

REVUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

DIRECTEUR : **Henri BERR**

Estrait du T. XXVII-1 et 2 (Nos 79-80). — Août-Octobre 1913

ÉGYPTOLOGIE

ET

HISTOIRE DES RELIGIONS

PAR

ADOLPHE REINACH



Bibliothèque Maison de l'Orient



132643

REVUES GÉNÉRALES ET BIBLIOGRAPHIE

I. — **ANTHROPOGÉOGRAPHIE**: M. VIDAL DE LA BLACHE, membre de l'Institut, prof à la Sorbonne. — **ANTHROPOLOGIE**: M. le D^r COLLIGNON, à Cherbourg.

II. — **HISTOIRE GÉNÉRALE** (*Événements politiques; institutions politico-juridiques*): **Mexique précolombien**, M. H. BEUCHAT; **Chine et Japon**, M. COURANT, prof à l'Université de Lyon; **Inde**, M. S. LÉVI, prof au Collège de France; **Orient**, M. MASPÉRO, membre de l'Institut, prof au Collège de France; **Grèce**, MM. GLOTZ, prof à la Sorbonne (*pér. archaïque et classique*), HOLLEAUX, ancien direct^r de l'École d'Athènes (*pér. hellénistique*); **Rome**, MM. TOUTAIN, prof à l'École des Hautes Études, SENN, prof à l'Université de Nancy (*droit*); **Byzance**, M. DIEHL, membre de l'Institut, prof à la Sorbonne.

France, M. FEBVRE, prof à l'Université de Dijon (*géographie historique*); M. DÉCHELETTE, conserv^r du musée de Roanne (*pér. celtique et gallo-romaine*); MM. HALPHEN, prof à l'Université de Bordeaux, G. BOURGIN, archiviste aux Archives nationales, Ch.-V. LANGLOIS, dir^r des Archives nationales, PETIT-DUTAILLIS, rect^r de l'Académie de Grenoble (*m. âge*); M. HAUSER, prof à l'Université de Dijon (*xvii^e s.*); M. BOCRGEOIS, prof à la Sorbonne (*xvii^e s.*); M. MURET, agrégé d'histoire, prof au Lycée de S^t-Quentin (*xviii^e s.*); M. AULARD, prof à la Sorbonne (*Révolution*); M. DUFAYARD, d^r ès lettres, prof au Lycée Henri IV (*Empire*); MM. CHARLÉTY, prof à l'Université de Lyon, et SEIGNOBOS, prof à la Sorbonne (*pér. contemporaine*); M. CARON, archiviste aux Archives nationales (*histoire militaire*); M. PARMENTIER, agrégé d'histoire, prof au Collège Chaptal (*usages publics et privés*).

Allemagne, MM. PARISET, prof à l'Université de Nancy (*Réforme*); REUSS, prof à l'École des Hautes Études (*Contre-Réformation*); WADDINGTON, prof à l'Université de Lyon (*xvii^e et xviii^e s.*); MATTER, dir^r au Ministère de la Guerre (*xix^e s.*); **Angleterre**, MM. PETIT-DUTAILLIS, rect^r de l'Académie de Grenoble (*m. âge*), PASQUET, agrégé d'histoire, prof au Lycée Condorcet (*pér. moderne*); **Autriche**, M. EISENMANN, prof à la Sorbonne; **Belgique**, M. R. DOLLOT, d^r en droit; **Espagne**, MM. DESDEVICES DE DÉZERT, prof à l'Université de Clermont-Ferrand (*m. âge*), BARRAU-DIRIGO, biblioth^{caire} à la Sorbonne (*Espagne musulmane*), A. GIRARD, agrégé d'histoire, prof au Collège Chaptal (*pér. moderne*); **Italie**, MM. POUPOARDIN, archiviste-paléographe, biblioth^{caire} à la Bibliothèque Nationale (*m. âge*); L.-G. PÉLISSIER, prof à l'Université de Montpellier (*pér. moderne*); G. BOURGIN, archiviste aux Archives nationales (*Risorgimento*); **Russie**, M. HAUMANT, prof à la Sorbonne; **Question d'Orient**, M. DRIAULT, agrégé d'histoire, prof au Lycée Louis-le-Grand; **États-Unis**, M. VIALATE, prof à l'École des Sciences politiques; **Islam**, M. DOUTTÉ, prof à l'Université d'Alger; **Droit au XIX^e siècle**, M. E. LÉVY, prof à l'Université de Lyon.

HISTOIRE ÉCONOMIQUE (*Faits et institutions*): **Antiquité**, M. BERNIER, prof à l'Université de Caen; **France**, M. BOISSONNADE, prof à l'Université de Poitiers (*m. âge*); M. FEBVRE, prof à l'Université de Dijon (*jusqu'à Colbert*); M. SAGNAC, prof à l'Université de Lille (*jusqu'à la Révolution*); MM. A. MILHAUD, agrégé d'histoire, prof au Lycée Louis-le-Grand (*commerce au XIX^e s.*), A. MILHAUD et CHEVALIER, d^r en droit (*vie ouvrière*), BERGER, d^r en droit, prof agrégé au Lycée Voltaire (*mouvement agricole*); MM. C. BLOCH, inspect^{eur} général des bibliothèques et archives, et L. CAHEN, d^r ès lettres, prof au Lycée Condorcet (*assistance*); MM. CULTRE, prof à la Sorbonne, et SCHÉVER, prof à l'École des Sciences politiques (*colonisation*).

Allemagne, M. G. BLONDEL, d^r en droit et ès lettres; **Angleterre**, M. MÉTIN, agrégé d'histoire, prof à l'École coloniale; **Belgique**, M. R. DOLLOT, d^r en droit (*xix^e s.*); **Espagne**, M. BOISSONNADE, prof à l'Université de Poitiers; **Colonisation européenne**, M. SCHÉVER (*pér. contemporaine*); **États-Unis**, M. VIALATE, prof à l'École des Sciences politiques; **Droit commercial**, M. HUVELIN, prof à l'Université de Lyon.

HISTOIRE RELIGIEUSE (*Faits; institutions; idées*): **Mythologies grecque et romaine**, M. TOUTAIN, prof à l'École des Hautes Études; **Mythologies germanique et scandinave**, M. PINEAU, prof à l'Université de Clermont-Ferrand; **Religions sémitiques et judaïsme**, M. J. LÉVY, prof à l'École des Hautes Études; **Bouddhisme**, M. FOUCHER, prof à la Sorbonne; **Islamisme**, M. MARÇAIS, direct^r de la Médersa d'Alger; **Christianisme**, MM. GUIGNÉBERT, prof à la Sorbonne (*pér. primitive*), ALPHANDÉRY, prof à l'École des Hautes Études (*m. âge*); **Folklore**, M. PINEAU.

ÉGYPTOLOGIE

ET

HISTOIRE DES RELIGIONS

Quand la *Revue de Synthèse historique* m'a envoyé, pour en rendre compte, la nouvelle édition de l'ouvrage de M. G. Foucart, publiée il y a plus d'un an, je n'avais pas l'intention d'en faire l'objet d'une notice aussi développée¹. Bien que l'attention flatteuse prêtée par l'auteur aux moindres des comptes rendus dont sa première édition avait été l'objet² dût encourager singulièrement le critique, la vivacité même de sa polémique contre ceux qui ne partagent pas sa manière de voir me faisait hésiter à entreprendre l'examen des griefs qu'il formule contre leur méthode, comme des objections que soulève celle qu'il propose. Il me semblait, d'ailleurs, que M. Foucart se faisait justice lui-même, d'abord par tout ce que ses critiques avaient d'inutilement personnel — ce qui révèle trop souvent l'absence d'arguments solides —, puis, par tout ce que, dans le bon exposé qu'il a donné de quelques-uns des grands pro-

1. George FOU-CART, *Histoire des religions et méthode comparative*, 1 vol. in-12 de CXXIV-450 p., Paris, A. Picard, 1912. — La 1^{re} édition parue en 1909, sous le titre : *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, ne comptait que 237 p.

2. A la liste qu'il a eu soin d'en donner, M. Foucart pourra ajouter le c. r. de Capart (*Rev. Hist. Rel.*, 1912, II, p. 87-9) qui commence par ces mots : « Le livre de G. Foucart n'est pas à proprement parler un livre d'égyptologie ni même un livre de science ; il appartient à un genre assez spécial qui permet à l'auteur des latitudes inexcusables en toute autre circonstance : la littérature électorale. C'est un programme de candidat à la chaire d'histoire des religions au Collège de France et je crains que, faute de le savoir, on critique l'auteur parfois trop sévèrement. » Il est bon, en effet, de rappeler, sans y insister d'ailleurs, que telle fut l'occasion de « la Méthode ».

blèmes de la religion égyptienne, il se trouvait emprunter d'éléments à la doctrine si âprement condamnée par lui.

Mais la réaction qui se manifeste depuis quelque temps contre les doctrines de l'école anthropologique ne s'est pas arrêtée aux mêmes scrupules. Elle a fait, à tort ou à raison, de la *Méthode* de M. Foucart son arme de combat. Au *Congrès international de l'histoire des religions* de Leyde (sept. 1912), M. Goblet d'Alviella reprenait, à ce sujet, l'examen de *l'assistance que se doivent mutuellement dans l'hiéroglogie la méthode historique et la méthode comparative*¹; en France, l'ouvrage de M. Foucart était l'objet de critiques développées, sévères comme celle de M. R. Hertz parlant en sociologue², ou aimables comme celle de M. E. Naville, parlant en égyptologue³. Enfin, la meilleure partie du grand prix quadriennal Lefebvre-Deumier lui a été décernée⁴.

Par elles-mêmes, les questions de méthode soulevées par le livre de M. Foucart étaient de nature à intéresser la *Revue de Synthèse historique*; le mouvement d'idées auquel il se rattache — en le combattant — en a tellement accru l'intérêt propre qu'il nous paraît nécessaire de lui consacrer un examen plus approfondi que ceux dont il a été jusqu'ici l'objet. On affecte de dire, dans un certain camp, qu'il a ouvert une brèche fatale dans l'édifice d'idées dont Robertson Smith et Frazer, Lang et Hartland, ont posé les fondations en Angleterre, dont Marillier,

1. Publié sous ce titre dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, février 1913, p. 439-57.

2. *Revue de l'histoire des Religions*, 1912, II, p. 253-9. M. Hertz s'est amusé à montrer les inconséquences et même les injustices qui entachent trop souvent les procédés de discussion de M. Foucart. Nous toucherons le moins possible à ces questions personnelles.

3. *La méthode comparative dans l'histoire des religions*, deux art. du *Journal des Savants*, 1913, n° 4-5. Je cite d'après le t. à p. — Il faut observer que M. Naville a plutôt développé quelques idées parallèles, à propos du livre de M. Foucart, qu'il n'a véritablement rendu compte de celui-ci.

4. On sait que ce prix de 20.000 francs, destiné à récompenser le meilleur ouvrage paru sur l'histoire des religions, est décerné à tour de rôle, tous les quatre ans, par l'une des Académies. En 1908, il a été réparti par l'Académie des Inscriptions, entre M. Guimet (12.000) et M. Cumont (8.000); en 1912, il a été divisé par l'Académie des Sciences morales entre G. Foucart (12.000), E. Toutain (4.000) et le P. Lagrange (4.000). Ces trois savants, si différents par ailleurs, ont sans doute été réunis en tant qu'ils sont tous trois adversaires déclarés de l'École sociologique; du moins est-ce ainsi qu'on ne manquera pas d'interpréter ce choix (qui, bien entendu, n'est pas motivé ainsi dans le rapport de M. J. Flach, inséré dans les *C.-R. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, août 1913). D'ailleurs, l'œuvre dirigée par le P. Lagrange à Jérusalem (la *Revue biblique et l'Université de Saint-Etienne* ou *École Biblique*) semblait autrement digne du principal encouragement.

Durkheim, Mauss, S. Reinach, Van Gennep ont été, en France, les introducteurs. Sans avoir égard à la présomption favorable que ne laisse pas de créer l'accord sur tant de points d'esprits si divers, et d'ailleurs éminents chacun en son genre, on feint de considérer que les attaques de M. Foucart, venant après les critiques de M. Toutain, ont montré le peu de solidité des positions prises par l'école sociologique française. M. Van Gennep a naguère répondu comme il convenait à M. Toutain¹; nous voudrions montrer ici ce qu'il y a de superficiel dans les critiques de M. Foucart². Nous employons *superficiel* au sens propre, qui ne doit rien avoir de désobligeant pour l'auteur. On verra qu'il a eu facilement raison sur quelques points extérieurs ou quelques questions secondaires et qu'il triomphe sans peine de certaines exagérations manifestes, depuis longtemps abandonnées, d'ailleurs, par tous les travailleurs sérieux; mais, contre tout ce qui forme l'armature centrale du système attaqué, — les notions de *tabou* et de *mana*, le totémisme et le sacrifice de communion — ses armes se sont émoussées. Bien mieux, et quoiqu'il s'en défende, quand il a voulu expliquer à son tour, à la lumière de l'ethnographie africaine, certains des éléments primordiaux de la religion égyptienne, l'évidence des faits l'a obligé à reprendre à son compte plus d'une des conceptions fondamentales de l'école qu'il avait cherché d'abord à ruiner.

1. A. van Gennep, *Totémisme et méthode comparative* dans la *Rev. de l'Histoire des Rel.* LVIII, 1908 et dans *Religion, Mœurs et Légendes*, 2^e série, 1909. Sur l'ouvrage qui a valu à M. Toutain le prix Lefebvre-Deumier, *les Cultes païens dans l'Empire romain* (2 fasc. parus), voir mes articles dans la *Revue des Idées*, mai 1909 et octobre 1912.

2. Nous n'aurons point l'indiscrétion de rechercher comment M. G. Foucart a été amené à écrire son livre. Nous rappellerons seulement, pour ceux de nos lecteurs qui ne sont pas au courant des choses de l'orientalisme, que le fils de l'helléniste bien connu qu'est P. Foucart, après avoir commencé à travailler dans la voie de son père (d'où sa thèse latine *De libertorum conditione apud Athenienses*, 1896), a été amené à l'égyptologie quand M. de Morgan l'eut nommé Inspecteur des antiquités dans le Delta. Quand il dut quitter l'Égypte, en 1894, il vint se former comme égyptologue au cours de M. Maspero, et fut, dès 1896, chargé d'un cours d'égyptologie, d'abord à Bordeaux, puis à Aix-Marseille. En 1897, il a obtenu le doctorat avec une *Histoire de l'ordre lotiforme* qui a été tour à tour louée et contestée. Il s'est fait connaître, moins par des travaux originaux, que par des comptes-rendus détaillés parus dans le *Sphinx*, revue d'égyptologie franco-suédoise, dont il est secrétaire de rédaction depuis 1908, et dans le *Journal des Savants* depuis 1905. Sa thèse lui avait valu, en 1898, une première fois le prix Fould. Il l'a reçu de nouveau, en 1908, pour un ouvrage sur *L'Art et la Religion en Égypte*. Cet ouvrage n'est toujours pas publié.

L'ouvrage de M. Foucart peut se diviser en deux parties.

Les quatre premiers chapitres (175 p.), complétés par l'*Introduction* (164 p.) qui forme l'adjonction principale de cette nouvelle édition, ont pour but d'établir la nouvelle méthode préconisée par M. Foucart sur les ruines de celle qu'il combat. De là, une subdivision — que nous serons amenés à rendre plus nette en résumant un exposé parfois bien ondoyant — : d'une part, l'attaque de la méthode combattue, attaque qui, après avoir tourné longuement dans l'*Introduction* autour des ouvrages extérieurs, fonce impétueusement sur ses deux réduits : au chap. III, sur le culte des animaux et le totémisme, au chap. IV, sur le sacrifice de communion et la théophagie ; d'autre part, la définition de « la méthode comparative » et la démonstration que l'étude de la religion égyptienne en est le fondement « nécessaire et suffisant ».

Voyons, d'abord, en quoi consiste cette méthode. On ne laissera pas d'être surpris que la méthode comparative soit donnée comme une nouveauté. Nulle autre, depuis un quart de siècle, n'est plus généralement appliquée dans l'ensemble des sciences de l'homme, surtout lorsqu'il s'agit des phénomènes sociaux auxquels ressortent les phénomènes religieux. Sans doute, M. Foucart peut prétendre que, dans nombre de cas particuliers, la méthode comparative a été mal appliquée ; mais il ne saurait soutenir qu'elle n'ait pas été appliquée par les tenants de l'école qu'il combat ; tous les collaborateurs de l'*Année Sociologique*, pour ne citer qu'eux, ont souscrit depuis longtemps aux trois règles qu'il énonce :

1^o Observer les faits consciencieusement et les décrire fidèlement, sans idée préconçue, dans l'ordre de leur séquence réelle, en cherchant à les isoler des circonstances multiples au milieu desquelles ils se produisent ¹.

1. Pour cette dernière règle, M. Foucart n'ignore pas qu'il est plus facile de l'énoncer que de l'appliquer, tant est étroit l'enchaînement de tous les phénomènes au sein des sociétés primitives où la différenciation n'a pas encore fait son œuvre ; il le reconnaît lui-même en insistant sur la nécessité de suivre la réaction de tous les faits ambiants sur le phénomène religieux.

2° Essayer de distinguer « la part qui revient aux deux facteurs qui ont concouru à la genèse et au développement du fait religieux » : d'une part, l'homme avec « ses instincts, ses besoins, son imagination, son raisonnement, ses manières de sentir et d'interpréter la nature qui l'enveloppe » (p. 8) ; d'autre part, « le milieu ambiant » qui va des conditions naturelles — géographiques et météorologiques — aux conditions humaines — toutes les formes de la vie économique, sociale et politique.

3° Après avoir ainsi à la fois dégagé tel phénomène religieux de tous les éléments adventices et distingué ses éléments propres, le comparer à tel phénomène semblable d'une autre religion qui aura subi la même analyse. « Quand on aura trouvé que les caractères générateurs du rite ou de la croyance comparés sont les mêmes, ou quand on rencontrera, à plusieurs reprises, la même évolution se produisant dans le même ordre et sous l'action de causes analogues, il y aura bien chance qu'on ait réussi à dégager une des règles constantes du développement religieux » (p. 10).

On ne saurait mieux dire. Mais, si les vérités sont toujours bonnes à redire, n'est-il pas d'usage de prévenir lorsqu'elles ne sont point nouvelles ¹ ? M. Foucart sait — et aucun spécialiste n'ignore — que la comparaison des mêmes phénomènes religieux, à travers les civilisations les plus variées, est précisément ce qui a fait l'originalité des recherches de Frazer et de ses émules. Comme notre auteur leur reproche d'avoir mis trop de complaisance à trouver des ressemblances, il insiste sur cette autre vérité évidente que « comparer » signifie « noter les différences » aussi bien que « noter les ressemblances » (p. xxvii), et il insinue que, pour qui va au fond des choses « les divergences l'emportent sur les trompeuses analogies extérieures » (p. xxviii, p. 107).

1. M. Foucart nous répondra peut être qu'il n'a point donné sa théorie comme nouvelle parce qu'il a écrit, p. 7 : « La méthode que nous proposons, comme la seule capable de conduire au but avec sûreté, n'a rien de nouveau par elle-même. Elle est en usage depuis longtemps dans les sciences naturelles ». Mais cet aveu est unique et contient, si j'ose dire, plus d'orgueil que d'humilité : l'auteur se vante d'avoir introduit le premier la véritable méthode scientifique, selon la prétention ordinaire aujourd'hui aux « réacteurs » dans la vie sociale comme dans la vie scientifique. D'ailleurs, il s'empresse d'ajouter, par une assertion qui n'est pas mieux fondée : « La nouveauté sera de l'appliquer à l'*Histoire des Religions* ».

Malgré l'abus, parfois énervant, qu'il fait des expressions comme « cette *Méthode* » pour désigner des idées aussi courantes, l'originalité de la méthode préconisée par M. Foucart n'est donc point dans l'assertion qu'on ne saurait expliquer les phénomènes religieux sinon en comparant entre eux ceux qui sont analogues pour dégager le mécanisme essentiel des conditions adventices et accessoires. L'opinion nouvelle qu'il émet, c'est qu'il faut à la comparaison un point de départ fixe ; toute comparaison impliquerait un point de comparaison généralement reconnu. Comme les mesures les plus diverses se laissent définir par rapport au mètre, il faudrait faire choix d'une religion qui servirait d'étalon dans l'étude des phénomènes religieux. Cet étalon, pour M. Foucart, c'est la religion égyptienne¹.

Nous ne nous demanderons point, avec d'autres, si la raison de ce choix n'est pas, avant tout, que M. Foucart est « orfèvre » ; nous ne nous demanderons point non plus si la raison de cette alliance nouvelle entre l'hiérologie, l'ethnologie et l'égyptologie n'est pas que M. Foucart croit l'avoir réalisée en sa personne : on sait, qu'après s'être fait connaître comme égyptologue, il a fait transformer sa chaire d'égyptologie à l'Université d'Aix-Marseille en chaire d'histoire des religions, et qu'il y a joint un cours d'ethnographie à l'Institut Colonial de Marseille. Il est inutile d'insister : d'une part, en effet, M. Foucart a protesté, dans son *Introduction*, contre l'incrimination, d'avoir agi en « M. Josse », et la plus élémentaire courtoisie oblige à l'en croire ; d'autre part, si M. Foucart donne parfois l'impression déconcertante d'avoir découvert l'hiérologie et l'ethnologie, rien n'est plus louable que son ardeur de néophyte, et l'on ne peut que s'en réjouir, surtout si elle parvient à créer à Marseille un centre d'études ethnographiques et à éveiller chez les futurs admi-

1. Pour l'attitude de M. Foucart envers l'ethnologie, voir les excellentes pages de M. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, qui commencent par ce passage : « Cependant l'auteur, tout en proclamant que « l'ethnologie peut et doit être un des facteurs les plus considérables de l'histoire des religions », n'en dresse pas moins contre cette même ethnologie — sans doute, par application de l'adage : qui aime bien, châtie bien — un véritable acte d'accusation ». N'est-ce pas plutôt que M. Foucart s'est cru obligé de montrer la confusion des sciences ethnologiques, pour miner par là à la base le système d'« une certaine école d'ethnologie », entendez : les partisans du totémisme ?

nistrateurs coloniaux, élèves de M. Foucart, un intérêt pour ces études qui sera aussi profitable à la France qu'à la science.

Sans plus chicaner l'auteur sur l'exacte genèse de sa théorie, nous le féliciterons chaudement de son adhésion aux deux vues qu'il a su mettre en valeur avec tant de force : 1° aucune religion ne permet de remonter, textes et monuments en main, plus près des origines que la religion égyptienne¹ ; 2° ses rites, ses cultes et ses mythes doivent s'expliquer, non point par comparaison avec la mythologie classique ou la métaphysique alexandrine, comme on l'a trop fait jusqu'ici, mais en les rapprochant de toutes ces peuplades demi-civilisées ou sauvages qu'étudie l'éthnographie, surtout avec celles de l'Afrique qui se sont développées dans des milieux analogues au milieu nilotique.

J'ai d'autant plus de plaisir à en féliciter M. Foucart que, en 1908, dans une étude sommaire sur l'*Égypte préhistorique*,² — dont j'espère toujours faire un livre, — j'ai attesté ma foi en l'*africanisme* foncier de la civilisation primitive de l'Égypte et ajouté quelques exemples à ceux qu'on avait déjà donnés pour expliquer, par l'éthnographie africaine, plus d'une des apparentes singularités que cette civilisation présente dès ses débuts³.

Tout ce que M. Foucart dit sur l'intérêt exceptionnel que présente la religion égyptienne mériterait d'être cité (chap. II). D'ailleurs, les faits qui militent en sa faveur sont bien connus. Ses monuments se répartissent du v^me millénaire avant au v^e siècle après notre ère ; le nombre des documents s'accroît chaque année ; une partie de ceux-ci (textes des Pyramides,

1. Qui l'a, d'ailleurs, jamais contesté ? Et n'est-ce pas une plaisanterie que de prétendre que les totémistes considèrent l'Égypte comme « d'une faible antiquité », eux « que préoccupent les croyances de l'homme d'il y a quatre-vingt ou cent mille ans » (p. cxvii) ?

2. M. Foucart a aimablement rappelé cette étude (p. 49, n. 1) ; il n'ignore pas qu'après avoir paru en article dans la *Revue des Idées*, en 1908 — il s'est empressé d'y faire paraître, aussitôt après, le seul chapitre publié de l'ouvrage sur *L'Art et la Religion en Égypte* à qui l'Académie a décerné en 1908 le prix Fould — cette étude a reparu augmentée en brochure, Paris, Geuthner, 54 p., 8°.

3. « L'Afrique aux Africains ! » proclamait M. Radet en rendant compte de ma brochure, *Rev. Ét. anciennes*, 1908, p. 284. Cette thèse, encore très contestée à cette date, tend à devenir classique dans l'école française d'égyptologie. En dehors des ouvrages de Moret cités plus loin, voir les aperçus d'ensemble donnés par G. Jéquier, *L'origine de la race égyptienne* (*Bull. de la Soc. Neuchâteloise de géographie*, 1913), et E. Naville, *L'origine africaine de la civilisation égyptienne* (*Revue archéologique*, 1913).

Livre des Morts) se révèle à l'étude comme énonçant des croyances qui remontent en pleine époque préhistorique ; les influences étrangères et les révolutions novatrices y sont réduites à presque rien ¹. M. Foucart n'a pas moins raison lorsqu'il parle, en son *Introduction* (p. CXXXII et suiv., CXLV et suiv.), de « l'accord désirable », de la « coopération nécessaire » entre l'égyptologie et l'ethnologie. En signalant aux égyptologues « l'urgence qu'il y a pour eux à suivre avec plus d'attention les découvertes ou les théories dernières des nouvelles sciences de l'homme et le danger qu'il y a à continuer à travailler isolément en s'enfermant dans la vallée du Nil », l'auteur a aussi raison qu'en affirmant que « nulle part ailleurs, l'ethnologie ne trouvera dans l'histoire des peuples un appareil aussi intact relativement, et qui, par autant de séries encore entières, s'ajuste aussi exactement aux diverses manifestations de la vie sociale... A tout instant, la pensée égyptienne, gardée par les textes, pourra expliquer le sens et l'origine exacte d'objets ou de pratiques que les non civilisés ont pu garder identiques, comme l'atteste la documentation ethnologique. Celle-ci, à l'inverse, détient la possession de ce commentaire vivifiant qu'est la vue de l'objet matériel ou de son maniement. »* M. Foucart se défend, d'ailleurs, de prétendre « tout expliquer par l'Égypte — encore moins par l'Égypte seule ». « Ne parlons plus de prééminence », conclut-il dans ses pages sur « l'emploi combiné des deux sciences ». « La vieille Égypte fournit sa trame continue. Là où nous n'avons ailleurs que lambeaux et fragments épars, le canevas égyptien garde encore, par si larges places, scènes ou figures de la composition générale que la restauration, sur son modèle,

1. A rien, dit M. Foucart ; mais voir mes observations, p. 104, n. 1. On ne suivra pas davantage M. Foucart quand, vantant par contre le rayonnement précoce de la religion égyptienne, il écrit (p. 52) : « Les cultes d'Isis et d'Osiris ont laissé des traces profondes dans les religions des Sémites occidentaux (on sait qu'il est tout aussi vraisemblable d'admettre que c'est Ishtar-Astárté et Tamouz-Adonis qui ont agi sur Isis et Osiris que de présupposer l'inverse avec les panbabyloniens !) ; en Grèce, il (*sic*) a donné naissance au culte du Dionysos attique et aux mystères d'Eleusis ». On sait que cette théorie a été développée par M. P. Foucart dans des mémoires bien connus (*Recherches sur l'origine des mystères d'Eleusis*, 1895 ; *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904), à l'aide d'arguments fournis par son fils ; mais elle n'a persuadé aucun de ceux qui connaissent le plus intimement la Grèce primitive. — M. G. Foucart aurait été mieux avisé en insistant sur la parenté originelle entre Créto-égéens et Égypto-libyens qui paraît de plus en plus probable.

de l'histoire des peuples sans histoire aujourd'hui, devient, si non possible par définition préalable, au moins très raisonnablement possible à tenter... » Là où les mailles du canevas égyptien se sont rompues, les non-civilisés serviront « à leur tour, à assurer à ces morceaux détruits de la vieille Égypte la certitude d'une restauration fidèle ».

Si l'on souhaiterait que M. Foucart se fût exprimé dans un style moins laborieux, sa pensée n'en est pas moins claire et, dans les limites qu'il indique, on ne peut que s'y rallier. Tous ceux qui ont quelque connaissance directe des deux sciences s'accorderont à désirer et que les égyptologues ne négligent plus la lumière qui peut leur venir de l'ethnographie comparée et que les ethnographes se tiennent au courant des progrès de l'égyptologie¹.

Nous ne nous demanderons pas si l'on ne peut retourner contre M. Foucart un des principaux griefs qu'il adresse à l'école anthropologique. Il lui reproche de tout vouloir expliquer par le système social des *Aruntas* d'Australie. S'il serait absurde, en effet, de l'appliquer *a priori* à tel groupe de coutumes grecques ou romaines, ne serait-il pas tout aussi téméraire de vouloir en chercher l'explication en Égypte? Pas plus que « une certaine école d'ethnologie », l'égyptologie n'a « de droit à détenir le monopole d'un enseignement d'une prétendue religion primitive de l'humanité ». Nous admettons donc que M. Foucart, évitant de tomber dans les exagérations qu'il reproche à ses adversaires, ne songe à employer les comparaisons égyptiennes que dans deux cas bien définis : pour les sauvages ou les demi-civilisés d'Afrique s'il s'agit des périodes préhistorique ou archaïque ; pour les empires si analogues (à l'en croire) du Mexique ou du Pérou, pour la période « impériale »².

1. M. Foucart aurait dû, cependant, en bonne justice, signaler un inconvénient capital des documents égyptiens. S'ils sont légion et si, à coup de grammaire et de dictionnaire, on peut les traduire mot à mot, on fait dire à beaucoup d'entre eux, et surtout aux textes religieux, de telles absurdités qu'il est manifeste qu'on ne les entend pas. Un bon juge, M. Naville, dans son compte rendu (*op. cit.*, p. 10-12), a insisté avec raison sur ce fait, en exprimant l'espoir qu'une meilleure connaissance des langues et des mentalités africaines permettrait de mieux pénétrer le sens des documents égyptiens.

2. M. Foucart insiste, en effet, sur l'erreur commise par l'école totémiste (il faudrait préciser) en classant au rang des sauvages les grands empires du Mexique (pl. XL, 2). Il revient, ici aussi, avec une ardeur de néophyte sur l'importance des

Mais, quand même l'on accorde à M. Foucart le bénéfice de cette opinion, pourra-t-on maintenir que l'Égypte doit fournir, à l'histoire comparée des religions, le point de comparaison nécessaire et suffisant qu'il prétend y trouver ? Ne doit-on pas se borner à y voir un de nos meilleurs documents de comparaison, document qui, si on ne lui a pas fait jusqu'ici la place à laquelle il a droit, ne saurait pourtant rendre négligeable ce qu'on peut tirer d'autres religions ? N'en est-il pas ainsi notamment de la religion grecque, dont certains rites, bien mieux connus par les textes, se sont, à travers le christianisme, maintenus vivants jusqu'à nos jours ? Ainsi, pour la destinée des morts, on peut suivre les croyances des Grecs depuis la période néolithique jusqu'au xx^e siècle : cette évolution importe peut-être moins aux peuples africains que l'évolution semblable dont on peut noter les phases en Égypte ; mais n'est-elle pas autrement importante pour tous les peuples de culture indo-européenne ? M. Foucart sera sans doute le premier à le reconnaître, s'il veut se conformer aux excellents principes méthodologiques que nous avons résumés d'après lui et s'il ne veut pas s'exposer lui-même à un des principaux reproches qu'il adresse aux tenants de l'école sociologique.



Nous voici amenés aux critiques par lesquelles M. Foucart a pensé ruiner l'école dont les œuvres maîtresses sont le *Golden Bough* de Frazer, l'*Année Sociologique* de Durkheim et de ses collaborateurs, les *Cultes, Mythes et Religions* de S. Reinach (chap. III-IV et Introduction, *passim*)¹.

documents mexicains ; le duc de Loubat aura bien placé « tous les conseils et toute l'aide scientifique » dont M. Foucart le remercie (p. XLI).

1. Je suis obligé de remarquer que M. Foucart qui s'exprime avec tant de vivacité sur le compte de J.-G. Frazer — bien qu'il n'ignore pas que la conscience de ce « grand savant égale sa science » — et de S. Reinach — parfois visé sous la périphrase « l'école totémiste française » — n'a guère nommé M. Durkheim, encore qu'il se soit montré beaucoup plus attaché que ces deux savants à généraliser les faits observés en Australie. Parmi les élèves de Durkheim, M. Foucart a même des paroles aimables pour M. R. Hertz (p. 109, 238, 328), paroles auxquelles celui-ci ne s'est guère montré sensible dans son c.-r. de la *Rev. d'Hist. des Rel.* Ailleurs, M. Foucart cherche à tirer à lui, comme adversaires de l'école sociologique, MM. Bouché-Leclercq et Marett et le P. Schmidt (p. LXVII). L'auteur de l'*Intolérance* sera surpris

De ces critiques, très peu portent sur des points précis de la doctrine ; la plupart sont d'ordre général. Il suffirait presque de les présenter isolées, dépouillées d'un contexte qui fait illusion, pour qu'elles se réduisent à bien peu de chose. L'auteur a usé à cet égard d'un procédé bien facile qu'on peut employer contre n'importe quelle théorie.

On commence par lui reprocher d'être si imprécise, d'associer, par des artifices verbaux, tant de théories contraires qu'il n'y a rien de surprenant à ce qu'elle explique avec la même facilité les problèmes les plus divers. On profite de boutades de ses protagonistes pour dire que, si ses hypothèses s'élèvent avec la rapidité des châteaux de cartes, elles en ont aussi la fragilité, et qu'une clef qui ouvre tant de portes ne peut être qu'une fausse clef.

Cette suspicion générale une fois jetée sur la théorie, on insiste sur les contradictions qui divisent ses adeptes, sur les variations de chacun d'eux, alors qu'elles n'attestent souvent qu'une recherche sincère de la fuyante vérité. On reproche à Frazer « les abandons successifs » (p. 311) de ses premiers systèmes, qui sont, au contraire, à l'honneur de sa probité scientifique. On se demande quel « type d'ouvrage » peut être son *Rameau d'Or* (p. xxxi), dont il suffit de parcourir à la fois la table et l'index pour voir que l'incroyable richesse de la documentation s'y allie avec le plus logique enchaînement des idées ; à Frazer on oppose Lang, Hartland ou Marett ; on prétend que les disciples français de Mannhardt et de Frazer, « après avoir mélangé leurs doctrines de thèses secondaires empruntées à la fois à l'œuvre de Lang, aux propositions de Preuss, de Keane, de Marett, de Crawley, ont essayé de tirer de cet amalgame de théories générales, inconciliables entre elles, l'apparence d'une théorie d'ensemble ayant sa personnalité et son originalité... On devine ce que peut être le produit final d'une hybridation

de se trouver en compagnie du Père Jésuite qui dirige *Anthropos* dans un esprit bien connu (cf. Van Gennep, *Rev. d'Ethnogr. et de Sociol.*, 1912, p. 156). Quant à Marett, nul lecteur du livre où il vient de résumer ses vues (*Anthropology*, Londres, 1912) ne le prendra pour un adversaire du totémisme. Il va sans dire que M. Maspero — à qui l'ouvrage est dédié — est loué pour ses réserves sur le totémisme égyptien (p. 106) alors qu'on aurait pu citer des phrases de lui assez différentes. Enfin, on s'étonnerait de trouver loué en ce chapitre III (p. 63) l'excellent médiéviste qu'est M. J. Flach, si l'on ne se rappelait que c'est sur son rapport que l'ouvrage de M. Foucart a reçu le prix Lefebvre-Deumier.

comme celle-ci » (p. 31). Rien de plus gratuit qu'une pareille incrimination (négligeons ce qu'elle a d'injurieux). Pour juger de ce qu'elle peut contenir de vérité, il suffit de remarquer que la plupart des « totémistes » français avaient déjà fait connaître leurs théories quand Preuss, à propos des coutumes mexicaines, a jeté un coup d'œil sur l'*Origine de la religion et de l'art* dans le *Globus* de 1904 et de 1905. Qui croira que cette Revue de vulgarisation scientifique, qui correspond en Allemagne à notre *Nature*, ait été assez répandue en France pour y exercer une influence quelconque ?

La doctrine ainsi présentée comme constituée de pièces et de morceaux, sans cohésion, sans esprit scientifique, et, presque, sans bonne foi, on veut montrer qu'elle est fondée sur des confusions qui heurteraient le plus élémentaire bon sens. « Elle a dédaigné l'histoire et la géographie ; elle a voulu expliquer les croyances et les pratiques de tous les peuples par des lois constantes fonctionnant également partout et en tout temps » (p. 11). Non contente de rapprocher à tort et à travers au mépris des lois du temps et de l'espace, elle a confondu entre sauvage et primitif, elle n'a pas voulu voir que la plupart des non-civilisés étaient des dégénérés, la plupart des sauvages des régressés. Le « pseudo-primitif » des sociologues serait « une abstraction chimérique » qui n'a pas plus existé que le « bon sauvage » de Rousseau (p. 33-7). Bien plus, on ne pourrait rien savoir de certain sur les croyances des sauvages. Non seulement ceux-ci, par ignorance ou par méfiance, ne savent pas ou ne veulent pas répondre sincèrement ; la dissimulation ou le secret leur sont souvent imposés par leur religion même. Quant aux Européens qui les interrogent, ce sont ou des voyageurs, ignorants des questions hiéroglyphiques, qui ne savent pas ce qu'il faut demander, ou des missionnaires religieux qui interrogent avec le désir de retrouver les croyances bibliques, ou des explorateurs scientifiques qui, par les questions mêmes que porte le questionnaire rédigé par l'école dont ils font partie, déformeraient les faits.

Sans doute, beaucoup de ces assertions sont malheureusement exactes. Quiconque a voyagé, même dans le seul Orient méditerranéen, sait combien il est difficile d'obtenir des indigènes des réponses précises ; cependant, quand on est dans le

pays, quand on gagne leur confiance et qu'on parle leur langue, on peut recueillir des renseignements excellents. « Quant aux questionnaires », je ne sais si les fiches des enquêteurs belges (« dont il m'a été permis d'avoir communication au Musée de Tervueren », dit M. Foucart (p. 39); prétendrait-on tenir de pareils documents secrets?) constituent « un instrument d'enquête bien autrement solide que les enquêtes préconçues menées d'après les méthodes de Frazer »; mais il m'a toujours semblé que les fiches les mieux faites ne valaient pas un observateur intelligent. Quoi qu'il en soit de la valeur intrinsèque de nos documents sur les demi-civilisés, il faut bien s'en contenter, en les améliorant autant que possible par la critique et par la comparaison. Ce n'est pas M. Foucart qui le niera, lui qui veut tirer un si grand parti de l'ethnographie africaine. Sinon, avec quoi la constituerait-il? Est-ce sérieusement aussi, lui qui se donne comme si bien informé des derniers progrès de cette science, qu'il argue des analogies égyptiennes que présentent les Peuls, des édifices de la Rhodésia et des sculptures du Bénin, pour prouver que beaucoup de sauvages d'Afrique ne devraient leur « sauvagerie » qu'à une régression récente? Il n'est pas douteux aujourd'hui que ces sculptures soient imitées des modèles importés par les Portugais au xv^e et que ces constructions n'aient subi à la même époque l'influence des marchands arabes; quant aux Peuls, on a beau lire le grand ouvrage que M. Delafosse vient de leur consacrer (ouvrage que M. Foucart ne cite pas), on ne peut y trouver de preuve sérieuse d'influence égyptienne directe. Ce qu'on a pris pour tel n'est rien de plus que telle ou telle de ces analogies culturelles qu'on rencontre chez tous les Hamites du type clair dispersés à travers le Nord de l'Afrique et que MM. Chantre et Bertholon viennent de signaler à nouveau chez les Berbères¹.

Mais M. Foucart a bientôt laissé l'Afrique pour poursuivre les totémistes dans leurs derniers retranchements: l'Amérique du Nord d'où le mot *totem* est originaire, la Nouvelle Zélande d'où vient celui de *tabou*, la Mélanésie où florit le *mana*, l'Australie où

1. Chantre et Bertholon, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie Orientale* (2 vol., 1913). Pour la comparaison de la céramique nord-africaine avec la céramique égyptienne, il aurait fallu aussi citer, à la page CXLIII, à côté des études de M. de Haulleville, celles de A. van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne* (1911).

les *churingas* sont en rapport avec la singulière constitution de la famille et les idées animistes sur la génération. M. Foucart a beau jeu pour railler une théorie qui doit emprunter ses éléments aux quatre coins du monde sauvage et qui généralise des termes de signification aussi étroite et aussi locale — à quoi il est facile de répondre que l'introduction successive de ces termes résulte de l'histoire même des explorations qui nous ont révélé le monde sauvage et que, comme il faut des mots nouveaux pour répondre à des notions nouvelles, ces termes peuvent être employés avec sécurité une fois qu'on s'est mis d'accord sur leur sens en hiéroglogie. Des mots gréco-latins comme *sacré*, équivalent exact de *tabou* en son sens originel, avaient depuis trop longtemps perdu cette acception pour pouvoir être employés sans amphibologie. Nous accorderons, d'ailleurs, qu'il règne dans toute cette terminologie, une fâcheuse incertitude, qui est le propre de toutes les sciences en formation ; il serait désirable qu'un Congrès y mît un terme ¹. Nous serons aussi des premiers à déplorer qu'une publication complète des documents recueillis par Strehlow ne permette pas de clore l'irritante question des Aruntas ; mais, quoi qu'il en soit, qui a lu l'ouvrage si consciencieusement documenté de M. Durkheim ² ne saurait prétendre que ses théories, fondées d'abord sur les observations de Spencer et de Gillen, s'effondraient si celles-ci venaient à être modifiées. L'auteur de « la

1. Il faut reconnaître qu'un grand abus de cette terminologie anthropologique a été fait par certains égyptologues insuffisamment au courant des bases réelles de la nouvelle doctrine. Je pense que c'est à MM. Amélineau et Loret que M. Foucart songeait en parlant des auteurs qui « entraînés par l'usage des termes (*sic*) — sinon par le désir de se croire au courant des dernières thèses de l'ethnologie — ont essayé d'expliquer par une coutume américaine (le totémisme) des croyances égyptiennes qui s'expliquaient fort bien d'elles-mêmes » (p. 105).

2. Je parle de son ouvrage fondamental sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912). Tous les renseignements épars y sont réunis dans un magistral exposé où, par le seul enchaînement des faits, les discordances ou singularités apparentes s'effacent ou s'expliquent. On peut, d'ailleurs, n'être pas d'accord avec lui sur tel ou tel point d'interprétation — et toutes ses vues sont loin de me paraître également acceptables (cf. notamment les critiques de G. Matisse, *Revue des Idées*, 15 déc. 1912, et de Goblet d'Alviella, *Rev. Hist. Rel.*, 1913, 1) ; on peut surtout trouver trop impeccablement logique le système des croyances qu'on prête à ces peuples dont M. Lévy Bruhl a si heureusement qualifié la mentalité de *prélogique* dans l'autre exposé le plus coordonné de l'état d'esprit des primitifs qu'on ait donné (et dont M. Foucart, bien entendu, ne fait aucune mention) : *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (1^{re} éd., 1910 ; 2^e éd., 1912).

Méthode » doit s'en douter d'après le dernier argument qu'il invoque : les Aruntas, avec leurs *churingas*, ne seraient pas plus primitifs que les Algonquins avec leur *totem*. Aussi bien rayer le mot *primitif* du dictionnaire !

M. Foucart n'a pas, d'ailleurs, abordé de front ce problème de l'organisation familiale et des idées génésiaques chez les primitifs, bien qu'il eût pu s'y laisser conduire d'Égypte par des faits aussi certains que le mariage consanguin, par les légendes de conceptions miraculeuses, ou par des hypothèses comme celle qui voit, dans les « palettes de schiste » prédynastiques, l'équivalent des *churingas* australiens. Comme on l'a dit plus haut, M. Foucart ne s'est attaqué qu'à deux des thèses de l'école qu'il combat : le totémisme et le sacrifice de communion. Suivons-le sur ce terrain brûlant.

Pour « la prétendue religion dite *totémique* », ainsi qu'il la qualifie, M. Foucart a été visiblement très embarrassé. Il connaît trop bien la zoolâtrie égyptienne pour ne pas savoir quel argument le totémisme en pourrait tirer ; pour ma part, j'espère toujours le montrer en reprenant l'esquisse que j'en ai donnée. Si on réduit la notion de *totem* à celle d'un fétiche, généralement animal, représentant d'une espèce avec laquelle la tribu se croit apparentée et avec laquelle elle renouvelle périodiquement son alliance, fétiche qu'elle porte comme enseigne à la guerre ; si l'on accepte cette définition *minima*, mais suffisante, du totem, on peut dire qu'en nul pays le totémisme n'a eu des destinées aussi brillantes qu'en Égypte. Nulle part sans doute on ne pourrait mieux l'étudier. A voir l'attitude prise par M. Foucart, il me semble qu'il a dû s'en rendre compte. Comme ses connaissances ethnographiques et son désir de ne pas se montrer moins *moderne* en ses théories que les totémistes l'empêchaient de reprendre la vieille thèse à laquelle trop d'égyptologues se tiennent encore avec Erman — le culte zoomorphique serait sorti à basse époque du culte anthropomorphique grâce à des combinaisons sacerdotales¹ ! — il a voulu battre le totémisme sur son propre terrain.

1. J'ai déjà protesté contre cette manière de voir dans mon *Égypte préhistorique*, p. 17. J'ai plaisir à relever les confirmations qu'apporte à ces vues M. Foucart, confirmations d'autant plus précieuses qu'elles émanent d'un adversaire aussi résolu du totémisme. « Toutes les fois que l'on a pu retrouver, à l'époque thinite ou à

Il commence par admettre formellement que la zoolâtrie a précédé en Égypte l'anthropomorphisme, que tous les dieux primitifs avaient forme d'animal et que les chefs des nomes — plus tard les rois de l'Égypte unie — se croyaient leurs descendants directs. Ainsi « du jour où les cérémonies du couronnement ont fait des pharaons la nouvelle incarnation du dieu qui a régné jadis sur le pays, Horus l'épervier, ils s'appellent et se croient des Éperviers » (p. 75). On ne saurait mieux dire et l'on s'attend à voir tirer de ces prémisses la conclusion logique. Mais ce serait adhérer au totémisme. Pour l'éviter, voici ce que M. Foucart a inventé². Comme je me sens incapable de comprendre — à plus forte raison d'analyser — une théorie aussi singulière, je préfère la citer dans les propres termes de l'auteur, non sans en signaler au passage l'étrangeté (p. 77-8) : « Aux yeux des Égyptiens, tout vivait dans la nature, même les objets que nous appelons inanimés » ; tous comprenaient, inclus dans leur forme matérielle, un « double », un « esprit », élément plus subtil, mais également matériel. « Ces agents animés tenaient la place des forces naturelles que l'homme de la vieille Égypte

celle de Neggadèh, un dieu de la période historique (mais l'époque thinite, qui vient après celle de Neggadèh, est déjà historique, au sens usuel du mot !), il était déjà sous la forme animale qu'on lui connaît dans la suite... Dès lors, le culte des dieux-animaux existait. Ce n'est donc pas une dégénérescence de l'idée religieuse... le fait certain est que les figurations les plus anciennes des dieux nationaux représentaient des animaux (ou des végétaux) et que ces dieux sont ceux qui ont constitué le groupe des grands dieux de la nation » (p. 72-3).

². Je ne pense pas qu'un savant aussi estimé que M. E. Naville veuille soutenir la théorie qu'il esquisse à propos de celle de M. Foucart, *op. cit.*, p. 18-20. Beaucoup de dieux animaux ou mi-animaux de l'Égypte seraient dus à de simples « métaphores graphiques ». Ainsi, si Horus a une tête de faucon (nous avons parlé d'épervier dans le texte avec M. Foucart ; mais il ne doit pas ignorer que M. Loret a prouvé qu'il s'agissait du faucon pèlerin), ce serait pour exprimer que rien n'échappe à ses regards. Mais M. Naville n'ignore pas plus que M. Foucart que les Égyptiens ont adoré, d'abord seul, l'épervier dit *hor*, avant d'en tirer, par anthropomorphisation, l'Horus hiéracocéphale. M. Naville semble se rallier à la théorie de M. Foucart selon laquelle les Égyptiens auraient adoré les animaux parce qu'ils découvraient en eux une puissance qui les dépassait : ici le *stupor* se serait joint au *timor* pour donner naissance aux dieux. Pour réfuter cette théorie, il suffit de rappeler les innombrables animaux plus faibles que lui que l'Égyptien a adorés. Je ne puis discuter ici comment s'est formé le panthéon zoolâtrique de l'Égypte. Je crois que des circonstances fortuites y ont souvent contribué, comme on voit tel chef Indien prendre le hibou pour *totem* parce que, en telle chasse ou en tel combat, il lui a semblé qu'un hibou l'avait spécialement protégé. D'autres circonstances, politiques celles-là, ont, dès la préhistoire, dû éliminer beaucoup de dieux animaux, faisant disparaître les clans qui les vénéraient ; plus tard, le rationalisme a dû pousser à l'élimination des animaux que ne recommandaient ni la force ni l'étrangeté : c'est ainsi que ce panthéon put recevoir *tardivement l'apparence* que M. Foucart prend pour sa forme originelle.

était incapable de concevoir. On les supposait exister partout où l'homme se heurtait à une force supérieure à la sienne (le dieu-oie, le dieu-ichneumon, la déesse-grenouille, le dieu-blé sont-ils donc des forces supérieures à l'homme?). Ils furent par myriades, et comme une poussière cosmique, les esprits, les génies. On dit un jour : les dieux (*sic*!). On supposa qu'ils demeuraient là où se manifestait leur action (mais comment auraient-ils demeuré ailleurs?), qu'ils étaient maîtres de toute la région où elle pouvait s'étendre (alors tout le ciel aurait appartenu dès l'origine à l'épervier?). Mais comment reconnaître au juste le corps qu'ils mouvaient (*sic*) et l'aspect sous lequel ils se montraient (mais, puisque le double de l'homme était conçu comme un homme, — on en a la preuve dès la V^e dynastie, — n'est-il pas naturel que le double de l'animal fût conçu sous les traits de l'animal considéré?). On ne songea point alors à se les figurer de traits semblables aux humains (pourquoi le double d'un chacal aurait-il eu forme humaine?). L'homme sentait bien qu'un génie supérieur n'habitait pas en lui (l'admirable humilité!)... alors que tous ceux du règne animal, guidés par l'instinct, n'avaient ni hésitations, ni erreurs, et la sûreté de leurs mouvements, comme le résultat terrible de leur brusque apparition décelaient une puissance supérieure à l'homme ». O oie de Keb, ô grenouille d'Hikit, ô ibis de Thot, quels monstres inconnus vous avez dû être jadis dans la vallée du Nil ! Et qui ne conclura, de cet exposé lumineux, que vous faisiez « évidemment partie des êtres qui, en maint endroit, étaient les maîtres incontestés? C'était sous leurs traits qu'il fallait bien s'imaginer ceux-ci ». Hélas !

Sur cette première théorie — si plaisante, quand on sait que les Égyptiens adoraient les animaux les plus humbles, qu'on se demande si la *galéjade* de la Canebière n'a pas gagné le professeur à la Faculté de Marseille ! — s'en greffe une autre que je ne comprends guère mieux : cette fameuse distinction entre l'animal dieu et l'animal sacré sur laquelle M. Foucart insiste après en avoir attribué la paternité à M. Maspero¹. Par là, il

1. « Maspero l'a très justement fait remarquer à plusieurs reprises », p. 79. « Maspero a insisté à plusieurs reprises sur l'importance de cette distinction », p. 80, n. 3. M. Foucart ne donnant pas de références, je n'ai pu vérifier ce que l'éminent Directeur du Service des Antiquités a dit effectivement. D'ailleurs, le véri-

s'empresse de revenir à la vieille explication du culte animal considéré comme une dégénérescence : si l'espèce entière fut tenue pour sacrée, « ce fut une extension abusive, une déformation superstitieuse » (p. 80). Il revient aussi à l'idée singulière que les animaux incarneraient les grandes forces naturelles ; la cause en serait qu'on les voyait « se manifester clairement près de tel ou tel point qu'on savait être l'habitat de ces animaux redoutables » — mais quel Égyptien a jamais attribué la foudre à la déesse-grenouille et comment celle-ci aurait-elle fait pour ne se manifester qu'à côté de son temple ? — « Pour avoir ainsi habillé de formes animales les principaux auteurs supposés des plus redoutables manifestations des forces de la nature, les vieilles religions de l'Égypte n'éprouvèrent que peu de peine à ajuster les dieux des débuts à des spéculations ultérieures déjà générales » (!) Pour répondre à la vieille objection que « ce culte, dégradant à notre sens, contraste trop avec la sagesse que les anciens admiraient chez les Égyptiens » — ce qui est parler en contemporain d'Hérodote, ignorant des raisons véritables de la zoolâtrie — M. Foucart n'invoque qu'une des raisons diverses qu'il aurait reconnues, savoir : « la nécessité de garder dans les cérémonies du culte la forme traditionnelle du dieu » (ce qui explique, en effet, la persistance des idoles animales) ; on aimerait à connaître les autres. Au lieu de nous les donner, M. Foucart affirme à plusieurs reprises l'importance des cultes astraux en Égypte, notamment celui du ciel qui serait le plus ancien de tous ¹, comme s'il avait hâte d'oublier qu'il a admis pour les Égyptiens le culte des animaux.

table auteur de la théorie est Strabon qui remarque que la vache de Momemphis, le bœuf de Memphis, le bélier d'Héliopolis sont des *théoi*, tandis que leurs congénères ne sont que *hiéroi* (xvii, 1, 22) et Wiedemann a souvent repris cette théorie (en dernier lieu dans *Der Tierkult der alten Aegypter*, 1912), sans pouvoir montrer, d'ailleurs, qu'il y ait là une différence originelle. Pour ma part, je n'aperçois entre les deux termes qu'une seule différence logique : dans une même espèce, l'animal dieu serait l'animal effectivement adoré dans le temple ; les animaux sacrés tous les autres membres de l'espèce que respectaient, sans les adorer, tous les fidèles du temple (originellement, tous les membres du clan). Mais il serait facile de montrer que toutes les transitions existent entre ces deux formes du culte zoolâtrique, et que, seules, des nécessités pratiques ont fini par les distinguer : ainsi le bœuf Apis, animal dieu, est choisi parmi tous les bœufs sacrés de la mouvance de Memphis ; à Crocodilopolis, il n'y avait, semble-t-il, dans le *naos*, qu'une image de Sovkou, alors que, dans les étangs du temple, on alimentait et vénérât de nombreux crocodiles, etc. Et est-ce seulement du respect qui anime les Égyptiens quand ils réclament en fanatiques la mort du Romain qui a, par mégarde, tué un chat ?

1. P. 27, 209. On lui saura gré de n'en avoir pas moins combattu les théories

Pour que les tenants du totémisme ne puissent tirer argument des concessions qu'il a dû leur faire, M. Foucart se hâte d'ajouter qu'on ne doit rien conclure de la zoolâtrie des Égyptiens à celle d'autres civilisations près de leurs débuts : « l'exemple de l'Égypte ne prouve pas que toutes aient nécessairement débuté par la zoolâtrie » (p. 88). Sans doute, cela n'a rien de *nécessaire* ; mais, quand on voit que le culte exclusif des animaux, des végétaux et de certains fétiches a contenté un peuple déjà aussi civilisé que les Égyptiens de l'Ancien Empire, n'est-ce pas une présomption de plus pour croire qu'il a pu en être de même dans la Grèce égéenne ? Nous avons, d'ailleurs, bien d'autres raisons de le penser et, si M. Foucart était un peu plus au courant de la question, il n'aurait pas affirmé, sur l'autorité de M. Dussaud, « que les rites totémiques n'ont jamais fleuri dans la mer Égée » (p. 122). J'ai indiqué pour plusieurs cas que le contraire était vrai et j'espère en donner quelque jour une démonstration systématique.

Notre auteur se dérobe ainsi à la vérité... en fermant les yeux : c'est que sa grande préoccupation est de montrer que la zoolâtrie égyptienne, s'il a fallu la reconnaître dans toute son ampleur, n'a du moins aucun rapport avec le totémisme. Il croit y parvenir en affirmant qu'il n'y a totémisme que lorsque se trouvent réunis *tous* les caractères qu'on a relevés chez les Indiens qui ont fourni à la science le mot de *tolem* ; or, ce totémisme là, il n'y en aurait pas trace en Afrique¹ ; ce serait déjà une forte présomption pour nier son existence en Égypte. Et M. Foucart d'accumuler les différences : 1° l'Indien n'offre pas de

astrales à base panbabyloniste des Stucken et des Jeremias (surtout p. 306). Mais il aurait pu prévenir que ces folies ont déjà été souvent jugées comme il convenait (entre autres par A. van Gennep, *Religions, Mœurs et Légendes*, 2^e série, p. 130).

1. M. Foucart est cependant obligé, devant l'évidence, d'avouer : « Admettons qu'il y ait là un certain nombre de points communs avec le totémisme » (p. 109). Je trouve inutile d'insister sur les pages que M. Foucart a consacrées à montrer que « le tabou est un résultat de l'usure du temps comme le totémisme » qui « n'est qu'une déformation locale et transitoire qui a pu persister seulement chez les non-civilisés » (p. 117). Il suffit de citer cette alternative vers laquelle incline M. Foucart : « Le tabou est-il une invention, peut-être relativement récente, des chefs et des sorciers polynésiens ? » (p. 113). On songe à la théorie voltairienne des religions révélées dues à « l'imposture » de prêtres fourbes... C'est pour la même raison que M. Foucart cherche à revenir sur ce qu'il a d'abord concédé touchant l'élucidation possible, par certaines coutumes africaines actuelles, des vieux rites égyptiens et *vice versa*, p. XXVIII et 251.

sacrifice à son totem ; l'Égyptien lui en offre. — En vérité, chez les deux peuples, on songe ou à nourrir directement le totem, ou à faciliter sa nourriture ; 2° Pour l'Indien, toute l'espèce du totem est sacrée ; pour l'Égyptien, un seul de ses représentants est dieu. — Mais M. Foucart a reconnu lui-même que ses congénères étaient sacrés ; 3° Tous les membres de la tribu indienne croient descendre du totem, tandis que le Pharaon est seul à se dire fils de l'épervier. — Mais, puisqu'on sait que le pharaon a été précédé par les chefs des nomes, autrement dit des tribus fixées au sol, ne peut-on croire que les chefs des tribus ont été précédés à leur tour, dans la descendance et dans le culte de l'animal tutélaire, par les chefs de clans ou de familles ? N'est-il pas frappant que ce soient précisément les habitants du nom Oxyrinque qui n'aient pas eu le droit de toucher au poisson de ce nom ? 4° Les Indiens sacrifient et mangent solennellement l'animal dieu ; les Égyptiens ne le feraient jamais. C'est du moins ce que M. Foucart affirme, contestant toute valeur aux textes classiques qui parlent formellement d'animaux sacrés qu'il est défendu de tuer ou de manger — sauf à la fête du dieu, comme c'est le cas pour le porc aux Pamyliques d'Osiris, — de l'animal-dieu dont on porte le deuil, des femmes qu'on présente, cotte relevée, au taureau sacré pour qu'elles soient censées fécondées par lui, etc.

Sans doute, M. Foucart a eu raison de reprocher à Frazer de s'être fondé presque uniquement sur les textes d'auteurs classiques dans l'application de ses théories aux rites égyptiens. Sans nous demander si la vivacité de sa critique n'est pas quelque peu déplacée à l'égard d'un savant aussi universellement respecté, constatons que ce fait tient simplement à ce que les auteurs classiques sont plus accessibles à un non égyptologue que les documents égyptiens, et que les égyptologues ont trop souvent manqué au devoir élémentaire de traduire les textes qu'ils publiaient. Ajoutons que ces textes classiques ne sont pas si indignes de foi que M. Foucart l'affirme : il n'ignore certainement pas les travaux qui nous ont montré, tour à tour pour Hérodote (Sourdille), pour Plutarque (L. Parmentier), pour Clément d'Alexandrie (Deiber), qu'ils avaient assez fidèlement rapporté ce qu'ils avaient vu ou ce qu'ils avaient entendu dire, ce qui était l'interprétation popu-

laire ou ce qui était l'exégèse sacerdotale ; il n'ignore pas davantage que Diodore et Josèphe paraissent avoir connu l'ouvrage de Manéthon, le prêtre égyptien qui mit les rites de ses compatriotes à la portée des compagnons du premier Ptolémée. Enfin nous lui demanderons comment il expliquera, autrement que par la méthode de l'école anthropologique, tel rite uniquement connu par les monuments égyptiens, — et dont il se garde de parler, — par exemple ces singuliers emblèmes d'Osiris, le *dadou* — trône ou colonne taillée de façon à figurer une tête gigantesque au bout d'une épine dorsale — ou l'*out*, la peau saignante suspendue à un piquet, où, pour renaître, se couchait comme un embryon le myste osirien ? Ou encore la fête du *sadou* où l'on mime périodiquement la mort du roi ? Je crois qu'il est inutile d'insister : aucun lecteur de bonne foi ne pourra se faire illusion sur la valeur des arguments employés par M. Foucart pour montrer qu'il n'y a pas trace de totémisme en Égypte et que, par suite, il ne saurait y en avoir dans aucune religion primitive. On sent que la véritable raison qui anime le polémiste c'est qu'il croit le totémisme « déjà bien passé de mode » (p. 111) : entendez que certaines personnalités lui refusent leur adhésion pour des motifs qu'il ne nous appartient pas de rechercher ici.

Après avoir ainsi épuisé ses traits contre le totémisme, — traits qui ne seront pas inutiles s'ils obligent ses théoriciens à apporter à la fois plus de précision dans leur méthode et, dans son application, une souplesse mieux adaptée à l'infinie variété des faits, — M. Foucart s'en prend à la thèse de l'école anthropologique sur l'origine et la signification première du sacrifice (ch. iv). Mais il l'a tellement déformée pour les besoins de sa polémique qu'il me paraît nécessaire de présenter d'abord au lecteur un résumé de cette thèse.

Le sacrifice est, avant tout, un rite de communion, ayant pour but de renouveler l'alliance entre le dieu et les fidèles ; comme les fidèles se tiennent en général pour issus du dieu, la façon la plus simple de s'unir intimement avec ce dieu consiste à absorber une parcelle d'une victime où le dieu est censé s'incarner ; il est manifeste que, pour un esprit primitif, le dieu conçu sous la forme d'un animal ou d'une plante s'incarnera de préférence dans un animal ou dans une plante de même

espèce que la sienne : de là, l'immolation et la manducation du dieu. Ce sacrifice de communion a lieu aux moments critiques de la vie individuelle comme de la vie sociale ou de la vie de la nature, moments où l'homme sent plus fortement le besoin de s'assurer l'appui de la divinité.

Voilà, dans sa simplicité bien conforme à la logique primitive, la théorie du sacrifice que l'école nouvelle a proposée. On sait que ses éléments, mis successivement en lumière par Robertson Smith, Mannhardt et Frazer, ont été groupés systématiquement par MM. Hubert et Mauss dans leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (*Année Sociologique*, 1897-8). Peu de doctrines de l'école anthropologique ont reçu meilleur accueil ; même un savant aussi indépendant que M. Loisy, dans les cours qu'il professe depuis trois ans au collège de France sur le sacrifice, paraît en adopter l'essentiel ¹.

Suivant son habitude M. Foucart n'a pas attaqué de front la thèse que nous avons résumée. Il cherche à la tourner ou à la miner. Voici, autant que je puis le déterminer, comment ces attaques s'ordonnent pour chercher à jeter le discrédit sur la thèse adverse :

1) Au lieu de montrer l'enchaînement logique si rigoureux que présente la thèse, on insinue qu'elle est une codification arbitraire d'hypothèses contradictoires ; les hypothèses seraient venues d'Angleterre ; S. Reinach serait responsable de leur codification.

2) Pour faire croire que les « totémistes » eux-mêmes n'en ignorent pas la fragilité, on cite une boutade par laquelle S. Reinach concluait un article sur Prométhée, article où la question du sacrifice n'est traitée qu'accessoirement, comme on a cité plus haut (p. 76) une autre boutade de Lang, qui aurait été le premier à protester contre l'emploi qui en est fait ici ².

3) Puis on insinue que toute la théorie du sacrifice communiel de l'animal sacré est fondée sur « le fameux exemple du chameau de Saint Nil », simple anecdote. « Anecdote est le mot propre »,

1. Voir les extraits qu'il a publiés dans sa *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1911, 1912, 1913.

2. Attribuée à Lang, elle serait en vérité de Victor Henry.

assure M. Foucart (p. 132). Sans doute c'est une anecdote en ce sens que Saint Nil la raconte comme un épisode de sa captivité vers 400 chez les Saracènes du Sinaï ; mais les circonstances qu'il rapporte et les faits que R. Smith a pu grouper autour (*The religion of the Semites*, ed. de 1907, p. 281, 338) ne laissent aucun doute sur le caractère communial de ce sacrifice du chameau.

En tout cas, on ne saurait voir ce qu'a de ridicule « l'idée que les nomades sont plus près de l'état primitif que des gens civilisés plus anciens de quarante siècles ». Qu'y-a-t-il de plus naturel à ce que des Sémites aient atteint à une haute civilisation dès le 3^e millénaire avant notre ère en Mésopotamie, alors que leurs frères, restés au S.-E. de l'Arabie, y étaient encore à demi-barbares au VI^e s. après ?

4) Après avoir signalé que, pourtant, Hubert et Mauss ont fondé leur théorie sur le sacrifice védique, on assure d'abord que, d'après d'autres autorités, ils auraient fait fausse route, en tout cas que l'extension de cette théorie à toute autre civilisation est arbitraire. M. Foucart se décide aussi à rappeler que de nombreux faits analogues ont été relevés en Grèce. Mais ils seraient « sans valeur ». Pourquoi ? On commence par dire qu'ils sont le fruit des « spéculations très contestables de Mannhardt » (p. 135), alors qu'on pourrait ne pas ignorer que beaucoup de ses théories se sont trouvées confirmées par les études minutieuses de Stengel¹ et d'autres ; puis, on s'en prend aux textes sur lesquels ils sont fondés, textes qui ont le tort d'être obscurs, et aux rites eux-mêmes, qui n'appartiennent pas aux grands cultes. Mais est-ce jamais dans la religion officielle ou dans les textes classiques que se maintiennent vivaces les survivances du plus lointain passé ? Il est vrai que M. Foucart affirme que « les temps primitifs de la religion hellénique nous échappent presque complètement » (p. 125) ; mais nous lui laisserons le soin de justifier une pareille affirmation en présence de l'accord qui paraît toujours plus complet entre les monuments égéens et les textes relatifs aux rites ou aux mythes qui, avant la découverte de ces monuments, paraissaient les plus inexplicables. Chaque

1. Voir P. Stengel, *Opfergebräuche der Griechen* (1910). Les faits qui attestent le caractère communial du sacrifice en Grèce ont été bien mis en lumière par Farnell, *The sacrificial communion in Greek religion* (*Hibbert Journal*, 1904).

fois que la lumière jaillit de leur confrontation, c'est un nouvel indice du totémisme préhellénique qui apparaît.

Il suffit d'en rappeler un exemple : tout ce que l'on savait par la littérature de Minos et du Minotaure et des taureaux de Pasiphaé et d'Europe ne s'est-il pas singulièrement éclairé depuis que l'on a relevé, dans le palais de Knossos, les traces d'un culte du taureau avec *corridas* sacrées où des femmes prenaient part ? Et n'y a-t-il pas manifestement quelque rapport, de signification religieuse, dans les singulières anecdotes de Pasiphaé se faisant enfermer dans une vache pour séduire le taureau divin et de la fille de Mykérinos ensevelie dans une génisse en bois doré, image première d'Isis-Hathor ?

Quoi qu'il en soit, M. Foucart a raison de regretter que MM. Hubert et Mauss n'aient pas fait rentrer le sacrifice égyptien dans le cadre de leurs études ¹. Il a d'autant plus raison ² que ce que l'on en connaît — à le prendre dans son exposé même — eût prouvé en faveur de la théorie de l'école anthropologique. Qu'y voyons-nous en effet ?

L'animal préféré pour le sacrifice est le taureau. Il doit être pris à la *bola*, et dépecé avec le couteau de silex, deux coutumes qui remontent à l'époque préhistorique. L'animal égorgé, le premier sang qui jaillit de l'entaille est recueilli dans un bol qu'un des sacrificateurs, le *sounou*, le médecin, — on ne peut s'empêcher de penser à l'*homme-médecine*, le prêtre des primitifs — goûte pour en constater la pureté. Dépecé et découpé, les viandes sont entassées sur l'autel ; on en présente à l'idole des morceaux de choix, notamment la cuisse qui est portée à sa bouche ; ses lèvres restent barbouillées de sang. Tout sacrifice est, en principe, offert par le Pharaon, fils du dieu ; les prêtres ne sont que ses représentants et officient en son nom. Quant aux parts de la victime, elles sont mangées par les hôtes et serviteurs vivants ou morts du dieu : les vivants sont le personnel du temple, les morts les images des mortels à qui des fondations

1. M. Foucart exagère, d'ailleurs, en prétendant qu'ils n'y ont fait *aucune* allusion. En feuilletant leur mémoire, je trouve la stèle de Napata mentionnée à la page 69.

2. L'autre point sur lequel je m'empresse de lui donner à nouveau mon adhésion est celui-ci. M. F. se plaint (p. 129) de la « terminologie ambiguë attribuant des sens variables d'un ouvrage à l'autre au mot *sacrifice* et au mot *communion* ». « Il serait vraiment temps de fixer un vocabulaire qui mette fin à ces malentendus trop propices aux théories spéculatives. »

pieuses ou d'autres mérites ont valu le droit de se nourrir de « tout ce qui paraît sur son autel ».

Ces images, comme les prêtres eux-mêmes, n'ont paru qu'assez tard, avec le développement des temples égyptiens. Lorsque tout se passait dans la chapelle primitive précédée de son enclos, que le roi laçait et dépeçait en personne le taureau, il n'est guère douteux que ce fût lui-même et les autres assistants qui mangeaient les viandes dont le dieu était censé avoir goûté. N'est-ce pas là le type même du sacrifice de communion ? Et, si l'on rappelle toutes les preuves qui attestent le culte du taureau en Égypte (la vache Hathor, les bœufs Apis et Mnévis, etc.), n'apparaît-il pas comme probable que le taureau, sacrifié par le roi dont le taureau est l'emblème, le soit à titre d'animal sacré ? Le sacrifice serait théophagique en même temps que communiel.

Il n'y a pas à objecter qu'on avait dû s'apercevoir de bonne heure que le dieu ne mangeait pas effectivement les viandes qu'on lui offrait. M. Foucart, en effet, a rappelé avec raison l'explication dont se contente encore en pareil cas la mentalité de la plupart des Africains : c'est l'*esprit* du dieu qui a absorbé l'*esprit* des aliments et le sang qu'on voit sur ses lèvres est le signe matériel de cette absorption.

M. Foucart a aussi abondé sans le vouloir, mais par la seule force de la vérité, dans le sens de l'école anthropologique, lorsqu'il rappelle que le sacrifice a pour but essentiel de nourrir et de fortifier le dieu considéré comme vivant en sa statue ; le dieu doit être fort pour protéger efficacement ses fidèles ; qu'il soit censé aussi *écouter* leurs prières, c'est ce qu'attestent les nombreuses stèles à *oreilles* dont M. Foucart n'a pas fait mention¹.

Quand donc M. Foucart définit le sacrifice comme un rite avant tout *alimentaire*, il ne dit rien qui s'oppose à l'idée qu'il soit en même temps *communiel*. Sans doute les fidèles veulent nourrir leur dieu ; mais, en prenant part au banquet qu'ils lui offrent, ils resserrent leur alliance avec lui.

Après avoir reproché à MM. Hubert et Mauss de n'avoir pas fait état des données égyptiennes dans leur étude sur le sacri-

1. Sur ces stèles, dédiées surtout à Phtah *Sotmou* « l'exauceur », voir mon c.-r. du *Memphis I* de Fl. Petrie, *Rev. Hist. Rel.*, 1911, II, p. 233 ; sur le même rite dans le monde grec, Weinreich, *Athen. Mitteilungen*, 1913.

fice, M. Foucart consacre une longue note à critiquer la façon dont Frazer a utilisé ces données. Nous avons déjà répondu à la critique qui consiste à reprocher à l'illustre savant Anglais de se servir des auteurs classiques : nous nous bornerons à demander à M. Foucart pourquoi il n'a pas rappelé *une seule fois* en ses pages que toutes les théories de Frazer avaient été reprises et développées à l'aide des documents égyptiens par l'un des plus estimés de nos égyptologues, M. A. Moret, dont nul n'a mis en doute ni la science, ni la conscience scientifique¹.

II

Le seul souci de la vérité nous a obligé à mettre en lumière l'extrême faiblesse des arguments invoqués par M. Foucart contre l'école qu'il combat. C'est avec d'autant plus de plaisir que nous arrivons à la 2^e partie de son livre. Comme je l'ai dit, cette seconde partie ne se donne plus comme une « défense » d'une méthode nouvelle qu'on prétend opposer victorieusement à celle de l'école anthropologique ; elle en est l'« illustration ». Pour l'illustrer, M. Foucart a cherché à préciser ses idées sur les problèmes généraux qui dominent l'histoire religieuse de l'Égypte : caractères et origines de la magie, culte et destinée des morts, développement du dualisme, rôle du sacrifice humain, genèse de la morale et ses rapports avec la religion.

Sans doute, cet exposé n'est pas dépourvu de toute polémique : de longues notes sont consacrées à combattre les théories de Frazer (voir la note des p. 310-14) et la critique cherche parfois à reprendre une portée générale, notam-

1. L'oubli est d'autant plus singulier que, en dehors de ses travaux de spécialiste, M. Moret a rendu ses théories accessibles au grand public dans ses articles de la *Revue de Paris* et ses conférences du *Musée Guimet*, réunis en volume sous les titres *Au temps des Pyramides* (1909), *Rois et Dieux en Égypte* (1911), *Mystères égyptiens* (1913). Voir, en dernier lieu, ses études *La Royauté dans l'Égypte primitive : totem et pharaon* (*Conférences du Musée Guimet*, 1913), et *Le Ka des Égyptiens est-il un ancien totem ?* *Rev. Hist. Rel.*, 1913).

ment lorsque, à propos de l'*anthropothysie*, M. Foucart touche de nouveau à la brûlante question du sacrifice ¹. Mais, malgré la vivacité de certaines phrases et l'inutilité de certaines digressions, nous avons surtout un résumé très condensé des faits. Quinze ans d'études égyptologiques ont permis à l'auteur de nous donner cet exposé de première main ; on sent qu'il a manié les sources et compulsé les documents originaux. Cependant, le lecteur qui aura lui-même quelque teinture de ces études, s'apercevra sans peine que, si M. Foucart affecte de ne citer que les publications de textes, — et souvent les textes non traduits ou même inédits, — il n'a pas laissé que de profiter largement de la littérature que ces textes religieux ont suscitée depuis vingt ans. Cette constatation n'enlève rien à l'intérêt de l'exposé de M. Foucart ; mais elle en réduit singulièrement l'originalité aux yeux des spécialistes. De plus, comme les théories anthropologiques ont fait dans ces dernières années un bien plus grand usage que M. Foucart ne semble le dire des faits égyptiens, comme elles se sont même imposées aux égyptologues les plus éminents, — ainsi les voit-on adopter en partie par MM. Maspero, Naville, Wiedemann,

1. Voir plus bas p. 000. A la fin de son remarquable chapitre sur la Magie, M. Foucart a pareillement senti le besoin de dissiper l'illusion qui aurait pu en naître, l'illusion qu'il donnait dans les « errements » de Jevons ou dans « la théorie démodée » de Frazer. Aussi, tout en « se dispensant de discuter » ces systèmes, a-t-il affirmé que le sien était « exactement le contraire de la théorie du tabou, où l'homme, à ses débuts n'aurait osé toucher à rien puisque, précisément, la magie est née de ce qu'il voulut tout manier et tout connaître » (p. 239). Il est probable que le primitif n'a pas fait je ne sais quelle distinction abstraite entre le sacré et le profane ; mais il a dû distinguer de bonne heure ce qu'il pouvait produire ou empêcher de ce qui échappait à sa puissance comme à sa compréhension. C'est pour maîtriser les choses qui le dépassaient, — et les esprits que son animisme mit bientôt en eux, — qu'il a eu recours à la magie en employant les moyens usités à l'égard de ce qui lui obéissait habituellement : le geste ou le cri imitatif, l'appel, l'ordre, la persuasion et la violence. Le savant qui a si bien défini la magie « la stratégie de l'animisme », donnerait sans doute sans difficulté son adhésion à ce que M. Foucart écrit de la source de la magie : « le désir de connaître et de s'expliquer tout ce qui l'entoure..., d'écarter ce qui est nuisible et d'entrer en possession de ce qui lui est utile » (p. 236).

Est-ce l'auteur de cette définition, — définition qui suppose que la magie s'applique ou s'attaque à des esprits, — qui croit, comme le dit M. F. « qu'elle a pu être conçue comme une chose impersonnelle » ? Ne dira-t-il pas plutôt, avec M. Foucart, que les mots qui la désignent « ne couvrent jamais que la sensation d'une force, c'est-à-dire d'une *âme* matérielle — plus ou moins puissante, à la vérité, mais échangeable, fixable, captable, transmissible, subtilisable — mais d'une *âme* après tout » (p. 237). Ici donc, quoiqu'il en ait, l'évidence des faits a rallié M. Foucart aux doctrines qu'il combat — et elles ne peuvent que se féliciter d'une recrue venue de si loin.

Steindorff, Budge, Gardiner, presque en totalité par MM. Capart, Loret, Moret, Breasted, Newberry, Petrie, — il en résulte qu'il est arrivé souvent à M. Foucart de ne pas s'exprimer autrement que ne le ferait un disciple intelligent de Tylor : et Frazer n'est-il pas, après tout, le plus grand de ses continuateurs¹ ? Les théories, dont l'éminent savant anglais s'est fait l'apôtre, ne pouvaient recevoir un appui plus inattendu ; venant d'un adversaire aussi ardent et d'un égyptologue aussi compétent ces adhésions paraîtront d'autant plus précieuses.

Si, sur les questions spéciales du totémisme et du sacrifice agraire, M. Foucart maintient son opposition, il ne parle pas autrement que ne le font les tenants de la nouvelle école tant sur des questions générales, — comme l'importance primordiale de la magie dont la religion ne se différencie que progressivement, — que sur des problèmes plus limités, — tels le caractère sacerdotal de la royauté primitive qui sert d'intermédiaire entre le dieu et son peuple. Comme M. Foucart semble s'être interdit de reconnaître explicitement son adhésion à certaines des thèses essentielles de la théorie qu'il s'est donné mission de combattre, comme il n'a pas manqué une occasion de revenir à la charge contre celles de ces thèses qu'il se refuse à admettre, on pourra trouver quelque témérité à notre assertion. Aussi bien, pour ce motif comme en raison de l'intérêt exceptionnel qu'a, pour les adeptes de l'école anthropologique, l'assentiment d'un égyptologue parti d'idées aussi opposées aux leurs — on pourrait presque parler de sa conversion — nous permettra-t-on de résumer ici à grands traits les cinq derniers chapitres de son ouvrage. Nous nous servirons autant que possible de ses propres expressions, non seulement parce qu'il sera plus aisé au lecteur de vérifier nos dires, mais parce que M. Foucart a trouvé en nombre les formules heureuses et les défi-

1. C'est ce qu'a noté de son côté M. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 448 : « On doit reconnaître que les données de l'illustre anthropologue d'Oxford, en tant qu'exposé de l'animisme, ont résisté aux découvertes comme aux critiques et le tableau que M. Foucart nous trace de l'ancienne religion égyptienne ne peut que les confirmer une fois de plus dans leurs grandes lignes ». C'est à dessein que je n'ai pas mentionné M. Amélineau parmi les partisans de l'application à l'Égypte des méthodes ethnologiques, bien qu'un des chapitres de ses *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne* soit intitulé : *Le Totémisme en Égypte*. Par les confusions de toute sorte dont il a parsemé son exposé, ce savant a fait beaucoup plus de tort que de bien à la croyance en un totémisme égyptien.

nitons bien frappées ; elles ne doivent souvent qu'au désir de serrer au plus près l'ondoyante réalité ce qu'elles ont de « raboteux » dans la forme. Nous ne mêlons à ce résumé des idées qu'il expose l'indication de vues divergentes que lorsque cela nous semblera nécessaire pour suggérer au lecteur que, dans certains problèmes délicats, l'école anthropologique entrevoit d'autres solutions que celles qu'a choisies M. Foucart, solutions qui cadrent mieux avec ce qui nous paraît le principe essentiel de l'école : n'expliquer que par des idées constatées chez les primitifs les notions qui se trouvent à l'origine des religions.



En partant de la magie pour reconstituer les idées religieuses des Égyptiens, M. Foucart a reconnu qu'on la retrouvait partout à leur base. « Dans les monuments comme dans les inscriptions de la vallée du Nil, elle m'apparaît intimement unie à la religion comme à la science ou bien plutôt ne faisant qu'un avec elles ; s'efforçant comme elles et avec elles, de mettre à la disposition de l'homme les forces et les ressources de la nature ; se heurtant enfin à l'impossible en cet effort audacieux, mais n'ayant jamais et *ne pouvant jamais* prendre conscience des causes fatales de ses échecs » (p. CLVII). Par *magie* il faut entendre cette croyance que l'homme, par des gestes ou des actes ou des paroles appropriés, peut contraindre à se conformer à ses désirs les esprits qui animent tout ce qui l'entoure. Ces moyens appropriés sont, avant tout, dus à l'idée que le semblable crée le semblable. C'est donc en mimant ou en énonçant ce qu'il désire, en l'exprimant par le geste ou la parole, la peinture ou l'écriture, que l'homme l'obligera à se réaliser.

Sans s'arrêter au rôle bien connu de ces procédés magiques tant dans les rites agraires — eau versée pour attirer la pluie ou roue embrasée pour fortifier le soleil — que dans la médecine primitive — de l'envoûtement à l'homéopathie — M. Foucart a voulu montrer que la magie imprégnait en quelque sorte dans tous ses détails le rituel du couronnement, une des cérémonies égyptiennes de l'ordre le plus élevé et des moins variables en sa forme. « Le but de la fête du couronnement n'est pas la

collation du pouvoir régalien. C'est la divinisation minutieuse du prince royal appelé à régner; c'est sa transformation complète en dieu. Devenu le pareil, pièce à pièce, membre à membre, du dieu qui a été le premier roi d'Égypte, il ne peut manquer d'agir comme lui, et d'avoir sa force, tout comme il détient sa personnalité et ses droits. » Et M. Foucart passe à une description qu'on voudrait pouvoir citer tout entière de ces rites du *sacre* dont le roi sort à jamais *sacré* (p. 179-204) : collation d'un nom divin qu'on grave sur le figuier sacré d'Héliopolis et qui faisait du roi comme un vocable du dieu suprême — d'abord Horus l'épervier, puis Râ le soleil — ; habillement du roi avec toutes les pièces du vêtement des dieux, et tous leurs insignes, leurs amulettes et leurs bijoux, queue de chacal et écharpe magique, peau de guépard et couronnes du Nord et du Sud, fléau et rochet, etc ; onctions et fumigations pareilles à celles dont les dieux sont l'objet ; répétitions des actes attribués à Râ dans les principaux épisodes de sa vie, répétition qui se fait dans des lieux consacrés qui sont censés les mêmes et dans des temps qui doivent répondre aux mêmes conjonctions d'astres ; présentation à chacun des dieux et adoption par eux de leur nouveau collègue ; enfin « reconstitution des actes légendaires des dieux secondaires qui ajoutent leur part de divinisation à ce résumé formidable de tout ce que l'Égypte a imaginé, de manière à réunir sur un seul être toutes les puissances magiques qui l'armeront pour la défense et la protection de la terre nationale et de ses habitants » (p. 155).

Quand M. Foucart recherche pourquoi on croyait à l'efficacité de ces rites, les raisons qu'il allègue sont celles mêmes dont l'école anthropologique a mis en relief le rôle dans tant de domaines :

1° L'esprit du dieu est invinciblement attiré dans le corps du mortel fait à sa ressemblance et agissant comme lui ;

2° La puissance magique passe au mortel qui porte les insignes et les amulettes du dieu, qui prononce les mêmes paroles, qui sait les noms véritables des choses ;

3° La *puissance du nom* est telle que, qui connaît le nom véritable d'un être animé ou inanimé, en devient le maître absolu.

M. Foucart n'a pas montré en moins bons termes (p. 205-15), que les mêmes procédés de magie imitative dominent les rites par lesquels le roi mort est divinisé. « C'était bien, comme dans le couronnement, la répétition magique avec sa quadruple identification des actes, des personnes, du lieu et du temps » (p. 216). Il faudrait ajouter l'identité des paroles sur laquelle l'auteur revient à propos de l'offrande aux morts. Et ici encore on ne saurait parler en termes plus conformes aux théories de l'école anthropologique ¹.

« Nous n'avons pas à étudier ici comment, des objets réels, déposés dans le tombeau, on passa aux objets simulés, en ronde bosse d'abord, puis simplement sculptés en bas-reliefs ou simulés en peinture, pour aboutir à leur simple figuration écrite ; ni comment il en résulte que le mobilier funéraire se composa, par proportions variables, de vrais objets, de leur similaire, de leur dessin ou de leur énumération écrite. Nous ne nous occupons ici que de l'envoi magique dans l'autre monde. Or, sur ce point, personne ne doutait que, la formule étant convenablement récitée, l'offrande ne parvînt aux morts dans le royaume des ombres... » Avec cette croyance à *la toute puissance de la parole* on plonge aux débuts mêmes de l'humanité, alors qu'elle passe du cri des grands singes au langage articulé qui caractérise l'espèce humaine. « Le langage articulé dut paraître une merveille aux primitifs. A voir les effets qu'une émission de la voix produisait à distance sur ses semblables et même sur les animaux, l'homme arriva promptement à se persuader que cette force, dont lui seul disposait parmi tous les êtres, était sans limites et qu'au delà des choses visibles, elle pouvait atteindre les espaces où vivaient les dieux, et où les morts tâchaient de parvenir, guidés par d'autres recettes magiques qu'on leur remettait au

1. Mais pourquoi n'avoir rien dit des croyances en la conception du roi par les œuvres du dieu animal tutélaire ni de sa mise à mort avec renaissance périodique, croyances qui résultent, la première des expressions « fils d'Horus », « fils de Râ » et des tableaux de certains *mammisi* (temples de la naissance), la seconde de la fête *Sed* ? C'est, sans doute, que ces coutumes attestent le caractère originellement totémique de la royauté. Et n'est-ce pas à des croyances sur la conception du type australien que se rapporte cet épisode du conte bien connu des Deux Frères : dès que la femme a mangé du fruit de l'arbre en qui s'est métamorphosé Batau, elle conçoit et, en son enfant, revit Batau.

départ. Elle pouvait donc exercer sur eux une action contraignante¹ » (p. 220).

« La nature matérielle des ondes sonores de la voix, et l'idée de la force physique de leurs vibrations expliquent très simplement aussi tout ce que la magie égyptienne a attaché de puissance à l'écriture. Celle-ci n'a fait qu'hériter logiquement des qualités de la voix, puisqu'elle n'était que de la voix figée ; ou plutôt, elle était non seulement cela, mais aussi des abrégés d'images magiques. Ses signes, peu à peu devenus cursifs, avaient été jadis des « ressemblances », et, par conséquent, des « doubles » magiques des figures, des symboles ou des fétiches dont avait été fait le premier répertoire pictographique de l'Égypte, au temps où les signes sonnaient comme des syllabes. Elle garda et fortifia l'une par l'autre le double élément de force qu'elle tenait de son invention et de ses origines » (p. 223)². M. Foucart en conclut avec raison qu'il faut traduire le nom tant discuté que les textes donnent aux morts bienheureux, *ma-kherou* ou *ma-khroou*, par *juste de voix*, comme le fait Maspéro : « Le juste de voix est celui qui possède la science des formules auxquelles obéissent les esprits dans ce monde ou dans l'autre, et qui sait les réciter avec la mélodie qui leur donne toute efficacité ; par cette qualité, il est investi d'une puissance sans égale. » On aurait pu ajouter que les croyances sur le Verbe et sa force créatrice qui se sont introduites dans la théologie biblique paraissent dues à une double influence de l'Égypte s'exerçant sur le judaïsme à 1200 ans d'intervalle : l'Égypte des Ramsès au temps de l'Exode, l'Égypte gréco-romaine au temps de la Septante et de Philon.

Voici encore, sur « cette magie-religion » (p. 231), un passage si bien conçu et si conforme à l'esprit qui anime les études modernes d'hiéroglogie que je ne puis résister au plaisir de le citer : « Magie, religion, science rudimentaire sont nées en

1. Si on veut se convaincre que cette théorie sur l'importance du nom a été tout entière déduite par l'école que combat M. Foucart de l'étude des sauvages, lire les p. 44-50 de Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*.

2. M. Foucart se donne souvent l'air d'être le premier à avoir compris la véritable formation du système hiéroglyphique, grâce à des rapprochements avec les autres systèmes semblables connus. On souhaiterait voir enfin publiées ses recherches sur ce sujet. En attendant, on pourra voir quelques travaux récents que j'analyse dans la *Revue épigraphique*, 1914, n° 1.

même temps, et l'homme les a employées toutes à la fois pour mettre la main sur la nature, et en tirer les ressources nécessaires aux besoins pratiques de la vie... Ce sont les mêmes prêtres qui accomplissent le service du temple, et qui assurent la survie heureuse des morts par des formules et des cérémonies magiques. Ils sont de même les premiers médecins et les premiers astronomes, comme les premiers détenteurs des secrets ou des pratiques des arts et métiers. Il ont été les premiers et les exclusifs détenteurs de l'art du métal, — et, à ce qu'il semble, peut-être de l'art du potier, — comme de tout ce qui était conquête de l'homme sur les secrets ou les ressources cachées de la nature. Et non pas, comme on l'a prétendu, pour détenir à leur profit leurs supériorités de possesseurs de ces diverses techniques, mais parce qu'en chacun de ces arts, l'opération matérielle ne devait, ne pouvait réussir que si elle était accompagnée de rites, de formules ou de charmes qu'eux seuls étaient assez savants, assez habiles pour manier pour le bien final de la collectivité » (p. 225).

Ainsi « vouloir discerner une *magie* à part d'une *religion* constitue le même anachronisme que si l'on voulait, pour les civilisations passées, séparer l'astrologie de l'astronomie, l'alchimie de la chimie, la sorcellerie de la médecine » (p. 226). De même « vouloir introduire dans l'élaboration de la magie les divisions de notre terminologie, c'est sans y réfléchir assez, poser cet *a priori* invraisemblable qu'ils avaient sur la vie, la force, le matériel et l'immatériel des définitions se rapprochant des nôtres... Plus d'un procédé magique a comme point de départ une observation fondée sur une apparence trompeuse, — et, parfois aussi, sur un fait vrai, mais dont ils tiraient à l'infini des conséquences fausses ou bien qu'ils appliquaient soit à des choses impossibles, soit à des êtres irréels. Par exemple, ils avaient eu maintes fois l'occasion de reconnaître que le feu et la fumée écartaient d'un campement les fauves du désert ; pourquoi n'écarteraient-ils pas aussi bien les génies dangereux ? De là, entre beaucoup d'autres applications, l'idée d'allumer des lampes dans les fêtes des temples ou des cierges autour du sarcophage. La liaison des vertus magiques du feu avec les idées de santé ou de maladie a procédé partout de l'observation des effets réels de la fumée

comme agent de purification... Fumiger ou encenser les statues divines ou humaines, pour en déloger les mauvais esprits, procédait d'observations sur les vertus des substances aromatiques ou du natron dans la vie réelle » (p. 227-8).

« Si répugnante que se révèle une formule ou une recette magique de basse époque, on arrive à en démêler les éléments successifs. Et on ne tarde guère à retrouver, tout au fond, quelque défigurées qu'elles soient, la douzaine de croyances qui ont été la base des opérations, les plus licites et les plus pures comme intention, des cultes nationaux » (p. 241).



Après avoir dégagé les éléments fondamentaux de la magie et ses rapports avec la religion, M. Foucart s'est proposé d'examiner, dans leurs « éléments constitutifs », certaines questions qui ont trait au culte des morts, et aux rapports de la religion et de la morale. Pour ce qui est du *culte des morts*, on est heureux de le voir contester la validité de cette expression, trop employée sans critique. A l'origine les Égyptiens, comme les « peuples les plus bas de l'échelle de la civilisation, se sont préoccupés uniquement de se mettre en garde contre les attaques des esprits des morts et de les tenir à distance des vivants » (p. 243) : d'où tous les modes de décarnation ou de désarticulation des morts qu'on constate dans les nécropoles prédynastiques, comme chez nombre de sauvages modernes. Au lieu d'insister sur ce point, on regrettera que M. Foucart ait cédé à je ne sais quel scrupule en affirmant « qu'à côté de ce sentiment de terreur... la plupart des humains, par affection ou par solidarité sociale, se sont efforcés de procurer à ces esprits la nourriture qui leur était nécessaire pour subsister et d'améliorer leur condition... Nous ne pouvons, bien entendu, dans un exposé de méthode, examiner lequel de ces deux sentiments est antérieur à l'autre » (p. 244). Cette question n'était-elle pas, au contraire, à sa place dans une *méthodologie*? et, si M. Foucart a préféré ne pas l'aborder, n'est-ce pas qu'il aurait dû bientôt reconnaître que ces « sentiments d'affection et de solidarité » n'apparaissent que dans les civilisations déjà élaborées? A l'origine, le mort n'est, pour les vivants, qu'une cause d'embarras et d'effroi.

Si, un peu partout, on en est arrivé à le nourrir, c'est pour empêcher le vampire de venir saisir lui-même sa proie ; et, si les conditions particulières du sol de l'Égypte ont permis à la momification d'atteindre la perfection que l'on sait, on ne doute plus aujourd'hui qu'elle n'ait succédé à la dessiccation et à la « salaison », dans le natron ou le bitume, qui devaient rendre le cadavre rigide, tandis que l'enlèvement des viscères essentiels, qu'on enferme à part, dérive des croyances primitives qu'atteste la décollation funéraire. L'enveloppement dans des peaux ou la « mise en jarre » de certaines parties du corps que pratiquent les premiers Égyptiens est le rite qui a précédé leur dépôt dans ces vases artistiques que l'on appelle les *canopes* ; la tête de faucon ou de cheval de leurs couvercles, en qui on vit plus tard celle des quatre fils d'Horus, ne doit-elle pas peut-être rappeler le primitif abandon de ces parties vitales du cadavre aux oiseaux et aux bêtes de proie ¹ ?

Quand se développe l'idée d'un séjour des morts, on veut faciliter au défunt le voyage qui doit l'y mener : c'est le caractère de provisions de voyage que prennent alors les offrandes mises au tombeau et, bientôt, périodiquement renouvelées. A ce renouvellement de l'offrande se rattache le désir de maintenir une communication avec le mort. A la puissance funeste du vampire qu'on lui prêtait d'abord s'ajouta une puissance bienfaisante, due à la fois à la sagesse exceptionnelle que les peuples tendent toujours à attribuer aux grands ancêtres et à la proximité — ou à la confusion — du séjour des morts avec le séjour des dieux. Sans doute, au dire de notre auteur, le mort n'est jamais devenu dieu en Égypte ; on verra, d'ailleurs, plus loin qu'il ne faut pas prendre à la lettre cette assertion que M. Foucart justifie ici par le seul fait que les Égyptiens n'ont jamais prêté au mort de pouvoir surnaturel ; son sort n'en n'est pas moins lié à celui des dieux. « Les morts ne pouvaient, au début, recevoir l'aide des vivants qu'aux dates où le dieu

1. A côté de l'étude du D^r A. Pons, *Les origines de l'embaumement et l'Égypte pré-dynastique* (1910) que cite M. Foucart, on aurait souhaité qu'il renvoie à la *Contribution à l'histoire des origines de la momification* de J. Baillet (*Recueil*, 1900) et à *The History of mummification* du D^r Elliot Smith (*Glasgow philosophical Society's Proceedings*, 1910). Je pourrais multiplier les remarques de ce genre, M. Foucart ne citant en général aucun des ouvrages qui pourraient diminuer l'originalité des vues qu'il prend à son compte.

local, revenant sur cette terre accomplir les actes nécessaires à la vie nationale, amenait avec lui les esprits des morts à ces fêtes et à ces drames magiques célébrés dans le territoire lui appartenant » (p. 254). « Le culte des ancêtres a été l'ensemble des devoirs rendus à des morts et rien de plus¹ » (p. 260).

« Dans quels rapports la morale a-t-elle été avec la religion ? » Telle est la question que M. Foucart se pose ensuite, et, bien que pour dire que « la question n'a jamais été traitée, au moins par la méthode historique » (p. 263), il faille oublier bien des ouvrages dont le dernier est la magistrale *History of moral ideas* de Westermarck, cependant M. Foucart rend service en opposant quelques constatations précises à toutes les exagérations auxquelles, depuis les Grecs, on s'est complu sur le caractère moral de la religion égyptienne. Ainsi, on sait que le fameux chap. 125 du *Livre des Morts*, bien connu sous le nom de la *Confession négative*, a été composé seulement vers les débuts de la XVIII^e dyn. ; jusque là « la morale était indépendante de la religion. Elle était apparue comme une manifestation spontanée des instincts de l'homme, de sa conscience, et aussi comme une conséquence de rapports sociaux »² (p. 267). La notion d'un Osiris bon et juste qu'il faut imiter *moralement* ne s'est dégagée qu'après des siècles de l'imitation rituelle des faits et gestes, des attitudes et costumes du dieu des morts : pour être un mort parfait il fallait ressembler le plus possible au dieu mort. Et voici, à ce propos, un passage auquel tous les adhérents de l'exégèse anthropologique s'empresseront de souscrire : « Il semble qu'un certain nombre d'actes nuisibles aux

1. M. Foucart va trop loin lorsqu'il affirme que « les morts égyptiens n'ont aucune des caractéristiques des êtres divins ». Il est bien connu qu'avec le développement du culte d'Osiris les morts sont devenus *osiriens* et les stèles funéraires, à partir du Nouvel Empire, s'adressent à eux comme à des compagnons des dieux souverains, Osiris, Horus ou Râ. De plus, M. Foucart ne devrait rien conclure en ce sens du fait que « les sacrifices offerts aux morts ne sont en réalité que des repas qu'on leur apporte » (p. 259), puisqu'il ne prête aux sacrifices aux dieux que ce même caractère alimentaire. C'est également une allégation bien téméraire que de dire : « les dieux de l'Égypte et l'essentiel du culte qui leur était rendu existaient depuis des milliers d'années avant que l'on eut organisé les rapports entre les vivants et ceux qui ne sont plus » (p. 261).

2. Faut-il rappeler que l'idée de l'indépendance de la morale et de la religion a été toujours soutenue par les positivistes ? Voir par exemple, Ch. Letourneau, *L'évolution de la Morale* (1881) et J. L. de Lanessan, *La Morale des Religions* (1905). — Sur l'évolution de la morale en Égypte, M. Foucart n'a pas encore pu connaître la volumineuse thèse de J. Baillet, *Introduction à l'étude des idées morales dans l'Égypte antique* (1912).

hommes (M. Foucart, pense à des actes commis par des individus ou de petits groupes au détriment des collectivités plus importantes) ont toujours pour témoins les innombrables *esprits* de ce monde, et que l'action mauvaise a pour effet de rompre la protection magique, mal définie, qu'ils exerçaient sur le délinquant avant son acte. On ne dit pas qu'ils s'irritent de ces actes ou qu'ils châtent, ni même que cette rupture soit faite par eux de propos délibéré. Il y a dans cette conséquence d'un certain nombre d'actes quelque chose qui ressemble singulièrement à cette déperdition de forces et à cet état d'infériorité, dangereuse pour toute lutte, réelle ou magique, que crée partout, pour l'Égyptien ou le non-civilisé, la cessation de l'abstinence charnelle » (p. 268). Les pages suivantes (269-85), où il est traité de la genèse de la morale, ne contiennent pas des aveux moins précieux à recueillir de la bouche d'un égyptologue qui a déclaré la guerre à l'école de Frazer. On peut résumer ainsi la thèse qu'il expose par fragments décousus, comme s'il avait peine à se résigner à une théorie aussi matérialiste qui fait dériver la morale de conceptions utilitaires et de croyances magiques.

Si l'Égyptien fait le bien, c'est pour s'assurer une autre vie heureuse. Rien de plus matériel que sa conception du bonheur. Pour ne manquer de rien dans la vie d'outre-tombe, il faut que ceux qui lui survivent mettent dans sa tombe, puis lui apportent périodiquement, tout ce que son cœur peut désirer. Seuls, ceux qui ont joint l'équité à la puissance peuvent se croire assurés d'obtenir ces services posthumes. Il y a donc intérêt à être juste et bon. Trois autres considérations se sont ajoutées à cette idée fondamentale pour persuader aux Égyptiens de faire le bien : d'une part, la croyance que le mort mène, sous terre, une vie semblable à celle que, vivant, il menait sur terre ; d'autre part, la conviction qu'il a la capacité de se souvenir du bien ou du mal fait sur terre et d'en tirer vengeance ou récompense ; enfin, l'idée que les morts partagent ce qui leur est offert avec les dieux dans le royaume desquels ils errent. Ainsi, les vivants eurent besoin des morts comme les morts eurent besoin des vivants : la pratique d'un nombre toujours croissant de vertus devint, pour le mort, une garantie que, pour longtemps, il serait nourri et pourrait, par le partage de ses offrandes, s'assurer la protec-

tion des dieux des morts ; pour le vivant, s'il savait contenter le mort, il croyait pouvoir trouver en lui, non seulement la continuation des vertus ou des capacités qui avaient brillé en lui de son vivant, mais un protecteur direct, et même; un intercesseur auprès des dieux.

Pour le sacerdoce, auquel il passe ensuite, M. Foucart n'a pas émis d'opinion aussi originale. Bien qu'il constate que les prêtres n'étaient que les représentants du Pharaon, il n'a pas essayé de retracer ce passage de la royauté au sacerdoce, étude dont M. Moret a réuni les éléments pour l'Égypte, et dont Frazer a magistralement exposé la théorie à propos du prêtre de Némi. Comme, en Égypte, les fétiches qui servent d'emblèmes aux nomes ont commencé par servir d'enseignes aux tribus dont les chefs sont devenus ceux des nomes, il semble qu'on pourrait remonter cette histoire des fétiches de tribus bien au delà de l'époque où le Pharaon, maître des « états unis » d'Égypte, absorba, en théorie du moins, tous les cultes locaux. M. Foucart s'est également gardé de parler du sacrifice expiatoire du roi : il n'ignore cependant pas tout l'appui que cette interprétation donnée à la fête du *Sed* reçoit des coutumes de mise à mort du roi affaibli qui eurent cours en Éthiopie jusqu'à Ergaménès et qui ont laissé tant de traces au Soudan égyptien¹.



Après avoir passé en revue trois des éléments constitutifs de l'Histoire des Religions — culte des morts, morale, sacerdoce — M. Foucart a voulu montrer comment on devait étudier l'évolution d'une religion « c'est-à-dire la série des phases par lesquelles elle a passé, en déterminant les causes et les modes de chacun des changements ». Il observe avec raison que « la première partie de cette tâche est possible en Égypte, mais seulement là (ceci est singulièrement exagéré) » grâce à « la longue durée de la religion égyptienne, l'abondance des documents de tout genre, et surtout le fait exceptionnel qu'elle n'a été trou-

1. Sur la civilisation égyptienne au Soudan, M. Foucart renvoie, p. 36, n. 1, à des rapports hâtifs de Saye sur ses fouilles de Méroé. On trouvera une bibliographie plus détaillée dans le grand ouvrage de Budge, *The Egyptian Sudan* (j'en ai donné un compte-rendu développé dans la *Revue d'Ethnogr. et de Sociol.*, 1909, p. 384-90) et dans mon aperçu sur la *Civilisation méroïtique*, dans *L'Anthropologie*, 1913, p. 241-56.

blée dans son développement naturel, ni par de brusques réformes, ni par l'intrusion de divinités étrangères¹ ».

Il n'y a pas non plus grande originalité — ni même suffisante clarté — dans les pages suivantes où M. Foucart passe en revue les phases par lesquelles a passé le panthéon égyptien. J'espère ne pas trahir sa pensée en la résumant ainsi :

1) A l'origine, pullulent les êtres divins sans personnalité différenciée.

2) Par suite de causes locales ou accidentelles, quelques-uns deviennent les maîtres et les protecteurs de toute une tribu.

3) En même temps que les tribus se groupent en états, les dieux s'organisent en familles hiérarchisées.

4) Quant l'état s'unifie et se centralise autour d'une capitale, le dieu de celle-ci tend à devenir le chef du panthéon national.

5) A la longue, à force d'associations et d'identifications, — par toute la gamme des ressemblances que peuvent présenter les fétiches, les noms ou les attributs, — les divers dieux perdent ce qui faisait leur personnalité propre pour revêtir des aspects si analogues qu'on en vient à les confondre : ainsi, en Égypte, les dieux finissent pas se fondre en un Amon-Ra-Osiris, les déesses en une Isis-Hathor.

6) L'esprit philosophique travaille sans cesse à transformer les dieux en symboles des grands phénomènes de la nature.

1. Ces deux assertions aussi sont très exagérées. Si la réforme bien connue d'Aménophis IV, tendant à substituer au panthéon égyptien le culte unique du disque solaire Atonou (Atonou l'Amarnien, écrit M. Foucart, p. xxxviii : c'est comme si on disait, pour le dieu de Delphes, Apollon le Kritséen, parce que Delphes s'appelle aujourd'hui Kritsa !), si cette réforme, la seule dont nous connaissons l'histoire, n'a pas réussi, c'est sans doute par des révolutions politiques qu'il faut expliquer la réduction au rôle de démons ou de damnés de Sît et des animaux typhoniens vaincus par Horus. Sît n'était évidemment pas encore devenu un démon à l'époque où le roi Sêti portait son nom ; il doit en être de même de l'alternance prééminence de Râ d'Héliopolis et d'Amon de Thèbes qui a abouti à cet étrange compromis qu'est Amon-Râ où le bélier sacré des oasis, emblème de la fécondité de leur sol, déjà confondu lui-même avec le dieu ithyphallique Min, s'est uni avec le dieu solaire, incarné dans un taureau et naviguant dans sa barque ? (d'ailleurs, M. Foucart reconnaît lui-même la répercussion de ces faits d'ordre politique sur l'évolution religieuse de l'Égypte, p. 12). — Il en est de même de ce que M. Foucart dit des divinités étrangères en Égypte. Il n'est pas tout à fait exact que Bès, dieu venu de Nubie, ait déjà sa place dans le plus ancien panthéon égyptien ; il n'y apparaîtrait que lorsque la VI^e dynastie, ayant fortifié l'Éléphantine, étend de là son influence sur la Nubie ; de même Neith est une divinité libyenne du Delta qui n'a obtenu que par des compromis sa place dans le panthéon égyptien ; on ne saurait non plus contester que, par Byblos, Adonis ne soit venu, dès l'ancien Empire, exercer sur Osiris une influence qui semble avoir été réciproque et Baal-Rephon et Astarté ont été égyptianisés en Reshpou et en Anthat.

7) En même temps, le perfectionnement de la civilisation matérielle ou intellectuelle amène à remplacer les fonctions toutes utilitaires des dieux primitifs par des attributions plus conformes aux progrès accomplis dans les domaines de la vie comme dans ceux de l'esprit.

Si, par suite de cette évolution, les caractères primitifs sont relégués au second plan dans la religion officielle, ils n'en disparaissent jamais, et, dans les cultes populaires, se maintiennent dans leur ingénuité première. Grâce aux racines profondes qu'ils ont poussées à travers le fertile guêret que les mêmes fellahs exploitent depuis des millénaires, beaucoup de ces cultes ou de ces croyances n'ont pas disparu du sol égyptien et on les y retrouve sans peine sous un déguisement copte ou arabe.

Après avoir retracé à grands traits les phases qu'a parcourues la religion égyptienne, M. Foucart a voulu donner des « directives » sur un choix de questions qui lui paraissent particulièrement importantes. Il s'est défendu de présenter, dans un si bref espace, autre chose que des indications. Pourtant, certaines des questions traitées l'ont été avec assez de développement pour qu'on soit en droit d'y chercher au moins un exposé théorique.

La meilleure partie de ces exposés n'a rien d'aussi nouveau que M. Foucart semble le croire ; d'autres n'ont pas toute la clarté que l'auteur nous a fait espérer. Il en est ainsi, notamment, pour la question des « âmes » multiples que les Égyptiens auraient distinguées dans l'homme. Pour ma part, je crois qu'on fera fausse route tant qu'on ne voudra voir entre elles que des différences psychologiques ou métaphysiques, telles que celles que nous mettons entre âme, esprit, pensée, cœur, conscience, etc. Il faut les comparer uniquement aux différents « nœuds » ou « forces de vie » que les sauvages n'ont pas cessé de reconnaître là où ils croient sentir ou voir en eux une vitalité particulière et manifestement distincte de leur volonté générale : il en est ainsi du battement du cœur et du souffle du poumon, de l'image lumineuse qui se reflète dans la pupille, de ces merveilleux instruments de la maîtrise humaine qui sont la main préhensile et la voix articulée, enfin de ces organes qui assurent la perpétuité de l'espèce et pour qui le langage

populaire n'a pas cessé de traduire expressivement le sentiment qu'ils peuvent donner de leur personnalité. A ces lieux du corps où la vie s'intensifie et se particularise ajoutez l'ombre, le rêve et le fantôme et vous tiendrez, je crois, les sources réelles de la créance en des « doubles » ou des « âmes » multiples¹.

De toute façon, la question de ces âmes multiples ne peut se résoudre que par l'étude des croyances semblables relevées chez les demi-civilisés : M. Foucart aurait trouvé des indications précieuses à cet égard dans le livre déjà cité de M. Lévy-Bruhl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 85-95).

De la question de l'âme, M. Foucart passe à celles de la divination et de l'ordalie², puis à celle du dualisme qui, de l'opposition toute *physique* du jour et de la nuit, de la vallée du Nil et du désert qui l'environne, aboutit à un antagonisme *moral* avec la lutte éternelle entre les bons et les mauvais démons et la division des hommes, selon qu'ils ont été bons ou méchants, entre leurs royaumes respectifs ; de cette lutte victorieuse, où saint Georges terrassant le dragon a succédé à Horus transperçant le crocodile Apophis, M. Foucart passe enfin au sacrifice humain et au meurtre rituel.

M. Foucart a consacré plus de 30 pages à cette question (p. 375-410). Pour arriver à circonscrire les faits, qui rentrent réellement sous cette rubrique qu'on a étendue abusivement, il commence par en exclure quatre séries de cas :

1° Les cas de cannibalisme alimentaire : la viande humaine ne s'y distingue en rien de tout autre aliment.

2° Les cas de sacrifice funéraire : la mise à mort des compagnons, ou des compagnes du défunt, est simplement la forme primitive de l'envoi dans l'autre monde de « doubles » ou « d'esprits »

1. Je pense que MM. Foucart et Naville trouveront cette explication plus conforme aux données de l'ethnographie comparée que celle qui consiste à voir, dans les diverses « composantes de la personnalité » des représentations pictographiques de ses qualités spirituelles (cf. Naville, *op. cit.*, p. 18). M. Foucart (p. 59) qualifie ainsi les dix entités distinctes que les Égyptiens reconnaissaient dans l'individualité : corps *khat*, ombre *khaibit*, cœur *ab*, double *ka*, esprit *khau*, âme *ba*, fantôme *sahou*, image *sokhim* et nom *ren*. L'énumération n'est pas complète et les définitions sont très discutables (j'ai ajouté les noms égyptiens).

2. Je ne reviens pas sur cette question où les vues de M. Foucart me paraissent peu originales et sur laquelle j'ai déjà indiqué ici quelques-unes des miennes (*Revue*, 1912, II, p. 18). Quant à ce qui touche au dualisme, je ne puis aussi y découvrir l'originalité que M. Foucart annonce dans son *Introduction*, p. CLVIII.

d'êtres humains, destinés à rejoindre le double ou l'esprit du mort, pour son plaisir ou son service, au même titre que le reste de son mobilier funéraire. « Et, comme il s'agit d'êtres vivants, cet envoi ne peut être réalisé que par la rupture de l'assemblage de substances qui constitue la vie terrestre de ces êtres, tout comme on frappe, on brise ou on brûle les objets inanimés dont on veut envoyer l'esprit en l'autre monde » (p. 377).

3° Les cas de sacrifice divinatoire : ici encore, l'homme, n'étant considéré qu'à titre d'instrument de divination, ne se distingue pas de toute autre matière, animée ou inanimée, qui sert à la mantique de terrain d'expérience.

4° Les cas de sacrifice des vieillards ou des chefs — rois ou prêtres : selon la théorie de Frazer (que M. Foucart récuse sans la réfuter), ils ont pour but de débarrasser la tribu de ce qui l'affaiblit ou la compromet en s'en servant en même temps comme de porte-message ou de gage d'alliance envers le dieu tutélaire. Si l'on admet cette seconde partie de la théorie, il y a *sacrifice* au sens propre du mot puisqu'il y a offrande aux dieux dans un but déterminé ; mais il est certain que, si la coutume de tuer ou de manger les vieillards a parfois eu ce motif religieux, elle a été plus souvent dictée par un intérêt plus humain. Elle a à sa base la même idée qui préside à la manducation de certains viscères de l'ennemi tué ou à l'absorption des moelles ou du cerveau, toutes substances où est censée résider la force du vaincu. L'anthropophagie appliquée aux vieillards de la tribu comme aux guerriers ennemis est ainsi une façon de s'incorporer ce qui peut s'être accumulé en eux d'expérience ou de courage ¹.

M. Foucart ne se borne pas à exclure ces catégories définies. Il ne veut point qu'on considère *l'objet* ou but de l'immolation. « Il n'importe que le sacrifice humain ait été fait pour assurer à l'avance le succès d'une entreprise, pour sceller un traité

1. J'ai développé cette théorie dans mes mémoires sur *Les têtes coupées et les trophées en Gaule* (*Revue Celtique*, 1913) et *Les trophées et les origines religieuses de la Guerre* (*Revue d'Ethnogr. et de Sociol.*, 1913). Dans cette dernière *Revue* (1908, p. 338-62) j'ai esquissé, sur la circoncision, une théorie qui s'accorde avec celle de M. Foucart en ce sens qu'elle n'y voit pas davantage un substitut pour sacrifice humain ; ce serait le plus physique des gages d'union. On y trouvera aussi (1910, p. 191-3) un compte rendu critique d'un ouvrage de E. Mader, *Das Menschenopfer* (1910), que M. Foucart ne semble pas avoir connu.

d'alliance sous les auspices des dieux, pour obtenir la pluie, la crue du fleuve, la fertilité du sol ou la protection des moissons ; pour assurer la transmission du pouvoir royal ou sacerdotal, pour obtenir communication divinatoire ; pour conjurer le courroux présent ou futur des dieux : pour amener la cessation d'un fléau, pour racheter une infraction à une interdiction, pour substituer une victime à un individu ou à un groupe menacé par les dieux, pour commémorer les anniversaires divins, belliqueux, pour remercier les dieux d'une victoire, etc., etc. » (p. 386). Pourtant, ne semble-t-il pas qu'on doive distinguer au moins deux catégories *objectives* du sacrifice, suivant que l'objet est ou de solliciter une faveur de la divinité ou de rendre grâces pour l'avoir accordée ? Tout sacrifice me paraît être, avant tout, un contrat à base communuelle, entre les hommes et la puissance divine qu'ils invoquent : quand les hommes ont exécuté, par le sacrifice, la partie du contrat qui leur incombe, ils croient la divinité, qui a accepté le sacrifice, dans l'obligation d'accomplir ce qu'on lui a demandé. Sans plus insister sur ces idées, suivons celle de M. Foucart. Selon lui, ce serait en examinant la *destination* de la victime qu'on pourrait trouver la seule base rationnelle de classification.

Si on se borne à mettre à mort la victime sans détruire son cadavre, on peut se proposer ou de l'envoyer au dieu en présent, pour lui servir de serviteur en ses demeures ou en ses champs, de soldat en ses armées, de femme en son harem, etc., ou de l'envoyer au dieu en aliment ; ce cas, où la victime humaine est comme la victime animale une offrande alimentaire, un mets de choix, serait un des plus fréquents, la plupart des dieux en étant restés au cannibalisme primitif.

Quand, au contraire, on s'efforce de détruire totalement, soit par le feu avec dispersion des cendres au vent, soit par la mise en sac ou en coffre avec précipitation au fond d'un gouffre, la victime serait considérée comme un ennemi du dieu, comme l'incarnation d'un principe néfaste : l'anéantir est donc faire œuvre pie. Il en est de même de ce type de sacrifices humains dont « le bouc émissaire » est l'exemple le plus connu : on concentre sur la victime expiatoire tout ce qu'il y a de mal et d'impur dans la collectivité et on le fait disparaître avec elle.

M. Foucart ne conteste pas que le rite de l'incinération de

la victime suivi de la dispersion de ses cendres n'ait parfois une toute autre signification : elle peut servir au sacrifice agraire dont le but est d'assurer la fertilité des champs en y dispersant ainsi les restes d'une victime qui, par suite de dispositions naturelles ou en conséquence d'actes rituels appropriés, est devenue comme une source de fécondité. Ce que le critique de Frazer conteste ce sont les propositions fondamentales de ce savant : que la victime soit divinisée et que ceux qui la sacrifient pensent, en mangeant de sa chair, communier, en elle et par elle, avec le dieu. Mais le différend nous paraît moins profond que M. Foucart ne veut le faire croire : devant l'évidence de certains faits, il doit reconnaître que « la magie pouvait donc sanctifier, et jusqu'à un certain point diviniser l'offrande pour faire passer, par son moyen, une partie des forces ou des charmes que possède un dieu dans ces chairs ou dans ce sang, dont une partie va être abandonnée aux assistants » (p. 402). On ne saurait mieux dire.



Dans son dernier chapitre (viii), M. Foucart a voulu indiquer par deux derniers exemples « ce que l'Égypte peut jeter de lumière sur la marche de l'évolution religieuse ». L'un des principaux avantages que l'Égypte présente aux hiéologues consiste, on le sait, en cette étendue de près de 4000 ans à travers laquelle on peut suivre l'évolution de certaines coutumes ou de certaines idées religieuses des Égyptiens. Nulle part on ne peut mieux dégager quel a été sur elles l'effet de ce que M. Foucart appelle « l'usure du temps ». Elle se manifeste par deux tendances « en apparence contradictoires : *compliquer* et *simplifier*. D'un côté on multiplie les cérémonies, les gestes, les formules, les amulettes, les textes et les figures, parce qu'on pense ne pouvoir jamais prendre assez de sûretés pour réussir. On collectionne et on compile, en un même rituel, l'ensemble des recettes de toutes espèces jadis spéciales à telle ou telle religion locale... De l'autre côté, obéissant à ce qu'on appelle la « loi du moindre effort », on réduit le plus possible les détails d'une cérémonie, chaque fois qu'on croit pouvoir le faire, sans amoindrir le résultat utile. Or, c'est par une suite ininterrompue de petites mutations de ce genre,

sans réforme, *sans doctrine nouvelle*, que les réalités grossières des premiers âges font place peu à peu à des conceptions moins matérielles, et que les idées sur la vie d'outre tombe se spiritualisent dans une certaine mesure. Il est vraisemblable que cette « usure du temps » a produit les mêmes effets dans les autres religions » (p. 418).

Sans doute ; et il y a quelque exagération aussi à croire que ce que M. Foucart qualifie de *psychologie religieuse* — cette reconstitution des croyances personnelles et de leurs modifications au cours des temps « qui vivifierait la connaissance des formes extérieures du culte » — « n'est guère possible qu'en Égypte ».

Ce que nous apprennent pour l'Égypte les inscriptions des statues ou des stèles des défunts, cela nous est pareillement révélé par les milliers d'épithames, le plus souvent métriques, où Grecs et Latins ont laissé l'empreinte de leurs aspirations individuelles, variant à travers les lieux et les temps. Bien entendu, ces documents nous renseignent avant tout sur les croyances relatives à la mort et à l'autre vie. « La place que ce problème a tenue en Égypte ne doit pas faire illusion. Ce serait une erreur de se figurer un peuple vivant tristement, absorbé dans la méditation de la mort et de ses mystères. Au contraire, l'Égyptien jouissait pleinement et gaiement de la vie ; mais, précisément parce qu'elle était douce et facile sur les bords du Nil, il n'eut qu'une idée, la prolonger au delà de la mort et la recommencer, autant qu'il était possible, dans les mêmes conditions » (p. 421).

Dans cette évolution des idées sur la vie d'outre-tombe, M. Foucart distingue six périodes. On peut résumer ainsi les caractères de chacune d'elles :

I. *Période primitive* (avant la III^e dyn.). — Le souvenir de l'époque où il avait fallu conquérir la vallée du Nil sur des animaux redoutables domine encore avec l'appréhension des déserts sans eau qui l'environnaient et qu'on avait dû traverser pour la gagner¹.

C'est à un état de choses semblable à celui que présente encore le Bahr-el-Ghazal que se rapporte l'idée qu'on se fait

1. La théorie qu'implique cette phrase n'est pas explicitement formulée par G. Foucart. Mais je ne crois pas qu'il y contredise. C'est celle de l'origine africaine

alors en Égypte de l'autre monde : cavernes aux dédales pleins de monstres, déserts remplis de lions, de serpents et de scorpions, fourrés impénétrables que peuplent des singes meurtriers, régions sans eau où l'on est réduit à manger des aliments immondes et que hantent des esprits cannibales. De ces dangers réels accumulés dans l'ombre du Couchant, de ces horreurs authentiques déformées par la terreur imprimée aux premiers habitants de la vallée du Nil, sont nés tous les monstres et tous les supplices qui, de l'enfer des Égyptiens, — l'*Amenti* « l'Occident », — ont passé dans celui des Chrétiens.

Mais, dès lors aussi, les « féticheurs » d'Égypte avaient inventé tout un matériel de talismans, tout un système de formules, tout un ensemble de rites qui leur permettaient de prémunir le mort contre tous ces dangers. Mais comment être sûr que le mort ne serait jamais pris au dépourvu ? Comment garantir qu'il ne serait jamais surpris par un des monstres qui le guettaient sur les pistes du désert occidental ? C'est à cette crainte que les époques thinite et memphite répondirent par une double invention.

II. *Ancien Empire*. — L'Égyptien croyait que la mort ne serait jamais totale tant que l'esprit pourrait retrouver son habitat familial : il s'agissait donc ou de rendre impérissable l'enveloppe corporelle ou de l'imiter si parfaitement que l'esprit pût s'y tromper. Ce double progrès fut accompli dès l'époque thinite : ce furent la momie et la statue du double. M. Foucart a caractérisé en termes excellents ces « deux inventions qui transforment les conditions de la vie d'outre-tombe en lui assurant deux garanties capitales. Dès la fin de la période antérieure à l'histoire, l'Égypte avait tenté de soustraire les restes humains à la destruction. Ses tentatives imparfaites avaient épuisé la série des moyens que les non-civilisés du continent africain emploient encore çà et là : bandelettes serrées, étoffes roulées jusqu'à faire du cadavre une sorte de ballot étroitement ligotté, sacs de peau où le mort replié

des Égyptiens qui seraient venus du Soudan et de la Libye dans la vallée du Nil. Voir maintenant Naville, *Revue archéologique*, 1913, p. 66-83 (cf. *Revue d'Ethnogr. et de Sociol.*, 1912, p. 393). M. Foucart paraît parfois se rallier plutôt aux savants qui continuent à attribuer la civilisation de l'Égypte à une invasion sémitique (voir p. e. mes c.-r. d'ouvrages récents d'Elliot Smith et de Wiedemann, *Revue d'Ethnogr.*, 1913, p. 413, 1914, n° 1).

échappe quelque temps à la corruption, corps ébouillantés, squelettes grattés et purifiés de leurs éléments périssables, dépouilles mortelles saupoudrées de matières préservatrices. La nature, en leur fournissant le natron, permit aux hommes d'Égypte de réaliser ce que ceux du reste de l'Afrique n'ont pu encore atteindre pratiquement; et le principe, une fois établi, le perfectionnement matériel ne fut plus affaire que de ténacité ingénieuse. Dès les Memphites — et, probablement, pour les privilégiés, dès les Thinites — l'embaumement assura la relative conservation du corps, en lui gardant (au besoin par tous les artifices) l'apparence de la forme humaine complète et vivante encore !

Puis c'est la statue funéraire, reproduction aussi littérale (*sic*) que possible du modèle vivant, où la magie incarne une des parcelles de l'être du défunt, et fait de l'image un double vivant qui respire et qui est capable, de par sa matière, de résister presque indéfiniment à l'anéantissement » (p. 429-30).

Née de la forme la plus élémentaire de la magie mimétique ou sympathique, cette conception va en s'étendant. On se persuade qu'il suffira de représenter le plus fidèlement possible autour du mort tout ce qui a fait le cadre, ou le plaisir ou l'orgueil de sa vie pour que tout cela, par vertu magique, revive autour de lui dans la tombe. Aussi celle-ci prend-elle l'aspect d'une grande demeure égyptienne : « ses murs se rehaussent de bas-reliefs où sont tous les métiers et tous les plaisirs, toute la civilisation de l'Égypte... Un peuple de serviteurs, de soldats, d'artisans, de bateliers s'empresse à ses côtés, en figurines à l'ancienne mode, mais ingénieusement spécialisées en mille occupations... Les figures et les quantités sculptées ou énoncées sur sa « table d'offrande » lui assurent à jamais des repas somptueux, plus impérissables encore que les aliments de bois ou les rudes modelages de terre crue imaginés par la préhistoire » (p. 431).

IV. *Premier empire thébain.* — Voici l'Égyptien devenu impérissable grâce à la momification et grâce à la statue du double. Mais si, par la vertu de cette double invention, il est proprement immortel, cette immortalité n'est qu'une vie continuée ; elle n'a rien de divin.

Dans cette nouvelle période (XI^e-XII^e dyn.), deux doctrines

vont, chacune à sa façon, diviniser le mort en le faisant participer à la vie des dieux. Nées, semble-t-il, l'une aux mystères de Râ à Héliopolis, l'autre aux mystères d'Osiris, transportées du Delta à Abydos, elles se répandirent tour à tour et s'imposèrent au gré des circonstances politiques.

Osiris passait dès lors pour le premier des rois d'Égypte, inventeur ou fondateur de tout ce qui faisait la richesse ou la puissance au pays du Nil, vainqueur et destructeur de tout ce qui, êtres ou éléments, lui était hostile¹. Après sa mort, on se le figurait devenu le roi des trépassés, régnant sur eux sous cette forme spéciale de momie que caractérisent certains modes d'embaumement, d'enveloppement et d'ornementation ainsi que certains talismans ou emblèmes.

Atteint par la mort, Osiris était donc ressuscité à la vie éternelle. Il fut désormais l'espoir qui anima tout Égyptien à commencer par Pharaon qui paraît avoir donné l'exemple. Pour le réaliser, ses vieilles croyances magiques lui persuadèrent qu'il suffisait de faire dresser sa momie à l'exacte ressemblance de la momie osirienne, d'entourer sa tombe des images du dieu et même, s'il se pouvait, de faire représenter à ses funérailles la passion et la résurrection d'Osiris, ces mystères auxquels, souvent, il avait participé de son vivant à Abydos où Osiris passait pour enseveli.

Ces rites accomplis « le défunt ne fut plus un homme. Il fut et on l'appela l'*Osiris* un tel... Il put aller vivre en paix dans les domaines du dieu son protecteur, le Pharaon des morts ». Il reçut sa part de terres en ces Iles² des bienheureux, d'abord conçues à l'image du Delta où s'était élaboré le mythe osirien. Et, comme tout est ordre et joie en ce royaume du « dieu bon », *Oun-nofir*, dès lors cette terre des morts se distingue, à la façon des Champs-Élysées², des sombres séjours qu'avait

1. On sait qu'Osiris passait pour avoir été démembré ou découpé en morceaux avant d'être converti en momie. N'est-il pas possible que cette légende — qu'une cérémonie rituelle perpétuait chaque année en tous les *Osireion* d'Égypte — ait commémoré la transformation même du rite funéraire : l'embaumement en momie succédant au démembrement. J'ai indiqué en 1908 — et les fouilles récentes me paraissent avoir confirmé cette vue — combien a été progressive l'évolution du rite funéraire tant en ce qui concerne le traitement des morts qu'en ce qui touche à leur demeure, qui passe insensiblement de la fosse ovale au mastaba, à la pyramide et à la syringe.

2. On sait que ces désignations grecques de Champs-Élysées et d'Iles des Bienheu-

imaginés la terreur primitive : ainsi, un paradis réservé aux morts « osiriens » s'oppose aux enfers mérités par ceux qui n'ont pas cru dans le dieu ressuscité. Et, comme le côté moral de la personnalité d'Ounnofir alla en se développant, c'est par leurs vertus, leur ardeur au travail, leur exacte justice que les sectateurs d'Osiris cherchèrent à lui ressembler et à mériter l'entrée de son paradis.

En même temps une autre doctrine, relative à l'immortalité dont les mortels pouvaient jouir en compagnie des dieux, se précisait à Héliopolis où Râ s'identifiait avec Horus. Elle aussi repose sur des idées toutes primitives : le combat du jour et de la nuit, toujours à recommencer malgré l'éternelle victoire du soleil ; l'astre du jour, source de toutes les énergies de la nature et de l'homme ; le soleil naviguant sur le Nil céleste suivi de ces faucons ou de ces vautours qui planent au plus haut du ciel égyptien ; les rois, issus à la fois de Râ et d'Horus, remontant après leur mort, se joindre au ciel à leur cortège. Bientôt les simples mortels purent espérer prendre place, eux aussi, dans les barques solaires sous la forme de leur double lumineux généralement conçu comme un oiseau à tête humaine. Et les barques ne manquèrent pas désormais dans la plus pauvre des tombes égyptiennes.

V. *Nouvel Empire thébain.* — Sous le second Empire thébain (XVIII^e-XIX^e dyn.), un syncrétisme se fit entre ces quatre conceptions de la vie d'outre-tombe : 1 le mort exposé aux monstres et aux affres du désert prochain, de ses gorges et de ses cavernes, sombre royaume d'Apophis-Sît-Typhon ; 2 le mort continuant à vivre dans son tombeau souterrain ; 3 le mort osirien, sous ses bandelettes de momie, vivant moins matériellement mais plus heureusement dans une terre fortunée, les champs d'Ialou ; 4 enfin, le mort plus épuré encore et plus détaché de la vie terrestre, séjournant au ciel sous la forme lumineuse de passager des barques solaires. Ajoutez, enfin, Thoth, présidant à un jugement des morts qui envoie les vertueux auprès d'Osiris ou de Râ, les méchants aux enfers d'Apophis, cette doctrine d'Hermopolis que M. Foucart a négligé de faire entrer en ligne de compte. Que ces conceptions si diffé-

reux paraissent répondre au *Sekhet-Aalou* ou au *Sekhet-Hotpou* des Égyptiens : « champs des souchets (ou nénuphars du Delta) » ou « des saints ».

rentes furent associées sous le second Empire thébain, c'est ce que les peintures des fameuses syringes de Thèbes attestent, sans, d'ailleurs, guère en expliquer l'économie complexe. Si les Égyptiens ont pu unir des idées sur la vie d'outre-tombe si inconciliables en bonne logique, c'est en profitant de cette croyance à la multiplicité des âmes, croyance dont nous avons vu les origines primitives et que les systèmes théologiques avaient confirmée. Ainsi, l'enveloppe corporelle restait dans la tombe ; le double animé ou principe vital, le *Ka*, s'en allait subir le jugement sur la balance de Thoth ; condamné il était livré aux supplices infernaux ; déclaré pur il rejoignait Osiris sous forme de momie ou Râ sous forme d'oiseau à tête humaine.

Bientôt, quand les conquêtes des Thotmès et des Ramsès, eurent rejeté le royaume osirien loin des bouches du Nil, dans la « très verte » désormais parcourue par les escadres égyptiennes, en même temps qu'elles obligent le royaume des dieux, *To-nou-tir*, à quitter le Pount désormais exploré, alors les Immortels achèvent de désertir la terre pour les cieux : l'archipel des îles osiriennes s'identifie à la Voie Lactée et l'idée de la survie se spiritualise pour mieux s'adapter à cette demeure céleste.

VI. *Époques saïte et grecque.* — « A l'époque primitive ce n'étaient que terreurs et angoisses. Vers la fin, aux temps des Saïtes et des Ptolémées, le langage des inscriptions permet de mesurer le chemin parcouru par l'effort de la pensée humaine. Pour qui a rempli les rites prescrits et entendu l'enseignement des dieux ; pour qui a accompli ici-bas la tâche qui lui a été confiée pour le maintien de « l'Ordre » social ou moral, la mort n'est plus le début d'une vie misérable, mais le commencement d'une existence stable et heureuse « pour la durée des siècles sans fin ». Un souffle de véritable grandeur anime ces textes empreints d'une sérénité parfois admirable. Cet au-delà qui s'ouvre devant lui, l'homme y entre, confiant dans la bonté du dieu et dans l'efficacité de sa protection, assuré d'y retrouver près de lui ceux qu'il a aimés » (p. 441).

..

Au terme de cette longue analyse, on pourra, je crois, se faire une idée impartiale de l'ouvrage de M. G. Foucart. Dans

une partie théorique, il combat une méthode de recherche en histoire des religions et en propose une autre. Celle qu'il propose n'a rien d'original dans la mesure où l'auteur se borne à préciser le but et les procédés de la méthode comparative; dans la mesure où il prétend que l'hiérologie a besoin d'un point de comparaison auquel tout puisse se ramener, il commet la même erreur méthodologique qu'il critique chez ses adversaires quand il leur reproche de prendre comme point de départ un mélange des faits observés chez les Indiens et des faits relevés chez les Australiens. Sans doute, il a pleinement raison de mettre en lumière l'importance de l'Égypte, considérée comme le couronnement de l'ethnographie africaine, et de revendiquer pour elle une plus grande place dans l'histoire des religions : mais, quels que soient les avantages certains que les Égyptiens présentent à ce point de vue sur les Iroquois ou les Aruntas, on ne saurait les prendre comme étalon dans l'estimation des faits d'ordre religieux.

Quant à la méthode qu'il combat, il lui adresse d'une part des reproches dont la vivacité ne dissimule pas l'imprécision, reproches qui, d'ailleurs, s'en prennent plus à certains des protagonistes de la méthode qu'à la méthode elle-même. D'autre part, il attaque deux de ses théories essentielles, le totémisme et le sacrifice communiel, d'abord pour prouver qu'elles sont controuvées en elles-mêmes, ensuite et surtout pour montrer qu'elles ne s'appliquent pas à l'Égypte; de là, — la religion égyptienne étant pour lui le type même de la religion primitive, — il résulterait qu'elles ne peuvent s'appliquer nulle part. Nous avons vu qu'il semblait avoir échoué dans ces deux attaques et, par suite, dans la conclusion qu'il en tire.

Dans une seconde partie, il a voulu appliquer ses idées à quelques-uns des principaux problèmes que pose la religion égyptienne. Si nous avons pu donner à son exposé une approbation presque sans réserves, c'est qu'ici, l'égyptologue qu'est M. Foucart, en présence des faits qu'il a étudiés à loisir, a été amené, par la vertu de leur seule logique, à des conclusions qui pourraient souvent se trouver sous la plume des maîtres qu'il combat le plus vivement. Ainsi, en honorant l'ouvrage de M. Foucart du grand prix d'histoire des religions, — prix qui lui permettra, nous l'espérons, de mener à bonne fin les nom-

breux travaux qu'il nous annonce au cours de son livre¹, — l'Institut s'est trouvé atteindre ce résultat, au moins inattendu pour la plupart des fauteurs de sa candidature : sanctionner, en même temps qu'une critique théorique des doctrines de l'école

1. Je fais allusion ici à un des procédés les plus singuliers de M. Foucart. Il ne se contente pas, ce qui est son droit absolu, de renvoyer surtout à ses propres travaux — principalement des comptes-rendus parus dans le *Sphinx* et dans le *Journal des Savants* et les parties égyptologiques qui lui ont été confiées dans certains articles du nouveau *Dictionary of Religion and Ethics*, articles parus (*Body, Calendar, Circumcision, Conscience, Demons, Disease, Dream, Dualism*) ou à paraître (*Festivals, Writing*) ; il nous réfère continuellement, pour vérifier ses dires, à des travaux inédits (comme son ouvrage manuscrit sur la *Religion et l'Art en Égypte*) ou qu'il prépare, ce qui rend la vérification plutôt malaisée. Voici quelques-unes des questions sur lesquelles auraient porté ses recherches : l'histoire de l'écriture (p. 7 et suiv.) ; le culte du ciel, puis des cultes stellaires, ont précédé en Égypte celui du soleil (p. 21, 72, 209) ; les divinités égyptiennes se sont réparties entre les quatre points cardinaux avant de se réduire au Nord et au Sud, ce qui serait un des fondements du dualisme (p. 194, 203, 427) ; le pharaon devait être reconnu par une manifestation divinatoire de l'image d'Amon-Râ (p. 353). — Il ne manque jamais non plus de nous avertir quand il parle d'après des documents inédits (p. 211. Cf. même des *nécropoles inédites*, p. 49) ou non traduits (p. 254). Mais à quel égyptologue veut-il faire croire qu'il soit besoin d'autant de recherches originales pour vérifier l'existence en Égypte de la dendrolâtrie (p. 78) ou pour établir ce qu'il écrit du sacre du pharaon (p. 181, 191, 206, 210) ou de l'évolution morale de l'osirisme (p. 266, 271) après les travaux de Moret ou de Baillet sur ces questions, pour ne citer que les derniers parus en France (il ne les cite pas, d'ailleurs).

Je donnerai ici quelques autres remarques sur la légèreté qui se marque par endroits dans le livre de M. Foucart tant dans l'appareil scientifique que dans la correction matérielle. — Dès qu'il sort du domaine égyptologique les preuves d'inexpérience abondent. — En voici un exemple : (p. 97-8) M. F. se demande si le zoomorphisme n'aurait pas été la première forme de la religion organisée dans les pays où vécut les Aryens primitifs. Au lieu de s'adresser aux folk-lores ou aux mythologies des peuples indo-européens, — il y a beau temps qu'ils ont répondu affirmativement, — le voilà qui déclare que « cette hypothèse pourra trouver une confirmation inattendue dans une découverte récente ». Cette découverte — vieille de cinq ans quand écrivait l'auteur et connue de tous les savants — est un traité entre Mattiouaza, roi du Mitanni, et Soubbilouliouma, roi des Hatti, dans le préambule du traité le roi de Mitanni invoque à côté des dieux hétéens, quatre divinités indo-iraniennes. (M. F. parle du traité sans avoir précisé la nature du document comme je viens de le faire — il renvoie pourtant au commentaire d'Ed. Meyer (sans le nommer) dans les *Sitzungsberichte* [qualifiés ici de *Bulletin*] de l'Académie de Berlin). — Cette découverte n'a rien de si « inattendu ». Elle confirme avec éclat ce qu'on entrevoyait par la présence de Souriasch, le dieu solaire védique, chez les Kosséens de Babylone, par celle de tant de noms à forme iranienne dans les documents de Tell-Amarna. Quoi qu'il en soit, quel rapport entre cette découverte et la question de la zoolâtrie indo-européenne ? Voici la suite des phrases — je n'ose dire des idées — chez M. Foucart : après avoir énuméré les quatre divinités védiques invoquées par le roi des Hétéens, « mais ce peuple, apparenté aux Hindous, semble avoir aussi adoré des dieux animaux » déclare M. Foucart. Des deux parties de cette phrase, ce qui concerne la parenté avec les Hindous est une pure hypothèse que rien ne justifie et qu'aucun savant sérieux n'a formulée ; pour la zoolâtrie hétéenne, au contraire, elle n'est pas qu'une conjecture résultant seulement, comme semble le croire l'auteur, des idéogrammes hétéens où l'on trouve des têtes d'animaux précédées du signe de divinité ; des centaines de monuments religieux hétéens, depuis les sculptures rupestres jusqu'aux cylindres-cachets,

sociologique, l'application pratique d'une partie d'entre elles à la religion de l'Égypte. De la part d'un des trois savants qui enseignent aujourd'hui avec le plus d'éclat l'égyptologie en France, cette adhésion prend une valeur singulière puisque

montrent des démons à tête ou membres d'animaux. M. Foucart les ignore et préfère « se tenir encore sur la réserve lorsque tant de monuments trouvés dans les grandes fouilles de 1907 restent à publier » — « mais il était bon de signaler ces premiers indices de zoolâtrie ; peut-être les nouveaux documents les confirmeront-ils, éclairant les similitudes religieuses entre Hindous et Hittites et par suite le culte des Aryens, antérieurement à la séparation des deux peuples de la couche commune ». Pour montrer l'inanité de ce passage, il suffira de rappeler que ces nouveaux documents sont surtout des tablettes portant des comptes ou inventaires qui risquent de ne pas apporter un jour bien nouveau à l'histoire religieuse des Hétéens ; il suffira avant tout de remarquer qu'il n'y a aucun indice de parenté entre Hétéens et Hindous et que, si le renouveau des études hétéennes a obtenu un résultat, c'est bien celui de détacher le rameau hétéen de l'arbre indo-européen pour le rattacher à celui des peuples caucasiens. M. Foucart a-t-il vraiment pensé que des simples rapprochements faits avec autant de légèreté pourraient faire illusion ? — Ailleurs (p. 247, 1), M. Foucart affirme qu'il n'y a pas de tombes néolithiques en Grèce ; dix publications récentes lui auraient montré qu'il n'en est rien.

Les références varient d'un extrême détail, — exagéré pour un livre qui ne s'adresse pas à des spécialistes (notamment à propos des publications allemandes sur les fouilles d'Abousir), — à l'imprécision et à l'inexactitude ; elles vont de publications qu'il est presque impossible à ses lecteurs d'avoir jamais sous la main (ainsi p. 383, 2) à des formules comme celle-ci : P. xxxix, 1 « Cf. l'opinion de Bissing en ses magnifiques *Denkmäler* de la sculpture égyptienne, à propos des origines de l'art de l'Égypte, et celle de Reisner comme conclusion à ses fouilles des nécropoles de Naga-ed-Deir ». Cf. des références aussi précises aux pp. 51, 2 ; 52, 2 ; 75, 1 ; 108, 1 ; 233, 1 ; 328, 1 ; 361, 1. — A la p. 109 on renvoie à Hugues le Roux *passim* sans avoir indiqué auparavant de quel ouvrage il s'agissait (son *Voyage en Éthiopie*) ; au lieu de renvoyer au *Journal des Débats* pour l'article de Maspéro sur Aménouthès (p. 259), il fallait avertir qu'il avait été réimprimé dans ses *Causeries d'Égypte*, p. 222. — P. xxvii, 1. La tomaisson manque. — P. xxxv, 2 *Idem*.

Après avoir donné, p. lxx, une liste des périodiques consacrée à l'ethnologie (il suffit de feuilleter l'*Anthropologie* et la *Revue d'Ethnographie* pour se la faire plus complète), M. F. a établi en un appendice (p. 13-20) une « bibliographie pratique de l'histoire des religions » qui lui aurait « été demandée de plusieurs côtés à la suite de la première édition de cette méthode ». Cette bibliographie, classée par ordre chronologique, pourra, en effet, rendre des services aux débutants (il aurait fallu pourtant les avertir de l'existence d'un *Index-encyclopaedia to periodical articles on religion* publié par E. Cushing Richardson, New York, 1907 et suiv.). Mais, si c'est à eux, comme on le dit, qu'on veut s'adresser pourquoi citer des ouvrages comme Gloatz, *Spekulative Theologie* (1383), ou Powell, *Mythologie Philosophy* (1880) qu'il me paraît douteux que M. Foucart connaisse directement ? Pourquoi citer, en 1906, à l'apparition de la 12^e éd., *L'Irréligion de l'Avenir* de Guyau et, en 1910, la réédition allemande de *L'Origine des Cultes* de Dupuis (à ce compte, il aurait fallu citer la réédition par Van Gennep de Dulaure) ; il aurait fallu également citer la dernière édition de Lubbock (1911), et sa réponse à Lang et à Frazer, *Marriage, Totemism and Religion* (1911). On s'étonnera de l'absence d'ouvrages aussi réputés que *Les Primitifs* d'Elie Reclus (1903) et *The Evolution of moral ideas* de Westermarck (1911). Mais on peut évidemment différer d'avis sur la composition d'une pareille bibliographie ; ce qui est plus grave c'est de trouver l'ouvrage de « Stucken, *Astral Mythen*, (1901-1907), Leipzig » cité sous ce titre en 1901, et répété, en 1907, pour celui « *Sturkheim, Astralmythen* (1901-1907), Leipzig » !

Il en est parfois de la forme comme des références. On va de formules vagues et

les théories du totémisme ont depuis longtemps reçu l'approbation de MM. Loret et Moret, les collègues lyonnais et parisiens de M. Foucart. On peut donc espérer que, sous leur impulsion commune, l'égyptologie française restera désormais en contact étroit avec l'histoire comparée des religions, pour leur plus grand bien réciproque.

Adolphe REINACH.

Vitznau, 20 Juillet 1913.

creuses à une véritable affectation de précision scientifique. P. cxvi. Peut-on vraiment distinguer si c'est le derme ou l'épiderme qu'on a enlevé à un cadavre momifié ? Y a-t-il intérêt, dans le texte d'un livre qui ne s'adresse pas à des spécialistes, à désigner Le Livre des Morts, le Livre des Voies sous les noms allemands de Zweigebuch, Todtenbuch (p. 428) ?

Est-il bien scientifique de parler des « textes préhistoriques » des Pyramides (p. 359), d'unir dans une même phrase *afrit* — esprit en arabe — et *notirou* — dieu en égyptien (p. 96, 1) ?

Pour le style proprement dit, il est rien moins que châtié. — On y rencontre des ablatifs absolus comme : p. xxxi, *Donné qu'en...* P. lxii, *Celui-ci déclaré être.* — Voici d'autres façons bizarres de s'exprimer relevées presque au hasard : P. cv, *Plans mieux devisés.* — P. cliii, *Rédaction finale du point en litige.* — P. 33, 1. Plus dernièrement. — F. 68. Ainsi s'exprime *l'affirmation du dieu national.* — P. 70. *La barque idéogrammatique des idées de procession.* — P. 107. *L'identité de la terminologie a préjugé par sous entendu de l'uniformité.* — P. 215. *Proposer la démonstration.* — P. 228. — *Contretissé.* — P. 249. *L'exemple des âmes multiples... est un excellent exemple à proposer.* — P. 380. *Pour dire que des divisions sont faites d'après les modes différents de mise à mort, elle sont qualifiées de « purement optiques ».* — P. 422. *Ce que je vais en dire est l'articulation pure et simple de la série.*

L'orthographe des noms propres égyptiens varie de la façon la plus singulière : *oushaptiou* (p. 212, 2) se rencontre à côté d'*oushapti* ; le nom du dieu du soleil est écrit tour à tour *Râ*, *Re*, *Ri*, *Ryâ* (p. 415). — On trouve *Amenhâtep* (xxxviii, 12) à côté d'*Amenhotep* (p. 67 etc.). — *Horou*, *Harou* ou *Hirou* (p. 11, 147) à côté d'*Horus* (p. 101 etc.). *Anoupou* (p. 84) à côté d'*Anoubis* et *Anubis* (p. 194), *Haïthar* (p. 67, 84, 212) à côté d'*Hathor*, *Tahouti* (p. 70, 84) à côté de *Thot* (p. 79, 101 etc.), *Marit-Soghrou* (p. 71) à côté de *Marit Soghar* (p. 315), *Min* (p. 91) à côté de *Minou* (p. 77), *Sokou* (p. 71) à côté de *Sovkou* (p. 78, 101, 317), *Sit* (p. 366) à côté de *Set* (p. 365) ; à quelques lignes de distance, *Khnoumou* (p. 101) et *Knoumhotep* (p. 102) ; *Montouhâtep* et *Phtahetep* (p. 142) ; quant à *Mnœvis* (p. 101) et *Mardouck* (p. 301), je ne sais comment expliquer ces graphies.

Voici enfin des fautes d'impression : P. clii : *ne pour se.* — P. cxxix archéologique. — P. 5, 1 : *ne pour en.* — P. 122 : *apparaîtra.* — P. 354 *grone* pour *grosse.* — P. 381 *Gods* pour *God.* — P. 396 *Anthropologie* pour *Anthropophagie.* — P. 423 *instact* pour *intact.* — Les noms propres sont aussi bien souvent écorchés. On lit presque toujours *Goblet d'Alvieilla* (parfois cette forme et la forme correcte dans la même page, ainsi p. cliii). — P. xxii *L'empire Etéen.* — P. lxx et 290, 370. *Dennel.* — P. 28. *N. G. Davies.* — P. 68. *Lybien.* — P. 201 *Howara.*

Sans doute toutes ces incorrections ne touchent point au fond du livre ; mais, dans un ouvrage qui se donne pour le manifeste d'une méthode, surtout lorsqu'il en est à sa 2^e édition, on aurait pu s'attendre à plus de soin. Espérons que cette « toilette du livre » aura été mieux faite dans la 3^e édition.

France moderne. MM. BÉNAUDET, agrégé d'histoire, PATRY, archiviste aux Archives nationales (*mouvement de la Réforme et Calvinisme*); M. RÉBELLIAU, membre de l'Institut, prof^r à la Sorbonne (xvii^e et xviii^e s.); M. WEILL, prof^r à l'Université de Caen (xix^e s.); **Angleterre moderne.** M. BASTIDE, d^r ès lettres, prof^r au Lycée Charlemagne (xvi^e-xviii^e s.); M. PASQUET, agrégé d'histoire, prof^r au Lycée Condorcet (xix^e s.).

HISTOIRE DES IDÉES : PHILOSOPHIE : Antiquité, M. BRÉHIER, prof^r à l'Université de Bordeaux; **Moyen âge,** M. DELACROIX, prof^r à la Sorbonne; **France.** MM. BERR, d^r ès lettres, direct^r de la *Revue* (xvi^e et xvii^e s.), F. PICAVET, prof^r à la Sorbonne (xviii^e et xix^e s.); **Allemagne,** M. DELBOS, prof^r à la Sorbonne; **Italie.** M. SEGOND, agrégé de philosophie, prof^r au Lycée de Toulon.

SCIENCES : Physique. MM. LALANDE, prof^r à la Sorbonne (*antiquité*); REY, prof^r à l'Université de Dijon (xvi^e-xviii^e s.); L. POISCARÉ, dir^r de l'enseignement secondaire (xix^e s.); **Biologie.** M. CAULLERY, prof^r à la Sorbonne; **Psychologie,** M. VASCHIDE, chef du Laboratoire de psychologie de Villejuif; **Théorie de l'histoire.** M. BERR, d^r ès lettres, direct^r de la *Revue*.

THÉORIES POLITIQUES, ÉCONOMIQUES ET SOCIALES : France. MM. SÉE, prof^r à l'Université de Rennes (xvii^e et xviii^e s., *idées pol.*), G. WEILL, prof^r à de l'Université Caen (xix^e s., *idées pol.*), H. BOURGIN, d^r ès lettres, prof^r au Lycée Voltaire (xix^e s., *idées soc.*); **Allemagne.** MM. H. LICHTENBERGER, prof^r à la Sorbonne (xix^e s., *idées pol.*), E. MILHAUD, prof^r à l'Université de Genève (xix^e s., *idées soc.*); **Angleterre,** M. MANTOUX, prof^r à l'Université de Londres.

HISTOIRE DES LETTRES ET DES ARTS : LITTÉRATURE : Grèce. MM. FOUGÈRES, prof^r à la Sorbonne (*litt. classique*), PÉECH, prof^r à la Sorbonne (*litt. alexandrine et chrétienne*); **Rome.** M. PICHON, d^r ès lettres, prof^r au Lycée Henri IV; **Littératures celtiques.** M. DOTTIN, prof^r à l'Université de Rennes; **France.** MM. BÉDIER, prof^r au Collège de France, et JEANROY, correspi^d de l'Institut, prof^r à la Sorbonne (*m. âge*), LANSON, prof^r à la Sorbonne (*litt. moderne*); **Allemagne.** MM. BLUM, agrégé d'allemand (xvii^e et xviii^e s.), H. LICHTENBERGER, prof^r à la Sorbonne (xix^e s.); **Angleterre,** M. CAZAMIAN, prof^r à la Sorbonne; **Espagne.** M. MOREL-FATIO, prof^r au Collège de France; **Italie,** M. H. HAUVETTE, prof^r à la Sorbonne; **Russie,** M. BOYER, direc^r de l'École des Langues orientales; **Pays scandinaves.** M. PINEAU, prof^r à l'Université de Clermont-Ferrand; **Islam.** M. BASSET, prof^r à l'Université d'Alger.

BEAUX-ARTS : Antiquité, M. PERDRIZET, prof^r à l'Université de Nancy; **Périodes paléo-chrétienne et byzantine.** M. MILLET, pr^r à l'École des Hautes Études; **Moyen âge,** MM. ENLART, direct^r du Musée du Trocadéro (*architecture*), André MICHEL, conserv^r au Musée du Louvre (*sculpture*), MALE, prof^r à la Sorbonne (*peinture, miniatures, vitraux*); **Italie et Espagne,** M. BERTHAUX, prof^r à l'Université de Lyon; **Pays-Bas.** M. MICHEL, membre de l'Institut; **Allemagne.** MM. LE PRIEUR, conserv^r au Musée du Louvre (*m. âge*), RÉAU, agrégé d'allemand (*pér. moderne*); **Angleterre,** M. H. MARCEL, dir^r des Musées nationaux (*peinture*); **France,** MM. LEMONNIER, prof^r à la Sorbonne (*Renaissance*), L. HOURTICQ, agrégé des lettres (*peinture, xv^e et xvi^e s.*), VITRY, conserv^r au Musée du Louvre (*architecture, xvi^e s.*), BRIÈRE, attaché au Musée de Versailles (*sculpture, xvi^e s.*), C.-G. PICAVET, agrégé d'histoire, prof^r au Lycée de Lille (*peinture, xvii^e s.*), P. MARCEL, prof^r à l'École des Beaux-Arts (*peinture, xviii^e s.*), BRIÈRE (*architecture et sculpture, xvii^e et xviii^e s.*), TOURNEUX, présid^t de la Société française de bibliographie (*Révolution et Empire*), LORQUET, agrégé d'histoire, prof^r au Lycée Janson (*peinture, xix^e s.*).

MUSIQUE : MM. H. EXPERT, prof^r à l'École Niedermeyer (xvi^e s.), R. ROLLAND, prof^r à la Sorbonne (xvii^e et xviii^e s.), LALOY, d^r ès lettres, et H. LICHTENBERGER, prof^r à la Sorbonne (xix^e s.), LALOY (*musique orientale*).

III. — **SOCIOLOGIE (Étude comparative des institutions) :** MM. DURKHEIM, prof^r à la Sorbonne, BERTHOD, agrégé de philosophie, BOISSONNADE, prof^r à l'Université de Poitiers, BOUGLÉ, prof^r à la Sorbonne, G. BOURGIN, archiviste aux Archives nationales, H. BOURGIN, d^r ès lettres, prof^r au Lycée Louis-le-Grand, G. DAVY, agrégé de philosophie, FAUCONNET, prof^r à l'Université de Toulouse, HALBWACHS, d^r ès lettres, HUBERT, prof^r à l'École des Hautes Études, LASKINE, agrégé de philosophie, MAUSS, prof^r à l'École des Hautes Études, RICHARD, prof^r à l'Université de Bordeaux, SIMIAND, agrégé de philosophie, biblioth^e du Ministère du Commerce.

LA REVUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

Comprend quatre parties : 1° des Articles de fond (théorie de l'histoire et psychologie historique) ; 2° des Revues générales (inventaire du travail historique fait et à faire) ; 3° des Notes, questions et discussions (intermédiaire entre les historiens, sociologues et philosophes) ; 4° la Bibliographie (analyses, revue des Revues et bulletin critique).

La *Revue de Synthèse historique* paraît tous les deux mois, fin février, avril, juin, août, octobre, décembre. Elle forme deux volumes par an, de trois à quatre cents pages, grand in-8°, chacun.

L'abonnement est de **15 francs** pour la France et de **17 francs** pour l'Étranger. Il part de février ou d'août. — Le prix du numéro est de **3 francs**.

La collection des 13 premières années : **175 francs**.

NUMÉROS SPÉCIAUX

L'Allemagne, n° 44, **3 fr.** ; *L'Angleterre*, n° 49, **3 fr.** ; *L'Italie*, n° 57, **4 fr. 50** ; *La Russie*, n° 71, **4 fr. 50**.

PREMIÈRE TABLE DÉCENNALE

(1900-1910)

Par André FRIBOURG

Un volume grand in-8° de 114 pages. **5 fr.**
(3 fr. pour les abonnés de la *Revue*)

PUBLICATIONS DE LA REVUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE

LES RÉGIONS DE LA FRANCE

- I. *La Gascogne*, par L. BARRAL-DIHIGO, précédé d'une introduction générale par Henri BERR, directeur de la *Revue de Synthèse historique*, **3 fr.**
- II. *Le Lyonnais*, par CHARLÉTY, professeur à l'Université de Lyon, **2 fr.**
- III. *La Bourgogne*, par A. KLEINCLAUSZ, prof. à l'Université de Dijon, **3 fr.**
- IV. *La Franche-Comté*, par L. FEBVRE, agrégé d'hist. et de géog., **3 fr.**
- V. *Le Velay*, par Louis VILLAT, professeur au lycée du Puy, **3 fr.**
- VI. *Le Roussillon*, par Joseph CALMETTE, professeur à l'Université de Dijon, et Pierre VIDAL, bibliothécaire de la ville de Perpignan, **3 fr.**
- VII. *La Normandie*, par Henri PRENTOUT, prof. à l'Univ. de Caen, **4 fr. 50**.
- VIII. *La Lorraine*, par PEISTER, professeur à la Sorbonne, **4 fr. 50**.
- IX. *L'Île-de-France (Les pays autour de Paris)*, par Marc Bloch, agrégé d'histoire et de géographie, **4 fr. 50**.

ARCHIVES, BIBLIOTHÈQUES, MUSÉES

- L'Organisation des Musées**, par L. RÉAU, prof. à l'Univ. de Nancy, **2 fr.**
L'Organisation des Bibliothèques, par V. CHAPOT, docteur ès-lettres, docteur en droit, bibliothécaire à la Bibliothèque S^{te}-Geneviève, **2 fr. 50**.

Les études relatives à l'Histoire économique de la Révolution française (1789-1804), par P. BOISSONNADE, professeur à l'Université de Poitiers. **5 fr.**

Les études relatives à la période du « Risorgimento » en Italie, par Georges BOUAGIA, ancien membre de l'École Française de Rome, archiviste aux Archives Nationales. **3 fr. 50**

Les études relatives à l'Histoire économique de l'Espagne et leurs résultats (des origines à 1453), par P. BOISSONNADE, professeur à l'Université de Poitiers. **4 fr. 50**

Répertoire méthodique pour la Synthèse historique (Théorie et Méthodologie, Histoire et Enseignement de l'Histoire), année 1901, publié avec une Introduction par H. BERR, docteur ès-lettres, dir. de la *Revue de Synthèse historique*, avec le concours de P. CABOS, archiviste paléographe, dir. de la *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, et Fr. SIMIAND, agrégé de philosophie, sec. de la red. des *Notes critiques*. **2 fr.**