bataille de Patigrabana.	22 Viyakhna.	518, 18 mars.	7 Adar.
17 jours après, seconde bataille..	9 Garmapada.	518, 4 avril.	24 Adar.
Soulèvement des Perses sous un second pseudo-Smerdis, Oeosdatès, bataille de Rakha.....	12 Thuravāhara.	518, 17 mai.	28 Nisan.
Campagne d'Omîsès contre les Mèdes; bataille d'Autiyārus.....	30 Thuravāhara.	518, 25 mai.	18 Iyar.
Darius quitte Babylone.....			
Défaite de Phraortès à Kundurus.	25 Adukanis.	518, 21 novembre.	19 Marchesvan.

ÉVÉNEMENTS.	DATES		VRAIES DATES BABYLONIENNES.
	DES PERSES.	JULIENNES.	
Prise de la capitale médique Rhagès et exécution des rebelles à Ecbatane.....			
Révolte des Susiens sous Martya; insurrection des Sagartiens sous Citrantakhma.....			
Suppression de la révolte des Margiens sous Frāda.....			
Bataille contre Oeosdatès à Paragu (Forg).....	6 Garmapada 9,484.	517, 31 mars.	3 Adar.
Bataille de Kapissakanis.....	13 Anāmaka.	516, 8 janvier.	24 Kislev.
Défaite des Smerdistes à Gandutava.....	7 Viyakhna.	516, 3 mars.	14 Sebat.
Révolte des Bactriens et prise de Frāda.....	27 Athriyādiya.	516, 23 décembre.	15 Kislev.
Seconde insurrection des Babyloniens sous Arakha; prise de la ville.....	22 Margazana 9,488.	513, 16 février.	2 Sebat.
Expédition contre l'Égypte.....			
Expédition contre les Scythes....			
Rébellion en Susiane.....		509.	
Mort de Darius.....		485.	

On voit que les véritables dates babyloniennes ne cadrent pas avec leurs équivalents perses et que les mois ne sont pas les mêmes. Cette divergence ne doit pas nous étonner. Le calendrier babylonien avait subi, du temps de Cambyse, de très graves atteintes : l'an 7 de ce roi était embolime, et il y avait eu huit mois en dix-neuf ans au lieu de sept. Dans le document curieux dont nous avons souvent parlé (Strassmaier, *Camb.*, n° 400), il est dit plusieurs fois, après des observations planétaires, qu'il y avait un second Adar. Cette circonstance faisait commencer l'année 8 (522-521) le 23 avril au lieu du

25 mars. L'an 1 de Smerdis aurait dû avoir pour point de départ non pas le 12 avril, mais le 14 mars. Malgré ce retard, Nidintabel qui acheva cette année la fit-il encore embolime pendant qu'il était renfermé dans Babylone par les armées perses. Il y eut, sans aucun doute, une raison astrologique qui décida l'usurpateur assiégé à commencer l'an 1 de son règne le 3 mai au lieu du 5 mars; nulle part ailleurs nous n'avons rencontré de mois de Nisan tombant à une époque aussi tardive. Cette anomalie sans précédent, ne pouvant s'expliquer que par la situation désastreuse dans laquelle se trouvait Nabuchodonosor III, influa nécessairement sur toutes les années suivantes. Darius, en entrant dans Babylone au commencement de l'année 519, 9,482, trouva cet état de choses qu'il n'avait aucun intérêt à modifier : il laissa donc subsister le fait accompli pour Babylone. Mais il n'avait aucun motif d'introduire chez lui, en Perse, un arrangement irrégulier et irrationnel créé par l'ennemi immolé après la défaite; très certainement il n'agit pas ainsi. Il suivit à Ecbatane, à Suse, à Persépolis, les errements personnels à lui, qu'il n'avait nul besoin d'emprunter à Babylone.

L'année qui suivit celle qui était en retard, l'an 519, 9,482, commençait le 10 ou le 21 avril; la bataille du 9 Thāigar'cis, si elle était réellement tombée sur le 9 Sivan babylonien, aurait eu lieu presque en juillet, saison à laquelle on ne livre pas un combat dans ces contrées torrides; en vérité, elle eut lieu le 3 juin, le 15 Iyar babylonien, ce qui est déjà une date très avancée. Et cette raison n'est qu'un argument concomitant dans la question; le motif principal et irrécusable, c'est ce que nous avons déjà fait valoir : que le roi des rois, le souverain des Perses, ne réglait pas sa conduite sur les usages pratiqués par un prince vaincu.

IV

Notre argumentation au sujet du calendrier des Achéménides ne serait pas complète si nous ne démontrions pas qu'aux époques plus modernes, et également dans les temps plus anciens, il y eut en Mésopotamie des calendriers différents et contemporains.

On peut retrouver l'emploi de différents calendriers dans les localités aux époques les plus anciennes. Les documents antiques qui nous sont parvenus, et qui remontent jusqu'au cinquième millénaire avant l'ère chrétienne, nous fournissent une très grande quantité de noms attribués au même mois, et dont une liste bien incomplète (*R. V.*, 48) nous a transmis un grand nombre. Les noms assimilés du calendrier assyrien étaient les suivants :

NOMS ASSYRIENS.	NOMS SUMÉRIENS.
Nisan = <i>Barzagar</i> .	Autel de l'initiation.
Iyar = <i>Gut-sidi</i> .	Taureau dirigeant.
Sivan = <i>Šigga</i> .	Brique.
Thammuz = <i>Sukulna (Sumuna)</i> .	Semence.
Ab = <i>Pildegar</i> .	Feu.
Elul = <i>Kiansurra</i> .	Mortalité du Dieu Surra.
Tisri = <i>Tulku</i> .	Hauteur sacrée.
Marchesvan = <i>Pingabāa</i> .	Fondation, creusement.
Kislev = <i>Kankanna (Kannunna)</i> .	Nuages.
Tebeth = <i>Abba-uddua</i> .	Vase surgissant ?
Sebat = <i>As-a-an</i> .	Mesure pleine.
Adar = <i>Seqitar</i> .	Moisson.
Veadar = <i>Dir-seqitar</i> .	Surcroît de moisson.

Les noms sumériens doivent bien être lus phonétiquement; dans les temps les plus modernes, à l'époque des Arsacides,

nous trouvons encore les noms des premier et troisième mois rendus par les syllabes *bar* et *šig*, et non pas par les signes acrostiches d'« autel » et de « brique ». Toujours les mois sont exprimés par un ou plusieurs signes du groupe.

On ne sait pas quel est le peuple qui a donné les noms usités aujourd'hui, en tout cas, on les trouve déjà phonétiquement écrits à l'époque des rois élamites (2506-2201). Ce sont : *Nišannu*, *Aïru* et *Ayāru*, *Šivānu*, *Duzu*, *Abu*, *Ulūlu*, *Tasritu*, *Arahsamna*, *Kišilīvu*, *Ṭebītu*, *Sabātu*, *Addaru* ou *Adāru*, *Atar*, *Adāru*. A quelle langue appartiennent ces noms, dont aucun, sauf le huitième, ne peut-être regardé comme assyrien ? Cette question reste encore sans réponse, ainsi que celle de l'époque où cette nomenclature a pris naissance. Le huitième mois n'a pas de nom spécial, il s'appelle le « huitième mois », et nous ignorons pourquoi son vrai nom a été caché. Ces termes ont été acceptés par les nations de l'Asie occidentale, et du « huitième mois » *Arahsamna* on a fait *Marchesvan* « le Maître Chesvan » ou « Chesvan » tout court. Au lieu de *Dūz*, on a accepté la forme araméenne et phénicienne de *Thammūz*, l'Adonis sémitique. Si l'on se réfère à cette analogie, il est possible que les noms des mois correspondaient à ceux des divinités auxquelles chacun d'eux était consacré, quoiqu'une liste assyrienne attribue chaque mois à un dieu ou à une déesse connus du panthéon assyrien. L'origine de ce calendrier n'était pas assyrienne, car, primitivement, le dieu national de ce peuple était exclu : il n'y a plus eu de place pour lui après la distribution, comme pour le poète dans le récit de Schiller, et l'on en fut réduit à lui consacrer le treizième mois embolime.

Les termes sumériens sont très variés; la liste dont nous avons parlé plus haut étant incomplète, nous nous demandons quels mois furent appelés, sous les anciens empires : mois du « mur de Dungi », du « mur de Baū », du « blé haut », du *šur-a-a-si*, et beaucoup d'autres. Plusieurs mois, encore dans les

derniers temps, avaient différents noms; les Assyriens nommaient le troisième mois *Kuzallu* qui, déjà au *xxvi*^e siècle avant notre ère, s'appelait de son nom, *Sivan*; et c'est ce dernier nom qui a duré jusqu'à nos jours.

Mais ce qui nous intéresse spécialement pour notre travail, ce sont les intercalations qui produisent nécessairement des différences entre les dates. Déjà sous Abesu (2301-2276), il y eut un Veadar, un supplément d'Adar, écrit tout comme au temps des Arsacides, vingt-cinq siècles plus tard. Il y a mieux: en 2310, l'an 29 de *Samsi-iluna*, nous sommes en face d'un *second* Sivan (B. M., 91-59, n° 330), ce qui prouve l'irrégularité des intercalations et le désordre qui régnait alors. Les astrologues avaient tellement empêché les interpolations, qu'il pleuvait probablement au cours du Sivan et qu'il faisait encore froid à une date où tout devait déjà être desséché. Si le roi Samsi-iluna pouvait dater de la sorte dans son empire, rien ne prouve que le roi rival d'Ellasar ou d'Elam avait subi la même influence; il pouvait y avoir et il y eut enfin des variations locales dans la fixation des mois.

Plus tard, dans les gloses grammaticales qui expliquent des textes, nous trouvons des équivalences établies au sujet d'un document astrologique. Il est dit (R., II, 47, 29): «Aux mois d'Adar et de Nisan, cela veut dire, aux mois d'Elul et de Tisri, sont les apparitions de la Lune, c'est-à-dire propices ou néfastes»⁽¹⁾. Cela prouve que, pour une certaine année, ce qui était le Adar et le Nisan pouvait être, pour une autre localité, l'Elul ou le Tisri, et que les années ne commençaient pas partout de la même manière. Une divergence

⁽¹⁾ C'est la seule manière de comprendre cette glose: les traits séparent les termes de l'explication. On ne peut pas traduire *Aux mois*: «Aux mois d'Adar, de Nisan, d'Elul, de Tisri, sont les apparitions de la Lune propices ou néfastes», car ce ne serait pas une glose et, ce qui est pis, ne donnerait aucun sens.

analogue existe encore aujourd'hui pour le calendrier des Juifs, où l'année civile commence avec le septième mois de l'année religieuse.

Pour conclure maintenant, nous croyons donc pouvoir admettre la différence des deux calendriers perse et babylonien, après avoir administré la démonstration de l'impossibilité de leur coïncidence.

Quand immédiatement après le règne des Achéménides s'ouvrit *l'ère des ères* où, par un trait de génie bien tardif, le monde asiatique s'aperçut que, pour faire de la chronologie, il ne fallait pas de personnalités, mais de l'arithmétique, et qu'on ne devait pas attacher le temps à un individu mais à un événement, des centaines d'ères surgirent tout à coup; la jalousie régna entre les plus petites localités, dont chacune se flattait d'avoir une chronologie à elle. Les mêmes rois séleucides durent compter les années différemment à Babylone et à Antioche, et il faut avoir une bien mince intelligence de l'esprit particulariste qui régnait alors, pour vouloir contrôler les dates arsacides des Babyloniens par celles qu'on lit sur leurs monnaies. L'idée de l'individualité et la conscience inaltérable de son indépendance, c'est ce qui a toujours animé et les individus et les nations: de tout temps on a voulu être soi-même. Et si cette discussion subtile et ardue paraissait peu importante à ceux qu'elle n'intéresse pas beaucoup, qu'ils n'oublient pas la vraie raison d'être. C'est le mérite de ces petites questions de démontrer l'existence éternelle des mêmes idées humaines se perpétuant à travers les siècles sans interruption, manifestées sous des aspects différents mais procédant du même sentiment.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
Le ms. Dutreuil de Rhins, par M. É. SENART.....	1
Brahman et Sâvitri, ou l'Origine de la prière, par M. A. DE GUBERNATIS....	9
The Hindi literature, by DJAM SUNDE DAL.....	45
Note historique sur l'Inde, par M. David LOPES.....	69
Notes on maps of ancient Kaśmîr and Śrînagar, by M. A. STEIN.....	75
The double direction of Indian writing, by J. KIRSTE.....	87
Note sur l'itinéraire de Hiuen-Tsang au Gandhâra, par M. FOUCHER.....	93
The philosophy of Advaita (non-duality), its sources, aims and objects, by Rai Bahadur Lala BALI NATH.....	99
On the culture of the will in Buddhism, by C. A. F. RHYS DAVIDS.....	143
Persecution of Buddhists in India, by T. W. RHYS DAVIDS.....	145
The Anagata-Bhayani and Muni-Gatha in Asoka's Bâhira edict, by T. W. RHYS DAVIDS.....	147
Tathâgata. Abstract of a paper, by Robert CHALMERS.....	149
Les Jâtakas dans les Mémoires de Hiuen-Tsang, par M. Léon FEER.....	151
La donation d'Allicot à la France par le Zamorin en 1672, par M. Henri FROIDEVAUX.....	171
Les mythes hindous des Vighnas et des Raksas, par M. Paul REGNAUD.....	181
Notes d'exégèse védique. Détermination du sens de <i>tan</i> , <i>tman</i> et <i>takman</i> , par M. Paul Regnaud.....	187
The Jaiminiya Brahmana version of the Dirghajihvi legend, by Hanns OERTEL.....	225
Une pratique des Tantras, par M. Louis DE LA VALLÉE POUSSIN.....	241
On some newly found Indo-Grecian Buddhistic sculptures from the Swât Valley (Udyâna), by Dr. L. A. WADDELL.....	245
L'inscription pehlevie de la croix de Saint-Tomé, par M. DE HARLEZ.....	249
Note on a pehlevi inscription in the Dublin Museum, by L. C. CASATELLI..	253
Une nouvelle inscription arméniaque ou vannique, par M. K. J. BASMADJIAN.	257

Erànica, von Eugen WILHELM.....	261
The language of a savage people as shewn by a dictionary, by R. H. CO- DRINGTON.....	275
Sur le <i>jot</i> initial dans les principaux dialectes germaniques et la loi phoné- tique qui le concerne, par M. Paul REGNAUD.....	285
Notice sur la phonétique du dialecte arménien de Mouch, par M. Lévon MSÉRIANTZ.....	299
The Sanskrit equivalents of Yasna XLIV, by M. MILLS.....	317
Le calendrier perse, par M. J. OPPERT.....	327

GB L 18

arna
ent

Sig.: G.B. L. 18
Tit.: Actes du Onzième Congrès I
Aut.: Congreso Internacional de
Cód.: 1008098

