

REVUE
ARCHÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE MM.

G. PERROT ET S. REINACH

MEMBRES DE L'INSTITUT

SALOMON REINACH

LE CULTE DE HALAE
ET LE DRUIDISME

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

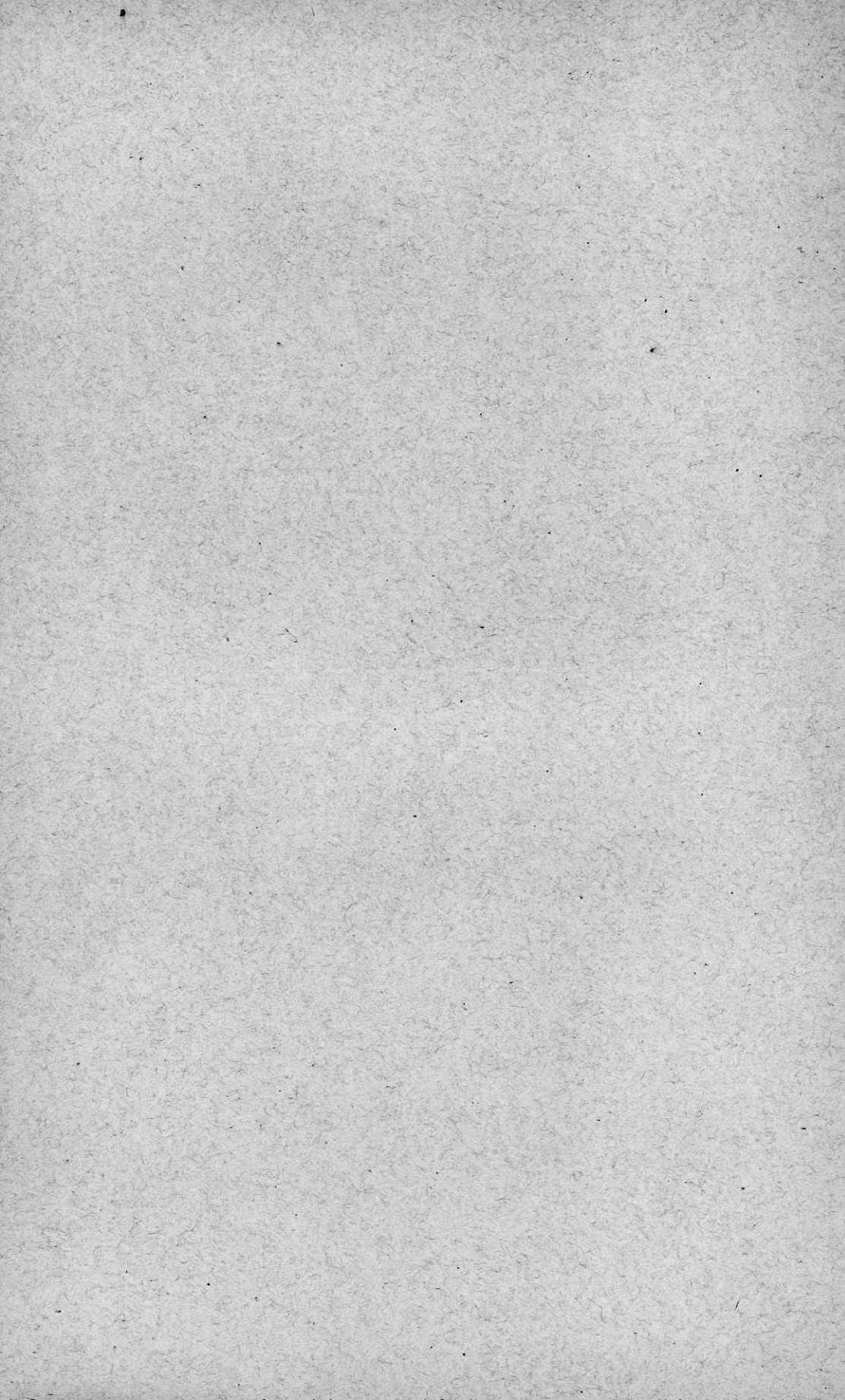
1913

Tous droits réservés.

Bibliothèque Maison de l'Orient



139392



LE CULTE DE HALAE ET LE DRUIDISME

A la fin de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, la prêtresse d'Artémis et son frère, emportant l'idole de la déesse taurique, sont rejetés, par la colère de Poseidon, ennemi des Pélopidés, vers les rives inhospitalières qu'ils viennent de quitter. Alors paraît Athéna pour sauver les fugitifs et calmer la colère du roi Thoas. La déesse prescrit à Oreste de bâtir un temple à Halae, à l'extrémité de l'Attique, d'y placer la statue enlevée par sa sœur et lui, et d'y fonder un culte d'Artémis taurique ou tauropole (v. 1457) : « Établis en outre cette loi : lorsque le peuple célébrera la fête, comme rachat de ton immolation, qu'on approche un glaive du cou d'un homme et qu'on en fasse jaillir du sang, afin que la déesse, honorée par cet acte pieux, reçoive les hommages qui lui sont dûs. »

(1458) Νόμον τε θεός τίνδ' ὅταν ἑορτάζῃ λεώς
 τῆς σῆς σφαγῆς ἄπειν', ἐπισχέτω ξίφος
 δέεργη πρὸς ἀνδρὸς αἷμα τ' ἐξαιέτω,
 δσιὰς ἕκατι, θεά θ' ὅπως τιμὰς ἔγῃ.

Il n'y a ici qu'une petite difficulté verbale : ἐπισχέτω, ἐξαιέτω ne peuvent avoir pour objet λεώς, le peuple, mais la prêtresse qui accomplit l'acte rituel et dont l'intervention, qui allait de soi, est sous-entendue.

Euripide fait allusion à un rite qui existait de son temps dans le culte d'Artémis tauropole à Halae Araphénides, tout près de Brauron où un autre culte d'Artémis, la déesse ursine, était célébré suivant des rites très archaïques. Le *scenario* est nettement indiqué. Le peuple étant réuni autour du temple pour la fête annuelle, une prêtresse, représentant Iphigénie, pratiquait une incision dans la gorge d'un homme, représentant Oreste; le sang qui coulait de la blessure était probablement



répandu sur l'autel, scellant ainsi à nouveau l'alliance de la déesse avec ses fidèles, avec la foule personnifiée par un homme, qui jouait le rôle du fondateur mythique du culte d'Artémis.

Qui était cet homme ? Euripide n'en dit rien, parce que ses auditeurs n'avaient pas besoin de l'apprendre. Mais les lois et les mœurs, au ^v^e siècle, n'auraient pas toléré qu'on traitât ainsi un individu quelconque, tiré de la foule ; ce ne pouvait être ni, un gagiste, ni un esclave, qui auraient profané la majesté du culte. Il faut admettre que c'était une victime volontaire, un dévot d'Artémis, peut-être même un prêtre annuel. Ainsi envisagée, la cérémonie n'a rien de commun avec les sacrifices d'étrangers auxquels se complaisait, suivant la légende, l'Artémis taurique ; elle rentre dans la catégorie des rites sanglants, mais après tout inoffensifs, d'initiation par scarification.

Euripide ne l'entendait pas ainsi. A ses yeux, c'était un rite de substitution : aux victimes humaines immolées à Artémis en Tauride, la douceur des mœurs grecques substituait des hommes qui perdaient seulement, en l'honneur de la déesse, quelques gouttes de sang. Les modernes sont du même avis, avec une importante réserve : « Les cérémonies décrites ici par Euripide, écrivait Henri Weil, n'avaient probablement aucun rapport avec la fable d'Oreste, mais elles étaient en effet, on ne saurait s'y méprendre, un souvenir et un rachat symbolique d'anciens sacrifices humains ». En d'autres termes, la légende d'Oreste et d'Iphigénie, celle du transfert de la statue de Scythie à Halae sont des inventions poétiques, peut-être suggérées en partie par certains rites ; mais le rite de Halae est bien un rite de rachat, l'atténuation d'une pratique barbare autrefois usitée en Grèce comme ailleurs.

Je ne prendrai pas la peine de prouver que l'explication evhémériste d'Euripide est inadmissible ; quand même les Scythes, du temps d'Oreste, eussent vraiment immolé des hommes à leur déesse vierge, Euripide n'en pouvait rien savoir. Il ne connaît qu'un rite et l'interprétation populaire qu'on en

donne. Le rite seul est attesté comme un fait historique ; l'interprétation est arbitraire et peut être modifiée à la lumière de ce que d'autres cultes anciens nous ont appris.

Notons d'abord que le dévot est blessé à la gorge, c'est-à-dire sur un point du corps où les blessures sont très dangereuses ; il n'importe donc pas seulement que l'autel soit aspergé de sang, ce qui constitue un rite d'alliance ; il faut que la blessure éveille l'idée d'une blessure mortelle, d'un véritable sacrifice humain.

Mais là où l'on se hâte trop de conclure, c'est lorsqu'on admet, comme Henri Weil et beaucoup d'autres, qu'un sacrifice simulé soit nécessairement l'atténuation d'un sacrifice complet, d'un rite sauvage. Assurément, il y a des exemples de pareilles atténuations¹, mais on n'a pas le droit d'en voir partout, sous peine d'aboutir à des conséquences absurdes. Le faux-semblant joue un rôle considérable et souvent méconnu dans les pratiques rituelles ; cela est vrai de la haute antiquité comme de notre temps. Nous voyons des rites s'adoucir et se simplifier dans le manuel opératoire, par exemple lorsque le baptême, tel qu'il se pratique actuellement, remplaça le baptême par immersion ; mais le caractère essentiel du rite se conserve avec tant de ténacité qu'il devient souvent, avec le temps inintelligible. Une erreur très commune consiste alors à l'expliquer comme la survivance atténuée d'un rite barbare, dont la réalité historique aurait besoin d'abord d'être démontrée. Ainsi l'immersion, comme rite d'initiation, est connue d'un grand nombre de cultes. L'idée qui l'inspire n'est pas celle d'effacer magiquement les souillures, sans quoi l'on trouverait des exemples de rites baptismaux consistant non seulement à laver, mais à frotter vigoureusement les néophytes. Comme dans tous les rites d'initiation, qui forment une catégorie à part des rites d'alliance, l'idée mère est celle de la mort suivie d'une renaissance : l'immersion est un simulacre de noyade. Mais qui vou-

1. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 67.



drait croire que cette noyade ait jamais été effective ? Il est évident qu'elle a toujours été apparente, que le rite dit atténué est bien le rite primitif. Cela n'est pas moins vrai de la circoncision, rite répandu dans une grande partie du monde ; rien n'autorise à y voir une atténuation d'un sacrifice humain, celui, par exemple, du premier né, encore moins d'une mutilation complète qui aurait eu pour but de faire des eunuques. L'enfant ou l'éphèbe circoncis, dont le sang joue un rôle magique, est censé mourir pour renaître ; le rite complet est dans l'imagination de ceux qui le pratiquent ; rien ne prouve et tout détourne de croire qu'il ait jamais été réalisé tel qu'on l'a conçu.

Pour dire un dernier mot du culte de Halae, je ferai observer qu'Euripide n'était nullement tenu de nous apprendre quelles victimes animales on sacrifiait à Artémis ; la fête annuelle devait comporter pourtant quelque sacrifice de ce genre et le rite singulier signalé par le poète n'en tenait pas lieu. Il n'y a donc pas là une victime humaine substituée, même en apparence, à une victime animale ; il y a un rite d'initiation qui, suivant un très ancien formulaire, renouvelle, au tournant de l'année, l'union des fidèles avec la déesse. Pour préciser davantage, il faudrait savoir à quel usage servait le sang du blessé ; c'est un détail essentiel que nous ignorons.

Nous trouvons à Rome quelque chose de semblable au rite signalé par Euripide : c'est à la vieille fête des Lupercales. Après avoir sacrifié des chèvres, le prêtre, avec son couteau ensanglanté, touchait le front de deux jeunes gens ; puis il essuyait le sang sur leur front avec de la laine imbibée de lait et les jeunes gens devaient éclater de rire. J'ai montré ailleurs¹ que ce rire rituel et forcé marquait la renaissance à la vie ; les deux jeunes gens devaient faire croire qu'ils avaient été tués par le prêtre et rappelés par lui à une existence nouvelle et meilleure. Au lieu de leur tirer du sang, comme dans le rite de Halae, le prêtre met sur leur front quelques gouttes du sang

1. *Cultes*, t. IV, p. 121.

d'une chèvre ; c'est encore un simulacré, d'origine totémique, ajouté à celui du sacrifice humain. Qui étaient ces jeunes gens ? La question se pose ici comme elle s'est posée à propos de texte d'Euripide. Ce ne sont évidemment pas des jeunes gens quelconques, car non seulement ils se prêtent à l'opération sans résistance, mais on leur a fait la leçon, puisqu'après l'opération ils éclatent de rire : ce sont donc des officiants, des dévots. On a dit et l'on répète encore que ce rite est l'atténuation d'un meurtre, mais on n'en donne aucune preuve, et l'hypothèse de ce double assassinat annuel a quelque chose d'absurde, même à l'époque préhistorique où l'on voudrait le faire remonter. C'est précisément à cette époque préhistorique, comme l'a montré Robertson Smith, que le sacrifice humain est particulièrement inadmissible, car alors certaines espèces animales ont encore un tel caractère de sainteté que le sacrifice d'un bouc ou d'une chèvre suffit pour sanctifier une communauté tout entière. Le sacrifice humain n'a pu exister, à titre exceptionnel d'ailleurs, que dans des sociétés devenues agricoles, où la sainteté des animaux n'était plus qu'un souvenir et qui cherchaient dans une victime humaine l'équivalent — d'ordre magique — des animaux sacrés d'autrefois.

Un troisième exemple, particulièrement intéressant pour nous, est fourni par un texte du géographe romain Méla qui écrivait probablement sous Claude, en l'an 44, puisqu'il fait allusion au triomphe britannique que cet empereur se préparait à célébrer. Méla s'exprime comme il suit en parlant des Gaulois (III, 2) : *Gentes superbae, superstitiosae, aliquando etiam immanes, adeo ut hominem, optimam et gratissimam diis victimam caederent. Manent vestigia feritatis jam abolitae atque ut ab ultimis caedibus temperant, ita nihilominus, ubi devotos altaribus admovere, delibant. Habent tamen facundiam suam magistrosque sapientiae Druidas, etc.*

Le traducteur de Pomponius Méla, l'excellent humaniste Baudet¹, a fait, à la suite de commentateurs plus anciens, un

1. Dans le *Méla* de la collection Panckoucke.

contre-sens plaisant sur *delibant* : « ils déchirent avec les dents ». Voit-on le sacrificateur gaulois se ruer sur sa victime et la mordre ? Il est bien certain que *delibare* ne signifie pas cela, mais exactement la même chose que l'acte rituel décrit par Euripide : « tirer d'un homme quelques gouttes de sang ». Méla parle de la férocité des Gaulois et de leurs sacrifices humains comme de choses passées (*aliquando*) ; il n'en reste plus que des traces, ce que nous appelons depuis Tylor des survivances (*vestigia*), à preuve que les Gaulois n'immolent plus les *devoti*, mais se contentent de faire couler sur les autels un peu de leur sang. Méla ajoute que ces hommes, à peine sortis de la barbarie, ont une éloquence qui leur est propre (*facundiam suam*) et des maîtres de sagesse qui sont les Druides ; dans ce qui suit, il s'occupe de leurs doctrines et de leur enseignement. Il est à remarquer que cette mention des Druides, ainsi amenée, n'implique pas du tout que les sacrifices humains aient été leur œuvre, mais plutôt le contraire. Si nous n'avions pas d'autres textes qui montrent les Druides présidant à tous les sacrifices chez les Gaulois¹, personne n'aurait songé à citer Méla parmi les auteurs qui attribuent aux Druides la pratique des sacrifices humains.

Le mot *devoti*, dont se sert Méla (*ubi devotos altaribus admove*), n'a pas suffisamment occupé les commentateurs. On parle d'« hommes qui ont été dévoués aux dieux », ce qui est impossible, car, à l'époque où écrit Méla, il y a longtemps que les Druides ne sont plus les juges au criminel, qu'ils ne peuvent plus condamner personne à mort. *Devoti* peut signifier ici « des dévots », c'est-à-dire des fidèles, qui s'approchent volontairement des autels et ont demandé qu'on leur tirât un peu de sang pour accomplir un rite d'alliance ou d'initiation. Ce sont peut-être aussi des dévots pénitents, qui, au prix de cette cérémonie, ont demandé à être *réconciliés*. Méla, comme tous les modernes, a vu là une atténuation de sacrifices humains, parce qu'il savait d'autre part que les Gaulois en avaient célébré jadis (*aliquando*) ;

1. César, *Bell. Gall.*, VI, 13 et 16 ; Strabon, IV, 4, 5, p. 198 ; Diodore, V, 31.

mais il a fort bien pu se tromper. Les sacrifices humains sont une chose ; le rite qu'il signale est une chose toute différente. L'erreur n'est sans doute pas due à Méla ; elle devait être générale de son temps, parce qu'elle est tentante, et que les Gaulois mieux instruits devaient, comme tous les anciens, observer une certaine discrétion, une *discipline de l'arcane*, quand on les interrogeait sur les rites de leur culte qui se pratiquaient avec effusion de sang.

Que le rite de *delibatio* soit ancien, et non d'institution récente, c'est ce qui semble ressortir du passage même de Méla. On a rappelé que Claude, qui voyagea à travers la Gaule en l'an 43, avait dû, comme le rapporte Suétone, interdire les sacrifices sanglants des Druides et que Méla, écrivant un an après, en 44, signale le subterfuge auquel les sacrificateurs gaulois auraient eu recours, *vestigia feritatis jam abolitae*. Mais il est inadmissible que le rituel celtique se soit ainsi modifié tout d'un coup et que Méla en ait eu connaissance l'année même où cette modification se serait produite ; si, par impossible, les choses s'étaient passées ainsi, Méla se serait servi des mots *nuper* ou *nuperrime*. Le mot *aliquando*, dont il fait usage (*gentes... aliquando etiam immanes*) semble indiquer que dans la source qu'il a suivie les sacrifices humains étaient déjà considérés comme une erreur du passé. Sans doute il a cru, et il dit expressément, que le rite de *delibatio* a été substitué au vieux rite barbare, mais c'est là une opinion, non un fait, d'autant moins surprenante chez Méla qu'elle a été commise par tous les modernes jusqu'à nos jours¹. Je voudrais d'ailleurs qu'on me citât des exemples de rites essentiels à des religions quelconques qu'un acte du pouvoir séculier réussit à transformer subitement ; quand il se produit vraiment une substitution de rites, c'est l'œuvre du temps et du lent progrès des mœurs. Je crois

1. On en revient : « Il est clair qu'un grand nombre de rites, autrefois expliqués comme des survivances de sacrifices humains, sont de simples cérémonies d'initiation ». (Gilbert Murray, *Four stages of Greek religion*, 1912, p. 46). Cette opinion, que je soutiens depuis longtemps, a récemment obtenu l'adhésion de M. Loisy (cf. *Rev. archéol.*, 1913, I, p. 429).

donc que Méla a eu tort d'établir un lien historique entre les sacrifices barbares d'autrefois et la *libatio* ; mais ce dernier rite, qu'il est seul à nous faire connaître, doit lui avoir été révélé par une bonne source ; il est d'ailleurs de ceux qui, aux yeux d'un voyageur superficiel ou d'un Romain étranger aux choses religieuses, aurait pu suffire, en l'absence même d'autres témoignages, à suggérer l'idée de sacrifices humains remplacés par une légère saignée.

Des lois romaines contre le culte druidique, nous ne savons malheureusement pas grand'chose : nulle part il n'est dit, en termes clairs, que les Romains ont interdit aux Druides de célébrer des sacrifices humains, par application d'une loi romaine de l'an 97 avant notre ère qui les prohibait expressément. Il se peut qu'il en ait été ainsi ; mais cela est loin d'être prouvé.

Au moment où l'armée de César va quitter la Gaule pour l'Italie, où l'appelle la guerre civile, Lucain (I, 450) montre les peuples de la Gaule revenant à leurs anciennes coutumes ; les Druides renouvellent leurs rites barbares et leurs sacrifices sinistres. Il est probable que ces vers font allusion à quelque édit de César, rendu pendant la guerre des Gaules, qui interdisait le culte des Druides comme une cause possible de désordre — ou, du moins, abolissait leur juridiction. Suétone nous apprend, dans un chapitre de la biographie de Claude consacré à la politique religieuse de cet empereur (XXV, 1), qu'Auguste défendit aux citoyens romains de participer à la religion des Druides et que Claude, allant plus loin, la supprima tout à fait (*Druidurum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantum civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit*). Suétone ajoute que par contre (*contra*) Claude essaya de transférer à Rome les *sacra Eleusinia* ; il s'agit donc bien de rites, de cérémonies d'initiation. Ni Auguste ni Claude n'avaient besoin d'interdire à des citoyens romains de sacrifier des hommes, puisque cela était considéré depuis longtemps comme un crime : ce qu'ils ont défendu, c'est le prosélytisme, la propagande religieuse ; peut-être Claude a-t-il même interdit les réunions du collège druidique. Méla,

écrivain en 44, ne connaît plus la *dira immanitas* de la religion druidique, mais seulement des initiations sanglantes ; il ne semble donc pas que Claude ait pu abolir le druidisme à cause des horreurs rapportées à son sujet par César, Strabon et Diodore et qui n'étaient plus, de son temps, qu'un souvenir.

Mais il y a plus. Claude, nous apprend Pline (XXIX, 12), condamna à mort un chevalier romain du pays des Voconces pour avoir porté dans son manteau, pendant un procès, des œufs de serpent qui jouaient un rôle dans les rites druidiques. Ce ne pouvait être qu'en vertu de la loi d'Auguste interdisant aux citoyens romains de s'affilier au druidisme. Il ne s'agit pas là de sacrifices humains : la loi voulait s'opposer à la propagation d'une doctrine magique qui, en recrutant des adeptes en dehors des peuples celtiques, pouvait constituer une association non seulement illicite, mais internationale, un État dans l'État, comme l'était déjà la religion isiaque et comme devait l'être bientôt le christianisme. Il est très humain, lorsqu'on a des motifs politiques de proscrire une association, de lui attribuer des pratiques odieuses, *dira immunitas*, alors même que ces pratiques n'ont jamais existé ou qu'elles n'existent plus. Juvénal fait aux Égyptiens le reproche de cannibalisme, les chrétiens étaient accusés de meurtre rituel et d'anthropophagie ; on pourrait multiplier ces exemples.

Pline, écrivant trente ans après Méla, ne dit pas un mot des mesures édictées par Claude, mais, à la différence de Suétone, mentionne celles qui auraient été prises par Tibère. C'est dans un chapitre relatif à la magie, *magicæ vanitates*, dont il expose l'histoire ; il ajoute qu'on en trouve des restes même chez les peuples de l'Italie, par exemple dans la Loi des XII Tables, et écrit sans transition (XXX, 13) : « C'est seulement en l'an 657 de la ville (97 av. J.-C.), sous le consulat de Lentulus et de Crassus, qu'un sénatus-consulte a interdit d'immoler un homme (*senatus consultum factum est ne homo immolaretur*), d'où il résulte que, jusqu'à cette époque, il y avait des exemples de cette horrible coutume (*palamque fit in tempus illud ut sacra prodi-*

giosa celebratio). Puis encore, sans transition, on lit ceci : « La magie posséda toujours les Gaules, même jusqu'à notre temps ; car le principat de Tibère César a supprimé (*sustulit*) les Druides de ce pays et cette engeance de devins et de médecins ». L'édition de Ludwig Jan ajoute : *per senatusconsultum* ; cette addition peut se défendre, mais ce n'est qu'une correction de l'éditeur.

Ainsi, entre deux phrases sur la magie, Pline intercale une notice chronologique : comme le sacrifice humain est la pire aberration à laquelle puisse donner lieu cette fausse science, il rappelle qu'il a fallu attendre jusqu'en l'an de Rome 657 pour que la défense d'immoler un homme portât à la magie, ou du moins à ses excès les plus horribles, un coup décisif. Mais il ne dit pas que les Druides aient immolé des victimes humaines ; il les qualifie de devins et de médecins. C'était pourtant le moment de raconter l'histoire des mannequins d'osier, que Pline connaissait par Posidonius et par César ; il a eu ses raisons pour n'en rien dire, et il a probablement eu raison. Pline n'a en vue que les abus révoltants de la magie, qu'il félicite les Romains d'avoir réprimés. Voici la suite du passage cité : « Faut-il rappeler que cet art a traversé l'Océan et s'est propagé jusqu'aux confins du monde ? Aujourd'hui encore la Bretagne célèbre tant de cérémonies magiques qu'elle pourrait passer pour les avoir enseignées à la Perse. Tant il est vrai que le monde, si divisé d'ailleurs et composé de nations qui s'ignorent, s'est mis d'accord sur des chimères ! On ne peut priser trop haut le mérite des Romains qui ont mis fin à des pratiques monstrueuses où l'acte le plus religieux consistait à tuer un homme, l'acte le plus salulaire à le manger ».

On a voulu voir ici une allusion aux rites homicides des Druides ; c'est impossible, car personne n'a jamais accusé les Druides d'anthropophagie. On a aussi incriminé, à ce propos, les Druides de la Bretagne insulaire, en rappelant qu'au dire de saint Jérôme, il y avait là une peuplade des Attacotti, qui se nourrissait de chair humaine ; mais Pline ne connaît pas d'an-

thropophages en Bretagne et saint Jérôme, qui prétend avoir rencontré un de ces cannibales en Gaule, ne parle nullement d'anthropophagie rituelle ou magique¹. Donc, Pline ne s'occupe, ici comme plus haut, que de magie; il félicite les Romains d'avoir prohibé les rites magiques, qui deviennent trop aisément des rites sanguinaires et monstrueux; mais il ne dit pas que *tous* les magiciens soient des bourreaux et, en alléguant comme exemples ceux de la Perse, qui avaient horreur du sang, il montre que la proscription attribuée à Tibère ne pouvait viser que le côté politique des cultes gaulois.

On cite, il est vrai, un autre passage pour établir que Tibère, par un sénatus-consulte, aurait interdit les sacrifices humains dans tout l'Empire. Au chapitre IX de son *Apologie*, Tertullien répond aux païens qui accusent les chrétiens de tuer rituellement des enfants : « Ce que vous nous reprochez, vous le faites vous-mêmes, les uns publiquement, les autres en secret. En Afrique, des enfants ont été immolés publiquement à Saturne jusqu'au proconsulat de Tibère (*usque ad proconsulatum Tiberii*), qui fit crucifier les prêtres sur les arbres sacrés de leurs sanctuaires, abris de leurs crimes; j'en prends à témoin la milice de notre patrie, qui s'acquitta de ce devoir sur l'ordre du proconsul (*teste militid patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est*) ». Les historiens ont vainement cherché à placer, dans les *Fastes* africains, un proconsulat de Tibère; M. Pallu de Lessert a conclu qu'il s'agissait peut-être simplement d'un édit de l'empereur (*Fastes*, p. 296). Mais cela est impossible : 1^o parce que si on lisait, dans le premier passage, *senatusconsultum* au lieu de *proconsulatum*, il faudrait expliquer la seconde mention du proconsul (*illi proconsuli*) dans la même phrase, ce qui ne se peut; 2^o parce que Tertullien fait ici appel aux souvenirs de la milice de Carthage, c'est-à-dire à des événements qui remontent tout au plus à trente ou quarante ans, à la seconde moitié du II^e siècle. Mais quel fonds peut-on

1. Saint Jérôme, *Contre Jovinien*, II.

faire sur une assertion de Tertullien? Quelques pages plus haut, dans le même traité (chap. V), il affirme que Tibère, apprenant que la vraie divinité s'était révélée en Palestine, avait fait à ce sujet une proposition au Sénat, que le Sénat avait refusé de l'adopter, mais que l'empereur, resté convaincu, avait menacé de sa colère les accusateurs des chrétiens. Dans quel livre apocryphe sur Tibère a-t-il lu ce conte? L'a-t-il simplement inventé, comme l'histoire du crucifiement des prêtres de Saturne? Ce n'est pas ici le lieu de le rechercher. Notons seulement que Denys d'Halicarnasse, écrivant sous Auguste vers l'an 20, croit que les Celtes immolent encore des victimes humaines, mais que ces pratiques ont cessé à Carthage avec l'existence de l'ancienne ville (I, 38). Il faudrait autre chose qu'un dire de Tertullien pour nous faire croire que l'Afrique romaine tolérât encore, au II^e siècle, des prêtres bourreaux.

En ce qui concerne la Bretagne insulaire, nous sommes très bien informés par Tacite. Quelques mesures que Tibère et Claude aient pu édicter contre le druidisme en Gaule, il a dû se conserver dans la Bretagne libre, notamment dans l'île de Mona, tel qu'il était dans la Gaule indépendante. Or, lorsque Suetonius Paulinus, sous Néron, en l'an 61, aborda à Mona, qui était une forteresse du druidisme, il y trouva une population en armes et même des femmes, que Tacite compare à des Furies, excitées au combat par les Druides (*Annales*, XIV, 30). Après la victoire, il fit raser les bois sacrés, souillés par de cruelles superstitions; car ces peuples, dit Tacite, croyaient permis d'arroser les autels du sang des captifs et de consulter les dieux par l'inspection des entrailles humaines (*excisique luci saevis superstitionibus sacri; nam cruore captivo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant*). Plus loin (XIV, 33), racontant le début de la révolte des Icènes, Tacite dit que les Barbares ne cherchaient pas à faire de prisonniers pour les garder ou les vendre, mais les tuaient aussitôt par de cruels supplices, la pendaïson, le feu, les croix (*sed caedes, patibula, ignes cruces... festinabant*).

Voilà des textes précis : les Celtes de Bretagne étaient des

ennemis cruels, des justiciers implacables; ils tuaient leurs prisonniers comme le faisaient déjà, au témoignage de Sopotros (*ap. Athen.*, IV, 160, § 51), les Galates d'Asie, qui pourtant n'avaient pas de Druides, et comme l'ont fait, à une certaine période de leur évolution, tous les peuples, par application de l'*exsecratio*, du tabou des dépouilles auquel j'ai consacré un mémoire spécial¹. Il y a trois phases dans ce qu'on pourrait appeler l'histoire du butin, comprenant des hommes, des animaux et des objets inanimés : 1° on détruit tout par le fer, le feu ou l'eau; 2° on fait la part des prêtres et des chefs, moyennant certaines cérémonies de purification; 3° on garde le plus qu'on peut pour en tirer parti. La première phase est toute religieuse, la troisième toute laïque; les Romains en étaient arrivés à la troisième quand les Celtes passaient de la première à la seconde; voilà pourquoi les usages gaulois les scandalisaient.

Nous savons par César que les Druides ne portaient pas les armes et qu'ils prononçaient des sentences capitales; nous savons par Strabon et par Diodore, c'est-à-dire par Posidonius, qu'ils observaient, pour en tirer des présages, les palpitations des victimes; ce sont bien là des superstitions barbares. *saevae superstitiones*, confirmées par le texte des *Annales*; mais peut-on parler à ce propos de sacrifices humains? Tacite explique expressément que, par ces mots, il entend le massacre de captifs et l'application des procédés de divination non pas à des animaux, mais à des hommes. Chez les Romains, la guerre et ses conséquences terribles, comme aussi la justice criminelle, s'étaient depuis longtemps *laïcisées*; ils massacraient aussi sans scrupules, même des vaincus et des captifs (on le voit assez sur les colonnes de Trajan et de Marc Aurèle), mais ce n'était pas, ce n'était plus la religion qui prêtait le masque de ses cérémonies à leurs vengeances. Parce qu'ils trouvaient l'usage contraire répugnant et indigne de la mansuétude que l'évolution des croyances attribuait à leurs dieux, ils parlaient volontiers, à ce

1. *Cultes*, t. III, p. 244 et suiv.

propos, de sacrifices humains organisés par un sacerdoce barbare, sans savoir ou sans se souvenir qu'ils avaient passé autrefois par la même phase. Il est, en effet, certain que le premier bourreau à Rome fut un sacrificateur et qu'à l'époque la plus ancienne toute exécution s'accomplit en l'honneur d'un dieu. Des expressions de la langue juridique comme *sanctio*, *sacer esto*, *sacratio* ne laissent pas de doute à cet égard; elles ont conservé le souvenir d'un lien intime entre la religion et le droit pénal. Cela est vrai ailleurs encore qu'à Rome, en Palestine comme en Grèce; mais, pour le montrer, je m'écarterais trop de mon propos.

Il est temps de se demander s'il convient de prendre à la lettre tout ce que disent au sujet des sacrifices humains, dans des passages célèbres, César, Strabon et Diodore de Sicile. Mais ces textes, comme Mannhardt l'a fait voir il y a près de quarante ans, dérivent, dans leurs parties essentielles, des écrits très lus et très goûtés du philosophe grec Posidonius, qui séjourna, vers l'an 100 av. J.-C., dans la Narbonnaise et à Marseille. Rien ne prouve que Posidonius ait su le celtique; il tirait ses informations des Grecs du pays. Or, les plus influents et les plus intelligents de ceux-là, les Grecs de Marseille, étaient, nous le savons par Cicéron, très hostiles aux Gaulois; ils devaient raconter sur eux des histoires de croquemitaine, fondées sur des observations rapides ou sur des on-dit. Ainsi c'est à Posidonius que remonte la légende des mannequins que les Druides, ministres des sacrifices, faisaient flamber périodiquement, après y avoir entassé des condamnés, ou des innocents s'il n'y avait pas de condamnés disponibles, en compagnie de divers animaux. Ce rite des mannequins brûlés, avec les animaux qu'ils contiennent, est un rite agraire, censé promouvoir la fécondité des champs; on a montré qu'il s'est conservé très longtemps dans nos pays¹. Strabon dit que lorsque les condamnations à mort étaient nombreuses, on croyait que l'année serait bonne²,

1. Frazer, *Golden Bough*, t. III, p. 319 (d'après Mannhardt, *Feldkulte*, p. 525).

2. Strabon, IV, p. 117.

preuve que le caractère agraire du rite était connu des informateurs de Posidonius. César est seul à nous dire qu'à défaut de condamnés de droit commun on brûlait parfois des innocents dans les mannequins ; c'est un détail invraisemblable, mais que la malignité devait être naturellement portée à ajouter. M. d'Arbois de Jubainville écrivait en 1906 (*Les Druides*, p. 63) : « Le supplice des innocents qu'on faisait périr par le feu était seul, à proprement parler, un sacrifice humain. Le supplice des condamnés était une exécution agréable aux dieux ». C'est le bon sens même qui l'a fait parler ainsi. Quand il y a eu condamnation, même si la religion intervient dans le supplice ou l'ordonne, il peut y avoir cruauté odieuse, monstrueuse barbare : il n'y a pas sacrifice humain, sans quoi Voltaire aurait eu raison, dans les notes de sa tragédie *les Lois de Minos*, d'assimiler aux sacrifices humains les autodafé de l'Inquisition et même le massacre de la Saint-Barthélemy. Cela est de la polémique, non de l'histoire. Si donc, comme je le crois, M. d'Arbois était autorisé à dire que le supplice des innocents caractérisait seul le sacrifice humain, on peut refuser, sans paradoxe, de parler de sacrifices humains chez les Celtes, car la mention unique des innocents, mis à mort à défaut de coupables, a toute l'apparence, dans le texte de César, d'une addition faite à plaisir : *cum ejus generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt*. On a dit quelque chose d'analogue sur Louis XIV, quand il manquait de condamnés pour armer ses galères, mais je doute beaucoup qu'on l'ait prouvé.

César prétend encore (VI, 16) que ceux qui sont affectés de maladies graves, ceux qui sont exposés aux périls des combats, immolent des hommes ou font vœu d'en immoler ; comme ministres de ces sacrifices, ils se servent des Druides ; ceux-ci pensent, en effet, que la vie d'un homme ne peut être rachetée que par celle d'un autre et que les dieux immortels ne sauraient être apaisés qu'à ce prix. Ainsi, un particulier malade, menacé de mourir, fait tuer rituellement un homme pour conserver sa propre vie ; un chef militaire en campagne fait vœu, s'il survit,

d'immoler un homme à sa place. Cela n'est pas seulement monstrueux, mais en désaccord complet avec le mépris de la mort que les anciens ont signalé avec insistance comme un caractère des Celtes : *ignavum rediturae parcere vitae*, dit Lucain ; *παρ' οὐδὲν τιθέμενοι τῆν τοῦ βίου τελευτῆν τοῦ θανάτου κατατρο-
νεύον*, écrit Diodore (V, 28, 29). Que dire d'un malade puissant (car il ne peut s'agir que d'un homme puissant) qui fait immoler un homme pour se sauver ? Si pareil usage avait été avéré, ce n'est pas le mépris, mais l'amour immodéré de la vie qu'il aurait fallu attribuer aux Celtes. César, ou l'auteur qu'il suit ici, a donc mal compris ce qu'on lui disait ; si ce n'est pas une invention pure et simple, il ne peut s'agir que de suicides rituels. Un homme s'immole en croyant se substituer à un autre dont la vie lui paraît plus précieuse que la sienne : voilà pour le cas de maladie. Pour le cas du guerrier, ce qu'il promet aux dieux est peut-être l'immolation d'un prisonnier de marque ; peut-être aussi s'agit-il d'un vœu fait par un inférieur, qui promet de se sacrifier si son chef échappe à la mort. L'intervention des Druides, dans de pareils sacrifices, peut paraître singulière, mais les auteurs sont d'accord pour dire qu'aucun sacrifice ne se fait sans eux. Entendant disposer souverainement de la vie des hommes, et sans doute éviter qu'on la prodiguât, les Druides ont pu obtenir que leur sanction fût nécessaire même à l'accomplissement d'un engagement solennel où la vie d'un homme était en jeu, car ils détenaient seuls la tradition des rites qui rendaient un pareil sacrifice efficace et défendaient qu'on les mit par écrit, afin de s'en mieux réserver le privilège. Si nous les connaissions mieux, et non pas seulement par leurs adversaires, nous verrions peut-être que la barbarie reprochée à leurs rites constituait un progrès sur un état de choses plus ancien.

Dans son récit de la guerre des Gaules, César ne confirme nulle part les détails horribles qu'on lit au chapitre XI de son livre VI. Jamais il ne montre les Druides offrant des sacrifices humains pour sauver un chef malade, entassant coupables ou

innocents dans des mannequins d'osier. Les occasions ne manquaient pourtant pas, à cette époque tragique, d'appeler ainsi sur les armes gauloises la faveur des dieux. On a dit que César avait *laïcisé* son histoire, qu'il avait laissé de côté, avec intention, tout ce qui touchait à la religion des peuples combattus par lui; c'est plus facile à dire qu'à prouver. En réalité, le livre VI des *Commentaires* contient comme une théorie livresque que la pratique du reste de l'ouvrage ne vérifie pas. Cette théorie est bien moins le fruit d'observations que de lectures; or, la comparaison avec les passages parallèles de Strabon, que cite Posidonius, ne laisse aucun doute sur la source principale où César a cherché ses informations. J'ai montré autrefois que César, parlant des animaux de la Germanie, avait traduit un ouvrage grec¹; M. Jullian l'a surpris une fois traduisant Polybe. A côté de l'homme de guerre et de l'homme d'État, il y avait, en Jules César, un compilateur qui croyait, comme tout le monde, ce qu'il avait vu de ses yeux, mais en croyait autant les Grecs sur ce que ni eux ni lui n'avaient vu.

Strabon est naturellement indépendant de Posidonius et parle en son nom propre quand il dit que les Romains ont aboli ce qu'il y avait de contraire aux usages civilisés dans la divination et les sacrifices des Gaulois. Il y a là sans doute une allusion aux mesures prises par Tibère, dont il est question aussi dans Pline, qui visaient à la fois les pratiques de magie et la juridiction criminelle des Druides. Lorsque des lecteurs de Posidonius, vivant en contact avec les Gaulois, s'étonnaient de ne plus trouver chez eux des rites de sauvages, ils avaient raison d'attribuer ce progrès à l'intervention des autorités romaines; mais ce progrès, en partie du moins, a été moins celui des mœurs religieuses en Gaule que celui de la connaissance qu'on en avait au dehors.

En 69, avant la conquête de la Gaule par César, Cicéron, défendant Fonteius, préteur en Narbonnaise, contre ses accu-

(1) *Alluvions et cavernes*, p. 57, 60.

sateurs gaulois, cherche à les déconsidérer en les traitant d'impies et de sacrilèges : « Qui donc ignore, s'écrie Cicéron, que jusqu'à ce jour ils conservent cette coutume monstrueuse et barbare d'immoler des hommes? Quelle foi, quelle piété attendre de gens suivant qui les dieux immortels eux-mêmes se laissent apaiser le plus volontiers par le crime et le sang humain? » Cicéron ne fut pas seulement un lecteur, mais un ami intime de Posidonius; c'est encore de lui qu'il tient ce qu'il dit ici des Gaulois. La formule qu'il emploie ne doit pas faire illusion. Les choses qu'on annonce ainsi, en déclarant qu'elles sont connues de tout le monde, ne le sont souvent avec exactitude de personne; il faudrait savoir ce que répondirent les Allobroges. Cicéron, dans le *Pro Fontcio*, ne dit rien des Druides; plus tard il a connu et même reçu chez lui, à Rome, le druide Diviciac. Il parle de lui comme d'un savant hommé, versé dans la science de la nature (*επιστημονικός*) et dans la divination (*de Div.*, I, 90). Eût-il parlé ainsi, sans faire de réserves, s'il avait cru que les sacrifices humains faisaient le fond du rituel druidique? Diviciac a dû lui expliquer bien des choses que ne lui avait pas enseignées Posidonius¹.

Je ne dirai que peu de mots des vers célèbres de Lucain sur les peuples au nord de la Loire qui sacrifient à des dieux sanguinaires, dont le troisième est rapproché de la Diane taurique. Le second de ces dieux est Esus. Or, supposons un instant que l'opinion commune soit justifiée: Esus est un dieu druidique et exige des torrents de sang. Le druidisme est proscrit par Tibère, avec les rites qui souillaient ses autels. Comment expliquer alors que l'image d'Esus, accompagnée de son nom,

1. Là où la pratique des sacrifices humains est authentiquement constatée, on trouve toujours, parmi les victimes, des femmes et des enfants; or, en Gaule, il n'est jamais question de ces victimes-là. J'ajoute que là même où il est question d'enfants sacrifiés, comme en Phénicie et à Carthage, on peut toujours songer à des sacrifices symboliques, à des « passages par le feu ». Cela ne veut pas dire que le sacrifice humain ne se rencontre pas à titre exceptionnel, dans des circonstances jugées très graves; mais j'attends qu'on m'en montre l'usage régulier prescrit dans un rituel.

se voie sur un des autels de Notre-Dame dédiés à Tibère? C'eût été un véritable défi de la part des Parisiens; l'autel n'eût pas tardé à être mis en morceaux, alors qu'il nous est parvenu intact. En réalité, Esus n'était pas un dieu sanguinaire, au sens où l'on entend ordinairement ce mot: c'était le témoin de certaines exécutions qui avaient conservé un caractère religieux, sans doute aussi de certains rites d'initiation du genre de ceux que décrit Méla. Les sentences capitales, dans la Gaule libre, étaient exécutées auprès des autels, sous la surveillance des Druides; on eut donc le droit, sans mentir, de qualifier ces autels de sanglants. Une fois la loi romaine substituée à la loi druidique, le sang des condamnés dut couler ailleurs; mais la preuve que les dieux de ces autels n'exigeaient pas de sang, c'est qu'ils apprirent si facilement à s'en passer. Nous retrouvons ici la distinction capitale, qu'on a si souvent perdue de vue, entre des exécutions commandées, sanctifiées même par la religion, et des sacrifices humains.

Les modernes ont l'habitude de se représenter les Druides comme procédant eux-mêmes aux sacrifices; j'ai des doutes à cet égard et voudrais les motiver brièvement. César ne connaît que l'ordre des Druides, soumis à l'autorité d'un chef élu pour la vie (VI, 13, 8); il dit qu'ils président à tous les sacrifices, publics ou privés (*sacrificia procurant*), mais non pas qu'ils sacrifient eux-mêmes. De même Diodore (V, 31, 4) et Strabon (IV, 198) disent que les Gaulois ne font aucun sacrifice sans un Druides (ἄνευ φιλοσόφου, ἄνευ δρυιδῶν), mais cela indique seulement une surveillance et sans doute aussi la nécessité d'une autorisation. Diodore distingue les Druides des devins; Strabon distingue les bardes et les devins (οὔαταις), d'accord avec Timagène, traduit par Ammien, qui appelle les devins *eubages*, à supposer qu'il n'y ait pas là une corruption du texte. Les οὔαταις sont qualifiés par Strabon de ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι, alors que les Druides, outre la physiologie, étudient aussi la philosophie morale. Cicéron se sert du même terme φυσιολογία pour qualifier la science de Diviciac et l'explique par *naturae ratio*. Il paraît



donc y avoir eu, dans le sein ou au-dessous de l'Institut druidique, une classe particulière de sacrificateurs, qui étaient aussi physiologistes et devins, ce qui se comprend d'autant mieux que la divination s'exerçait souvent — c'était une vieille tradition celtique — à l'occasion des sacrifices et sur les indices fournis par les victimes. Il en résulterait qu'un Druides n'est pas plus un sacrificateur qu'il n'est un barde; non seulement il ne verse pas le sang, mais on peut se demander s'il ne lui était pas tout à fait interdit d'en répandre. En effet, César nous montre les Druides exempts de service militaire et de tout impôt. Il ne faut pas placer ces deux exemptions sur le même rang. Un Persan qui eût visité l'Europe du temps de saint Louis aurait aussi constaté que le clergé ne servait pas à la guerre et ne payait pas d'impôts comme le reste de la nation; mais il eût fait erreur en pensant que l'une et l'autre de ces exemptions était une faveur. Dans un pays aussi guerrier que la Gaule, l'exemption du service militaire ne peut guère avoir été considérée comme un privilège; il y avait là plutôt quelque chose d'analogue à l'effet de l'horreur canonique du sang qui interdit à un prêtre catholique, sous peine d'irrégularité, de procéder à une opération chirurgicale, *a fortiori* de blesser ou de tuer¹. L'exemption du service militaire paraît donc résulter d'une incompatibilité religieuse. Bien que le fait ne soit attesté que par César, il est indirectement confirmé par le passage cité de Tacite sur les Druides de Mona, qui se contentent d'encourager les combattants, de les soutenir par leurs exhortations et leurs prières; il n'est pas contredit par le fait que Diviciac a été un moment général d'armée, car le pape Jules II et bien d'autres l'ont été aussi: un général n'est pas un soldat. J'ai déjà fait observer que Méla, parlant des *devoti* gaulois auxquels on tire quelques gouttes de sang, ne dit rien des Druides, qu'il mentionne seulement après; c'est que l'acte en question n'était pas accompli par les Druides eux-mêmes, mais sans doute par leurs subordonnés, les *hiéropes*.

1. *Cultes, mythes, etc.*, t. IV, p. 328.

Si cette manière de voir est admise, on comprendra enfin — ce qui a semblé jusqu'à présent si étrange — que les Druides aient pu être comparés par les anciens eux-mêmes aux Pythagoriciens, aux Mages, aux Gymnosophistes, lesquels avaient horreur du sang, même du sang des animaux. M. Jullian, après d'autres historiens, a senti la difficulté; il a cherché à la résoudre en alléguant une différence, qui serait une contradiction intime, entre le culte extérieur et le culte intérieur (*Histoire de la Gaule*, t. II, p. 160-161). Je crois que la difficulté subsiste et qu'elle est même insoluble si l'on ne distingue pas l'activité des Druides, qui sont des théologiens, de celle de leurs acolytes, qui sont des agents d'exécution. Le souvenir des tribunaux d'inquisition se présente naturellement à l'esprit, avec cette différence que dans l'ancienne Gaule il n'était pas fait appel au bras séculier : c'étaient les *familiers* des Druides, les sacrificateurs et devins, qui procédaient aux exécutions autorisées ou ordonnées par eux, sous leur surveillance et conformément à leurs rites. Le coupable n'était pas, comme dans l'Inquisition, abandonné par le tribunal sacerdotal au bras séculier, mais, au contraire, remis par le bras séculier au tribunal sacerdotal qui avait le droit exclusif d'édicter des sentences de mort et disposait des auxiliaires requis pour les exécuter. Beaucoup de sang a été répandu par ordre des tribunaux druidiques; mais les robes blanches des Druides n'ont pas été tachées de sang.

Le 4 février 1746, à l'Académie des Inscriptions, Duclos donna lecture d'un mémoire sur les Druides qui fut imprimé au début du tome XXXII. Fréret nous apprend que ce mémoire fit naître de grandes discussions (*Œuvres*, t. XVIII, p. 265) : « Dans la chaleur qui accompagne ces sortes de disputes littéraires, écrit-il, on s'avança jusqu'à révoquer en doute l'usage des sacrifices humains chez les Gaulois ». Fréret ne voulait pas qu'on allât si loin, mais il faisait sagement observer combien les modernes doivent se méfier des dires des anciens sur les peuples barbares qu'ils avaient si peu l'occasion d'étudier chez

eux (*ibid.*, p. 167). Il cite comme exemples les grossières erreurs que Tacite et d'autres historiens ont débitées sur les Juifs, alors cependant que ceux-ci étaient répandus dans tout l'Empire. « On doit juger par là, dit-il, du degré de créance que méritent César, Diodore, Strabon, Méla, lorsqu'ils parlent du système religieux des Gaulois » (p. 168). Ce scepticisme est très légitime et aurait pu me détourner de reprendre une question qui, déjà débattue en 1746, a fait depuis couler tant d'encre; mais si les textes dont nous disposons aujourd'hui ne sont guère plus nombreux que du temps de Duclos, nous avons, sur les académiciens du XVIII^e siècle, l'avantage de pouvoir éclairer les problèmes d'ordre religieux par des comparaisons qui leur étaient interdites ou leur échappaient. Il n'est guère de question de cette espèce qui ne puisse être reprise aujourd'hui, avec l'espoir d'arriver à des conclusions nouvelles ou plus précises, cadrant du moins avec un plus grand nombre de faits. On me permettra de transcrire, en terminant, l'élégante conclusion du mémoire de Duclos — il avait nié le polythéisme druidique — que j'ai plus d'un motif de m'approprier¹ : « Quelle que soit mon opinion sur les Druides, je ne la crois pas incontestable; mais elle me paraît plus vraisemblable que l'opinion commune. Comme l'Académie n'est point garant des opinions particulières de ses membres, elle a toujours également admis les mémoires les plus opposés; il n'y en a même aucun qui ne doive être contredit, du moins par voie d'examen, dans nos assemblées; c'est l'unique moyen d'éclaircir la vérité, et j'ai remarqué que ces discussions sont souvent plus utiles et plus intéressantes que les mémoires qui en sont l'objet; ainsi il me suffit d'avoir établi un doute raisonnable, toujours préférable à une erreur, et peut-être, en fait d'histoire, à une vérité mal prouvée ».

Salomon REINACH.

ADDITION

Le grand ouvrage de Mannhardt (*Der Baumkultus*, 1^{er} vol. des *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1875), n'ayant jamais été traduit et étant d'une lecture très

1. Ce mémoire a été lu à l'Académie des Inscriptions.

difficile, je crois devoir insérer ici une version libre et abrégée des p. 526-534, qui sont d'une grande importance pour la critique des textes relatifs aux sacrifices gaulois.

« César, Diodore et Strabon ont utilisé tous les trois les *Histoires* du philosophe rhodien Posidonius, qui, parti de Marseille en 104 av. J.-C., visita en observateur la partie méridionale de la Gaule, soumise par les Romains environ vingt ans plus tôt. Le quatrième livre de Strabon, écrit en l'an 19, et le cinquième de Diodore, un peu antérieur, ont pour source principale Posidonius. Voici, sur trois colonnes, les textes de César, Strabon et Diodore relatifs aux sacrifices druidiques :

CÉSAR, B. G., VI, 16.

Après avoir parlé des sacrifices humains faits par les Gaulois, avec le concours des Druides, pour les malades et les hommes en danger de mort :

Publiceque habent insitula sacrificia. Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent, quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines. Supplicium eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua poena sunt comprehensi, gratiora diis immortalibus esse arbitrantur, sed cum ejus generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt.

STRABON, IV, C, 198.

Ἔθουον δὲ οὐκ ἄνευ Δρυιδῶν. Καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσῶν εἶδη λέγεταί· καὶ γὰρ κατετέξεον τινὰς καὶ ἀνεσταύρουσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ θηρία παντοῖα καὶ ἀνθρώπους ὠλοκάουσιν.

STRABON, IV, C, 117.

τὰς δὲ φονικὰς δίκας μάλιστα τούτοις (Δρυιδαῖς) ἐπετρέπετο δικάζειν· ὅταν ἐπὶ φόρα τούτων ἢ, φορὰν καὶ τῆς χώρας νομίζουσιν ὑπάρχειν.

DIODORE, V, 32.

Ἀκολουθῶς δὲ τῇ καθ' αὐτοῦ ἀγριότητι καὶ περὶ τὰς θυσίας ἐκόπῳ ἀσεβοῦσι. Τοῦς γὰρ κακούργους κατὰ πενταετηρίδα φυλάξαντες, ἀνασκοπεῖσιν· τοῖς θεοῖς καὶ μετ' ἄλλων πολλῶν ἀπαρχῶν καθαγίζουσι, πύρας παμμεγέθεις κατασκευάζοντες. Χρῶνται δὲ καὶ τοῖς αἰχμαλώταις ὡς ἱερεῖς πρὸς τὰς τῶν θεῶν τιμὰς, τινὲς δὲ αὐτῶν καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ληφθέντα ζῶα μετὰ τῶν ἀνθρώπων ἀποκτείνουσιν ἢ κατακαίουσιν, ἢ τίσιν ἄλλαις τιμωρίαις ἀρνίζουσι.

Nous devons admettre que César, bien qu'ayant suivi, dans sa description générale de la Gaule (VI, 13-20), un texte antérieur, n'a pas emprunté à ce texte des détails que ses connaissances personnelles ne confirmassent, ou qu'il y eût lieu, à son avis, de repousser ; il avait pour cela trop d'expérience du pays et de ses habitants. Il faut donc ajouter foi à ce qu'il dit des mannequins enfumés et brûlés ; ceux-ci rappellent d'une manière frappante la colonne brûlée à Luchon aux fêtes de la Saint-Jean, le mannequin (haut comme trois hommes) autrefois brûlé à Paris au jour du solstice et d'autres usages analogues constatés en Allemagne. Déjà Liebrecht (*Gervasius von Tilbury*, p. 213) a rapproché le « Géant de la rue des Ours » des *simulacra viminibus contexta* de César. Il a aussi fait observer très ingénieusement que le sacrifice mentionné par César devait revenir à des intervalles fixes ; en effet, si, faute de coupables, on devait quelquefois prendre des innocents, c'est qu'on ne pouvait remettre la cérémonie à plus tard.

César ne parle que d'hommes brûlés; Strabon dit que certains hommes sont percés de flèches, (que d'autres sont?) empalés, (que d'autres encore sont?) brûlés dans les mannequins, avec des bestiaux et des animaux divers. Diodore dit que, dans un sacrifice revenant tous les cinq ans, certains hommes sont (d'abord? en partie?) empalés, (puis? en partie?) brûlés avec beaucoup d'autres prémices (καθιζουσι). L'expression ἀπαρχαί est caractéristique et devait se lire dans Posidonius; elle désigne les prémices des troupeaux et des volailles (βοσκήματα et παντοα θηρία de Strabon) qui étaient réservés dans ce dessein religieux et sans doute livrés aux Druides. Ces prémices ne devaient pas être toujours brûlées vives, car Diodore, précisément à ce propos, formule les propositions suivantes : d'ordinaire on destine des criminels et des premiers nés (d'animaux) à ces sacrifices; mais quelquefois (à leur place) des prisonniers de guerre et des animaux de butin, que les Gaulois tuent ou brûlent avec les hommes, ou qu'ils détruisent par quelque moyen barbare. Comme les animaux de butin étaient évidemment substitués aux autres ἀπαρχαί¹, il faut concevoir aussi ces dernières comme n'ayant pas toujours et toutes été brûlées ou jetées dans les mannequins; Posidonius devait indiquer cela; donc, chez lui, il était question d'elles plus haut et dans un rapport moins immédiat avec les mannequins que dans le texte de Strabon. Notez encore que César ne dit rien des sacrifices d'animaux. Il est donc raisonnable de supposer que le texte original, fortement condensé par Strabon et Diodore, mentionnait les animaux brûlés comme une partie du rite, mais sans dire qu'on les introduisit dans les mannequins; Strabon a commis une légère erreur en comprenant qu'on ne se contentait pas de brûler les animaux sur le bûcher, mais qu'on les enfermait, eux aussi, dans les mannequins d'osier.

La mention des κακουργοί dans Diodore montre le rapport étroit qui existait, dans le texte de Posidonius, entre l'original de la phrase de César : *supplicia... descendunt* et le contenu de la phrase qui précédait. Les mots de César *ad innocentium supplicia descendunt* répondent à ceux de Diodore : *χρῶνται ἐς καὶ τοῖς αἰχμαλώτοις*; les *innocents* et les *prisonniers de guerre* désignent les mêmes victimes. Diodore a affaibli le contraste marqué dans l'original en ne disant rien des criminels condamnés à mort, parce qu'il en avait déjà parlé. Quant à César, il ne s'est pas contenté d'élargir l'idée des prisonniers de guerre immolés pour parler d'innocents en général; je crois bien que sa phrase : *supplicia gratiora diis immortalibus esse arbitrantur* a été suggérée par un passage de Posidonius dont je découvre une trace dans Strabon. Enumérant les fonc-

1. Cela est confirmé par César (*Bell. Gall.*, VI, 17) : *Huic (Martī) cum prætio dimicare constituerunt, et quae bello ceperant, devovent; quae superaverint animalia capta immolant, reliquas res in unum locum conferunt*. Il s'ensuit que tous les êtres vivants pris à la guerre n'étaient pas sacrifiés, mais seulement des ἀπαρχαί, qui ont d'ailleurs pu trouver leur emploi dans d'autres cérémonies que celles par lesquelles on célébrait les victoires.

tions des Druides, le géographe dit qu'ils jugent les crimes contre les personnes et que, lorsqu'il y en a beaucoup, la fertilité du pays en est accrue¹. Ainsi présentée, cette assertion paraît étrange, car évidemment les dieux ne pouvaient trouver plaisir aux crimes punissables de mort. Meinecke voulait admettre une lacune devant le premier *φορά*, qui est motivé par le second emploi de ce mot et bien conforme au style orné de Posidonius. En réalité, l'auteur a combiné maladroitement deux phrases originellement distinctes. La première (*τὰς δὲ φονικὰς δικάς μάλιστα τούτοις ἐπετέτραπτο δικάζειν*) répond à celle de César (VI, 13) : *de omnibus controversiis constituunt, si quod est admissum facinus... proemia poenasque constituunt*. La seconde a été empruntée par Strabon à un passage où il était question de criminels. Voici donc comment je propose de restituer la suite des idées dans le texte de Posidonius : « En vue d'un grand sacrifice périodique qui a lieu tous les cinq ans, on laisse en vie les criminels condamnés à mort. Quand il s'en trouve beaucoup, on croit (*νομίζουσι*, Strabon ; *arbitrantur*, César) que la fécondité de la terre sera d'autant plus grande (non pas à cause du nombre des criminels, mais de celui des sacrifices). Mais quand il n'y a pas assez de criminels, on prend des prisonniers de guerre ».

Si mes déductions sont exactes, il faut admettre que tous les cinq ans on brûlait des mannequins d'osier plus grands que nature, dans lesquels on avait introduit des hommes, et qu'en même temps des hommes et des animaux étaient tués et *peut-être* brûlés sur le même bûcher. Ainsi la fécondité de la terre semblait assurée pour une période de quatre ans.

Il faut laisser un point dans l'incertitude : introduisait-on dans un mannequin plus d'un homme et, en outre, des animaux ? L'expression de César : « dont ils remplissent les membres » (*complant*), ferait plutôt songer aux mannequins modernes, où un seul homme avec ses membres occupe le corps et les membres du colosse ; mais le mot *copia*, de la phrase suivante, implique plutôt une pluralité de victimes humaines. Pourtant César, en faisant de rapides extraits de Posidonius, a pu confondre avec la victime brûlée les victimes empalées et percées de flèches, lesquelles, suivant Strabon, étaient brûlées en même temps, mais sans être introduites dans le mannequin ».

1. Φορά, grande quantité (*φορά προδοτῶν καὶ δωροδοκῶν*, Demosth., XVIII, 61) ; *φορά*, fécondité, le contraire d'*ἀφορία*.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, 28, RUE BONAPARTE, PARIS

ISRAËL ET L'HUMANITÉ

Étude sur le problème de la religion universelle et sa solution

Par **Elie BENAMOZEGH**, rabbin-prédicateur à Livourne

Préface de *Ilyacinthe LOYSON*

Un volume in-8 de XLII et 736 pages. 12 fr. »

COLLECTION DE CONTES ET CHANSONS POPULAIRES

TOME XL. — CONTES DU SÉNÉGAL ET DU NIGER

Par **FRANZ DE ZELTNER**

In-8. 5 fr. »

PUBLICATIONS DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Recueil des Actes du Directoire exécutif, publiés et annotés par
A. DERIDOUR. Tome second (1^{er} germinal-15 messidor an IV). In-8. 19 fr. 50

Lettres de Madame Roland, publiées par Claude PEAROUD. Nouvelle série.
1767-1880. Tome premier. In-8. 12 fr. »

Œuvres de Schenoudi. Texte copte et traduction française, par E.
AMÉLINEAU. Tome II fasc. 2. In-4, 6 planches 25 fr. »

PRÉCIS DE SOCIOLOGIE NORD-AFRICAINE

Par **A. G. MARTIN**

Professeur à l'École supérieure de Commerce de Bordeaux.

Première partie. Un volume in-18. 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES-ÉTUDES

Sciences Religieuses. Tome XXVIII

LE "DE CIVITATE DEI"

Source principale du Discours sur l'histoire universelle

Par **Georges HARDY**

Un volume in-8 2 fr. 50

MÉMOIRES DE LA MISSION ARCHÉOLOGIQUE DE SUSIANE

TOME XIV. TEXTES ÉLAMITES SÉMITIQUES, 5^e série

Par **V. SCHEIL**, de l'Institut.

avec la collaboration de **Léon LEGRAIN**.

Un volume in-8, illustré, et accompagné de 11 planches 40 fr. »

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, 28, RUE BONAPARTE, PARIS.

ÉTUDES SUR LE DIX-HUITIÈME SIÈCLE

LES PORTRAITS DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Étude historique et iconographique. — Souvenirs. — Documents. — Témoignages.

Par Hippolyte BUFFENOIR

Tome premier. — Grand in-8, accompagné de 50 planches en phototypie 20 fr. »
— Le même sur papier de Hollande. 40 fr. »

Du même auteur :

LES PORTRAITS DE ROBESPIERRE

Grand in-8, illustré de 72 planches en phototypie 20 fr. »
— Le même, sur papier de Hollande 40 fr. »

PIERRE-PAUL PRUD'HON

Peintre français (1758-1823)

Par Alfred FOREST

Un beau volume in-18, illustré de 37 gravures et planches hors texte . . . 3 fr. 50

MUSÉE DU LOUVRE

LES ANTIQUITÉS DE LA SUSIANE

(Mission J. de Morgan)

Par Maurice PÉZARD et Edmond POTTIER, de l'Institut

In-18, 236 pages 3 fr. »

LES ANTIQUITÉS DE SUSE

Découvertes et rapportées par la Mission Dieulafoy (1884-1886)

Par Marcel DIEULAFOY, de l'Institut

In-18, 2 planches 1 fr. 50

TRAITÉ DES MONNAIES, MESURES ET POIDS

anciens et modernes

DE L'INDE ET DE LA CHINE

Par J. A. DECOURDEMANCHE

Un volume in-8 4 fr. »

ÉTUDES SUR LA DÉCORATION

DES ÉDIFICES DE LA GAULE ROMAINE

Par Adrien BLANCHET

Un volume in-8, figures et 10 planches hors texte, dont 5 en couleur. . . 6 fr. »

NOTES ET DOCUMENTS

publiés par la Direction des Antiquités et Arts du Gouvernement tunisien.

FASC. VI. FORUM ET MAISONS D'ALTHIBUROS

Par Alfred MERLIN.

In-8, 6 planches 3 fr. »
