

Journal asiatique : ou
recueil de mémoires,
d'extraits et de notices
relatifs à l'histoire, à la
philosophie, aux [...]

Société asiatique (France). Journal asiatique : ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux sciences, à la littérature et aux langues des peuples orientaux... / publié par la Société asiatique. 1822.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

*La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

*La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

Cliquer [ici pour accéder aux tarifs et à la licence](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

*des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

*des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisation@bnf.fr.

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL

DE MÉMOIRES ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

TOME CCXXIV



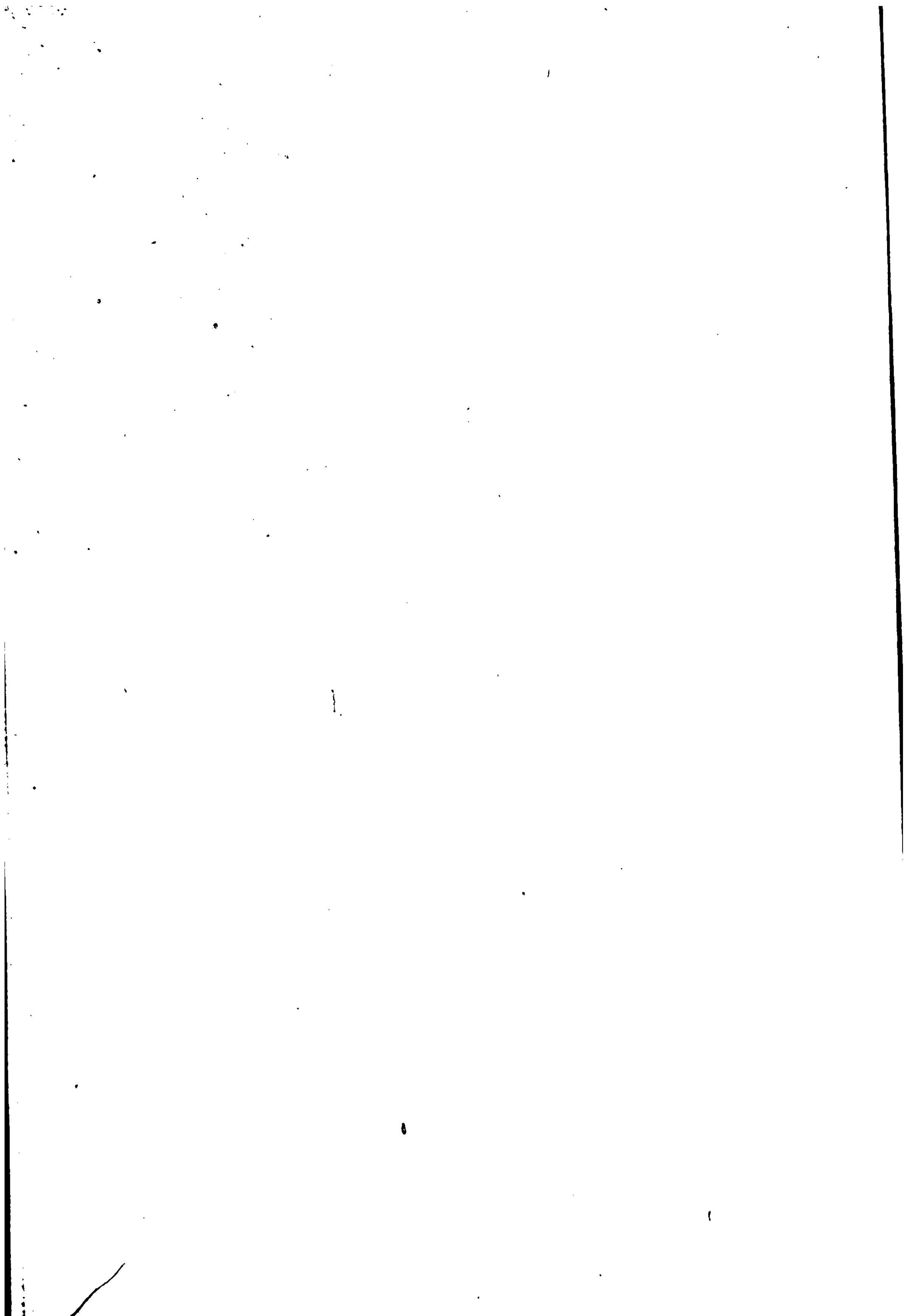
PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, N° 13 (VI^e)

MDCCCXXXIV



JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-MARS 1934.

DEVAPUTRA,

PAR

SYLVAIN LÉVI.

Le Suvarṇaprabhāsa sūtra est assurément une des œuvres les plus populaires du Bouddhisme mahāyāniste; il suffit de rappeler qu'il a été traduit cinq fois en chinois (par Dharmakṣema [trop souvent appelé à tort Dharmarakṣa] entre 412 et 426; par Paramārtha en 552, trad. perdue; par Jinagupta [ou Yaçogupta] entre 561 et 577, trad. perdue; par Pao Koei (plutôt éditeur d'une version synthétique que, à proprement parler, traducteur) en 597; par Yi tsing en 703); deux fois en tibétain (par Jinamitra et Çilendrabodhi, sur des originaux sanscrits; par Čhos grub, sur la version chinoise de Yi tsing); en ouïgour (éd. par Radlof et Malof, *Bibliotheca Buddhica*, 1913-1917; fragments publiés par F. W. K. Müller, *Uigurica*, 1908); en khotanais (fragment publié par Pelliot, *Mémoires de la Soc. de Linguistique*, t. XVIII, p. 89-125, Paris, 1913). Le texte sanscrit, longtemps accessible dans les manuscrits seulement, tous de provenance népalaise (les recherches d'Asie centrale ont aussi rendu au jour quelques fragments; Hoernle en a publié un dans ses *Manuscript Remains of Buddhist Literature in Eastern Turkestan*, p. 110), a

été imprimé d'abord, mais incomplet, dans les publications de la *Buddhist Text Society*, par Sarat Chandra Das et Satis Chandra Vidyabhushana, Calcutta, 1898. Bunyiu Nanjio en avait préparé une édition qui a été publiée après sa mort par M. Hokei Idzumi, Kyoto, 1931; M. Idzumi a de plus enrichi le texte établi par Nanjio de références aux diverses traductions chinoises et tibétaines. Il a en outre annoncé un volume d'index et une traduction anglaise qui, autant que je le sache, n'ont pas encore vu le jour. En tête de son édition il a placé une courte, mais substantielle introduction de xxv pages qui fournit un précieux ensemble d'informations. Il y a en particulier signalé un trait caractéristique de ce sutra, la présence d'un chapitre entier traitant des règles morales et politiques de la royauté, le Rājācāstraparivarta (chap. xiii du texte sanscrit; xi. 正論, de Dharmakṣema; xvi, id., de Pao Koei; xx, 王法正論, de Yi tsing). Ce traité de la Royauté porte le nom de Devendrasamaya (Y. 天主教法; tib. lha'i dbaṅ po'i dam « engagement pris par le(s) maître(s) des dieux »); le dieu Brahma l'a communiqué aux Gardiens du monde (Caturmahārāja) qui étaient venus le consulter; le pieux roi Balendraketu (*sic ms.*; éd. Baladaketu; les 3 trad. chin. ont 力 尊 相 [Dh. et P.] ou || 尊 (Y.); tib. Stobs kyi dbaṅ po'i tog — bala-indra-ketu) le transmet à son fils et successeur, le prince royal Ruciraketu, héros du Suvarṇaprabhāsa. Tous les rois qui assureront ainsi la transmission de ce sūtra seront protégés par une kyrielle de dieux et de déesses qui en ont pris l'engagement, ainsi que le texte même le rapporte tout au long. Un pareil engagement a valu à ce sutra un traitement de faveur dans tous les pays où il a été introduit. M. Idzumi rappelle que au Japon même la lecture et l'explication du Suvarṇaprabhāsa donnaient lieu à des rites compliqués qui étaient accomplis par l'empereur et l'impératrice ensemble à la cour impériale. Quand le prince Shōtoku, le glorieux

patron du bouddhisme japonais, édifia le temple célèbre de Shitenōji (des Quatre Devarāja's) en 587 à Osaka, il emprunta la désignation de ce temple à un chapitre du Suvarṇaprabhāsa, le Caturmahārāja parivarta, chap. vii de l'original sanscrit, titre rendu dans toutes les versions chinoises par 四天王, Sseu t'ien wang en lecture chinoise, Shitenō en lecture japonaise; dans ce chapitre les Quatre Gardiens des points cardinaux promettent leur protection à ceux qui réciteront et pratiqueront le texte de ce sūtra. Plus tard, quand l'empereur Shōmu établit un temple officiel dans chaque province pour le bien de l'État, il fit déposer dans chacun de ces temples un exemplaire du Suvarṇaprabhāsa.

Quand les Quatre Gardiens du monde viennent consulter Brahma, ils lui soumettent respectueusement leurs questions :

katham manusyasambhūto rājā devaḥ sa ⁽¹⁾ procyate
yad iha mānuṣe loka jāyate ca bhavan nṛpaḥ. 5
katham devamanusyeṣu rājatvaṁ ca kariṣyate

Comment se fait-il que, né parmi les hommes, le roi est appelé dieu, puisqu'il est né ici-bas dans le monde des humains en devenant roi? Et comment se fait-il que la royauté sera exercée chez les dieux et les hommes?

Tel est du moins le sens qui semble sortir de ce texte obscur et embarrassé. Et Brahma leur répond :

yad iha [var. idaṁ] lokapālebbhir etarhi mama pṛcchitāḥ
sarvasattvahitārtthāya vakṣye 'haṁ cāstram uttamam. 7
nāraṇāṁ sambhavaṁ vakṣye yuktivāham manujālaye
betunā yena rājāno bhavanti viṣayeṣu ca. 8
devendrāṇāṁ adhiṣṭhāne mātuh kuṣau pravekṣyati ⁽²⁾
purvam adhiṣṭhito devaiḥ paścād garbhe ⁽³⁾ prapadyate. 9

(1) Var. devendra.

(2) Var. kuṣu pravedati.

(3) Var. 'bhau; 'bheḥ.

kim cāpi mānuṣe loka jāyate çriyate ⁽¹⁾ nṛpaḥ
 api vai devasambhūto devaputraḥ sa ucyate. 10
 trāyastriṃçair devarājendrain bhāgo datto nṛpasya hi
 putras tvaṃ ⁽²⁾ saha devānāṃ nirmīto manuḥçvaraḥ. 11
 adharmāçamanārthāya duṣkṛtānāṃ nivāraṇaḥ ⁽³⁾
 sukṛtau sthāpayet sattvān ⁽⁴⁾ preṣaṇārtham ⁽⁵⁾ surālaye. 21

Malgré les incertitudes et les obscurités du texte, on peut traduire ainsi :

Pour ce que les Gardiens du Monde me demandent maintenant, je vais énoncer en faveur de tous les Êtres un traité excellent. Je m'en vais dire en l'expliquant la naissance des êtres humains dans le monde des fils de Manu, et par quelle cause ils deviennent des rois dans des domaines, comment, sous la bénédiction des rois des dieux, [l'homme] entre dans un sein maternel, préalablement béni par les dieux, ensuite passe dans une matrice. Et ainsi le roi, quoiqu'il naisse... dans le monde humain, cependant, du fait que son existence tient des dieux, il est appelé Fils de(s) dieu(x) (Devaputra). Les Trente-trois, les plus grands rois des dieux, lui donnent chacun une part; tu es un Fils de(s) dieu(x)... transformé en monarque pour supprimer l'impiété, pour opposer une barrière aux méchants, pour établir les Êtres dans le bien et (les) envoyer à la demeure céleste.

En face de ce texte, les traductions chinoises présentent des divergences qui sollicitent l'attention. Les dieux demandent :

DH. [DHARMAKṢEMA]
 = P. [PAO KORI.]

Y. [YI TSING.]

云何是人得名爲天子
 云何人王得名天子
 生在人中處王宮殿
 正法治世而名爲天

云何處人世而得名爲天子
 復以何因緣得名曰天子
 云何生人間獨得爲人主
 云何在天上復得作天王

(1) Var. striyete.

(2) Var. putratvam.

(3) Var. vicāraṇaḥ.

(4) Var. tāyatvā.

(5) Var. praharṣā°.

En fait les deux traductions (puisque Pao Koei reproduit simplement Dharmakṣema) sont identiques. Yi tsing qui traduit en vers de cinq syllabes ne fait guère qu'ajouter des mots de remplissage aux vers de quatre syllabes écrits par son prédécesseur. Le sens est :

Comment se fait-il que étant homme (Y., résidant dans le monde humain) on obtienne le nom de dieu ? Comment se fait-il qu'un roi des hommes obtienne le nom de Fils du Ciel ? Comment se fait-il que né (Dh., et résidant), parmi les hommes on réside dans un palais royal (Y., pourtant on obtienne d'être le maître des hommes) ? Que suivant la bonne loi on gouverne la terre, et pourtant qu'on soit appelé dieu ? (Y., Comment se fait-il que, résidant là-haut, au ciel, on obtienne ensuite d'exercer la royauté sur les dieux ?).

Et Brahma répond :

Dh. = P.

Y.

我生論中王護胎王子德子在起廣上
問衆勝人人守入人天已天自不增天
義一切一於稱王後爲稱以稱得令令生
此一第生故諸然生復各故故遮修多
以爲申故土中護中故天人加法生
雖富宜業國胎守人護三三斫惡善衆
今要揚集領在先在天十與力離住令
汝我敷因王矣或雖以三分神遠安能

故聽王主胎護天子王力生上
情善作人母守名天人在不天
有應得爲入復故名助自令生
利說天領後天勝得力資業得
爲我生統然諸尊亦分亦惡使
知法力中護中世持王天法善
富國業人加胎人護天諸非修
汝治善於共母在天三切諸技
世我先在天至生諸十一滅有
護問由苦諸既難由三及除教

Dh. — Puisque vous m'interrogez maintenant sur ce point, je vais brièvement, en faveur de tous les êtres, révéler et publier le meilleur

(1) P. 說.

des traités d'enseignement. C'est à cause des actes accumulés qu'on naît parmi les hommes comme roi et souverain d'un royaume : c'est pourquoi on dit : « roi des hommes ». Déjà, quand il est encore dans le sein de sa mère, les dieux le gardent et le protègent, ou même ils l'ont déjà auparavant gardé et protégé; puis, quand il entre aussi dans le sein de sa mère; s'il réside parmi les hommes, il naît pour y être roi des hommes. Comme les dieux le protègent, on l'appelle encore Fils de(s) dieu(x). C'est parce que les Trente-trois dieux, chacun pour sa part propre d'excellence, en ont fait un don à cet homme; c'est pourquoi on l'appelle Fils de(s) dieu(x). C'est parce qu'il a l'avantage d'une force surnaturelle qu'il obtient d'être monarque. Il éloigne les mauvaises règles, il les empêche de se produire; il installe en paix les bonnes règles, et en les pratiquant il les fait accroître; il est capable de faire que les êtres, en grand nombre, aillent naître au haut du ciel.

Y. — Gardiens du monde, vous devez le savoir, pour le bénéfice de tous les êtres. Vous me demandez les règles pour gouverner un royaume. Je vais les énoncer; vous, de votre côté, écoutez bien. C'est par la force des bonnes actions antérieures qu'on naît dieu pour exercer les fonctions de roi. Si on réside parmi les hommes, c'est pour les gouverner comme souverain des hommes. Tous les dieux ensemble l'accroissent et le protègent, et encore après qu'il est entré dans le sein maternel. Oui, quand il est passé dans un sein maternel, les dieux le gardent et le protègent. Quoiqu'il soit né et réside parmi les hommes, à cause de sa supériorité respectable, on l'appelle dieu. Et comme les dieux le protègent et le guident, il reçoit aussi le nom de Fils de(s) dieu(x). Les Trente-trois dieux souverains ont distribué leurs forces en faveur du roi des hommes, et de plus tous les dieux lui donnent encore leur propre force de souveraineté. Il détruit les règles perverses, il empêche les mauvaises actions de se produire; il instruit les êtres à la pratique du bien, et fait qu'ils obtiennent de naître au haut du ciel.

La traduction de Yi tsing s'écarte sur un certain nombre de points de la traduction donnée par Dharmakṣema et reprise par Pao Koei; elle semble supposer un texte différent. En fait Yi tsing a utilisé une recension très différente de celle que Dharmakṣema avait suivie. Pao Koei, à la fin du vi^e siècle, constatait déjà les divergences des textes, et il avait essayé d'y

remédier par son édition synthétique 合部. Il disait dans sa préface : « Dharmakṣema a 18 chapitres; Yaçogupta en a 20; Paramārtha en a encore 4 de plus et compte 22 chapitres... Cela me tourmentait jour et nuit. Et je me disais en soupirant : Comment se peut-il que ce sūtra qui contient l'enseignement le plus profond puisse manquer d'un chapitre à la fin ? Et j'aspirais à voir le texte sanscrit lui-même... Enfin je réussis, en 597, 17^e année K'ai hoang, à persuader un maître du Tripitaka, originaire du Gandhāra, dont le nom se traduit par Tche tō 志德 (le traducteur Jinagupta [Nanjio, *App.* II, n^o 125 et 129, Jñānagupta]; cf. Chavannes, *Toung Pao*, 1905, p. 332-356, Biographie de Jinagupta) et je lui fis chercher la portion finale du texte. »

Nous avons comme Pao Koei l'avantage de posséder le texte sanscrit et de pouvoir le comparer aux versions chinoises; mais d'une part notre texte sanscrit est obscur, sans doute corrompu, et la fidélité des traducteurs chinois est sujette à caution. Heureusement nous disposons encore d'une autre et précieuse ressource, grâce aux interprètes tibétains; le Kandjour, Rgyud XII, contient deux traductions du Suvarṇaprabhāsa; l'une, il est vrai, exécutée d'après la version chinoise de Yi tsing, ne fait que confirmer son texte; mais l'autre, exécutée sur le texte sanscrit, et un texte sanscrit qui diffère de la recension népalaise. Ainsi le Traité sur la Royauté n'y forme pas un chapitre à part; il est incorporé au chapitre xix qui continue l'entretien de Bhagavat avec la déesse Terre; les passages que nous étudions y sont traduits ainsi :

Kandjour, Rgyud XII, p. 348, a-b :

mir skyes pa yi rgyal po la.
gañ gi rgyus ni rgyal po la.
gal te lha na ji lta bur.
mi bdag gyur te mi rnams la.

ji lta bur ni lha zes bgyi.
lha sras zes ni bgyi bar 'gyur.
mi yi 'jig rten 'dir skyes zin.
rgyal po ñid ni bgyid par 'gyur.

[Les gardiens du monde demandent:] Le roi qui est né homme, comment se fait-il qu'on l'appelle un dieu? Pour quelle raison faut-il donner au roi l'appellation de Fils de(s) dieu(x)? S'il est un dieu, comment se fait-il qu'il nait en ce monde des humains, et que, devenu souverain des hommes, il doit exercer la royauté parmi les hommes?

de ltar 'jig rten skyon rnams kyis.
sems can kun la phan pa'i phyir.
mi yi gnas su skyes ba ni.
rgyu gan gis na yul rnams su.
lha dbaṅ rnams kyi byin rlabs kyi.
lha yis snar ni byin rlabs nas.
mi yi 'jig rten skyes kyaṅ ni.
lha las skyes par gyur pas na.
khyod ni lha kun bu yin zes.
rgyal po'i skal ba byin nas ni.
ñes par byas pa rnams 'gog pa.
sems can legs byed dgod pa daṅ.

de ltar bdag la dris pa na.
bstan bcos dam pa kho bos bstan.
rgyal po rnams kyi skye ba daṅ.
gyal por 'gyur ba bḥad par bya.
ma yi rum du 'jug gyur te.
phyi nas mñal du 'jug par 'gyur.
mi yi dbaṅ por gyur pa yin.
de ni lha yi sras zes bya.
sum cu rea gsum lha dbaṅ gis.
mñ rnams la ni dbaṅ por sprul.
chos ma yin pa gzig pa daṅ.
lha yi gnas su dgye ba'i phyir.

[Brahma répond:] «O gardiens du monde, comme vous me l'avez demandé, ainsi pour le profit de tous les Êtres, je vais vous enseigner ce traité excellent. Pour quelle cause, étant né dans un lieu humain, il nait entre les rois, et il exerce la royauté sur des territoires, apprenez-le. C'est par la faveur des souverains des dieux qu'il entre dans un sein maternel; c'est par l'effet d'une faveur divine préalable qu'il entre ultérieurement dans une matrice. S'il nait dans le monde des humains, c'est pour y être le souverain des hommes. Puisque c'est de(s) dieu(x) qu'il est né, sa désignation est «Fils de(s) dieu(x)» [*sras*, terme noble pour le fils]; vous autres, vous n'êtes que de simples fils [*bu*, terme commun pour le fils] de tous les dieux; mais du fait que les Trentetrois souverains des dieux vous donnent une portion royale, vous êtes métamorphosés [*sprul* = *nirmita*] en souverain parmi les hommes, barrant la route aux mauvaises actions, détruisant ce qui est contraire à la loi, souriant aux êtres qui agissent bien pour les tourner vers le séjour divin.

Grâce au tibétain le texte devient limpide; les obscurités du sanscrit se dissipent; les lacunes, évidentes, sont comblées. Nous avons ici une théorie de la royauté de droit divin trans-

posée sur le plan indien. C'est la même doctrine que du côté brahmanique Manu enseigne dans des termes fort voisins :

Manu V. 96 :

Somāgnyarkānilendrāṇām vittāppatyor Yamasya ca
aṣṭānām lokapālānām vapur dhārayate nṛpaḥ
lokeṣādhiṣṭhito rājā nāsyāçaucam vidhīyate
çauçāçaucam hi martyānām lokeçaprabhavo py ayam. 97

et VII, 3 et suiv.

rakṣārtham asya sarvasya rājānam asṛjat prabhuh
indrānilayamārkanām agneç ca varuṇasya ca
candravitteçayoç caiva mātṛā nirhṛtya çāçvatīḥ. 4
yasmād eṣām surendrāṇām mātṛābhyo nirmīto nṛpaḥ
tasmād abhibhavaty eṣa sarvabhūtāni tejasā. 5
tapaty ādityavac caisa çakṣūṁsi çā manāṁsi ca
na cainam bhuvi çaknoti kaçcid apy abbivikṣitum. 6
so' gnir bhavati vāyuç ca so' rkah somah sa dharmarāt
sa kuberah sa varuṇah sa mahendrah prabhāvataḥ. 7
bālo' pi nāvamantavyo manuṣya iti bhūmipah
mahati devatā hy eṣa nararūpeṇa tiṣṭhati. 8

Le roi incorpore en lui Soma, Agni, Arka, Anila, Indra, les deux sires des Richesses et des Eaux, et Yama, qui sont les huit gardiens du monde. Comme il est sous le patronage des maîtres du monde, le roi n'a pas de règles d'impureté; la pureté et l'impureté sont pour les mortels, et lui il tire son origine des maîtres du monde.

Pour la protection de cet univers, le Seigneur a créé le roi en prenant des parcelles éternelles d'Indra, Anila, Yama, Arka et Agni, et Varuṇa, et des deux sires de la Lune et des Richesses. Parce que le roi est fait des parcelles de ces princes des dieux, il surpasse pour cette raison tous les êtres en éclat, et comme le soleil, il brûle les yeux et les cœurs, et personne sur terre ne peut le regarder en face. Il est Agni, et Vāyu, et Arka, et Soma, et Dharmarāj, et Kuvera, et Varuṇa, et le grand Indra, du fait de son prestige. Même enfant, on ne doit pas manquer de respect au roi en se disant : C'est un homme, car c'est vraiment une grande divinité qui est là sous les traits d'un homme.

C'est aussi la doctrine enseignée par le Mahā Bhārata, notamment dans la longue section du Rājadharmānuṣāsana parvan qui occupe les 130 premières lectures du Āntiparvan, et où beaucoup des vers recueillis au livre VII de Manu se retrouvent textuellement. Le vers 8 ci-dessus (*bālo' pi...*) se lit, par exemple au vers 2575 du Āntiparvan, adhy. LXVIII, avec la seule variante : *na hi jāte avamantaryo*, et le vers suivant (2576) :

kurute pañcarūpāṇi kālayuktāni yaḥ sadā
bhavaty agnis tathādityo mṛtyur vaiśravaṇo yamaḥ

n'est qu'une variante de Manu VII, 7.

Mais le Suvarṇaprabhāsa se distingue par un trait nettement original : il glorifie le roi comme étant devaputra, « fils de(s) dieu(x) ». Comment se fait-il qu'on l'appelle deva ? Pour quelle raison faut-il lui donner l'appellation de devaputra ? demandent les Gardiens du monde ; et Brahma leur répond :

api vai devasambhūto devaputraḥ sa ucyate

C'est parce qu'il est né de l'ensemble des dieux qu'il est appelé *devaputra*.

Ni Manu, ni le Maha Bharata ne connaissent ce titre royal ; le Maha Bharata XII, 2587 énumère comme titres royaux : *rāja, bhoja, virāj, samrāj, kṣatriya, bhūpati, nṛpa*. Ni la littérature, ni l'épigraphie brahmaniques n'en fournissent d'exemple ; Böhtlingk et Roth, *sub verbo*, ne donnent qu'une seule référence pour le mot *devaputra* : Hariv., 4513 :

devaputropamau vīrau bālāv iva hutācanau

où deux guerriers sont normalement comparés à des fils de dieux, au sens littéral du mot. Dans tout le cours de l'histoire indienne, une seule dynastie a revendiqué et porté officiellement le titre royal de *devaputra* ; c'est la fameuse dynastie des

Kuṣaṇa's qui joue un si grand rôle dans les annales du bouddhisme. Kaṇiṣka, Huviṣka, Vāsudeva (Vāsaṣka) associent toujours ce titre à leur nom, quelle que soit la combinaison adoptée pour leurs autres titres (*mahārāja*, *rājātirāja*) et quelle que soit la graphie de l'inscription, brāhmī ou kharoṣṭhī. Seuls avec eux, les princes de Khotan, dans les documents kharoṣṭhī de Stein publiés par Boyer, Rapson et Senart, sont désignés par le titre de *devaputra*, et ce trait ne fait que les rattacher plus sûrement au groupe des Kuṣaṇa's de l'Inde, comme le suggère la mention à plusieurs reprises du mot « Kuṣaṇa » dans ces textes. Un texte chinois du III^e siècle, cité dans un ouvrage de la dynastie T'ang, dit expressément : « Le roi du pays des Yue-tche s'appelle Fils du Ciel » (cf. Pelliot, *T'oung Pao*, 1923, p. 123)⁽¹⁾. La conclusion s'impose. Le Suvarṇaprabhāsa qui exalte le titre royal du devaputra a été composé à l'époque des Kuṣaṇa's et pour flatter les Kuṣaṇa's. Rien n'est moins inattendu; Tāranātha dit formellement, d'après ses sources indiennes (p. 59) : « A l'époque de Kaṇiṣka vint de l'Est le

(1) Le Ta tche tou louen, commentaire de la Prajñā Pāramitā par Nāgārjuna, qui est une mine inépuisable, et pourtant si peu explorée, d'informations précieuses, contient une indication de portée analogue. Au chapitre xxii de la traduction chinoise (Tok., XX, 2, 11^e, col. 17), il explique qu'il y a quatre sortes de dieux : le dieu de nom, le dieu de naissance, le dieu de pureté, le dieu de pureté native. « Le dieu de nom, c'est par exemple aujourd'hui le roi qu'on appelle « Fils de Dieu » 名天者如今國王名天子者. — D'autre part, l'Abhidharma mahā vibhāṣā (où se trouve un conte dont Kaṇiṣka est le héros; cf. *J. As.*, 1913, 2, p. 360) distingue le roi Kuṣaṇa et le Fils du Ciel de Chine. Buddhavarman, l'auteur de la première traduction chinoise au début du V^e siècle, entre 425 et 439, rend ainsi le passage (Tok., XXI, 7, chap. 14, p. 85^b, col. 6) : « Il obtient d'être le roi d'une région, comme le roi K'iu cha, le roi Wou louen tch'a, le fils du Ciel de Ts'in, etc. 得王於一方如瞿沙王無崙茶王秦天子 ». Hiuan tsang, au passage correspondant de sa traduction (Tok., XXII, 1, chap. 25, p. 107^a, col. 4) dit : « Comme le K'iu cha na, le Mou lou tch'a, le Fils du Ciel de Cina, etc. 如屈履拏沒魯茶至那天子 ». Il est bien clair qu'il s'agit des Kuṣaṇa's, des Muruṇḍa's, et de l'empereur de Chine.

vénérable Pārçva qui était Arhat et savant accompli. Il publia le Kāñcanamālāvadāna, sūtra prophétique qu'il avait reçu de quelques savants Sthavira's, qui contenait le rêve du roi Kṛkin [il s'agit donc du texte connu au Népal sous le nom de Sumāgadhāvadāna : Sumāgadhā est bien en effet une renaissance de la princesse Kāñcanamālā, fille de Kṛkin; on voit l'importance de ce texte, qui reste pourtant inédit encore, quoique accessible dans l'original sanscrit ainsi que dans des versions en chinois et en tibétain], et encore d'autres sūtra's très rares». Tāranātha raconte alors comment le roi Kaṇiṣka, l'ayant appris, jugea nécessaire de convoquer un concile; puis il continue (p. 63) : « Au temps [du roi Lakṣāçva, quand le fils de Kaṇiṣka régnait à Puṣkalāvati], parurent le Ratnakūṭa dharmaparyāya çatasāhasrika en 1000 sections, l'Avatamsaka en 100.000 leçons et 1.000 chapitres, le Laṅkāvatāra en 25.000 çloka's, le Ghanavyūha en 12.000 çloka's, la Dharma-saṃgīti en 12.000 çloka's, et encore une multitude d'autres ouvrages; en partie c'étaient des sūtra's reçus de dieux, de nāga's, de Gandharva's, de Rākṣasa's, et provenant de différents pays, surtout du pays des Nāga's». Ainsi Tāranātha, interprète autorisé des traditions qu'on peut appeler les traditions officielles du bouddhisme, attribue justement à l'époque des Kuṣaṇa's la publication des grands textes du Mahāyāna. Le fait, désormais confirmé et acquis, n'est pas sans portée pour l'histoire de la religion, de la littérature et de l'art.

Si le titre de *devaputra* n'avait pas pénétré dans le protocole royal avant la dynastie des Kuṣaṇa's, le terme *devaputra* avait déjà pris antérieurement dans le bouddhisme une valeur spéciale qui n'est pas liée à son sens grammatical de « fils de(s) dieu(x) ». Childers, dans son Dictionnaire Pali, dit : « Devaputto, a deva. The inhabitants of the Devaloka are called devá, but the sing. *devo* occurs but very rarely. In its place,

devatā is used, or, if it is intended to particularize sex, *devaputto* and *devadhītā*. *Deraputto* therefore simply means a male deva, and *devadhītā* a female deva ». Le Dictionnaire de la Pali Text Society essaie de préciser davantage : « *Deraputta* « son of a god », a demi-god, a ministering god (cp. f. *devadhītā*), usually of Yakkhas, but also applied to the 4 archangels having charge of the higher world of the Yāmā devā (viz. Suyāma devaputta), the Tusitā d. (Santusita d.), the Nimmānaratū d. (Sunimmita d.), and the Paranimmita Vasavattī d. (Vasavattī d.) ». L'explication vaut pour l'ensemble du bouddhisme de toutes les écoles et de tous les véhicules; il suffirait de se reporter à la Mahāvīyutpatti, n° 3136-3138 où ces quatre devaputra's sont énumérés entre le dieu Kāma (3133) et Māra (3134) d'un côté, et Çakra Devendra (3139), dans la série des Laukikadevatā's. Le démon Māra lui-même est un devaputra, et on le distingue à ce titre des autres Māra's qui sont Kleṣamāra, Maraṇamāra, Skandhamāra (cf. La Vallée-Poussin, *Abhidharmakoṣa*, trad. chap. III, p. 136, note sur le vers 44 b-d). Ici l'opposition est bien nette entre Māra comme personnalité divine (ou démoniaque, ce qui revient au même) et ces démons abstraits que sont les Souillures, la Mort, les Masses; ici encore l'énumération est commune à tout le bouddhisme. Childers, s. v°, Māro, rend ici *devaputto* par « archange »; il donne d'ailleurs le même titre à Sakka (Çakra devendra) et à Mahābrahmā qui sont les égaux de Māra en pouvoir et en hiérarchie, mais qui ne reçoivent jamais le titre de *devaputra*. Les textes se plaisent à décrire les signes qui annoncent la déchéance du devaputra quand il va tomber du ciel au monde terrestre; cf. p. ex. *Divyāvadāna*, p. 193, et *Abhidharmakoṣa*, III, 44 b et les textes parallèles signalés par La Vallée-Poussin. Le Milindapañha (p. 23) y fait allusion dans un passage curieux où l'auteur, avançant les procédés de Bāṇa, accumule les comparaisons ingénieuses pour donner idée de l'émotion qui saisit le roi Milinda à la

vue de Nāgasena : . . . *Vessāraṇāparādhiko viya Yakkho, parikkhīṇāyuko viya devaputto* . . . « Il avait l'air d'un Yakṣa en faute, d'un devaputra qui a épuisé son temps de longue vie »; il distingue donc, tout en les rapprochant, « Yakkha » et « devaputta » quoique des commentateurs expliquent l'un par l'autre. Si les textes écrits, étant de date incertaine, ne suffisent pas à prouver l'emploi religieux du terme *devaputra* avant les Kuṣaṇa's, le stūpa de Barhut dissipe tous les doutes; l'écriture et le témoignage même des inscriptions ne permettent pas de descendre plus bas que la fin du 1^{er} siècle avant J. C. L'inscription n° 66, pl. LIV de Cunningham (= Hultzsch, *Z. D. M. G.*, XL, p. 69, n° 80 et Lüdgers, *List*, n° 777) porte : *Mahisāmāyikāya Arahaguto devaputo rokato Bhagavato sāsani paṭisaṃdhi*. Lüdgers traduit : « The angel (devaputa) Arahaguta [Arhadgupta] having descended announces the conception of Bhagavat to the great assembly ». La scène correspondante représente (pl. XVI, *middle bas-relief*) une troupe de divinités les mains jointes en adoration face au spectateur, groupées autour des empreintes sacrées. Le nom d'Arahaguta reparait associé au même titre (*Arahaguta devaputa*) sur un fragment (*ibid.*, pl. LVI, fragm. 3; Hultzsch a rectifié la fausse lecture de Cunningham). Nous ignorons encore quel était ce personnage qui semble avoir joué un rôle important dans le bouddhisme de Barhut; son nom ne s'est rencontré, que je sache, dans aucun des textes actuellement connus; à ce détail on peut mesurer notre ignorance du bouddhisme vraiment ancien et apprécier la fragilité des constructions trop impatientes. En tout cas, le devaputra Arahaguta (= Arhadgupta) n'était pas un personnage de premier plan, et ainsi se confirme le caractère du devaputra bouddhique, tel qu'il ressortait des autres témoignages : le *devaputra* est un être céleste, de type divin, mais qui ne possède pas intégralement tous les caractères de la divinité soit en degré, soit en qualité : Māra qui emploie ces

pouvoirs au mal, Māra le méchant (Pāpimā, Pāpiyān), tout puissant qu'il est, reste un devaputra, comme l'est Candra ou l'incolore Java (*Jāt.*, VI, 239, vers 128). Ce n'est donc point au personnel religieux du bouddhisme que les rois Kuṣaṇa's, maîtres d'un vaste empire, ont emprunté ce titre de *devaputra*, qui du point de vue bouddhique aurait été pour eux une humiliation plutôt qu'un sujet d'orgueil.

Depuis longtemps on a été amené à penser, et avec raison, que le titre de *devaputra* avait été pris par les Kuṣaṇa's à l'imitation du titre traditionnel porté par les empereurs de Chine, 天子 *t'ien tseu* « fils du ciel »; à dire vrai, le titre ne peut même s'expliquer qu'à partir de la langue chinoise et de l'organisation chinoise. 天 *t'ien*, au propre, en tant qu'idéogramme, désigne le ciel, la voûte céleste qui couvre les hommes; secondairement, il désigne le pouvoir suprême qui réside au ciel, comme quand nous parlons d'un « présent du ciel », d'une « faveur du ciel »; on sait le rôle que tient dans les croyances chinoises le ciel, par opposition à la terre et en couple avec elle. Pour rendre cette notion, l'Inde sanscrite n'avait pas d'équivalent exact; la vieille notion du ciel divin, *dyu*, *Dyaus pitā*, ainsi que du couple ciel-terre, *dyāvāprthivi*, n'avait pas survécu à l'époque védique; la notion secondaire de *deva* « dieu » était seule disponible. Dès que le contact s'établit entre le monde chinois et le monde indien, l'équivalence 天 = *deva* fut admise; elle fut maintenue par tous les traducteurs qui firent passer en chinois des textes bouddhiques. L'existence simultanée de deux grands souverains qui se partageaient une grande partie de l'Asie en se réclamant tous les deux d'une naissance divine ou céleste, provoqua de bonne heure une division théorique de la terre entre quatre « Fils du Ciel » en correspondance approximative avec les quatre points cardinaux. Cf. *La Théorie des Quatre Fils du Ciel*, par P. Pelliot, *Toung Pao*, 1923, p. 97-199, où M. Pelliot a commenté avec son

érudition coutumière un texte bouddhique chinois que j'avais signalé en 1897 et dont la version, due au moine Kālodaka, est datée de 392; les Quatre Fils du Ciel qui y sont énumérés sont le Fils du Ciel de Tsin (Chine), à l'Est; le Fils du Ciel de T'ien tchou (Inde), au sud; le Fils du Ciel de Ta ts'in (Asie antérieure), à l'ouest; le Fils du Ciel des Yue tche (Kuşāṇa), au nord-ouest. M. Pelliot a montré qu'avant Kālodaka un texte de même titre et de même sujet avait été traduit en chinois par le moine Kalyāṇaruci 興喜 [restitué à tort en Kālaruci; la transcription est *Kiang leang leou tche*], en 266 ou, plus probablement, en 281. S'il s'agissait d'un texte identique, on serait amené à en conclure que, dès le milieu du III^e siècle, l'Inde avait échappé à la domination des Kuşāṇa's puisque leur domaine est placé au nord-ouest et distingué de l'Inde qui a son propre Fils du Ciel. M. Lüders a essayé ingénieusement d'établir que les souverains Kuşāṇa's réclamaient pour eux-mêmes cette quadruple souveraineté; il a cru déchiffrer dans un passage mutilé de l'inscription d'Ara, tracée en caractères kharoṣṭhi et datée de l'an 41, règne de Vajheṣkaputra Kaniṣka, le titre de «kaīsara», où il reconnaît d'ailleurs lui-même que les deux signes *ka* et *sa* sont douteux et que la lecture en est hypothétique; il suffira d'indiquer que R. D. Banerji, expert lui aussi en épigraphie Kuşāṇa, lisait *pa(?)thadharasa*. Sur cette base chancelante, M. Lüders trouve dans les quatre titres donnés à Kaniṣka par l'inscription d'Ara : *maharajasa rajatirajasa devaputrassa [ka]i[sa]rasa* (sic Lüders, *Sitz. K. Preuss. Ak. Wiss.*, 18/25 juli 1912) l'équivalent des quatre appellations impériales du protocole asiatique; *maharaja* s'appliquerait au roi Kaniṣka comme souverain de l'Inde ou du Sud; *rajatiraja* comme souverain de l'Iran (= roi des rois), ou du Nord; *devaputra*, comme souverain de la Chine (= Fils du Ciel), ou de l'Est; *kaīsara*, comme souverain du monde gréco-romain (Cæsar), ou de l'Ouest. Il est regret-

table, pour cette hypothèse, que l'épigraphie de la dynastie Kuṣāṇa, tant officielle que privée, — et elle est déjà assez abondante —, ne présente aucun autre exemple de cette quadruple titulature, tandis que les trois titres de *mahārāja*, *rājā-tirāja*, *devaputra* s'y retrouvent souvent associés; et ce serait dans une inscription commémorant une fondation privée, et une fondation sans éclat, la simple ouverture d'un puits, qu'un écrivain local aurait consigné une revendication de la souveraineté universelle pour le compte du prince régnant. M. Pelliot a, dans son mémoire cité plus haut, suivi les transformations que la théorie des Quatre Fils du Ciel a subies ultérieurement, et spécialement sur le vaste domaine du commerce arabe; l'authentique Fils du Ciel y a toujours gardé une place, mais le devaputra des Kuṣāṇa's a été vite oublié. Si nous en croyons Yi tsing (*Mémoire sur les Religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident*, trad. Chavannes, p. 56, note, et p. 82; note introduite par Yi tsing à propos du temple construit pour les religieux de Chine par le roi (Gri-gupta) : « *Tche na*, c'est le Koang tcheou (Canton); *Mo ho tche na*, c'est la capitale; on dit aussi : *Ti p'o fo tan lo* 提婆弗阻, qui signifie en chinois Fils du Ciel ». *Ti p'o fo tan lo* est la transcription régulière de *devaputra*. Et dans son *Mémoire envoyé des mers du Sud* (*Nan hai ki koei nei fa tchouen*, chap. xxviii; trad. Takakusu, *A Record of Buddhist practices*, p. 136), ouvrage composé entre 690 et 692, Yi tsing constate que « tout le monde dans l'Inde admire la Chine... Ils disent que Mañjuçrī demeure à présent dans ce royaume. Les gens du pays quand ils entendent dire : « C'est un moine du *T'i p'o fo tan lo* », quelque part que ce soit, ne manquent pas de témoigner une respectueuse vénération. *T'i p'o* signifie *t'ien* 天 « ciel; dieu »; *fo tan lo* signifie *tseu* 子 « fils », on dit : « C'est un homme qui vient du pays où demeure le *T'ien tseu* (Fils du Ciel) de *Tche na* (Cina; la Chine). »

J'ai traité jusqu'ici l'indien *devaputra* comme l'équivalent direct du chinois *t'ien tseu*, sans dissimuler toutefois l'abîme qui sépare le *T'ien* chinois, unitaire et souverain, et le *deva* indien, essentiellement multiple et collectif. Ce n'est pas ici le lieu de discuter le problème, pourtant si intéressant, qui se pose devant toute église en voie d'apostolat, de savoir comment transposer dans une langue et une civilisation étrangères, la conception originale de la divinité. On me permettra toutefois, pour bien marquer l'opposition entre *t'ien* et *deva*, d'observer que l'Église catholique a en Chine adopté une formation tirée de *t'ien*, *t'ien tchou* 天主 «le souverain du Ciel» pour désigner Dieu, tandis que dans l'Inde les missionnaires n'ont jamais utilisé à cette fin le mot *deva*, malgré sa parenté d'origine avec les termes européens (*Deos*, *deus*, Dieu), mais qu'ils ont adopté des périphrases consacrées où *deva* ne figure pas : *paramesvara*, *paramâtman* «le seigneur suprême, l'âme suprême». Avant d'apporter dans l'Inde le titre impérial qu'ils avaient appris des Chinois, les souverains Yue tche, au cours de leur randonnée pour contourner le Pamir, avaient été en contact, et en conflit, avec des populations de langue iranienne qui avaient essaimé jusque dans l'Asie centrale, et spécialement avec la dynastie des Arsacides, héritière des Séleucides helléniques, qui avait étendu son empire jusqu'aux confins de l'Inde. C'est sur ce domaine sans doute que s'était élaborée et fixée la traduction iranienne du titre de *t'ien tseu* sous la forme de *bagpuhr*, forme destinée à une fortune de longue durée, puisque les voyageurs et les géographes arabes l'ont recueillie en héritage et l'ont prolongée jusqu'en plein moyen âge par *bagbûr* ou *fagfûr*, désignation appliquée à l'empereur de Chine. Le nom, écrit *βυπωρ*, se trouve déjà dans une des vieilles lettres sogdiennes; malheureusement le passage est mutilé, mais il a trait à des autorités vraisemblablement chinoises. La forme *βυπωρ* exclut une origine sogdienne :

putra aurait donné, selon la phonétique du sogdien, *puš*; elle remonte à une forme pelevie *baypuhr*, qui est justement de l'époque arsacide, comme je l'apprends de mon collègue M. Benveniste, à qui je dois tous mes renseignements du côté iranien. Et c'est sans doute par l'intermédiaire de *baypuhr* que *l'ien tacu* est devenu *deraputra*. Le vieux mot iranien *baga* « qui désigne la notion du dieu dans les inscriptions achéménides, inconnu aux gathās de l'Avesta, rare dans l'Avesta récent » (Meillet, *Grammaire du vieux perse*, p. 8), était si bien approprié à exprimer l'idée de Dieu, le dieu unique et souverain, que le slave a utilisé le terme correspondant *bogū* pour exprimer le nom du Dieu chrétien. Et d'autre part, c'est ce même mot, *βγ*, qui dans les textes bouddhiques sogdiens, correspond au mot *deva* du sanscrit⁽¹⁾. Il y a mieux encore : un texte chrétien en pehlvi du Nord, publié par F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-schrift*, 1904, p. 34, l. 1 et 3, emploie le terme même de *βγpuhr* (*bagpuhr*), pour désigner Jésus « Fils de Dieu ».

Et un rapprochement s'impose, qui amène un singulier problème. Quand les premières communautés judéo-chrétiennes entendirent parler du « Fils de Dieu » que ses ennemis avaient tourné en dérision jusque sur la croix comme « le Roi des Juifs », n'entendirent-elles pas vibrer alors un écho prestigieux du titre porté par les puissants monarques de l'Orient, Chinois ou Kuşanas ? Une vision factice, et partielle, nous a trop longtemps habitués à couper le monde antique en deux tronçons nettement détachés, l'un qui s'arrête aux limites de l'horizon

(1) Je ne puis comprendre pourquoi Gauthiot, dans son édition du Vessantara (Viçvantara) jātaśa sogdien, *J. As.*, 1919, I, p. 496, rétablit dans sa traduction française le mot sanscrit devaputra en face du sogdien *γwt'w z'kw* (équivalence maintenue par M. Benveniste dans sa *Grammaire sogdienne*, p. 103); *γwt'w* (*xwntāw*) est sans contredit le roi, et l'équivalent normal de *γwt'w z'kw* ne peut être que *raja-putra*.

gréco-romain, l'autre situé en dehors et sans contact avec lui. Étroitement mêlé à l'histoire des guerres romaines, l'empire des Parthes nous apparaît orienté vers l'Occident; nous nous refusons inconsciemment à lui consentir une activité égale dans la direction de l'Est. Et pourtant s'il est un fait que les recherches du **xx^e** siècle aient déjà mis en lumière, c'est l'expansion de la civilisation iranienne allant à la rencontre de la Chine et du commerce chinois dès le temps des Arsacides. Reinaud, dans un mémoire qui fut célèbre, et qui a été fâcheusement oublié (*Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne*, *J. As.*, 1863, I, p. 93 et suiv.; p. 297 et suiv.), avait groupé une vaste collection de textes latins en vue d'établir que la politique romaine, dans son action œcuménique, avait dû tenir compte, beaucoup plus qu'on n'est porté à le croire, des mouvements de l'Asie centrale, de l'Inde et de l'Extrême-Orient; il attribue en particulier au règne de Kaniska un rôle de premier plan dans la perspective romaine. Plus récemment, James Darmesteter, dans un essai brillant à sa manière, publié, lui aussi, dans le *Journal Asiatique* (1894, II, p. 43 et suiv., *Les Parthes à Jérusalem*), a marqué en traits saisissants les liens étroits qui rattachaient la Palestine à l'empire des Parthes: les générations de la Captivité de Babylone avaient fait souche dans le pays de déportation; des communautés nombreuses, florissantes, s'y étaient développées, qui rivalisaient avec la Terre-Sainte dans l'étude des textes sacrés. Du vivant même de Jésus, la Babylonie avait vu l'extraordinaire aventure de deux Juifs, Anilæos et Asinæos, qui, sortis du bas-peuple, avaient organisé des bandes, tenu tête au satrape de Babylone, gagné la faveur du roi Artaban III, et pendant quinze ans exercé une sorte de vice-royauté locale (Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 9, 1). Grecs et Syriens, en perpétuelle rivalité sur les bords de l'Euphrate, se disputaient l'appoint de la

masse juive, sauf à se coaliser parfois pour l'écraser. Peu de temps après le drame du Golgotha, en 41 ap. J.-C., un pogrome de ce genre fait 50.000 victimes à Séleucie; le reste de la communauté s'enfuit à Ctésiphon et à Nisibis. Après la destruction du second Temple, l'espoir de la restauration nationale s'accroche obstinément aux Parthes : « Si tu vois un cheval de Perse (Parthe) attaché en Palestine, tu peux attendre l'arrivée du Messie », enseignait Rabbi Siméon, fils de Yokhai, disciple de Rabbi Akiba, et témoin de la répression violente qui avait suivi la révolte de Barcochébas. Sur la route fréquentée qui reliait Jérusalem à l'Euphrate, le titre chinois du Fils du Ciel, devenu *bagpuhr* ou *devaputra*, a dû croiser le titre du Fils de Dieu arrivant de Palestine, avant de le croiser dans les oasis de la Sérinde, sur la route des caravanes allant de l'Iran à la Chine.

TOKHARIEN ET KOUTCHÉEN⁽¹⁾,

PAR

PAUL PELLLOT.

Les deux articles qui m'ont amené à publier le présent travail ont en commun de remettre en cause le nom de « tokharien », à peu près adopté aujourd'hui, à la suite de F. W. K. Müller, pour la langue indo-européenne dite d'abord « langue I » dont les textes du « dialecte B » répondent au parler de Kuča, et dont ceux du « dialecte A » proviennent exclusivement de la région de Qarašahr et de Turfan; mais les solutions mises en avant dans les deux articles ne sont pas identiques.

M. S. Lévi avait proposé en 1913 de donner au « dialecte B » le nom de « koutchéen » (langue de Kuča). MM. Sieg et Siegling, dans leurs *Tocharische Sprachreste*, I [1921], IV-V, ont objecté au nom de « koutchéen » qu'on trouvait des textes, et même des inscriptions murales, en dialecte B dans la région de Qarašahr et de Turfan. Par contre, le dialecte A ne s'étant rencontré que dans des manuscrits, ils ont supposé que ce n'était pas une langue indigène dans la région, et qu'il s'agis-

(1) Sten Konow, *War « Tocharisch » die Sprache der Tocharer?* (*Asia Major*, IX, 455-466); Sylvain Lévi, *Le « Tocharien »* (*J. As.*, 1933, I, 1-30).

sait d'une langue venue de Bactriane, c'est-à-dire du futur Tokharestan, en même temps que le bouddhisme, et qui s'était implantée comme langue d'échange au Turkestan chinois en même temps que le sanscrit; mais en formulant cette hypothèse, eux-mêmes déclaraient ne pouvoir expliquer pourquoi les manuscrits en dialecte A ne s'étaient rencontrés que dans la région de Qarašahr et de Turfan, alors que Kučā se trouvait sur la route que le bouddhisme devait parcourir en venant de Bactriane dans ces régions. Contrairement à leur premier usage, ils décidaient en 1921 de réserver le nom de tokharien au dialecte A, celui qui n'est connu que par des manuscrits⁽¹⁾, et de laisser à l'autre dialecte sa dénomination provisoire de « dialecte B ». On ne s'était pas arrêté aux articles où, en 1908 et 1909, M. de Staël-Holstein (suivi un moment par M. St. K.) avait tenté d'établir que, sous le nom de « tokharien », nous devions entendre non pas la « langue I » dans l'un quelconque de ses dialectes, mais la « langue II », c'est-à-dire la langue iranienne que Leumann avait baptisée faussement « arienne », que j'avais désignée sous le nom d'« iranien oriental », et qu'à la suite de M. Lüders on a aujourd'hui tendance à appeler « śaka ».

(1) Cette conclusion avait déjà été formulée en 1916 sous la signature commune de F.W.K. Müller et de M. Sieg (*Maitrisimit und «Tocharish»*, dans *Sitz. d. k. pr. A. W.*, 1916, 410) : « Die Sprache, welche die Türken «toxrī» nannten, ist die Sprache, welche wir jetzt mit Tocharish A bezeichnen ». Cette phrase est reprise expressément par F.W.K. Müller deux ans plus tard dans *Toxrī und Kūšan (Kūšan)* [*Sitz. d. k. pr. A. W.*, 1918, 575], qui ajoute, d'après une information orale de von Le Coq, une liste des endroits où des «Toxrī-Texte» ont été recueillis; parmi ces endroits figurent Qizil et Qum-turā de la région de Kučā. Il doit y avoir là quelque erreur, puisque MM. Sieg et Siegling affirment qu'aucun texte en «tokharien A» n'a été trouvé sur le territoire de Kučā. Le plus probable me paraît être qu'alors que F.W.K. Müller entendait par «toxrī» le seul «tokharien A», von Le Coq a indiqué les lieux où on avait trouvé des manuscrits «tokhariens», sans distinguer entre A et B; on aimerait cependant qu'on nous le dit expressément.

Entre temps, M. Sieg avait rencontré dans ses manuscrits du dialecte A un nom de langue *ārsi* où il voyait le nom indigène de la langue appelée « tokharien » (*toxrī*) par les Ouigours (1918), et F.W.K. Müller proposait de retrouver dans *Ārsi* les *Ἀρσι* de Strabon, les *Reges Thocarorum Asiani* de Trogue Pompée⁽¹⁾ et les 月氏 Yue-tche des Chinois. De ce nom d'*Ārsi*, MM. Sieg et Siegling n'ont plus rien dit dans l'introduction de leurs *Tocharische Sprachreste* de 1921; dans leur *Tocharische Grammatik* de 1931, le nom *Ārsi* est cité assez souvent, seul ou dans des composés, mais rendu simplement par « nom propre », sans qu'il y soit fait allusion à son équivalence éventuelle avec « tokharien ». On ne comprend guère cependant, si les deux auteurs étaient d'accord pour voir en *ārsi* le nom indigène du « tokharien », qu'ils n'aient pas fait usage de cette dénomination, au lieu de garder le nom de « tokharien » qui serait celui donné à la langue *ārsi* par des étrangers comme les Ouigours. Tel était l'état de la question avant les articles de MM. St. K. et S. L.

M. St. K. admet le rapprochement phonétique *Ārsi-Ἀρσι*, mais écarte celui avec Yue-tche, en partie sur un renseignement que lui a donné M. Karlgren et selon lequel Yue-tche, quand ce nom apparaît vraiment dans l'histoire au II^e siècle av. J.-C., se serait prononcé à peu près *Gwat-ti (ou *Gwot-ti, *Gat-ti, *Got-ti, *Gut-ti); mais l'identité de fait des *Ārsi-Ἀρσι* et des Yue-tche subsisterait⁽²⁾. Pour M. St. K., l'aboutissement

(1) M. S. L. (p. 5) se trompe en attribuant ces rapprochements à M. Sieg, et de même en prêtant à Trogue Pompée une forme « Tocharorum ».

(2) Je ne veux pas reprendre ici toute la question de la prononciation ancienne de 月氏 Yue-tche (ou 月支 Yue-tche, attesté au moins dès le troisième quart du III^e siècle de notre ère, comme on le verra plus loin); M. Franke (*Zur Kenntnis der Türkvölker*, 21-24), le baron de Staël-Holstein (*Kopano und Yüeh-shih*, dans *S.P.A.W.*, 1914, 643-650), et F.W.K. Müller (*Toxrī und Kaïtan*, dans *S.P.A.W.*, 1918, 566-570; cf. aussi O. Franke, dans *Ostas. Zeitschr.*, VI, 83-84) en ont discuté en assez grand détail. Je

du nom de Yue-tche en « tokharien » serait le nom ancien de Kučā, à savoir Kuči, dont l'actuel Kučā serait une forme fémi-

rappelle seulement que 月 *yue* se prononçait *ngi¹⁰et vers 500 de notre ère, avec cette nasale gutturale initiale qui est encore notée par ñ dans les transcriptions tibétaines des T'ang et dans les transcriptions en 'phags-pa de l'époque mongole. Dans ses *Ligurica* (p. 15), Müller croyait retrouver le nom des Yue-tche dans le « Kitsin » (ou Ketsi, ou Getsi) d'un colophon ouïgour et dans le Gaču de Sanang-Setsen; mais j'ai fait remarquer que Getsi était la transcription du nom du traducteur 義淨 Yi-tsing (le premier caractère est aussi à ancien *ng-* initial) et que Gaču, ou plutôt Kaču, était une mauvaise orthographe de Kači = tibétain Kha-che, le Cachemire; Müller dut être convaincu, car il n'est plus question de « Kitsin » ou de « Kaču » dans son article de 1918. D'après M. Laufer (*Toung Pao*, 1913, 593, et 1916, 509), le mot tibétain *yol*, qu'on rencontre au sens de « mois » dans des textes tibétains tardifs (à partir du milieu du xvi^e siècle), serait un emprunt au chinois *yue*, mais on ne voit pas bien comment une telle forme, avec initiale moderne et finale ancienne (et même alors anormale, car les Tibétains ont entendu et noté l'ancien -t final du chinois comme -r [par -t > -d > -dʔ]), aurait pu sortir de *yue*. D'autre part, et à raison même de son initiale *ng-, le mot *yue* n'est presque jamais employé en transcription; et il en est de même des autres mots à ancienne initiale *ng-. Hsuan-tsang a bien par exemple 恭御陀 Kong-yu-to pour Koigoda (御 *yu* est *ngi¹⁰o), mais c'est à l'intérieur d'un mot. Eitel¹, p. 201, a un 月摩尼 *yue-mo-ni* restitué en « vimuni », mais c'est un monstre, et il paraît s'agir de la « mané lunaire ». Muller a également fait état du 月樓耶 *yue-tsa[n]-ye* = *rijaya* de Eitel¹, 197, et de l'emploi de 月 *yue* pour rendre vi de *vimāla* indiqué par St. Julien, *Méthode*, p. 230; mais personne n'a encore retrouvé l'origine de ces deux exemples, et, même s'ils sont cités correctement, ils ne peuvent provenir que de textes tardifs. Jusqu'ici le seul exemple vraiment attesté de l'emploi de 月 *yue* dans une transcription ancienne et qu'on ait invoqué à propos des Yue-tche est celui du nom de 月婆首那 *Yue-p'o-cheou-na*, moine du milieu du vi^e siècle originaire d'Ujjayini, et qui paraît bien s'être appelé Urdhvasūnya; et nous sommes encore là à plus de sept siècles du temps où le nom de Yue-tche apparaît dans les textes chinois. Il n'y a à peu près rien à tirer de cet exemple unique et, semble-t-il, aberrant. Un autre exemple est attesté sous les T'ang avec 阿月 *a-yue* ou 阿月渾 *a-yue-houen*, qui doit être *agoz, nom iranien de la noix (cf. B. LAUREN, *Sino-Iranica*, 247-248), mais là encore le mot n'est pas à l'initiale du nom étranger. De même, le caractère est au milieu du mot dans le nom de la tribu turque des 處月 Tch'ou-yue (*Tš'i¹⁰o-ng¹⁰iet), qui sont peut-être les Cigil (cf. *Toung Pao*, 1919, 221). A l'initiale, je citerai encore, comme caractères à ancien *ng-*, le 業 *ye* de 業波羅 *Ye-po-lo* (*Ngiep-p¹⁰ā-lā) vers 520 (= Yavana?; cf.

nine, *Kučā(ri)*, « la ville de Kuči ». Les *Ṛṣikā* du *Mahābhārata* résulteraient d'une « étymologie de pandit » pour *Ārsi*. Si F. W. K. Müller a eu raison de rapprocher en outre du nom de *Ārsi* le nom du « protectorat général » de 安西 Ngan-si, qui eut son siège d'abord à Turfan et ensuite à *Kučā*, nous aurions quelque droit à étendre le nom d'*ārsi* aussi au « dialecte B ». M. St. K. écarte le rapprochement fait par Marquart entre le nom de 大夏 Ta-hia et celui du Tokharestan, d'autant que M. Karlgren lui a donné *D'āt-g'ā pour la prononciation de Ta-hia au second siècle avant notre ère, mais admet que les deux noms se recouvrent néanmoins en fait et sont synonymes. Sa conclusion est celle-ci : la langue appelée « tokharien » est bien la langue originelle des Yue-tche, mais elle n'a reçu ce nom qu'après que les Yue-tche furent devenus les maîtres des Tokhariens. Quant aux Tokhariens eux-mêmes, soit qu'ils aient toujours occupé le Tokharestan, soit qu'ils soient venus du « vieux T'ou-houo-lo » de Hiuan-tsang, leur langue originelle devait être une langue iranienne orientale analogue au *saka*; « le point de vue de Staël-Holstein ne serait donc pas aussi complètement réfuté que le pensaient Müller et Sieg ».

M. S. Lévi, après avoir fait remarquer que MM. Sieg et Siegling, tout en gardant le nom de tokharien, ne disent plus, comme en 1908, « Tocharisch, die Sprache der Indoskythen ».

Toung Pao, 1933, 96); le 𐰽𐰺𐰍 *yi-lieou* (*ngji-liəu) = *g'riəu*, *griəu*, sous les Tang (cf. *J. As.*, 1911, II, 537-538; 1913, I, 101); sous les Tang également, le 𐰽𐰺 *Ye-li* (*Ngiep-lji) de l'inscription de Singanfou, qui doit transcrire Gabriel. En somme, on peut dire que la valeur *g-* de transcription pour l'ancienne initiale *ng-* du chinois est bien attestée sous les Tang, mais, pour isolés et douteux qu'ils soient, les exemples d'*Irđhasunya* et de *Yavana* n'autorisent pas jusqu'ici la même conclusion pour le vi^e siècle, ni à plus forte raison pour des époques plus anciennes. Le mot 𐰽 *yue* apparaît assez souvent dans les transcriptions de l'époque mongole, mais déjà avec sa prononciation moderne, et en valeur de *yū-*, *yō-*, *ü-*, *o-*; la transcription du nom d'*Ögödei*, invoquée par M. Franke dans *O. Z.*, VI, 94, n'a donc pas à intervenir ici.

estime que, depuis vingt-cinq ans, « rien n'est venu confirmer ou seulement appuyer la désignation de Tokharisch, uniquement fondée sur un colophon en langue ouigoure »; « le texte ouigour, Maitrisimit, aurait été traduit (?) de la langue de l'Inde en langue toxrī, et de la langue toxrī en langue turque... Nous avons le même ouvrage en dialecte A; donc A est le toxrī. Mais rien ne prouve que l'ouvrage n'existait pas aussi dans d'autres langues de l'Asie centrale. Dans aucun [des documents] dont nous disposons, le nom des Tokhares ne s'est rencontré jusqu'ici... Le nom des Tokhares... présente... une aspirée très forte, alors que les deux dialectes A et B sont absolument dépourvus d'aspirées. Le pays des Tokhares, le Tokharestan des Arabes comme le royaume de Tou ho lo de Hiuan tsang, est essentiellement le bassin du Haut Oxus... A l'époque de Hiuan-tsang, et nos textes sont pour la plupart de la même époque, l'ancien royaume de Tou ho lo » fait partie de l'empire turc... Il n'y aurait rien de surprenant, par conséquent, à trouver un ouvrage turc traduit d'un ouvrage tokhare, et, il faut le répéter, nous ignorons totalement quel était le parler des Tokhares. Les textes en A ne connaissent, comme ethnique appliqué à leur pays d'origine, que le mot *Arçi*. » M. S. L., qui a proposé pour le dialecte B le nom de « koutchéen » et pour le dialecte A celui de « karacharien », veut justifier la présence d'inscriptions murales en dialecte B dans la région de Qarašahr et de Turfan et l'absence de textes en dialecte A sur le territoire de Kučā en retraçant l'histoire de Qarašahr et de Turfan comme il avait étudié celle de Kučā en 1913; cette histoire, dit-il, « est assez terne et pâle, si on la compare à celle de Koutcha; sans doute les débris d'œuvres littéraires exhumés des grottes, comme aussi les peintures qui les décorent, attestent une incontestable vie de l'esprit et de l'art, mais c'est une vie purement locale, sans rayonnement exté-

rieur. » Rien ne justifie donc, « au moins jusqu'ici », l'emploi du nom des Tokhares pour désigner la langue I. Le colophon du *Maitrisimit* peut très bien signifier que l'ouvrage indien avait été traduit par Aryacandra en langue du Tokharestan, et « que, sous cette forme, il s'est propagé à l'est du Pamir ». L'appellation de « tokharien » . . . « doit donc disparaître, tout au moins temporairement. Le nom de koutchéen convient, sans aucun doute, pour le dialecte B. » Quant au dialecte A, la façon étrange dont le nom d'Ārsi y apparaît, comme un mot étranger employé le plus souvent sans flexion sous la forme thématique, donne à penser que c'est simplement une transcription du nom chinois du protectorat général de Ngan-si. Et, si on veut un nom commun pour les dialectes A et B, désignons « l'un, la langue de Koutcha, comme l'An si (Arçi) occidental, l'autre, la langue de Karachar et de Tourfan, comme l'An si (Arçi) oriental ».

Avant tout, je voudrais faire remarquer qu'il est impossible de rapprocher à la fois Ārsi d'Ἀσίοι et de 安西 Ngan-si, comme l'ont fait F. W. K. Müller, et, sous réserves, M. St. H. Ἀσίοι, Asiani, etc., apparaissent vers le début de l'ère chrétienne. Ngan-si au contraire est un nom qui ne remonte qu'à 640. D'autre part, il est hors de question que les Chinois, en créant alors le « protectorat général de Ngan-si », se soient inspirés d'un nom indigène Ārsi; en effet, Ngan-si signifie « pacifier l'Ouest »; et ce n'est là qu'un des protectorats généraux que les Chinois avaient alors institués à la périphérie de leur empire, les autres étant en particulier le 安北 Ngan-pei (« pacifier le Nord »), le 安東 Ngan-tong (« pacifier l'Est ») et le 安南 Ngan-nan (« pacifier le Sud »); tous ces noms, qui se répondent, sont évidemment purement chinois.

Pour l'identification d'Ārsi à Ἀσίοι, il faut avant tout rappeler, comme l'a fait S. L., que les deux noms nous apparaissent à un intervalle qui est au moins de cinq à six siècles. Suppo-

sons néanmoins qu'Ἀρίοι, forme du début de notre ère, réponde à Arsi, attesté au plus tôt au VII^e siècle; il reste à expliquer la chute de l'-r- dans la forme gréco-latine. F. W. K. Müller a indiqué comme parallèles (*Toxri und Kuisan*, 578) les formes populaires turki actuelles Kučār pour Kuča, et *dürçen* pour le chinois 大錢 *ta-ts'ien*, « grande sapèque »; mais il est évident que ces formes actuelles, où un *r* paragogique s'est développé à la fin d'une syllabe longue en pays turc, n'ont rien à voir avec la suppression d'un *r* d'une langue non-turque dans une notation grecque ancienne. Un autre exemple de Müller est meilleur; c'est la notation du nom de la Perse, en chinois du milieu du V^e siècle, par une transcription 波斯 Po-sseu (*Puà-sie) qui s'est maintenue jusqu'à nos jours et qui suppose un original *Pasi, non Parsi. Ce n'est pas là, à mon sens, une abréviation, ni une inexactitude; et je considère comme probable que les Chinois du V^e siècle ont connu alors le nom de la Perse par les Sogdiens, chez qui un ancien *r* devant consonne¹ était instable comme dans une grande partie du monde iranien, et chez qui on avait par exemple 'ṣs'ny (*a/sang?) et ṣs'ny (*/asang?), ou même /sɿx (*/asax; en sogd. chrét.), en face de pehlvi *frasang* « parasange », persan *farsax*⁽¹⁾.

(1) Cf. SALEMANN, *Manichaica V* (dans *Ir. J. A. N.*, 1913, 11-18); FERRAND, *J. As.*, 1924, I, 241, à qui j'ai fourni à ce sujet une note, dont M. Benveniste a fait état à son tour dans *Mém. Soc. de Ling.*, XXIII (1927), 128-129. Le rapport, naturellement artificiel, établi par certains textes entre Po-sseu et la transcription 波斯匿 Po-sseu-ni (*Pasenig, forme prâcrite de Prasenajit) est postérieur à l'adoption de la transcription Po-sseu du nom de la Perse, et ne peut donc intervenir pour l'expliquer. D'après le *P'ei-wen yun-fou* (4 B, 62 b, s. r., Po-sseu), le vieux *Chan-hai king* contiendrait déjà le passage suivant: « Le Po-sseu est un royaume des Pays d'Occident, distant de la Chine de 10.000 li »; il y a sûrement là une erreur, mais dont l'origine m'échappe; en tout cas, le *Chan-hai king* ne contient rien de tel. De nos jours, Po-sseu, devenu nom d'homme, est le patron des marchands de bougie; ce serait un bûcheron qui aurait vécu au temps du mythique empereur Yu, et l'imagerie populaire le représente sous les traits d'un Iranien frisé

Mais cette solution ne vaudrait pas pour l'époque où le nom des Ἀρσιοὶ a été connu des Grecs. L'équivalence Ἀρσί-Ἀρσιοὶ me paraît donc aventurée, ou du moins prématurée.

Mais est-ce à dire qu'Ἀρσί puisse être simplement une transcription en « langue l, dialecte A » du chinois 安西 Ngan-si (*Ān-siei)? M. S. L. l'a cru, en le justifiant par l'équivalence 安息 Ngan-si (*Ān-sjæk) — Arsak. Il a ajouté : « Le glissement uniforme des anciens sons *ni* de l'ancien chinois au chinois mandarin *eul* montre dans la nasale chinoise un élément voisin de la liquide *r* ou *l*. [Une note invoque ici en outre l'équivalence Touen-houang > sogdien Drw"n (*Darwan) > grec Σποαυα.] La sifflante palatale, choisie à dessein parmi les nombreuses sifflantes de A et B (il n'y en a pas moins de six), répond bien à la palatalisation de l'initialo dans 西 *si* en mandarin, *sei* en sino-japonais, ancienne prononciation (d'après Karlgren) *siei*. »

Je regrette de ne pouvoir me rallier à aucun de ces arguments. Je laisserai de côté le cas de Touen-houang, car il est vraisemblable que le nom chinois lui-même soit inspiré d'un nom indigène que la transcription sogdienne rend peut-être plus exactement; il importe d'ailleurs assez peu, car il s'agit d'une transcription datant environ des débuts de notre ère, et ce que j'ai à dire de Ngan-si = Arsak vaut aussi, le cas échéant, pour Touen-houang. En parlant des transcriptions chinoises, nous devons tenir compte des dates. Il est exact que Ngan-si (*Ān-sjæk) représente Arsak, mais c'est au début de l'ère chrétienne, quand les anciennes occlusives dentales du chinois étaient encore franchement des dentales, et les Chinois, n'ayant pas d'*r* finaux, ont rendu alors parfois les *-r* finaux des mots étrangers par *-n*; c'est de la même manière

(cf. Douai, *Rech. sur les superstitions*, XII, fig. 313 et p. 1073); c'est aussi une tradition tardive, et dont il n'y a rien à tirer pour l'origine de Po-sseu, transcription du nom de la Perse.

que, dans les débuts du bouddhisme chinois, une forme prâcrite d'Uttarāvati (= Uttarakuru) est rendue par 鬱單越 Yu-tan-yue (*luət-tân-ji^{et}) ou 鬱單曰 Yu-tan-yue (*luət-tân-ji^{et}) et que 般涅槃 *pan-nie-p'an* (*puân-niet-b'uân) représente *parinirvāṇa*⁽¹⁾. Mais le protectorat de Ngan-si (*Ân-siei) n'a existé qu'à partir de 646, sous les T'ang. Or, sous les T'ang, soit que les dentales finales du chinois fussent passées dans le Nord à *d*, puis à *ḍ*, soit pour toute autre cause, le fait certain est que Turcs et Tibétains les ont entendues et notées comme des *r*; on avait donc là désormais un moyen de transcription très adéquat pour rendre les *r* des mots étrangers en fin de syllabe, et c'est en effet celui que les Chinois emploient toujours à pareille date; une transcription du type de Ngan-si (*Ân-siæk) = Arsak est un phénomène qui cadre avec la phonétique des Han, non avec celle des T'ang. Et inversement, il n'y a aucune raison pour que des gens d'Asie Centrale aient alors rendu par *r* l'*n* final très franc du chinois. Il est vrai que M. S. L. invoque les *ni* de l'ancien chinois passés à *eul* en mandarin moderne; mais cela est inexact; les *ni* du moyen chinois (par exemple 尼 *ni*, **nji*) sont restés *ni* en mandarin moderne. Ce qui est passé à *eul*, ce sont les anciens *ńzi* (par exemple 兒 **ńzi* > *eul*), c'est-à-dire les mots qui commençaient par cette initiale qui se prononce aujourd'hui *j*- (*j* français) dans les mots qui n'étaient pas à voyelle *i* et en finale ouverte (*jou*, *jen*, etc.), et que, sous les T'ang, les Tibétains et les Turcs transcrivaient simplement par *z*-; c'est cette ancienne initiale *ńz*-, aujourd'hui *z*-, qui est parfois entendue aujourd'hui comme une liquide, et que les Turcs modernes rendent

(1) Je cite ces exemples pour qu'on n'attribue pas la transcription avec *n*, dans Ngan-si = Arsak, à la faiblesse de l'*r* iranien devant consonne. Ou alors il faudrait supposer que les formes prâcrites qui sont à la base des transcriptions Yu-tan-yue et *pan-nie-p'an* fussent également parvenues aux Chinois par des intermédiaires iraniens, ce qui n'est d'ailleurs pas impossible.

par *r* (par exemple dans *darin* = 大人 *ta-jen*); mais cette transcription par *r* est sans exemple sous les T'ang, et, si elle vaut aujourd'hui pour l'initiale *nz* > *j*-, elle ne pourrait pas être invoquée, même sans tenir compte de la date, pour l'-*n* final, la plus franche et la plus résistante des trois nasales finales du chinois moyen⁽¹⁾. On ne voit pas par ailleurs qu'une combinaison -*ns*- ait dû répugner à la phonétique de la « langue I » au point de lui faire substituer -*rs*-. Enfin ce n'est pas -*rs*- qu'on a soi-disant substitué à -*ns*-, mais -*rs*-, et M. S. L. invoque à ce point de vue la « palatalisation » de l'*s* chinois devant *i*. Il est exact qu'en mandarin du Nord, *s* devant *i* se prononce aujourd'hui en chuintante, mais ce phénomène moderne ne vaut pas pour les T'ang; à cette époque, et encore jusqu'à l'époque mongole, c'est toujours *s*- étranger, et non *ś* ou *š*-, qui est rendu en chinois par *s* même suivi d'un *i*; inversement, toutes les transcriptions turques et tibétaines rendent alors *si* du chinois avec *s*- initial et non avec *ś*-. En bref, un chinois 安西 Ngan-si (*-Ān-siei) devrait donner sous les T'ang, dans la « langue I » comme dans toute autre, *Ansei ou *Ansai, et je ne crois pas possible d'y retrouver Ārsi; ce dernier nom reste aussi mystérieux dans son origine qu'il l'est dans son sens et dans son mode d'emploi.

J'en viens maintenant au nom de Toxrī, qui ne s'est pas rencontré en « langue I », mais seulement dans des textes turcs ouigours. Le vrai sens de Toxrī en turc, c'est certaine-

(1) Le problème de la transcription de *r* (et *-l*) en fin de syllabe se posa à nouveau lorsque les anciennes occlusives finales se furent amuies dans le chinois du Nord. Dès l'époque mongole, le passage des anciens **āzi* à *eu*l (à proprement parler plutôt *er*) donna la transcription pour *r* (rarement pour *-l* avant le xvii^e siècle); quant à *-l*, on le nota sous les Yuan et sous les Ming soit au moyen d'un caractère de plus (*-lo*-, *-la*-, etc.), soit par un caractère à *-n* final, les deux types étant représentés par *so-li-t'an* «sultan», et par *ngan-t'an*, *alien*; la chute des occlusives finales amenait ainsi à revenir pour noter *-l* au procédé qui avait servi à rendre *r* mille ans plus tôt.

ment un nom de pays, le Tokharestan. Quand un texte ouïgour manichéen parle de *toxri-daqi uluy mozak* (Le Coq, *Manichaica I*, 27), tout le monde est d'accord pour entendre qu'il s'agit du «grand *mozak* qui est au Tokharestan», de même que les textes chinois nous apprennent l'arrivée en Chine, en 719, d'un «grand *mou-chō* (*mōze, mozak*)» manichéen qui venait, lui aussi, du Tokharestan (*J. As.*, 1913, I, 151-153). En principe, langue *toxri* (*toxri til*) doit donc signifier, en turc, «langue du Tokharestan». Mais, à raison des difficultés qui vont se rencontrer par la suite, je voudrais m'arrêter un peu sur les mentions des Tokhariens dans les textes chinois.

Le sanscrit les appelle Tukhara et Tuṣara, cette dernière forme étant peut-être, comme le dit M. St. K., une déformation suggérée par le mot sanscrit pour «frimas», tuṣara, mais pouvant aussi résulter, comme Kern l'avait indiqué à Marquart (*Erānšahr*, 239), de la prononciation du *ṣ* dans le nord de l'Inde. C'est la transcription de cette seconde forme que représente le 兜沙羅 Teou-cha-lo, Tuṣara, d'une traduction du *Samyuktāgama* exécutée entre 435 et 443 (cf. S. Lévi, dans *J. As.*, 1897, I, 10; *Toung Pao*, 1907, 120). Par ailleurs, un texte traduit en 383 écrit 兜佉勒 Teou-k'ie-lo (*Tou-k'ia-lak), ce qui suppose *Tukharaka ou une forme iranisante *Tukharaga [> Tukharag] (cf. S. Lévi, dans *J. As.*, 1897, I, 10). M. S. Lévi ajoutait que, dans une liste analogue traduite en 431, Guṇavarman substituait le nom des Yue-tche à celui des Tukhara; la liste nommait en effet les parlers des Drāviḍa, des 粟特 Sou-t'ō (Soydig, Sogdag, Sogdiens)⁽¹⁾, des Yue-tche,

(1) M. S. Lévi n'avait pas alors reconnu le nom, mais F. W. K. Muller (*Toxri und Kuitan*, 576) a bien rétabli «*Soydiq». Le turc runique écrit Soydaq, qu'on peut d'ailleurs lire aussi Soydiq, et c'est, je pense, ce qui a déterminé la restitution de F. W. K. Muller; au XI^e siècle, Kaḡyari vocalise en Soydaq. Le chinois 特 t'ō (*d'ok) transcrit le plus souvent un mot à voyelle

du Ta-Ts'in (= Orient méditerranéen), du Ngan-si (= Parthes), du Tchen-tan (= Chine), et aussi de Khāṣa (Kāṣyar)⁽¹⁾, des « Hommes nus » (裸形 Lo-hing)⁽²⁾, et des 鮮卑 Sien-peï⁽³⁾. F. W. K. Müller (*Toxri und Kuisan*, 576-577) estima que M. S. L. supposait gratuitement l'équivalence du Tukhāra de l'une des listes au Yue-tche de l'autre, car il se serait agi, selon lui, de pays situés très loin les uns des autres et il n'y avait pas de raison de vouloir que les mêmes noms reparussent dans les deux textes. En fait, M. S. Lévi avait vu juste, car il

mais quelquefois à voyelle *ā*, *e*, et peut-être *i*; d'autre part, la transcription n'est pas faite sur le turc, et il n'y a pas lieu de faire intervenir ici, pour ce nom iranien, l'harmonie vocalique du turc. De même la finale en *-y* est un fait turc; l'original ne peut être qu'à *-k* ou *-g*; j'ai adopté *-g* parce que la forme à peine plus tardive Sūli m'a paru s'expliquer mieux en partant de Soydig que de Soydik; mais le turc runique, qui a Soydaq (ou Soydiq), et non Soyday (ou Soydiy), repose sur une prononciation à *-k* final, non à *-g*; on sait qu'il y a des incertitudes sur la prononciation de cette finale en moyen-iranien. D'autre part, après *Soydiq, F. W. K. Müller a ajouté « = Alanen unter hunnischen Fürsten zufolge Hirth ». Cette glose est inutile, et, au moins en partie, inexacte. Il s'agit du sogdien tout simplement, qui a existé à part des Alains et d'une éventuelle souveraineté hiong-nou.

(1) Le texte a 法沙 Fa-cha, mais la correction 法沙 K'ie-cha de Müller me paraît assurée.

F. W. K. Müller a donné comme équivalence « *Nirgrantha », avec un point d'exclamation, mais la liste parallèle dont il va être question et où Kumārajīva glose Śavara par 裸國 Lo-kouo, « pays des Nus », montre qu'il faut adopter également ici Śavara. C'est aussi probablement Śavara, et non Nagna, qu'il faut rétablir par suite comme équivalent de 裸 Lo dans B.E.F.E.-O., V, 561.

(2) Müller ajoute « angeblich Tungusen ». Nous ne savons pas quel est le mot sanscrit qui est ainsi rendu. Quant aux Sien-peï, dont le nom remonte en Chine aux environs de 300 av. J.-C., je considère que ce nom représente le même original qui a été rendu ultérieurement par 室韌 Che-wei (Śiet-peï), soit *Sarbi, *Sifbi, *Sirvi, et que nous avons là un exemple de la transcription de *-r* par *-a* qui vaut pour l'époque antérieure aux Han et pour les Han, au lieu que plus tard on a employé dans ce but des mots à dentale finale. Je ne crois pas en outre que les Sien-peï aient été des Tungus: mais je ne me prononce pas formellement sur leur parenté ou turque ou mongole.

reproduit dans le présent article (pp. 24-25) une liste qui figure dans une traduction de Kumārajīva († 413) et qui nomme les pays suivants : Andhra, Savara, 兜佉羅 Teou-k'ie-lo (*Tēu-k'ja-lā)⁽¹⁾, 修利 Sieou-li (Sūli, Sogdiane)⁽²⁾, Ngan-si (Arsak, Perse), Ta-Ts'in⁽³⁾; et une note de Kumārajīva, natif lui-même de Kučā, spécifie que les Tukhāra, ce sont les 小月氏 Siao-Yue-tche, les « Petits Yue-tche ». Il n'y a donc pas de doute qu'au iv^e et au v^e siècle, les Chinois appelaient Yue-tche le peuple que l'Inde désignait sous le nom de Tukhāra⁽⁴⁾.

Je dis Yue-tche tout court, parce que c'est bien Yue-tche tout court qu'on a dans la liste de Guṇavarman en 431, mais, un quart de siècle plus tôt, Kumārajīva parlait des « Petits Yue-tche »⁽⁵⁾. Est-ce à dire que, par « Petits Yue-tche » = Tukhāra, Kumārajīva veuille entendre les « Petits Yue-tche » restés selon Sseu-ma Ts'ien dans les montagnes au Sud de Touen-houang

(1) On a la forme très voisine 兜佉羅 Teou-k'ie-lo (*Tēu-k'ja-lā) dans une traduction de 566; cf. *B.E.F.E.-O.*, V, 274.

(2) Il vaut de remarquer qu'on avait ainsi dès 400 de notre ère une forme Sūli du nom des Sogdiens.

(3) C'est par inadvertance que M. S. L. a donné « Chine » comme équivalence à Ta-Ts'in, au lieu d'« Orient méditerranéen ».

(4) Par contre, le Tukhāra de Chavannes, *Cinq cents contes*, III, 221, est une mauvaise restitution pour le nom de la ville de 頭迎羅 T'eu-kia-lo (*D'eu-kja-lā), d'autant moins admissible qu'il est ensuite question du roi des 月支 Yue-tche, et que ce Yue-tche lui-même doit être une traduction de Tukhāra. Dans le chapitre IV de son *Yi-ts'ie king yin-yi*, Hiuan-ying (milieu du vii^e siècle) dit que les 月支 Yue-tche sont aussi appelés 月氏 Yue-tche, mais que leur royaume s'appelle en réalité « royaume de 薄伽羅 Po-k'ie-lo (*B'ak-k'ja-lā), c'est-à-dire probablement *Baxla, Bactres.

(5) Il n'y a pas à songer à une altération postérieure de « Yue-tche » en « Siao-Yue-tche » dans la glose de Kumārajīva relative à Tukhāra. En effet, dans sa traduction de la *Vie d'Asvaghosa*, traduction qui est de 412, Kumārajīva mentionne un roi des Siao-Yue-tche, et, comme l'a bien vu M. de Staël-Holstein (p. 648), ce roi des « Petits Yue-tche » n'est autre que Kaniska; l'original indien devait donner Tukhāra, et on voit ainsi que Kumārajīva rendait systématiquement ce nom par « Petits Yue-tche ».

et que, vers 240, l'auteur du *Wei liö*, parlant sur des sources un peu antérieures, y désigne encore comme « les tribus restantes des Yue-tche⁽¹⁾ » ? Je ne le crois pas. Voici comment la question me paraît se poser.

(1) 月氏餘種 *Yue-tche yu-tchong*. Cf. Chavannes, dans *Toung Pao*, 1905, 527-528; O. Franke, *Zur Kenntnis der Türk-Völker*, 25-27; Müller, *Toxri und Kuidan*, 571-574 (et la critique de O. Franke, dans *Ostas. Zeitschr.*, VI, 83-86). Le texte de Sseu-ma Ts'ien dit en particulier qu'après la défaite des Yue-tche par les Hiong-nou 其餘小種不能去者保南山羌號小月氏, ce que Chavannes a traduit par « Un petit nombre d'entre eux, incapable de partir, resta en arrière et se réfugia chez les K'iang des montagnes du Sud; on les surnomma les Petits Yue-tche ». F. W. K. Müller a passé en revue la série des traductions qui ont été données de ce passage, et a traduit lui-même : « Ein Rest von ihnen, gering an Zahl, der nichts fortziehen konnte, behauptete (das Gebiet der) K'iang im «Südgebirge» und wurde «die kleinen Yüe-tši» genannt. » Je crois en effet que la traduction de Chavannes n'est ici ni littérale ni très exacte. Le mot 保 *pao* (contrairement à ce que M. Franke a soutenu en 1916-1918) doit bien signifier ici « posséder », « occuper ». Aux exemples du *Che king* et du *Chou king* invoqués par Müller, on en peut ajouter beaucoup tirés de la langue historique (par exemple 保白蘭 de *Song chou*, 96, 1 b; 餘類保鳥桓山以爲號 du commentaire du *Che ki*, 110, 2 b, etc.); en outre, quand le mot 保 *pao* fut taboué au II^e siècle parce qu'il entraît dans le nom de l'empereur Chouen des Han (劉保 Lieou Pao), c'est par le synonyme 治 *tche* qu'il fut remplacé (cf. le *Pi-houei lou* de Houang Pen-ki); or *tche* signifie « avoir son siège à », en parlant d'une circonscription administrative. Je suis aussi d'accord avec Chavannes, Müller et M. Franke pour ponctuer après K'iang, au lieu que Wylie et de Groot, ponctuant avant K'iang, traduisaient « Les K'iang les appelèrent Petits Yue-tche. » Ma traduction personnelle, qui diffère par deux nuances de celle de Müller, est « Leurs autres petites tribus qui n'avaient pas pu partir s'installèrent chez les K'iang des Nan-chan et on les appela Petits Yue-tche. » Le principal siège des Petits Yue-tche, sous les Han, était à 湟中 Houang-tchong, ville située à l'est du Kôkô-nôr et au sud de la rivière de Si-ning. Il y aurait une petite monographie à leur consacrer, car les textes ne manquent pas; l'un des principaux (*Heou-Han chou*, 117, 11 b-12 a) a été traduit par M. Franke, mais sans commentaire, et avec des inexactitudes (首施兩端 a été mal compris, et M. Fr. n'a pas vu que 令居 Ling-kiu est un nom de lieu); une des données importantes de ce texte est que les vêtements, la nourriture et la langue des Petits Yue-tche étaient sensiblement identiques à ceux des K'iang (被服飲食言語略與羌同); or les K'iang étaient assez probablement apparentés par

Les Yue-tche, ceux que les Chinois appellent les Ta-Yue-tche ou « Grands Yue-tche », au terme de leur migration à l'ouest des Pamirs, vainquirent le Ta-Hia. Le Ta-Hia était gouverné par un certain nombre de *hi-heou* (yaβyu), dont les Chinois ont connu cinq, ceux de la partie nord et nord-est du pays; ces *hi-heou* devinrent vassaux des Grands Yue-tche. Un moment arriva où le *hi-heou* de Kouei-chouang, K'ieou-tsieou-k'io (lire K'ieou-tsieou-kie), s'empara des territoires des autres *hi-heou* et substitua son pouvoir à celui des Grands Yue-tche en s'appelant roi de Kouei-chouang. Il n'y a pas à douter que K'ieou-tsieou-kie, *hi-heou*, puis roi de Kouei-chouang, est Kuzulakadphises, fondateur de la dynastie des Kuṣāṇa. Le *Heou-Han chou* connaît bien le titre, car il dit : « Les divers pays appellent tous [ce pays] le « [Pays du] roi de Kouei-chouang (貴霜王) »; les Chinois, partant de l'appellation ancienne, [continuent de] dire les Grands Yue-tche ⁽¹⁾.

la langue aux Tibétains. Le texte de 939 cité par Chavannes, et selon lequel les Tchong-yun étaient considérés comme un reste des Petits Yue-tche, est plus vraisemblablement dû à une survivance littéraire qu'à une tradition directe. Outre les sources déjà utilisées (y compris *Ts'ien-Han chou*, 69, 3 b, que Chavannes a indiqué), je signale, pour les petits Yue-tche, *Ts'ien-Han chou*, 69, 1 b; *Heou-Han chou*, 53, 4 a; *San-kouo tche*, 9, 2 b (pour 1), 漢中 Siao-Houang-tchong), et surtout *Chouei-king tchou*, éd. de Wang Sien-k'ien, 2, 2 b et 36 b.

⁽¹⁾ Cet exposé diffère beaucoup de ceux qu'on donne à l'ordinaire, surtout en tant que les *hi-heou*, et en particulier celui de Kouei-chouang qui créa ensuite l'empire des Kuṣāṇa, sont considérés par moi non comme des Grands Yue-tche, mais comme des Ta-Hia, que les Chinois n'ont appelés à leur tour « Grands Yue-tche » que parce qu'ils avaient pris la place des Grands Yue-tche véritables. Je me rallie ainsi aux vues de Kuwabara et de M. Haneda, qu'on trouvera exposées dans HANEDA Toru, *A propos des Ta Yue-tche et des Kouei-chouang*, extr. du *Bull. de la Maison franco-jap.*, t. IV [1933], 28 pages. Ces conclusions ne peuvent être admises qu'au prix de rectifications importantes des données du *Heou-Han chou*, mais de toute manière celles-ci étaient inconciliables avec celles du *Ts'ien-Han chou*. M. Karlgren a fourni des indications du même ordre que celles que j'adopte à M. St. K., qui en a fait usage dans un article *Notes on Indo-Scythian Chronology* (*J. of Ind. Hist.*, XII,

Les « Grands Yue-tche » des textes chinois, à partir de Kuzulakadphises, sont donc les Kuṣāṇa, Ta-Hia d'origine, et non plus les « Grands Yue-tche » venus du Kansou. Géographiquement, le Ta-Hia répond au Tokharestan, le pays des Tukhāra, et Marquart, on l'a vu, a proposé d'identifier phonétiquement Ta-Hia et Tukhāra. La prononciation *D'ât-g'â que M. Karlgren a fournie à M. St. K. pour le nom de Ta-Hia au II^e siècle avant notre ère n'est pas assurée, car le -t n'est qu'une possibilité, et, pour l'initiale, on doit tenir compte des alternances constantes de 大 *ta* et 太 *t'ai*. Mais je crois volontiers que les Chinois de la fin du II^e siècle avant notre ère ont utilisé, pour

8-16). Je me permets de rappeler que dès 1914 (*J. As.*, 1914, II, 401), j'ai proposé de corriger 丘就卻 *K'ieou-tsieou-k'io* (**K'ieu-dz'ieu-k'iak*) en 丘就劫 *K'ieou-tsieou-kie* (**K'ieu-dz'ieu-kiep*) = Kuzuladadphises, et plus récemment 閼膏珍 *Yen-kao-tchen* (**lam-kau-t'ien*) en 閼膏彌 *Yen-kao-mi* (**lam-kau-mjie*) = Vemakadphises (*T'oung Pao*, 1929, 201-203), et j'ai cité les exemples parallèles qui justifiaient ces corrections. M. Haneda les a acceptées expressément (p. 4). M. Karlgren, tout en lisant «*K'iu-tsiu-k'io*», c'est-à-dire *K'ieou-tsieou-k'io*, a fourni à M. St. K. une prononciation ancienne «*K'ieu-dz'ieu kiap*» (p. 27), qui n'est admissible qu'en adoptant ma correction; par contre, il a maintenu tacitement *Yen-kao-tchen* (p. 33), et cette forme, que je tiens pour fautive, a naturellement embarrassé M. St. K. Je profite de l'occasion pour dire un mot d'un autre nom chinois utilisé dans l'article de M. St. K. (p. 21); là, M. St. K. parle d'un pays à identifier «*with Kapiśa, i. e. with the country which the Chinese called Ki-pin*». Faut-il donc rappeler une fois de plus que l'identité *Ki-pin* = *Kapiśa* ne va pas de soi? Il est certain au contraire que, dans les traductions de textes bouddhiques antérieures à l'an 600, *Ki-pin* répond toujours, quand nous avons un texte sanscrit parallèle, à *Kāśmīra* et non à *Kapiśa* (lequel nom d'ailleurs n'est guère attesté que dans le *Mañjuśrīmūlakalpa*; les autres textes et transcriptions ramènent à *Kapiśī*). Par ailleurs, au VII^e siècle, le vieux nom de *Ki-pin* fut adopté par les Chinois pour désigner *Kapiśī*, mais on sait qu'alors les anciennes dénominations des Han et des Six dynasties furent employées à tort et à travers. Il n'est pas impossible théoriquement que *Ki-pin* ait désigné d'abord *Kapiśī*, puis ait été employé ensuite pendant longtemps pour rendre le nom du Cachemire, et qu'enfin la géographie des T'ang, en l'appliquant sans motif à *Kapiśī*, soit tombée juste par hasard; mais il faudrait le prouver, et en tout cas on ne peut donner comme un fait établi une équivalence *Ki-pin* = *Kapiśī*.

transcrire le nom des Tukhāra, le nom de Ta-Hia ou « Grand Hia » déjà connu dans le domaine chinois (cf. Maspero, dans *J. As.*, 1927, I, 144), et que cette adaptation sémantique a nui à l'exactitude de leur transcription.

Les Kuṣāṇa seraient donc des Ta-Hia, autrement dit des Tukhāra, mais les Chinois ont continué longtemps de les appeler à tort des « Grands Yue-tche ». Outre les textes bien connus des Han, je rappellerai celui du *San-kouo tche* (3, 3 a), selon lequel « la 3^e année *t'ai-houo*, . . . la 12^e lune, . . . [le jour] *kouei-wei* (5 janvier 230), le roi des Grands Yue-tche 波調 Po-tiao (*Puā-d'ieu; lire 婆調 P'o-tiao, *B'ua-d'ieu, = Vasudeva ?) envoya un ambassadeur offrir des présents; on donna à [P'o-]tiao le titre de « roi des Grands Yue-tche, apparenté aux Wei ». Mais, dans la littérature courante, en particulier dans les traductions bouddhiques, on rencontre très fréquemment Yue-tche seulement, au lieu de Ta Yue-tche.

Je n'ai pas relevé de mentions officielles des Yue-tche ou des Grands Yue-tche sous les Tsin (265-419)⁽¹⁾. A ses débuts,

⁽¹⁾ Le *Tsin chou* (97, 6 a) mentionne incidemment les 大月氏 Ta-Yue-tche, c'est-à-dire les Tukhāra, en donnant les limites du Ferghana, mais ne leur consacre pas de notice. Par contre, deux des fiches de bois recueillies par Sir Aurel Stein dans la région de Niya concernent un Yue-tche, et ces fiches doivent être à peu près contemporaines ou à peine plus anciennes qu'un document de 269 trouvé au même endroit (cf. Stein, *Ancient Khotan*, 373). Les deux fiches mentionnent un 月支國胡支柱, ce que Chavannes a traduit (*ibid.*, 540) par « Hou-tche-tchou, c'est-à-dire le barbare Indoscythe Tchou, (originaire) du royaume des Yue-tche (Indoscythe) », mais il me paraît plus normal de traduire « le Hou du royaume des Yue-tche, Tche Tchou »; autrement dit, on avait fait du second caractère de Yue-tche le nom de famille chinois du personnage; c'est de la même manière que nous avons le traducteur indoscythe 支謙 Tche K'ien, etc. On sait que nous lisons 月氏 Yue-tche et non Yue-che, à raison d'une glose traditionnelle qui dit que le second caractère doit se lire comme 支 tche. Certains ont pensé que cette glose était sans valeur; il est bien évident cependant que le nom de famille 支 Tche donné à des traducteurs originaires du pays Yue-tche (et qui devaient être des Tukhāra) ne s'explique pas sans une prononciation Yue-tche et une orthographe subsidiaire 月支 Yue-tche (on a

la dynastie T'o-pa des Wei du Nord, qui commence à régner en 386, n'entretint pas non plus de rapports officiels avec l'Asie Centrale lointaine. Ce n'est qu'en 435, le 15 juin, qu'on envoie vingt ambassadeurs auprès des divers pays de l'Asie Centrale, et dès le 9 septembre de la même année une ambassade du 粟特 Sou-t'ö (Soydig, Sogdiane) arrivait à la Cour (*Wei chou*, 4 A, 7 a et b). L'intervalle est trop court pour qu'elle puisse être déjà une réponse aux missions parties moins de trois mois avant, et nous devons conclure seulement que la route d'Asie Centrale s'était rouverte depuis peu et que les Sogdiens en avaient immédiatement profité tout comme la Cour des Wei. En réalité, le premier groupe d'envoyés ne semble pas avoir eu grand succès, et, le 4 septembre 436, six nouveaux envoyés parlaient pour l'Asie Centrale. Cette fois, le résultat est meilleur, et en 437 on voit arriver, en deux fois, des ambassades de Kučā, du 悅般 Yue-pan, de Yen-k'i (Qarašahr), de 車師 Kiu-che (Yar au N.-O. de Turfan), du Sou-t'ö (Soydig), de Chou-lo (Kašyar), des 烏孫 Wou-souen, du 渴槃陁 K'o-p'an-t'o, de 鄯善 Chan-chan, du 破洛那 P'o-lo-na (Ferghana), de 者舌 Tchō-chō (*Wei chou*, 4 A, 8 a et b), et dès lors les ambassades des pays d'Occident se succèdent assez régulièrement. Mais les « annales principales » n'enregistrent aucune ambassade des Ta-Yue-tche.

d'ailleurs 月支 Yue-tche dans le *Chan-hai king*, en une section qui semble dater des Han); il est intéressant de rencontrer cette orthographe subsidiaire dans deux documents authentiques de circa 269 A. D.; elle se retrouve, en 288, chez Tchou Fa-hou (cf. *B.E.F.E.O.*, V, 289). Fa-hien, vers 400, a entendu parler du roi des 月氏 Yue-tche qui voulait enlever l'écuelle du Buddha (cf. Legge, *The Travels of Fa-hien*, p. 34, où la transcription « Yüeh-she » est inexacte); ses interlocuteurs ont dû parler d'un Kušāna ou d'un Tukhāra, et il a rendu le nom par Yue-tche conformément à l'usage de son temps. En 381, 62 royaumes du Nord-Est et de l'Asie Centrale étaient venus rendre hommage à Fou Kien, le souverain des Ts'in antérieurs (*Tsin chou*, 113, 10 b); peut-être y avait-il parmi eux des « Yue-tche », c'est-à-dire des Tokhariens, mais nous n'en savons rien.

Toutefois, dans le chapitre du *Pei che* sur les « pays d'Occident »⁽¹⁾, il y a (97, 9 a) une notice sur les Ta-Yue-tche et leur roi 寄多羅 Ki-to-lo⁽²⁾, qui, pressé par les Jouan-jouan, a émigré à la ville de 薄羅 Po-lo (*B'āk-lā)⁽³⁾, et a ensuite envahi l'« Inde du Nord », réduisant en vasselage le Gandhara et les quatre royaumes qui sont au Nord du Gandhara. Comme il est dit ensuite qu'au temps de T'ai-wou (424-451), des marchands du pays des Ta-Yue-tche vinrent à la capitale et révélèrent les secrets de la fabrication du verre polychrome, il ne paraît guère douteux que ces marchands soient venus avec quelqueune des ambassades de pays d'Occident arrivées entre 436 et 451 et que c'est à eux qu'on dut de connaître en Chine l'histoire du roi Ki-to-lo des Ta-Yue-tche. Mais en même temps, le *Pei che* a, au feuillet suivant, une notice sur le pays des Siao-Yue-tche, ou « Petits Yue-tche », dont le roi avait sa capitale à la ville de 富樓沙 Fou-leou-cha (*Pjəu-ləu-sa), c'est-à-dire à Puruṣapura, Peshawer. Le roi des Grands Yue-tche, Ki-to-lo, pressé par les Hiong-nou (qui prennent ici la place des Jouan-jouan), ayant émigré à l'Ouest, ordonna à son fils d'occuper cette ville; c'est pourquoi on appela (le royaume

(1) On sait que le ch. original du *Wei chou* sur les pays d'Occident est perdu et a été remplacé par la partie de celui du *Pei che* qui se rapporte à l'époque des Wei; les citations anciennes du ch. authentique du *Wei chou* montrent d'ailleurs que les deux textes étaient très voisins.

(2) *Kjie-tā-lā, qui suppose *Kitara[?], mais c'est naturellement le Kidāra des monnaies; et l'histoire byzantine connaît Kidārtas Oūrvous. Cf. Marquart, *Eransahr*, 58.

(3) Marquart y a vu la ville de Βαλᾶδα de Priscus, et en outre, déclarant Balkh impossible, a cherché cette ville de Po-lo ou Βαλᾶδα à Balxān, à l'est de la baie de Krasnovodsk, donc au voisinage de la mer Caspienne (*Eransahr*, 55, 58). Chavannes a au contraire tenu pour Balkh (*Young Pao*, 1907, 187-189). La question est trop complexe pour que je veuille l'aborder en détail ici, mais le Balxān de Marquart est en principe peu vraisemblable. Par ailleurs, dans le *Vinaya* des Mulasarvastivādin, il est question, en un passage de la traduction de Yi-tsing, du souverain du royaume de 吐火羅 Tou-houo-lo (*Tuo-xuā-lā), c'est-à-dire du Tukhāra, du prince du Tokharestan.

de ce fils) « Petits Yue-tche »⁽¹⁾. Un renseignement ultérieur, dû à une ambassade ou plus probablement à un pèlerin de 550 concerne le fameux « stūpa de Kaniska » près de Peshawer. Ici encore, et surtout si on tient compte de l'orthographe commune pour Ki-to-lo, je suppose que nous avons affaire à un renseignement provenant des marchands de 436-451, et c'est en Chine qu'on l'a relié au vieil usage du nom des Yue-tche⁽²⁾. Je le crois d'autant plus que, lorsque des ambassades sont venues un peu plus tard du domaine de ces « Yue-tche », ce n'est pas sous ce dernier nom qu'elles sont indiquées. Peut-être faut-il retrouver le nom des Kidarites dans le pays de 車多羅 Kiu-to-lo (*Ki'o-tā-lā)⁽³⁾ dont une ambassade arrive en 477 en même temps que des ambassades de « l'Inde occidentale » (西天竺 Si-T'ien-tchou) et de Śrāvasti (Wei chou, 7 A, 5 a), et c'est en tout cas de Peshawer, de la capitale des prétendus « Petits Yue-tche », qu'il s'agit lorsque deux ambassades de 不洿沙 Pou-lieou-sa (*Piəu-liəu-sa) arrivent en 511, à deux mois de distance, en même temps que des ambassades

et la traduction tibétaine donne, au lieu du Tou-houo-lo du chinois, Bag-la, dont M. Przyluski n'a su que faire (*J. As.*, 1919, I, 380). Mais Bag-la, en tant qu'équivalant au Tokharestan, ne peut être que *Baxla, Baxl, c'est-à-dire Balkh. D'autre part, Bag-la du tibétain répond rigoureusement, du point de vue phonétique, à Po-la (*B'āk-lā) du chinois. Enfin on a vu plus haut que le nom donné par Hiuan-ying pour le vrai nom du royaume des Yue-tche semble bien être « royaume de Baxla (Bactres) ».

(1) Le *Pei che* intercale ici, à propos des « Petits Yue-tche » de Peshawer, des renseignements (sur leur habitat primitif et leurs vêtements analogues à ceux des K'iang) qui sont simplement repris du paragraphe consacré par le *Heou-Han chou* aux Petits Yue-tche restés au sud de Touen-houang.

(2) Il est invraisemblable que ce soient les gens mêmes du pays qui se soient dits « Petits Yue-tche », surtout si on se rappelle qu'ils n'étaient pas vraiment des Yue-tche.

(3) Le caractère 車 se lit aussi *tch'o* (t'ia), et les deux prononciations sont attestées dans les transcriptions; mais le *Wei chou* écrit également 車師 qui est certainement à lire Kiu-che (et non *Tch'o-che); j'ai donc lu Kiu-to-lo. D'autre part, sur les finales -i'o entendues comme -i par les Turcs et les Tibétains sous les T'ang, cf. *Toung Pao*, 1929, 221-225.

du 乾達 K'ien-ta (*G'jān-d'āt), c'est-à-dire du Gandhāra, et du 伽使密 K'ie-che-mi (G'ja-ši-mjēt)⁽¹⁾, c'est-à-dire du Cachemire (*Wei chou*, 8, 9 a).

Ce sont ces « Petits Yue-tche » du nord-ouest de l'Inde, et non ceux restés dans la région au sud de Touen-houang, qui doivent être, à mon sens, les « Petits Yue-tche » que Kumārajīva nomme comme identiques aux Tukhāra. Mais on voit de suite qu'il se pose une difficulté chronologique : Kumārajīva, qui parle des « Petits Yue-tche », est mort en 413, alors que le texte qui nous parle des « Petits Yue-tche » de Peshawer dans le *Pei che* ne semble pas pouvoir remonter au delà de 436-451. Enfin ce n'est qu'après 450 que les Perses semblent être entrés en lutte avec les Kidarites. A cela je répondrai que les marchands de 436-451 ont apporté la nouvelle des campagnes de Kidāra et de son fils, mais qu'ils ne sont probablement pour rien dans la division de leurs renseignements en deux groupes rapportés, l'un aux « Grands Yue-tche », l'autre aux « Petits Yue-tche ». Il n'y avait jamais eu et il n'y eut jamais de « Petits Yue-tche » que dans la nomenclature chinoise, et cette désignation visait essentiellement ceux qui étaient restés au sud de Touen-houang. Mais leur souvenir survivait plus ou moins légendaire, et le voyageur de 939 cherchera encore à les identifier. Après la rupture des relations avec l'Occident dans le dernier tiers du III^e siècle, les Grands Yue-tche avaient été oubliés, et on ne parlait plus que des Petits Yue-tche⁽²⁾. Comme Kumārajīva écrivait pour les Chinois, il a

(1) On attendrait 伽 *kia* (*kja) et non 伽 *k'ie* (*g'ja), et peut-être s'agit-il d'une faute graphique ; mais alors elle s'est généralisée de très bonne heure, car la forme *k'ie*, là où l'original suppose *kia*, se rencontre très souvent dans le *Wei chou* et le *Pei che*.

(2) On était si peu renseigné sur les Yue-tche à partir de la fin du III^e siècle que le *Tch'en chou*, qui porte sur la deuxième moitié du VI^e siècle, dit que les Hephthalites sont une tribu des Ta-Yue-tche (dont le nom est ici altéré en 大月氏 Ta-Yue-ti), et que la Perse (Po-sseu) est une « tribu spéciale des Ta-

employé la terminologie qu'ils connaissaient de son temps, et a rendu Tukhāra par Petits Yue-tche parce que c'étaient là les seuls Yue-tche dont le nom fût encore compris. S'il en était autrement, il serait absurde qu'un homme d'Asie centrale comme lui, né à Kučā et qui avait voyagé aux Indes, voulût expliquer Tukhāra par les « Petits Yue-tche » du sud-ouest du Kansou, alors que le nom des Grands Yue-tche eux-mêmes ne servait de désignation chinoise aux Tukhāra que par un abus, mais que du moins l'histoire autorisait. Et quand, trente ou quarante ans plus tard, les gens de la cour des Wei entendirent à nouveau parler des Tukhāra de Kidāra, les interprètes recoururent à nouveau au nom des Yue-tche. Mais les textes en connaissaient des Grands et des Petits, ceux-là plus grands dans l'histoire, ceux-ci plus proches et demeurés plus populaires. On voulut faire un sort à tous les deux, et, quand on rédigea une notice sur les Petits Yue-tche de Peshawer, on ne manqua pas d'y insérer même quelques éléments pris dans la notice du *Heou-Han chou* relative aux Petits Yue-tche du Kansou ⁽¹⁾.

Yue-ti ». L'origine « Ta Yue-tche » des Hephthalites est également indiquée dans le *Wei chou* (= *Pei che*) et a passé dans le *Souei chou*. Watters (*On Yuan-Chwang's Travels*, I, 103) ajoute que le *Wei chou* et le *Souei chou* rattachent les gens du Tou-houo-lo aux « Petits Yue-tche », mais il n'y a pas un mot de cela ni dans l'un ni dans l'autre ouvrage.

(1) M. de Staël-Holstein a vu les choses tout autrement. Pour lui, Kumārajīva appelle le roi qui est sûrement Kaniska un « Petit Yue-tche » en pleine connaissance de cause. C'est donc que Kaniska était bien un Petit Yue-tche venu lui-même du Turkestan chinois; et, comme il a occupé Peshawer, il a dû y avoir des souverains « Petits Yue-tche » à Peshawer avant le v^e siècle; c'est ainsi qu'il faudrait expliquer le nom de « royaume des Petits Yue-tche » donné au royaume du fils de Kidāra. Mais le texte chinois est très clair. Il y a eu un paragraphe sur le royaume des « Grands Yue-tche » de Kidāra. Plus loin le texte parle du royaume fondé à Peshawer par le fils de Kidāra, et ajoute « à cause de cela on appela [ce nouveau royaume] les « Petits Yue-tche ». Le rédacteur de la notice, tout comme ses lecteurs, ignorait absolument s'il y avait eu un roi Kaniska, et s'il était un « Grand Yue-tche » ou un « Petit Yue-

Malgré ces notices, les Yue-tche, Grands ou Petits, avaient bien terminé leur rôle dans la nomenclature historique de la Chine (sauf lorsque leur nom fut repris de façon archaïsante pour l'organisation administrative des pays d'Occident créée en 661). Quand les Tukhāra, après la visite des marchands de 436-451, rentrent en relations officielles avec la Chine, c'est sous leur vrai nom, et nous lisons dans le *Wei chou* (5, 5 b) que, « la 5^e année hou-p'ing . . . , au 12^e mois (13 janvier-11 février 465), le royaume de 吐呼羅 T'ou-hou-lo (*Tuo-xuo-lâ) envoya une ambassade offrir des présents ». Cette ambassade du début de 465 est la seule que les « annales principales » des Wei aient enregistrée. Il est naturellement possible que le T'ou-hou-lo, le pays des Tukhāra ou Tokharestan, soit compris dans les « dix royaumes et plus » qui envoient des ambassades en 453, ou dans les « cinquante royaumes et plus » qui en envoient en 457 (*Wei chou*, 5, 2 a et 3 a), mais nous n'en savons rien. En tout cas, à peine le Tokharestan était-il enfin désigné en Chine officiellement sous son vrai nom qu'il subit une nouvelle éclipse, car il fut conquis

tche ». De toute évidence, il oppose le « royaume des Petits Yue-tche » du fils au « royaume des Grands Yue-tche » du père, sans plus ; ce qui n'entraîne pas d'ailleurs qu'il ait eu raison dans le choix de ses appellations, qui sont, ne l'oublions pas, purement chinoises. Je n'ai pas fait état, dans mon argumentation, de cet « ancien royaume de Tou-hou-lo », aux villes entièrement ruinées, que Hiuan-tsang mentionne entre Khotan et le Lop-nôr ; c'est qu'à mon sens il n'a jamais existé. Hiuan-tsang était un bon observateur de ce qu'il voyait, mais un narrateur crédule de ce qu'on lui racontait. Il y avait beaucoup de légendes sur les villes ruinées du Turkestan chinois, et certaines devaient mettre en cause les « Petits Yue-tche » des Chinois, ou les Tukhāra pour les gens de cette Asie centrale où circulaient tant de légendes importées et mises au compte du Tukhāra Kaniška. L'histoire de l'ancien royaume de Tou-hou-lo me paraît devoir être mise sur le même plan que celle de la destruction de Rauruka. Le rapprochement institué par Wáng Kouo-wei (*Kouan-t'ang ts'i-lin*, 13, 13 a) entre le nom de Tukhāra d'une part, et d'autre part le désert de 吐倫 Tou-louen de l'*Histoire des Tang* et le Takla[-makan] actuel, est sans valeur.

presque immédiatement par les Hephthalites, et ce sont alors les Hephthalites qui envoient des ambassades nombreuses à la Cour des Wei, parfois aussi à la Cour méridionale des Leang. Au moins le *Pei che* doit-il à l'ambassade de janvier-février 465 d'avoir sur le T'ou-hou-lo une brève notice (97, 10 a), d'ailleurs très brouillée quant à l'orientation des pays voisins, et que Marquart (*Ērānšahr*, 214-215) a élucidée partiellement⁽¹⁾. Le Tokharestan ne reparait ensuite dans l'histoire chinoise que sous les Souei, au début du VII^e siècle, quand il est sous la suzeraineté des Turcs occidentaux; désormais, les rapports vont être presque constants pendant deux siècles.

De ces rapports, bien connus par la traduction des *Mémoires* de Hiuan-tsang et par les *Documents sur les Tou-kiue occidentaux* de Chavannes, je ne veux retenir ici que le témoignage d'un témoin oculaire et qualifié, Hiuan-tsang. Hiuan-tsang est arrivé de Chine par Turfan et Kučā, a pénétré en Sogdiane par l'Isīy-köl, a traversé ensuite tout le Tokharestan et de là a pénétré dans l'Inde; au retour, il a pris la route de Khotan et du sud du Lop-nôr jusqu'à Touen-houang. Or voici ce qu'il dit sur les langues et écritures des pays qu'il a traversés :

A Kao-tch'ang (Qočo, à l'est de Turfan), très chinoisé, Hiuan-tsang s'est trouvé en milieu de langue chinoise, et il ne dit rien d'une écriture ou d'une langue spéciales aux habitants de ce royaume.

A Qarašahr (Yen-k'i, Agni), Hiuan-tsang note : « Leur écriture a pris pour modèle [celle de] l'Inde, avec de légères additions ou suppressions » (文字取則印度。微有增損).

A Kučā (K'iu-tche), même renseignement : « Leur écriture a pris pour modèle [celle de] l'Inde, avec certains changements » (文字取則印度。粗有改變).

(1) Il semble que l'erreur provienne, à l'origine, d'une méprise sur les indications de gens qui s'orientaient face à l'Est, et non face au Sud comme les Chinois; mais ceci n'explique pas tout.

A Aqsu (Pa-lou-kia, Bharuka), il en est de même : « Les produits du sol, le climat, le caractère des gens, les coutumes, l'écriture et les lois sont les mêmes qu'à Kučā; le langage est un peu différent » (〇〇〇'文字法則同屈支國。語言少異).

La note change quand nous arrivons en Sogdiane : « Depuis la ville de la Rivière de 素葉 Sou-ye (Sui-āb) jusqu'au royaume de 犂靬那 Kie-chouang-na (Keš, au sud de Samarkand), le pays s'appelle 索利 Sou-li (Sūli < Soydig, Sogdiane); les hommes sont également appelés ainsi (c'est-à-dire les Sogdiens); l'écriture et la langue portent par suite le même nom. Les lettres de l'écriture sont peu nombreuses, constituées par vingt et quelques éléments primitifs, qui se combinent et s'engendrent et produisent un large développement (de vocabulaire). [Ces gens] ont quelques œuvres écrites (書記 chou-ki), dont ils lisent le texte verticalement; ils se les transmettent les uns aux autres, et l'enseignement de maître à élève en est ininterrompu. »

Puis Hiuan-tsang traverse toute la Sogdiane, et arrive aux Portes de Fer : « En sortant des Portes de Fer (鐵門 T'ie-men), on arrive au royaume de 覩貨邏 Tou-houo-lo (Tukhara, Tokharestan)⁽¹⁾. Son territoire a plus de 1000 li du Nord au

(1) *Tuo-xuā-lā (dans une traduction de 656-659, Hiuan-tsang écrit 都貨羅 Tou-houo-lo, *Tuo-xuā-lā; cf. B.E.F.E.O., V, 287). Hiuan-tsang ajoute qu'on disait antérieurement 吐火羅 Tou-houo-lo (*Tuo-xuā-lā) et que c'est là une forme erronée; c'était en effet l'orthographe du temps des Souei, qui nous a été conservée au chapitre 83 du *Souei chou*; on a vu que, malgré la condamnation de Hiuan-tsang, c'est encore celle que Yi-tsing emploiera après lui, et c'est aussi celle qui s'est maintenue dans les *Histoires des Tang*; toutefois, Yi-tsing rend Tukhara par 覩火羅 Tou-houo-lo (*Tuo-xuā-lā) dans sa traduction de la *Mahāmāyāri*, et Amoghavajra l'imite (cf. J. As., 1915, I, 53). Les Wei, on se le rappelle, écrivaient 吐呼羅 Tou-houo-lo (*Tuo-xuo-lā). D'autre part le *Sin Tang chou* (cf. CHAVANNE, *Docum. sur les Tou-kiue*, 155) indique aussi une orthographe subsidiaire 吐豁羅 Tou-houo-lo (*Tuo-xuāt-lā) que je n'ai pas souvenir d'avoir rencontrée ailleurs. On

Sud, et plus de 3000 li de l'Est à l'Ouest. A l'Est il [aboutit aux] passages difficiles des Ts'ong-ling (Pamir et partie sud-ouest des Tien-chan); à l'Ouest, il confine au Po-la-sseu (Perse); au Sud, il y a les Grandes Montagnes de neige (Ta-siue-chan); au Nord, il s'appuie aux Portes de Fer. Le grand fleuve Fou-tch'ou (Vakṣu, Oxus) passe au travers de son terri-

a [ṣa]hār Toyrista[n], «les quatre Tokharestan», sur une miniature manichéenne. Tṣwrsn dans l'inscription de Si-ngan-fou, Tho-gar et secondairement Tho-dgar en tibétain. M. St. K. a fait remarquer que le o de Toyri ou de Toyrista[n] ne signifiait rien, puisqu'on peut aussi bien le lire u, que d'autre part le o des formes classiques Tochari, Thocari, etc. (voir toutes les formes dans Muller, *Toxri und Kuisan*, 577) pouvait être pour u ou o, enfin que le sanscrit Tukhāra et le chinois T'ou-houo-lo étaient décidément pour une première voyelle u; il croit donc à une forme primitive Tuxara ou éventuellement Tuyara; les formes aspirées tiendraient à la prononciation fricative de l'initiale dans un mot qui serait d'origine iranienne. Tout ceci est possible, mais reste douteux, et en tout cas les transcriptions chinoises n'ont pas ici une valeur déterminante. Si Hsuan-tsang condamne T'ou-houo-lo, c'est évidemment à raison de l'initiale aspirée, puisque lui-même transcrit avec une initiale non aspirée. Par contre cette initiale aspirée se retrouve dans les textes historiques des Wei et des Souei (ceux-ci suivis par les Tang), de même qu'en tibétain et dans certaines transcriptions classiques anciennes. On pourrait penser que Hsuan-tsang n'admet pas d'aspiration à l'initiale parce que, comme il le fait ici, il transcrit sur la forme sanscrite, c'est-à-dire ici Tukhāra; mais ceci non plus n'est pas exact, car alors il emploierait 𑖦𑖪 k'ie (*k'ja) pour transcrire le second caractère; sa transcription suppose *Tuxwāra (ou *Toxwāra) et non Tukhāra. Est-ce à dire qu'il a raison? On en peut douter, et estimer qu'il a noté une forme mixte, une sorte de moyen terme entre Tukhāra et *Thuxwāra. Pour la première voyelle du mot, le chinois ne fournit pas la solution. En effet, les transcriptions bouddhiques débutant en tou- sont sûrement pour une première voyelle u, mais elles ne font que rendre mécaniquement Tukhāra et Tuṣāra. Quant aux transcriptions en tou- ou t'ou-, elles peuvent aussi bien représenter tu- et tū- que to- et tho-. Enfin il est certain que toutes les transcriptions chinoises, de même que la transcription syriaque de l'inscription de Si-ngan-fou, supposent un u ou un élément semi-vocalique labial w dans la seconde syllabe du nom. Tṣwrsn peut être Toxuristan ou Toxwaristan, mais T'ou-houo-lo est sûrement *Thuxura ou *Thoxura. Tou-houo-lo est *Tuxwāra ou *Toxwāra. T'ou-houo-lo est *Thuxwāra ou *Thoxwāra. Il se peut d'ailleurs très bien que cet élément labial de la seconde syllabe soit d'apparition secondaire, mais il existait déjà sûrement au milieu du v^e siècle, ainsi que l'atteste la transcription du Wei chou.

toire et coule vers l'Ouest. Depuis plusieurs centaines d'années, la lignée de la famille royale s'est interrompue; les chefs locaux ont lutté entre eux par la force, et chacun a usurpé la souveraineté; s'appuyant sur les vallées et forts des défilés montagneux, ils ont divisé [le pays] en 27 royaumes; ils ont divisé la campagne et réparti les sections terrestres; mais tous sont dans la vassalité des T'ou-kiue (Tures). . . Dans la constitution du langage, [le Tokharestan] diffère légèrement des autres royaumes. Les lettres de l'écriture sont au nombre de 25, qui se combinent et s'engendrent, et par leur emploi s'étendent à toutes choses. L'écriture se lit horizontalement, en allant de gauche à droite. Les œuvres littéraires (文記 *wen-ki*) ont progressivement crû en nombre, et dépassent en ampleur celles du *sou-li* (sogdien).

En quittant le Tokharestan, Hiuan-tsang arrive à Bamiyan, et il note : « L'usage de l'écriture, des règles doctrinales et des monnaies y est le même qu'au royaume de Tou-houo-lo; le langage est un peu différent ». Au Kia-pi-che (Kapiši), « l'écriture concorde beaucoup avec celle du Tou-houo-lo; les coutumes, le langage et les règles doctrinales sont assez différents ». Au Siynan (Che-k'i-ni), « l'écriture est la même qu'au royaume de Tou-houo-lo; il y a des différences dans le langage ». Dans le pays de Chang-mi, « l'écriture est la même qu'au pays de Tou-houo-lo; le langage est différent ».

Mais ce ne sont pas là les seules écritures que Hiuan-tsang distingue et qui intéressent l'Asie centrale. En parlant du pays de 犍盤陀 *K'ie-p'an-t'o*, il dit que « l'écriture et le langage y sont à peu près les mêmes que [ceux du] royaume de 佉沙 *K'ie-cha* (*Kāśyār*). Dans le royaume de 烏鎭 *Wou-cha*, « l'écriture et le langage sont un peu semblables à [ceux du] royaume de *K'ie-cha* (*Kāśyār*) ». Quant aux gens de *K'ie-cha* (*Kāśyār*), « leur écriture est modelée sur [celle de] l'Inde; bien qu'ils l'aient abrégée et altérée, ils en conservent les traits essentiels.

Leur langue (語言) et leur façon de parler (辭調) diffèrent de ceux des autres peuples ».

A 斡 旬 迦 Tchō-kiu-kia, « l'écriture est la même que [celle du] pays de K'iu-sa-ta-na (Khotan); dans le langage, il y a des différences [entre les deux pays] ». A Khotan, « l'écriture et les règlements suivent [ceux de] l'Inde; mais on a légèrement changé les formes [de l'écriture], et plus ou moins modifié [les règlements]; le langage est différent [de ceux] des autres royaumes ».

Pour résumer, Hiuan-tsang connaît en Asie centrale :

- 1° un pays presque chinoisé, où il ne signale ni langue ni écriture spéciales, à savoir Kao-tch'ang (à l'est de Turfan);
- 2° des royaumes comme Qarašahr et Kučā dont l'écriture est modelée sur celle de l'Inde, donc sur la brahmi, mais il ne dit rien du langage;
- 3° plus à l'Ouest, le grand domaine de l'écriture et de la langue sogdiennes, avec une certaine littérature;
- 4° au sud du domaine sogdien, celui de l'écriture tokharienne à 25 lettres, qui s'écrit horizontalement de gauche à droite, et de la langue tokharienne dont la littérature est plus riche que celle en sogdien; c'est au domaine tokharien que se rattachent encore, au moins quant à l'écriture et en partie quant au langage, Bamiyān, le Siynan et le Chang-mi;
- 5° Kašyar, avec une écriture tirée de celle de l'Inde, mais une langue et une élocution très spéciales, et au système de qui se rattachent K'ie-p'an-t'o et Wou-cha;
- 6° Khotan, dont l'écriture est d'origine hindoue, mais qui a sa langue propre, et à qui se relie Tchō-kiu-kia, malgré des différences dans le langage.

De ces six groupes, le sogdien est le seul sur qui nous n'ayons plus d'hésitation. Nous ne savons rien de la langue de Kašyar, mais ne devons pas oublier qu'une des listes hindoues la mentionnait aussi. Pour celle de Khotan, si nous nous rappelons que les manuscrits recueillis dans la région de Khotan

et sur la ligne Sud des oasis jusqu'à Touen-houang sont rédigés dans la langue iranienne qu'à la suite de M. Lüders, on appelle «śaka», il apparaîtra bien probable que c'est d'elle qu'il s'agit chez Hiuan-tsang. Les indianistes, hantés par l'histoire du nord-ouest de l'Inde aux alentours de l'ère chrétienne, ont trop tendance à oublier que nos manuscrits non sanscrits sont en général beaucoup plus tardifs, et que nous devons nous placer de préférence en face de la situation qu'a connue Hiuan-tsang. La langue dite «śaka» nous est connue dans une forme très évoluée représentée surtout par des manuscrits de Touen-houang qu'on peut dater des ix^e et x^e siècles; un état plus ancien, représenté par les manuscrits qu'on a exhumés dans la région de Khotan, nous met vers le temps de Hiuan-tsang, parfois peut-être un peu avant; nous voilà encore loin des Śaka; à mon avis, la langue iranienne de nos manuscrits en soi-disant «śaka» est essentiellement la langue de Khotan telle qu'elle a évolué du vi^e au x^e siècle.

Quant au «tokharien», les manuscrits, documents et inscriptions murales de notre langue I, dialectes A et B, sont aussi essentiellement de l'époque des T'ang, et c'est donc du temps de Hiuan-tsang que nous devons partir, non des conditions du temps des Grands Yue-tche ou des premiers Kuṣāṇa. Les colophons ouigours sont même bien postérieurs à Hiuan-tsang. Nous n'avons des Ouigours, au temps de leur empire de la Haute Mongolie, que des inscriptions runiques, dont la langue est identique à celle des Turcs T'ou-kiue. Ce n'est qu'après leur installation dans la région de Turfan, au plus tôt dans la seconde moitié du ix^e siècle, que les Ouigours nous offrent des documents écrits dans une écriture tirée de l'écriture sogdienne tardive et rédigés dans le dialecte turc auquel nous donnons le nom d'ouigour. C'est dans la langue de ces Ouigours, au ix^e ou au x^e siècle, qu'il est question de textes traduits de la langue toxrī. Puisque, d'autre part, Toxrī était bien

pour les Turcs, et les Turcs ouigours en particulier, le nom du Tokharestan⁽¹⁾, il me paraît impossible en principe que ce nom désigne autre chose que la langue et l'écriture du Tokharestan dont Hiuan-tsang atteste, au vi^e siècle, l'importance littéraire et la grande diffusion. Mais, là encore, nous devons nous mettre en présence de la situation telle qu'elle nous est attestée sous les Tang du vii^e au x^e siècle, et non pas raisonner en fonction des Thocari de Trogue Pompée.

Dans l'hypothèse où la langue I, dialecte A, serait bien le tokharien que décrit Hiuan-tsang, la description du pèlerin peut-elle s'appliquer à lui? D'après Hiuan-tsang, le tokharien s'écrit de gauche à droite; ceci exclut d'une part la kharoṣṭhi déjà hors d'usage d'ailleurs, d'autre part les autres écritures issues des écritures araméennes à la manière du sogdien. Il ne reste donc qu'un prototype connu auquel on puisse songer, bien que Hiuan-tsang ne le nomme pas, c'est la *brāhmī*; s'il ne l'a pas nommée, c'est peut-être parce que cette *brāhmī* avait pris au Tokharestan une forme assez spéciale. D'autre part, l'alphabet tokharien n'aurait eu que 25 lettres; il est assez difficile de dire combien il faut compter de « lettres » dans l'alphabet qui est proprement celui de la langue I, dialecte A, parce qu'il y a des doublets de certaines lettres et que d'autre part des lettres non nécessaires à la langue I elle-même y sont parfois employées pour écrire des mots sanscrits. Mais si on s'en tient aux phonèmes de la langue I elle-même, il semble que ses lettres propres soient aux alentours de 25; il n'y aurait donc pas ici non plus de difficulté insurmontable. Et Hiuan-tsang peut d'ailleurs n'avoir eu que des idées assez vagues sur le tokharien. Mais il nous reste à voir si l'identité presque nécessaire du tokharien du

(1) Soit hasard, soit déjà oublié, le nom du Tokharestan ne se trouve plus au xi^e siècle chez Kāsyari.

Tokharestan décrit par Hiuan-tsang et du toxrî des colophons ouigours peut se concilier avec la théorie qui fait de la langue 1 le tokharien.



Grâce aux efforts de F. W. K. Müller et de ses confrères, nous connaissons un certain nombre de colophons dont il convient de nous occuper maintenant :

1° (Müller, *Beitrag zur genaueren Bestimmung*, dans *SP* 111, 1907, 959-960). Colophon ouigour : « Fin de la 10^e section, intitulée « Descente du bodhisattva Maitreya du Ciel des Tusita sur la terre », du livre saint Maitrisimit (= Maitreya-samiti), composé⁽¹⁾ de la langue de l'Inde (*ānāthāḥ*) en langue toxrî par le maître acarya le vaibazaki (= vaibhaṣika) Ariacintri (= Aryacandra) et traduit de la langue toxrî en langue turque (*türk*) par le maître Prtanarakṣit (= Prajñarakṣita)⁽²⁾. »

Plus tard, F. W. K. Müller et M. E. Sieg ont publié un article *Maitrisimit und Tocharisch* (*SPAW*, 1916), où, à la page 414, ils ont donné les colophons d'autres chapitres du même ouvrage. Les titres d'Aryacandra s'y enflent, et le nom de Prajñarakṣita est écrit successivement Prtyanksit, Prtaraksit, Prtanyarakṣiti, Prtanrakṣit, Prtan-, Part-, Pratanrakṣiti, Pratanrakṣit, ce qui montre que le copiste ne comprenait pas le nom; on y apprend aussi que le *Maitrisimit* était en 27 sections; mais le point intéressant est qu'Aryacandra y est dit natif du pays (*ulus* [ou *ulus*?]) de Nakridiš ou Nagridiš, et Prajñarakṣita de Il-baliq. Le premier nom répond à Nagaradeśa, et ce « pays de Nagara » doit être, comme l'ont supposé les éditeurs, Na-

(1) *Yaratmī* ne peut pas² signifier « traduire »; j'entends donc qu'Aryacandra, en partant d'un texte hindou, en a tiré en tokharien une œuvre qui était vraiment originale; mais *yaratmī* reste étrange.

(2) Le manuscrit n'a pas « Pratanarakṣit », comme Muller l'a imprimé, probablement par un *lapsus*.

gara ou Nagarāhara, près de l'actuel Jelālabād en Afgha-
nistan; cette ville a duré jusqu'au seuil du Moyen Âge. Quant à
Il-baliq, les éditeurs proposent d'y reconnaître Ili-baliq ou Ila-
baliq, dans la vallée de l'Ili, nommé à l'époque mongole et
sous les Ming. Ceci est moins sûr, car l'Ili est connu, dès les
Tang, sous le nom d'Ila ou Ilā (Ila dans Kašyari au xi^e siècle),
Ili-baliq ou Ila-baliq n'est mentionné par aucun texte que je
connaisse avant les Mongols, l'Ili était loin aussi bien du Tokha-
restan que des Ouigours de Turfan, et enfin un Ouigour n'avait
aucune raison d'abréger en Il le nom de l'Ili, à moins d'une
faute de copiste que la forme du -l final en ouigour rend peu
vraisemblable. Il-baliq (qu'on peut lire aussi d'ailleurs Nil-
baliq) peut être un El-baliq = Āl-baliq. Mieux vaut admettre
que le nom est turc, mais inconnu.

C'est ce colophon qui a déterminé F. W. K. Müller à propo-
ser en 1907 le nom de «tokharien» pour la langue I, parce
qu'on avait ici l'indication que le *Maitrisimit* ouigour avait
été traduit du tokharien; comme on avait déjà des textes boud-
dhiques en sogdien et en turc, il lui a paru vraisemblable
qu'on pût reconnaître dans une des langues I ou II la langue
«des Tokhariens, c'est-à-dire des Indo-scythes», et plutôt la
langue I puisqu'on en avait trouvé des monuments en pays
ouigour et qu'un texte ouigour mentionnait une traduction du
tokharien en ouigour. Dès 1908, MM. Sieg et Siegling
(*SPAW*, 1908, 915-934) faisaient paraître leur article *Tocha-
risch, die Sprache der Indoskythen*, où ils étudiaient quelques pas-
sages, tirés de trois manuscrits différents, d'un *Maitreya samī-
tinātaka* en langue I, dont l'auteur, d'après les colophons,
était précisément le *vaibhāṣika* Āryacandra. Dans leur article
de 1916, MM. Müller et Sieg ont renforcé l'argumentation
en faisant intervenir des emprunts faits à la langue I par le
ouigour et en instituant une comparaison entre le *Maitreyasamī-
tinātaka* en langue I et le *Maitrisimit* ouigour; il y a, sinon

identité, du moins parallélisme étroit entre les deux textes, et il s'agit bien d'une même œuvre. J'ajouterai, ce que les éditeurs ne me semblent pas avoir fait remarquer, que, bien que les colophons en langue I publiés en 1916 soient fragmentaires, il ne semble pas y avoir eu devant le nom d'Aryacandra d'indication qu'il avait composé son œuvre «d'après la langue de l'Inde» (ce qui ne fut peut-être pas le cas après tout; peut-être est-ce là une addition des traducteurs ouigours pour donner plus d'autorité au texte, et ils se trahiraient en ayant omis de modifier *yaratmīs*, «composé» et non «traduit»)⁽¹⁾; et en tout cas il n'y a pas d'indication après le nom d'Āryacandra que son œuvre ait été traduite du tokharien dans une autre langue qui serait alors, elle, la langue I, dialecte A; c'est là un indice en faveur de l'identité de la langue I et du tokharien.

2° (Müller, *Toxri und Kuisan* [*Kūsān*], dans *SPAW*, 1918, 566-586; p. 580). Colophon ouigour: «Fin de la 32° [section] du saint livre intitulé «Le salut et... de tous les êtres vivants» qui fait partie de l'*idivut*⁽²⁾ de l'*ācārya*, le *vaibhāṣika*

⁽¹⁾ Le texte en langue I dit que l'œuvre a été *raritru* par Āryacandra, ce que M. Sieg traduisait par «zusammengefügt»; dans un article de 1918 (*Ein einheimischer Name für Toxri*, *SPAW*, 1918, 561-565), MM. Sieg et Siegling ont dit que le ouigour disait clairement qu'Āryacandra avait «zurechtgemacht (*yaratmīs*)» le texte hindou, «d. h. dass sie (= la Maitriyasimit) aus dem Indischen (sanskrit) ins Tocharische übersetzt worden ist». D'où la «nécessité absolue» de rendre *raritru* par «traduit», et MM. S. et S. croient trouver confirmation de ce «sens prégnant» dans plusieurs textes en langue I. Mais précisément *yaratmīs* ne signifie pas «traduit», et si les traducteurs ouigours ont vraiment traduit de la langue I et ont employé ce mot, c'est qu'ils n'ont pas vu le «sens prégnant» de *raritru*. En fait, dans tous les exemples cités en langue I par MM. S. et S., le sens de «composer» me paraît aller aussi bien que celui de «traduire». Il s'agit d'un *kāvya* à mettre en langue *drā*; on peut le «composer» aussi bien que le «traduire».

⁽²⁾ On peut aussi lire *idiut* comme l'a fait Müller, qui, en note, ajoute «wohl = *vidyut*»; mais *vidyut*, «éclair», n'a pas de sens ici. Qu'on transcrive *diut* ou *idivut*, peut-être avons-nous là une forme prācrite d'*itivṛtta*, c'est-

Kliañzini (Kalyaṇasena), lequel l'a traduit de la langue *kūsān* en langue *barčuq*, avec la louange du livre saint *idivut* qui a été laissé par le grand *ācārya* Srvarakṣti . . . »

3° (Müller, *ibid.*, 581). Colophon ouïgour :

« . . . En outre, dans le pays (*ulus* [ou *ulus?*]) des Quatre Kūsān (Tört Kūsān), il y a eu des maîtres (*baḫsi*) qui ont rendu grand service à l'enseignement du Buddha; à ceux-là aussi, Budarakisit (Buddharakṣita), Srvarakisiti (Sarvarakṣita) et Azokrakkiṣiti (Aśokarakṣita), je rends hommage en fléchissant le genou. Également, dans les Trois Solmi (Ü Solmi . . . »

4° (Müller, *ibid.*, 582; complété par A. von Gabain, F. W. K. Müllers *Uigurica IV*, SPAW, 1931, 678-679). Colophon ouïgour :

« Fin de la . . . du livre saint *Daśakarmapatha-aradānamālā* que le *raibhāsika* Sangadas (Saṅghadāsa), connaisseur des *sūtra* et des *tantra* et *kriyādhara* a traduit de la langue d'Ugu Kūsān en langue *toḫrī* et que Šilazin (Śilasena) le *praśniki* (autre colophon : *praś tinki*; = *praśnika?*) a à son tour traduit de la langue *toḫrī* en turk (*türkčä*). »

F. W. K. Müller a hésité sur la transcription du nom que j'ai lu Kūsān; comme le nom de la langue tokharienne éveillait

à-dire de la classe d'écrits que le pâli appelle *itivuttaka*, et la *Mahāvvyutpatti* (n° 1274 de l'éd. jap.) *itivṛttaka*; les formes chinoises 伊帝目多 *yi-ti-mou-to* (*i-tiei-mjuk-tā) et *yi-ti-mou-to-k'ie* [𑖦𑖅 *g'ia], ainsi que les restitutions *itiyukta* et *ityuktaka* (cf. Eitel et Oda Tokuno), proviennent de mauvaises leçons traditionnelles pour *yi-ti-yue* [𑖦𑖅 *ji-vt]-to et *yi-ti-yue-to-k'ie* (le dictionnaire d'Oda Tokuno indique déjà cette correction, et c'est *yi-ti-yue-to-k'ie* qui est adopté en chinois dans l'édition japonaise de la *Mahāvvyutpatti*). Les *itivṛttaka* sont des récits de caractère assez mal déterminé. Pour une transcription correcte d'*itivṛttakam* (*yi-ti-pi-li-to-kien*) dans une traduction de 584, cf. B.É.F.E.-O., V, 298.

en lui le souvenir des Kuṣāṇa, il a pensé retrouver là le nom rendu en chinois des Han par Kouei-chouang, et a lu Kuīsan, indiquant seulement entre parenthèses une transcription possible Kūsān à laquelle il donnait la même signification; M. Bang et M^{lle} von Gabain s'en sont tenus à Kuīsan; dans les habitudes de l'écriture ouigoure, il n'y a en effet de lectures normales que Kūsān ou Kūsān. Mais est-ce bien Kūsān qu'il faut choisir?

Dans leurs derniers articles, MM. S. Lévi et Sten Konow disent qu'on ne connaît pas de nom ancien pour la langue I, dialecte B, c'est-à-dire pour la langue parlée à Kuča. Il leur a échappé que M. Haneda avait déjà publié en japonais le travail qu'il fait paraître en français aujourd'hui, et que j'ai parlé de ce travail dans le *Toung Pao* de 1931, 193-195. M. Haneda y fait état de deux documents en ouigour dont l'un, de caractère manichéen, mentionne quatre individus, dont l'un est Qamll̥y, un autre Kūsānlig, les deux derniers Solmily. Le Qamll̥y (= Qamll̥y) est naturellement un homme de Qamul, Qamīl, Qomul, le Ha-mi des Chinois, dont le nom, écrit قمو Qamul, se rencontre pour la première fois en 1050-1052 chez Gardezi (Bartold, *Otiēt o komandirovke*, 92, 117). Les Solmily

Solmily) sont des gens de Solmī, connu par les textes chinois à l'époque mongole comme un « royaume » qui ne devait pas être très loin de Beš-baliq (au nord des Tien-chan); et c'est évidemment là le pays des « Trois Solm » d'un des colophons ouigours de F. W. K. Müller; le nom se retrouve, écrit سولم Solm dans Kašyari (I, 103; il n'est pas relevé dans le *Wortschatz* de Brockelmann). Ces noms tures nous mettent assez tard dans l'histoire de l'Asie centrale, vers le x^e siècle peut-être. Et il ne peut y avoir de doute sur l'origine du Kūsānlig ou « homme de Kūsān »; c'est un homme de Kuča. Dès le x^e siècle, Kašyari indique Kūsān comme autre nom de Kuča, et cette forme Kūsān nous est attestée en ture et en mongol

jusque sous les Ming⁽¹⁾. Le second texte de M. Haneda vient encore confirmer l'identification : c'est un récit légendaire où il est question d'un roi de Kūsān appelé Suvarṇapuś² (la fin du nom manque); comme l'a indiqué M. Haneda, il s'agit évidemment soit du roi Suvarṇapusa, père de Suvarṇadeva, que nous connaissons à Kuča au vii^e siècle, soit de l'éventuel roi de Kuča, plus ancien, qui se serait appelé aussi Suvarṇapusa, et dont M. Lüders a parlé dans ses *Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ost-Turkestan* (SPAW. 1930, 5-64)⁽²⁾. Donc, si nous échappons à la hantise de Kaniska et des Kušana, il nous apparaîtra comme certain que, dans les colophons ouïgours où il est question du pays de Kūsān ou Kūsān à côté du pays de Solmi, c'est Kūsān qu'il faut lire, et il s'agit du pays et de la langue de Kuča. Subsidiairement, et puisque nous savons que la langue I, dialecte B, était vraiment d'usage courant à Kuča, nous sommes amenés à admettre que c'est elle que les colophons désignent sous le nom de langue *kūsān*; la langue I, dialecte B, serait donc bien le « koutchéen » comme le disait en 1913 M. S. Lévi. Et nous y gagnons de pouvoir ajouter, aux quelques noms d'écrivains ou de docteurs que nous connaissions déjà à Kuča, ceux de Buddharakṣita, d'Aśokarakṣita et de Suvarṇarakṣita, ce dernier étant l'auteur d'un *Idirut* (? *Iti-*

⁽¹⁾ Cette présence de Kusan en turc au moins dès le xi^e siècle me dispense de réfuter l'argumentation que M. Fr. Weller m'avait opposée en 1930 dans *Asia Major*, V, 3-4; je dois néanmoins faire remarquer que le كوسان de Basidu-Id-Din ne peut donner aucune indication sur une initiale *k-* ou *g-*, puisque ses manuscrits ne distinguent pas entre les deux lettres.

⁽²⁾ Je reviendrai plus loin sur la question. Quant au fragment ouïgour de M. Haneda, il serait en manière de *jataka*. Il y a une version ouïgoure de la *Vie* de Hiuan-tsang dont les fragments dispersés entre plusieurs mains ont été identifiés par M^{lle} von Gabain. Or Hiuan-tsang raconte une légende merveilleuse du roi Suvarṇapusa et des dragons; on est tenté de songer à cette version de la *Vie* pour le fragment Haneda. Seulement Hiuan-tsang raconte cette légende dans les *Mémoires* et non dans la *Vie*. Le traducteur ouïgour aurait-il incorporé à la traduction de la *Vie* certains passages des *Mémoires*?

ṛttaka). Tous ces noms ne nous mettent vraisemblablement pas à très haute date. Il y a une mode dans les noms de moines, et il est assez frappant que les trois docteurs ont des noms terminés en *-rakṣita*, tout comme le traducteur ouïgour du *Maitrisimit*, Prajñarakṣita. Les deux autres traducteurs ouïgours que nomment ces colophons sont Śīlasena et Kalyāṇasena. A l'époque mongole, la mode sera aux noms se terminant en *-śrī*. Je ne serais pas surpris que les trois docteurs de Kuča eussent vécu peu avant les T'ang et sous les T'ang.

On a vu qu'un des colophons parle d'une traduction faite de langue *kūsān* en langue *barčuq*. Tout en rappelant que Barčuq est l'ancien nom de Maralbaši à l'est de Kašyar⁽¹⁾, Müller a pensé que la langue *barčuq* était le ouïgour; je crois qu'il a raison, et j'ai déjà rappelé à ce propos que l'*idiqut* des Ouïgours, au temps de Gengis-khan, s'appelait Barčuq-art-tegin.

D'après un des colophons, Saṅghadāsa avait traduit un ouvrage de la langue d'Ugu-kūsān en langue toxrī, et l'ouvrage fut rétraduit ensuite du toxrī en turc. Un autre colophon parle des « Quatre kūśān ». Nous ignorons ce que représente Ugu²; mais les « Quatre kūśān » et les « Trois Solmi » vont de pair avec les « Quatre Tokharestan », et avec tant d'autres appellations anciennes similaires de l'ancien monde turc et mongol, comme les « Neuf Oyuz », les « Trente Tatar », les « Trois Qurīqan », les « Vingt Tūmāt », les « Dix mille Tūbāgān », etc.

L'auteur de la traduction de la langue d'Ugu-kūsān en ~~toxrī~~ se nommait Saṅghadāsa. M. Bang et M^{lle} von Gabain (p. 679)

(1) Barčuq peut signifier le « lieu où il y a des tigres » (pour *Barsčuq), et il y a en effet des tigres dans la région de Maralbaši (cf. peut-être les formes Bars-kōl et Bar-kōl). Kašyarī connaît Barčuq comme une « localité sur le territoire des Caruq (tribu turque), construite par Afrasiyab et où il tint prisonnier Bezan, le fils de Boxtanassar » (Brockelmann, *Mittelalt. Wortschatz*, 241).

(2) Peut-être est-ce l'épithète qui accompagnait le nom de Kuča en tokharien, et que le traducteur de tokharien en turc aura conservée.

ont pensé qu'il s'agissait d'un Saṅghadāsa connu par Taranatha comme disciple de Vasubandhu et que le roi du Cachemire appela dans son royaume. Mais le nom de Saṅghadāsa a été sûrement porté par pas mal de gens, et je ne crois pas qu'un disciple de Vasubandhu, qui fut appelé au Cachemire, ait été en mesure de traduire un texte de la langue de Kuçā en tokharien; la date du Saṅghadāsa mentionné par Taranatha est peut-être en outre trop haute pour l'œuvre dont il s'agit. M. B. et M^{lle} von G. renvoient eux-mêmes d'ailleurs à leurs *Türk. Turfan-Texte IV*, 444, où apparaît le nom d'un Sangadiz-i (? Saṅghadāsa) qui serait distinct des deux autres.

Ainsi la langue Kūsān est la langue de Kuçā, et non la langue des Kuṣāṇa⁽¹⁾. On peut cependant se demander comment est né ce nom turc de Kūsān en face de Kuci (avec *c = ts*) ou Kuçi, parfaitement attesté par le sanscrit et le chinois comme ancien nom de Kuçā. Dans Kuci (Kuçi), M. St. Konow (p. 458-459) estime possible de retrouver le nom « tokharien tardif » des Yue-tche (restitué en une prononciation chinoise archaïque *Gut-ti); je n'en crois rien. D'autre part, il est évidemment tentant de voir dans le nom turc kūsān de Kuçā un aboutissement du nom des Kuṣāṇa. Enfin, comme le dit M. St. K. (*Notes on Indo-Scythian Chronology*, p. 8), Kuṣāṇa, le Kuṣānu des monnaies, a bien l'air d'être un ethnique iranisant formé sur le génitif pluriel d'un nom *Kuṣa, de même qu'« Iran » même est un génitif pluriel, et il y a bien d'autres formations du même ordre. Si Kuci (Kuçi), l'ancien nom de Kuçā, représentait de son côté ce thème primitif au singulier, on comprendrait dans une certaine mesure que les Turcs eussent adopté la forme iranisée

(1) M. S. Lévi me fait remarquer qu'il faut peut-être aussi rapprocher de Kusan la forme Kuçinañ donnée par le koutchéen Li-yen dans son *Fan-yu tsam-ing* pour le nom de Kuçā (éd. Bagchi, p. 77, 295), forme qui semble comporter une nasale à la fin du radical.

que la fortune des Kuṣāṇa avait rendue populaire. F. W. K. Müller, en rapprochant Kūsān de Kouei-chouang et Kuṣāṇa, se serait trompé au point de vue des dates et des conditions historiques, mais la ressemblance des noms ne serait pas illusoire. Je considère toutefois cette explication comme très hypothétique.

Pour qu'une telle solution soit possible, il faut admettre que Kuča, dès son entrée dans l'histoire, c'est-à-dire sous les Han, était habitée par des gens qui parlaient une langue foncièrement identique à celle des Kuṣāṇa, c'est-à-dire des Tokhariens. Mais c'est précisément ce qu'il nous faudra bien admettre si la langue I, dialecte A, est le tokharien (toxrī), et si la langue I, dialecte B, est la langue de Kuča (Kūsān).

L'identification de la langue I, dialecte A, au tokharien a été proposée à raison de colophons qui nous montrent que le *Maitreyasamitiṇātaka* tokharien d'Aryacandra a été traduit en ouïgour, qu'il existe en langue I, dialecte A, et que plusieurs des manuscrits de ce texte en langue I, dialecte A, ont été trouvés dans la région de Turfan. M. S. Lévi a objecté (p. 26) que l'ouvrage tokharien d'Aryacandra avait pu se répandre à l'est du Pamir; si je l'entends bien, il veut dire qu'il a pu être traduit de tokharien en langue I, dialecte A, tout comme il l'a été de tokharien en ouïgour¹⁾. C'est évidemment possible, mais il reste que deux colophons ouïgours parlent de traductions faites

¹⁾ Le culte de Maitreya a été très populaire dans le bouddhisme de l'Asie centrale et de l'Extrême Orient, et il y a en «langue II» («saka» ou «langue de Khotan» ou «iranien oriental») une œuvre considérable en vers également intitulée *Maitreyasamiti*. Leumann lui a consacré en 1919 une monographie, très savante, mais très confuse, et où il n'a pas fait la moindre allusion à la *Maitreyasamiti* d'Aryacandra. Je ne vois pas que F. W. K. Müller, ni MM. Sieg et Siegling aient rien exprimé non plus au sujet de la *Maitreyasamiti* en langue I et en langue II. Bien que les textes ne paraissent pas se recouvrir en langue I et en langue II, il serait desirable que le reste de la *Maitreyasamiti* en langue II fût publié et traduit, et on pourrait alors juger du degré d'originalité qu'a l'œuvre d'Aryacandra.

de toxri en ture (= ouïgour); d'autre part, outre le sanscrit et quelques termes sogdiens ou chinois, c'est uniquement la langue I, dialecte A, qui a fourni des emprunts de vocabulaire assez nombreux au bouddhisme ouïgour, et on ne voit pas qu'il y ait, dans les manuscrits exhumés dans la région de Turfan, une autre langue que la langue I, dialecte A, pour représenter cette langue toxri qui a fourni certainement nombre de textes aux traducteurs ouïgours⁽¹⁾.

Je crois qu'on aurait moins hésité à admettre que le toxri ou tokharien est la langue I, dialecte A, si F. W. K. Muller et MM. Sieg et Siegling n'avaient d'abord étendu le nom de « tokharien » aux deux « dialectes » de la langue I; comme le dialecte B était vivant à Kuča, on a été porté à supposer que le dialecte A était parlé à Qarašahr et à Turfan, et il paraissait invraisemblable que la langue du Tokharestan, expressément désignée sous ce nom par les colophons, fût la langue indigène de Kuča et de Turfan. Mais MM. Sieg et Siegling, surtout dans l'Introduction de leurs *Tocharische Sprachreste*, me semblent donner une solution acceptable. On n'a trouvé à Kuča que de la langue I, dialecte B, mais ce sont aussi bien des manuscrits que des documents de la vie courante, et le « dialecte B » était sûrement parlé à Kuča; c'est pour moi la langue de Kuča des colophons ouïgours. Dans la région de Qarašahr et de Turfan, on a trouvé des manuscrits dans les deux « dialectes », mais seul le « dialecte B » est employé dans quelques inscriptions murales; il y a aussi des gloses en « dialecte B » sur des manuscrits en « dialecte A »; quant au « dialecte A », il n'est représenté que par des manuscrits d'un caractère littéraire. MM. Sieg et Siegling ont dès lors supposé que le « dialecte A », celui où

⁽¹⁾ Nous n'avons qu'un nombre infime de colophons ouïgours de la région de Turfan. Si cependant deux d'entre eux parlent de traductions du toxri en ture, il est bien probable que les traductions du toxri en ture ont constitué une partie considérable de la littérature bouddhique des Ouïgours.

ils reconnaissent le « tokharien », était une langue étrangère dont les œuvres avaient été apportées du dehors. C'est à cette solution que je me rallie. La « langue I, dialecte A » est bien le tokharien, mais celui-ci n'était pas la langue parlée à Qarašahr et à Turfan; on le parlait au Tokharestan. La « langue I, dialecte B » est au propre la langue de Kuča ou Kūsān, mais cette langue était aussi d'un certain emploi plus à l'est, à Qarašahr et dans la région de Turfan. Ce qu'avait été la langue des anciens royaumes de cette région sous les Han, en particulier celle du 車師 Kiu-che antérieur, dont la capitale était à Yar, au nord-ouest de Turfan, nous l'ignorons⁽¹⁾. Quand la majeure partie du pays eut été chinoisée par le développement de l'ancienne colonie militaire chinoise de Kao-tch'ang, la langue indigène recula peu à peu, et déjà, dans le second quart du vi^e siècle, Hiuan-tsang ne semble même pas soupçonner son existence; mais on ne devait pas parler généralement chinois à Qarašahr, et la langue indigène y était vraisemblablement la langue *kūsān*, c'est-à-dire la langue de Kuča, la « langue I, dialecte B ». Entre temps, les Turcs avançaient à travers les Tien-chan, et au milieu du ix^e siècle, l'empire ouïgour détruit en Mongolie se reconstitue plus ou moins au sud des Tien-chan, à Kao-tch'ang (Qočo), et au nord à Pei-t'ing (Beš-baliq). A ce moment, au ix^e et au x^e siècle, le bouddhisme ouïgour doit constituer son canon. Certains des anciens habitants comprennent et parlent encore la langue de Kuča, et il y a d'ailleurs des échanges entre ces « royaumes » assez voisins. Mais Kuča est en décadence. Par contre, il y a dans la région des manuscrits tokhariens. De plus, et en vertu d'une tradition qui remonte aux T'ou-kiue occidentaux du début du vii^e siècle, les Ouïgours sont restés en contact

(1) Kiu-che est *Ki²o-si; par une sorte de fatalité, nous retombons encore ici sur un nom qui ressemble trop à celui de Kuci (Kuči) et au singulier d'où a pu sortir un génitif pluriel Kušanu > Kušana.

avec le Tokharestan, et l'ancienne littérature bouddhique tokharienne n'a pas encore péri sous les coups de l'islam. On importe donc des manuscrits en «langue I, dialecte A», c'est-à-dire en tokharien, et on les traduit en ouïgour, tout comme le manichéisme ouïgour continue à regarder du côté du Tokharestan.

Les «dialectes» A et B sont marqués de différences assez fortes dans la phonétique, la morphologie et le vocabulaire pour qu'on les considère comme des langues distinctes, quoique étroitement apparentées. Et cette distinction était assez marquée, au moins dès le début des Tang environ, pour qu'on ait alors traduit une œuvre écrite à Kuča de la langue de Kuča (Kūsān) en tokharien, œuvre qui fut ensuite retraduite du tokharien en barçuq, c'est-à-dire probablement en ouïgour. Si on n'a pas alors traduit l'œuvre directement de la langue de Kuča en ouïgour, alors que la langue de Kuča «langue I, dialecte B») était comprise et même plus ou moins parlée encore en pays ouïgour, c'est vraisemblablement que l'ouvrage avait alors disparu dans sa langue originale.

*
* *

Ainsi la «langue I, dialecte A» est le tokharien, la langue des Kušana et, en tout cas, du Tokharestan, tandis que la «langue I, dialecte B» est la langue de Kuča (Kuci, Kūsān), étroitement apparentée au tokharien du Tokharestan et qui dut être aussi la langue ancienne de Qarašahr et peut-être de l'ancien royaume de Kiu-che dans la région de Turfan. Mais ceci implique qu'au temps des Han les deux langues avaient été encore plus voisines qu'elles ne nous apparaissent dans nos documents des VII^e-X^e siècles. Je voudrais à ce propos attirer l'attention sur un mot attesté de bonne heure à Kuča et à Qarašahr, et que je crois retrouver chez les «Petits Yue-tche», c'est-à-dire chez les Tokhariens de *Kitara (Kidāra) installés à Peshawer. Mais

ceci va m'engager dans une discussion longue et très complexe.

Hiuan-tsang, qui passa à Kučā en 630, raconte une histoire merveilleuse relative à un roi de Kučā qu'il appelle 金華 Kin-houa et qui avait attelé un ou des dragons à son char. Comme kin-houa signifie «Fleur d'or», et correspond donc exactement à Suvarṇapuṣpa, M. S. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 319-320 et 354-355) a admis qu'il s'agissait du Suvarṇapuṣpa (Sou-fa-p'o-kiue) mort en 619 ou peu après⁽¹⁾. M. Lüders, qui a fait connaître en 1922 un document (n° IV) se rapportant au Suvarṇapuṣpa mort vers 619, en a publié dans ses *Weitere Beiträge* de 1930 un autre où il est également question de Suvarṇapuṣpa; mais ce second document (n° XI) paraît considérer Suvarṇapuṣpa comme mort depuis longtemps; de plus, il est d'une écriture plus archaïque que celle du document IV, qui doit avoir été écrit du vivant même du Suvarṇapuṣpa du VII^e siècle. M. Lüders en a conclu qu'il a dû y avoir deux Suvarṇapuṣpa rois de Kučā, l'un à une époque ancienne, l'autre au début du VII^e siècle, et que c'est le plus ancien des deux que Hiuan-tsang a eu en vue en racontant la légende. Pour y voir clair, nous devons reprendre en partie le texte de cette légende elle-même. M. Lüders (p. 26) l'a reproduite d'après la traduction de Stanislas Julien, qui est ici très fautive; il eût mieux valu tenir compte des corrections qu'y ont déjà apportées Watters et M. S. Lévi. Mais ces corrections elles-mêmes sont insuffisantes. Voici le texte :

« Au nord d'une ville du territoire oriental du royaume, en avant d'un temple des dieux⁽²⁾, il y a un grand étang de dra-

⁽¹⁾ On a vu plus haut que le fragment d'une légende ouigoure que possède M. Haneda et où il est question d'un roi Suvarṇapuṣ[pa] de Kūsan (= Kučā) pourrait bien appartenir à une traduction de ce même texte.

⁽²⁾ 國東境城北天祠前. Le terme *t'ien-ts'ou* désigne le plus souvent chez Hiuan-tsang un sanctuaire ou autel brahmanique, un temple des

gous. Les dragons ⁽¹⁾, se métamorphosant, s'unirent à des juments, qui ensuite mirent bas des poulains-dragons. Ils étaient violents et difficiles à dompter, et ce ne furent que les enfants de ces poulains-dragons qu'on put domestiquer et atteler; c'est pourquoi ce royaume produit en grand nombre des chevaux excellents. Si on consulte les descriptions antérieures ⁽²⁾, il y est dit : Dans un temps récent ⁽³⁾, il y a eu un

deux; mais rien ne prouve qu'il en soit ainsi dans le présent texte; en tout cas, il ne s'agit pas d'un sanctuaire bouddhique. J'ai traduit, non sans hésitation, comme l'avaient fait Julien et Watters, mais tout le reste du morceau est en phrases de quatre caractères, et une telle coupe amènerait à traduire : « Dans une ville du territoire oriental du royaume, en avant du temple divin septentrional », et alors l'étang serait dans la ville, ce qui s'accorderait bien d'ailleurs avec la suite qui veut que, faute de puits dans la ville, les femmes aient pris leur eau à l'étang. Toutefois, avec cette coupure en deux membres de phrase de quatre mots chacun, le mot *peu* « nord » devrait se rapporter à *ts'ien* « dieu » ou à *ts'ou* « temple ». On ne connaît pas de « dieu du Nord » qui puisse intervenir ici; et un « temple du Nord » ne se comprendrait que par opposition à un « temple du Sud » dont rien n'indique l'existence. Les éditeurs japonais de l'excellente édition critique de Kyôto, qui ont ponctué partout ailleurs de quatre en quatre mots, n'ont mis ici aucun signe de ponctuation; je crois qu'ils en auraient mis un s'ils avaient divisé ici également ce membre de phrase en deux groupes de quatre mots, et pense donc qu'ils se sont arrêtés à la solution que j'adopte aussi.

⁽¹⁾ Le terme 諸龍 *ichou long* garantit qu'il ne s'agit pas d'un seul dragon, maître de l'étang.

⁽²⁻³⁾ ⁽²⁾ 聞諸先志 *wen ichou sien-tche*; une édition indéterminée avait 聞諸耆舊 *wen ichou k'i-kieou* et un manuscrit japonais a 聞之耆舊 *wen tche k'i-kieou* (les mêmes alternances se retrouvent, pour la même édition et le même manuscrit, dans d'autres cas, par exemple I, 36, pour la tradition relative à Kaniska de Julien, *Mém.*, I, 49); le sens serait alors « Si on consulte les vieillards, ils disent... »; M. S. Lévi, *J. As.* (1913, II, 354) a fait état de cette variante. En réalité, il n'y a pas à s'y arrêter. L'édition et le manuscrit qui la donnent dépendent sûrement l'un de l'autre, et leur témoignage est contredit par toutes les éditions anciennes. Un peu plus loin, toujours à propos de Kuča, Hiuan-tsang emploie la même formule pour une autre légende, celle de l'homme qui se châtre afin de n'être pas soupçonné d'adultère, et cette fois encore, les mêmes variantes de l'édition indéterminée et du manuscrit japonais restent isolées (pour Julien, *Mém.*, I, 97, les mêmes

roi qui était appelé 金華 kin-houa (Fleur d'or). Ses méthodes gouvernementales étaient d'une pénétration clairvoyante; [aussi réussit-il] à agir sur un dragon⁽¹⁾ et à l'atteler à son char.

sources ont 土俗 t'ou-sou, «les indigènes», au lieu de sien tche). La leçon originale nous est d'ailleurs garantie dans le passage sur l'étang des dragons par une citation ancienne; quelques années après la mort de Hiuan-tsang, ce passage des *Mémoires* a été reproduit, avec indication d'origine, dans le chapitre 6 du *Fa-yuan tchou-lin* (Trip. de Tokyo, 南, V, 58 b), et, bien que le texte de cette citation soit aujourd'hui très altéré, elle a bien conservé la leçon primitive wen tchou hien-tche. On trouve d'ailleurs wen tchou k'i-kieou et wen tche k'i-kieou dans d'autres passages de Hiuan-tsang (par exemple édition de Kyoto, XII, 19, 36), et on a aussi 聞之土俗 wen tche t'ou-sou ou 聞諸土俗 wen tchou t'ou-sou, «si on consulte les indigènes» (éd. de Kyoto, XII, 30, 31); c'est la distinction entre les sources écrites et les informations orales. — ⁽²⁾ 近代 kin-tai. Julien avait traduit par «dans ces derniers temps»; M. S. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 319) a adopté «le dernier roi», en renvoyant à un passage du *Che-kia fang-tche* où il y a 近王 kin-wang. Mais M. Luders (p. 27) a fait remarquer que le *Che-kia fang-tche* doit puiser dans le texte de Hiuan-tsang lui-même et ne peut donc rien lui ajouter; c'est l'évidence même, et le *Che-kia fang-tche* résume le début du passage; d'ailleurs kin-wang signifierait «un roi récent», non pas «le dernier roi». Si M. S. Lévi a parlé du «dernier roi», c'est que le roi «Fleur d'or» était pour lui Suvarnapuspa, prédécesseur du Suvarnadeva qui régnait lors du passage de Hiuan-tsang. M. Luders, qui a bien vu que le texte ne signifiait pas «le dernier roi», n'en est pas moins embarrassé par la traduction «dans ces derniers temps» de Julien, puisque pour M. Luders, le roi «Fleur d'or» doit être un Suvarnapuspa très ancien. Il se rallie donc à une traduction que lui a proposée M. Waldschmidt: «La dernière dynastie avait un roi nommé du nom de Fleur d'or». Autrement dit, il s'agirait d'un roi de la dynastie qui aurait précédé la dynastie régnant au temps de Hiuan-tsang, et cette dynastie pouvait être tombée depuis plusieurs siècles. Malheureusement, la traduction de M. Waldschmidt est inadmissible. Le mot 近 kin signifie «récent», non «dernier». Quant à 近代 kin-tai, c'est un simple substitut de 近世, «dans des temps récents» (kin-che signifie aujourd'hui «les temps modernes»); il est bien connu que 世 che a été taboué sous les T'ang parce qu'il entraînait dans le nom personnel de l'empereur T'ai-tsong, et a été alors souvent remplacé par 代 tai, et il s'en faut qu'on ait toujours rétabli che dans les éditions postérieures aux T'ang (pour kin-tai, cf. encore 近代以來 kin-tai-yi-lai dans la description de Nagarāhāra, que Julien, I, 99, a traduit par «depuis les siècles derniers», mais qui veut dire, là aussi, «dans les temps récents»).

⁽¹⁾ C'est naturellement à raison de son excellent gouvernement qu'il se

Quand le roi fut sur le point de mourir⁽¹⁾, il toucha du fouet l'oreille du [dragon], qui, à cause [de cela], s'enfonça et disparut immédiatement⁽²⁾, et est [resté caché] jusqu'à maintenant⁽³⁾. Dans cette ville, il n'y avait pas de puits et on prenait l'eau de ce lac-là. Les dragons⁽⁴⁾ se métamorphosèrent en hommes et s'unirent aux femmes. [Celles-ci] mirent au

concilie le dragon et peut l'atteler. J'ai traduit ici «dragon» au singulier, parce que rien ne marque expressément le pluriel; mais le pluriel est aussi possible. Toutefois le geste du roi, au moment de mourir, me paraît plutôt indiquer qu'il n'ait attelé qu'un dragon; la légende apparentée du *Yeu-yang tsu-tsou*, dont il sera question plus loin, ne met en cause qu'un seul dragon.

(1) 王欲終沒 *wang yu tchong-mo*. Julien s'est absolument mépris sur ce passage. Watters et M. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 354) l'ont corrigé en partie; ils ont traduit «When he wanted to die» et «Quand le roi voulut en finir pour toujours». Mais le mot *yu*, s'il signifie d'ordinaire «désirer», a souvent aussi le sens d'«être sur le point de»; 欲雨 *yu yu* signifie simplement «il va pleuvoir»; je ne doute pas qu'il faille comprendre de même ici.

(2) 因即潛隱 *yin tsai ts'ien-yin*. Watters et M. Lévi ont compris que le roi disparut avec le ou les dragons; la légende déguise une mort par noyade, suppose M. S. Lévi. C'est possible, mais ne me paraît pas nécessaire. Le mot *ts'ien*, depuis le *Yi king*, désigne le dragon qui est «caché» sous les eaux; et le ou les dragons, rendus à la liberté par le geste du roi mourant, sont retournés à l'étang, pour n'en plus sortir que sous forme humaine et féconder les femmes qui viennent puiser de l'eau. Quant au geste du roi, M. S. Lévi l'a rapproché d'un passage du *Han Fei-tseu* où il est dit que le dragon a sous le cou des écailles inversées et tue qui y touche. Selon M. S. Lévi, le roi, pour disparaître, «touche avec son fouet la région fatale, au voisinage de l'oreille et du cou». J'avoue ne voir aucun rapport entre l'«oreille» et des écailles placées «au-dessous de la gorge» (喉下 *heou-hia*); et le texte ne suggère en rien que le dragon fasse périr le roi, déjà mourant avant de lui toucher l'oreille.

(3) 以至于今 *yi-tche-yu-kin* (le *fa-yuan tchou-lin* fournit un bon exemple d'altération de texte en écrivant 以至千金 *yi-tche ts'ien-kin*). Ce membre de phrase me paraît se rapporter plus facilement au dragon replongé dans le lac qu'à une disparition simultanée du dragon et du roi.

(4) On pourrait mettre au singulier si on admet que le roi Fleur d'or n'avait attelé qu'un dragon et que c'est celui-ci seul qui, rentré dans l'étang, se métamorphose en homme. Par contre, il est bien question de «femmes» au pluriel (諸婦 *tchou-fou*).

monde des fils hardis et braves, qui couraient aussi vite qu'un cheval lancé. Peu à peu cette contamination⁽¹⁾ s'étendit, et tous les hommes furent de la race des dragons. Fiers de leur force, ils n'obéissaient pas aux ordres royaux. Le roi fit alors appel aux T'ou-kiue, qui tuèrent les gens de cette ville. Tous, jeunes et vieux, périrent, et il ne resta pas âme qui vive⁽²⁾. A présent, la ville est envahie par la végétation, et les foyers humains en ont disparu.»

Quelles sont ces « descriptions antérieures » (*sien-tche*) auxquelles Hiuan-tsang emprunte la légende du roi Suvarṇapusa et des dragons? *A priori*, il peut s'agir soit d'ouvrages chinois antérieurs, soit d'écrits locaux. L'autre récit relatif à Kuā et que Hiuan-tsang emprunte à ces mêmes *sien-tche*, celui de l'homme qui se châtre à l'avance pour ne pas encourir une accusation d'adultère, est d'un type non moins légendaire; comme M. S. Lévi l'a fait remarquer (*J. As.*, 1913, II, 360), il se relie au cycle des contes relatifs à Kaniṣka, mais c'est un thème de folklore qui a eu une grande expansion, et qui, déjà attesté dans le *De dea syria* de Lucien, se retrouve dans les temps modernes en Asie Mineure⁽³⁾. Nous ne connaissons pas de description chinoise ancienne de l'Asie Centrale à qui ces récits pourraient être empruntés, sauf peut-être le 西域志 *Si-*

(1) La « contamination » (染 *jan*) est l'intervention du dragon dans la procréation des hommes.

(2) 略無唯類 *lio wou tsiao-lei*, mot à mot « il n'y eut plus personne pour mâcher ». L'expression *wou tsiao-lei*, employée pour indiquer le massacre de toute la population d'une ville, est une expression dialectale qu'on rencontre déjà dans le *Ts'ien-Han chou* (ch. 1 上, 5 a). Tel est bien sûrement le texte primitif de Hiuan-tsang, confirmé par la citation du *Fa-yuan tchou-lin* et par le chapitre 82 du *Yi-t'ia king yin-yi* de Houei-lin; mais il a paru obscur à certains éditeurs; en particulier K'io-hong, dans le chapitre 26 de ses *yin-yi* (*Trip.* de Tokyo, 爲, V, 19 a), a glosé un texte qui avait altéré 唯 *tsiao* en 唯 *wou*.

(3) Cf. à ce sujet mes remarques de *T'oung pao*, 1926, 191-192.

yu tche perdu qui était dû à 彥琮 Yen-ts'ong († 610)⁽¹⁾. Mais Hiuan-tsang n'avait pas de raison d'insérer tout au long dans son propre ouvrage, de manière en quelque sorte anonyme, des récits pris chez un prédécesseur chinois, et il ne l'a pas fait ailleurs. Nous ne risquerons guère de nous tromper en admettant que Hiuan-tsang puise ici à des récits écrits dans une langue étrangère et qui avaient cours au Turkestan⁽²⁾.

Les termes mêmes de 龍馬 *long-ma*, «cheval-dragon», ou de 龍駒 *long-kiu*, «poulain-dragon», sont anciens dans la littérature chinoise, où ils se rencontrent bien avant Hiuan-tsang, et il est déjà question d'atteler ou de chevaucher des dragons dans les légendes relatives à Yao. Par ailleurs, dès le vi^e siècle au moins, une légende assez analogue à celle de Kuča existait chez les T'ou-yu-houen : d'après cette légende, il y a, au milieu du 青海 Ts'ing-hai (Kökö-nor), une île où, quand le lac est pris par la glace, on mène paître des juments, et même des juments persanes; on vient les rechercher au printemps suivant; toutes sont alors pleines, et leurs poulains sont de la race des dragons (*Wei chou*, 101. 7a). La tradition relative aux dragons de Kuča a passé, très transformée, dans le 酉陽雜俎 *Yeou-yang tsu-tsou* de circa 860 A. D.⁽³⁾; il y est question

(1) Cf. sur cet ouvrage ma note dans *Rec. des arts asiatiques*, V [1928], 155-156.

(2) A son voyage de retour, Hiuan-tsang raconte la destruction de Rauruka d'après les récits oraux des indigènes (聞之土俗 *wen tche t'ou-sou*), mais invoque les «anciens récits» (聞諸先記 *wen tchou sien-ki*) quand il ajoute que la «statue de santal» (celle qui est venue de Rauruka à P'i-mo) doit, à la «destruction de la Loi», entrer dans le palais des dragons (nāga).

(3) Ed. du *Tsin-tai pi-chou*, XIV, 4; le texte est cité de manière identique dans le *Tou-chou tsu-tch'ang* (Pien-yi-tien, 51; *wai-pien*, 1), d'où M. S. Lévi l'a traduit (*J. As.*, 1913, II, 355-356). Deux corrections sont à apporter à cette traduction : 買市人金銀寶貨 ne signifie pas «pour vendre aux gens de l'or, de l'argent, des pierreries et des marchandises», mais «pour acheter aux gens de la ville (*che-jen*) leur or, leur argent et leurs marchandises précieuses», et c'est la monnaie donnée en échange qui se change en

d'un « ancien » (古 *kou*) roi de Kučā, 阿主兒 A-tchou-eul⁽¹⁾, qui dompte un dragon habitant dans les « montagnes du Nord » et le monte⁽²⁾.

A quelle époque peut-on placer le roi « Fleur d'or » (Suvarṇapuspa) de la légende rapportée par Hiuan-tsang ? Il est évident, comme l'a vu M. Lüders, qu'il y a de graves difficultés à admettre qu'il s'agit du Suvarṇapuspa (ou Sou-fa-p'o-kiue) qui est mort en 619 ou peu après⁽³⁾. De 619 à 638, date du pas-

charbon. Par ailleurs 作人語曰 ne signifie pas « se transforma en homme et dit... », mais « parlant en langage humain, dit... ».

⁽¹⁾ En 1913, M. S. Lévi avait rétabli ce nom en « Atchour » et supposé qu'il pouvait s'agir d'un titre turc; mais *eul* ne transcrit pas *r* avant les Song. La prononciation ancienne *A-t'ciu-n'zie suppose *Ačuzi, à la rigueur *Ačūni. Dans son article de 1933, M. S. L. rétablit *Acuni = Arjuna (attesté en dialecte B sous la forme Arcune); c'est vraisemblable, mais moins satisfaisant au point de vue phonétique que M. Lévi ne le dit.

⁽²⁾ Dans ses 新疆賦 *Sin-kiang fou* (éd. originale, 20 a), 徐松 Siu Song (1781-1848) a un membre de phrase 整雋乘於屈產, « On arrange de vaillants attelages à K'iu-tch'an », pour lequel il renvoie aux *yin-yi* bouddhiques qui disent que Kučā produit beaucoup de chevaux-dragons (*long-ma*), et qui invoquent à ce sujet les 屈產之乘 ou « attelages de K'iu-tch'an » du *Tso tchouan*. Le passage auquel Siu Song fait allusion se trouve en effet, au milieu du vi^e siècle, dans le *Yi-t'ie king yin-yi* de Hiuan-ying (Tokyo, 爲, VII, 18 a), et il implique que Hiuan-ying, suivi plus ou moins sincèrement par Siu Song, a appliqué à Kučā un passage du *Tso tchouan* qui, antérieur de plusieurs siècles à l'ère chrétienne, vise naturellement un tout autre endroit. Il n'est même pas établi que K'iu-tch'an soit vraiment un nom de lieu. Legge (*Chin. Classics*, V, 136) et Couvreur (*Tch'ouen ts'ieou*, I, 205) ont interprété par « chevaux provenant de K'iu »; toutefois à l'index géographique (*ibid.*, III, 708), le même Couvreur indique K'iu-tch'an, et non Tch'an, comme une localité du Chansi. Hiuan-ying, quand il publiait ses *yin-yi*, avait juste eu le temps de connaître les *Mémoires* de Hiuan-tsang, et nous retiendrons du moins de sa note que l'histoire des chevaux-dragons de Kučā l'avait frappé.

⁽³⁾ Nous ne savons pas quand Sou-fa-p'o-kiue (Suvarṇapuspa) était monté sur le trône, mais, à moins de lui supposer un règne très court, nous devons l'identifier au 蘇尼呬 Sou-ni-tch'e (*Suo-nji-t'iet) ou 蘇尼呬 Sou-ni-tch'e (*Suo-nji-t'iet) du *Souei chou* et du *Pei che* (cf. Chavannes, *Docum.*, 115; S. Lévi, dans *J. As.*, 1913, II, 348; *tch'e* [*t'iet] est la seule prononciation que les dictionnaires connaissent pour 呬, qui est la leçon adoptée égale-

sage de Hiuan-tsang à Kuča, il ne s'est écoulé que onze ans, et il est impossible de placer dans ces onze ans la naissance et la croissance de cette race d'hommes fils du dragon dont l'arrogance a contraint un roi suivant à faire appel aux T'ou-kiue. Cette intervention toutefois, dans l'esprit de Hiuan-tsang, ne devait pas être bien ancienne, car le nom des T'ou-kiue (= *Tūr-kūt, les Turcs) n'existait pas avant le milieu du vi^e siècle, et ce n'est qu'à partir de la seconde moitié de ce même siècle qu'il a pu être adopté dans un recueil de traditions de Kuča, soit sous la forme sanscritisée Turuška, soit sous une forme en «koutchéen» encore inconnue. Aussi, quand Hiuan-tsang parle de son roi «Fleur d'or» comme d'un «roi récent», je ne suis nullement convaincu qu'il n'ait pas vu dans ce roi le Suvarṇapūṣpa prédécesseur du roi qui régnait lorsque le pèlerin chinois passa par Kuča. Mais en même temps, je suis très porté à admettre que la légende, donnée par le même texte que l'histoire de l'homme qui se châtre pour n'être pas accusé d'adultère, était un thème ancien, éventuellement modernisé. Que le héros en fût dès l'origine Suvarṇapūṣpa et que les destructeurs de la ville eussent été dès l'origine des T'ou-kiue, c'est ce que rien ne nous oblige de croire *a priori*. Mais, puisque les documents de M. Lüders semblent impliquer l'existence d'un premier Suvarṇapūṣpa antérieur à celui du début du vi^e siècle, nous admettrons que c'est autour

ment dans le chapitre 336 du *Wen-hien t'ong-k'ao*; par ailleurs, c'est une des prononciations, malheureusement diverses, de 𑖦𑖯; nous serons mieux fixés quand on aura rétabli un des exemples assez nombreux où ce dernier caractère entre dans des transcriptions). D'après ces textes en effet, Sou-ni-tch'e envoya une ambassade dans la période *ta-ye* (605-616); or la seule ambassade de Kuča dont je trouve trace dans les «*Annales principales*» des Souei (4, 4 b) et dans le *Ts'o-fou yuan-koueï* (970, 3 a) est de 615; Sou-ni-tch'e devait donc régner cette année-là. Si Sou-fa-p'o-kiue est son successeur, il aurait régné au plus quatre ans. Je pense donc que *sou-ni* (**suo-nji*) est une transcription approximative de *swarna* = *suvarṇa*; mais *tch'e* (**t'jet*) reste en l'air et ne peut être ramené tel quel à **pūṣpa*.

de lui que la légende s'est cristallisée en premier lieu. Toutefois Hiuan-tsang aura vraisemblablement ignoré ce Suvarṇapūṣpa plus ancien, et, quand il parle du roi «Fleur d'or» comme d'un «roi récent», il doit bien avoir en vue celui qui était mort quelque dix ans avant son passage et dont le souvenir ne pouvait pas encore être effacé. Hiuan-tsang rapportait fidèlement ce dont il était le témoin, mais accueillait sans grande critique les récits qu'il lisait ou qu'il entendait. Un anachronisme n'était pas pour l'arrêter : il ne le voyait pas. Sans vouloir y attacher autrement d'importance actuellement, je ne puis pas ne pas signaler d'autre part qu'il y avait de bonne heure à Kuča un temple célèbre appelé Temple de la Fleur d'or (金花寺 *kin-houa-sseu* et 金華祠 *kin-houa-ts'eu*); un *sūtra* (Nanjiō, 402) y a été traduit du sanscrit en langue de Kuča, puis de la langue de Kuča en chinois en 394 (cf. S. Lévi, dans *J. As.*, 1925, II, 328); et un demi-siècle plus tard, c'est auprès d'un religieux du Kin-houa-sseu de Kuča que le maître de la Loi 法慧 Fa-houei (Dharmaprajña ?), le plus réputé des maîtres de Kao-tch'ang (Qoco, à l'est de Turfan), alla compléter son instruction⁽¹⁾. Ce temple de la Fleur d'or ne tirerait-il pas en définitive son nom de ce premier grand donateur Suvarṇapūṣpa dont parle le document XI de M. Lüders? Si oui, il faut placer ce Suvarṇapūṣpa au plus tard au iv^e siècle.

Quant à la ville où les femmes furent fécondées par le dragon et qui fut détruite par les T'ou-kiue, les renseignements que Hiuan-tsang donne à son sujet, pour vagues qu'ils soient,

⁽¹⁾ Cf. la très curieuse notice de la nonne 馮 Fong au chapitre 4 du 比丘尼傳 *Pi-k'ieou-ni tchouan* (Tokyo, 致, XI, 76 b). Ces rapports entre le clergé de Kao-tch'ang et celui de Kuča avaient été en se multipliant, et lors du passage de Hiuan-tsang en 630, il y avait plusieurs dizaines de religieux du Kao-tch'ang qui vivaient à Kuča dans leur propre temple, situé au sud-est de la capitale. Il va sans dire que ces rapports n'ont pu qu'entretenir l'influence du «koutchéen» dans la région de Turfan.

ne laissent pas de surprendre, comme on le verra par la suite de mon argumentation. Il s'agirait, selon lui, d'une ville du territoire oriental (東境 *tong-king*) de Kučā; Julien, suivi par Beal et par M. S. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 354), a même traduit par «frontières orientales». Par ailleurs, Hiuan-tsang mentionne ensuite deux grands temples situés au bord de la montagne et séparés par un fleuve, les temples de 照怛釐 Tchao-hou-li; au nord-ouest de la capitale se trouvait le couvent 阿奢理貳 A-chō-li-eul (écrit | | | 兒 A-chō-li-eul dans la *Vie*, trad. Julien, p. 50)¹⁾. S'il y a une identification qui s'impose avec une sorte d'évidence à quiconque a parcouru la région de Kučā, c'est que les temples Tchao-hou-li sont les deux temples situés des deux côtés de la rivière de Kučā à Su-bāsi, au nord-nord-est du Kučā actuel. Quant au temple A-chō-li-eul, qu'on atteint après avoir traversé un fleuve à l'ouest de la capitale, ce doit être soit le site appelé aujourd'hui Duldur-aqur (Duldul-axur), à l'ouest de Qum-tura, sur la rive occidentale du Muzart-daria, soit le site du Qutluy-ordu, à l'ouest de la rivière de Kučā (en admettant que la capitale de Kučā sous les T'ang était à l'est de la rivière, et non à l'ouest comme aujourd'hui).

Beal (*Buddhist records*, I, 21) a dit que le nom de Tchao-hou-li, «though perfectly intelligible, is difficult to translate»,

¹⁾ Le temple A-chō-li-eul est également connu un siècle et demi plus tard de Wou-k'ong, qui l'appelle 阿遮哩貳 A-tchō-li-eul. Comme le nom est glossé en chinois, chez Hiuan-tsang, par 奇特 *ki-t'ō*, «prodigieux», on est amené à songer au sanscrit *ācārya*, «prodige», mais M. S. Lévi, qui admet cette restitution, s'étonne de la finale du nom, qu'il a lu «A-che-li-ni» dans les deux cas (M. Herrmann, dans Sven Hedin, *Southern Tibet*, VIII, 437, transcrit aussi à tort *ni*); et il songe à une adaptation en langue de Kučā, (*J. As.*, 1913, II, 358, 361, 372). Les prononciations anciennes des deux transcriptions sont respectivement **Ā-ḥa-ḥi-āzi* et **Ā-t'ia-ḥi-āzi*, ce qui ramène à une forme **ācarizi* ou **ācarizi*, peut-être aboutissement d'une forme comportant la finale *-ne* du koutchéen.

et il y a vu une «bright-supported pair», la «paire» (*li*!) désignant les deux temples qui reçoivent alternativement la lumière solaire selon les heures du jour. Cette solution est indéfendable; Tchao-hou-li (*T'šiao-yuo-lji) est certainement une transcription. Mais je suis convaincu qu'elle n'est ni la plus ancienne du nom, ni la dernière. Dans son *水經注 Chouei-king tchou* (éd. de Wang Sien-k'ien, II, 13 a), Li Tao-yuan († 527) cite un passage du *釋氏西域記 Che-che si-yu ki* où il est dit que «à 40 *li* au nord de [la capitale] du royaume [de Kuča], il y a un temple appelé 雀離大清淨 Ts'iao-li Ta-ts'ing-tsing, le «Grand [sanctuaire] pur Ts'iao-li⁽¹⁾». Le *Che-che si-yu ki*, que Li Tao-yuan appelle aussi *Che-che si-yu tche* et *Che-che si-yu-tchouan*, pourrait être en réalité le *西域志 Si-yu tche*, ou «Description des pays d'Occident», en un chapitre, qui avait été composé par 道安 Tao-ngan († 385); le nom du temple Ts'iao-li nous serait ainsi attesté dès le iv^e siècle².

⁽¹⁾ Cf. Chavannes, dans *B.E.F.E.O.*, III, 492.

⁽²⁾ Cf. la discussion de 楊守敬 Yang Cheou-king dans son *水經注要刪補遺 Chouei-king-tchou yao-chan pou-yi*, I, 2-3. Si Yang Cheou-king a raison, Chavannes (*B.E.F.E.O.*, III, 430) a sous-estimé la valeur du *Si-yu tche* de Tao-ngan (Sven Hedin, *Southern Tibet*, VIII, 23, n. 1, a oublié les renseignements de Chavannes, et prête à Yule, *Cathay*, I, 75, tout autre chose que ce que Yule a dit réellement). Mais il y a, à la solution considérée comme certaine par Yang Cheou-king, des difficultés assez sérieuses. M. S. Lévi (*J.As.*, 1913, II, 340) a emprunté au *Yeou-yang tsia-tiou* (X, 9 a de l'édition du *Tsin-tai pe-chou*) l'histoire du chameau de pierre qui se trouve dans la montagne au nord de la ville de 拘夷 Kiu-yi, et dit qu'il ne sait où l'auteur du *Yeou-yang tsia-tiou* a puisé. En réalité, les derniers mots de l'histoire sont altérés (M. S. Lévi ne les a pas donnés), et le *Yeou-yang tsia-tiou* indique ensuite sa source, à savoir le 論衡 *Louen heng*. Je ne sais quel est ce *Louen heng*. Il ne s'agit naturellement pas de celui du i^{er} siècle; par ailleurs, on a employé parfois *Louen heng* comme un titre abrégé du 集古今佛道論衡 *Tai kou-kin fo-tao louen-heng* de 661 et 664 (Nanjio, n° 1471), mais on ne s'attend pas à y rencontrer un passage de ce genre, qu'en fait il ne contient pas. Quoi qu'il en soit, nous connaissons les sources où ce *Louen heng* indéterminé a pu emprunter son récit. Celui-ci est en effet donné, avec des variantes insignifiantes, parmi les citations que le *Tai-*

Il est évident en outre que c'est le même nom, ainsi que l'a vu M. S. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 335), qu'il faut reconnaître dans le « grand temple 雀梨 Ts'iao-li » (à Kučā) où la mère de Kumarajiva, sœur du roi de Kučā, se rendit pendant sa grossesse; selon la tradition, Kumarajiva serait né en 344; le temple Ts'iao-li de Kučā aurait donc existé près d'un demi-

p'ing yu-lan (ch. 797) emprunte au *Si-yu tche* de 釋道安 Che Tao-ngan (ces passages sont vraisemblablement de ceux que le *T'ai-p'ing yu-lan* a copiés dans une encyclopédie du vi^e siècle; et il en est de même pour les citations du *Si-yu tche* de Tao-ngan qu'on trouve sous les Tang dans le chapitre 76 du *Li-æen lei-tou*; la tradition du texte était assez mauvaise, comme on peut s'en convaincre en comparant le passage sur le « roi des rats » que le *T'ai-p'ing yu lan*, ch. 797, donne comme tiré du *Si-yu tche* de Che Tao-ngan, avec celui, identique en principe, qu'il reproduit au chapitre 911, en donnant à sa source le titre de 西域諸國志 *Si-yu tchou-kouo tche*). Mais nous savons, par deux passages du *Chouei-king tchou* (II, 10 a [cf. Chavannes, dans *Toung Pao*, 1905, 564, n. 2], et 13 a [cf. S. Lévi, dans *J. As.*, 1913, II, 347]) que le *Che-che si-yu ki* écrivait 屈夷 Kiu-ts'eu, et non 拘夷 Kiu-yi, le nom de Kučā. Il semble exclu que, dans le *Chouei-king tchou*, on ait modifié complètement l'orthographe du *Che-che si-yu ki* pour lui en prêter une autre qui n'est même pas l'orthographe usuelle du nom. D'autre part, il n'est pas à supposer que Tao-ngan ait écrit le nom tantôt Kiu-ts'eu et tantôt Kiu-yi. Une solution serait offerte si on admettait que, dans le texte de Tao-ngan, Kiu-yi ne désigne pas Kučā, mais la ville hindoue de Kusinagara, comme c'est souvent le cas dans les textes bouddhiques; toutefois les renseignements sur l'« urine » de ce chameau de pierre s'accordent si bien avec les propriétés de l'alun que produisent les montagnes au nord de Kučā qu'on répugne à une autre localisation de Kiu-yi dans ce texte. Malgré les arguments sérieux de Yang Cheou-king, je ne vois donc pas qu'on puisse considérer comme acquise la solution qu'il préconise quant à l'auteur du *Che-che si-yu ki*. Mais il est possible aussi que le *T'ai-p'ing yu lan* fasse erreur en donnant le *Si-yu tche* de Tao ngan comme source au passage sur le « chameau de pierre ». L'histoire se retrouve en effet, en termes pratiquement identiques, dans le 異苑 *Yi-yuan*, recueil de *mirabilia* en 10 chapitres rédigé dans le second quart du v^e siècle par 劉敬叔 Lieou King-chou, et qui nous est parvenu presque intact (ed. du *Tsin-tai pi-chou*, II, 4 a; le nom du pays est écrit 苟夷 Keou-yi, avec variante Kiu-yi). En cas d'emprunt de l'histoire au *Yi-yuan*, et non au *Si-yu tche* de Tao-ngan, je n'aurais plus les mêmes hésitations à admettre l'identité du *Si-yu tche* de Tao-ngan et du *Che-che si-yu ki*, etc.

siècle avant la mort de Tao-ngan, et peut-être était-il beaucoup plus ancien⁽¹⁾.

Ce nom du « grand temple Ts'iao-li » de Ku'ā évoque naturellement à l'esprit le nom de 雀離浮圖 Ts'iao-li feou-t'ou, « stūpa Ts'iao-li », employé par le voyageur Song Yun, en 518-522, pour désigner le fameux stūpa érigé par Kaniska à Puruṣapura (Peshawer) [cf. Chavannes, dans *B.É.F.E.-O.*, III, 420]. Du texte de Song Yun, Chavannes a déjà rapproché une citation analogue conservée dans le chapitre 38 du *Fa-yuan tchou-lin* et que celui-ci emprunte à un 西域志 Si-yu tche d'auteur indéterminé; le stūpa de Kaniska y est également appelé « Ts'iao-li feou-t'ou »². Ni Fa-hien, ni Hiuan-tsang, dans leurs descriptions du stūpa de Kaniska, ne lui donnent le nom de « stūpa Ts'iao-li », qui n'apparaît pas davantage dans la *Vie* de Hiuan-tsang due à Houei-li et revue par le second Yen-ts'ong. Toutefois, dans la biographie que Tao-siuan consacre à Hiuan-tsang dans le chapitre 4 de son *Siu kao-seng tchouan*, Tao-siuan ajoute, à propos du stūpa de Kaniska : « C'est là [le stūpa] qu'on appelle communément « Ts'iao-li feou-t'ou » (即世中所謂雀離浮圖是也) »; mais Tao-siuan renvoie expressément sur ce point à la mission même dont Song Yun fit partie (*B.É.F.E.-O.*, III, 421).

Beal (*Buddhist Records*, I, cm) dit que ts'iao-li signifie normalement « passereau », mais que c'est ici une transcription phonétique de « śūla, flèche de toit ou trident ». Watters (*On*

(1) Cf. mes remarques de *T'oung Pao*, 1912, p. 392 et 422, approuvées par M. S. Lévi dans *J.As.*, 1913, II, 335. A vrai dire, je crois aujourd'hui que les biographies de Kumārajīva sont en partie légendaires, et compte le montrer dans un article spécial; mais elles ont fait état de données réelles, quitte à les déformer, et le nom du temple Ts'iao-li était en tout cas assez populaire dans la première moitié du v^e siècle pour qu'on lui fît alors jouer un rôle même indu, dans ces biographies.

(2) Ce Si-yu tche ne peut guère être celui de Tao-ngan; je songerais plutôt à celui de Yen-ts'ong († 610), qui aurait utilisé ici le récit de Song Yun et ceux des contemporains de Song Yun.

Yuan Chwang's Travels, I, 62-63) estime que 雀離 *ts'iao-li* signifierait «small birds such as sparrows and finches», mais que l'orthographe 雀梨 *ts'iao-li* de la biographie de Kumārajīva donne à penser que c'est un mot étranger, et il songe au «mot indien *chāri* qui désigne un petit oiseau du genre du moineau», ou à une autre orthographe du «mot étranger représenté usuellement sous la transcription 侏離 *tchou-li*, qui signifie *bigarré*...». Chavannes, malgré une réserve finale où il envisage que *ts'iao-li* puisse transcrire un mot étranger, a traduit *ts'iao-li* par «loriot» (*Religieux éminents*, 95; *B.É.F.E.-O.*, III, 420-422), et cette équivalence a été acceptée par M. S. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 336): «La forme du nom recueillie par *Li Tao-yuan* prouve surabondamment que le *Tsiao-li* de Koutcha avait emprunté son appellation au fameux couvent «du Lorient» (*Tsiao-li*), la merveille de Péchavar, dont la fondation remontait à Kaniška».

Mais ce que ni Beal, ni Watters, ni Chavannes, ni M. S. Lévi ne nous ont indiqué, c'est un texte ou un lexique où *ts'iao-li* signifiât soit «passereau», soit «loriot», ou même où d'une façon générale *ts'iao-li* fût enregistré comme un terme chinois. Le mot 雀 *ts'iao* signifie «moineau». Le mot 離 *li* paraît avoir signifié primitivement «loriot», mais comme tel n'est connu que par l'expression 黃離 *houang-li*, «li jaune» (—loriot) du *Yi king*, et partout ailleurs a pris le sens figuré de «quitter», «se séparer». Le mot *li*, au sens de «loriot», s'est dès lors écrit 離 *li* et 梨 *li*, mais ne s'est guère employé seul, et les noms courants du loriot ont été 倉庚 *ts'ang-keng* ou 鶯庚 *ts'ang-keng*, 鶯 *ying* ou 黃鶯 *houang-ying*, 黃離留 *houang li-lieou* ou 黃梨留 *houang li-lieou* (cf. aussi *Toung Pao*, 1928, 412). Ni comme terme savant, ni comme terme populaire, *ts'iao-li* n'apparaît nulle part comme nom du «loriot».

Si Chavannes a écarté l'idée d'une transcription et pensé qu'il s'agissait d'un oiseau, c'est sur la foi de Yi-tsing, Ceci

admis, il a traduit par « lorient » parce qu'il s'est laissé influencer par le *houang-li* du *Yi-king*. Mais quelle est l'autorité du texte de Yi-tsing? Dans son *Si-yu k'ieou fa kao-seng tchouan*, Yi-tsing mentionne, près du monastère de Nalanda dans l'Inde centrale, le petit *stūpa* ou *caitya*, haut d'environ dix pieds, commémorant les questions posées au Buddha par un brahmane qui tenait à la main un moineau (雀 *ts'iao*). Yi-tsing ajoute, dans la traduction de Chavannes (*Religieux éminents*, p. 95) : « Ce qu'on appelle en chinois la pagode du lorient, c'est cet édifice même. » Le terme chinois employé par Yi-tsing et que Chavannes a traduit par « pagode du lorient » est « Ts'iao-li *seou-t'ou* », « *stūpa* Ts'iao-li ». Chavannes a fait remarquer (*B.É.F.E.-O.*, III, 422) que, malgré l'identité du nom, il fallait distinguer cette petite « pagode du lorient » du grand « *stūpa* du lorient » dû à Kaniska.

Qu'il faille distinguer les deux monuments, c'est trop évident; mais il me paraît non moins clair que Yi-tsing les a confondus. On remarquera d'abord que Hiuan-tsang a visité, lui aussi, le petit monument commémoratif voisin de Nalanda et rappelle les questions de l'hérétique qui tenait en main un moineau (*Mémoires*, II, 49); mais il ne parle pas du « Ts'iao-li *seou-t'ou* ». Par les termes mêmes de Yi-tsing, on voit que celui-ci prétendait donner l'emplacement de ce que tout le monde en Chine connaissait alors sous le nom de « Ts'iao-li *seou-t'ou* »; mais ce nom, dans les textes du bouddhisme chinois, ne visait pas le pauvre petit *caitya* voisin de Nalanda; les textes de Song Yun, du *Si-yu tche*, de Tao-siuan sont là pour témoigner que, par « Ts'iao-li *seou-t'ou* », on entendait désigner ce fameux *stūpa* de Kaniska dont Song Yun disait que « parmi tous les *stūpa* des pays d'Occident, celui-ci est de beaucoup le premier ». Que s'est-il donc passé? A mon avis, ceci tout simplement : Yi-tsing avait, comme tout le monde, entendu parler en Chine du « Ts'iao-li *seou-t'ou* », mais ce nom lui était obscur, et lui-même

n'est jamais allé dans l'Inde du Nord-Ouest. Comme le *ts'iao* qui entre dans le nom du « Ts'iao-li *seou-t'ou* » signifie « moineau », et que le petit *caitya* voisin de Nālanda commémorait un événement auquel un moineau avait été mêlé, il lui a identifié à tort le « Ts'iao-li *seou-t'ou* » et l'a ainsi placé dans l'Inde centrale au lieu de l'Inde du Nord-Ouest. Autrement dit, il a déjà commis l'erreur sémantique que d'autres ont commise après lui, et en partie à sa suite. Chavannes lui-même a fait remarquer que nous ne connaissons aucun trait qui associe un oiseau quelconque à l'histoire du *stūpa* de Kaniska. Tao-siuan déclarait déjà au VII^e siècle qu'il ne comprenait pas l'origine du nom de « Ts'iao-li *seou-t'ou* » donné à ce *stūpa* (cf. *B.É.F.E.-O.*, III, 421).

Le témoignage de Yi-tsing ainsi écarté, et si nous tenons compte que le terme de *ts'iao-li* est inconnu en chinois, et que d'ailleurs aucun oiseau n'est associé ni à l'histoire du *stūpa* de Kaniska ni à celle du temple Ts'iao-li de Kuā, nous devons reconnaître dans ce nom la transcription d'un nom étranger. Une mention d'un 雀離寺 *Ts'iao-li-sseu*, « temple Ts'iao li », dans un recueil de contes n'est pas de nature à nous en empêcher. Le texte où elle apparaît, le 雜譬喻經 *Tsa p'i-yu king*, est un recueil de contes dont la compilation première est mise sous le nom d'un 道略 *Tao-liao* inconnu par ailleurs, et qui a été traduit en 405 par Kumārajīva; un des contes y a pour héros un moine du Ts'iao-li-sseu. Chavannes, qui a traduit tout le recueil, dit que cette indication permet de situer le conte au Gandhāra, puisque « Ts'iao-li *seou-t'ou* » est le nom du *stūpa* de Kaniska⁽¹⁾. C'est possible, mais non évident. Tous les

(1) Chavannes, *Cinq cents contes et apologues*, II, 1-2. La date de 401 que Chavannes indique pour la traduction est une inadvertance pour 405; cf. d'ailleurs Bagchi, *Le canon bouddhique*, p. 193. Par ailleurs, la prononciation *pi* toujours adoptée par Chavannes (« *Tsa pi yu king* », etc.) est une erreur pour *p'i*.

textes connus jusqu'ici qui mentionnent le *stupa* de Kaniska parlent d'un *seou-t'ou*, c'est-à-dire d'un *stupa*, et non d'un *sseu* ou « temple »⁽¹⁾. Le recueil de Tao-liô, qui, comme Chavannes l'a reconnu, a subi bien des remaniements, pourrait à la rigueur avoir ici en vue le seul ancien « temple » Ts'iao-li qui nous soit connu, à savoir celui de Kuçā. En tout cas, il suffit de remarquer que la traduction est due à Kumarajiva, originaire lui-même de Kuçā, et dont la mère, pendant sa grossesse, avait fait des offrandes au « temple » Ts'iao-li de Kuçā, pour admettre que le traducteur a adopté ici, soit à propos d'un temple associé au *stupa* Ts'iao-li du Gandhara, soit à propos du temple Ts'iao-li de Kuçā, la forme qui était usuelle autour de lui pour les désigner; ceci n'implique nullement que *ts'iao-li* soit une expression vraiment chinoise.

En 570, le prince 高 歡 Kao Jouei fut assassiné au « sanctuaire bouddhique Ts'iao-li » (雀 離 佛 院 Ts'iao-li fo-yuan) du Parc de la Forêt fleurie (華 林 園 Houa-lin-yuan)⁽²⁾. Nous en concluons seulement qu'il y avait alors en Chine des sanctuaires qu'on avait appelés du nom étranger de Ts'iao-li en s'inspirant du nom du « Ts'iao-li *seou-t'ou* » de Peshawer que la mission de Song Yun en 518-522 avait rendu célèbre.

Le seul examen des textes concernant le « Ts'iao-li *seou-t'ou* » de Peshawer et le Ts'iao-li-sseu de Kuçā nous a amenés à croire que *ts'iao-li* transcrit un mot étranger. Les *Mémoires* de Hiuan-tsang apportent à cette solution ce que je crois être une confirmation décisive. J'ai dit plus haut que, pour tout archéologue qui a visité la région de Kuçā, l'identification s'imposait de ses deux temples de Tchao-hou-li avec les deux temples en

(1) M. S. Lévi (*J. As.*, 1913, II, 336) va aussi au delà des textes quand il leur prête la mention d'un « couvent » Ts'iao-li à Peshawer.

(2) *Pei-Ts'i chou*, 13, 3 a; *Pei che*, 51, 2 b. Le rapprochement a déjà été fait par Siu Song dans son *Si-yu chouei-tao ki*, 2, 14 a; cf. aussi Lo Tchen-yu, 面 城 精 舍 雜 文 乙 編 *Mien-tch'eng tsing-cho tsai-wen yi-pien*, 26.

ruine qui occupent les rives de la rivière de Kuča à Su-baši. C'est la solution que Sir Aurel Stein (*Innermost Asia*, 806) a adoptée, et il a cru pouvoir en déduire la position de la capitale de Kuča sous les T'ang. Selon Sir Aurel Stein, Hiuan-tsang met les temples Tchao-hou-li à 40 *li* au nord de la capitale, ce qui correspond sensiblement à la distance de huit milles qu'il y a entre l'extrémité méridionale des temples de Su-baši et la ville actuelle. A vrai dire, le Kuča actuel est au sud-sud-ouest de Su-baši, et non franc sud, et par ailleurs il n'y a pas traces de remparts anciens sur l'emplacement du Kuča actuel, à l'ouest de la rivière. Mais Sir Aurel Stein a visité et mesuré des remparts beaucoup plus anciens qui se trouvent sur la rive orientale de la rivière, juste au sud et un peu plus près de Su-baši, et qui ont sensiblement le périmètre de 17 à 18 *li* indiqué par Hiuan-tsang pour l'enceinte de la capitale. Ce serait donc là l'emplacement de la capitale de Kuča sous les T'ang.

Sur le fond des choses, je crois que Sir Aurel Stein a raison, mais son flair d'archéologue, en lui faisant sentir l'identité à mon avis certaine des temples de Tchao-hou-li et des ruines de Su-baši, lui a fait lire trop vite Hiuan-tsang, dont le texte ne s'explique pas aussi facilement. Dans le texte original des *Mémoires* et dans toutes les traductions, aussi bien dans celle de Julien que dans celles de Beal et de Watters, les temples Tchao-hou-li ne sont pas mis à quarante *li* au nord de la capitale de Kuča, mais à « plus de quarante *li* » au nord de la « ville ruinée » 荒城 *houang-tch'eng*), c'est-à-dire au nord de cette ville aux chevaux-dragons et aux hommes de la race des dragons dont le texte parle juste auparavant et qui a été mise à sac par les T'ou-kiue. Mais, d'après Hiuan-tsang, cette ville était dans le « territoire oriental » (東境 *tong-king*) du royaume de Kuča; Julien et Beal avaient même compris qu'elle était sur ses « frontières » orientales; comment concilier ce

renseignement avec l'identification des temples Tchao-hou-li à ceux de Su-baï, situés à quelques milles au nord de la partie centrale du royaume ?

On peut d'abord songer à corriger le mot *houang* de *houang-tch'eng*, « ville ruinée », pour y retrouver la capitale même du temps des T'ang. Hiuan-tsang vient de parler de la ville aux chevaux-dragons, ruinée de son temps, qui est à l'est de la capitale, puis passe aux temples Tchao-hou-li, qui sont au nord de la capitale, et il revient ensuite à la capitale 大城 *ta-tch'eng*, la « grande ville murée », équivalent du 國大都城 *kouo ta-tou-tch'eng* (« l'enceinte de la capitale du royaume ») du début de la notice, pour décrire les sites qui sont à l'Ouest de cette même capitale. Dans cette hypothèse, la ville aux chevaux-dragons resterait en un emplacement indéterminé de la partie orientale du territoire de Kuça, et la capitale des T'ang pourrait se trouver sur la rive orientale de la rivière, là où Sir Aurel Stein a proposé de la situer.

Une autre solution consisterait à garder le *houang-tch'eng* du texte, et par suite à laisser les temples de Tchao-hou-li à « plus de 40 li » au nord de la ville aux chevaux-dragons. En ce cas, comme ces temples doivent être ceux de Su-baï, la « ville ruinée » ne pourrait guère être que celle où Sir Aurel Stein pensait retrouver la capitale des T'ang et qui serait la capitale plus ancienne, déjà abandonnée au début des T'ang. L'emplacement de la capitale des T'ang demeurerait incertain, soit sur la rive orientale, soit plutôt alors sur la rive occidentale. La difficulté viendrait en ce cas de l'indication que la ville aux chevaux-dragons était sur le « territoire oriental ». Mais il n'est pas nécessaire d'entendre ce « territoire oriental » au sens de « frontière orientale », comme l'avaient pensé Julien et Beal. A supposer que, sous les T'ang, la capitale ait été sur la rive occidentale comme de nos jours, le « territoire oriental » pouvait à la rigueur désigner toute la partie du royaume située à

l'est de la rivière de Kučā, même si elle en était assez proche. A cette hypothèse on peut opposer l'accord assez troublant entre les dimensions indiquées par Hiuan-tsang pour l'enceinte de la capitale des T'ang et celles que Sir A. Stein a trouvées pour le site à l'est de la rivière. En outre, la capitale ruinée serait assez vraisemblablement celle des Tsin, et sous les Tsin la capitale de Kučā avait un « triple rempart », dont Sir A. Stein ne signale pas de trace⁽¹⁾. Néanmoins, j'avoue que je n'écarte pas volontiers une solution qui a l'avantage de garder le texte tel quel⁽²⁾.

Quoi qu'il en soit, les temples Tchao-hou-li se trouvaient à une quarantaine de li au nord soit de la capitale du Kučā des T'ang qui aurait été encore la même que celle du temps des Tsin et se trouvait sur la rive orientale de la rivière de Kučā, soit de l'ancienne capitale du Kučā des Tsin si la capitale sous les T'ang avait été déjà transportée sur la rive occidentale. Or on a vu que le *Che-che si-yu-ki*, qui vaut pour le v^e siècle et peut-être pour la fin du iv^e, mettait le « Grand [sanctuaire]

⁽¹⁾ Cf. Chavannes, dans Stein, *Ancient Khotan*, 544. Nous ne savons pas comment était disposé ce « triple rempart »; peut-être s'agit-il d'une première enceinte englobant les faubourgs, avec une seconde fermant la ville proprement dite, et une troisième beaucoup plus réduite, contenant éventuellement le palais royal. Pour une triple enceinte de ce type, d'origine inconnue, qui se trouve bien à l'ouest du Muzart-daria, cf. Stein, *Innermost Asia*, 811.

⁽²⁾ Il y a peut-être toutefois un dernier argument à faire valoir pour placer la ville aux chevaux-dragons assez loin à l'est de Kučā. Dans les itinéraires de Kia Tan (fin du viii^e siècle), on a une description de la route de Qarakhān à Kučā, et il y est fait mention d'un poste militaire de 龍泉 Long-ts'üan, qui se trouvait à 310 kilomètres à l'est de Kučā (cf. Chavannes, *Doc. sur les Tou-kiue*, 7-8). Long-ts'üan signifie « source du [ou des] dragons », et, bien que ce soit là en Chine un nom assez fréquent, on est tenté de le mettre en relation avec l'étang dont parle Hiuan-tsang, et où vivaient les dragons pères des chevaux-dragons. Si on devait adopter cette interprétation, il n'y aurait plus qu'à corriger le texte de Hiuan-tsang et à lui faire dire que les deux temples Tchao-hou-li sont au Nord de la « capitale », et non de la « ville ruinée ».

pur Ts'iao-li » à 40 li au nord de la capitale de Kuča. La conclusion, déjà entrevue par Watters (I, 62) et reprise par M. Herrmann (dans Sven Hedin, *Southern Tibet*, VIII, 426, 439), s'impose : le Tchao-hou-li de Hiuan-tsang n'est qu'une autre transcription du Ts'iao-li de la biographie de Kumara-jiva et du *Che-che si-yu ki*. La phonétique ne s'y oppose pas : 雀離 Ts'iao-li est *Tsjak-ljie, 雀梨 Ts'iao-li est Tsjak-lji⁽¹⁾; quant à 照怛釐 Tchao-hou-li, c'est un ancien *T'sjāu-yuo-ljie⁽²⁾. La différence des initiales, qui représentent dans un cas une prononciation avec affriquée et dans l'autre une prononciation avec palatale, est exactement du même ordre que celle qui paraît opposer les anciennes transcriptions du nom de Kuča, 龜茲 K'ieou-tseu ou 屈茨 K'iu-ts'eu = *Kūci (avec *c = ts*), à la transcription sanscritisée 屈支 K'iu-tche = Kuči de Hiuan-tsang⁽³⁾. Le Tchao-hou-li de Hiuan-tsang représente

⁽¹⁾ Ces prononciations anciennes suffisent à écarter les étymologies de Beal et de Watters par *sūla*, par «chūrin», et aussi par 侏離 *tchou-li* (t'sju-ljie); cette dernière expression est donnée d'ailleurs dans le *Heou-Han chou* comme un terme des «barbares du Sud» (*nan Man*), et est par suite hors de question ici. Plus loin (I, 207), Watters, oubliant son «chūrin» de la p. 62, dit que *ts'iao-li* est formellement donné comme un mot étranger signifiant «bigarré», mais il n'indique aucune source; en réalité, sa remarque s'applique non pas à *ts'iao-li*, mais au *tchou-li* du *Heou-Han chou*.

⁽²⁾ La forme 昭怛釐 Tchao-hou-li donnée par Siu Song, *Si-yu chouei-tao ki*, II, 14 a, et que Watters (I, 62) indique encore comme une orthographe alternative du nom, ne paraît être qu'une mauvaise leçon des éditions des Yuan et des Ming; les éditeurs de l'édition critique de Kyoto n'ont même pas jugé utile de la mentionner, bien que ce soit la seule que donnent aujourd'hui toutes les éditions du *Che-kia fang-tche* en copiant Hiuan-tsang; la prononciation ancienne serait d'ailleurs la même avec cette transcription.

⁽³⁾ Cf. mes remarques du *Toung Pao*, 1923, 126-127. Dans un article intitulé *Kuci-Kuči-Kūsān* (*Asia Major*, V, 519-523), M. Fr. Weller a discuté mes restitutions des anciennes transcriptions chinoises du nom de Kuča. Il y aurait pas mal à objecter à ces remarques, et M. Weller me fait involontairement dire plusieurs fois ce que je n'ai pas dit réellement. En ce qui concerne la forme indigène ancienne du nom de Kuča, j'ai formulé une double hypothèse : 1° Les transcriptions chinoises antérieures aux Tang «suggèrent» une prononciation indigène avec *c (= ts)*, et non avec *č* comme dans le sanscrit Kuci (où *c*

raisonnablement, lui aussi, une forme sanscritisée, du type de *Coguri ($c = \dot{c}$; $< \dot{c} \ddot{o} k \ddot{u} r i$?). Nous devons donc, en tenant compte de *ts'iao-li*, supposer une forme originale allant de *Cākri à Cāgūri.

A quelle langue un tel mot peut-il être emprunté? De toute

2). 2°. Pour la voyelle labiale du nom, j'ai dit que «peut-être s'agit-il d'un...». Sur le second point, M. Weller remarque : *Ich bin mir nicht einmal so ganz sicher ob Pelliots Ansatz der Formen... mit -ū- nicht doch noch stärkerer Sicherung bedarf, als sie bei Pelliot zu finden sein*. Mais naturellement, et mon hypothèse demande confirmation; autrement, je n'aurais pas écrit «peut-être»; et il faudra y regarder de près avant d'admettre l'existence d'un «en «koutchéen»; j'ai seulement indiqué des raisons, nullement décisives, qui pouvaient y faire songer. Sur l'opposition de $-c-$ ($= -ts-$) et de sanscrit $-c-$ ($= -\dot{c}-$), M. Weller objecte que notre interprétation usuelle des palatales sanscrites comme palatales réelles est trompeuse et que, au moins depuis mille ans, elles se prononcent, surtout dans l'Inde du Nord, en affriquées sifflantes, autrement dit que les c , ch et j de notre romanisation du sanscrit ne se prononcent pas dans l'Inde $\dot{c}$, $\dot{c}'$ et j , mais c ($= ts$), c' ($= ts'$), j ($= dz$); et il invoque l'exemple bien connu des transcriptions tibétaines du sanscrit. Donc, conclut-il, le c ($= ts$) des transcriptions chinoises ramenant à *Kuci ou *Kuci, et le c de la forme sanscrite Kuci (en apparence $= Ku\dot{c}i$, mais qui serait en fait prononcé Kuci avec $c = ts$) se recouvrent exactement. Je ne suis pas convaincu. La prononciation du sanscrit dans l'Inde du Nord aux approches de l'an 1000 de notre ère n'est pas nécessairement la même que cinq siècles plus tôt. La prononciation à affriquée sifflante, à l'époque où elle est attestée par les transcriptions tibétaines, se reflète aussi dans les transcriptions chinoises : cf. par exemple, à la fin du x^e siècle, le Tso (左) lan-t'o-lo du pèlerin Ki-ye pour Jālandhara (*B.E.F.E.O.*, II, 257); mais auparavant, et jusque sous les T'ang, les Chinois ont entendu les palatales sanscrites comme des palatales, et ils les ont rendues comme telles. Précisément, quand ils transcrivent le nom sanscrit de Kucā, Kuṭi, ils emploient des caractères de transcription qui supposent une prononciation palatale ou à affriquée chuintante, au lieu que, dans leurs transcriptions de la forme indigène, ils transcrivent avec affriquée sifflante. C'est cette différence qui m'a paru non pas démontrer, mais «suggérer», une prononciation indigène *Kuci ou *Kuci (avec $c = ts$). L'hypothèse peut être erronée, mais la prononciation des palatales sanscrites en affriquées sifflantes vers l'an 1000 ne suffit pas à la ruiner. J'ajouterai qu'une prononciation *Kuci (avec $c = ts$) faciliterait l'alternance scr. Kuci, turc Kūsān, de même qu'on comprendrait mieux ainsi que le 鶻進 Tou-tsin (*Tuok-tsiēn) de Hiuan-tsang, = *Toqcin, ait abouti en turc moderne à Toqsun (au sud-ouest de Turfan).

évidence il n'est pas sanscrit. Le sanscrit mis à part, on songe naturellement à un mot koutchéen-tokharien, et d'autres arguments viennent appuyer cette solution. Jusqu'ici en effet, nous n'avons rencontré le terme de *ts'iao-li* qu'à l'époque bouddhique, vers le iv^e siècle à Kučā, au début du vi^e siècle pour le *stūpī* de Kaniška à Peshawer; mais il est un exemple bien plus ancien qu'on n'a pas fait intervenir. En 127 de notre ère, une expédition fut décidée contre le roi de Yen-k'i (Qarašahr); 班勇 Pan Yong devait arriver par la route du sud, le préfet de Touen-houang, 張朗 Tchang Lang, prendrait la route du nord, et tous deux opéreraient leur jonction en avant de Yen-k'i. Mais Tchang Lang devança l'époque fixée et arriva seul à la passe Tsiao-li (騫離關 Tsiao-li-kouan), où il défit les troupes du roi de Yen-k'i⁽¹⁾. Bien que 雀 *ts'iao* et 騫 *tsiao* diffèrent par une aspiration dans la prononciation pékinoise usuelle, leur prononciation ancienne est identiquement **tsiak*, et ils se sont même employés l'un pour l'autre. Tsiao-li est donc foncièrement identique à Ts'iao-li⁽²⁾.

La « passe Tsiao-li » était évidemment déjà sur le territoire de Qarašahr, et nous n'avons aucune raison de penser que les gens de Qarašahr n'aient pas parlé alors la même langue que ceux de Turfan à l'est, ceux de Kučā à l'ouest, c'est-à-dire le

⁽¹⁾ Cf. *Heou Han chou*, 77, 8 a, et la traduction de Chavannes, dans *Toung Pao*, 1906, 254, 268; voir aussi *Toung Pao*, 1907, 209, et *Heou Han chou*, 6, 2 b.

²⁾ Après que ceci était écrit, je me suis aperçu que le rapprochement entre le nom de la Passe Tsiao-li de 127 A. D. et celui du Temple Ts'iao-li au Nord de Kučā a déjà été fait en 1847 par Yu Hao dans *Si-yu k'ao-kou lou* (12, 6 a). Yu Hao veut que le nom de la passe ait été tiré de celui du temple, et que nous ayons là un témoignage de la pratique du bouddhisme en 127 de notre ère dans la région de Qarašahr; ce raisonnement ne me semble pas solide. Par ailleurs, Yu Hao dit que, d'après le *Cho-che si-yu ki*, « sur les montagnes méridionales de Kučā il y a un temple appelé Ts'iao-li »; c'est une paraphrase un peu ambiguë de ce que le *Cho-che si-yu ki* dit réellement.

koutchéen. Mais si le nom de la passe Tsiao-li, manifestement nom indigène en langue de Qarašahr du second siècle, est un nom koutchéen, il n'y a aucune raison de chercher une autre origine à celui du temple Ts'iao-li de Kučā. On voit dès lors que nous n'avons plus à tenir pour « surabondamment prouvé » que le nom du temple de Ts'iao-li de Kučā est emprunté à celui du *stūpa* de Kaniska, puisque ce même nom nous est maintenant attesté à Qarašahr, et à une époque et dans des conditions où il semble bien improbable qu'une influence du *stūpa* de Kaniska puisse intervenir. Il se peut donc que le nom du temple Ts'iao-li de Kučā, qui nous est connu pour le IV^e siècle, soit inspiré de celui du nom de « Ts'iao-li *seou-lou* » donné au *stūpa* de Kaniska (bien que ce nom de « Ts'iao-li *seou-lou* » ne se rencontre pas avant 518-522), mais ce n'est pas certain.

Il n'en reste pas moins que ce nom de « Ts'iao-li *seou-lou* » est celui par lequel la mission de 518 désigne le *stūpa* de Kaniska, et que, grâce à cette mission, ce nom a fait fortune ensuite en Chine pendant au moins deux siècles. Si *ts'iao-li* est un mot « koutchéen » de la région de Kučā et de Qarašahr, on voit mal à première vue comment des voyageurs chinois ont pu l'employer comme désignation d'un *stūpa* situé à Peshawer, dans le nord-ouest de l'Inde.

Le problème ne me paraît pas insoluble. Une première supposition serait que la mission de Song Yun eût pris des compagnons ou des interprètes originaires de Kučā; je ne le crois pas très vraisemblable. Mais il ne faut pas oublier que Kaniska était un « Yue-tche » (au sens prégnant de Tokharien), et que de soi-disant « petits Yue-tche », en réalité des Tokhariens eux aussi, avaient leur capitale à Peshawer au milieu du V^e siècle. Malgré l'avance des Hephthalites, qui avaient installé un *tāgin* pour régner au Gandhāra, il est très admissible qu'il y ait encore eu des éléments parlant tokharien à Peshawer

lors du passage de Song Yun vers 520. Mais la domination des Hephthalites, puis l'arrivée des T'ou-kiue, ruinèrent les derniers vestiges de l'ancien empire « Yue-tche » (= Tokharien) dans le nord-ouest de l'Inde; l'onomastique « tokharienne » disparut du même coup; et c'est pourquoi Hiuan-tsang n'a plus entendu sur place le nom « tokharien » de « Ts'iao-li /*seou-lou*»). L'étroite parenté du koutchéen et du tokharien explique que Ts'iao-li ait pu être employé comme un nom indigène aussi bien à Peshawer qu'à Kuča et à Qarašahr⁽¹⁾.

Il est plus difficile d'établir ce que pouvait signifier ce mot koutchéen-tokharien *ts'iao-li* ou *tsiao-li*, nom d'une passe à Qarašahr, nom d'un temple à Kuča, nom d'un *stūpa* à Peshawer; avant de le tenter, il me reste à faire intervenir ce que je crois être une dernière forme du même nom.

Le pèlerin Wou-k'ong, qui dut passer à Kuča vers 788, y décrit un certain nombre de temples⁽²⁾: le Temple du Lotus 蓮花寺 Lien-houa-sseu), qui était en dehors de la porte occidentale de la ville de Kuča⁽³⁾; le Temple 前踐 Ts'ien-tsien

⁽¹⁾ Dans son *Yi-taie king yin-yi*, achevé en 817, Houei-lin, qui était originaire de Kāśyap, dit à deux reprises (ch. 10 et 82; *Trip.* de Tokyo 爲, VIII, 42 a; IX, 46 b) que Kuča a été appelé aussi Yue-tche et 烏孫 Wou-souen. Naturellement ce ne sont pas là de vrais noms de Kuča. Mais on sait que les Wou-souen ont en effet dominé depuis Kuča vers l'ouest avant l'ère chrétienne, et ils ont pu y avoir leur centre à un moment donné. Quant aux Yue-tche, dont Houei-lin n'invoquera pas le nom par exemple pour Khotan, et qui, selon l'usage chinois, doivent désigner ici les Kuṣāṇa ou Tokhariens confondus avec les anciens Ta-Yue-tche, il est frappant que Houei-lin les mette en cause précisément pour un pays qui, de son temps encore, devait parler une langue étroitement apparentée au tokharien.

⁽²⁾ *Tripit.* de Tokyo, 闍, XV, 68 b; cf. Chavannes et S. Lévi, dans *J. A.*, 1895, II, 363-366; Lévi, dans *J. A.*, 1913, II, 371-372.

⁽³⁾ CHAVANNES et M. S. LÉVI, trompés par la mauvaise ponctuation de l'édition de Tokyo, ont rattaché à tort 城 *ich'eng*, « muraille d'enceinte », « ville murée », à la phrase précédente. Ce temple des Lotus devait s'élever sensiblement là où, du temps de Hiuan-tsang, on tenait la grande assemblée quinquennale (*Mémoires*, I, 6-7).

du mont Ts'ien-tsien⁽¹⁾; le Temple 耶婆瑟鷄 Ye-p'o-chō-ki
de la montagne Ye-p'o-chō-ki⁽²⁾; les Temples 拓厥 Tche-kiue

(1) Ts'ien-tsien (* Dz'ien-dz'ian), mot à mot en avant + fouler aux pieds, pourrait à la rigueur être un nom chinois, mais il est plus probable qu'il y faille voir la transcription d'un nom indigène, d'ailleurs inconnu. Dans Sven Hedin, *Southern Tibet*, VIII, 426 et 439, M. A. Herrmann a dit que les « grottes » (Höhlen) de Ts'ien-tsien mentionnées par Wou-k'ong étaient « évidemment » le groupe des grottes de Qizil; mais Wou-k'ong parle d'un « temple » (ssou), non de « grottes »; il est possible que ce temple de montagne réponde au groupe de Qizil, mais jusqu'ici nous n'en savons rien, et d'autres identifications s'offrent encore.

(2) * Ja-b'uā-ut-kiei supposerait normalement * Yavaškē; il est cependant presque sûr que M. Lévi (*J. A.*, 1913, II, 320, 372) a eu raison d'y reconnaître le nom du couvent Yurpāske mentionné dans une tablette « koutchéenne » de Kučā. M. S. Lévi explique la transcription ya- du chinois, au lieu de yu-, par la tendance de l'u koutchéen à s'amuir. Il s'agirait donc d'un phénomène assez différent de celui des doubles transcriptions en -a- et -u- qu'on rencontre parfois après consonne labiale dans les transcriptions chinoises de cette époque. D'autre part, l'-r- pouvait se prononcer très faiblement, et on a, pour les transcriptions du koutchéen, des irrégularités entre sourdes et sonores qu'on ne rencontre guère dans les transcriptions chinoises de même époque faites d'après d'autres langues; elles pourraient donc tenir à l'articulation même des consonnes en koutchéen. La transcription chinoise est garantie ici par d'autres textes. M. S. Lévi a cité le passage du *Song kao-seng tchouan* disant que, en 713-741, le nom de la montagne Ye-p'o-chō-ki avait été pris pour désigner un air du tambour d'origine étrangère appelé 羯鼓 kio; et en effet, dans le 羯鼓錄 Kio-kou lou, qui est le répertoire de ces airs, on trouve (éd. du *Cheou-chan-ko ts'ong-chou*, 11 r°) la mention d'un air 耶婆色雞 ye-p'o-sō-ki (* ja-b'ui-ziak-kiei). Sans entrer ici dans l'examen des airs de musique de Kučā dont M. S. Lévi parle pp. 350-351, et sur lesquels j'aurais pas mal à dire, je profite de l'occasion pour signaler : 1° Que je me rallie à l'équivalence de 善善 Chan-chan à 善善 Chan-chan (dans la région du Lop), au lieu de la traduction par « bien, bien » que Chavannes et moi avons donnée antérieurement (*J. A.*, 1913, I, 150); l'orthographe 善善 Chan-chan se retrouve dans les *yin-yi* de Houei-lin (爲, X, 46 b); 2° Que, puisqu'on a dans les titres de ces airs les noms de ville de Chou-lo (= Kāśyap) et de Chan-chan, il me paraît vraisemblable que l'énigmatique « danse de 婆伽兒 P'o-k'ie-eul » (* B'uā-g'ia-nzie, * Bagazi [et non * Bagar comme M. S. Lévi l'a rétabli hypothétiquement]) doive son nom au pays situé à l'ouest de Khotan et que Hinan-tsang (*Mém.*, II, 230) appelle 勃伽夷 P'o-k'ie-yi (B'uot-g'ia-i, * Burgayi, auj. Piālma selon A. Stein, *Ancient Khotan*, 117), avec la même alternance vocalique entre -a- et -u- et le même

de l'est et de l'ouest; le Temple 阿遮哩貳 A-tchō-li-eul (sur lequel cf. *supra*, p. 75). Les derniers termes de l'énumération sont, dans le texte original, 東西拓厥寺阿遮哩貳寺, ce que Chavannes et M. S. Lévi ont traduit par : « A l'est et à l'ouest sont le couvent *T'o-kiue* et le couvent *A-che-li-ni*. » Je me suis expliqué plus haut sur la transcription A-tchō-li-eul, qui est seule correcte. Pour le reste, les traducteurs auront été gênés par le manque d'un verbe, mais il n'en reste pas moins qu'on ne peut entendre ce membre de phrase, sans corriger le texte, en admettant qu'il s'agit d'un temple Tche-kiue situé à l'est de la ville et d'un temple A-tchō-li-eul situé à l'ouest; Est et Ouest portent normalement sur le seul nom de Tche-kiue. Que représente cette dernière transcription? Chavannes et M. S. Lévi ont lu T'o-kiue; *t'o* (**t'āk*) est en effet une des prononciations de 拓, mais non pas la seule, et si c'est avec la prononciation *t'o* que le caractère a été adopté avant les Tang pour transcrire le nom tribal 拓跋 T'o-pa (**T'āk-b'uat*) de la famille impériale des Wei, c'est avec la seconde prononciation, *tche* (**t'šjāk*), qu'il nous est attesté en transcription sous les Tang; par une confusion graphique facile, les textes hésitent souvent dans ces transcriptions des Tang entre 拓 *tche* (**t'šjāk*) et 柘 *tchō* (*t'šja*), et il n'est pas impossible qu'il faille adopter *tchō* comme l'orthographe la plus correcte, encore que, dans bien des cas, ces transcriptions comportent, au début de la syllabe suivante, un *k-* qui s'associerait bien au *-k* final de 拓 *tche* (**t'šjāk*)⁽¹⁾. Quant à 厥, sa prononciation régulière est

amuïssement de *-r-* que dans la transcription Ye-p'o-chō-ki de Yurpāske (bien qu'on ne soit pas ici sur le domaine du koutchéen).

(1) On connaît 拓跋提舍 *tche-teou-t'i-chō*, *caturdita*; 拓跋提 *tche-kia-lo*, *cakra*. Dans le domaine iranien, le nom des guerriers *čakar* de Sogdiane est transcrit tantôt 柘羯 *tchō-kie* (**t'šja-kjāt*) et tantôt 拓羯 *tche-kie* (**t'šjāk-kjāt*); cf. CHAVANNES, *Doc. sur les Tou-kiue*, 366, ainsi que le *Pei-wen yun-fou* et son supplément (j'ai réuni pas mal de textes sur ces *čakar*, dont certains avaient passé au service chinois, et je pense que leur nom sur-

kiue (**kj^uet*) et nous avons pris l'habitude de garder cette transcription dans le nom des T'ou-kiue ou Turcs; mais une glose fréquente des commentateurs, et qui a passé dans le *K'ang-hi tseu-tien*, spécifie que, dans ce nom, le mot se lit *kiu* (**kjuet*); nous devrions donc transcrire T'ou-kiu (**D'uet-kjuet*, **Türküt*), et je suis convaincu que la même prononciation vaut dans le cas du Temple Tche-kiue (ou Tche-kiu, ou éventuellement Tchō-kiu); la prononciation ancienne en est donc **T'sjāk-kjuet* (ou *T'sja-kjuet*), dont la restitution théorique est **Čäkūr*⁽¹⁾. Dans ces « Temples **Čäkūr* de l'Est et de l'Ouest » mentionnés à Kučā par Wou-k'ong vers 788, il me paraît impossible de ne pas reconnaître les Temples Tchao-hou-li (**Čögūri*) de l'Est et de l'Ouest visités en 630 par Hiuan-tsang, c'est-à-dire encore le Temple Ts'iao-li (**Cākri*) connu au nord de la capitale de Kuča dès le iv^e siècle. Dans ces conditions, nous sommes amenés à supposer que, dès le temps des Han et des Tsin, le nom comportait vraisemblablement, en koutchéen, un *u* furtif (**Čāk^uri*) que les transcriptions les plus anciennes n'ont pas noté. En tout cas, je considère comme pratiquement certain que les temples Tche-kiue de l'Est et de l'Ouest sont bien les temples ruinés de Su-baši.

La question se complique malheureusement par d'autres

vit dans celui des Mongols Cakar [Caqar]). En 384, le caractère 柘 *tchō* (**t'sja*) est employé dans la traduction de Nanjiō n° 135a (*Trip.* de Tōkyō, 藏, VII, 110 a) pour transcrire le nom du mont 柘梨 *Tchō-li*, et cette transcription est confirmée par le *Fan fan yu* (*Trip.* de Taishō, 54, 1043). Or ce mont Tchō-li (**T'sja-lji*) n'est autre que le mont Cāliyā ou Cālikā des textes hindous (cf. Kern, *Hist. du bouddhisme*, I, 170, 178; mais il y a désaccord entre Nanjiō 135a et les sources de Kern pour la chronologie des séjours du Buddha), et le *Fan fan yu* traduit son nom par 柘 tong, « remuer », qui est la traduction usuelle de *cala*. Il est donc évident que le transcripteur de 384, tout comme l'auteur du *Fan fan yu*, ont bien écrit et lu 柘 *tchō* (**t'sja*) et non 柘 *tche* (**t'sjāk*).

(1) M. A. HERNIMANN (dans Sven Hedin, *Southern Tibet*, VIII, 449) a écrit 柘厥 T'o-kiue, qu'il a rétabli en **D'ā-kji^uet*, ajoutant que Wou-k'ong met

indications. Vers le temps même de Wou-k'ong, c'est-à-dire à la fin du VIII^e siècle, le géographe 賈耽 Kia Tan (730-805) avait compilé une série d'itinéraires allant de Chine vers les pays étrangers; le *Sin Tang chou* nous les a conservés en majeure partie. Dans ses *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, Chavannes a traduit, entre autres (p. 8), la partie de ces itinéraires qui concerne la région de Kučā, et on y lit que, pour aller de Ngan-si (= Kučā) à 撥換 Po-houan ou 姑墨 Kou-mo (= Aqsu) ⁽¹⁾, «à l'ouest de Ngan-si, on sort par la passe Tchō-kiue (柘厥關 Tchō-kiue-kouan); on traverse le Fleuve du Cheval blanc (白馬 Po-ma-ho); au bout de 180 li⁽²⁾, on entre vers l'ouest dans le désert (磧 *tsi*) de 俱毗羅 Kiu-p'i-lo; on passe le Puits amer (苦井 K'ou-tsing), et, au bout de 120 li, on arrive à la ville murée de K'iu-p'i-lo (俱毗羅城 Kiu-p'i-lo-tch'eng); 60 li plus loin, on arrive à la ville murée de A-si-yen (阿悉言城 A-si-yen-tch'eng); 60 li plus loin, on arrive à la ville murée de Po-houan (= Aqsu)... ».

Aujourd'hui, la route ordinaire de Kučā à Aqsu se dirige d'abord presque droit au nord vers le Saldīrang-qaraul, puis s'infléchit au nord-ouest pour passer le Cöl-tay, et se dirige alors à l'ouest vers la plaine de Saïram et de Baï, pour s'infléchir

ce temple au nord-est de Kučā. Mais la restitution phonétique est fautive, et il n'y a pas un mot dans le texte de Wou-k'ong, ni dans la traduction de Chavannes et S. Lévi, qui indique pour le temple une telle situation.

⁽¹⁾ Dans ses *Documents*, Chavannes donnait encore pour Po-houan ou Kou-mo une autre équivalence, mais à laquelle il a renoncé bientôt.

⁽²⁾ La traduction de Chavannes donnerait à penser que la distance de Ngan-si (Kučā) au passage du Fleuve du Cheval blanc n'est pas indiquée, et que les 180 li sont comptés à partir de ce passage; mais le texte n'implique rien de tel, et, d'après lui, les 180 li sont à compter depuis le départ de la ville de Kučā jusqu'à l'entrée du désert. Le mot 磧 *tsi*, que j'ai traduit par «désert», implique seulement que ce n'est pas une steppe herbeuse; mais ce peut être aussi bien un 沙磧 *che-tsi*, «désert de sable», qu'un 石磧 *che-tsi*, «désert pierreux». En traduisant par «désert pierreux», Chavannes a un peu trop précisé.

à nouveau au sud-ouest après Yaqa-arīq, franchir à nouveau le Cōl-tay et déboucher dans la plaine d'Aqsu. Aussi les érudits chinois modernes, et en particulier Siu Song dans son *Si-yu chouei-tao ki*, ont-ils cherché à retrouver sur cette route les localités de l'itinéraire de Kia Tan. Chavannes a suivi les indications de Siu Song. Mais il existe aussi une route plus directe, aujourd'hui presque abandonnée, qui, partant de Kučā directement vers l'ouest, franchit le Muzart-daria au sud de Qum-tura et se maintient toujours au sud du Cōl-tay. Dans une note jointe à la nouvelle édition du *Cathay and the way thither* de Yule, publiée par H. Cordier (IV, 231), j'ai montré que cette route méridionale était celle que Benolt de Goës avait suivie au début du xvii^e siècle. Dans *Innermost Asia*, p. 817, Sir A. Stein a tenté d'établir que c'était également cette route méridionale que Hiuan-tsang avait empruntée en 630 et qui était décrite par Kia Tan à la fin du viii^e siècle. Il est certain que les solutions indiquées par Chavannes sont défectueuses : elles sont faussées d'abord par la malheureuse identification chinoise de l'ancien Kou-mo à Yaqa-arīq, au lieu d'Aqsu qui est à 120 kilomètres au sud-sud-ouest de Yaqa-arīq. Par ailleurs, Chavannes, à la suite de Siu Song, met le passage du fleuve du Cheval blanc, identifié au Muzart-daria, à xōja-turasī⁽¹⁾, «à 60 li à l'ouest de Kučā» (mais la direction, pour xōja-turasī, est en réalité sud-ouest), donc bien au sud du Cōl-tāy, quoique ensuite Siu Song et Chavannes poursuivent l'itinéraire par la route qui se maintient au nord de ces montagnes; de telles données ne s'appliquent ni à la route ordinaire, ni à celle presque abandonnée qui reste toujours au sud du Cōl-tay. Enfin, comme l'a fait remarquer Sir A. Stein, l'itinéraire de Kia Tan doit être lacunaire ou altéré; il ne donne en effet que 420 li de

(1) Sur ce nom, cf. Herrmann, dans Sten Hedin, *Southern Tibet*, VIII, 430.

Kuča à Kou-mo ou Po-houan (Aqsu), au lieu que le récit de la campagne de 648-649 exige au moins 600 li entre ces deux villes⁽¹⁾, et que Hiuan-tsang en compte « plus de 600 »⁽²⁾; encore est-ce presque un minimum, et qui tendrait à faire croire que la capitale du royaume de Kou-mo ou Po-houan était alors non pas au « vieil Aqsu » ou à l'Aqsu actuel, mais dans la partie orientale de l'oasis.

Il paraît bien évident que, dans le nom de la « Passe Tchō-kiue (ou Tchō-kiu, *T'sja-kjuet) », nous avons le même nom que dans le « Temple Tche-kiue (ou Tchō-kiu) » de Wou-k'ong, et ici encore nous devons rétablir un original *Čäkūr; le plus simple semblerait donc d'admettre qu'il y avait au VIII^e siècle un Temple *Čākūr au Nord de Kučā, et une Passe Čäkūr à l'ouest de la ville. Mais le problème n'est pas si aisément et simplement résolu. D'abord, même si on écarte la route actuelle au nord des Čöl-tay pour Hiuan-tsang et pour l'itinéraire de Kia Tan, il ne faut pas oublier que cette route était pratiquée : c'est à son débouché, au Šaldīrang-qaraul, que j'ai déterré en 1907 les tablettes laissez-passer que M. S. Lévi a étudiées partiellement dans *J. As.*, 1913, II, 311-318; toutefois, ce poste de douane portait lui-même un nom koutchéen Salyinsai-yoñyai, « Douane salée », qui n'a rien à voir avec

(1) Cf. Chavannes, *Doc. sur les Tou-kiue*, 117. L'insuffisance du nombre de li chez Kia Tan explique que les Chinois aient cherché Kou-mo ou Po-houan à l'est d'Aqsu.

(2) Stan. Julien, *Mémoires*, I, 10 (là, comme toujours, Julien a traduit par « environ » le chinois 餘 *yu*, qui signifie « surplus », « plus de »; la *Vie*, p. 53, a seulement « 600 li »). On trouve aussi la mention de « plus de 600 li » dans un passage du *Sin Tang chou* (cf. Chavannes, *Doc. sur les Tou-kiue*, 120), mais ce passage n'ajoute rien à Hiuan-tsang qu'il ne fait que copier. Dans son *西域考古錄* *Si-yu k'ao-kou lu* de 1847, 俞浩 *Yu Hao* dit (12, 1 b, et 13, 5 a) que, d'après le *T'ong tien* et le *T'ai-p'ing houan-yu ki*, il y a 560 li entre le siège du protectorat général de Ngan-si (= Kučā) et Po-houan (= Aqsu); mais je ne retrouve ces indications dans aucun des deux ouvrages, et je doute qu'elles s'y trouvent.

*Çākūr. Mais d'autres éléments interviennent. J'ai trouvé en 1907 un chiffon de papier que je n'ai pas actuellement à ma disposition, mais où j'ai le souvenir précis qu'on lisait le nom de la « Passe Tchō-kiue », malheureusement sans autre indication; or j'ai recueilli ce fragment nommant la « Passe Tchō-kiue » dans les ruines occidentales de Su-baši, c'est-à-dire sur l'emplacement du « Temple Tche-kiue de l'Ouest »; cette coïncidence est un peu déconcertante. Une route ancienne de montagne partait au nord de Su-baši, qui menait à l'ouest vers la plaine de Saïram et Baï; elle pourrait à la rigueur entrer en ligne de compte. Sans discuter toute la question aujourd'hui, je voudrais dire du moins pourquoi je crois pouvoir écarter un texte en apparence important et qui m'a longtemps arrêté.

Ce texte se présente, à vrai dire, dans des conditions singulières. Siu Song, si au fait de tout ce qui concernait la géographie historique du Turkestan chinois, n'en a rien dit en 1821 dans son *Si-yu chouei-tao ki*, et je l'ai rencontré pour la première fois dans le *Si-yu k'ao-kou lou*, de Yu Hao (13, 5 b-6 a), qui dit le tirer du 輿地廣記 *Yu-ti kouang-ki*. Le *Yu-ti kouang-ki*, géographie générale de la Chine en 38 ch., est l'œuvre de 歐陽忞 Ngeou-yang Min, dont la préface est de la période *tcheng-houo* (1111-1117); il a été achevé entre 1114 et 1117; et c'est bien du *Yu-ti kouang-ki* de Ngeou-yang Min que 李光廷 Li Kouang-t'ing dit à son tour tirer le texte en 1870, quand il le reproduit, non sans quelques différences, dans son 漢西域圖考 *Han si-yu t'ou-k'ao* (2, 34 a)⁽¹⁾; récemment encore, les compilateurs du 新疆圖志 *Sin-kiang t'ou-tche*, qui ont les mêmes leçons que Li Kouang-t'ing, disent comme lui que le texte provient du *Yu-ti kouang-ki* de Ngeou-yang Min⁽²⁾. Or nous avons le *Yu-ti kouang-ki* tel que Ngeou-

(1) Je cite d'après l'édition xylographique de 1870; les rééditions plus récentes donnent les mêmes leçons.

(2) Cet ouvrage considérable, en 116 ch., a paru en 1911 à Lrumçi, et

yang Min l'a écrit; le texte qu'on dit en provenir jure, par son caractère, avec tout le reste de l'ouvrage, et, après l'y avoir cherché plusieurs fois, je crois pouvoir affirmer qu'il ne s'y trouve pas⁽¹⁾. Voici la traduction du texte tel que le donne Yu Hao :

« La passe Tche-kiue (Tche-kiue-kouan⁽²⁾) se trouve sur la rivière du Fleuve 昆 Kouen; il y a 5.000 cavaliers [à armures] de fer qui l'occupent. A 50 li à l'ouest de la [passe], il y a le Gué du Cheval blanc (Po-ma-tou); la route met en communication avec l'armée (kiun) du 翰海 Han-hai. Au Sud des Monts blancs (Po-chan), il y a des exploitations de cuivre et de fer; [gens de] l'armée et [gens du] peuple y vivent⁽³⁾ mélangés, occupés à la fonte [du minerai]. A la muraille de la passe (?), deux montagnes se dressent [comme] des murs; le défilé entre elles est profond de mille et de cent pieds⁽⁴⁾, et la rivière coule au milieu, bruyante jour et nuit. Quand les

l'édition originale est très rare: il a été réimprimé en 1923, avec quelques changements et additions (et pas mal de fautes d'impression), par la Société d'études orientales (Tong-fang hio-houei). La partie archéologique est l'œuvre d'un érudit bien connu, M. 王樹枏 Wang Chou-nan. Le texte donne comme tiré du *Yu-ti kouang-ki* s'y trouve deux fois, ch. 3, 1 b et 10 b.

(1) Je me suis servi de l'excellent fac-similé de l'édition des Song, donnant la recension du texte original de Ngeou-yang Min, qui fait partie du *Che-li-kiu ts'ong-chou*; je possède également l'édition parue en 1880 au Kin-ling chou-kiu de Nankin, mais elle ne fait que reproduire celle du *Che-li-kiu ts'ong-chou*. J'ai consulté en outre, et en vain également, l'édition parfois un peu différente qui a été publiée sous K'ien-long au Wou-ying-tien.

(2) Yu Hao, et à sa suite Li Kouang-t'ing et le *Sin-kiang t'ou-tche*, écrivent toujours 拓厥 Tche-kiue (qu'ils lisaient vraisemblablement To-kiue), même dans le texte de l'itinéraire de Kia Tan. Yu Hao voulait même expliquer le nom par une abréviation de 拓開突厥 t'o-k'ai Tou-kiue «étendre les Tou-kiue»; c'est naturellement absurde.

(3) Li Kouang-t'ing et le *Sin-kiang t'ou-tche* remplacent 聚 tsiu par 處 tch'ou; le sens reste le même.

(4) Li Kouang-t'ing et le *Sin-kiang t'ou-tche* ont 數 chou devant le chiffre, ce qui donne le sens de «plusieurs milliers et centaines de pieds».

voyageurs arrivent au som. de la montagne [qui est du côté] du Nord [de la rivière] et qu'ils regardent en bas, leurs os sont effrayés et leurs âmes sont agitées⁽¹⁾. On traverse la Grande Vallée du Dragon (Ta-long-yu), les Grottes des Mille Buddha (Ts'ien-fo-tong), on passe le col (*ling*) et on arrive à l'arrondissement (*tcheou*) de Cha-yen des Tūrgeš (T'ou-k'i-che). [En allant] à l'Ouest, pour arriver à la ville murée de Po-houan, il y a 200 *li* à partir du débouché (*k'eu*) de la montagne du Nord (Pei-chan). La passe [de Tchekine] est à 100 *li* du [siège du *tou-hou-*] *fou* de Ngan-si⁽²⁾ ».

Authentique, un tel texte remonterait naturellement non pas aux Song, mais aux Tang; seulement il abonde en contradictions. Si, laissant de côté les raisonnements fantaisistes de Yu Hiao, on essaye de l'interpréter, on se demandera où peut être ce Fleuve Kouen sur lequel est la passe, à cent *li* de la capitale de Kučā, et qui a encore, cinquante *li* plus à l'ouest, le gué du Cheval blanc. L'armée de Han-hai, qui était en réalité à Bes-balīq, apparaît d'une façon saugrenue. Les distances sont impossibles, et aussi la liberté avec laquelle la route serait tantôt au sud et tantôt au nord des Cöl-tay. En réalité, les informations de ce texte me font l'effet d'être un amalgame de données anciennes et d'informations modernes. La « rivière du Fleuve Kouen » paraît empruntée à la « rivière Kouen » (昆水

⁽¹⁾ Li Kouang-t'ing et le *Sin-kiang t'ou-tche* écrivent 驚 *tiên* au lieu de 驚 *tiên* et ensuite ont seulement « leurs âmes sont effrayées ».

⁽²⁾ 拓厥關在昆河水上。有鐵騎五千戍之。其西五十里爲白馬渡。路通瀚海軍。白山南有銅鐵廠。軍民雜聚爲冶鑄之所。關城兩山壁立。中峽深百十丈。水流其中。日夜有聲。人行北山側。俯視骨悸魂搖。過大龍峒。千佛洞。踰巖至突騎施沙雁州。西至撥換城由北山口二百里。關距安西百里。

Kouen-chouei) qui est nommée, mais loin de là, dans un texte se rapportant à 744 (cf. Chavannes, *Doc. sur les Tou-kiue*, 306). Les Monts blancs (Po-chan), les exploitations de minerais sont aussi de vieilles notions. Quant au prétendu « arrondissement de Cha-yen » (沙雁州 Cha-yen-tcheou), où Li Kouang-t'ing et le *Sin-kiang t'ou-tche* retrouvent intrépidement la ville de Šah-yar, il me paraît presque évident qu'il est né en altérant à nouveau un passage déjà altéré du *Kieou T'ang chou* (40, 30 b). Dans le *Kieou T'ang chou*, il est dit que du siège du Protectorat général de Ngan-si (= Kučā), on arrive au Nord, après mille li, à « la vallée (川 tch'ouan) de 雁沙 Yen-cha du territoire des Turgāš »; Yen-cha est fautif pour 嬰娑 Ying-so (sur cette vallée de Ying-so, ou Ying-so-tch'ouan, cf. Chavannes, *Doc. sur les Tou-kiue*, 14); c'est du 嬰娑川 Ying-so-tch'ouan, altéré en Yen-cha-tch'ouan, qu'est sorti le 沙雁州 Cha-yen-tcheou⁽¹⁾. Les « cinq mille » cavaliers sont pris vraisemblablement aux groupes de « cinq mille » hommes que le *qayan* des Turgāš, 娑葛 So-ko (*Sā-kāt. Saqal), mit en campagne en 708⁽²⁾. Par ailleurs les Grottes des

(1) Le même texte que dans le *Kieou T'ang chou* se trouve dans le *Tong tien* (ch. 174, art. du [tou-hou-]fou du Ngan-si), et le nom y est écrit correctement Ying-so-tch'ouan. Mais Yu Hao (12, 1 b), en citant expressément ce texte comme tiré du *Tong tien* (et en y mêlant d'ailleurs des informations que le *Tong tien* ne donne pas), a changé là aussi Ying-so-tch'ouan en Cha-yen-tcheou.

(2) Cf. CHAVANNES, *Doc. sur les Tou-kiue*, 189. C'est à cette campagne de 708 que Li Kouang-t'ing accroche la citation du prétendu texte de Ngeouyang Min. Il la fait précéder de ces mots : « C'est pourquoi les Tang occupèrent toujours la passe de Tche-kiue avec des troupes importantes. » Mais cette phrase est simplement déduite de la prétendue citation qui suit, et où il est question d'une garnison de cinq mille cavaliers; il n'y a pas à chercher un texte nouveau sur la passe Tchō-kiue. Tout cela a été repris mot pour mot dans le *Sin-kiang t'ou-tche*. Que les compilateurs de ce dernier ouvrage aient simplement copié ici Li Kouang-t'ing, c'est ce dont ils fournissent une preuve involontaire. En rappelant les événements de 708, Li Kouang-t'ing, dont le texte fourmille de noms estropiés, y appelle 牛元獎

Mille Buddha et la description du cours d'un fleuve qui ne peut être que le Muzart doivent être empruntées à quelque voyageur moderne de la seconde moitié du XVIII^e siècle ou du début du XIX^e. Enfin les renseignements sur la passe de Tche-kiue et le gué du Cheval blanc, loin d'ajouter aux informations des itinéraires de Kia Tan, semblent en avoir été copiées, mais en les altérant. Tout compte fait, Yu Hao me paraît avoir fabriqué le texte; Li Kouang-t'ing, qui ne brillait ni par l'esprit critique, ni par l'exactitude, a copié Yu Hao, et ses variantes sont des inadvertances; enfin le *Sin-kiang l'ou-tche* a suivi Li Kouang-t'ing aveuglément⁽¹⁾.

Puisque le prétendu texte de Ngeou-yang Min ne peut être retenu, et sans vouloir considérer encore aucune solution comme définitive, j'admettrai provisoirement que, de même que nous avons rencontré une Passe Tsiao-li et un temple Tsiao-li, nous avons, à une époque postérieure, une Passe Tchō-kiue (Tchō-kiu) et un temple Tche-kiue (Tchō-kiu?). Les formes que nous avons été amenés à restituer sont *Cāk^hri, *Cōgūri (< *Cōkūri), *Cākūr: quel pouvait être le sens de ce mot, qui entre dans le nom d'un *stūpa*, d'un temple, et de deux passes? Ici, je suis réduit à des hypothèses dont je ne me dissimule pas la fragilité; je me permettrai cependant de les formuler. Les « passes » sont généralement défendues par des tours de garde; mais aujourd'hui encore, en Asie centrale, le mot *turā*, qui est la désignation des tours de garde, est aussi le nom des *stūpa*; peut-être *cākūr avait-il aussi les

Nieou Yuan-tsiang le personnage qui s'appelait réellement et que lui-même appelle ailleurs 牛師獎 Nieou Che-tsiang; or on retrouve Nieou Yuan-tsiang dans le passage correspondant du *Sin-kiang l'ou-tche*.

Dans leur section bibliographique, très indigente d'ailleurs, les compilateurs du *Sin-kiang l'ou-tche* expédient Yu Hao en deux lignes sévères (90, 11 a), mais, tout en signalant quelques erreurs de détail, ils font le cas le plus sérieux de l'ouvrage de Li Kouang-t'ing (90, 10 b-11 a); cette estime est bien peu méritée.

deux sens en koutchéen et en tokharien. Non sans bien des hésitations, je me demande si, à un moment donné, le mot n'a pas passé en turc. Sur un piquet inscrit provenant de Tursan, il est question, entre autres⁽¹⁾, des mérites acquis par celui qui construira un temple en miniature, fera un portrait du Buddha même de la dimension d'un grain de blé⁽²⁾, placera une relique fût-elle de la dimension d'un *gaz-üyüri*⁽³⁾, et «érigera une flèche de stûpa de la dimension d'une aiguille» (*yignācā sutup cākür turyursar*)⁽⁴⁾. *Sutup* est naturellement une adaptation du mot *stûpa*. Le seul mot obscur est *cākür*. F. W. K. Müller (p. 15) l'a comparé à *coqur*, *cuqur* «fosse», en faisant d'ailleurs remarquer ensuite (p. 34) que l'équivalence suppose une forme palatalisée parallèle à la forme

(1) F. W. K. MÜLLER, *Zwei Pfahlschriften aus der Tursanfunden* (Abhandl. d. k. pr. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 1915, n° 3), pp. 7-8.

(2) Tout le texte ouïgour est rédigé sous l'influence des textes chinois, et le *buydai*, «blé», du texte ouïgour, est une traduction du chinois 麥 *mai*, qui signifie à la fois «blé» (*siao-mai*) et «orge» (*ta-mai*). Mais il est certain que les Ouïgours se sont mépris, et que les textes originaux visaient le «grain d'orge» (*yava*). Cf. d'ailleurs mon article *Trois termes des Mémoires de Hiuan-tsang*, dans *Mélanges d'orientalisme... à la mémoire de M^{lle} R. Linossier* (1930), en particulier p. 425.

(3) M. Müller a traduit *gaz üyüri*, mot à mot «grau d'oie», par *Perilla ocimoides* (cf. sa note, p. 14). Mais les textes chinois qu'il cite, p. 14-15, parlent de reliques grandes comme un «grain de moutarde» (芥子 *kiai-tseu*), et précisément *gaz üyüri* se rencontre dans la version turque du *Sucarnaprabhāsa* (éd. Radlov et Malov, 426¹²), où il traduit le *kiai-tseu* du texte chinois dans une liste bien connue d'ingrédients. Il n'y a qu'à adopter la même équivalence ici. Le grain de moutarde, *sarsapa*, était considéré dans la série des mesures hindoues comme un septième d'un grain d'orge (cf. Hiuan-tsang, *Mémoires*, I, 60).

(4) M. Müller (p. 8 et 37) a lu *yikān*, dont il n'a su que faire; mais l'écriture ouïgoure ne distingue pas entre *yikān* et *yignā*. Or les textes chinois cités p. 14-15 parlent de *stûpa* de la dimension d'une «mangue» (*amraka*; ou d'un «myrobolan», *amalaka*?), avec une flèche de la dimension d'une «aiguille» (針 *tchen*). L'orthographe *yignā* ne s'est pas rencontrée telle quelle pour le mot «aiguille», mais les formes connues vont de *ygnā* à *yignā*, et l'équivalence ne paraît pas douteuse.

gutturale, comme il y en a d'assez nombreux exemples. Mais c'était là une solution désespérée, car on n'«érige» pas (*tur-* *tur-*) une «fosse» de *stūpa*. Maintenant que le mot *yignā* est acquis, le parallélisme absolu avec les textes chinois oblige d'admettre que *sutup cākūr* signifie «flèche de *stūpa*». On voit combien nous nous rapprochons par là d'une explication admissible pour le «Ts'iao-li *seou-t'ou*» de Kaniska, qui était le «*stūpa* à flèche» par excellence. Mais ce sens de «flèche» pouvait être dérivé, et le sens primitif était peut-être «tour». On connaît déjà quelques mots qui ont passé du tokharien et du koutchéen en turc; l'avenir en augmentera le nombre sûrement. A Tursan, pays d'influence koutchéenne et tokharienne, il ne serait pas surprenant que le bouddhisme turc, encore presque à ses débuts, eût désigné la construction la plus typique du bouddhisme par un nom koutchéen-tokharien.

*
* *

Au terme du présent travail, je voudrais encore rectifier ou compléter sur quelques points de détail les informations si nombreuses que l'article de M. S. Lévi a mises à la disposition des non-sinologues.

P. 10 : — «En 383, le roi de Yen-k'i, Ni lieou 泥洹 [certains textes le désignent par erreur sous le nom de Hi] s'empresse de reconnaître comme suzerain le général Lu Koang quand celui-ci usurpe la dignité impériale.» La date est forcément fausse. Kučā est tombé au pouvoir de Lu Kouang, après un long siège, le septième mois de la neuvième année *l'ai-yuan* (3 août-1^{er} septembre 384). Lu Kouang revint ensuite au Kansou; Fou kien fut assassiné en 385, et ce n'est qu'en 386 que Lu Kouang prit un titre royal, non impérial, mais toutefois avec un nom de règne (*nien-hao*).

P. 12 : — « Au pays de Yen k'i, le premier jour de l'année et le huitième jour du deuxième mois, il y a un p'o mo tchō 娑摩遮... » Je ne doute pas qu'il faille lire 娑摩遮 *so-mo-tchō* (**samača* ?); c'est une fête qui était célébrée également à Kučā et à Turfan, et dont le nom est aussi écrit 蘇摩遮 *sou-mo-tchō* (**somača* ?); par ses rites, elle s'apparentait au *naurōz* persan; je compte publier un jour les textes que j'ai réunis à son sujet.

P. 16 : — D'après M. S. Lévi, le roi du Kiu-che antérieur serait venu à la cour des Ts'in avec son *rājyaguru* Kumārabuddhi en 387. « Un an plus tard, Lu Koang, vainqueur de Koutcha, ramenait à la cour des Ts'in Kumārajīva. Le général vainqueur se proclame empereur au Kan-sou (386). » Il est évident que les dates ici indiquées sont inconciliables entre elles, et inconciliables également avec la date de 383 de la page 10. En réalité le roi du Kiu-che antérieur et Kumārabuddhi vinrent à la cour de Fou Kien en 382.

P. 19 : — J'ai cité plus haut la conclusion de M. S. Lévi sur la chronique de Qarašahr et de Turfan, « assez terne et pâle, si on la compare à celle de Koutcha ». C'est vrai pour Qarašahr, mais la région de Turfan a joué un grand rôle et a eu des moments très brillants, en particulier sous les Ouigours. Ce qu'on peut dire, c'est que, chinoisée de très bonne heure et attendant presque tout de la métropole, elle n'a pas eu un développement « indigène » comparable à celui de Kučā. Mais les documents abondent sur l'histoire de Turfan; il n'est que de les grouper et de les discuter. Le schéma de M. S. Lévi, résumé lui-même du schéma antérieur de M. W. Fuchs, est « assez terne », c'est vrai; mais l'histoire de Turfan elle-même ne l'est pas.

P. 20 : — « Karachar n'est représenté que par un seul nom dans la liste des traducteurs du Tripitaka : Kumārabuddhi...

Tourfan a donné à la Chine deux traducteurs... Che Fa tchong... et... Che Fa-cheng... » Mais Kumārabuddhi, chapelain royal du roi du Kiu-che antérieur, n'était pas de Qarašahr, mais de la région de Turfan, comme M. S. Lévi l'a dit lui-même, page 16.

P. 23 : — Ajouter que le « cycle des douze animaux » est également attesté dans la région de Khotan; et dès le temps des textes en écriture kharoṣṭhī.

P. 25. — Il est sûr, et les critiques chinois l'ont vu depuis longtemps, qu'il y a un mot interpolé au début du fameux paragraphe du *Wei lio* : le commentaire du *San kouo tche* ne cite pas un *Si-Jong tchouan* lui-même cité dans le *Wei lio*, mais seulement le chapitre *Si-Jong tchouan* du *Wei lio*.

P. 27. — J'ai consacré, en 1929, dans les *Izv. Ak. Nauk*, une note spéciale à ce Dharmamitra le Tukhāra, originaire de Fermez (Tar-mi-ta) au bord de l'Oxus (Pakṣu, lire Vakṣu); M^{lle} Lalou a rappelé cette note dans son *Répertoire du Tanjur*, p. 226.

*
* *

Mon article contient une large part d'hypothèses, et je ne m'attends pas à les voir toutes vérifiées par la suite. Bien des objections s'élèvent, que j'ai vues, mais que j'ai écartées pour ne retenir provisoirement que ce qui prêtait à autre chose qu'à des solutions négatives. En particulier, l'identification des Kuṣāṇa aux Tokhariens, et non aux descendants des Grands Yue-tche véritables, pose la question des affinités iraniennes qu'on a souvent supposées ou aux uns ou aux autres. Si j'ai raison, les Tokhariens ou Kuṣāṇa appartiennent à une grande unité linguistique qui aurait essaimé à date fort ancienne, par vagues successives peut-être, non seulement au Tokharestan,

mais à Kuča, à Qarašahr et même dans la région de Turfan. Mais les noms de langues et même de peuples passent souvent d'un groupe à l'autre; nous désignons en latin le français. langue romane, par un nom qui le ferait croire celtique, et appelons nous-mêmes cette langue romane du nom d'une tribu germanique. En tout cas, il est deux points sur lesquels je crois pouvoir me tenir solidement : la langue toxrī des colophons ouigours doit être le tokharien tardif que Hiuan-tsang a connu au Tokharestan, et la langue kūsān de ces mêmes colophons est la langue de Kuča.

QUELQUES DOCUMENTS RELATIFS AU BABISME,

PAR

A.-L.-M. NICOLAS,

CONSUL GÉNÉRAL DE FRANCE EN RETRAITE.

Au bout de plus de trente ans de séjour en Perse, j'avais réuni les documents nécessaires à la connaissance plus approfondie des questions Bâb, Soubh-i-Ezel (nommé le plus souvent par le Bab : Céméré Ezel⁽¹⁾ et Beha Oulla). J'ai écrit à notre ministre à Téhéran pour lui demander de vouloir bien solliciter de ses collègues anglais et russe, communication du dossier y afférent, mais je n'ai pas reçu de réponse.

J'ai rédigé un ouvrage intitulé : « La voie douloureuse de Séyyèd Ali Mohammed, dit le Bâb », mais pas un éditeur n'a admis mon ouvrage, bourré de documents nombreux et inédits. Je me borne donc aujourd'hui à publier ce que j'ai de plus précis sur cette question, abandonnant à un plus heureux que moi mes papiers où se trouve ma pensée. Je veux dire que je livre au public :

Des extraits recueillis dans les ouvrages du Bâb; 1° Une lettre du Bâb au Chah de Perse; 2° Une lettre de Mirza Saïd

(1) Ou Ézéliyé.

Khan, ministre des affaires étrangères à l'ambassadeur de Perse à Constantinople, etc.

Il est très remarquable que M. Browne, pourtant bien informé, n'ait pas eu la chance de tomber sur les œuvres du Bâb que j'ai recueillies. Il reste beaucoup de livres que je n'ai même pas eu le temps de feuilleter.

1^{er} EXTRAITS DES OUVRAGES BÂBIS.

Trois sourates.

(Manuscrit A, B de ma bibliothèque.)

Le Vivant, le Subsistant !

... Ô mon Dieu, Ô mon Seigneur, Ô mon Bien Aimé ! Je ne sais quel ordre tu as choisi pour moi, ni ce que tu as destiné à mon égard. As-tu voulu me faire tourmenter par tes esclaves égarés ? En vérité, en ta présence, je suis prêt à satisfaire ton désir...

... Tu vois mon état, seul dans cette maison, et l'on fait à l'égard de tes amis ce que l'on veut ! Est-ce que tu connais le secret de mon cœur ? ... Et ils font ces tyrans envers ceux de ton choix ce qu'ils aiment... Pourquoi me tourmentez-vous ? Pourquoi me chassez-vous de ma ville ⁽¹⁾ ? Pourquoi m'emprisonnez-vous dans ma propre maison ? ... Pourquoi vous détournez-vous de moi ? Pourquoi me faites-vous des observations ? Pourquoi me tuez-vous ? Pourquoi m'abaissez-vous ? Me tourmentez-vous ? ...

... Ô mon Dieu, Tu es savant sur mon état, Tu connais mon rang ! Que puis-je dire des souffrances atroces qui m'accablent de la part de tes ennemis ? Ô mon Seigneur ! Ô mon Aimé ! Ô mon but ! Tu es témoin que si je voulais expliquer brièvement ce qui s'est passé pour ce néant ⁽²⁾, pour cet esclave coupable, les amis tomberaient évanouis, et les bons

⁽¹⁾ Chiraz.

⁽²⁾ Le Bâb.

se mettraient à crier. Aucun œil n'a vu quelque chose de semblable à ce que j'ai vu ! Aucune oreille n'a entendu ce que la mienne a entendu. Quels tourments continuels se sont abattus sur moi ! Et, en tout état, je te remerciais, je ne regardais que la manifestation de ta bonté, et je ne cherchais que ton contentement ! Les nuits, je n'étais occupé qu'à ton adoration, et tes esclaves égarés m'accusaient d'infidélité ! Les jours, je restais stupéfait dans ton amour, et les esclaves égarés m'accusaient d'être coupable ! La chose en vint au point que mon cœur fut foudroyé, et mon intelligence glacée. Mes œuvres furent foulées aux pieds, et mon corps fut comme pilé ! De sorte qu'il semblait, que des maladies lentes et pénibles m'avaient attaqué et que je n'avais plus la force de bouger. Si le vent eût soufflé sur moi, il m'eût emporté ! car, sous mes vêtements, je n'avais plus de corps !

Enfin les hommes de la ville ne purent plus me souffrir, et je ne pouvais plus les supporter ; eux ne voulaient plus me voir, je ne le voulus plus non plus. Je fus forcé de me résoudre à m'expatrier, et je choisis les déserts afin de voyager, en eux avec ta douleur, et de te dire ce qui est digne de toi, et que j'entende de toi ce que tu aimes ! Il se pouvait que je fusse délivré de tes lettres de ténèbres, et que je me trouve en compagnie de tes lettres lumineuses ⁽¹⁾.

Dans les « Sahifé Adliyé » terminées la nuit du mardi 21 du mois de Djemadi-ès-Sani 1301, il est écrit :

Oh homme ! quand tu le veux, demande et dis : « En vérité dans l'Islam un ordre nouveau et grand s'est élevé, et un personnage considérable est apparu, qui prétend à un rang très haut. Si donc, ce personnage dit vrai et est venu en vérité, s'il appelle les hommes à la voie droite, heureux alors ceux qui viennent à lui et s'en approchent ! Et certes ce sera un grand honneur dans l'Islam pour tous les musulmans, depuis le 1^{er} jour du monde jusqu'à aujourd'hui.

... Et moi, comme j'ai voulu faire constater la vérité de cet ordre, j'ai cru de mon devoir d'envoyer quelqu'un auprès de tous les oulémas et de leur remettre quelques versets émanant de ce personnage.

... Et ce personnage dès le début du jour où il a prétendu à ce rang jusqu'au moment où il est revenu de La Mecque, outre les livres

⁽¹⁾ On sait que l'humanité se divise en lettres de ténèbres — sous le signe du La élahé — et en lettres de lumière, sous celui de Elallah.

qui lui furent volés dans la route de Médine, a écrit durant ce temps quatre grands livres et dix traités...

Je vis chez quelques personnes des textes pleins de fautes et n'ayant aucun rapport entre eux. Je m'efforçais à trouver d'où venaient ces fautes et il me fût bientôt connu qu'elles incombaient aux copistes⁽¹⁾.

... Si tous les copistes écrivaient tous ces livres avec la plus extrême attention et la plus grande prudence, il se trouverait encore que les hommes de parti pris et calomniateurs ne manqueraient pas de prétendre que ces livres sont faux et mensongers...

Ces 14 textes, je les ai réunis dans leur rédaction originelle, et, du début à la fin de ces livres, je ne pus rencontrer une seule faute, je ne pus trouver un mot... qui ne fût pas en règle avec la grammaire et la syntaxe...

- Dans les « Sahifé Razéviyé », Khotbé IV :

La gloire est pour Dieu qui a fait voyager son esclave² 12 jours, de la Médjid el Haram le 7^e jour après les 4 premières dizaines du mois *haram* vers le Balad oul haram, c'est-à-dire la terre bénie sur laquelle s'est fixée l'arch *Djelal* et cette terre est devenue élevée, car elle est la sepulture des gens de Dieu.

... Et voilà, moi, dans mon rang, je suis monté sur un chameau, au jour du retour...

La Khotbé V du Sahifé Adliyé a été écrite en mer, dans la mention de Hocéin.

La Khotbé VI est écrite à Bouchir.

Dans la Khotbé VII...

En vérité ! Dieu a ordonné au commencement de la manifestation de son Bâb sublime d'aller voir le Beit Oulla oul Haram pour qu'il annonce, de la part de Dieu, aux hommes sur la terre d'Arafat, avec la permission de Dieu, le texte de ce verset du Livre : « Annonce aux peuples le pèlerinage de la maison sainte »...

C'est là une réponse péremptoire aux critiques de M. Rosen dans ses *manuscripts arabes de l'Institut des Langues orientales* (Saint-Petersbourg, 1877).

(2) Le Bâb.

Je n'ai entendu de personne une parole offensante, et maintenant, avec ce témoignage éblouissant qui me vient de Dieu, tu vois les tourments qui m'accablent. . .

. . . Les hommes qui m'attaquent sont comme des chiens, si vous les chargez de quelque chose, ils tirent la langue et si vous les laissez, ils tirent encore la langue. . .

Dans la « demande d'ouverture » le Bâb dit :

Vingt quatre ans de ma vie ont passé sans que j'entendisse, de qui que ce soit, une parole qui me fit de la peine. Maintenant, prête-moi ton oreille et écoute. Moi, le maître d'une parole qu'on ne pourrait entendre, la payait-on du prix de tout ce qu'il y a dans ce bas monde, moi, en vue du contentement de qui l'humanité entière travaille, vois ! je suis relégué sur le mont de Makou dans une forteresse dont le gardien touche par an cinq charges de blé en guise d'appointement ! Par besoin de gagner quelque argent, il s'en va le plus souvent, et cette forteresse n'est gardée que par 4 chiens. . . (Sourate révélée à Makou.)

. . . Ce qui est connu dans chaque manifestation, c'est le Soleil de la Vérité, qui est celui qui se manifeste dans la manifestation, c'est-à-dire le Prophète de Dieu.

Pour ce Soleil il est deux états. Un état suivant lequel autres que lui ne sont à son égard que des miroirs, et lui-même s'y décrit par lui-même. Il se sait alors indépendant des soleils réfléchis dans les miroirs.

Dans l'autre état, il se dépeint lui-même par les soleils réfléchis dans les miroirs, c'est ainsi qu'il dit : c'est moi, le premier homme, c'est moi Noé, c'est moi Abraham, c'est moi Moïse, c'est moi Jésus, c'est moi Mohammed ! . . .

. . . Le siècle, de toute éternité passée, et de toute éternité à venir est en progrès : Heureux les esclaves qui arriveront au Paradis de celui que Dieu doit manifester et joindront ce Paradis-ci à ce Paradis là.

Les Sept Preuves en persan, en arabe et les Sahifé adliyé.

Souviens-toi du temps où quelques gens de Médine ont dit : « Nous sommes ceux qui sont venus en aide à Dieu ? » Et voilà soudain que le Zikr leur apparaît et qu'ils ont fait des observations pour ne pas donner leur aide.

Sahifé Razéviyé⁽¹⁾.

Khotbé III, dite *Chedjériyé* : Donc sachez que moi, maintenant dans l'endroit où je me trouve, c'est-à-dire sur la montagne Noire, dans la terre des deux harems, à l'ombre d'un arbre vert qui a des feuilles jaunes, je témoigne qu'il n'y a pas de Dieu...

Khotbé IX : ... Gloire à Dieu qui a conduit son esclave de la ville qui était son lieu de séjour (Chiraz), sur un petit navire et le fit ainsi parvenir au grand bateau, qui se tenait sur l'eau, avant le lever de l'aurore, et avant que le soleil se fût élevé, à 3 heures du neuvième jour après la première dizaine du mois el Haram, pour s'honorer d'aller voir La Qaaba et la Béit Oulla el Haram. Afin que tous les pèlerins témoignent dans ce mois interdit et dans cette ville interdite ce qui est digne de la véritable maison de Dieu...

... En vérité, Dieu a fixé, dans sa sagesse, le voyage du bâb dans ce neuvième jour après la première dizaine du mois Haram, et il sortit de la terre pour monter sur la mer, cette mer amère.

Khotbé XI : En vérité, Dieu a fait voyager son verbe et son esclave de sa patrie (Chiraz) en l'année 60 après 1200 de l'hégire bénie, le jour vingt-sixième du mois qui précède le mois illicite (Chaaban) et est descendu, dans ce mois illicite le Qoran, et Dieu l'a fait parvenir à Djéziret oul Bahr ce jour sixième du mois de Ramazan.

Dieu a ordonné qu'une nuit de ce mois est préférable à mille autres mois. Dieu l'a conduit, dans sa bonté, sur un vaisseau sur l'eau le 19 du mois de Ramazan et l'a fait parvenir à la mère des villes, La Mecque, qui est la maison de Dieu le jour premier de Zil Hédjé, ce mois durant lequel Dieu a rendu obligatoire le pèlerinage pour les gens de l'Islam. Et dans cette Mecque il accomplit la course entre Séfa et Merva et ce que Dieu avait fixé de Tawaf et Qiam. Et il compléta les adorations du pèlerinage et du Homré le jour treizième de ce même mois. Mais Dieu garda son esclave dans sa maison jusqu'au 27 Zil Hedjé.

Puis Dieu le fit voyager vers le pays de son ami (Médine) du 27 Zil Hédjé jusqu'au 7 du mois de Moharrem 1261. Ce 61 est le jour où fut tué Abi Abdoulla el Hocéïn. Donc c'est pour Dieu l'ordre et la grandeur, car il a protégé et gardé son esclave dans le Harem de sa sainteté vingt-sept jours des mois de Moharrem et de Sefer. Et c'est pour lui la gloire et la grandeur!

(1) Manuscrit de ma bibliothèque.

De là, il mit en mouvement son esclave le 4 Sefer, vers les hommes, afin qu'il leur fît parvenir cette parole : « Que tous se convainquent de leur impuissance à connaître les gens de Dieu. C'est là la majesté et la bonté de Dieu ! ».

Du jour de la sortie de Médine, jusqu'à l'arrivée à Djedda, que Dieu bénisse celle qui y habite ⁽¹⁾ ! douze jours se passèrent conformément à l'ordre de Dieu. Il en fut de même du jour de mon départ de La Mecque jusqu'à mon arrivée à Médine. Dieu avait fixé que je devais rester trois jours dans la terre d'Ève.

Dieu est pur, qui a permis à son esclave de monter le 14 du mois de Sefer, qui est après le mois Haram, sur le bateau qui va sur l'eau, comme le bateau qui l'avait amené quand il venait à la Mecque...

Il est pur ce Dieu qui a fait parler son Zikr le jour où il monta sur le bateau, dans des louanges à Dieu et l'a fait souvenir d'aller en pèlerinage vers son Prophète.

La première nuit du premier mois de l'année 1261 j'arrivais à la troisième station de la route entre la Mecque et Médine, etc.

Première sourate ⁽²⁾.

... Oh mon Dieu ! Oh mon Seigneur ! Oh mon Bien-Aimé ! Je ne sais quels ordres tu as choisis à mon égard, et quelles destinées tu as fixées pour moi ! Est-ce que tu as voulu faire de moi le tourmenté entre les esclaves égarés ? En vérité, en ta présence je suis près d'y souscrire...

Je confesse en cette nuit, pour te louer, mon impuissance ; il se peut que mon cœur soit tranquille quand il sera surpris par les vents du malheur !

Tu vois mon état, seul dans cette maison, alors que les amis font sur moi ce qu'ils veulent et tu connais mon secret.

Tu entends mes gémissements quand je suis tellement tourmenté !

Dis ! ô gens du livre, pourquoi m'êtes-vous infidèles ? Pourquoi me tourmentez-vous ? Pourquoi me chassez-vous de ma ville ? ...

Entends-tu mes plaintes et mes gémissements de ce que je suis dans le grand abaissement et ceux qui craignent Dieu pensent à ton sujet ce qu'ils veulent !

(1) Ève.

(2) Manuscrit AB de ma bibliothèque.

Je ne vois dans tout cela que tes actes à mon égard : car en vérité tu es la vérité ?

... Pourquoi êtes-vous infidèle envers moi ? Pour quelle raison me reniez-vous ? Est-ce que nous ne sommes pas les versets d'allégresse ? Ne sommes-nous pas les sommets du mont Sinâï ? Pourquoi vous détourner de moi ? Pourquoi m'attristez-vous ? Ne sommes-nous pas ce qui est caché dans la descente des Psaumes ? Ne sommes-nous pas le lever du Vivant ? du Bienfaiteur ? Ne sommes-nous pas l'invisibilité pure ? Ne sommes-nous pas les explications conduisant à l'unité ?

Comment me chassez-vous de ma propre ville ? Comment m'emprisonnez-vous dans ma propre maison ?

... Pourquoi me faites-vous des observations ? Pourquoi me tuez-vous ? J'en jure par le vrai Dieu que bientôt descendra sur vous l'emprise de Dieu tout-puissant.

Enfin, dans la sourate III, le Bâb cite pour terminer ces vers du Mesnêni :

Je m'arrête ici, car si je parlais plus longtemps le foie qu'est-ce ? une pierre très dure deviendrait du sang.

Il ne m'est pas permis d'en dire davantage.

La mer ne peut se contenir dans un ruisseau.

... Enfin, tous les hommes de ta ville et ceux des environs ne purent plus me supporter et je ne pouvais plus les supporter non plus : eux ne voulaient plus me voir, et moi je ne le voulais plus non plus. Je fus forcé de me résoudre à l'Hégire, et je choisis les déserts afin de voyager mieux avec ta douleur...

Sourate adressée aux Oulémas⁽¹⁾.

Il est l'élevé, le Très-Haut⁽²⁾.

Au nom de Dieu, l'inaccessible, le Très-Saint.

Gloire à Dieu qui, des rayons du soleil éternel, a illuminé les cœurs des gens du Bâyan et a inondé leurs âmes de la lumière de la connaissance de leur Seigneur. En eux il n'y a plus que l'acte de dire : « Dieu est grand », et « il n'y a pas d'autre dieu que Lui ! ». Et ils n'ont plus.

⁽¹⁾ Manuscrit AC de ma bibliothèque.

⁽²⁾ Écrits la cinquième année de la manifestation.

dans les possibilités de leur nature, que l'espoir de voir Dieu et d'être spectateurs de sa résurrection. Que des bénédictions continues soient sur le principe des chiffres et la source des limites, car il n'y a pas de rangs pour lui pour qu'il soit connu par ces rangs, car tous ne sont rangs que par Lui ! Il n'a pas de façons d'être : peut-être est-ce Lui qui est manifesté dans toutes les façons d'être avec les façons d'être dans tous les siècles et tous les cycles. Toutes les limites aboutissent à lui et de Lui se manifeste le fait d'être sans limite, car c'est lui le sans-limite absolu, la vérité de l'unité et celle de l'éternité de la façon qu'elle est dans la créature, car la source est toujours et cachée et manifeste par ses rangs dans les cercles afin de pouvoir supporter le bienfait, car sinon, la route est fermée et la recherche interdite. Les preuves sont ses versets et son existence est sa confirmation.

Et ensuite :

Qu'il ne reste pas caché à quiconque regarde ces quelques lignes que je ne dis que la vérité vraie et que j'ai la pleine loyauté en ces matières. Quoique tous les versets et toutes les preuves du premier et des derniers (prophètes) ne peuvent réveiller les hommes du sommeil de l'ignorance parce qu'ils ont mis leurs doigts sur leurs oreilles et, de peur de tomber dans le feu, ils se retranchent eux-mêmes du vrai Paradis. Celui qui ne veut pas entendre une parole, comment celle-ci lui peut-elle être utile ? Mais il est nécessaire que chacun, suivant sa force, vienne en aide à la vérité.

O oulémas dignes de la Vérité, qui êtes de la religion bépie de Mohammed, sachez que ce pour quoi nuit et jour vous pleuriez afin que Dieu hâte sa manifestation, afin que de vos épaules il enlève le fardeau si lourd des différences dans la religion et de rester dans la pensée de la vérité certaine. Aujourd'hui, il y a cinq ans qu'il crie de sa plus haute voix : « Venez à moi ! venez à moi ! Non par pensée ni par supposition, non plus que par les paroles des soufis. En vérité, c'est moi le savant en la vérité certaine avec les plus hauts arguments. Si vous ne croyez pas absolument en moi, alors retournez-vous à ce à quoi vous avez cru avant moi⁽¹⁾.

Personne n'a répondu, si ce n'est quelques hommes faibles dont Dieu a séparé le cœur de l'amour des choses de ce monde et n'a mis en eux que son amour. C'est pourquoi vous voyez qu'en ces hommes s'est manifesté ce que Dieu avait annoncé dans les feuilles *Fatemiye*,

(1) La manifestation mohammedique.

ainsi qu'il est mentionné dans le livre « *Ouçoul qafi* : Ils seront tués et ils seront brûlés alors qu'ils craindront tout. »

Et cependant, ces hommes faibles sont tous heureux car leurs cœurs resplendirent des lumières de la connaissance. Et quand ils sont dans l'abaissement même de ce monde, ils se croient dans le Paradis de la justice. Si vous regardez avec attention, vous verrez que ce sont ces qualités mêmes qui sont les qualités célestes. Jusqu'à présent les gens du Paradis étaient dans le même état qu'eux et pour l'homme perspicace cette preuve même est suffisante. Mais il faut que le témoignage de Dieu atteigne la hauteur parfaite et la sublimité pour que lors de la manifestation on ne puisse faire un reproche à Dieu, c'est pourquoi il est nécessaire que dans chaque rang où le *koudjet* se manifeste venant de Dieu et appelle les hommes sur la voie droite, vers Dieu, sa preuve et ses miracles doivent être de telle sorte qu'ils n'aient rien de semblable aux œuvres des hommes de mensonge, afin qu'il devienne évident qu'il vient de la part de Dieu ! Sinon, on pourrait se tromper et ne pas lui donner sa foi !

Donc, regarde bien, prête ta plus grande attention que du début du monde jusqu'à aujourd'hui la preuve solide et vraie et à laquelle on ne peut se tromper, y a-t-il autre parfait, et cependant ces malheureux ne savent pas que cela n'est pas la preuve de Dieu, ni de sa route. Il est possible que ces prodiges soient dus au démon. Maintenant, aujourd'hui, tous les hommes sont dans cet état parce qu'ils ne savent pas différencier le vrai du faux.

Donc, il est évident que celui qui parle au nom de Dieu, s'il apporte un prodige dans le genre de ceux-là, par exemple, nous dire ce à quoi nous pensons, ou quelque chose de plus haut encore, quoique ce ne soit pas une preuve de Dieu et que Dieu n'a pas fixé comme tel, cependant les hommes crieront à la magie, comme ils l'ont fait. Mais personne ne peut traiter la science de magie. Donc, le miracle *authentique* est la science. Et la science est une chose qu'un chacun peut comprendre qu'elle est la science et tout le monde peut reconnaître un plus savant que lui.

C'est ainsi que les oulémas quand ils veulent comprendre la différence de leurs rangs regardent les livres et les paroles. Et aujourd'hui tous les oulémas de l'Islam sont d'accord que l'origine des sciences est le secret des sciences et la vérité de ce secret est la science de l'Unité. chose que la science et la connaissance de Dieu, et les actes conformes à cette science et à cette connaissance.

Comme il est impossible que la science de Dieu se trouve chez le démon et que cette science de Dieu, à chaque temps se manifeste dans une langue que les gens de cette époque puissent comprendre et saisir, car le but était et est cette science même. Et il a fixé comme miracle le fait de pouvoir expliquer cette science, car rien ne prouvait mieux et ne prouve mieux Dieu que cette science.

Mais comprends une chose et examine-la bien : cette chose est ceci : quand le soleil de la vérité se couche et que ses rayons se cachent en raison de la méchanceté des gens du feu, cette même science de Dieu, les hommes l'expliquent suivant leurs forces; et la façon dont ils l'expliquent est le fait du démon. Cette science, il la faut sortir de son degré de science. Donc, il est nécessaire pour Dieu de la renouveler suivant les progrès des gens de l'époque, afin qu'il n'y ait pas de retard dans les bienfaits de Dieu et que la lumière divine ne soit pas étouffée.

Comme les hommes arrivent au comble des divergences, Dieu à cause de sa pitié et de la miséricorde qu'il a pour ses esclaves, manifeste la vérité réelle. C'est pourquoi tu vois que l'action de guider vers le salut est toujours l'apanage d'un livre révélé. Cette façon de guider ne s'appuie pas sur les miracles, qui ressemblent à la magie ou aux œuvres du démon. Apporter une baguette pour les magiciens qui vivaient au temps des Pharaons, ou ressusciter les morts ou entrer dans le feu ou autres choses semblables, tels que les miracles ou les prodiges, c'était dû à la faiblesse des hommes, ceux-ci ne connaissant pas la science elle-même, s'ils l'eussent connue, les miracles de Dieu eussent été cette science même. Ainsi que tu le peux voir qui est plus grand que ceci : dire d'une chose : sois ! et qu'elle soit. Et ce rang est actuellement parmi les yoghis de l'Inde. Donc, si c'était une preuve de Dieu, il serait nécessaire que les hommes obéissent aux yoghis et qu'ils les considèrent comme des imams et des chefs : et cependant leur impiété est connue de toutes les nations. C'est pourquoi les soufis eux-mêmes se sont trompés en ce qui les concerne : et quiconque parmi eux se rencontre qui produise un prodige, ils disent : « C'est en connaissance, et la connaissance de la vérité des choses. » Si vous ne croyez pas à ce que je dis, voyez le Qoran : les ordres de la jurisprudence musulmane ne sont que quelques versets bien connus des oulémas et le reste du Qoran est la science de Dieu et la connaissance de la vérité des choses. C'est pourquoi Dieu dit dans le Qoran, II, 272 : « Il donne la sagesse à qui il veut, et quiconque a obtenu la sagesse a obtenu un bien immense. »

Donc aujourd'hui ouvrez les yeux de votre loyauté et examinez avec

attention. Eloignez de vous l'inimitié et l'hostilité et supposez que vous venez d'être créé, aujourd'hui même et voyez que votre création n'a pas été faite vainement et sans utilité. Vous n'êtes pas Dieu, vous n'êtes pas un prophète de Dieu, vous n'êtes pas non plus un des saints du Prophète, vous n'êtes pas le molla dans lequel toutes les sciences soient réunies pour être le lieutenant du prophète après son testament parce que vous voyez que dans la plupart des choses vous avez besoin d'autrui : ta main n'arrive pas jusqu'à l'imâm et tu es égaré. Les autres, quand tu les regardes, tu les vois comme toi, dans l'égarement, eh bien, malgré cela, tu entends le maître vrai qui crie : C'est Moi, Moi votre Maître, et ce que vous voulez, venez le trouver chez moi.»

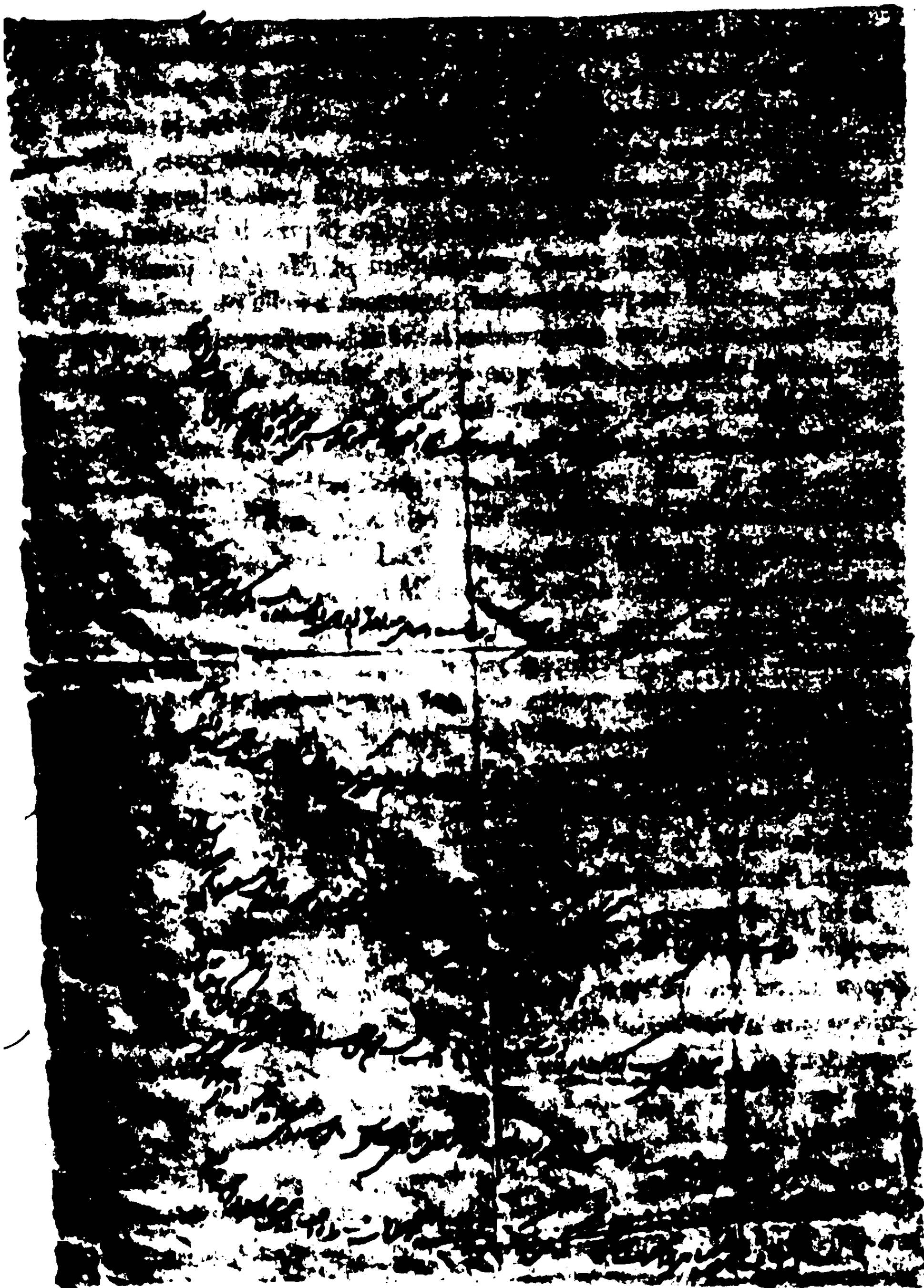
En plus que vous ne faites pas attention à ce qu'il dit, que vous n'y prêtez pas une oreille favorable, vous venez le maudire et l'excommunier à cause de paroles dont vous n'avez compris ni le sens ni la valeur. Et cependant ce personnage manifesté depuis cinq ans est un enfant d'entre vous, n'a pris de leçons de personne et vous tous, vous le considérez comme un ignorant absolu, et il est *adjem* non *arube* et maintenant il a écrit depuis le début de sa manifestation jusqu'à aujourd'hui plus de 500.000 *béits* de versets d'unité et de science. Et vous qui prétendez avoir la science vous ne pouvez même pas lire les mots dont il se sert ! Parce que ces versets sont descendus suivant la nature originale primitive qui est la langue des gens du Paradis, du Prophète et des gens de sa maison, non suivant votre route qui n'est composée que de règles vulgaires ou sunnites que nient les gens de la maison.

Donc, comment les pouvez-vous comprendre. Si vous ne croyez pas à ce que je vous dis et si tu t'en étonnes et si tu dis : «Je suis un molla, qui ai peiné 50 ans comment puis-je, n'ayant pas compris ces paroles les traiter de mensonges.» Fais venir auprès de toi un des élèves de Seyyèd Kazem Rechti qui ait affirmé ma mission et convaincle qu'il n'a rien à craindre de ta colère. Puis tout ce que tu désires, demande-le-lui loyalement et sans discussion, ainsi tu verras s'il a compris ou non.

Mais quand est-ce que tu *abandonneras* les prétentions ? et t'amèneras-tu comme un enfant dans le monde où l'on comprend, afin de comprendre à ton tour ?

En vérité ! vous tous aujourd'hui vous êtes dans l'ignorance de vous-mêmes : donc, à cause de vous-mêmes vous serez toujours dans le feu de l'ignorance, tant que les ciels et les terres subsisteront, à moins que Dieu veuille. En vérité il est le Sage et le Savant.

Sois loyal ! Chaque science que tu veux comprendre, au moins faut-



Déclaration du Bâb à la mosquée de Chiraz⁽¹⁾.

(Voir la traduction dans le *Journal asiatique*, avril-juin 1933, p. 261.)

⁽¹⁾ Mes yeux ne me permettent plus de lire une écriture aussi fine. Mon cher collègue et ami B. Nikitine a bien voulu se donner la peine de rétablir, à part, le vrai texte, c'est-à-dire ajouter les points diacritiques qui manquent.

il que tu l'étudies pendant un an, que tu en comprennes les termes techniques pour pouvoir considérer tel supérieur à tel dans cette science. Et tu veux maintenant, d'un seul regard comprendre la science de l'Unité ! Et encore ce regard n'est-il que dans quelques mots, alors que tu n'as rien de commun avec cette science. Et cette science est restée secrète depuis le début de l'Islam c'est-à-dire depuis le moment où l'on enleva le Khalifat à Ali jusqu'à aujourd'hui et elle n'est jamais arrivée jusqu'aux oreilles des prédécesseurs, comment a-t-elle pu arriver jusqu'à vous ? Donc, si tu veux comprendre la vérité, voyage dans ces paroles afin qu'il te devienne évident que c'est la science, et il est impossible que semblable science soit entre les mains de quelqu'un qui n'en soit pas digne. C'est là la vérité du miracle, et cela est évident en quelque langue que ce soit : soit versets, oraisons, prières, commentaires, ou questions scientifiques. Quoique tout cela soit venu de ce personnage dans son degré le plus haut auquel les hommes puissent prétendre, malgré cela, et à cause de la faiblesse humaine il parle de telle sorte que les hommes dans ses paroles connaissent leur impuissance et l'affirment. Comme il parle en versets, sans réfléchir ni hésiter et ces versets contiennent les vérités des sciences, les secrets de la Sagesse Divine, dont vous n'avez même pas l'idée, il en va de même pour ses *Khotbés* et ses prières. Si tu dis « Nous acceptons tout cela, mais ce que tu dis : Je suis l'imam attendu », rien que cette affirmation de ta part détruit la vérité de tes versets, malgré que les noms du père et de la mère de l'imam attendu sont connus.

Je te répondrai : « Tu dis vrai, mais si tu examines avec attention le secret de la question tu comprendras que la manifestation du *Sahab-our-Zéman* autrement qu'ainsi est impossible pour les hommes afin qu'il les guide et les sauve à cause de certaine sagesse et de certaines questions. Supposons que quelqu'un vienne dire : « Je suis le *Sahab-our-Zéman* et qu'il apporte l'héritage des Prophètes, tel que nous le comprenons et que sa manifestation soit telle que nous la comprenons à La Mecque, et que tous les rangs que nous savons, sans une preuve qui démontre que l'héritier des Prophètes est celui-là même, il est impossible que nous croyions à lui. Donc on ne peut l'accepter que quand il apporte un argument que tous soient impuissants à reproduire. Et cette preuve ne doit pas être semblable aux œuvres des gens de mensonge : car le prétendant pourrait être le démon — afin que par cette preuve il devienne évident que ce prétendant est bien ce qu'il dit être.

Et cet argument n'est autre que la science vraie, que toujours tu as entendu dire que quand l'Imam se manifestera il rendrait évident ce qui

est caché du *chériat*, et je dis que cette manifestation est exactement celle qui vous est racontée dans les *hadiths*. Mais vous ne comprenez pas ces *hadiths* et la compréhension en est seulement chez le maître de l'argument. Il se peut que vous compreniez si vous examinez les *hadiths* qui contiennent les épreuves et les examens. Si vous examinez les *hadiths* d'après lesquels aucun ouléma, si ce n'est bien peu, ne croira à lui lors de sa manifestation, et les *hadiths* d'après lesquels les chefs fuiront la parole de l'Imam, et après avoir voyagé à travers les mondes ils reviendront et croiront à lui; et les *hadiths* qui ont ce sens, notre ordre est difficile, et personne ne le peut supporter qu'un chérubin ou un envoyé ou bien un croyant éprouvé.

En plus de cela, si vous examinez les *hadiths* de la manifestation et du retour et les versets du Qoran pourquoi ces *hadiths* ne sont que des commentaires, vous comprendrez que la manifestation doit être telle qu'elle est. Par exemple, il est dit « Il sera manifesté sous la figure d'un jeune homme ou de 30 ans ou moins de 40 ans et le but de cette manifestation n'est pas la manifestation de la forme née (c'est-à-dire la personne du fils de Haçan, Mohammed Mehdi) le but de cette manifestation est sa lumière vraie qui est le spectacle de l'*houlouviyet* et *roubouliyet* qui est plus grand que la manifestation de cette forme et cette forme est dans le ciel de sa grandeur, c'est-à-dire dans le monde *hour qellia* ⁽¹⁾ ou dans *Djab oul ça* ou *Djab oul qa* ⁽²⁾ et ceci est caché à nos regards.

C'est pourquoi cette forme ne parlait pas avec des versets tandis que celle-ci parle et ne vous étonnez pas de cela, car cette lumière se manifeste partout parce que c'est la lumière de Dieu, ainsi que dans le buisson du Sinaï il se manifesta. Donc le maître de ces versets est ce même *Sahab-ou-Zéman*.

Comme le but de Dieu, dans les manifestations, n'a jamais été la forme du personnage lui-même, et s'il manifeste par cette forme c'est parce que les hommes ont l'habitude de cette forme et ne s'en détournent pas. Peut-être toujours, dans tous les mondes celle qui parlait était la volonté de Dieu, c'est pourquoi Ali a dit « Moi dans le berceau, j'ai parlé par l'intermédiaire de la langue de Jésus, et c'est moi qui ai parlé dans le buisson du Sinaï et c'est moi qui ai sauvé Noé et Abraham. Donc, le but était cette lumière et non la personne elle-même car il est évident que la forme d'Ali ne naquit que dans un temps déterminé de sa mère. Com-

⁽¹⁾ Voir mon essai sur le chéikhisme.

⁽²⁾ *Djab oul qa* ou *Djab oul ça* : ville imaginaire dans laquelle le *Sahab ouz-Zéman* attend le moment de son apparition.

ment se pourrait-il donc qu'il ait parlé par la langue de Jésus? Et il en est de même pour la manifestation de l'Imam qui dit : « Je me manifesterai ». Maintenant qu'il est prouvé que la signification de la manifestation est ce que nous venons de dire, le reste de la question en ce qui concerne la Mecque, etc., doit obéir à cette explication.

(Que je cite un exemple à ce sujet. Les nouvelles *qéibiyé* cachées pour les choses, qui doivent arriver par la suite, sont un songe. L'explication du songe est autre chose que le songe, si ce n'est quelquefois dans certains rangs, car voir les choses futures, avant qu'elles soient manifestées sont autres que ce que nous voyons.

Mais il faut dire le songe à celui qui a la science de les expliquer et chacun ne le peut comprendre, il en est de même des *hadiths* relatifs à la manifestation, à la résurrection, etc. Donc, il faut comprendre le *hadith* de quelqu'un qui ait la science du point de vérité et du secret de la route originale. Lui, en effet, sait.

Comme j'ai entendu bien souvent d'un vrai savant que personne ne comprend mon secret si ce n'est celui qui connaît mon secret. Si tu dis : alors pourquoi ne nous a-t-on pas enseigné la vérité des *hadiths* afin que nous en comprenions le but et ne nions pas aujourd'hui la manifestation de la vérité, je répondrai qu'avant cette manifestation on a envoyé pour vous deux ⁽¹⁾ portes sublimes qui éclairaient le monde. De même qu'il a été mentionné dans le commentaire de ce verset ⁽²⁾ : « Quand nous leur avons envoyé deux. »

Et ces deux portes c'était pour vous instruire de la science du Livre et de la tradition et vous faire comprendre le but de Dieu dans tous ces dires. Dès le début de leur œuvre, vous les avez déclarés infidèles et vous vous êtes vous-mêmes dispersés, et enlevant les créatures dans le Paradis vous les avez précipitées dans le feu. C'est pourquoi dans les *hadiths* de l'épreuve il est dit :

« Combien d'hommes sont dans notre amour pendant la nuit, et, le jour venu, ne nous connaissent plus. »

C'est pourquoi ceux qui ont cru à cette manifestation étaient des obéissants ⁽³⁾ à ces deux grands et les autres qu'eux, bien peu crurent, et encore sans perspicacité. Il en est de même des croyants au *chériat* : par exemple croire au Paradis, à l'enfer, au *Sérat*, à la balance, à la résurrection, à la réunion, à l'interrogatoire au tombeau, à l'arrivée de *Naqir* et de

(1) Cheikh Ahmed Ahsahi et Séyyéd Rechti.

(2) *Qoran*, XXXVI, 13.

(3) Des cheikhs.

Mounqir, etc. Le but de tout cela, personne ne l'a compris et c'est parce qu'ils ne l'ont pas compris qu'ils ne peuvent répondre aux observations des infidèles et c'est pourquoi il y a tant de contradictions dans les *hadiths* pour les *oulémas*. Je ne prétends pas que, parce que je dis que tel est le sens de ces *hadiths*, il faille l'accepter aveuglément, peut-être faut-il atteindre ce but avec des preuves et des arguments de la sagesse vraie qui ne se peut tromper.

En plus, si quelqu'un veut comprendre la vérité, Dieu l'aidera; ce qu'il ne comprendra pas, Dieu l'en instruira de telle sorte qu'il ne restera plus pour lui un seul doute. Vois, ces croyances que tu as et dans lesquelles tu es en sécurité, quelle en est la preuve? Et comment se fait-il que tu ne trembles plus? Alors tu comprendras que ces arguments sont plus évidents que les tiens. Si tes croyances à toi sont vraies en moi; car ces vieilles croyances tu les as de tradition et actuellement tu peux croire par toi-même.

Quand est-ce que entendre a été comme voir?

Par exemple, l'âme de nos croyances est la suivante et cette croyance est l'origine même et la plus grande preuve de la religion islamique et c'est ceci : le Qoran est aujourd'hui la preuve de Dieu entre Dieu, nous et les autres sectes. Et cet argument en lui-même suffit au contradicteur.

Peut-être un verset du Qoran suffit-il? Car si le but de suffire, s'il s'agissait d'une quantité spéciale, il eût pu se faire que cela ne suffit pas à l'adversaire, il en faudrait davantage et il n'y en a plus. Donc l'argument ne serait pas complet. Peut-être que ce qui est le *Houdjet* est cette chose que l'on nomme Qoran. Ainsi que le dit un verset, plus ou moins, c'est le Qoran et le Qoran c'est l'argument. Donc, si un juif ou un chrétien veut un miracle matériel que ses yeux puissent voir, les *oulémas* actuels ne peuvent leur donner aucune réponse, si ce n'est le Qoran. Et l'argument qui dit qu'ils doivent croire, quel est-il? Le verset, et rien d'autre. Donc, si les versets sont arguments, actuellement les versets sont l'argument. Et si mes versets ne sont pas *houdjets*, quel objet as-tu pour les chrétiens? Si tu veux leur raconter des miracles, cela ne peut être une preuve pour eux car toi qui es maître de religion tu racontes une histoire et ils répondront : « Comment le Prophète a-t-il pu accomplir de tels miracles dès le début de l'Islam et qu'un juif qui en ait été le témoin n'ait pas cru aussitôt à lui? » S'il n'y avait pas le Qoran et ses versets il se pourrait que ce que tu appelles des miracles ne soient pas autre chose que de la magie. Donc, tu n'as pas d'autres preuves que le verset, et aujourd'hui cette preuve existe et tu ne l'acceptes pas!

Par ces versets mêmes qui sont preuves et qui sont l'unité elle-même et le chemin des gens de vérité et est la langue même des gens du Paradis, et c'est dans cette langue que s'explique la vérité des secrets, la sagesse domine et la connaissance de toutes choses, autre qu'un prophète ne peut parler en cette langue. C'est pourquoi il est dit dans le Qoran : « En vérité nous l'avons fait descendre en langue arabe afin que vous le compreniez et de lui est le compte de toutes choses ».

Et il est impossible que l'histoire vraie, la sagesse complète puissent venir dans les paroles en une autre langue. C'est pourquoi la perfection réside dans la prononciation des versets et prouve la religion.

Et les *hadiths* et les versets et leur sens sont ceux que ce personnage dit et cela n'a aucune contradiction soit avec la religion soit avec le livre ou la tradition.

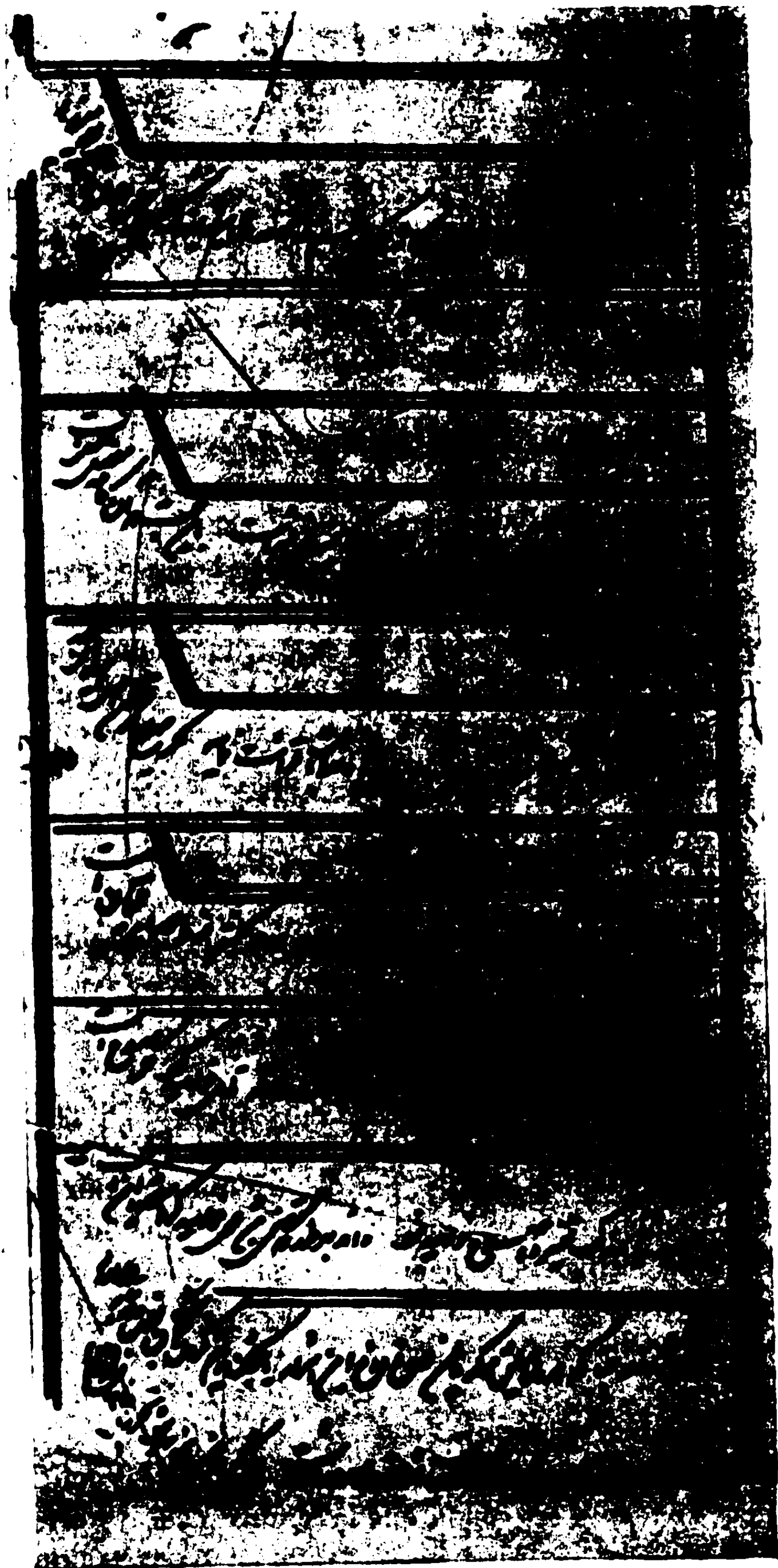
Comme après qu'il a été prouvé que ce personnage est le plus savant des gens de ce siècle, c'est lui qui comprend le sens et les secrets de la parole, et il n'est permis à personne de s'opposer à lui, peut être est-il obligatoire que tous lui obéissent, ceux qui le font sont dans le Paradis et les adversaires sont dans l'enfer.

C'est ainsi que Dieu a promis aux loyaux qui ont reconnu leur Seigneur et ont cru en lui de façon certaine. Ce sont eux qui, dans le Paradis, implorent Dieu et s'appuient sur des coussins. Et Dieu les récompense de la source où boivent les chérubins. En vérité ce sont eux qui voient cette source avec l'œil de la certitude ainsi qu'ils lui ont donné leur foi. Et tous les hommes sont dans l'ignorance de cette source et incapables d'en boire une goutte. Ils n'ont fait de tort qu'à leurs âmes et ceux-là n'ont pas la puissance d'empêcher les gens de vérité de boire à cette source. En vérité, c'est Dieu qui leur a donné cette source, car auparavant ils étaient parmi les bons.

Si je voulais expliquer la preuve, je ne le puis en ces quelques pages, c'est-à-dire que je puis, certes, donner de l'extension à ma pensée mais vous n'aurez pas la patience de me lire et de réfléchir car tantôt vous dites : « Je suis en retard pour ma prière » — « j'ai manqué ma leçon » — ou « je dois faire telle chose et je n'ai pas le temps ».

O mon frère ! réfléchis ! Possèdes-tu le monde ? Si tu n'as pas de religion, à quoi cela te sert-il ? Si tes croyances ne sont pas justes, quelle utilité, tes prières ?

Donc, il n'y a pas d'œuvres plus grandes pour toi que de te tourner vers celui que je dis, que tu abandonnes tes rêves et ton sommeil et que tu essaies tous tes efforts afin de comprendre aujourd'hui cette haute question. Si tu as compris Dieu, tu es bien du rang des hommes de



Lettre de Mirza Said Khan, ministre des Affaires Étrangères,
à l'ambassadeur de Perse à Constantinople.

Dieu, et si, Dieu garde, cela te paraît vain, tout au moins, même si tu as commis une faute, que tes paroles ou ta discussion ne manquent pas de perspicacité et que tu ne sois impuissant de preuves vis-à-vis de personne.

Donc, comprends le secret de cette question : l'œuvre de Dieu n'est pas semblable à l'œuvre de la créature, afin que tu comprennes l'œuvre de Dieu comme celle de la créature et cependant tu ne t'efforces pas dans l'œuvre de Dieu comme tu t'efforces dans celle de la créature.

C'est pourquoi tous les hommes sont restés ignorants de la connaissance vraie et se sont eux-mêmes affublés de la maladie du sunnisme ou du chiisme à cause de ce qui a été avant, et de 30.000 différences qui y furent. Hélas ! Hélas ! Quelle religion avez-vous entre Dieu et vous, car la preuve de Dieu, tantôt vous l'acceptez et tantôt vous la repoussez. Par quoi répondrez-vous aux autres nations, car ce que vous disiez contre elles, vous avez agi de telle sorte que cela se retourne contre vous. Et de la façon dont vous agissez vis-à-vis des vôtres, s'ils connaissaient votre secret, ils fuiraient loin de vous. N'est-ce pas une honte, que pour deux jours de vie de ce monde vous vous précipitiez dans l'enfer éternel ? que vous vous égariez vous-mêmes, soit ! mais que vous entraîniez avec vous ceux qui croient en vous, de peur que votre titre de chef vous échappe !

Donc, il est évident que vous, dans l'islam, vous n'êtes pas entrés avec preuves, certitude et perspicacité, car, si vous êtes ainsi, après la manifestation d'une telle science, de tels secrets de quelqu'un comme moi dont depuis sa naissance on n'a pas dit le moindre mal, et ignorant et *adjem*, il eût fallu que vous n'hésitiez pas et que vous crussiez en lui, afin que la source de la connaissance coulat pour vous, et que vous eussiez vu qu'autre que cela dans le monde du vrai est impossible. C'est là la parole du *qaem* quand il dit « il n'y aura pas d'échappatoire même si l'on voyage dans tout le monde, pas d'autre que de venir et de croire à sa parole ». Comme on ne verra pas d'autre *houdjet* que lui entre Dieu et la créature, donc forcément on le croira, même si l'on ne comprend pas ses paroles, car c'est lui le point même de la connaissance et le secret de la vérité et celui de la route. Et aujourd'hui auprès de personne on ne peut trouver de science contenant un rang de la connaissance si ce n'est qu'il y a un rang qui ne soit du *qaem* (moi).

Regarde dans ces versets et ses preuves, et ses preuves confirment cette parole. Donc, comme il est connu que la preuve décisive est la science de Dieu et la connaissance vraie par la langue des versets, qui forment la plus solide et la plus grande des langues, donc, il faut que celui qui

prétend à ce rang effectue des miracles conformes à sa prétention. Et l'héritage des prophètes et leur manifestation doivent manifester dans cette science et se manifester dans des explications de ce genre : mais les intelligences sont courtes et l'ordre est trop grand pour que je puisse l'expliquer parce qu'il n'y a personne qui puisse comprendre et, s'il y en a un, il faudrait beaucoup de préfaces. Parce que beaucoup de créatures sont loin de la vérité et ne s'occupent que du monde et sont habituées à ne comprendre que ce que voient leurs yeux; même si leur cœur ne comprend pas. Ils sont tellement sans intelligence qu'ils ne savent pas que voir par l'œil sans que le cœur comprenne ne sert de rien. Si quelqu'un veut comprendre, ceci suffit à son but.

Mon but est simplement de faire comprendre, car sans cela des preuves nombreuses existent à l'endroit où nous avons expliqué. Il faut donc s'y rapporter.

Gloire à Dieu maître des mondes et salut sur Mohammed, les gens de sa maison et les Chiites.

Abçan-Oul-Qéçças, sourate III :

... Dieu l'a conduit dans sa bonté sur un vaisseau le 19 du mois, de Ramazan et l'a fait parvenir à la mère des villes (La Mecque) qui est la Maison de Dieu le 1^{er} jour de Zil Hedjé...

Et dans la Mecque il accomplit la course entre Séfa et Merva ce que Dieu avait fixé de Tawaum et de Qiam. Et il compléta les adorations du pèlerinage et du Homré, le 13^e jour de ce même mois. Mais Dieu garda son esclave dans sa maison jusqu'au 27 Zil Hedjé.

Puis Dieu le fit voyager dans le pays de son ami (Médine) du 27 Zil Hedjé jusqu'au 7 du mois de Moharrem 1261. Ce 61 est le jour où fut tué Ali Abd Oulla el Hocéin... Dieu a gardé son esclave dans le harem de Sa Sainteté 27 jours du mois de Moharrem et de Sefer.

De là il mit en mouvement son esclave le 4 Sefer vers les hommes...

Du jour de la sortie de Médine jusqu'à l'arrivée à Djeddah 12 jours se passèrent... Il en fut de même du jour de mon départ de La Mecque jusqu'à mon arrivée à Médine.

Dieu avait fixé que je devais rester 3 jours dans la terre d'Eve⁽¹⁾.

Sahifé VII, Khotbé Zikriyé. Ce qui est raconté en ce livre est sorti de mes mains de l'année 1260 à l'année 1262.

... Donc, quand l'âge de ce jeune homme arriva au rouchd (25 ans) nous le fîmes parvenir à l'île de la mer par la route qui avait été

(1) Djedda.

auparavant la route de Mohammed, le Prophète de Dieu !... En vérité le Zikr de Dieu est arrivé sur la terre de Mascate.

LETTRE DU BÂB À MOHAMMED CHAH.

... J'en jure par ma vie, que s'il n'avait pas été obligatoire pour moi d'accepter l'ordre d'être témoin de Dieu, — que mon âme et que quiconque est dans la science de Dieu soient offerts en sacrifice à ce témoin, — je ne t'eusse pas avisé de cette question. J'en jure par la Grandeur du Témoin, j'en jure par la bienveillance de Dieu envers le témoin, Dieu a mis toutes les clefs du Paradis dans ma dextre et toutes les clefs de l'Enfer dans ma main gauche. Peut-être même, l'ordre de Dieu à mon sujet est-il plus grand encore que cela si le rideau était tiré de dessus l'ordre. Mais ne croira à cela que celui dont Dieu a pris la promesse d'accepter le Velayet. Bref; Moi je suis le Point par lequel le maître d'essence est Maître d'essence : En vérité, c'est moi, c'est moi la face de Dieu qui ne meurt pas : La Lumière de Dieu qui ne s'éteint pas : Celui qui me connaît, pour lui, derrière cette connaissance, est la certitude et le bien universel; celui qui ne m'a pas connu, derrière cette ignorance est tout ce qui est mauvais et tout le mal : Et en vérité, quand Moïse demanda à Dieu ce qu'il demanda, Dieu rayonna sur la montagne par la lumière d'un des sectateurs d'Ali, ainsi que l'explique la hadith connu sous le nom de *la chemise de Lumière* (*Qameem-e-Nour*). J'en jure par Dieu, cette lumière est ma lumière parce que le compte de mon nom est égal avec le nom de Ton Seigneur, car Dieu dit dans ce verset « Et quand ton Seigneur rayonna sur la Montagne » (*Qoran*, VII, 139)...

Maintenant, comme la mort est proche, que c'est une œuvre de religion et non une œuvre qui concerne le bas monde, je t'ai donné brièvement quelques explications par cette lettre.

J'en jure par Dieu, si tu savais ce qui m'est arrivé pendant ces quatre années de la part de tes serviteurs, tu n'attendrais pas une seconde dans la crainte de Dieu, pour obéir à l'ordre du Témoin de Dieu : et tu tirerais vengeance de qui de droit.

J'étais à Chiraz et j'y ai subi les tyrannies de l'ignoble et pervers Gouverneur de la ville. Si tu connaissais la moindre de ses tyrannies, tu tirerais vengeance de cet homme, car ton règne est si souillé que jusqu'au jour du jugement de Dieu, il sera dans le feu du châtimement. Ce Gouverneur buvait tant, et tant de vin qu'aucun de ses ordres n'était empreint d'intelligence. Aussi comme j'avais peur et qu'il ne

restait pas d'autre moyen, je suis sorti de la ville, afin de me diriger vers ta présence.

C'est ainsi que Men'ténéd ed Dowlé comprit ma vérité, et ce qui était nécessaire d'esclavage, et spécial envers les Saints de Dieu, il le fit.

Comme certains ignorants de sa ville entrèrent dans les troubles et les agitations, il me garda, faisant ce qu'il devait à Dieu, secrètement dans le palais Sadr, jusqu'à ce que le contentement de Dieu le fit aller dans le Paradis. Que Dieu le récompense d'une bonne récompense.

Il n'y a aucun doute que ce qui le sauva du feu de l'enfer, du dol et de la violence, ce fut ce qu'il fit à mon égard.

Après son ascension dans le monde permanent, Gourguin Khan, le tyran, me fit marcher durant sept nuits avec 5 gardiens, sans rien de ce qu'il faut pour le voyage, en rusant et en mentant, et en me tourmentant. Alors, Ah! Ah! sur ce qui m'arriva.

Enfin votre ordre me parvint me disant d'aller à Makou, sans que l'on me donnât même une monture pour la monter : Ah! Ah! Il s'est passé ce qui s'est passé. Tant qu'enfin je suis arrivé dans ce village, dont les habitants sont des ignorants.

J'en jure par Dieu, si tu savais dans quel endroit je réside, le premier qui aurait pitié de moi, ce serait toi.

Au milieu d'une montagne est une forteresse : Par ta grâce et ta bonté je suis dans cette forteresse. Et ses habitants se réduisent à deux gardiens et à quatre chiens : Imagine-toi ce qui se passe : Gloire à Dieu, car il est digne de louanges et il est celui que je dois louer.

J'en jure par Dieu, celui qui est content de tels procédés à mon égard, s'il savait envers qui il agit ainsi, n'en serait jamais satisfait : Je t'avise donc du secret de la chose. Il semblerait que celui qui agit de la sorte a emprisonné tous les prophètes et tous les diseurs de vérité, tous les successeurs des Prophètes et tous ceux que la Science de Dieu embrasse parmi les esclaves craignant Dieu, et ceux qui sont opprimés : Il ne reste plus, dans la Science de Dieu, de péché que cet homme n'ait mis sur ses épaules, car Dieu a dit : « Quiconque tue un fidèle est comme si il avait tué tous les hommes. » Et l'Inan a dit : « C'est comme un meurtre de refuser la demande d'un frère qui demande. »

Alors, Ah! Ah! regarde maintenant, et vois ce que tu vois...

Et après que j'ai reçu ton ordre, j'ai envoyé un écrit à celui qui dirige le royaume⁽¹⁾, disant : « J'en jure par Dieu : tue-moi et envoie

(1) Le Sadr A'azam.

ma tête où tu voudras, car vivre sans faute et aller où vont les pécheurs, cela n'est pas digne d'un homme comme moi.»

Je n'ai reçu aucune réponse, et cependant il est évident qu'Hadji connaît la vérité, car attrister le cœur des fidèles et des femmes, cela est plus dur que de détruire la maison de Dieu : J'en jure par Dieu, c'est moi aujourd'hui la véritable maison de Dieu et le bien universel. Quiconque me fait du bien, c'est comme s'il faisait du bien à Dieu, à ses anges, à tous les amis de Dieu, et celui qui me fait du mal est comme s'il faisait du mal à Dieu, à ses anges, à ses amis... Quant à moi (Que je sois en prison ou en Paradis) c'est Dieu qui est Celui qui sauve.

En vérité, si tu savais ce que je suis, tu donnerais tous les Empires de la terre pour faire quelque chose qui me contente en obéissant à Dieu.

J'ai deux affaires sérieuses à régler avec toi.

L'une concerne la religion et c'est celle-ci : Que tu restes Sultan de la troupe d'hommes au sujet desquels Dieu a dit dans le *Qoran* (xv, 17) en parlant d'eux : « Hommes d'une violence terrible : Aie pitié de toi-même, crains le châtiment de Dieu au jour du Jugement. »

Où est Zoul Qarnein ? Où Soleiman et leur règne ? En vérité, le monde est périssable et tous retournent vers Dieu.

Si tu n'acceptes pas, Dieu suscitera quelqu'un pour établir son ordre et les promesses de Dieu se réalisent.

L'autre affaire est de ce monde et c'est celle-ci : Je crains Dieu et j'ai peur d'abandonner ce qu'Il a fixé lui-même. Une nuit, feu Meuténéd me prit à part en secret, au point qu'il éloigna même Hadji Mollah Mahommed et me dit : « Je sais que tout ce que je possède a été acquis par la tyrannie, et que le Maître de tout ce que je possède est le Témoin de Dieu ; Je lui abandonne donc tout ; et je te demande la permission d'en devenir le propriétaire. Je ne connais aujourd'hui personne d'autre que toi, revêtu d'un pareil droit. »

Il sortit même une bague de son doigt et me la donna. Je la pris et la lui rendis. J'acceptai son abandon et je lui permis de reprendre son bien. Je prends Dieu à Témoin, et ici, ce témoignage suffit. Maintenant je ne réclame pas un dinar de lui, tous les biens appartiennent au Témoin. Ordonne donc de telle façon qu'il te paraîtra convenable au sujet de ces biens. Je t'ai dit ce qui a eu lieu entre lui et moi, à toi de décider.

Et, puisque Dieu a fixé, dans ce monde, deux témoins pour chaque affaire, fais venir deux oulénas — et ils sont nombreux ceux qui

Handwritten text in Arabic script, likely a letter or document, covering the majority of the page. The text is dense and appears to be written in a cursive style.

m'aiment, mais fais venir ceux que tu connais, A Seyyed Yahyah et Akhound Molla Abd Oul Khaleq et demande-leur le témoignage afin que l'on t'apporte les versets et les écrits et qu'ils t'expliquent la vérité. Quoique, pour moi, le témoignage de Dieu suffise. Mais quand ils auront montré leurs papiers, il ne restera rien à prouver.

L'un de ces deux personnages m'a connu avant la manifestation, l'autre, après. Tous deux me connaissent bien et connaissent mon caractère. C'est pourquoi je les ai choisis. Tous les ouréfas, tous les cabbalistes ont prédit cette manifestation, et ce cabbalite Indine, ainsi qu'on me l'a écrit, qui, dans les temps anciens, a indiqué jusqu'au nom du Maître de la manifestation.

Parmi ses vers se trouve celui-ci :

« Viendra pour vous un Seigneur des deux mondes, afin de rendre la vie à la religion, Il viendra après Ra et Ghain (1200) et si à ces 1200 s'ajoute cinq, alors sache que moi je n'ai rien dissimulé de la vérité du secret. Alors multiplie 11 par 11. (Lui) et c'est le nom de la boussole des deux mondes : Prends le mot Moh avant Med et écris-le après les produits de la multiplication...

Donc, j'en jure par Celui qui tient mon Âtre dans Sa main, celui qui m'a emprisonné n'a emprisonné que sa propre Âme, parce que tout ce que Dieu a écrit envers moi, aura lieu, et il ne nous arrive que ce que Dieu a écrit pour nous; mais malheur à celui des deux mains duquel coule le mal : Heureux celui des deux mains duquel coule le bien. Je ne me plains à personne si ce n'est à Dieu, car c'est Lui le meilleur des Différenciateurs : et personne ne peut fermer la main ni l'ouvrir si ce n'est Dieu, et c'est Lui, le vainqueur, le Puissant.

Bref, ce que l'homme désire de bien de ce monde et de l'autre est auprès de moi, et si les rideaux se lèvent, l'Aîné de tous, c'est moi : et personne ne me reniera.

Mais que ceci ne t'étonne pas, le croyant Unitaire qui voit Dieu, voit ce qui est autre que Dieu comme néant absolu : Et j'en jure par Dieu, je ne veux pas même de toi un grain de moutarde de richesse, car être propriétaire de bien et de l'autre vie, c'est du polythéisme absolu, je le crois; car il n'est pas convenable que l'unitaire s'occupe d'autre chose que de l'Unité : alors comment pourrait-il être propriétaire d'autre chose.

Je sais, de certitude absolue, que je suis le propriétaire de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas, parce que c'est Dieu qui est propriétaire de Tout. Je ne donne en aucune façon de compagnon à Dieu et je n'ai pas péché contre lui : Je n'ai voulu exercer de tyrannie contre

qui que ce soit, et malgré cela, voilà que je suis seul sur cette montagne, et je suis arrivé au point qu'aucun de mes prédécesseurs n'a été *tourmenté à ce point*; aucun pécheur n'a été en proie à une pareille prison : Donc, Gloire à Dieu; Gloire à Dieu. Il n'y a pas de tristesse pour moi, car je suis dans le contentement de mon Maître, de mon Seigneur : Je suis dans le Paradis, jouissant de la mention d'Allahou Ekber : Et vraiment ceci est un bienfait de Dieu.

Sourate adressée à Djévad.

Or, en vérité, Dieu m'a suscité en ces jours-ci après que trente années s'étaient écoulées de ma vie. C'est là la promesse de Moïse...

Porte IV. — En vérité, de l'horizon invisible s'est levé ce que toi tu avais écrit dans ta lettre. Et ta lettre s'est élevée jusqu'à la montagne ⁽¹⁾ et il lui est arrivé ce à quoi tu fais allusion dans ta lettre.

Or donc, témoigne que depuis le jour où j'ai quitté le Béit-oul-Haram, depuis le jour où je suis monté, depuis ce jour, je suis en face de Dieu ! Je demande la Lumière de Sa Lumière, la Majesté de Sa Majesté, la Splendeur de Sa Splendeur, la Grandeur de Sa Grandeur. Je suis illuminé de la Lumière de Dieu ! plongé dans Sa miséricorde ! Je suis parfait de la Perfection de Dieu ; je parle les paroles de Dieu !...

En vérité, je t'ai envoyé auparavant le livre écrit de ma propre écriture, plus certains livres écrits de l'écriture de Celui qui est auprès de moi ⁽²⁾... Si tu désires éloigner les hommes des sentiers de l'erreur, lis-leur la Khotbé Fatimiyè, cette khotbé que j'ai donnée au début du commentaire de la Sourate : « La Vache »...

... Si toi tu vois celui qui est là où tu es, celui qui a fui de Téhéran dis-lui ce verset : « Est-ce moi qui suis Dieu ? Je n'ai pas stipulé avec vous, ô enfants d'Adam ! de ne point servir Satan (il est votre ennemi déclaré) ; Adorez-moi, Moi, c'est là la route droite » (Qoran, XXXVI, 60-61).

En vérité, ce verset lui suffira :

Dis-lui la différence entre Radjim et Rahim est de cinq, et ces cinq sont le Bâb ⁽³⁾ que tu as renié. Si cette porte est celle-là même que Dieu

(1) M'est arrivée dans la montagne où j'habite.

(2) Son secrétaire.

(3) Bâb = 5.

a mentionnée dans le Qoran, en plusieurs endroits, sache que moi j'ai rempli ma promesse au moment où je t'ai dit : « Es-tu rempli ? ». Et tu m'as répondu : « En avez-vous encore ? » Moi, conformément à ton désir, je t'ai rempli de châiment et du feu de Dieu à cause des œuvres mauvaises que tu as accomplies. Toi, tu as ordonné contre Celui qui était le premier et le dernier, l'apparent et le caché. Es-tu donc resté infidèle à Celui qui t'a créé de poussière ? puis de semence ? puis a donné la juste proportion à tes membres ? » ... Toi, si tu as le pouvoir de sortir vers les horizons de la Vérité, tu en as la permission, n'importe à quelle époque.

Si ton frère qui est plus précieux aux yeux de Dieu que le soufre rouge, et à qui Dieu a donné le nom de son prophète Yahyah, si ton frère, dis-je, est près de toi — quand cette lettre te parviendra — donne-la lui, pour qu'il en prenne connaissance et contemple ces paroles en remerciant son Dieu...

Mentionne-moi aux témoins du Béyan qui sont dans le pays de ta résidence; fais-leur parvenir beaucoup de bonnes prières...

Dimanche 28 Djémadi El Ewell 1265. Séyyèd Ali Mohammed ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Voici un des rêves racontés par Seyyed Ali Mohammed dit le Bâb. Il le raconte dans le Riçalé Zahabiyé : « Dans la nuit de ce jour même, qui est le 12 Moharrem, j'ai vu un songe : j'ai vu des choses très fines et il me semblait que c'était le jour du nouvel an. Sur moi descendirent un certain nombre de livres écrits en arabe. Quand j'ouvris l'un de ces livres, je trouvais la poussière du tombeau de Houçein, qui était dans un papier qui se trouvait au milieu du livre. Quand je l'ouvris, je vis que c'était une feuille de papier écrite en chikesté avec de l'encre rouge. Et, à la fin, il y avait une forme de cachet qui brillait comme une étoile. Dans ce cachet était inscrite cette sentence : « Moi, j'abandonne ma vie à Dieu ! » et il y avait aussi écrit le nom du Mehdi.

« Je fus dans l'allégresse de voir cela, de façon que je ne savais plus si je dormais ou si je veillais ! Par la violence de ma joie, je ne fis pas attention aux autres livres, et je n'en lis pas les versets. Mais ils étaient rédigés en persan et indiquaient ma vérité. Moi, dans mon songe, je retins par cœur ces versets afin qu'ils ne s'effacent pas de mon cœur. Quand je fus réveillé, je vis que j'avais oublié tous ces versets sauf quatre mots de la première ligne qui était un ordre. Deux de ces mots étaient accolés.

Ces quatre mots étaient la parole « Mas'oud » et trois autres paroles écrites en persan : « C'est mon négoce et la pierre de fer ». Dieu sait ce que voulaient dire ces paroles du Seyyed des Seyyeds. En vérité Dieu est le meilleur explicateur des songes.

Sourate : El Abd du Ahçan oul Qessas. (N° 109.)

... Ô gens de la Terre ! Écoutez la voix des oiseaux du Paradis dans la glorification de ce jeune Arabe Musulman, Alévi, Fatéméhi, Mécqi, Médini, Abtahi, Eraqi. C'est un jeune homme blanc quant à la couleur, ses yeux sont noirs, ses sourcils sont droits. Il n'est pas maigre. Il fait peur aux hommes, et cette qualité, chez lui, est plus forte que chez ses prédécesseurs. Il est de figure agréable, et il a une miséricorde de cœur comme celle de Haçan et de Hocein.

Dans ce monde l'on n'a pas vu son semblable dans la justice et la bienveillance. Il est doué de deux noms, des noms de personnes qui étaient les plus aimées des créatures auprès de Dieu. Il est doué de deux choses. Il se tient droit dans l'ordre de Dieu, droit comme l'élif entre les deux lignes sur le centre du monde ! Il est sage parmi les hommes, avec la permission de Dieu, dans ce monde et dans l'autre. Il est la vérité de la descendance d'Ali : il est la joie, l'allégresse des Fatimites, il est le fruit éternel de l'arbre béni.

II

Mirza Hocein Ali (Béha Oulla) avait dû quitter Téhéran, lui et les siens, *par ordre du Roi* et s'était réfugié en Iraq, où il resta onze ans sans être incommodé. Alors vint en Iraq un envoyé persan, qu'il ne veut pas nommer, mais qu'il nous dépeint sous de très sombres couleurs... En somme :

Il négligeait tout ce que Dieu a ordonné et faisait tout ce que Dieu a défendu... (Baron Rosen, *Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales*, p. 205-206).

... Que après lui (le Bâb) Ezel supporterait l'influence divine, et son but, en le nommant explicitement son successeur était de rassurer les cœurs des faibles. (*Ibidem.*)

Et la raison pour laquelle le Bâb lui-même s'abstint d'écrire les huit dernières unités du Bèyân, mais laissa ce soin à Ezel

était que tous les hommes pouvaient connaître que Dieu est unique et que lui, en lui-même, est une preuve souveraine et que la signification de celui que Dieu doit manifester après lui était Soubh-i-Ezel et non un autre que lui, car il ne peut y avoir deux « points » en un seul temps. Et le secret du Bâb disait « Faites ainsi et ainsi » quand Ezel était lui aussi également une preuve, à cette époque sa Sainteté le Bâb était le ciel de la volonté et que Ezel était la terre de la dévotion... (*Ibidem*).

Article du Da'avet oul Islâm.

Numéro 10 du 16 Moharrem El Haran 1325, p. 8.

Les nouveaux renégats de la Perse (bâbis) disent que leur premier chef était Mirza Ali Mohammed Bâb. Il produisit un miracle quand on l'attacha lui et son disciple avec une corde et qu'on le suspendit. Un régiment de soldats fit sur ces deux personnes une décharge complète. Quand la fumée des fusils s'éleva, les deux victimes avaient naturellement disparu aux yeux des assistants. Quand cette fumée se fut dissipée on vit que le disciple du Bâb avait été atteint par la décharge et était mort, mais le Bâb n'était plus ni ficelé ni suspendu. Après beaucoup de recherches, il fut reconnu qu'il s'était réfugié dans une maison voisine de la place où avait lieu l'exécution. On l'en fit sortir, on l'exécuta.

Je vous en conjure, expliquez-moi comment s'est passé l'incident et jusqu'à quel point les renégats nouveaux de la Perse ont raison dans ce qu'ils racontent.

Réponse. — Le nœud de cette question concernant le miracle du Bâb est ceci : Quand on eut attaché le Bâb et qu'on l'eut suspendu dans un coin de la place de la ville de Tauris, une troupe de soldats, c'est-à-dire cent hommes, armés de vieux fusils lui lâchèrent une décharge. Quelques-uns des coups tirés touchèrent le disciple du Bâb, d'autres atteignirent les cordes qui liaient le Bâb. Le Bâb tomba à terre et se mit à fuir. Il se réfugia dans une des boutiques ruinées de la place. Il s'y cacha. Le chef de la troupe de soldats alla dans la boutique, remmena le Bâb, le lia à nouveau, on tira enfin sur lui : cette fois les balles l'atteignirent et il fut tué.

L'auteur de l'article raconte avoir lu dans les journaux d'Europe et vu une gravure représentant un vieillard transvaalien

qui échappa à une décharge de soldats anglais armés de nouveaux fusils; il ajoute : Si Mirza Ali Mohammed était Dieu pour son miracle, ce Transvaalien était père de Dieu.

LETTRE DE MIRZA SAID KHAN,

MINISTRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES DE PERSE,
À L'AMBASSADEUR DE PERSE À CONSTANTINOPLE.

12 Zill Hedjé 1278.

Dans une longue lettre à part, je vous parlais de ce que Mirza Bozourg écrivait à Emad Ed Dowle, et de ce que Emad Ed Dowle écrit au Chah. Je ne vous y dis pas s'il fallait nous renvoyer l'original de cette lettre, ou si nous voulions une copie. L'original de cette longue lettre est tel que, si vous le croyez bon, vous pouvez la faire lire à Fouad Pacha et à Ali Pacha.

Si je vous avais exprimé clairement mon désir d'en recevoir l'original ou la copie, je pensais que de ce fait même vous n'auriez pas cru bon de les montrer à qui que ce soit. Maintenant cela dépend absolument de ce qui vous paraîtra le mieux. L'original est dans l'enveloppe, après l'avoir lu, vous réfléchirez. Si vous le croyez préférable, vous pouvez les montrer tels quels, ou bien les abréger, ou les modifier. Vous ferez, je le répète ce que vous croirez bon.

Le but est que, s'il plaît à Dieu, l'ordre de sa Majesté dans la suppression et la disparition de ces hommes pervers soit exécuté, soit en les remettant à Emad Ed Dowle, soit en les éloignant de l'Eraq Arab, aussi vite et aussi loin que possible.

Lettre de Mirza Said Khan,

Ministre des affaires étrangères de Perse. 12 zil hedjek 1278.

Après de nombreux efforts pour détruire et déraciner l'abominable troupe de maudits Bâbis, le Gouvernement persan, de la façon que vous savez, est arrivé à son but. Gloire à Dieu, ils ont été complètement arrachés du sol de la Perse par les soins attentifs de S. M. I. le Chah.

Il était convenable, et peut-être nécessaire, qu'on ne laissât pas subsister un seul d'entre eux, surtout que tous étaient emprisonnés dans les

prisons de l'État. Mais, par hasard, et par l'imprévoyance⁽¹⁾ de l'un des fonctionnaires, l'un d'entre eux, Mirza Hocein Ali. Nouri (Béha Oulla) a été délivré de la prison de l'Embar et, ayant obtenu la permission de résider à Kerbéla, est parti. Depuis ce moment jusqu'à maintenant, ainsi que vous le savez, il est à Bagdad. Quoique Mirza Hocein Ali n'a jamais été, en secret, un rebelle et un égaré d'imbéciles, de gens à intelligence faible, d'ignorants. Quelquefois même il est devenu cause de troubles et a excité des meurtres. Telle l'histoire de Djenab Fezailniçab Akbound Molla Agha Derbendi, que l'on blessa grièvement en le voulant tuer. Le destin voulut bien le faire vivre quelque temps encore; mais d'autres meurtres ont eu lieu. Cependant à ce moment, son œuvre n'était pas arrivée aux hauteurs où elle est aujourd'hui. Il n'avait pas réuni autour de lui autant de disciples et de sectaires qu'il en compte aujourd'hui. Il n'avait pas l'audace de dire ce qu'il avait en lui-même; il n'avait pas, l'accompagnant dans ses allées et venues, des compagnons décidés à mourir, leurs armes à la main: il ne se plaçait pas à ce moment au milieu de ces gens dévoués jusqu'à la mort.

En plus des renseignements que nous avons recueillis par de nombreux intermédiaires, par l'entremise de gens honorables et loyaux, une lettre de Son Excellence Mirza Bouzourg Khan, chargé d'affaires du Gouvernement persan résidant à Bagdad, lettre adressée au Prince Emad Ed Dowle, Gouverneur de Kirmanchaban et de ses environs, et une lettre de ce même Prince sont parvenues à S. M. I. L'attitude de Mirza Hocein Ali était dépeinte par ces deux papiers aux yeux de ceux qui les lisent.

Cependant, pour le Gouvernement persan, ne pas songer à remédier à tout cela, ne pas se préparer à détruire tout cela, c'est une preuve absolue d'ignorance et d'un parfait manque de prévoyance, car cela ne peut avoir que de mauvaises suites,

« Je vois des tisons ardents sous la cendre ». Pour les deux Gouvernements, ainsi que les qualités d'intelligence solide et de bonne volonté de ces deux Excellences. Vous entrerez dans tous les détails avec la plus grande attention tant au sujet de ces faits que des alentours de cette question. Vous voudrez bien demander de leur parfaite bonne volonté et de leur non parti pris, de détruire cette source de troubles et de destruction d'un endroit comme Bagdad, où se trouvent des sections diverses, et qui est proche des frontières.

⁽¹⁾ Il n'est donc pas question d'une intervention d'ailleurs bien improbable du Gouvernement russe. C'est là une des fables inventées par les Behahis.

Il est certain aux yeux des fonctionnaires persans qu'il ne faut pas laisser à Bagdad Mirza Hocein Ali ni ses disciples spéciaux; il ne faut pas laisser s'étendre davantage l'envahissement de ces pensées perverses et de ces actes délictueux.

De deux choses, l'une paraît convenable aux yeux des fonctionnaires de ce Gouvernement : que les fonctionnaires ottomans, dans cette question pressante, s'entendent réellement avec les fonctionnaires persans, sans prêter d'attention à cet individu pervers et sans religion, cela alors ne sera qu'une affaire d'État et l'on n'aurait plus à discuter avec nous d'autre chose : le mieux serait ceci, que l'on donne un ordre clair à Mamed pacha, Gouverneur du Velayet de Bagdad, pendant que de notre côté au Gouverneur de Kirmanchahan nous donnerions des instructions, pour que Mirza Hocein Ali et un certain nombre de ses confidents qui sont les bases de discussions et des troubles, qu'en les prenant, comme on le pourra, qu'on les amène à la frontière où on les remettra aux hommes du Prince ci-dessus, et le Gouvernement persan les gardera, avec des soldats et des gardiens dans tel lieu qu'il jugera convenable et ne permettre pas que leurs dissensions s'étendent en d'autres lieux et s'aggravent.

Que si les officiers turcs, par une raison quelconque, ne veulent pas faire ce que nous demandons ici, il n'y a plus d'autre moyen que celui-ci : que l'on décide aussitôt que possible que ces perturbateurs et ses compagnons spéciaux soient transportés de Bagdad dans un autre lieu, à l'intérieur de la Turquie où ils résideront, ce lieu n'ayant pas de communications avec notre frontière, afin de fermer la route à leurs dissensions.

Votre Excellence, à ce sujet, s'efforcera d'un effort en rapport avec l'ordre du Chah et l'envoi d'un courrier spécial. Ce que vous aurez fait, écrivez-le le plus rapidement possible pour que j'en avertisse le Chah.

MIRZA SAÏD KHAN.

Mirza Saïd Khan, Ministre des affaires étrangères, à un inconnu.

Une troupe d'ignorants et de libertins ont accompli, par les ruses du démon, tout ce qui est interdit par la pure loi religieuse du chrétien, et ils ont commis des actes abominables, tels que l'ordre du pur chrétien pouvait être de mettre à mort la plupart d'entre eux. Mais, comme les œuvres perverses des ignorants susdits n'étaient pas encore prouvées

aux yeux des Moujtéhéds de façon parfaite, le châtiment qu'ils méritent a été jusqu'ici écarté.

D'un autre côté, les fonctionnaires du Gouvernement, par la suite des temps, ne laissent pas l'occasion s'échapper d'intercéder auprès de Sa Majesté pour eux. Entre eux, moi-même, combien de fois n'ai-je pas prié très humblement Sa Majesté de modérer un peu le châtiment des perverses gens, et j'ai supplié le Chah de ne pas donner l'ordre de leur exécution. Grâce à Dieu Sa Majesté a accepté.

Vraiment il est extraordinaire qu'ayant agi ainsi on ait dénaturé mes démarches et qu'on ait publié ce qui a été publié.

Je ne croyais vraiment pas que de pareilles choses méritassent d'être écrites, mais désormais j'ai nommé quelqu'un qui écrira jour par jour ce qui arrivera, quoi que ce soit, avant de vous tenir au courant ⁽¹⁾.

MIRZA SAÏD KHAN.

*Réponse de Hadji Mirza Djevad,
Moujtéhéd écrite à Mouchir ed Dowle Sadr à Aazam.*

Gloire à Dieu qui a créé le Sagittaire.

Quelqu'un qui, comme Votre Excellence, aime l'Islam, est nécessaire pour cette religion bénie. (Il faut quelqu'un comme Vous qui connaissez tous les points, toutes questions qui peuvent conserver la paix entre la nation et le gouvernement : il faut les envisager comme vous le faites et comme vous le savez. Vous connaissez l'utilité complète de cette question, qui est cause de la tranquillité et de la paix des esclaves de Dieu, de sorte que vous tenez sérieusement en mains le point même en question et certes vous vous occupez vous-même de ce à quoi est due une attention soutenue. . .

Au sujet de la secte égarée des Bâbis, que vous recherchez de tous côtés, le courage religieux, l'amour du gouvernement, et le dévouement au Padichah, sont trois choses qui sont tellement mêlées à votre nature intime, qu'elles sont causes absolues que ne se passe pas une minute du jour ou de la nuit sans que nous priions pour l'existence de Sa Majesté et que nous ne remercions Dieu de cet éminent bienfait qui renferme en lui tous les bienfaits de Dieu. Nuit et jour

⁽¹⁾ Page 207 de Rosen : « M. de Gobineau dit positivement que le second Bâb, Mirza Yahya sortit de la Perse et alla s'établir à Bagdad ».

nous ne cessons une seconde d'ordonner contre cette secte égarée et impie, et nous terrorisons les hommes contre elle. Nous ne cessons de dénoncer aux fonctionnaires du gouvernement ces abominables impies et nous ne cessons de venir au secours des fonctionnaires pour les aider à les arrêter et à les tuer. Pour ce qui me concerne, en dehors des raisons d'obéissance et de dévouement auxquelles je faisais allusion plus haut, il m'est de toute obligation d'agir ainsi, ne serait-ce que pour suivre les traces de mes pères !

Certes votre noble oreille a entendu raconter ce que mon père, qui a sa place dans le paradis, l'illustre Houdjet Oul Islam, et ce que feu mon frère ont fait pour la ruine de cette secte de menteurs; les peines qu'ils se sont données. J'espère que moi-même, grâce à mes efforts, je recueillerai le bénéfice de détruire cet arbre abominable, et que je rendrai par là un grand service à la religion et au gouvernement ⁽¹⁾.

Dans son livre intitulé *Abbas Effendi. his life and teachings*. M. Phelps nous donne d'après Béhiah Khanoum, fille de Beha Oulla, le récit de la fuite de toute sa famille et d'elle-même à Bagdad.

A la page 15 de ce livre. Béhiah Khanoum dit :

« Quatre mois s'écoulèrent dans cette effroyable agonie. Cependant le Gouvernement avait fait une enquête sur le cas de mon père et s'était convaincu qu'il n'avait pris aucune part à la tentative criminelle. Cela (p. 16) n'aurait peut-être pas été suffisant pour qu'on le relâchât, étant donné la fureur populaire contre tous les Bâbis, mais il était si malade qu'il semblait sur le point de mourir et sa maladie fournit un prétexte pour sa libération.

Il fut relâché et mis en surveillance.

Deux semaines plus tard, en compagnie d'un certain nombre de familles de croyants, nous partîmes pour Bagdad avec une escorte militaire ⁽²⁾.

Nous laissâmes, continue Béhiah Khanoum, notre jeune frère trop

(1) J'ai fait une traduction de l'ouvrage publié à ce sujet (Voie douloureuse de Seyyéd Ali Mohammed).

(2) En donnant tous ces détails Béhiah Khanoum aurait oublié de mentionner l'intervention du ministre de Russie et le goulan de la Légation de Russie qui aurait accompagné les voyageurs.

faible de constitution pour supporter les difficultés d'un pareil voyage en plein hiver. Le voyage dura un mois.

Bref nos souffrances, celles de notre propre famille, furent inexprimables !

La vente de nos meubles et des vêtements de ma mère nous fut un grand secours

Soubh-i-Ezel vint les rejoindre et les troubles et la discorde commencèrent (p. 19). Il s'était échappé de Téhéran lors des troubles et voyageait déguisé en derviche.

Je ne voudrais pas, dit la fille de Béha Oulla, qu'on croie que j'affirme que Soubh-i-Ezel fut la cause de ces désordres, mais elles commencèrent dès qu'il nous rejoignit, et j'en ai moi-même conclu qu'ils lui étaient attribuables.

(P. 20.) *Sa principale occupation (à Abdoul-Beha), à cette époque, était de copier et d'apprendre par cœur les tablettes du Báb* ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Si ce fait est vrai il faut regretter le malheureux hasard qui éloigna de ses recherches ce que j'ai donné dans les œuvres du Báb relativement à la bastonnade qui lui fut infligée.

MÉLANGÉS.

L'INFLUENCE DE L'OCCIDENT SUR LA LITTÉRATURE DU BENGAL⁽¹⁾.

M. Priyaranjan Sen est bien connu dans le monde littéraire du Bengale. Il s'est déjà distingué par des études nombreuses sur la langue bengalie; actuellement il est maître de conférences à l'Université de Calcutta. Dans ce livre-ci, M. Sen a rassemblé principalement les recherches, qui lui ont valu le « Premchand Roychand Studentship » et le « Jubilee Research Prize ». Mais il faut reconnaître que le titre donné à l'ouvrage est inexact. M. Sen a voulu montrer, d'une manière plus ou moins satisfaisante, dans quelle mesure le développement de la littérature moderne du Bengale est dû à l'influence européenne. C'est seulement dans le dernier chapitre — il y en a huit — qu'il a essayé de montrer comment les idées et les motifs littéraires se sont transformés sous l'influence de l'Europe, mais le traitement de ce sujet, si important pour l'histoire littéraire du Bengale, est très maigre chez notre auteur.

Du point de vue de la critique littéraire, on peut aisément

(1) Western Influence in Bengali Literature, by Priyaranjan Sen, Lecturer in English and Indian Vernaculars, Calcutta University. Published by the University of Calcutta, 1932, xiii + 417 pages.

constater un grave défaut dans toutes les parties de ce livre. En parlant de l'influence étrangère sur une autre littérature, on doit toujours distinguer entre les deux manières suivant lesquelles cette influence agit. L'influence étrangère introduit d'abord une grande masse d'idées nouvelles qui sont souvent, comme dans le cas de l'Inde, imposées de force aux indigènes. Si le peuple indigène possède une culture ancienne d'un type tout à fait différent, qui l'a formé et nourri pendant des milliers d'années et qui lui a donné sa physionomie propre, cette influence, ainsi imposée, reste toujours stérile malgré tous les efforts des maîtres étrangers. Mais l'influence étrangère agit aussi en même temps d'une autre manière. Si le peuple indigène était — comme c'est le cas dans l'Inde — complètement isolé depuis longtemps, la reprise de contact introduit un autre monde nouveau. C'est alors au peuple indigène de prendre l'initiative, et d'accomplir sa propre transformation. Il repousse tout ce qui ne lui convient pas, mais cherche en même temps, par les voies qui lui ont été ainsi ouvertes, les éléments qu'il juge beaux ou agréables, et son choix s'avère souvent déconcertant pour ses maîtres étrangers. Cette initiative s'est manifestée très forte au Bengale après les premiers contacts avec l'Europe, et la transformation étonnante de sa physionomie, qui est évidente aujourd'hui, est due surtout à une telle initiative. On peut dans cet ordre signaler deux faits significatifs. La culture européenne a été propagée dans l'Inde par les missionnaires en vue de convertir les indigènes, et par le gouvernement britannique pour préparer des auxiliaires nécessaires à la bureaucratie. Mais le résultat a été tout à fait différent. On sait que tous les efforts des missionnaires pour évangéliser les indigènes ont été inefficaces, et les Universités gouvernementales, pour la plupart, n'ont préparé que des révolutionnaires.

M. Sen a négligé de mettre en relief cette initiative venue du

peuple bengali, et je crois que c'est une sérieuse lacune de son livre.

Afin de pouvoir analyser les influences européennes sur la littérature bengalie, M. Sen a donné d'abord en grandes lignes les caractéristiques de la littérature bengalie telle qu'elle existait avant les Anglais. Il a constaté que la littérature bengalie à cette époque était dominée par la religion, surtout par le Vaïṣṇavisme. Bharatchandra par exemple avait composé son Annadāmaṅgal sur un ordre qu'il avait reçu en rêve de la déesse Annapūrnā. En ce qui concerne la forme, l'influence du sanscrit est évidente. Au début des œuvres de cette époque on trouve souvent les stances traditionnelles de bénédiction et même quelques vers en sanscrit. Comme toutes les littératures en enfance et d'inspiration religieuse, la littérature bengalie aussi à cette époque ne comptait presque exclusivement que des œuvres poétiques. M. Sen a voulu expliquer ce phénomène par l'influence du sanscrit, mais cette explication n'est pas nécessaire.

L'influence du persan aussi était certainement très forte, particulièrement sur la poésie populaire, telle que nous la trouvons, par exemple, dans les ballades de Mymensingh découvertes par M. Dinesh Ch. Sen. Le persan était en effet la langue des cours indiennes pendant le moyen âge. Toutefois notre auteur écarte cette influence. Il fait même cette remarque étonnante que la langue de la cour n'exerce pas une grande influence sur le pays (p. 29). Cependant, cent pages plus loin, parlant du développement de la langue anglaise moderne, il mentionne le fait bien connu que le caractère en était déterminé par la langue de la cour d'Angleterre. L'influence directe du persan a naturellement diminué dès l'avènement des Anglais, mais son influence est encore immense sur la langue bengalie, et elle le restera. Nous employons encore très souvent des phrases dont chaque mot est d'origine persane. En ce

qui concerne les ballades de Mymensingh, M. Dinesh Ch. Sen a montré que certains caractères typiques ne s'expliquent que par l'influence persane, directe ou indirecte.

Tel était en général le caractère de la littérature bengalie avant l'entrée des Anglais dans l'Inde, — infantile, religieuse, émotionnelle, sans aucune trace de pensée logique ni d'exercice critique. Les intellectuels du pays, qui s'appliquaient à perfectionner la logique scolastique du Nyāya, employaient la langue sanscrite et méprisaient leur propre parler. L'influence européenne, en survenant, transforma tout.

L'étude systématique de la langue bengalie commença sous le patronage des Anglais. Afin de faciliter la marche de l'administration, le gouvernement fonda au début du xix^e siècle le collège du Fort William, où à côté du sanscrit et du persan la langue bengalie aussi était enseignée. Les études sanscrites et bengalies étaient dirigées dans ce collège par le Révérend William Carey, qui a rendu des services incomparables à la langue bengalie. Il a composé le premier dictionnaire de notre langue. La première grammaire avait été déjà écrite par un missionnaire portugais. Beaucoup de livres furent alors traduits en bengali de l'anglais ou du sanscrit par des collaborateurs hindous et des élèves anglais de Carey. Mais la propagation de la culture européenne n'était pas le but propre du collège du Fort William. Elle fut l'objet d'un nouveau plan d'éducation introduit par le gouvernement. Quelques écoles avaient été déjà fondées par l'« East India Company » au xviii^e siècle, mais seulement en vue d'étudier et de conserver la science indigène. Entré en contact avec les Européens, le peuple du Bengale réclamait de plus en plus la science européenne. Cette soif du savoir européen s'exprime de la manière la plus claire dans la lettre fameuse de Raja Rammohan Roy adressée à Lord Amherst, où il exhale son mécontentement au sujet de la politique d'éducation publique poursuivie par le

gouvernement. Enfin, convaincu par le plaidoyer énergique de Lord Macaulay sous le régime de Lord William Bentinck, le directoire de l'« East India Company » inaugura une ère nouvelle dans l'histoire de l'enseignement public de l'Inde : on décida que la littérature et la science européennes devaient être propagées chez les Indiens par tous les moyens. En même temps les missionnaires, eux aussi, se mirent au service du gouvernement.

Quelques Anglais de cette époque sont devenus fameux comme éducateurs des Hindous, mais personne parmi eux n'était un éducateur dans le sens propre du mot : sauf le capitaine Richardson, aucun d'entre eux ne possédait même une éducation libérale, et, quant à Richardson lui-même, à cause de son conservatisme et de son impérialisme, son influence fut loin d'être aussi forte que celle d'Alexander Duff, David Hare et Derozio. Duff était avant tout missionnaire; David Hare était horloger de profession, et Derozio était un jeune homme de vingt ans tout bouillant de libre pensée. Comme tout le monde, M. Priyaranjan Sen, lui aussi, cherche à découvrir parmi ces hommes un Rousseau ou un Voltaire pour expliquer la révolution intellectuelle qui s'opéra au Bengale dans l'espace de trente ans. Il n'a pas compris que cette révolution était due entièrement à l'initiative des Hindous eux-mêmes.

Avec des éducateurs aussi peu compétents, on ne peut pas s'étonner du désarroi qui se manifeste dans le choix des livres à cette époque. Parmi les poètes Byron est classé le premier; à côté de lui paraissent aussi Pope et Scott quelquefois, mais on mentionne à peine Shelley et Keats. Reynolds est tenu pour le plus grand romancier de l'Angleterre. Dickens reste inconnu. Shakespeare figure dans les programmes, mais manifestement, par la seule force de la tradition.

Dès l'année 1860 le goût change. Auguste Comte a exercé une immense influence sur la jeunesse intellectuelle de cette

époque Tous les penseurs comme Bankim Chandra, Bhudeb Mukhopadhyay, Rajnarayan Basu etc., qui ont créé le Bengale moderne, ont été profondément influencés par le positivisme de Comte. On les a nommés d'une manière sarcastique *pra-pa-apa-pa* de Comte. Après Comte, John Stuart Mill est le philosophe européen le plus en vogue au Bengale dans la période suivante. Aujourd'hui, dans certains milieux, c'est Hegel qui domine la pensée des Bengalis, et c'est un symptôme de notre temps qu'on aborde la philosophie hégélienne par la voie du marxisme. Parmi les philosophes modernes, c'est encore Bertrand Russell qui est le plus populaire. Ce n'est pas surprenant que la littérature conservatrice de l'Angleterre ne satisfasse pas le Bengali contemporain. Ce sont les auteurs continentaux qui jouissent de la faveur du public; parmi eux, Anatole France et Romain Rolland sont peut-être les auteurs les plus connus. Les auteurs russes, comme Dostoïevsky, Tourguenieff, Tolstoï, Tchekoff, sont très populaires, et aussi les grands écrivains scandinaves comme Ibsen, Strindberg, Knut Hamsun, Johann Bojer. Les romans et les drames d'Ibáñez et Benavente pour l'Espagne, et d'Annunzio et Pirandello pour l'Italie, sont également lus avec avidité. Seule la littérature allemande n'exerce aucune influence appréciable, peut-être parce qu'il n'y a pas une traduction présentable des grands écrivains allemands. Ainsi la littérature européenne a complètement conquis le pays; l'ancienne littérature de l'Inde est beaucoup moins connue que la littérature européenne.

La vie sociale et politique a été profondément transformée par le contact avec la culture européenne. On n'admet pas l'influence de l'Europe sur Raja Rammohan Roy; il est bien sûr cependant que l'organisation de la secte des Brahmos imite celle de l'église chrétienne. D'autre part, Keshab Chandra Sen, le vrai fondateur du brahmoïsme en tant que secte indépendante, a subi profondément l'influence de la littérature reli-

gieuse d'Europe; les prières de Fénelon, traduites en bengali, étaient employées par les Brahmos peu après la fondation de cette secte. Mais la profondeur de l'influence européenne est attestée surtout par la transformation qui s'est produite dans la vie politique du Bengale. Le nationalisme est devenu aujourd'hui une maladie universelle, mais cette maladie n'est nulle part aussi grave qu'au Bengale, et elle le restera tant que les aspirations politiques du Bengale ne seront pas satisfaites. L'Hindou d'aujourd'hui est comme un homme dont la main est cassée et qui ne peut penser qu'à sa main. Ainsi le Bengali de notre temps pense presque exclusivement à la condition politique de son pays. Mais il faut admettre que ce patriotisme, qui joue aujourd'hui un si grand rôle dans l'Inde, est entièrement dû à l'influence européenne; ce patriotisme borné n'avait jamais été connu dans l'Inde.

Ainsi la vie intellectuelle du Bengale a été profondément transformée par le contact avec l'Europe. Sa littérature aussi porte l'empreinte de ce contact, dans la forme et dans le fond. Depuis l'année 1860 on a essayé au Bengale de faire des vers dans des mètres nouveaux, presque toujours à l'imitation des mètres anglais. Beaucoup de poètes se sont engagés sérieusement dans ces efforts sous la direction d'Ishvar Chandra Gupta. Enfin Michael Madhusudan brisa toutes les conventions et fit des vers sans rime en bengali à l'imitation de Milton. Après Michael, Hem Chandra fit des vers du type *a b b a* sur le modèle de l'«*In Memoriam*» de Tennyson. Même Rabindranath Tagore a enrichi ses mètres en étudiant les mètres des poètes européens. Mais il faut noter que les innovations métriques de Tagore ne sont pas toutes inspirées par les mètres européens ou dues à son propre génie, comme M. Sen le dit. Quelques mètres sont évidemment inspirés par les innovations métriques des poètes sanskrits. Le beau rythme de *madanbhasmer pārve : ekadā tumi aiga dhari phivite sārā bhavane*

est évidemment celui de Jayadeva *smaragaralakhaṇḍanam mama śirasi maṇḍanam*. Satyendranath Dutt, le plus célèbre métricien du Bengale, a reproduit avec facilité les mètres de presque toutes les langues du monde. On a également cherché depuis longtemps à écrire des sonnets en bengali, mais cette forme n'est pas devenue populaire.

Dans la prose aussi l'influence de la littérature européenne est éclatante. Même Bankim Chandra, peut-être le plus grand écrivain du Bengale moderne, a admis que lorsqu'il écrivait en prose il avait souvent traduit, sans le savoir, des phrases anglaises mot à mot.

M. Sen ne donne aucune information sur la prose bengalie de la période prébritannique, et son livre laisse l'impression que la prose bengalie n'a été créée qu'après l'entrée des Anglais dans l'Inde. Je voudrais ajouter quelques mots sur ce point. Le plus vieux document en prose bengalie est une lettre écrite au milieu du *xvi*^e siècle par un prince de Coochbihar. Aucun mot persan ne se trouve dans cette lettre, et la négation y précède le verbe régulièrement. Du milieu du *xvii*^e siècle nous avons le livre du missionnaire portugais Dom Antonio, contenant des discussions sur la théologie avec un prince indigène. Cette œuvre n'est pas encore publiée; le manuscrit en est conservé au Portugal. Mais d'après quelques extraits de cet ouvrage, qui ont été publiés il y a un an dans une revue bengalie, on peut constater que la langue bengalie n'avait pas encore subi l'influence du persan, la négation précédait encore le verbe régulièrement, le verbe *kaha* « parler » était beaucoup plus fréquent que le verbe *bala*. Le dernier était encore employé dans le sens de « commander ». La syntaxe de Dom Antonio est très étrange. La troisième œuvre exactement datée est celle du Portugais Assumpção, qui fut publiée à Lisbonne anno 1743. La langue d'Assumpção indique un grand changement. On trouve dans son œuvre

beaucoup de mots persans et la négation ne précède plus le verbe.

Beaucoup de *sādhans* des Vaisnavas sont attribués aux Mahantas du xvi^e ou xvii^e siècle. Mais, les manuscrits de ces *sādhans* étant du xviii^e siècle, on ne peut pas en conclure au style des originaux. Il y a toutefois dans ces *sādhans* beaucoup d'indices qui prouvent que la langue est vraiment plus vieille que la date des manuscrits. Les *sādhans* inaugurent la littérature vaisnavite en prose bengalie qui fleurit jusqu'à notre temps.

La littérature bengalie de l'ère nouvelle commença avec des traductions des ouvrages les plus populaires de la langue anglaise, comme Robinson Crusoë par exemple. Le célèbre Michael Madhusudan, le rebelle et le génie, qui a donné à la langue bengalie plus qu'aucun autre auteur son caractère moderne, était moins hindou qu'européen du point de vue de la culture et de l'éducation. Toutes ses œuvres sont inspirées par des auteurs européens, surtout par Milton, dont il était l'admirateur fervent. Comme il l'a déclaré lui-même, ses œuvres ne sont que des tentatives pour adapter en bengali la littérature d'Europe. Mais son style unique, plein de vigueur, est sa propre création. Après Michael Madhusudan nous rencontrons la grande figure de Bankim Chandra, qui unissait en soi les cultures de l'Orient et de l'Occident. Le Bengale n'a jamais produit un écrivain et un philosophe qui fût doué de tant de personnalité et d'originalité. Bankim Chandra n'était pas un imitateur comme Madhusudan. Il a, au contraire, protesté de toutes ses forces contre la folie de l'imitation servile. Mais ses propres idées constructives, sur lesquelles est basée la vie culturelle et politique du Bengale de notre temps, étaient profondément influencées par les philosophes occidentaux, comme il l'a lui-même reconnu. Son style n'était pas encore entièrement indépendant. Le style du bengali moderne a été perfectionné par le troisième grand écrivain de notre langue, Rabindranath

Tagore. Le rythme et la musique du style de Tagore sont uniques et inimitables. Par là il a enchanté le grand public du Bengale, de l'Inde, et du monde, et par là il a aussi voilé avec facilité son extrême pauvreté en idées ou en pensées originales. Suivant l'opinion commune, M. Sen a présenté Tagore comme la fusion personnifiée de l'Orient et de l'Occident. A juger Tagore par ses œuvres, on ne saurait adopter ce point de vue. Il est toujours oriental par excellence, il est même un anachronisme dans le Bengale moderne. C'est, en fait, le Candidat de notre temps. Tagore a seulement reproduit en bengali moderne les données des auteurs anciens du Bengale et de l'Inde. Il n'a rien créé. C'est pour cette raison que le Bengale moderne ne doit rien de sa vie active à son représentant le plus célèbre.

Quant à la littérature dramatique du Bengale, elle est entièrement due au contact avec l'Europe. La grande tradition de Kālidāsa et Bhavabhūti n'était pas entièrement perdue, puisque Caityanya lui-même avait donné des représentations dramatiques en sanscrit avec ses disciples. C'est par conséquent un fait surprenant que les drames en bengali moderne ne sont point inspirés par les drames sanscrits. Les premiers drames en bengali étaient encore des traductions de drames anglais. On se mit aussitôt à traduire des drames sanscrits, mais les traductions étaient faites sur le modèle des drames anglais. On allait jusqu'à emprunter l'indication scénique *Ākṣaṇḍ* rendue par *set-back* *batirgamanam* ! Girish Chandra Ghosh, le premier dramaturge du Bengale qui ait connu un succès notable, fut initié à l'art dramatique par une actrice anglaise qui se trouvait à Calcutta. Dvijendralal Roy, dont les drames furent populaires pour quelque temps malgré leur puérité et leur manque de valeur littéraire, était allé en Europe et il y avait été profondément impressionné par le théâtre européen. Même dans les drames symboliques les plus récents de Tagore on a signalé l'influence directe des dramaturges européens.

A côté de cette nouvelle littérature dramatique, subsistent encore les yâtrâs prébritanniques. Mais les textes des yâtrâs ne sont pas encore étudiés systématiquement. L'origine des yâtrâs est encore obscure. Les plus vieux textes bengalis de yâtrâ, qui ont été découverts au Népal, datent du commencement du XVIII^e siècle.

La littérature journalistique était entièrement inconnue au Bengale avant l'arrivée des Anglais. Le premier journal du Bengale et de l'Inde fut le « *Bengal Gazette* » en anglais, dirigé par Hickey. La première revue en bengali prit le nom de *Bangal Geet*. Elle était éditée par Gangadhar Bhattacharyya qui avait travaillé auparavant chez les missionnaires de Serampore. Mais la revue qui a été de la plus grande importance pour le Bengale est le *Bangadershan*, édité par Bankim Chandra. Il y a maintenant au Bengale des journaux et des revues innombrables, mais tous ont pris pour modèle le *Bangadershan*.

M. Sen conclut son œuvre par quelques remarques sur les changements survenus dans le domaine des idées, concernant l'homme, la nature, etc. Il pense que la glorification de l'homme, de sa liberté personnelle, qui est au premier plan dans la littérature bengalie, est entièrement due à l'influence européenne. Mais c'est une idée qui était bien connue des Indes anciennes. Il me semble que M. Sen a confondu deux choses entièrement différentes. C'est la conception de l'homme comme agent actif dans le monde et dans la vie quotidienne qui a été importée d'Europe. D'après l'opinion des anciens Hindous, le seul but de toutes les activités doit être la suppression du vouloir d'activité. Mais de l'Europe nous avons appris que la revendication de cette volonté est le grand devoir et le seul but de l'humanité.

M. Sen a moins tort dans son opinion sur les changements relatifs à l'idée de la nature. Il a signalé avec raison que dans la littérature de l'Inde ancienne la nature occupe très rarement

une place indépendante; elle sert plutôt à réfléchir les sentiments et les émotions de l'homme. La conception de l'homme comme élément de la grande nature, la conception de la grande harmonie entre toutes les créatures et la nature, la *συμπάθεια τῶν ὅλων* des Grecs, n'a jamais été connue en sanscrit. Mais on trouve déjà des traces de cette conception dans la littérature vaishnavite du Bengale avant les Anglais. C'est un point très important qui a échappé à M. Sen. Dans la fameuse *Kadchā* de Govindadās, par exemple, la nature est souveraine et indépendante de tout rapport avec l'homme personnel. Toutefois, il faut admettre que cette conception de la nature, qui est aujourd'hui un des traits les plus saillants de la littérature bengalie, est due en grande partie à l'influence de la littérature européenne.

En somme, le fondement de la littérature bengalie de notre temps est autant européen qu'indien. Mais le développement de cette littérature est encore incertain, parce qu'il manque encore une fusion harmonieuse entre les deux cultures. Le désordre et la confusion de notre temps sont dus aux efforts des Bengalis pour atteindre cette fusion harmonieuse. Si ces efforts réussissent, le développement normal de notre littérature pourra se réaliser.

Batakriṣṇa Ghoṣ.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

LISTE DES MANUSCRITS DE LA COLLECTION PALMYR CORDIER CONSERVÉS À LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

La collection de manuscrits sanscrits, bengalis et tibétains réunie par P. Cordier de 1898 à 1902 a été acquise en 1932 par la Bibliothèque nationale. La présente liste en représente l'inventaire provisoire, qu'il a paru utile de donner, malgré les quelques erreurs qui peuvent s'y trouver, pour faire connaître le plus rapidement possible le contenu de la collection.

La liste est divisée en six parties :

I. Manuscrits médicaux et alchimiques, dont la plupart sont des copies récentes en parfait état et fréquemment corrigées ou annotées de la main même de Cordier.

II. Manuscrits sanscrits divers.

III. Manuscrits bengalis.

IV. Manuscrits et xylographes tibétains.

V. Divers.

VI. Clichés.

Les chiffres entre parenthèses indiquent les cotes de la Bibliothèque nationale.

Les manuscrits médicaux et sanscrits divers appartiennent au fonds

sanscrit. Les manuscrits bengalis au fonds indien. Les manuscrits tibétains au fonds tibétain. La cote complète de la Bibliothèque nationale comporte pour chaque manuscrit de cette liste la mention du fonds correspondant suivie du chiffre placé entre parenthèses devant le titre, à l'exclusion de tout autre chiffre.

La liste a été rédigée dans l'ordre alphabétique sanscrit ou tibétain des titres. L'index des auteurs renvoie aux numéros courants non placés entre parenthèses et qui se suivent d'un bout à l'autre de la liste sans distinction de séries.

I. MANUSCRITS MÉDICAUX ET ALCHIMIQUES ⁽¹⁾.

- 1 (1229). Ariṣṭasthāna. Cf. s. v° Bālacikitsā, n° 74 a.
- 2 (1312). Aṣvāyurveda, par Bahāda, 157 fol.
- 3 (1252). Aṣvinsamhitā, 15 fol., incomplet. Cf. Dhāturatnamālā.
- 4 (1229). Aṣṭakarmasthāna. Cf. s. v° Bālacikitsā, n° 74 b.
- 5 (1253). Aṣṭāṅgakāṇḍa, par Nāthapaṇḍita, 299 fol.
- 6 (1316). Aṣṭāṅganighaṇṭu, 38 fol.
- 7 (1280). Aṣṭāṅgahrdayasamhitā, par Vāgbhaṭa, feuilles de palmier, caractères malayalams, 203 fol. Cf. n° 8, 13, 59, 68, 69, 156, 157.
- 8 (1327). Commentaire sur l'Aṣṭāṅgahrdayasamhitā, par Hāṭakāṅka, 142 fol., incomplet.
- 9 (1148). Ātreyasamhitā (ou Hārītasamhitā), 217 fol. + fragment, 6 fol.
- 10 (1149). Ānandamālikā, par Ānandasiddha, extrait d'un Vaidya-kasārasaṃgraha, 65 fol.
- 11 (1174). Āyurveda, attribué à Vedavyāsa, 42 fol., incomplet.
- 12 (1263). Āyurvedaprakāṣa, 145 fol.
- 13 (1305). Āyurvedarasāyana; commentaire de Hemādri sur l'Aṣṭāṅgahrdayasamhitā (sūtra- et kalpasthāna), 141 fol., incomplet.
- 14 (1169). Āyurvedasaukhyā, par Toḍaramalla, 571 fol.
- 15 (1170). Suite du précédent, 175 fol.
- 16 (1171). Āyurvedasaukhyā, par Toḍaramalla, 261 fol., incomplet.

⁽¹⁾ Ces manuscrits sont tous en devanāgarī et sur papier, sauf indications contraires. Cordier a donné quelques indications sur un certain nombre d'entre eux dans un mémoire présenté au Congrès des Orientalistes de Hanoi (1902), *Récents découvertes de manuscrits médicaux sanscrits dans l'Inde* (1898-1902), *Muséon*, 1903.

17 (1153). *Ekakṣaranighaṇṭu*, par Vararuci, deux copies sur des manuscrits différents, 4 et 4 fol.

Kakṣaputa, cf. 26 et 117.

18 (1313). *Kalpasāgara*, 29 fol., incomplet.

19 (1314). *Kalpasāgara*, 36 fol., lacunes.

20 (1319). *Kalpasāgara*, 60 fol.

21 (1154). *Kalyāṇasamgraha*, transcription de la main de Cordier, 200 fol. environ. Cf. Clichés I.

22 (1155). *Kācāpasamhitā*, par Kācāyapa, 21 fol. doubles, copie.

23 (1156). Reproduction photographique du manuscrit original du même ouvrage. Cf. Clichés III.

24 (1157). Transcription et notes de la main de Cordier.

25 (1229). *Kumāratantra* ou *Kaumāratantra*. Cf. s. v° *Bālacikitsā*, n° 746.

26 (1158). *Kautūhalacintāmaṇi*, par Nāgārjuna (extrait du *Kakṣaputa* de Nāgārjuna), copie sur un manuscrit daté de 1810, 12 fol. Cf. ci-dessous, n° 117.

27 (1160). *Kriyākālaguṇottara*, 14 fol.

28 (1328). *Kṣemakutūhala*, par Kṣemaçarman, 60 fol., incomplet.

29 (1250). *Gandhakaṭpa*, 5 fol.

30 (1235). *Gayadāśanidāna*, 2 fol. (début seul). Cf. 65.

31 (1161). *Gūṇanighaṇṭu*, par Candranandana, 26 fol.

32 (1162). *Gūṇaratnamālā*, par Bhāṭvamiçra, 74 fol.

33 (1163). *Candrārkatāraka*, 47 fol.

34 (1286). *Carakapreñjikā*, par Ātreyaśvāmikumāra, commentaire sur la *Carakasamhitā*, 203 fol.

35 (1304). *Carakasamhitā*, édition de Jivānanda Vidyāçagara portant les variantes manuscrites (de la main de Cordier) du manuscrit çāradā intitulé *Carakatantra*, du Deccan College. Cf. Clichés I, 4.

36 (1267). *Cārucarya*, par Bhojartja, 18 fol.

37 (1264). *Cikitsāśālikā*, par Tisṛta, 33 fol.

38 (1165). *Cikitsāśālikā*, 50 fol.

39 (1301). *Cikitsāśālikā* (commentaire sur la), 100 fol.

40 (1262). *Cikitsāñjana*, par Vidyāpati, 15 fol.

41 (1266). *Cikitsādarpaṇa*, 241 fol.

Cikitsāsamgraha. Cf. s. v° *Ratnaprabhā*.

42 (1249). *Cikitsāsūtra*, par Kṣemakaramiçra, 68 fol., incomplet.

- 43 (1282). Cikitsāsāra, 168 fol.
- 44 (1166). Jagatprakāṣa, 4 fol.
- 45 (1167). Jvaracikitsita, transcription de la main de Cordier, 127 fol.
- 46 (1283). Jvaratimirabhāskara, par Kāyasthacāmuṇḍa, 73 fol.
- 47 (1168). Jvaraparājaya, par Jayaratna, 45 fol.
- 48 (1172). Takravidhi, par Paraçara, 9 fol.
- 49 (1302). Tattvakaṇikā, par Bhāratākarma, 20 fol.
- 50 (1275). Tattvakaṇikā, par Bhāratākarma, 35 fol. (manque fol. 6).
- 51 (1321). Dakṣiṇāmūrttinighaṇṭu, 22 fol., quelques lacunes.
- 52 (1219). Dravyagūṇa, extrait d'un rasaśāstra, écriture bengalie, 13 fol.
- 53 (1281). Dravyagūṇa, 44 fol.
- 54 (1173). Dviçall, par Manīṣi, 16 fol.
- 55 (1175). Dhātumañjarī, attribué à Sadāçiva, 91 fol., incomplet.
- 56 (1269). Dhāturatnamālā (extraite de l'Açvinsamhitā), 9 fol.
- 57 (1176). Dhāturatnamālā, par Devadatta, 6 fol.
- 58 (1275). Nāḍījñāna, par Ātreya, 3 fol.
- 59 (1274). Nidānacintāmaṇi, commentaire sur l'Aṣṭāṅgahrdayasamhitā (Nidānasthāna), 83 fol.
- 60 (1331). Nidānapradīpa, par Nāganātha, 139 fol. *
- 61 (1320). Même ouvrage, 95 fol.
- 62 (1315). Nidānayogaratnāvalī, 361 fol.
- 63 (1159). Netracikitsā, par Kāpāli, caractères télīngas, 24 pages.
- 64 (1279). Netraprakāçikā, par Nandikeçvara, 38 fol.
- 65 (1177). Nyāyacandrikā, par Gayadāsa; nidānasthāna; commentaire sur la Suçrutasaṃhitā, 127 fol. Cf. 30.
- 66 (1178). Pathyāpathya, par Raghudeva, 22 fol.
- 67 (1294). Pathyāpathyavibodhaka, chapitre vii, intitulé Vyavahāra, 15 fol.
- 68 (1179). Padārthacandrikā, par Candranandana; çārīra et cikitsāsthāna; commentaire sur l'Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā, 153 fol.
- 69 (1265). Même ouvrage, complet (T), 482 fol.

70 (1180). Paryāyaratnamālā, par Mādhavakāra, écriture bengalie, 23 fol., incomplet.

71 (1151). Pākāvali, par Mādhava, extrait d'un Ayurvedaprakāṣa, 25 fol., copie d'un manuscrit daté de 1810.

72 (1152). Même ouvrage, lithographié en feuilles, Bénarès, 1879, 15 fol.

73 (1287). Prayogāmṛtā, par Vaidyacinlāmaṇi, 233 fol.

74 (1229). Bālacikitsā. Sous ce titre sont groupés :

a. Ariṣṭasthāna, par Vararuci, fol. 1 à 9;

b. Aṣṭakarmasthāna, par Vararuci, fol. 9 à 46;

c. Kumāratantra ou Kaumāratantra, attribué à Rāvaṇa, fol. 46 à 52;

d. Bālatantra, attribué à Daṣagrīva, fol. 52 à 63.

Caractères télīngas.

75 (1181). Bālacikitsā, par Pṛthivīmalla (Çiçuraksāratna), 64 fol.

76 (1291). Bālacikitsā, 5 fol., incomplet.

77 (1229). Bālatantra. Cf. s. v° Bālacikitsā, n° 74 d.

78 (1273). Bhāradvajasamhitā, Bheṣajakalpa avec commentaire, 163 fol.

79 (1326). Bhāvasvabhāva, 26 fol.

80 (1182). Bheṣasamhitā, 370 fol. (devanāgarī et transcription); (1183) 408 fol. (copie télīnga); (1184) transcription partielle de la main de Cordier.

81 (1309). Bheṣajakalpa, avec commentaire de Veṅkateṣa, 90 fol., incomplet.

82 (1185). Bhojanakutūhala, par Raghunāthasūri, 32 fol., incomplet.

83 (1311). Bhojanakutūhala, 59 fol.

84 (1186). Mantramahodadhi, avec commentaire, lithographié en feuilles.

85 (1271). Mallaprakāṣa, par Malladevalokanātha, 48 fol.

86 (1197). Mahārṇavanibandha, par Mandhātṛ, 348 fol.

87 (1324). Mādhavīcikitsā, par Mādhavakāra, 81 fol.

88 (1187). Mugdhabodhasaṅgraha, par Raghunandana, 163 fol.

89 (1188). Momahanavilāsa, par Momahana, 217 fol.

- 90 (1297). Yantracintāmaṇi, par Dāmodara, 22 fol.
- 91 (1330). Yogaścandrikā, par Puruṣottamaçarman, 104 fol., incomplet.
- 92 (1189). Yogacandrikā (ou Gūḍhaprakāṣikā), par Lakṣmaṇa 55 fol., incomplet.
- 93 (1236). Yogacandrikā, par Budhalakṣmaṇa, 32 fol.
- 94 (1268). Yogapradīpikā, 18 fol., incomplet.
- 95 (1190). Yogaratnamālā, par Nāgārjuna, avec commentaire par Guṇākara, 24 fol.
- 96 (1191). Yogaratnāvalī (ou Yogaratnamālā), par Nāgārjuna, avec commentaire développé par Guṇākara.
- 97 (1193). Yogaratnāvalī, par Çrikanṭhaçiva (ou Rāmacandra cakravartin?), 127 fol.
- 98 (1192). Yogarātnasamuccaya, par Candraka, 400 fol.
- 99 (1194). Yogaçataka, par Nāgārjuna, avec commentaire par Dhruvapāla, 12 fol., reproduction photographique et transcription. Cf. Clichés boîte IV.
- 100 (1195). Yogaçataka, par Nāgārjuna, 12 fol.
- 101 (1256). Yogaçataka, par Nāgārjuna, 22 fol.
- 102 (1292). Commentaire sur le même, par Rūpanayana, 60 fol., incomplet.
- 103 (1307). Commentaire sur le Yogaçataka, 16 fol.
- 104 (1196). Yogaçataka, par Vararuci, 18 fol.
- 105 (1198). Yogaçataka, par Vararuci, avec commentaire (Abhidhānacintāmaṇi) par Pūrṇasena, 46 fol.
- 106 (1258). Yogaçataka, par Vararuci, 13 fol.
- 107 (1259). Yogaçataka, 21 fol.
- 108 (1199). Yogaçatābhidhāna, 24 fol.
- 109 (1200). Yogaçatābhidhāna, 18 fol.
- 110 (1201). Yogasāra (Gāndhakādikalpa), 12 fol.
- 111 (1202). Yogasārasamuccaya, par Çivadāsa, 4 fol.
- 112 (1290). Yogasudhānidhi, par Vandamiçra, 93 fol., incomplet.
- 113 (1251). Yogoktililāvātī, par Govindaçeva, 13 fol.
- 114 (1235). Rājendrakoça (ou Indrakoça), par Rāmacandra, 15 fol., incomplet (début seulement).
- 115 (1333). Ratnaprabhā, 461 fol.
- 116 (1310). Ratnaprabhā, commentaire sur le Cikitsāsamgraha de Cakradatta, transcription inachevée, avec notes de la main de Cordier, 71 pages.

- 117 (1322). Rasakakṣāputa, par Nāgārjuna, 119 + 143 fol. Cf. ci-dessus, n° 26.
- 118 (1203). Rasakautuka, par Mallārinābha, 27 fol.
- 119 (1204). Rasakaumudī, par Mādhava, 138 fol. (incomplet?). caractères bengalis et devanāgarī.
- 120 (1205). Rasacintāmaṇi, 4 fol.
- 121 (1206). Rasacintāmaṇi, par Ānandadevasūri, fol. 1 à 9 et 32 à 95.
- 122 (1207). Rasacintāmaṇi, par Ānandadevasūri, 33 fol., incomplet.
- 123 (1208). Rasapaddhatibhā, par Bindupaṇḍita, 72 fol.
- 124 (1209). Rasaprākāśasudhakārā, par Yaçodhara, 61 fol.
- 124 (1210). Rasapradīpa, par Rāmacandra, 31 fol.
- 126 (1211). Rasamānasa, par Dayārāma, 15 fol.
- 127 (1212). Rasaratnadīpa, par Rāmarāja, 59 fol.
- 128 (1293). Rasaratnasārasaṅgraha, 15 fol., incomplet.
- 129 (1213). Rasaratnākara, par Nāgārjuna, 43 fol., incomplet.
- 130 (1264). Rasaratnākara, par Nāgārjuna, Mantrakhaṇḍa, 78 fol.
- 131 (1214). Rasaratnākara, par Nityanātha, 18 fol., incomplet; et 17 fol. (numérotés 124 à 140).
- 132 (1261). Rasaratnākara, Vāḍakhaṇḍa, 37 fol.
- 133 (1260). Rasaratnākara, Siddhakhaṇḍa, 41 fol.
- 134 (1289). Rasaratnākara et Rasendrakhaṇḍa (fragments), 16 fol.
- 135 (1215). Rasarājalakṣmī, par Rāmeçvarabhaṭṭa, 89 fol.
- 136 (1278). Rasarājaçamkara, 36 fol.
- 137 (1323). Rasarājaçekhara, par Gaṅgādhara, 160 fol.
- 138 (1216). Rasasāgara, 65 fol.
- 139 (1217). Rasasāra, par Govinda, 66 fol.
- 140 (1218). Rasabemaṇi, par Kāṅkāli, 78 fol., incomplet.
- 141 (1220). Rasārṇava, par Çambhu, 102 fol.
- 142 (1288). Rasārṇava, 9 fol., incomplet.
- 143 (1276). Rasāvatāra, 33 fol., incomplet.
- 144 (1221). Rasendracūḍāmaṇi, par Somadeva, chapitre vi, 9 fol., incomplet.
- 145 (1254). Rasendracūḍāmaṇi, par Somadeva, 59 fol., incomplet.
- 146 (1222). Rasendramaṅgala, par Nāgārjuna, avec commentaire, 39 fol., incomplet.
- 147 (1223). Rājamārttaṇḍa, par Bhojarāja, 35 fol., lacunes.
- 148 (1224). Rājamārttaṇḍa, ouvrage différent du précédent, 21 fol.
- 149 (1225). Rājamārttaṇḍa, 7 fol., écorce de Betula Bhojpatra, récent, incomplet.

150 (1147). Rugviniçaya, par Mādhavakāra, avec commentaire (Ātaṅkadarpaṇa), lithographié à l'imitation des manuscrits (1868), 173 fol. (manquent fol. 61 à 78).

151 (1226). Même ouvrage (intitulé Bhāḍavanidāna [sic]), avec commentaire incomplet, texte complet, 173 fol.

152 (1329). Rugviniçaya (commentaire sur le), par Hārādhanā, 28 fol., incomplet (7).

153 (1227). Rudrayāmālā, Rasakalpa, 17 fol.

154 (1228). Lakṣmaṇotsava, par Lakṣmaṇa, Pradaracikitsā, 219 fol.

155 (1270). Lohapaddhati, par Kaviçvara Sureçvara, 27 fol.

156 (1230). Vāgbhaṭamanḍana, par Bhaṭṭanarahara, commentaire sur l'Asṭāṅgahrdayasamhitā, 31 + 24 + 31 fol.

157 (1231). Même ouvrage, 28 + 16 + 50 fol.

158 (1306). Viṣaharatantra, 54 fol.

159 (1232). Vṛttaratnāvalīcandrikā, commentaire sur la Ratnāvalī, par Maṇḍirāmamiçra, lithographié, Allahabad, 1875, 183 fol.

160 (1255). Vṛkdhayogaçataka, 46 fol.

161 (1233). Vṛhadvaidyaprasāraṇa, 158 fol.

162 (1325). Commentaire sur la Vaidyakamadhavī, 119 fol., lacunes vers la fin.

163 (1234). Vaidyakalpataru, 123 fol.

164 (1296). Vaidyacandrodaya, par Trimalla, 6 fol.

165 (1237). Vaidyajiṇana, par Lolimbarāja, avec commentaire par Rudrabhaṭṭa, 45 fol.

166 (1298). Vaidyabhāskaracandrodaya, attribué à Dhanvantari, 19 fol.

167 (1238). Vaidyavallabha, par Rātulaçarṇigadhara, avec commentaire par Meghabhaṭṭa, 62 fol.

168 (1332). Commentaire du précédent, 37 fol., transcription de la main de Cordier.

169 (1284). Vaidyavidyāvinoda, 132 fol.

170 (1239). Vaidyasarvasva, par Manu, 11 fol.

171 (1285). Vaidyārṇava (ou Āṣṭavidyānuçāsana), 519 fol.

172 (1240). Çataçloki, par Vopadeva, avec commentaire (Candra-kalā), 31 fol.

173 (1318). Çataçloki, par Avadhānasarasvatī, 16 fol., quelques lacunes.

174 (1241). Çātrakasūtraguṇapāṭha, par Arupācala, 25 fol.
175 (1242). Çātrapadmiṇī, par Bhāskarabhaṭṭa, avec commentaire, transcription, 22 fol.

176 (1317). Śaḍrasanighaṇṭu, par Caturagraja, 48 fol.

177 (1243). Sannipātacandrikā, avec commentaire par Māṇikya, 20 fol.

178 (1235). Saṃjñasamuccaya, 5 fol., incomplet.

179 (1257). Sārasaṃgraha, par Nāgārjuna, 36 fol., incomplet.

180 (1295). Sārāvali, 48 fol., incomplet.

181 (1300). Siddhamantra, par Keçava, 5 fol., incomplet.

182 (1303). Siddhamantra, par Keçava, 6 fol.

183 (1244). Siddhamantraprakāça, par Vopadeva, 39 fol.

184 (1272). Siddhasārasaṃhitā, 164 fol., incomplet.

185 (1245). Siddhāntacikitsā, commentaire de la Çārngadharatri-
çati, 45 fol.

186 (1277). Sugrīvasaṃkarakarṇīvidyā, 35 fol.

187 (1308). Sūpaçāstra, 7 fol.

188 (1246). Haridhāritagrantha, par Harirāyaçarmaṇ, avec glose
en dogra, 28 fol.

Haritasāṃhitā, cf. 9.

189 (1299). Hṛdayadīpaka, par Vopadeva, 6 fol.

190 (1247). Hṛdayadīpanighaṇṭu, par Vopadeva, 5 fol., incomplet

191 (1248). Hṛdayadīpanighaṇṭu, 7 fol., incomplet.

II. MANUSCRITS SANSCRITS DIVERS⁽¹⁾.

192 (1335). Alankārakaustubha, par Karṇapūra, avec commentaire
par Viçvanātha cakravartin, 133 fol.

193 (1340). Ārṣarāmāyaṇa. Laṅkākhanda, 156 fol.

194 (1341). Ārṣarāmāyaṇa. Uttarakhanda, 101 fol.

195 (1336). Ārṣarāmāyaṇa. Adbhutottarakhanda, 108 fol.

196 (1339). Ārṣarāmāyaṇa. Adbhutottarakhanda, 50 fol.

197 (1337, 1336). Ārṣarāmāyaṇa. Adbhutottarakhanda, 94 et 48 fol.

198 (1401). Uddhavasamdeçaprabandha, 4 fol.

(1) Ces manuscrits sont tous en caractères bengalis et sur papier, sauf indications contraires.

- 199 (1415). Urdhvāmnāyasamhitā, attribuée à Nārada, 15 fol.
 200 (1416). Urdhvāmnāyasamhitā, 25 fol.

- 201 (1363). Karmavipāka, attribué à Bhṛgu, 37 fol.
 202 (1364). Karmavipāka, par Sātātapa, 12 fol.
 203 (1362). Kalkipurāṇa, chap. 1-xxxv, 1809, 55 fol., plus un folio à identifier.
 204 (1367). Kṛṣṇayugalaprakāśa, 13 fol.
 205 (1366). Kṛṣṇahastava, 14 fol., 1814.
 206 (1365). Kramadīpikā, par Keçavācārya, avec commentaire de Govindavidyāvinodabhṭṭācārya, 1845, 64 fol.

- 207 (1351). Gautamītantra, 86 fol.
 208 (1352). Gautamītantra, 95 fol.
 209 (1427). Gautamītantra. Gopālastavarāja, 4 fol.
 210 (1419). Gāruḍatantra (ou purāṇa?), par Vāsudevamūrttaya, 2 fol.

- 211 (1334, 1414). Gāruḍapurāṇa. Piṭṛstotra, 2 exemplaires, 3 fol. chaque.

- 212 (1354). Gitagovinda, par Jayadeva, 1803, 30 fol.
 213 (1355). Gopālācampū, 132 fol.

- 214 (1353). Ghaṭakarparakāvya, attribué à Kālidāsa, 3 fol.

- 215 (1348). Caitanyacandrodaya, par Kavikarṇapūrṇa, 143 fol.
 216 (1336). Camuṇḍatantra, 2 fol. (1 et 4).

- 217 (1361). Jyotiḥsaṃgraha, par Maheça, 13 fol.

- 218 (1350). Dhunḍirājastotra, 31 fol., incomplet.

- 219 (1398). Tantrasāra, par Kṛṣṇānanda, 290 + 1 fol.
 220 (1431). Tantrasāra, lithographié en feuilles à la façon des manuscrits, Bénarès, 1890, 252 fol.
 221 (1399). Tīrthacintāmaṇi, par Vācaspatimiçra, 147 fol.

- 222 (1433). Dānakelikaumudī, avec commentaire, par Raghunāthadāsa, 40 fol.
 223 (1410). Dāyanirpaya (Vivādanirpaya), par Karabhṭṭācārya, 17 fol.

- 224 (1411). Dāyabhāga, fol. 19 à 44.
 225 (1349). Dāyabhāganirṇaya, par Kāmadeva, 13 fol.
 226 (1438). Fragment de dhāraṇī en caractères rañja's sur feuille de palmier (corypha umbraculifera).
 227 (1381). Nāṭakacandrikā, 31 fol.
 228 (1379). Nāmaliṅgānuṣṭhana, par Amarasimha, 103 fol.
 229 (1380). Nāradapañcaratra (Jñānāmṛtasāra), 251 pages.
 230 (1400). Recueil de paddhati et de stotra imprimé à l'imitation d'un manuscrit.
 231 (1382). Padmapurāṇa. Kriyāyogasāra, chap. I-XXV, 121 fol.
 232 (1383). Padmapurāṇa. Kriyāyogasāra, chap. I-XXVI, 1685, 114 fol.
 233 (1428). Padmapurāṇa. Saṅkṣāṇāṣṭastotra, 1814, 4 fol.
 234 (1384). Parācarapaddhati. Jātimala, 1 fol.
 235 (1432). Pañcamasāstrasamhitā, attribuée à Nārada, 8 fol., incomplet.
 236 (1424). Pāṇḍavagītā, 2 fol.
 237 (1430). Pāṇḍavagītā, 2 fol. (15. et 16), exemplaire complet, mais extrait d'un autre ouvrage plus étendu.
 238 (1385). Prabodhacandrodaya, par Kṛṣṇamiśra, 38 fol.
 239 (1347). Brhannāradyapurāṇa, chap. I-XXXVIII, avec commentaire partiel, 114 fol. — Fragments, chap. VII, VIII, XXI, 8 fol.
 240 (1423). Brahmapurāṇa. Viṣṇunāmāṣṭaka, 1 fol.
 241 (1346). Brahmavaivartapurāṇa, chap. II-VIII, XI, XVI, XVIII, XIX, XXVI-XXVIII du Brahmakhaṇḍa; XIII, XIX, XX, XXII-XXIV, XXXI, XXXIII, XXXVIII, XXXIX, LXIII, LXVIII-LXXVII du Gaṇapatikhaṇḍa; LXXVII du Kṛṣṇajanmakhaṇḍa; 1804, 36, 34, 103, 8 fol.
 242 (1422). Brahmāṇḍapurāṇa. Viṣṇupañjarastotra, 3 fol.
 243 (1413). Bhaktirasāmṛtasindhu, avec commentaire. Cf. s. v° Rasa°.
 244 (1389). Bhaktirasāmṛtasindhu, avec commentaire. Cf. s. v° Rasa°.
 245 (1390). Bhakti°, avec commentaire (Durgamasāgamalin). Cf. s. v° Rasa°.
 246 (1342). Bhagavadgītā, 39 fol.
 247 (1371). Bhagavadgītā, avec commentaire anonyme, 71 fol.
 248 (1421). Bhagavadgītā, avec commentaire de Āṇḍharasvāmin, 10 fol. (2 à 12).

249 (1412). Bhagavadbhaktiratnāvalī, par Viṣṇupurī Tairobhaktā, 30 fol.

250 (1343). Bhāgavatapurāṇa, livres VIII, IX et X, avec commentaire anonyme, 195 fol., incomplet.

251 (1386). Bhāgavatapurāṇa daṣamaṭippanā, intitulée Premabhaktiṭīkā, commentaire sur le livre X, 197 fol.

252 (1344). Bhāgavatapurāṇa. Commentaire du livre XI par Gopāla Cakravartin, 1805, 119 fol., devanāgarī.

253 (1345). Bhāgavatapurāṇa, 153 fol., devanāgarī.

254 (1376). Mathurā-māhātmyasamgraha, 15 fol.

255 (1417). Manahçikṣā, par Raghunāthadāsa, avec commentaire par Viṣvanātha Cakravartin, 3 fol.

256 (1418). Manahçikṣā, par Raghunāthadāsa, avec commentaire, 7 fol.

257 (1369). Mahābhārata. Ādiparvan, 82 fol.

258 (1372). Mahābhārata. Virāṭaparvan, avec commentaire de Cṛidharasvāmin, 54 fol.

259 (1335). Mahābhārata. Dronaparvan. Çatarudrīyastotra, 2 fol.

260 (1370). Mahābhārata. Anuçāsanaparvan, avec commentaire par Nilakaṇṭhasūri, 28 fol.

261 (1404). Mahābhārata. Anuçāsanaparvan. Viṣṇusahasranāma (-bhāṣya, par Çaṃkara), 1804, 47 fol.

262 (1420). Mahimnastava, 7 fol.

263 (1373). Mahiṣamardīṇīstotra, avec commentaire par Kāṭicaraṇa, fol. 3 à 8 (folio final).

264 (1368). Mādhuryakādambinī, 20 fol.

265 (1374). Mānavadharmāçāstra, 94 fol.

266 (1375). Mārkaṇḍeyapurāṇa. Devīmāhātmya, 171 fol. (tālapat- tra), ancien (?).

267 (1378). Mukticintāmaṇi, par Vācaspatimiçra, 32 fol.

268 (1377). Mugdhabodhavyākaraṇa, par Vopadeva, 1804, 144 fol.

269 (1356). Mohanatantra. Gopālasahasranāma, 9 fol.

270 (1409). Yājñavalkyadharmāçāstra, avec la Mitākṣarā, 1789, devanāgarī, 204 fol.

271 (1389). Rasāmṛtasindhu (Bhaktirasāmṛtasindhu), avec commentaire, 91 fol.

272 (1413). Rasāmṛtasindhu (Bhaktarasāmṛtasindhu), avec commentaire, 84 fol.

273 (1390). Rasāmṛtasindhu (Bhakti*), avec commentaire (Durgamasāṅgamaḥ), 171 fol.

274 (1334). Rājanīti, attribuée à Cāṇakya, 4 fol.

275 (1387). Rādhakṛṣṇalīlāsakadamba, 75 fol.

276 (1426). Rūpacintāmaṇi, 2 fol.

277 (1388). Rūpacintāmaṇi, fragment, 1 fol.

278 (1402). Vāmakoṣvaratantra. Gurustavarāja, 4 fol.

279 (1403). Vidagdhamādhava [nāṭaka], 1721, 100 fol.

280 (1405). Vivādacandrikā, 43 fol.

281 (1406). Vivādārṇavaseta, par Bāṇeṣvara, 128 fol.

282 (1429). Vaiṣṇavavarṇavyatirikta, 2 fol.

283 (1408). Vyavahāramātrkā, 42 fol.

284 (1407). Vrajabhaktivilāsa, par Nārāyaṇa Bhaṭṭa, 1812, 179 fol.

285 (1391). Ārutabhoda, attribué à Kālidāsa, 4 fol.

286 (1392). Sanatkumāratantra, 18 fol.

287 (1437). Sarvadevadevīpūjāpaddhati, imprimé en feuilles à l'imitation d'un manuscrit, Calcutta, 1896, 236 pages.

288 (1393). Skandapurāṇa. Puruṣottamamāhātmya, 1809, 112 fol.

289 (1394). Skandapurāṇa. Nilakaṇṭhastavarāja (du dialogue de Pārvatī et Īṣvara), 7 fol.

290 (1396). Stavamālā, avec commentaire, 193 fol. + un folio numéroté 119.

291 (1425). Smaraṇamaṅgala, 1 fol.

292 (1395). Smṛticandrikā, avec commentaire par Bhavadeva Nyāyā-lamkāra, 106 fol. Incomplet des deux premiers folios et de la fin. Réuni un folio numéroté 22, portant le colophon final d'un ouvrage du même auteur intitulé Dāyakaḥ.

293 (1397). Svarodaya, 1823, 18 fol.

294 (1357). Harināmāmṛta, par Jīva gosvāmin, 11 + 21 + 35 + 25 + 22 + 20 + 43 fol.

295 (1358). Harināmāmṛta (kṛtprakaraṇa), 11 fol.

296 (1360). Harivāsaradīpikā (ou Haribhaktivilāsānusāriṇī), 44 fol.

297 (1359). Harismṛtiṣudhānkura, par Raghunāṇananyāyavāgīś-bhaṭṭācārya, 19 fol.

III. MANUSCRITS BENGALIS ⁽¹⁾.

- 298 (968). Kālikāmaṅgala, par Prāṇarāma Kavivallabha, 152 fol.
 299 (966). Gṛtakalpataṛu, 1776, 464 fol.
 300 (965). Caitanyacaritāmṛta, chapitres (pariccheda) 1 à xxv, 114 fol.; chap. 1 à xx, 67 fol. (partie différente de l'ouvrage).
 301 (967). Jagannāthavallabha, 1814, 1 + 32 + 73 fol.
 302 (970). Jagannāthavallabhanāṭaka, par Rāmānandarāya, 23 fol.
 303 (969). Rāmāyaṇa, par Kīrtirāma, 245 fol.

IV. MANUSCRITS ET XYLOGRAPHES TIBÉTAINS ⁽²⁾.

- 304 (533). dkon mchog gsum rjes su dran pa'i mdo la sogs pa, fol., xylographe noir.
 305 (537). bka' than, recueil en cinq parties, vol. ka à ca, xylographe noir.
 Vol. ka. Manque (padma bka' yi than yig?).
 Vol. kha. rgyal po'i dkar chag than yig, fol. 13 à 92 (incomplet du début).
 Vol. ga. bcun mo bka'i than yig, 47 fol.
 Vol. na. lo paṇ bka'i than yig, 75 fol.
 Vol. ca. blon po bka'i than yig., 69 fol. (incomplet de la fin).
 306 (531). ston chen mo ram tu 'joms pa zes bya ba'i mdo, Mahāsaḥasrapramardana nāma sūtra, 44 fol., K., Rgyud, XIII, 1.
 307 (535). dri bral yons dag chos dbyiṅs pha mtha' yaṅs pa'i yum, 10 fol., xylographe noir.
 308 (530 c). 'phags pa che dan ye ces dpag tu med pa'i sūn po che'i dbaṅ bskur ba zes bya ba gzuṅs. Āryāparimitāyurjñānahṛdayābhisiṅcahṛdaya nāma dhāraṇī, fol. 32 b-43 a du vol. 530.
 309 (530 b). 'phags pa che dan ye ces dpag tu med pa'i sūn po zes bya ba'i gzuṅs. Āryāparimitāyurjñānahṛdaya nāma dhāraṇī, fol. 24 a-32 b du vol. 530. K., Rgyud, XIV, 32.
 310 (525). 'phags pa che dan ye ces dpag tu med pa zes bya ba

(1) Les numéros entre parenthèses correspondent aux cotes du fonds indien de la Bibliothèque nationale.

(2) Les sigles K. et T. renvoient respectivement au Kandjour et au Tadjour, où se trouvent certains des ouvrages énumérés ici.

theg pa chen po'i mdo. Āryāparimitāyurjñāno nāma mahāyānasūtra, manuscrit de belle calligraphie, caractères or sur fond noir, 30 fol., K., Rgyud, XIV, 30.

311 (530 a). Même ouvrage, fol. 1-24 a, K., Rgyud, XIV, 30.

312 (529). Fol. 9 d'un manuscrit du même ouvrage, caractères or sur fond noir, bordure verte au recto, textes sanscrit (caractères tibétains) et tibétain.

313 (530 e). 'phags pa che dpag tu med pa thams cad kyi sñin po. Āryāparimitāyurjñānasarvahrdaya, fol. 52 b-56, xylographe noir à gros caractères.

314 (532). 'phags pa 'dus pa chen po rin po che tog gi gzuns ces bya ba theg pa chen po'i mdo. Āryamahāsannipātaratnakatodhāraṇī nāma mahāyānasūtra, 143 fol., xylographe noir. K., Mdo, X, 5.

315 (528). 'phags pa 'od zer tan ma tes bya ba [gzuns]. Āryamarīci nāma dhāraṇī, xylographe rouge à gros caractères, 13 fol. K., Rgyud, XIII, 6.

316 (531 c). 'phags pa rig snags kyi rgyal mo so sor 'bran pa chen mo. Āryamahāpratisāraṇī, 37 fol. K., Rgyud, XIII, 3.

317 (534). byan chub kyi ltun par bcags pa, 7 fol., xylographe noir.

318 (524 a). sbyor ba brgya pa. Yogaśataka de Nāgārjuna, transcription de la main de Cordier, avec texte sanscrit intercalé au crayon, 41 pages. T., Mdo, CXVIII, 1.

319 (524 b). sman 'cho ba'i mdo. Jīvasūtra, par Nāgārjuna, transcription de la main de Cordier, 10 pages. T., Mdo, CXVIII, 2.

320 (539). sman gzuns, rouleau de papier de 1 m. 80 de longueur, texte incomplet, roulé avec trois fragments sur papier chinois, manuscrit.

321 (524 c). sman ava'i cho ga. Avabhesajakalpa, par Nāgārjuna, transcription de la main de Cordier, 4 pages. T., Mdo, CXVIII, 3.

322 (526). zva ser gyi chigs bcad, manuscrit, tibétain et mongol en regard, 9 fol.

323 (531 b). rig snags kyi rgyal mo rma bya chen mo. Mahāmāyurvidyārājñī, 52 fol. K., Rgyud, XIII, 2.

324 (530 d). rin po che che'i sgrub pa, fol. 43 a-52 b.

325 (536). gsañ snags bla med kyi lbag pa'i lha 'ga' ças la rgyun bsñen byed lugs khyer bder bkod pa rim gnīs chig rlogs skal bzai dga' byed (7), 13 fol., xylographe noir.

326 (531 e). gsañ snags chen po'i rjes su 'jin pa'i mdo. Mahāmantrānudhārisūtra, 13 fol. K., Rgyud, XIII, 5. Xylographe noir, à gros

caractères, peintures sur les planches de garde (deux sur la première, une sur la dernière).

327 (531 d). bsil ha'i chal chen po'i mdo. Mahāçtavanisūtra, 22 fol. K., Rgyud, XIII, 4.

328 (527). Manuscrit tibétain-mongol. A identifier, 42 fol., incomplet.

329 (540). Fragments divers: Dhāraṇīs. feuille initiale de plusieurs ouvrages sur papier fin coloré en orangé; impression médiocre; rouleau trouvé dans une statue creuse (?).

330 (538). Texte sur les insignes mystiques *rgya* (mudrā) : 'khor lo, lde mig, sñin, etc., en 25 parties numérotées ka à ra (partie ya incomplète de la fin, partie ra incomplète du début). Quatre miniatures aux deux premiers feuillets, représentation d'une mudrā sur le premier feuillet de chaque partie (sauf ra, premier feuillet manquant). Ecriture cursive, 232 fol. au total.

V. DIVERS.

1. Diagrammes magiques avec explications en cinghalais, feuilles de palmier, 19 fol. (fonds indien 971).

2. Écorce de *Aquilaria agallocha* préparée pour l'écriture, 6 fol. et 1 notice; spécimen d'écriture sur une des feuilles et fragments divers (fonds sanscrit 1442).

3. Manuscrit tai (Tais noirs du Haut-Tonkin), 49 fol., papier chinois (manquent les premiers feuillets). A identifier (fonds indo-chinois 356).

4. (chinois 11113) 康熙字典 K'ang hi Tzén tien, 2 fascicules, complet.

5. (chinois 11114) *Idem*, incomplet, 2 fascicules comprenant les parties III à VI.

6. (chinois 11115) 西域記 Si yu ki par Hiuan tshang, 2 fascicules comprenant les parties I à IV, incluses.

7. (chinois 11116). *Méthode d'écriture chinoise* en six cahiers par Edmond Nordemann, Hué, 1900, 6 fascicules.

VI. CLICHÉS (PHOTOGRAPHIES DE MANUSCRITS) ⁽¹⁾.

Botte I : 1. Nidānacintāmaṇi, 5 négatifs renforcés.

2 Nibandhasaṃgraha, par Dalhaṇa, fin du chapitre VI du Nidāna-

⁽¹⁾ Sauf indications contraires tous ces clichés sont des plaques de verre de dimensions 13 x 18.

stāna, fol. numéroté 53, verso, daté 1683 samvat; 1 cliché; 3 clichés à identifier.

3. Commentaire de Cakradatta sur Caraka, 6 clichés sans suite.

4. Carakatantra (codex çaradā du Deccan College), 6 clichés en mauvais état. Cf. n° 35 de la liste précédente.

Bolte II. 1 a. Amarakoşa, fol. numéroté 4, verso, écriture bengalie. Voir n° 4, ci-dessous.

b. Kulalikāmnayatantra, caractères gupta.

Ensemble sur une pellicule 13 × 18; 2 épreuves sur papier.

2. Kalyāṇasaṃgraha, 2 clichés et dispositif pour projection.

3. Kalyāṇasaṃgraha, 1 cliché, 3 épreuves.

4. Amarakoşa, supplément, 1 cliché.

5. Manuscrit népalais à miniatures, à identifier, 12 pellicules.

6. 2 pellicules à identifier.

Bolte III : Kāçyapasamhitā, 27 clichés dont un en double exemplaire (sur le dernier cliché, photographie de 2 folios d'un autre manuscrit). Clichés dont une épreuve forme le n° 23 de la liste précédente.

Bolte IV : Yogaçataka, par Nāgārjuna, avec commentaire par Dhruvapāla, 19 clichés. Cf. n° 99.

Bolte V : 1. Yogaçataka, par Nāgārjuna, manuscrit népalais.

2. 9 clichés, manuscrits divers.

Bolte VI : 5 clichés représentant des monuments et inscriptions divers.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS.

(Les numéros renvoient à la liste ci-dessus.)

Amarasimha, 228. Cf. Clichés II, 1 et 4.

Aruṇācala, 174.

Avadhānasarasvatī, 173.

Ātreya, 9, 58.

Ātreyasvāmikumāra, 34.

Ānandadevasūri, 121, 122.

Ānandasiddha, 10.

Karabhaṭṭācārya, 223.

Karṇapūra, 192.

Kavikarṇapūra, 215.

Kaviçvara Sureçvara, 155.

Kaçyapa, 22, 23, 24.

Kāpāli, 63.

Kāmadeva, 225.

Kāyasthacāmuṇḍa, 46.

Kālidāsa, 214, 285.

Kālicaraṇa, 263.

Kāvikālī, 140.

Kirtirāma, 303.

Kṛṣṇamiçra, 238.

Kṛṣṇānanda, 219.

Keçava, 181, 182.

Keçavācārya, 206.

Kṣemaṅkaramiçra, 42.

Kṣemaçarman, 28.

Gaṅgādhara, 137.

Gayadāsa, 30, 65.

Gupakāra, 95, 96.

Gopālacakravartin, 252.

Govinda, 139.

Govindadeva, 113.

Govindavidyāvinodabhattachārya, 206.

Cakradatta, 115, 116. Cf. Clichés I, 3.

Caturagraja, 176.

Candraṭa, 98.

Candranandana, 31, 68, 69.

Caraka, 34, 35.

Cāpakya, 274.

Jayadeva, 212.

Jayaratna, 47.

Jivagośvāmin, 294.

Ṭodaramalla, 14, 15, 16.

Ḍalhana, Clichés I, 2.

Tisāṭa, 37, 38.

Trimalla, 164.

Dayārāma, 126.

Daçagrīva (Rāvaṇa), 74.

Dāmodara, 90.

Devadatta, 57.

Dhanvantari, 166.

Dhruvapāla, 99.

Nandikeçvara, 64.

Nāganātha, 60, 61.

Nāgārjuna, 26, 95, 96, 99, 100,

101, 117, 129, 130, 146, 179,

818, 319, 321. Cf. Clichés IV,

V, 1.

Nāthapandita, 5.

Nārada, 199, 235.

Nāṭyapabbhatta, 284.

Nityanātha, 131.

Nilakanthasūri, 260.

Paraçāra, 48.

Puruṣottamaçarman, 91.

Pūrṇasena, 105.

Prṥthivimalla, 75.

Prāparāma kavivallabha, 298.

Bahāda, 2.

Bāpeçvara, 281.

Bindupandita, 123.

Budhalakṣmaṇa, 93.

Bhattachanarahara, 156, 157.

Bhavadeva Nyāyālamkāra, 292.

Bhāratakarṇa, 49, 50.

Bhāradvāja, 78.

Bhāvamiçra, 32.

Bhāskarabhattacha, 175.

Bhṛgu, 201.

Bheda, 80.

Bhojarāja, 36, 147, 1.

Mappirāmamiçra, 169.

Maniçi, 54.

Manu, 170.

Māndhātṛ, 86.

Malladevalokanātha, 85.

Mallārimābha, 118.

Mahēça, 217.

Māṇikya, 177.

Mādhava, 71, 72, 119.

Mādhavakāra, 70, 87, 150, 151, 152.

Meghabhattacha, 167.

Momahana, 89.

Yaçodhara, 124.

Raghudeva, 66.

Raghuṇandana, 88.

Raghuṇandananyāyavēgiçabhattachārya, 297.

Raghunāthadāsa, 222.
Raghunāthastri, 82.
Rātulaçārhgadbara, 167.
Rāmacandra, 114, 124.
Rāmācandracakravartin, 97.
Rāmarāja, 127.
Rāmanandārāja, 302.
Rāmoçvarabhaṭṭa, 125.
Rāvāṇa, 74. Cf. Daçagriva.
Rudrabhaṭṭa, 161.
Rūpanayana, 102.

Lakṣmaṇa, 92, 154.
Lotimbartīja, 165.

Vandanaṣṭra, 112.
Vararuci, 17, 74, 104, 105, 106.
Vāghaṭa, 7. Cf. Aṣṭāṅgaṣṭra, etc.
Vācaspatiṣṭra, 221.
Vidyāpati, 40.
Viçvanātha, 192.
Viçvanāthacakravartin, 255, 256.

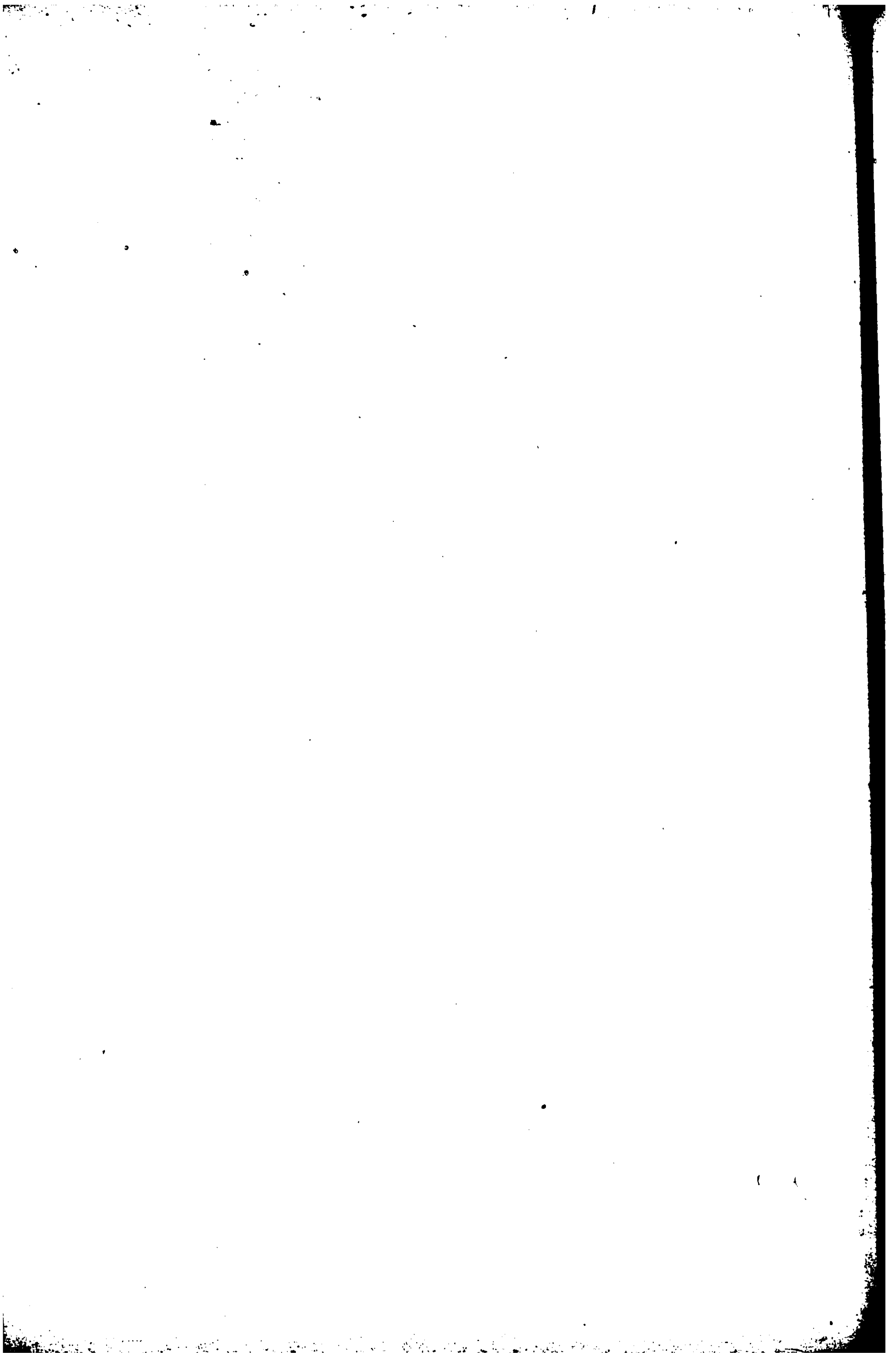
Viçṇuṣūri Tairebhakta, 249.
Vehkatoça, 81.
Vedavyāsa, 11.
Vaidyacināmāṇi, 73.
Vopadeva, 172, 183, 189, 190,
191, 268.

Çamkara, 261.
Çambhu, 141, 142.
Çivadāsa, 211.
Çrikanṭhaçiva, 97.
Çridharasvāmin, 248, 258.

Sadāçiva, 55.
Sātātapa, 202.
Somaadeva, 144, 145.

Harirāyaçarman, 188.
Hāṭakāhka, 8.
Hāradhana, 152.
Hārta, 9.
Hemādri, 13.

Jean FILLIOZAT.



SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 NOVEMBRE 1933.

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain Lévi, président.

Étaient présents :

M^{me} LAVERGNE, STCHOUPAK; M^{me} HOMBURGER, LALOU, ZENTLER;
MM. BASHADJIAN, BÉRIDZÉ, BLOCH, BOUVAT, BRUHL, CABATON, COEDÈS,
DENIÉVILLE, FADDEGON, FAYE, FECHALI, FERRAND, FÉVRIER, FILLIOZAT,
GREHARD, GROUSSET, HADJIBEYLI, LECOCQ, I. LÉVY, LOURETTE, MASPERO,
NIKITINE, PELLIOU, RENOU, SAKISIAN, SIDERSKY, STERN, STRAUSS, VIROL-
LEAUD, membres; BENVENISTE, secrétaire.

Le procès-verbal de la séance du 10 mars est lu et adopté.

Le PRÉSIDENT fait part des regrets que cause à la Société le décès du Commandant LECERF et de A. POULAIN, qui lègue à la Société un riche fichier de bibliographie éthiopienne.

Il est annoncé que la Société a reçu d'un membre d'honneur, qui désire garder l'anonymat, un don de 75 dollars.

La Société s'associera par un message à l'Indian Oriental Conference (Baroda, 27 décembre 1933), ainsi qu'à la célébration du 150^e anniversaire de l'Asiatic Society of Bengal (Calcutta, 15 janvier 1934).

La Société est informée de la prochaine publication de la *Revue des Études sémitiques*, organe de l'Institut des Études Sémitiques à la Sorbonne.

Ouvrages offerts à la Société :

FECHALI, *Textes libanais*, et AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (2^e édit.), par M. S. LÉVI. — Supplique manuscrite en arabe d'Égypte,

portant la signature de Bonaparte, par M. FADDEGON. — CORDIER-LALOU, *Catalogue du Tanjér*, par M. S. Lévi.

La Commission du Journal est réélue à l'unanimité.

Sont élus membres de la Société :

M^{me} D'AUZAC DE LA MARTINIE, présentée par MM. RENOUE ET BENVENISTE;
 LECHEF, présentée par MM. BENVENISTE ET BOUVAT;
 H. M. Lévy, présentée par M. Sylvain Lévi et M^{me} DE GRADOWSKA;
 MM. E. BLOCHET, présenté par MM. Sylvain Lévi et DUSSAUD;
 A. FEVRET, présenté par MM. A. MORET ET BOUVAT;
 H. HART, présenté par MM. BENVENISTE ET BOUVAT;
 L. SAINT-JEAN, présenté par MM. J. BLOCH ET FILLIOZAT;
 et l'INSTITUT ORIENTAL DE L'UNIVERSITÉ DE VIENNE, présenté par MM. BENVENISTE ET BOUVAT.

M. CORDÈS montre que la discussion qui s'était élevée entre le professeur N. J. KRON et le D^r STUTTERHEIM sur la question de savoir si la période bouddhique de Java central (fin du VII^e siècle) est due ou non à la prépondérance politique de Sumatra dans ces régions, est en réalité sans objet. En bonne méthode, il est en effet impossible d'affirmer que la dynastie javanaise des Çailendra, responsable de la construction du monument bouddhique de Kalasan et peut-être de Borobudur, ait, dès cette époque, régné sur Çrîvijaya. M. CORDÈS termine en mentionnant un certain nombre de faits qui semblent mettre la dynastie des Çailendra en rapport avec les anciennes dynasties du Fou-nan.

Observation de M. S. Lévi.

M. VIROLLEAUD analyse les textes découverts au cours de la dernière période de fouilles à Ras-Samra : 1^o fragments d'un traité de médecine hippologique; 2^o fragments mythologiques relatifs au combat d'Aleïn et de Moth, et à la descente aux enfers après la mort d'Aleïn; énumération des bêtes sacrifiées à cette occasion; 3^o colophon portant le nom du scribe *Elmolet*, mentionnant un personnage nommé *Perlon*, ministre du roi *Nymd*. M. VIROLLEAUD indique les raisons qui le porteraient à croire que ces textes ont été rédigés vers le XVIII^e siècle av. J.-C.

La séance est levée à 6 heures et demie.

Le gérant-adjoint :
 René GROSSIER.

Le gérant :
 Gabriel FERRAND.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-JUIN 1934.

UN DOCUMENT

SUR

LA VIE URBAINE ET LES CORPS DE MÉTIERS
À SÉVILLE AU DÉBUT DU XII^e SIÈCLE :

LE TRAITÉ D'IBN 'ABDŪN

PUBLIÉ

AVEC UNE INTRODUCTION ET UN GLOSSAIRE

PAR

E. LÉVI-PROVENÇAL.

I

INTRODUCTION.

L'existence du petit ouvrage inédit dont on trouvera plus loin le texte arabe m'a été révélée il y a déjà plusieurs années : j'eus alors la possibilité d'examiner à loisir un recueil manuscrit, assez médiocre, conservé dans une bibliothèque privée de Salé, et qui débutait par une copie acéphale du manuel hispanique de *hisba* de Muḥammad as-Sakāṭi de Malaga, depuis publié par M. G. S. Co'in et moi-même⁽¹⁾. Dans le

⁽¹⁾ *Un manuel hispanique de hisba : Traité d'Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Muḥammad as-Sakāṭi de Malaga sur la surveillance des corporations et la*

manuscrit salétin⁽¹⁾, ce second opuscule est attribué dans l'incipit à un personnage du nom de Muḥammad b. 'Abd Allāh an-Naḥā'ī 'Abdūn. Des recherches entreprises au Maroc m'ont permis, il y a quelques mois, de retrouver un autre exemplaire du même opuscule, en général plus correct et mieux écrit, dans une bibliothèque privée de Meknès⁽²⁾; le nom d'auteur inscrit en tête est assez différent de celui qui figure dans le recueil de Salé : Muḥammad b. Aḥmad Ibn 'Abdūn at-Tuḡībī. C'est en vain que j'ai essayé de retrouver la mention de ce personnage, sous l'un ou l'autre de ces noms, dans les répertoires biographiques espagnols ou magribins; il est dès lors à présumer que, pas plus que l'andalou as-Sakāṭī, l'andalou Ibn 'Abdūn — qui n'a évidemment rien de commun avec l'auteur de la célèbre *kaṣīda* sur les Aftāsides de Badajoz, dont il fut pourtant, on va le voir, presque le contemporain — n'a mérité, aux yeux des biographes de son pays, les honneurs d'une notice. Ce n'est qu'à travers quelques passages de son écrit qu'on est en mesure d'entrevoir ce que put être sa condition sociale, et de fixer l'époque à laquelle il vécut.

Le voisinage, dans deux manuscrits d'ailleurs apparentés sans doute à l'origine, du traité d'as-Sakāṭī et de celui d'Ibn 'Abdūn, n'est bien entendu pas fortuit. C'est qu'en effet l'un et l'autre, ainsi que les opuscules plus courts qui leur sont suite

répression des fraudes en Espagne musulmane, I, texte arabe, introduction, notes linguistiques et glossaire, dans les *Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, tome XXI, Paris, 1931.

⁽¹⁾ Ms. B. — Déjà décrit *op. cit.*, p. viii. La copie du traité d'Ibn 'Abdūn va des feuillets 20 à 41.

⁽²⁾ Ms. A. — Il fait partie, lui aussi, d'un recueil écrit tout entier de la même main, sans date de copie (xviii^e siècle) ni nom de scribe (18,5 cm., 14 cm.; 21 lignes par page) et va des feuillets 32 à 54. — Je remercie Si Muḥammad b. 'Alī ad-Dukkālī as-Salāwī et le chérif Mawlāy 'Abd ar-Raḥmān Ibn Zaidān al-'Alawī de l'obligeance avec laquelle ils ont bien voulu l'un et l'autre me confier leur manuscrit.

dans les mêmes recueils⁽¹⁾, sont d'objet sensiblement analogue; ils sont inspirés par le désir, fort louable aux yeux de bons musulmans, de dénoncer au grand jour ce qu'il peut y avoir d'incompatible, dans les différents milieux sociaux de leur pays ou de leur ville, avec les règles de vie fixées par le Coran et la Sunna; ils tentent de redonner quelque impulsion à l'application de la formule idéale, qui devient de plus en plus désuète, du *tagyir al-munkar*, de proposer une codification qui mette fin aux abus qui se sont implantés aussi bien dans le système administratif et fiscal que dans le jeu des transactions. Ils participent ainsi du genre de la littérature dite de *hisba*, dont on possède pour l'Orient quelques productions⁽²⁾.

Mais, tandis que le traité d'as-Sakātī se présente sous la forme d'un véritable vade-mecum du muḥtasib, magistrat avant tout préoccupé de la surveillance des corps de métiers et de la répression des délits de fraude commis par les vendeurs ou par les fabricants, celui d'Ibn 'Abdūn embrasse un champ bien plus large. Le premier de ces traités, n'étaient les hispanismes dont sa langue offre de nombreux exemples et la quasi-certitude que son auteur vivait à Malaga, pourrait constituer une somme de prescriptions valables à la rigueur pour n'importe

(1) Cf. *Un manuel hispanique de hisba*, p. viii. Voici leur liste complète, d'après le ms. A : a. Traité d'Ahmad b. 'Abd Allāh b. 'Abd ar-Ra'uf (19 feuillets); b. Traité de 'Umar b. 'Uṭmān b. al-'Abbās al-Ġarfīnī (4 feuillets); c. Écrit anonyme intitulé *Dikr mā taḥtaḍīhi al-maṣlahat ad-dīniya wa-l-aiyālat al-ḥarīya bain rutbat ḥa'ir al-Islām fi masāğid al-ğamā'at* (2 feuillets); d. Écrit anonyme intitulé *Bab fi 'l-hisba 'alā tagyir al-manākir* (7 feuillets); e. Écrit sur les poids et mesures par Abū Yahyā Abū Bakr b. Ḥalaf al-Mawwāq [cordouan mort à Fès comme cadi de cette ville en 599 (1203) : cf. Ibn al-Aṣṣāl, *Takmilat as-Si'a*, première partie, publiée par A. Baz et M. BENCHENES, Alger, 1920, n° 596; Ibn al-Kāṣi, *Ḥaḍrat al-iftibās*, éd. de Fès, p. 103] (2 pages); f. Écrit anonyme intitulé *Aḥkām wulat al-budād* (4 feuillets); g. Extrait du commentaire du *Muwatta'* par Abū 'Walid al-Bāğī [mort à Almería en 474 (1081) : cf. G. A. L., I, p. 419] (7 feuillets).

(2) Op. cit., p. vi-viii.

quelle cité commerçante du monde islamique au moyen âge. Le second opuscule, au contraire, ne se contente pas de passer en revue un certain nombre de corps de métiers; il fait aussi une place à plusieurs institutions urbaines, dans le cadre d'une ville précise, que l'auteur habite et qu'il connaît mieux que toute autre, Séville. Ibn 'Abdūn semble y avoir exercé quelque magistrature secondaire. Peut-être même y fut-il muhtasib, sinon cadi; mais il n'en fournit pas la preuve. Sa culture en tout cas est très relative, sa langue offre avec celle d'as-Sakāṭī de nombreuses ressemblances; et son manque de clarté rend parfois sa lecture assez difficile. Enfin, son vocabulaire technique est, lui aussi, nettement hispanique, et bien des termes, qu'on a groupés en un glossaire, en demeureraient obscurs sans le secours du *Vocabulista* et du lexique grenadin de P. de Alcalá.

As-Sakāṭī et Ibn 'Abdūn paraissent avoir écrit sensiblement à la même époque. Mais alors que la datation du traité du premier de ces auteurs demeure incertaine, celle du second est plus aisée et plus sûre. Ibn 'Abdūn nous apprend en effet qu'il a personnellement été témoin⁽¹⁾ du début du règne du roi 'abbāvide al-Mu'tamid, à Séville; comme, d'autre part, il introduit dans son ouvrage tout un développement sur les Almoravides, on dispose sur la date de sa vie et celle de la composition de son traité d'indices chronologiques suffisants. Al-Mu'tamid succéda à son père al-Mu'taḍid sur le trône de Séville en 461 (1068). La ville fut ensuite prise par le géné-

(1) P. 1^{re} du texte arabe. Il est question dans ce passage de deux personnages sévillans, Abū Ga'far Ibn al-Farrā' et le muhtasib Ibn Šihāb. Le premier de ces personnages est sans doute le même que celui qui a sa biographie dans la *Šiḥa* d'Ibn Baṭṭūwāl (*B. A. H.*, I, II, Madrid, 1883), n° 92 : Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'īd al-Amawī, connu sous le nom d'Ibn al-Farrā', qui fit ses études à Cordoue, ville qu'il quitta pour aller s'établir à Séville au moment de la fin du x^e siècle. Il accomplit le pèlerinage et se rendit à Jérusalem, où il mourut. Quant à Ibn Šihāb, il reste inconnu.

ral de Yūsuf b. Tāšfin, Sir b. Abī Bakr, en 484 (1091); elle devait demeurer sous la domination des Almoravides jusqu'en 541 (1147), date à laquelle elle fut assiégée par le général almohade Barrāz b. Muḥammad al-Massūfi⁽¹⁾. Dans ces conditions, il ne paraît pas trop hasardeux d'assigner à la rédaction du traité d'Ibn 'Abdūn une date voisine des dernières années du xi^e ou des premières du xii^e siècle.

*
* *

Les indications sur la vie urbaine à Séville sont surtout groupées par Ibn 'Abdūn dans la première partie de son traité : l'auteur y passe en effet successivement en revue les différentes charges ou magistratures qui sont exercées de son temps dans sa ville et mentionne les principaux endroits publics qui doivent y faire l'objet d'une surveillance spéciale. On le suivra brièvement dans cette nomenclature.

C'est bien entendu le prince (*ra'is*) qui occupe la première place dans la hiérarchie citadine, puisqu'il commande à la fois à Séville et sur le territoire qui en dépend. Au moment où Ibn 'Abdūn écrit, ce prince ne peut plus être que le souverain almoravide, ou plus probablement, son représentant, le gouverneur nommé par lui⁽²⁾, et qui n'est pas un andalou, mais

(1) Cf. *Enc. Isl.*, IV, p. 245 a.

(2) D'après un passage de 'Abd al-Malik al-Warrāq, reproduit dans les *Mafāhīr al-Bardar* (E. Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les Berbères au moyen âge*, Rabat, 1934, p. 81), les gouverneurs almoravides de Séville ont été successivement l'émir Sir b. Abī Bakr; son fils Yahyā; le général 'Abd Allāh Ibn Fātima; l'émir Ibrāhīm b. Yūsuf b. Tāšfin; le général Abū Ḥafṣ 'Umar; l'émir 'Abd Allāh b. Abī Bakr Ibn Gannūna; l'émir Yahyā b. 'Alī b. M ġir; le général Abū Ya'qūb b. 'Alī; l'émir Abū Bakr b. 'Alī b. Yūsuf; l'émir Yahyā b. Ishāq Anġmār; Abū Bakr b. Mazdālī; l'émir Asanġar; puis les gouverneurs délégués par les Banū Ġāniya, Talḥa b. al-'Anbar, al-Manṣūr b. Muḥammad Ibn al-Ḥaġġ et 'Uṭmān b. 'Umar.

un africain. Dans l'assez long développement qui lui est consacré, on retrouve l'essentiel des préoccupations sur les devoirs du prince qui remplissent, de façon souvent fort monotone, de nombreuses pages d'ouvrages comme les *Aḥkām sultāniya* d'al-Māwardī ou le *Sirāḡ al-mulūk* d'al-Ṭurtūṣī. Parmi ces préoccupations, il en est une à laquelle Ibn 'Abdūn s'arrête spécialement : le prince doit encourager tant qu'il le peut l'agriculture sur son territoire et enjoindre aux grands personnages qui l'entourent de donner l'exemple en faisant mettre en valeur leurs domaines. L'auteur n'ignore pas que c'est de l'abondance des récoltes que dépend avant tout le rendement des impôts et par là même la richesse du trésor de l'État. Il fournit la preuve que les impôts sur les produits du sol — surtout sur les céréales et les olives, les deux principales productions du terroir sévillan — étaient, au début du XI^e siècle, fixés d'après les estimations de préposés du fisc (*ḥurrās*), lesquels étaient alors souverainement impopulaires à cause de leur partialité ou même de leur vénalité. Ces estimations du rendement de la récolte étaient inscrites, au nom de chaque cultivateur imposable, sur des registres spéciaux, et la rentrée de l'impôt correspondant était assurée par des agents non moins antipathiques à la masse, des percepteurs ou *kub-bād*, qui se rendaient sur place, et, aidés par les chefs de villages ou de cantons, encaissaient les sommes revenant au fisc.

C'est au cadi qu'Ibn 'Abdūn demande d'assurer le contrôle très strict de ces estimateurs et de ces percepteurs. Il confère d'ailleurs à ce magistrat religieux, dans toutes les manifestations de la vie sociale, un pouvoir remarquablement étendu, plus important certainement qu'il ne l'est alors dans la réalité. Mais l'Espagne musulmane, on le sait, se trouve à cette époque fortement travaillée par le parti des hommes de loi, des *fakih*s, auxquels Yūsuf b. Tāāfin fait la plus grande confiance, et qui ne manquent pas de s'immiscer dans tout ce qui touche à

l'administration de leur pays⁽¹⁾. Cette tendance si caractéristique des premières années du régime almoravide dans la Péninsule est illustrée, presque à chaque page de son écrit, par l'homme de loi qu'est fort probablement lui-même Ibn 'Abdūn. Il se révèle, au demeurant, très andalou et ne se fait pas faute, le cas échéant, de montrer qu'il considère les nouveaux maîtres du pays comme des étrangers devant lesquels il faut s'incliner, sinon comme des intrus.

Le *cadi* de Séville doit en tout cas, de l'avis d'Ibn 'Abdūn, présenter toutes les qualités requises d'un magistrat de qui dépend en majeure partie le bon équilibre de la cité : prestige ; respect inspiré à tous ceux qui l'approchent, droiture, esprit de décision, méfiance. Ses rapports avec le prince doivent être permanents, et il doit, par le vizir de ce dernier, être mis au courant de tous ses projets, faire même en sorte qu'ils restent lettre morte s'ils ne lui paraissent pas conformes au bien public. Il siège à un prétoire, ayant auprès de lui deux juristes pour la *mašwara*, ou consultation sur des points de droit. Pour faire exécuter ses jugements, il dispose d'exempts (*a'wān*), andalous pour les affaires des Sévillans, berbères pour les affaires des Almoravides. Enfin, il a la haute main sur le *bait al-māl*, ou trésor alimenté par les revenus des fondations pieuses, qui est conservé dans la grande-mosquée⁽²⁾, et duquel, le cas échéant, il peut autoriser le prélèvement extraordinaire de sommes à mettre à la disposition du prince, pour la préparation d'une expédition contre les Chrétiens ou la mise en état de défense d'un poste stratégique de la Frontière.

Après le *cadi*, le magistrat le plus important de Séville est le juge des délits civils ou *hākim*. Il a droit à des émoluments prélevés sur le *bait al-māl*. Il siège à la grande-mosquée et

(1) Cf. mes *Réflexions sur l'empire almoravide au début du XIII^e siècle*, extrait du *Cinquantième de la Faculté des Lettres d'Alger*, Alger, 1932, p. 315.

(2) Cf. mon *Espagne musulmane du I^{er} siècle*, Paris 1932, p. 71-72.

doit consulter le cadi sur les affaires plus ardues que celles dont il a habituellement à connaître. Lui aussi dispose d'exempts, qu'il lui faut choisir avec soin pour qu'ils ne prêtent à aucune critique. Quant aux procureurs (*huzamā*) qui viennent plaider devant lui pour les prévenus, la plus grande circonspection est de règle à leur égard.

Le maintien de l'ordre à Séville est à la charge du préfet de la ville, ou *ṣāhib al-madīna*. De même que les autres magistrats, religieux ou civils, il doit être andalou. Un corps de police lui permet d'exercer sa surveillance jour et nuit par toute la cité : ce sont des exempts, des agents du guet (*ḥaras*) et des inspecteurs (*'urafā*). Les exempts ont mission de faire les enquêtes de police, de vérifier les dires des délinquants, d'appliquer, dans le cas où elle est ordonnée, la peine du fouet. Le guet fait des patrouilles nocturnes dans les divers quartiers de la ville et arrête tous les individus suspects. Enfin, sous la surveillance directe du *ṣāhib al-madīna*, se trouve la prison, ainsi que les geôliers.

Ibn 'Abdūn consacre ensuite un assez long développement à la grande-mosquée de Séville, en se plaçant surtout à un point de vue pratique : c'est ainsi qu'il insiste sur la nécessité qu'il y a d'y employer à demeure un maître maçon pour l'entretien du bâtiment, des domestiques préposés au balayage, à l'éclairage, à l'approvisionnement en eau, au nettoyage des salles d'ablutions. Cette grande-mosquée, comme l'écrivain en donne nettement l'impression, ne suffit plus alors pour le service du vendredi, quand les fidèles s'y pressent et débordent non seulement dans le *ṣahn* et ses galeries latérales, mais jusqu'à l'extérieur, sur le parvis lui-même. Ibn 'Abdūn demande qu'on en facilite l'accès ; car les bazars qui environnent la mosquée rendent la circulation malaisée à ses abords immédiats, et les marchands en plein air, les mendiants importuns, les bêtes de somme en station sont une gêne permanente pour

tous ceux qui viennent accomplir leurs obligations pieuses.

Ces dernières indications n'offrent pas seulement de l'intérêt par elles-mêmes; elles justifient en effet dans une certaine mesure la décision prise par les Almohades, quelques dizaines d'années plus tard, de construire à Séville une nouvelle mosquée-cathédrale et d'y transporter la *ḥuṭba*. Du temps d'Ibn 'Abdūn, le *ḡāmi* sévillan était demeuré le même qu'à l'époque des premiers souverains de la dynastie umayyade; il avait été édifié — et l'on possède encore son inscription de fondation ⁽¹⁾ — sur l'ordre de l'émir 'Abd ar-Raḥmān II, dans l'année 214 de l'hégire (829-30 J.-C.), par les soins du cadi Umar Ibn 'Adabbas; depuis cette époque — du moins nul texte ne fournit-il la preuve du contraire — la grande-mosquée sévillane n'avait fait l'objet d'aucun agrandissement. Séville ayant pris sous les premiers Almohades une importance qu'elle n'avait point encore connue tout au long son passé musulman, le problème de l'extension de son *ḡāmi* se posa, comme il s'était posé précédemment pour celui de Cordoue, à plusieurs reprises. Mais il fut résolu d'une manière différente, et l'on dispose précisément sur les conditions dans lesquelles le souverain mu'winide Abū Ya'kūb Yūsuf fut amené à décider, en 567 (1171), la construction d'une nouvelle grande-mosquée dans sa capitale espagnole, de renseignements fort précis fournis par le chroniqueur Ibn Šāḥib aṣ-ṣalāt ⁽²⁾. La grande-mosquée almohade s'éleva bientôt au sud-est de la ville, à l'emplacement

(1) Cf. mes *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Paris, 1931, p. 198.

(2) Les extraits de l'histoire almohade d'Ibn Šāḥib aṣ-ṣalāt relatifs à Séville ont été publiés, traduits et commentés d'après le ms. d'Oxford (Marsh 433) par M. M. Arruñá, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial, 1930. Cf. principalement p. 137-138. Ces renseignements ont été résumés par Ibn Aṣī Zayn, *Rawḍ al-ḥirās*, éd. Tezcan, Upsala, 1843, p. 138; la traduction de Beaune, p. 297-298 (suivie par H. Lammens, *La grande mosquée almohade de Séville*, in *Mémoires Henri Bassot*, Paris, 1928, t. II, p. 252) est, comme presque toujours, défectueuse : corriger principalement « la colline de Djebel » en *Kal'at Gābir*, nom arabe de l'actuelle Alcaz de Gades.

actuel de la cathédrale qui a pris sa place au ^{xv}^e siècle, et il n'en reste guère aujourd'hui — est-il besoin de le rappeler? — qu'une partie du minaret, la célèbre Giralda. Ce déplacement du *ḡāmī* sévillan attira d'autre part aux abords immédiats du nouveau sanctuaire une grande partie de l'activité économique de la cité, qui gravitait auparavant autour de l'ancienne grande-mosquée. Ibn Ṣāḥib aṣ-ṣalāt précise que le prince almohade fit exproprier et démolir les maisons avoisinant la nouvelle mosquée; sur leur emplacement, des bazars furent construits; quatre grandes portes y donnaient accès. On transféra, entre autres marchands, dans ces nouvelles boutiques, les droguistes, les vendeurs d'étoffes et les tailleurs.

Après en avoir terminé avec la grande-mosquée, Ibn 'Abdūn passe aux mosquées secondaires, aux simples masḡids, qui l'intéressent surtout parce qu'ils sont, en même temps que des lieux de culte, les écoles dans lesquelles les enfants apprennent le Coran et reçoivent leur première instruction. Il se livre, à cette occasion, à d'acribes critiques contre les maîtres d'école (*mu'addib*), qui, d'après lui, n'ont aucune conscience professionnelle, sont souvent ignorants et mettent à profit la moindre occasion — appels en témoignage, participation à des repas de nocce, présence à des convois mortuaires — pour abandonner leurs élèves et les laisser livrés à eux-mêmes. Il en appelle au cadi pour les forcer à avoir de leur rôle d'éducateurs une conception plus stricte et plus honnête.

C'est encore au cadi qu'Ibn 'Abdūn demande ensuite de mettre un terme aux abus scandaleux dont les cimetières sont le théâtre. Malgré l'importance de sa population, Séville, dit-il, n'a point de nécropoles suffisamment vastes, et les maisons empiètent de jour en jour sur celles qui existent. D'autre part, les femmes ne peuvent s'y rendre sans se trouver en butte aux tentatives de séduction des nombreux débauchés qui y traient leur désœuvrement. Les baladins, les diseurs de bonne aven-

ture s'y installent sans vergogne en quête d'auditoire et de clientèle. Il n'est pas jusqu'aux tanneurs et aux parcheminiers qui ne violent le caractère sacré du lieu en y venant étendre au soleil les peaux qu'ils sont en train de préparer.

Séville, au début du xii^e siècle, demeure une cité au commerce florissant surtout grâce à son port fluvial, sur la rive gauche du Guadalquivir. Sur la vie du fleuve, Ibn 'Abdūn fournit d'intéressants aperçus. Il n'y a pas encore de pont qui relie la ville proprement dite à son faubourg de la rive droite, Triana. Ce sera encore l'un des travaux d'utilité publique à la réalisation duquel s'emploiera, dans sa résidence espagnole préférée, l'almohade Abū Ya'kūb Yūsuf. En attendant l'établissement d'un pont de bateaux par ce dernier dans la seconde moitié du xii^e siècle, le passage des gens, des bêtes et des marchandises est assuré d'une rive à l'autre par des bateliers (*ma'add*); la police du port est exercée par un *amin* du fleuve, qui surveille non seulement les passeurs mais aussi les navigateurs qui viennent ravitailler Séville par voie d'eau. Un peu en amont, là où le flux et le reflux cessent de se faire sentir et l'eau n'est plus salée, un appontement est réservé en principe aux porteurs d'eau qui viennent la puiser dans le Guadalquivir pour la transporter et la vendre dans les divers quartiers de Séville. Anomalie à laquelle les Almohades encore mettront fin un peu plus tard, en assurant le ravitaillement de leur capitale en eau potable par l'établissement d'un grand réservoir alimenté par un aqueduc venant des environs d'Alcalá de Guadaira, à une quinzaine de kilomètres à l'Est.

Mais ce n'est pas seulement par le port qu'entrent à Séville toutes les denrées et les marchandises qui sont nécessaires à ses habitants; les routes venant du Nord principalement et convergeant vers la cité aboutissent à plusieurs portes de l'enceinte, qui sont fermées pendant la nuit et surveillées en permanence par des gardiens. Ibn 'Abdūn se plaint de voir les

gardiens de ces portes prélever abusivement un droit d'entrée sur toutes les marchandises, surtout sur le bétail sur pied et les produits du sol. Mais il s'agit là d'un impôt, à vrai dire fort impopulaire, qui a presque toujours été perçu dans les villes musulmanes au moyen âge. Aussi est-ce sans doute sans grand espoir d'être entendu qu'Ibn 'Abdūn s'élève contre les abus auxquels se livrent ces gardiens de portes, et aussi, plus violemment encore, contre ceux qui sont le fait des individus peu scrupuleux qui se sont fait concéder la ferme (*kabāla*) des droits de marché. Il ne trouve pas de termes assez virulents pour les stigmatiser : « Le *mutakabbil*, dit-il, est la pire des créatures qu'Allāh ait mises sur la terre, pareil à la guêpe qui a été créée pour nuire et non pour être de quelque profit ! » Il devrait faire l'objet du contrôle le plus minutieux de la part de l'autorité, et Ibn 'Abdūn demande que, pour mettre fin à la véritable tyrannie qu'il exerce sur les petites classes de la population, des tarifs maxima soient fixés une fois pour toutes pour ses taxations en espèces et ses prélèvements en nature.

Enfin, pour en terminer avec ce rapide aperçu du contenu de la première partie du traité d'Ibn 'Abdūn, on signalera la page assez curieuse qu'il consacre aux maîtres du pays, aux Almoravides. Il s'y plaint de l'abus que l'on fait à Séville du port du voile de visage ou *liṣām*, qui est leur signe distinctif ; il voudrait qu'il fût strictement réservé aux vrais seigneurs sahariens et interdit aux autres Berbères et aux miliciens.

*
*
*

Dans la seconde partie de son ouvrage, Ibn 'Abdūn va plus spécialement s'occuper des corps de métiers de Séville à son époque, en les examinant d'ailleurs sans aucun ordre, souvent avec des redites, et en s'attachant surtout à démasquer les fraudes et les malfaçons auxquelles se livrent certains artisans et certains vendeurs et à proposer les interdictions qui, à son

sens, devraient être prononcées à leur rencontre. Cette dernière partie de son écrit n'est plus autre chose qu'un manuel de *hisba*, assez proche au reste, par beaucoup de détails et surtout par l'inspiration, de celui d'as-Sakaṭī. Il serait trop long de suivre pas à pas Ibn 'Abdūn dans sa revue de ces divers métiers. Son mutisme à peu près complet sur l'organisation corporative de ceux qui les exerçaient donne à penser qu'elle était de son temps presque inexistante aussi bien à Séville qu'à Malaga et dans le reste de l'Espagne musulmane et de l'Afrique du Nord. D'autre part, dans sa liste de métiers, Ibn 'Abdūn ne vise certainement pas à être exhaustif : certains, qui s'exerçaient nécessairement à son époque dans une grande ville comme la sienne, ne sont pas mentionnés dans son traité, alors qu'ils ont été retenus dans l'écrit parallèle de son contemporain as-Sakaṭī.

On se bornera donc à essayer brièvement, à travers le désordre de leur nomenclature, de situer les principaux de ces métiers dans le cadre de l'activité commerciale et économique de Séville au début du xii^e siècle⁽¹⁾, sans distinguer les artisans des fabricants proprement dits (*ṣunnā', ahl as-ṣanā'i', 'amala*) des marchands détaillants (*bā'a, ahl al-amāḩ*).

Le commerce de l'alimentation tient, comme on peut s'y attendre, la place la plus importante : boulangerie, boucherie, vente des produits gras, des légumes et des fruits. Chaque famille fait, en général, elle-même le pain nécessaire à sa consommation, et dans ce but acquiert chaque année la provision de blé nécessaire, sur le marché où il est soigneusement pesé et mesuré, avant d'être converti en farine par le meunier. Le pain est cuit au four banal, le fournier recevant de ses clients un salaire en nature, sous la forme d'un morceau de pâte. Chaque jour, le fournier fait cuire les pains qui ont constitué

(1) Cf. mon *Espagne musulmane du x^e siècle*, p. 188-190.

son salaire et les donne à vendre sur le marché. C'est sur le marché que l'on se procure aussi certaines pâtisseries, des gimbettes et des beignets au fromage. On y trouve aussi des marchands de poisson frit, des vendeurs de *harisa*, de saucisses, de brochettes de boulettes de hâchi de viande. A l'étal du boucher, on trouve de la viande de mouton, de bœuf, de chèvre. On vend aussi à Séville de la viande boucanée. Les bêtes de boucherie, amenées par le *gallāb* qui les a achetées dans la campagne et vendues au boucher, sont abattues hors du marché et transportées à dos d'homme dans les boutiques, sans aucune protection pour le passant qui risque d'être sali. L'huile fait l'objet d'un commerce important, tandis que le beurre semble un produit de luxe. Les fruits et les légumes arrivent en abondance à Séville, où l'on fait une grande consommation, quand il y en a, de figues et de melons. Les marchands d'épices sont groupés dans une partie du *sūk* qui porte leur nom (*al-attārīn*).

L'industrie du bâtiment occupe des maîtres maçons et des maîtres charpentiers et menuisiers. Ils doivent se conformer à des mesures types, qu'il s'agisse de blocs de pisé, de poutres-maîtresses, de solives ou de planches à parquet. Il en va de même des fabricants de tuiles et de briques, qui doivent avoir des moules de dimensions déterminées, dont les étalons, auxquels on peut toujours se reporter en vue de vérification, sont en principe suspendus dans la grande-mosquée. La préparation et la vente de la chaux fait travailler de nombreux ouvriers; il y a aussi des potiers et des verriers.

L'industrie du fer est également assez active et occupe des forgerons, des cloutiers, des maréchaux ferrants. De même celle de la dinanderie, de la vannerie et de la sparterie, qui pourvoient aux besoins des citadins en ustensiles de cuivre, en paniers de toutes sortes, en nattes, en cribles, en balais de palmier nain.

Les vêtements sont vendus dans un marché spécial, le *markatān*, terme d'origine romane toujours vivant à Fès. A leur fabrication, ainsi qu'à celle des étoffes et à la préparation des pelleteries, s'emploient des tisserands, des dégraisseurs, des teinturiers, des tailleurs, des brodeuses, des fourreurs. L'industrie du cuir justifie de son côté l'activité de tanneurs, de teinturiers et de cordonniers. On fabrique encore du parchemin à Séville au début du XII^e siècle, mais l'industrie du papier y semble déjà assez active.

Tous les corps de métiers qu'on vient, d'après Ibn 'Abdūn, de passer rapidement en revue sont ainsi, si l'on met à part quelques détails typiques en ce qui concerne leur activité, sensiblement les mêmes que ceux auxquels as-Sakātī s'est plus longuement arrêté, et que l'on devait retrouver dans toutes les villes de l'Occident musulman au moyen âge. Par contre, quelques indications sont plus nouvelles : elles s'appliquent surtout aux métiers de la rue, aux conteurs et diseurs de bonne aventure, aux tenanciers de bains, avec leurs masseurs, frotteurs et barbiers, aux médecins et aux apothicaires, aux musiciens, aux danseuses, aux filles publiques, les uns et les autres fournissant à Ibn 'Abdūn les éléments d'une sévère critique des mœurs relâchées de ses concitoyens.

Enfin, mais d'une façon trop brève à notre gré, quelques passages de l'écrit d'Ibn 'Abdūn se rapportent aux communautés juive et chrétienne de Séville à son époque. Il s'élève surtout contre les prêtres qu'il accuse des pires vices, et qu'il voudrait voir obligés au mariage.

*
* *

Tel est, rapidement esquissé, l'essentiel du contenu du petit ouvrage d'Ibn 'Abdūn. Autant pour les données positives qu'on y trouve, en faisant, comme il convient, la part de son caractère pamphlétaire, sur les institutions et la vie commer-

çante sévillanes au début du xir^e siècle, que pour les confirmations ou les enrichissements qu'il apporte au vocabulaire de l'arabe hispanique médiéval, il a paru, malgré les imprécisions ou les incertitudes qui n'ont parfois pu être résolues dans l'établissement de son texte⁽¹⁾, mériter d'être tiré de l'oubli dans lequel il est resté pendant huit siècles.

⁽¹⁾ Je suis une fois de plus redevable de plusieurs corrections à M. William Marçais, à qui j'adresse mon affectueuse gratitude. Je remercie aussi mon ami G. S. Colin des références lexicographiques qu'il m'a fournies pour l'établissement du glossaire.

TEXTE ARABE.

قال محمد بن احمد بن عبدون التجيبي⁽¹⁾

نظرا منه لطيب نفسه وإخلاص وده وصحة يقينه وطوبته ونعمه
 للمسلمين حرسهم الله على طريق الاحتساب عليهم، والتسديد
 لشأنهم، وإصلاح أحوالهم وأفعالهم، والنظر لهم ولجري إلى الخير والعمل
 به، والسعي إلى العدل والتعلق به، ومن تغيير المنكر والعصيان
 المشهور، قع⁽²⁾ الظلم والجور، إن قدر على ذلك فالعدل أبدا مألون
 والخير محبوب، والقوام مرغوب، والخلاف مرفوض، والشر مبغوض، والحق
 أبلج، والباطل معوج، والإهال والغفلة تكون الفقر والقلّة، والسبب إلى
 كل فساد وعلة، فيكثر الهرج والفساد، ويكون ذلك داعية لخراب
 البلاد، وجلاء العباد، لا سيما إن كثرت العصيان، وزين للناس
 الشيطان، وركب هواه السلطان، وعظّم حجاب، وعلق أبوابه، وكثر
 حجاب، فأسكت الأخيار، وسمع من الواشين التجار، ما يفسد الدين،
 وصيانة أمور المسلمين، ومن يفكر في أن عذاب الآخرة المم، وليس
 في الموقف بين يدي الله تعالى ألا توبخ وميزان وجنة وحيم، عصمنا
 الله من الفتنة في الدنيا، وختم لنا بالخير في الآخرة والاولى، ووقفنا
 للخير ووقانا وكفانا كل مخدور بمته ولطيف صنعه آمين،

ولمع : A et B : (2) — قال محمد بن احمد بن عبد الله النخعي عبدون : B

من ذلك يجب أولاً أن يُنظر في أحوال الرئيس الذي هو القطب وهو
مركز الدائرة التي لا يكون حسننها وصحة محيطها وصلاحها إلا بثبات
المركز وصحته ، ومكنزلة العقل من الانسان إذا كان فيه صحيحاً ، فيكون
نظرة ورأيه حسناً رجيحاً ، فصلاح الرئيس يصلح الأنام ، وبفساده
يفسد النظام ، فيجب لأهل العلم والدين أن يعرفوا أولاً أخلاقه
ويمتحنوا أمره وفعله فإن كان مائلاً الى الدنيا والراحة والبطالة وقلة
الاهتبال عما يلزمه من السياسة في مملكته والنظر لرعيته والمسلمين
أجمعين وإن كان شكساً غصبوا مقداماً ذا بطش وأنفة ⁽¹⁾ فيجب ان
يتلطف به ويساس أمره ويحبب اليه الخير والسعي اليه والأخذ به
ويذكر عنده أن الدنيا ليست باقية على أحد وأنها قد أهلكت
القرون الماضية والأمم السالفة وتذكر عنده المواعظ المحرقة للنفوس
على طريق سياقة للحكايات والاختبار ، وأن أهل العلم رَوَوْا في الكتب عن
الأنبياء كذا وكذا مما عسى أن يتعظ به من الأمور المهلكة
الغالية ⁽²⁾ ، التي جرت في الأمم الخالية ، كل ذلك بلطف وسياسة
وهذا هو من إكمال النصيحة له لأنه ان لم يفعل معه ذلك أهلك العلم
والدين ، ⁽³⁾ هلك وأهلك المسلمين ، ولا يجرى معه على مذهبه وإرادته
في الميل الى الدنيا وما في ذلك مما لا يرضى الله ، فكل رئيس أو
فقيه لم يحفظ الناموس قتلته الناموس ، وكذلك فعلت الانبياء صلوات
الله عليهم كانوا يخوفون الناس بعذاب الله وبالميزان حتى يثبتوا
وتحترق الاكباد منهم بما سمعوا ثم يؤتسونهم بكرم الله وعفوه ومغفرته
وما أعد الله لهم في الجنان ، فيجب أن يحسن ذكر الخير عنده ويقنع

والأضافة A ajoute . — القاطلة : B : القالية : A : — آفة : A : (1)

فعل الشرّ وذكره ، وأكثر ما يكون ذلك عند مشورته للقاضي والفقهاء
وأهل الخير من أمر يريد أن يحدثه أو ركوب رأي يريد أن يظهره ،
فكلّ متشرّع بالقُدوة من أهل شريعته يقتاد ، والخير والعادة التي
تعوده يعتاد ، ويمتس باطلاع أمر الناس بنفسه ، وسد الثغور وتحصينها
٥ عن عدوّه ، ويقع في لجور على الناس والعجوم عليهم ، وعن الإفراط
والنسيب اليهم ، ولا يكل ذلك إلى وزيره ولا إلى حاجبه ، لئلا يحدث^(١)
له ويلبس عليه ، فيفسد حاله ، ويقبح تناوله^(٢) ، ويحلّ نظام ملكه ،
ما يؤول إليه من ذلك^(٣) ، وإن كان الرئيس في خلقه وأفعاله وسعيه
إلى الخير محبّا فيه وفي أهله مرتبطاً بالناموس فقد استراح وأراح
١٠ فطوى له^(٤) وأين يكون أين ؟

صاحب الحرث

ويأمر الرئيس بالحرث وبالمحافظة عليه وبالرفق لأهله ولحمایة لهم في
أعمالهم ويأمر وزراءه وأهل القدرة من أهل بلده بالحرث فيكون له
ولهم أنفع ، ولأحوالهم أرفع ، وللناس أمتع وأشبع ، ولبلاده أطيب
١٥ وأزكى ، ولحمایته أسمى وأزكى ، فالفلاحة هي العران ومنها العيش كله ،
والصلاح جلّه ، وفي الخنطة تذهب النفوس والأموال ، وبها تملك
المدائن والرجال ، وببطالتها^(٥) تفسد الأحوال ، وينحلّ كلّ نظام ،

بقلتها : B (٥) — من ذلك : A et B (٣) — تناوّه : B (٢) — يزيّن : B (١)

الخرّاص

هؤلاء القوم يجب ان يسمّوا بالحقيقة ظلمة فساقا اكلة تحت أشرازا
 سفلة لا خوف ولا حياء ولا دين ولا صلاة لهم الا طلب الدنيا وأكل
 السمحت والرى باعوا أديانهم بدنيا غيرهم خرّصا منهم على الظلم وأكل
 السمحت وهم يرتشون أشرازا ظالمون مجّار لا ايمان لهم ولا دين ولا روع⁵
 ولا يقين، فيجب ان لا يخرج واحد منهم حتى يوصيه القاضي ويحدّ
 له ما يحب، ويوصيهم بالرفق والتحرّي وترك التشطط والأنفة والحقْد،
 فان خرصوا الزيتون فانه يُسقط مّا حصل في خرصه الربع لافّة تنزل
 أو لعاهة تكون فليس يؤخذ زيتونا وانما يؤخذ زيتا، وتكون أجرته
 من عند رئيسه لا على أهل الأموال كالذي يفعلونه اليوم وهو جور¹⁰
 وظلم، واذا ان بالزمام فيريه للقاضي ويمضي عليه، وتكون من القاضي
 شدة ورقبة على هؤلاء الظلمة ما استطاع، وإن خرصوا الزرع فلا
 يخرصوه الا في الفشقار بعد خروج ما يلزمه عند الحصاد وهكذا يفعل
 أهل مدينة قرطبة حرسهم الله تعالى، ولخرص بالجملة ظلم كآله لانه
 يؤخذ على غير وجهه عشور دون نصاب وهذا مّا رآه دين الذى¹⁵
 استنّ هذا من الفقهاء وارخص به أن يترك السنة واتبع هوى رئيسه
 وأفسد دينه وباعه منه دون ثمن وفقنا الله لما يحبّه ويرضاه،
 وحجب على الرئيس ان يجري الى تحسين ذكره وثنائه في هذه الامور،
 وحجب أن يحدّ للقباض والعمال أن يحسنوا للناس ولا يخرقوا⁽¹⁾ عليهم

(1) يحيفوا : B.

ولا يأخذوا أكثر مما رُسِمَ لهم وإن يتركوا للخياف والطغيان والاححان
فتمتدّ لذلك الاموال ويحسن ذكر السلطان وتصلح الأحوال ،

القباض

يجب ان يحدّ لهم أن لا يقبضوا من أحد إلا بميزان العدل وصنوج
5 الحق وكيل القسط ، قال الله تعالى : وَيُلْ لِلْمُظْطَفِّينَ الْآيَةُ ^(١) وقال : وَزِنُوا
بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ^(٢) فإن الزيادة والخياف ظلم عظيم قال الله
العظيم : وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نَفْسَهُ عَذَابًا كَبِيرًا ^(٣) ، ويجب أن يحدّ
للقباض أيضا أن لا يهينوا أحدا ولا يتعدّوا عليه في شيء وكذلك
الاعوان أن لا يتعدّوا أكثر من الحفز فقط ، وهذا يجب أن يكون كله
10 تحت نظر القاضي وشدّته ورقبته عليهم فانهم لصوت عارفين بوجوه
المكر والشر ، وكذلك تكون رقبة القاضي أيضا على العمال ويطلع في
أمرهم ويردّهم عن الظلم ما استطاع فيحسن بذلك الأحوال ، وتمتدّ
الاموال ، ويحسن ذكر السلطان ،

فصل في أمر القاضي ومعرفة الوجوه التي تصلح له

15 من ذلك يجب للقاضي وفقه الله تعالى ان يكون جزلا في قوله صارما
في أمره محققا في حكمه مصوتا عند الناس وعند الرئيس والجمهور
عارفا بحكم الله فإن للحكم ميزان قسط الله الذي وضع في الارض

(1) Coran, LXXXIII, 1. — (2) Coran, XXII, 37 = XXVI, 182. — (3) Coran,
XXV, 21.

لأنصاف الظالم من المظلوم ولا أخذ الضعيف عن القوي وإقامة حدود الله تعالى على سننها ، ولا يُمكن من نفسه ولا ينبسط مع الفقهاء ولا مع الأعوان فإن منهم يأتيه الضرر ، قال الشاعر :

احذر عدوك مرة ۞ واحذر صديقك ألف مرة
فلربما عادى^(١) الصديق ۞ فكان أغبر بالمضرة⁵

ويتكرز من ان لا ينبسط عليه أحد منهم في قول ولا فعل فيهمون وتنقص أوامره وتغير حاله وبديل حكمه بزيادة قول أو فعل وبحقرة الناس فتتخرم أحوال الدين وتفسد سياسة العالمين ، ويجب أن لا يمزح هو مع أحد من حاشيته ولا غيرهم فتسقط هيئته وتنقص عزائمه وترد أوامره وتختل حاله بذلك حسداً ، ويجب له أيضاً أن¹⁰ يثبت في جميع أموره ولا يعجل بقول ولا فعل إلا بعد رؤية وتثبت ونظر لنفسه من طريق آخرته ولا يكون كثير البطالة ولا مائلاً الى الراحة فإن ذلك محسوب عليه بل يكون حازماً مجتهداً محتسباً في ذات الله فإنه في جهاد ورباط وج . قال الله تعالى : إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ^(٢) الآية^(٣) وقال النبي صدعم : من فرج عن أخيه المؤمن كربة من¹⁵ كرب الدنيا للحديث المشهور ، ويجب أن يكون في ذاته شقيقاً رموها ، مرفقاً رحيماً على المسلمين^(٤) ذا حلم وعلم ومعروفاً ، الامور ولا لخصوم^(٥) ، فهو القدوة والأب الرحيم ، ويجب أن يعلم أن الامور منوطة به ، ومرجوعة بعد الله اليه ، وأنه مسؤول ، ومربوط

— مرتضيا لما يهت المسلمون : B — (٢) Coran, II, 10. — (٣) انقلب : B —

(٥) Sic in A. Manque dans B.

الدين مغلول ، يسعى في فكها وحلها ، فيجب ان يتفرس في حكمه وأن ينزل نفسه في أعلى المراتب من أمور الدين وحماية المسلمين ، قال الله تعالى : مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا الْآيَةُ ⁽¹⁾ ، وأن لا يستخلف في ذلك لأنه باب فساد لحاله ، وباب من الهوان كبير قد 5 فتحه على نفسه ، فإن الناس يميلون الى مستخلفه ويبقى هو مهوناً لا يعبأ به ويحدث المستخلف عليه خلافاً عظيماً لا سيما إن ارتشى أو كان ذا غفلة ولم تكن له حنكة ألا أن يجعل حاكماً عالماً خيراً غنياً يجعله للعوام في الامر القريب من الاحكام لا في رقاب الاموال ولا حكم على الايتام ولا فيما فيه أمر من امور السلطان والعمال ،

10 ويجب ان يجلس معه من الفقهاء كل يوم اثنان بدولة لتقع المشورة فيكون ذلك بالناس أرفق ، ولحكم أنفذ وأصدق ، ويطلع القاضي في أمورها وقولها ما يستحسنه أو ينكره ، ولا يكون الفقهاء المشاورون اكثر من اربعة اثنان في مجلس القضاء واثنان في مسجد الجامع كل يوم في دولته فمن شاء منهم ان يصبر على هذا وآلا عجز ، ولا يشاور 15 احد في دارة فترة يسهل الخروج عليه ومرة يكون راقداً ⁽²⁾ أو مستريحاً أو لاهياً لا يبالي ولجعل يكثر والايام تنقطع ووجع المريض أبحسه الصحيح ؟ وهي أيضاً داعية الى أكل أموال الناس في الاجعال ويقول الغلام : "أني قد مشيتُ معه النهار كله ولم يعطني إلا كذا يسأل معه الفقهاء في أجرتي ؟" وقد صار الغلام طالباً وخصماً ، فالمشورة في 20 دور الفقهاء والمشي عليهم ظلم عظيم ،

(1) Coran, iv, 87. — (2) Manque dans A.

الاعوان

أعوان القضاة ، يجب للقاضي ان لا يكون معه من الاعوان في مثل اشبيلية الا عشرة عددًا يكون منهم اربعة سودان برابر لحقوق المرابطين وغيرهم من الملتزمين والباقي اندلسية فهم أوثق وأخوف ويكون الكل منهم ثقات شيوخًا ممن قد شهر خيرة وعافيته ، ويجب⁵ أن تكون من القاضي رقة عليهم وهيبة يخوفهم لئلا يقدموا على أمر فيفعلونه أو قول فيقولونه أو أمر فيفسدونه ، ولا يمكن من الدخول عليه أحد منهم حتى يدعى عند الحاجة اليه فإن بالدخول والخروج يتكبرون على الناس ورتبما ارتشوا فهو موضع رشوة وفساد ، ويجب ان لا يسد باب القاضي ولا يحتجب فانه لا يأتي اليه الا كل مظلوم فاذا¹⁰ حجب أو احتجب هو عن المظلومين فتى يظفر المظلوم يومًا بحقه اذا كان بابك محبوبًا وانت شعول ؟

بيت المال وأبوابه

ويجب للقاضي ان لا يمكن من بيت مال المسلمين أحدًا وأن يحافظ عليه جهده ولا يخدمه ولا يتصرف في أبوابه الا رجلٌ غنيّ عدل رضى⁵ ويجري الى إيمانه ولا يضيع شيئًا من أموره بجماعة ان كل من يعمّر أو بإصلاح ان كان منّا يصلح ويتفقد أمر العاملين فيه وفي أبوابه كل عام ولو أمكن كل شهر لكان أحسن وأحزم فانه موضع اكلة وغفلة ولا يترك

أحدٌ يتصرّن في شيء منه إلا برأي من القاضي ويستعمل رأيه في ذلك مع الفقهاء فيدبّرون أمره ويصلحون شأنه ويكونون شهوداً بعضهم على بعض في ذلك فهو موضع امانة وموضع خيانة لمن استحل ذلك فيرون ما دخل فيه أو ما خرج منه وفي أي باب صرف ما خرج منه لئلا تقع ٥ الخيانة وتفسد الامانة ، ويجب أن ينفذ منه القاضي على من يجب الأخذ منه من أجرة أو انفاق في اصلاح ما اختل منه فاذا اجتمع فيه شيء وأراد الرئيس ان يتوجّه وجهاً من وجوه الخير مثل غزاة أو اصلاح موضع من الثغور أو مدافعة عدوّ عن المسلمين دفع اليه القاضي منه بقدر ما يراه على طريق المعونة وصلاح أمور المسلمين ولا يمكنه بأكثر من 10 ذلك فإنه مسؤول عن ذلك ولا يعطيه له طعة فانه يأكله والقاضي يحاسب عليه يوم القيامة فيتاب أو يعاقب ،

الحاكم

يجب ان يكون رجلاً خيراً عفيفاً غنياً عالماً متصنكاً في علوم الوثائق ووجوه الخصومات ويكون ورعاً لا يرتشي ولا يميل ويجري في حكمه 15 وأمره الى الحق والاعتدال ولا يخاف في الله لومة لائم ويكون أكثر جريه في حكمه الى الاصلاح بين الناس ⁽¹⁾ ، ويضرب له في بيت المال أجرة تقوم به لاستلزامه ذلك وتركه ما يلزمه من أمر معيشته والنظر في أموره ،

(1) Manque dans A.

اعوان الحاكم

ولا يكون له من الاعوان أكثر من سبعة الى عشرة في مثل حاضرة اشبيلية فإن من الخصام فيها ما ليس في بلد من البلاد لكثرة الخلاف بينهم فيها ، ويجب ان يكون للأعوان أجره معلومة في اليوم ليقطع لهم منها في تصرفهم بحسب ما مضى من النهار ، وأما الذي يخرج منهم الى البادية فتكون له أجره جهة⁽¹⁾ على الميل وبحسب ما يراه الفقهاء في ذلك ويكون ذلك عرفاً بين الناس ، ولا يستعمل القاضي ولا الحاكم ولا المحتسب من الاعوان من كان غائظاً⁽²⁾ ولا شريباً ولا غصبوا ولا مهذاراً كثير الكلام واللدن⁽³⁾ وبهذب⁽⁴⁾ ذلك منهم⁽⁵⁾ فإن هؤلاء فتساق ، ولا يمكن عون ان يكلم امرأة إلا من عرف خيراً عفيفاً ويكون شيخاً لأنه موضع رشوة وظنة وفسق⁽⁶⁾ لأنه ان كان شاباً أول ما يصنع مراودتها ويمنيها ويخدعها فأؤكد الأمور ان يتربق هذا الأمر ويمنع منه جملة واحدة ،

ويجب للقاضي أن ينظر فيهنّ ويقدم أمرهنّ فإلهنّ فيما يحتاجن اليه من أمورهنّ عورات ولا يشتغل فيقعدهنّ لينظر الناس اليهنّ ، وكذلك أيضاً يجب للحاكم أن يفعل ، أما الخصماء فقطعهم واجب لأنّ أمورهم داعية لأكل أموال الناس بالباطل لأنّ من يستعمل أحداً منهم فأنما يستعمله ليردّ له من الباطل حقاً⁽⁷⁾ بحلية اللفظ في الكلام⁽⁸⁾ والملق

(1) Manque dans B. Peut-être وجهة. — (2) B : ضابطاً. Manque dans A. —

(3) Manque dans A. — (4) B : ويذهب. — (5) Manque dans B. — (6) B :

بحيلة اللطف من الكلام.

والكذب والتلبيس على الحاكم فلن كان ولا بدّ فيكونون أقلّ من القليل
ويكونون مشهورين بالعفاف والخير والورع والعلم، وهو لا يشرب ولا
يرتشي وهذه خصال غير موجودة فيهم ولا يكون شائبًا ولا شريبًا ولا
متن يلجأ أو يفسق، ولا يخاصم خصم عن امرأة فاته لا ينكر الدخول
إليها والكلام معها وأول ما يقوم في أمرها مراودتها ويجري إلى خديعتها
في ذلك ويدلّوها بغرور ويطول أمرها ليدخلها وقد رأيت هذا عيانًا
متن افتخر عند جماعة بذلك وأنا أسمع،

ويجب للحاكم أن لا يحكم في داره بل في المسجد الجامع أو في موضع
يتخذ له، ويجب أن لا يحكم في الأمور الكبار فإنها موضع فرصة
للخصماء ولمن يطلب الباطل من الناس، ويجب أن يحضر مجلس
القاضي كل يوم ويشاوره فيما يقع له من الأمور الكبار ويكون من
القاضي رتبة عليه بل يطلع أمره ويبحث عن أحكامه وسيرته في
ذلك،

الوثائق

١٧ لا يجب أن يكتب الوثائق إلا من شهد له في ذلك بحسن الخط وترتيب
اللفظ واتساع في العلم من رجل خیر عالم ورع ليكفي القاضي والحاكم
عند رؤية خطه ولفظه البصيرة والتعب فيها من براءة التدليس
والتلبيس، وقطع وثائق العدم واجب لأنها داعية إلى أبواب من العرر
كثيرة وأكل أموال الناس بالباطل إلا فيمن عُرِف ضعفه وفقره ومسكنته
٢٠ وتحسب في معيشتهم وأما من عُرِف^(١) في تصرفه كثير الاتفاق مبدّرًا فلا

(١) Manque dans B.

يسمع منه ، وكذلك الصدقات لا يكتبها إلا ثقة أيضاً ، المناجح لا تعطى إلا لرجل فقيه ورع غني ولا يكون شاباً ممن يريد القاضي ان ينعشه بذلك ،

فصل في ذكر وزير السلطان

حجب للقاضي وفقه الله أن يستجلب وزير الدولة في كل وقت ويحدد له النزول عليه بالغداة والعشي ويكون من القاضي عليه رقبة وهيبة لئلا يحدث عند السلطان أمراً فيه ضرر للمسلمين ويدبر معه الأمور قبل ان يأخذ فيها مع السلطان وان أخذ معه السلطان في شيء أعلم به القاضي فيه حتى يسوس أمره ، وبكثرة نزول الوزير على القاضي يصرف ما عند السلطان من حروش ويحب أن عرف القاضي من ⁽¹⁾ الوزير أنه ذو وجهين أن يتحفظ منه وأخذ السلطان في العوض منه فإنه مهلك نفسه ومخدومه بسوء نيته ، وإن كان عاقلاً فطناً خائفاً لله عز وجل اتبع نصيحته فاذا نزل على القاضي عرف القاضي منه ما جرى في مجلس السلطان وما طرأ عليه من الاخبار فيوصيه بسياسة الرئيس وتسديد أمره عند مشورة السلطان له وترجيته ⁽²⁾ في الجواب حتى يطلع عليه القاضي فيعلمه ما يقول ويحيل في كلامه على الاخذ مع القاضي في ذلك فإن كان خيراً أمضاه وإن كان خلاف ذلك تلطّف له في القول وتحمله على القاضي فيه وقد اصطلمها على جواب واحد ورأي واحد اعني القاضي والوزير فيأتي القاضي مرة يعظه ومرة يقمّ

(1) Manque dans B. -- (2) A et B : وترجيته.

له اتيان الشرّ وفتح الثناء ومرةً يجتنب اليه للخير وما فيه من الثواب
والجزاء حتى يصرفه بلطف سياسته على مذهبه الرديء فبالقاضي يكون
صلاح الرئيس وبصلاح الرئيس يكون صلاح العباد والبلاد والوزير واسطة
بينهما في ذلك فباتفاق القاضي والوزير يكون صلاح الدولة وصلاح
العالمين،⁵

ويجب للوزير أن يحدّ للعمال والمتصرفين من القباض والخراس وغيرهم
ان لا يتعدّى أحدٌ منهم على أكثر ممّا جعل اليه من الحدّ دون زيادة
ولا جور ولا حيف ويجري الى الرفق وتحسين الثناء ويغشى⁽¹⁾ وجوه الحق
في عمله والخير في فعله فمن تعدّى منهم أو خالف ما حدّ له لزمه
الخزي والهوان والانكار عليه، والاعوان كذلك وان استحقّ الأدب أدب
وأنكر عليه ذلك أشدّ الانكار،

ويجب على طريق السياسة ان يتعارض القاضي ويعتذر وبكلف الوزير
الأخذ مع السلطان في عيادته ليرى للجمهور ذلك فتكثر هيبة القاضي
بذلك عند الناس وعند أهل الدولة، واذا رأى القاضي من يطالبه
أو يحسده من الوزراء نزل عليه في منزله واستعمل معه أخذ رأي
تدبره قبل على سبيل الحيلة لسياسته وقطع لسانه وحسده عليه
فتنقلب العداوة محبة، واذا رأى الوزير ذلك منه فلا بدّ ان ينزل هو
عليه أيضًا وهو أمرٌ لا يضرّ لعاقل فطن نبيل ان يعقله اعني أنه اذا
عرف وجه الشرّ دفعه عنه بالحيلة واللفظ واذا رأى وجه الخير استجلبه
لنفسه بمثل ذلك،²⁰

(1) A et B : ويغشي.

فصل في صاحب المدينة وصاحب المواريث والقاضي والحاكم والاحتساب

لا يجب أن يكونوا إلا اندلسيين فإنهم أعرف بأمر الناس وطبقاتهم
وهم أيضا أعدل في الحكم وأحسن سيرة من غيرهم وهم أنفع للسلطان
وأوثق لأن الرئيس يستحب أن يحاسب في عمله مرابطاً أو ينكر عليه
شيئاً مما قد فشا له عنه في الخطأ التي ولاة ،

وجب أن لا يكون صاحب المدينة إلا رجلاً عفيفاً فقيهاً شيخاً لأنه في
موضع الرشوة وأخذ أموال الناس وربما فجر إن كان شاباً شريفاً ، ويجب
للقاضي أن يستخلفه في بعض الأيام ويطلع على حكمه وسيرته ، ويجب
له أن لا ينفذ أمراً من الأمور الكبار إلا أن يعرف القاضي والسلطان¹⁰
بذلك ،

أعوان صاحب المدينة

يجب أن لا يسمع منهم إلا ببيئة من الجيران فإن الشراحت اليهم من
الخير فنه يأكلون ويلبسون السمك ومنه يعيشون وليس للخير اليهم
طريق ، يجب أن لا يخرج منهم في رسالة في المدينة أكثر من واحد¹⁵
لئلا يكثر الجمل والهرج والاذى⁽¹⁾ والنهب ويحد القاضي لصاحب
المدينة ذلك ، ويجب أن لا يكونوا أكثر من عشرة فإن بكثرتهم تفسد

(1) المرء : B ; الاراء : A .

الاعمال والاحوال ويكون ذلك لهم أعيش وأنفع ، ويجب ان ينظر
 الاسواط أيضا ان لا تكون طوالا جدا ولا رفاقا فإتباعها أنكى وأقتل ولا
 محكمة القتل جدا فاتما هو حد وأدب وليس يضرب بها حاج ولا
 حسيب واتما هي أرواح وأنفس ضعيفة ، واذا جلد أحد فلا يتم
 5 الجلد على قدميه وينزل السوط فليس يفعل هذا إلا اذا أريد قتله ،
 ولا يقيل على أحد عشرة في معصية إلا لذوي الهيئات فإنهم يقالون
 للمحدث أقبلوا ذوي الهيئات ، والتوبيخ لهم أكل من الأدب فيوجهوا
 وينهوا عن العودة فإن عادوا فالادب واجب ، ولا يدخل أحد من
 الاعوان دار أحد لا بليل ولا بنهار إلا بأمر القاضي أو السلطان ، واذا
 10 غاب للجاني سمر عليه ولا ينهب ماله ولا تدخل دارة إلا ان حضر والّا
 لم يعرض لشيء من ماله حتى يظفر به ويحكم عليه بما يجب فليس
 المطلوب ماله لأنه غير للجاني ولجناية على صاحبه ،

الحرس والعرفاء

لا يسمع منهم إلا ببينة من الجهران ويقام للحد على من فجر منهم أو
 15 شرب فليس شيء اقبح من أن يكونوا يغيثون المنكر على زعمهم وهم
 يفعلونه ، وكذلك يجب ان يفعل جميع الاعوان في كل طريقة لا
 يفتش على أمر بليل ولا بنهار فإن ذلك هتك للاستار ، ومن أخذ
 بالليل ممن لا تأخذه تهمة ولا ظنة شيع الى دارة ، من أخذ بالليل
 لا يغير شكله ولا تكشط ثيابه حتى يوقف عند صاحب المدينة
 20 بالهيئة التي وجد عليها فإن للحرس يكشطون الثياب ويغيثون الاشكال

ويروعون الانفس فإن سجن لا يحسن ألا في فندق ويكون تحت ضمان
الساكنين فيه الى الصباح ، يجب ان يحدد للحرس ان يمشوا ادوارا
كثيرة ويبدلوا الطرق فإن السراق والذعرة والطائفين بالليل يرتقبون^(١)
مشي الحرس وينطلقون بعد ذلك لطلب الشر والنجور ، فيجب ان
يشتد على السراق والذعرة في الحكم والنكال أكثر من غيرهم فانما
عرضهم أخذ الاموال والتلافى للهج^(٢) ،

السجن

يجب ان يتفقد السجن في الشهر مرتين أو ثلاثا لينظر فيه أحوال
المسجونين اذا كثرت الخلق فيه ، يجب ان يخرج منه من كان ذنبه
خفيفا ويتنقذ عليه الحكم الذي يليق به ويلزمه ، يجب ان يستبرأ^(٣)
السجن في كل عام في شهر رمضان أو في عشرة ذي الحجة أو في
النصف من شعبان فإنها أيام عظام ، من سجن لا يطول سجنه جدًّا بل
ينقذ عليه الحكم أو يطلق ألا في آجال الحكومات فإن لها آجالاً
طويلة وقصيرة^(٤) على ما يوجبها الحكم ، يجب أن لا يؤخذ في السجن
الا حبة [؟] وجهه عند اطلاقه على سبيل البشارة له^(٥)
بالراحة^(٦) ، لا يجعل أحد في الخشبة ألا من استوجبها من الذعرة ،
لا يجعل في الخشبة إلا رجل واحد فإن السجن يتكل بذلك على اطلاق
أحدها أجرة ، يجب ان يأمر السجن ان يطلق من في الخشبة في

(١) Ce passage est très corrompu dans les deux manuscrits, où il présente un blanc au milieu, bien que le sens soit apparent. Les lignes qui suivent manquent en partie dans B.
(٢) ضوَالاً وقصاراً (٣) — وغيره : A (٤) — بهرعون : B (٥)
dans B.

اوقات الصلوات والحاجة اللسان ، لا يسجن النساء مع الرجال في سجن واحد ، ^(١) لا يكون سجن النساء إلا شيخاً مزوجاً عفيفاً ويتفقد سيرته فيهن ولا يطول سجنهن ، يجب ان يسجن القاضي من وجب عليها السجن من النساء في حكم من للحكومات عند امرأة قابلة خيرة قد عرف القاضي فصلها الى ان تنطلق ويجعل لها القاضي أجره على ذلك من بيت مال المسلمين ^(٢) ، لا يأخذ السجن من الصدقات شيئاً ، لا يترك مع السجناء رفقاء يجلسون معه فيقاسمهم في الصدقات وبأكلون أموال الناس بالباطل لا يترك في السجن من الامراء ، ^(٣) إلا واحد فبكثرتهم يدخل الفساد ويعيشون ^(٤) من الصدقات وهو خطاء ، من قطع لا يسجن بل يخرج من المدينة ويترك يتعطف على الناس حتى يبرأ ، لا يضرب السجناء احداً في السجن باختياريه يريد بذلك الترويع والاضرار ، ولا يمنع أحداً من زيارة محبوس ، يجب ان يكون لأهل السجن إمام راتب يدخل اليهم في اوقات الصلوات فيصلي بهم ويقطع له القاضي أجره مع الأئمة من بيت المال ويكون مأجوراً في ذلك ، لا يصلب أحد حتى يشار السطان في أمره ثلاث مرات ، يجب ان يجدد للمقال ويمنع ويجدد في ذلك ان لا يأمرؤا ان يضرب أحد بالسوط ، ولا يسجن أحد من الخدمة والعمال أحداً ، ولا يأمر بضرب السوط إلا السلطان وصاحب المدينة والقاضي والاحتساب والحاكم فقط ، ومن فعل غير هذا ينكر عليه ويؤج ويؤدب ، ولا يسجن أحد من العمال أحداً إلا بأذن القاضي والسلطان ،

— من السجناء : B : ^(١) — (٢) Manque dans B. — (٣) Reprise dans B. —

ويتعشون : B : ^(٤)

المحتسب

يجب للقاضي ان لا يقدم محتسباً إلا ان يعلم الرئيس بذلك لتكون
 للقاضي حجة عليه ان أراد ان يعزله أو يبقيه ، ويجب ان يكون
 المحتسب رجلاً عفيقاً خيراً ورعاً عالماً غنياً نبيلاً عارفاً بالامور محتكراً
 فطناً لا يميل ولا يرتشي فتسقط هيئته ويُستخف به ولا يعبأ به ويتوَجَّح⁵
 معه المقدم له ، ولا يستعمل في ذلك خسائس الناس ولا من يريد ان
 يأكل أموال الناس بالباطل والمهونة⁽¹⁾ لأنه لا يهاب إلا من كان له مال
 وحسب⁽²⁾ ، والاحتساب أخو⁽³⁾ القضاء فلا يجب ان يكون إلا في امثال
 الناس وهو لسان القاضي وحاجبه ووزيره وخليفته وان اعتذر القاضي
 فهو يحكم مكانه فيما يليق به ومخطئه ، ويضرب له أجره من بيت¹⁰
 المال يقوم به فينصفه من ذلك القاضي ان يعضده ويحميه وبشدّة
 ويقوم معه ويُمضي احكامه وأفعاله ولا يعكس⁽⁴⁾ عليه أمراً ولا يُسلمه
 ويمنع عليه جهده لأنه يكفي القاضي أموراً كثيرة مما عسى ان يكون
 نظرها للقاضي فيكفيه التعب والشغب⁽⁵⁾ والامتهال مع عامة الناس
 وخسائسهم والعناة والجهال من ضروب الصنائع والعمال فهو لسان¹⁵
 القاضي والحاجة اليه ضرورة لأن الناس معوجون مخالِبون اشرار
 فباهاالهم وتضييع أمورهم نفسد السياسة وتفتح ابواب من المفساد
 كثيرة ورُم الشيء خير من إهماله كالثوب للخلق اذا رُم استمتع به بعض

— أخية : A (3) — من كان غنياً ذا حسب : B (2) — Manque dans B. (1)
 — يكسر : B (4) — Manque dans B. (5)

الاستمتاع وإن أهل هلك سريعاً، وهذا الباب إذا أحكم ربطه صلح به العالم والرئيس والناس أجمعون لأن في هذا الباب قد دخل إقامة أبواب من الدين من الفرائض والسنن ومن عمل الابدان والصناعات ومما يعيش منه الانسان وهذه هي أحوال الناس كلهم لأن حكمه ونظره 5 ليس في رقاب الاموال وفي باب من الخصام ألا فيما يلزم الانسان من شريعة الاسلام، انظر هذا تجذبه صحيحاً يا السلي!

المسجد للجامع

يجب أن يكون محافظاً عليه فإنه بيت الله تعالى وموضع الخير وإقامته الشرائع وحفظ الناموس الاعظم وبقعة العبادة وليس العبادة كلها إلا 10 بالصلاة التي هي لله عز وجل وغير ذلك من الاعمال هي للانسان، والصلاة لا رخصة في تركها وقد يترك غير ذلك مما هو داخل في الشريعة عند الضرورة مثل مرض أو سفر أو غير ذلك مما قد جعل فيه رخصة،

يجب أن يكون له بناء راتب يبحث عن إصلاح ما فيه ابداً إذا وهن 15 بنيانه يبنيه، ولدار الوضوء كذلك اعني أن يتعاهده (1) البناء الراتب بالاصلاح، ويجب أن يكون فيه من المؤذنين على عدد أبواب الجامع وزيادة اثنين يكون واحد منهما بالقرب من الامام يعلن بصوته الناس عند التكبير والركوع والسجود في كل صلاة والثاني في آخر البلاط يعلن بصوته من يصلي في العن أو في السقائف ممن هو على بُعد ولا

(1) يتبع هذا : A.

يسمع صوت الأول الذي هو قريب من الامام يكون ذلك دولة بينهم
الى يوم الجمعة فيرتب منهم على كل باب من أبواب الجامع واحد يكبر
للناس بتكبير الامام لمن يصلي في الرحاب ، ويكون فيه من الائمة ستة
على حسب الاسماء ⁽¹⁾ ليصلي كل واحد منهم ،

خدمة الجامع

5

هذا ايضا يجب ان يكون على قدر عظم الجامع او صغره فأما جامع
اشبيلية فاد أقل من ثلاثة اثنان للكس والوقيد وواحد لسقي الماء
يجب ان ترتب له دابة تنقل له الماء في كل يوم ومن يخدمها يهيا
ذلك من احباسها ، يجب ان يستقى فيه الماء من وقت صلاة الظهر الى
آخر صلاة العصر ،

10

يجب أن يكون بيت مال المسلمين في الجامع محافظا عليه محصنا
ومفاتيحه عند القاضي ،

يجب ما كان فيه من الخضر البالية والخلقة ⁽²⁾ يكسى بها بيوت السجن
ومناصب دار الوضوء اولو قدر ⁽³⁾ على بنیان سقائف لمبيت الغرباء
حوله لكان من الفخر للرئيس ولأهل البلد بذلك ، ويعطى ما فصل ⁽⁴⁾
من تلك الخضر للضعفاء ، يجب أن يجلس القاضي في السقائف رجلا
فقيها خيرا يعلم الناس مسائل الدين ويعظهم ويعلمهم الخير ويسهم له
القاضي في الوصايا اذا وقعت أو الصدقات نصيبا ويكون مأجورا ، لا

(1) Manque dans A. — (2) والحلقة : A (3) — عدد الاسماء : A B (4)

يُتْرَكُ أَحَدٌ يَأْكُلُ فِيهِ وَلَا يَنَامُ وَلَا يَجْهَرُ بِصَوْتٍ إِلَّا بِالْقُرْآنِ ، وَلَا يَدْخُلُهُ أَحَدٌ بِسِلَاحٍ فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ لِحَرْبٍ أَلَمَّا يَأْتِي مُتَذَلِّلًا خَاشِعًا رَاجِيًا ثَوَابَ اللَّهِ ، لَا يُتْرَكُ أَحَدٌ يَقْرَأُ ^(١) فِي الْبَلَاطَاتِ إِلَّا الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْعُلُومِ فِي السَّقَائِفِ ،

٩ يجب أن يؤمر الباعة بكنس رحاب الجامع صبيحة يوم الجمعة وأن لا يُشغلوا رحابه بالسلع حتى تنقضي الصلاة ، يجب أن يحصى موضع صلاة الجنائز من الباعة وأن لا يتدرك أحد منهم يجلس فيه حتى تنقضي صلاة العصر من كل يوم ، يجب أن تعدل المواضع المتطامنة في رحاب الجامع بالحصى لئلا يحبس ^(٢) الماء والطين فيها يفعل ذلك الناظر فيه من أحبابه ، يجب أن يمنع القاضي من يتخذ من الناس في دكاكينه منابر وحواريث فتكون مملوكة ويمنع الناس من الصلاة فيها من أجل ذلك ، يجب أن يُصلي كل يوم عند الباب الذي يُصلي فيه على الجنائز مؤذن راتب لئلا يُنذر ^(٣) عند فراغ صلاة الظهر والعصر على الصلاة على الجنائز ويذكر عددها وذكرانها واناثها يحد له القاضي ١٥ ذلك ،

دار الوضوء — يجب أن يؤمر أحد الكتافين أن يتعاهد بيوته كل يوم وينظفها ويكون راتبًا لذلك ويجعل له أجره من الاحباس ، يجب أن يأمر المحتسب أهل كل صناعة أن يتخذوا يوم الجمعة مُنْذِرًا بسمعهم التكبير إذا كبر الإمام ، يجب أن يرتب أهل الاسواق مُنْذِرًا ٢٠ يشعروهم باذان الظهر والعصر في كل يوم ليتأهبوا للصلاة كل يوم ويجمعوا له كل يوم جمعة شيئًا يستعين به في معيشته يجبرهم على

لينظر : B — يحبس : A et B (٢) — يقرئ : B (١)

ذلك القاضي والاحتساب ، يجب للقاضي ان يجعل في كل صناعة رجلاً من أهلها فقيهاً عالماً خيراً يصلح بين الناس اذا وقع بينهم الخلاف في شيء من أمورهم ولا يبلغون الى الحاكم ⁽¹⁾ وهو شيء حسن جداً يجب لهم القاضي ذلك ان يرجعوا الى حكمه ورأيه فهو أرفق لهم وأستر لانكشافهم ، لا يجب ان يُترك ساع ⁽²⁾ يسقى يوم الجمعة في داخل الجامع 5 ويتخطى رقاب الناس ويختر عند السعاة بذلك ويؤدب من يعمل منهم ذلك ويمنع من ذلك القومة والمؤذنون ، لا يترك ساع يسقى في رحاب الجامع اذا أرقى الامام على المنبر يخطب ، يجب للاحتساب ان لا يترك في رحاب الجامع دابة واقفة فربما راثت أو بالت فتنجس الناس وتخرج خارج الاسواق حتى تتم الصلاة ويجتهد في ذلك فهو أمر أكيد ، 10

ذكر المساجد

المساجد هي بيوت لله ومواقع الذكر ومواقع العبادة مشهورة بالطهارة فيجب أن لا يجتمع فيها إلا لما ذكرناه ولا يجتمع فيها للمغارم ولا للخصومات ولا لشيء من أعمال الدنيا إذ هي مواقع أعمال الآخرة ، ويجب أن لا يؤدب فيها الصبيان فإنهم لا يتحفظون من النجاسات 15 بأرجلهم ولا من ثيابهم فإن كان ولا بد ففي السقائف ، يجب أن لا يؤدب الصبي أكثر من خمسة أسواط للكبير وثلاثة للصغير وتكون من الشدة على قدر احتمالهم لذلك ، قطع المؤذنين من احضار الولائم والجناز والشهادات واجب ألا في يوم بطالة فإنهم مستأجرون ، لئمة

ساعياً : A (1) — ولا يبلغوا الحكم : B (2)

جاهلة لا عقل لها مضيقون ، يجب للمؤدب ان لا يكثر من الصبيان
 ويمنعون من ذلك وأنا أقول انهم لا يفعلون فانه لا يقوم الواحد بخدمة
 الجماعة لا سيما التأديب ولا يعلمهم شيئاً على ما ينبغي فالتعليم صناعة
 يحتاج الى معرفة ودربة ولطف فانها كالرياضة للمهر الصعب ⁽¹⁾ الذي
 5 يحتاج الى سياسة ولطف وقائيس حتى يرقاض ويقبل التعليم ، وأكثر
 المؤدبين جهال بصناعة التعلم لأن حفظ القرآن شيء والتعليم شيء
 آخر لا يحكمه إلا عالم به ، ومعنى التأديب ان يعلمه حسن الالفاظ في
 القراءة والخط الحسن والعجاء ويأمر من كل كبيراً بالصلاة ويكتب له
 التشهد وما يقول في الصلاة ، وللتأديب ⁽²⁾ وجود للخط وحسن
 10 اللفظ وتجويد التلاوة ⁽³⁾ واقامة العجاء ، وليس شيء في الدنيا أنفع
 للانسان من شيئين اما لمن يكتب ويقرأ فاقامة العجاء واما لمن يبيع
 ويشترى فعرفة الحساب ، ويجب أن لا يكون المؤدب عرباً ولا شافياً بل
 يكون شيخاً خيراً ديتاً عفيقاً ورعاً قليل الكلام والشهوة الى استماع ما لا
 يعنيه ولن لا يحضر للفتاوى البعيدة ولا يكثر من البطالة ولا يهمل
 15 الصبيان ولا يزول عنهم إلا لأخذ العدا والوضوء ويكون راتباً في مكانه
 محافظاً على حوائج صبيانه ، ويجب للمحكم والقاضي اذا رآوا مؤدباً
 يكثر من الاقبال اليهما في الشهادات ان يسألاه عن الحصار فلان كان
 صاحب محضرة فلا تقبل شهادته لأنه إنما يطلب الظهور وأن يتسم
 باسم العدالة ليرتشي أو تودع عنده الودائع وينال رفعة الذكر
 20 والشهرة في الخير وهو عنها بعيد فلن لم تكن عنده محضرة وعرف

(1) A : الضعيف . — (2) Blanc de la valeur d'un mot dans A. — (3) B :
 المناولة .

خيرُ وسمع القاضي حسن الثناء عليه قبله ، وإني لأعرف منهم جماعة بالوصف الذي وصفتُ فيا أسفاً عليهم مساكين ! وهذا أحسن مبتدئ بالقرآن في تولية الأمور التي يحتاج إلى النظر فيها وإصلاحها وبقرعها من منافع المسلمين حرصهم الله ، فمن ذلك

5

ذكر المقابر

من أؤكد الأمور على القاضي وفقه الله النظر للمسلمين الأحياء منهم والاموات لشيء لا بد منه وهو الموت لا سيما بأشبهلية التي هي مصرٌ عظيم ولا مقبرة فيها تقوم بها وأقبح ما في مقبرتها (وبها يعاب أهل بلدنا) السكنى على ظهور الموتى لقوم يشربون الخمر ورتباً يفسقون وقد أحدثوا فيها خلوات وسروراً تجري على الموتى^(١) حيث يؤخذ ...¹⁰^(٢) وقد لحقت على شيء اذ هدمت دورها وما أحدث فيها من خيامات وغيرها هدمها أبو جعفر بن الفراء في أول دولة المعتمد بأمر السلطان وأدركت ابن شهاب اذ كان محتسباً قد قلع الخوابي المجاورة لمسجد الفخارين وصير مكانها مقابر وكانت مقابر في سنة الجوع الكبير والناس يحفنون فيها اليوم بعضهم على بعض وقد ضاقت جداً،¹⁵ فمن أؤكد ما على القاضي وفقه الله ان يهدم دورها^(٣) وينزع الباعة من أفنيئها فأنما هي موضع جلوس الناس^(٤) على أفنية القبور، ويكلم السلطان في الفدان الخفي يعرف بفدان ابن المرس^(٥) في شرائه من

كورها : A : (٣) — (٢) من ضباها B : (٤) — Blanc d'une demi-ligne dans B. —
ابن الوشر : B : (٥) — النساء : B : (٦) —

بيت المال ويُحدث به مقبرة فهو موضع مشاكل لذلك وغيره من
المواضع وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا ^(١) وهذه الحسنة
تبقى لفاعلها بعده اذا مات أبد الدهر كبنيان مسجد أو حفر بئر أو
إصلاح قنطرة أجرها مدخر عند الله ^(٢) وفقى الله القاضي لذلك وأعانته
5 على الخير وحببه اليه ^(٣) ، ويجب أن لا يترك فيها أحداً من الباعة
فإنهم يكشفون على النساء الحزونات ^(٤) ، ولا يترك الشبان أيام العيد
يجلسون فيها على الطرق لاعتراض النساء ويجدد في منع ذلك
الاحتساب وبعضه القاضي ، يجب أن يمنع السلطان أن يجلس على
أفنية القبور لمراودة النساء ويتعاهد ذلك كل يوم مرتين يفعل ذلك
10 الاحتساب ، يجب أن يحد للعرفاء ^(٥) أن يفتشوا الدارات فاتها مواضع
أوكار ^(٦) لا سيما زمان الصيف عند خلاء الطرق في القيالات ، يجب أن
تغلق الكوى من القصاب والغرف والابواب المفتوحة الى جهة المقابر لأن
ذلك كشف على النساء ، لا يجب أن يكون القاري على الموق شاباً
ولا عزباً (وإن كان أعمى) فالشر كثير ، يجب أن يمنع القصاص والحساب
15 للجلوس في أفنيتهما ، يجب أن لا تبسط الاقدار ^(٧) على أفنيتهما مثل
جلود الدبائعين والرقاقين وشبه ذلك ، يجب أن يمنع الحساب
والقاصين ^(٨) أن ينفردوا مع النساء في أخبيتهم للكلام فاتها هي مراودة
أو حيلة لسرقة ولا يأتي اليهم من النساء إلا الفاجرات ومن كان من
الحساب يجلس في دارة ويدخل اليه النساء فيمنع ذلك فإن هذا أشد
20 من الأول ويرتقب أحوالهم أبداً فإنهم فساق ،

(١) *Coran*, iv, 87. — (٢) Manque dans B. — (٣) Manque dans A. — (٤) A et B : الغرياء. — (٥) B : كان. — (٦) B : الاقارن. — (٧) A : الماصر. Manque dans B.

ذكر المرابطين

يجب أن لا يلثم إلا صنهاجي أو ملتوني أو لمطي^(١) فإنّ الحشم والعبيد ومن لا يجب ان يلثم يلثمون على الناس ويهيبونهم وبأتون أبواباً من الفجور كثيرة بسبب اللثام وهما...^(٢) في ذلك مع السلطان فإنهم عتاة ويمتاز بذلك من عسى ان يكرم أو يوقر أو تقضى له حاجة من^٥ المرابطين لأنّ العبيد أو الحشم اذا تلثم وغير شكله حسبته رجلاً مثيلاً فيجري الى برة وكرامه وهو لا يتأهل لذلك، يجب ان لا يمشي أحد في المدينة بسلاح فإنّ ذلك داعية الى الفساد لا سيما البربر فإنهم قوم اذا غضبوا قتلوا أو جرحوا،

عبيد المرابطين ان تلثموا فتكون علامة يعرفون بها مثل ان يتلثموا^{١٠} بخمار أو بمئزر وشبه ذلك وكذلك الحشم والاتباع يكون شكلهم غير شكل المرابطين وهذا أحسن ان قدر عليه وفيه منافع كثيرة، يجب ان يجعل مكان السلاح التي يحبسونها إما أسواط لدوابهم وإما اقزال وهو الرمح الصغير،

ذكر الوادى وأبواب المدينة

15

يجب أن يؤمر المعدون^(٣) أن يخففوا الاشجان^(٤) فإنّ ذلك موضع غرر وهلاك لا سيما في يوم عاصف من الريح ولا تكون دولة بينهم في

— المعدون : B^(٣) — Blanc dans A. — عاطف : B ; ملطيا : A^(١)

الاهجار. Les deux manuscrits offrent toujours la leçon

الاشخان فإن ذلك فساد وداعية الى كثرة الاشخان ، يجب ان يكون في كل مرسى معتبر ⁽¹⁾ للمدينة معديتان أو قاربان ليكون ذلك أرفق للناس وأخف للاشخان وأعمل للجواز لا سيما عند العصفوف ، يجب أن يحدد للمعدتين أن لا يجوزوا من عبید البربر ولا من الختم ولا من يعرف أنه يتعدى على أموال الناس في أيلم الغلات ومن ظفر به وفي يده شيء من ذلك أخذ منه فإن تآنى حبل الى صاحب المدينة ويغير ذلك بأمر السلطان والقاضي ، يجب أن لا يكرى قارب متن يعرف أنه يشرب الخمر فيه لنزاهة فإنه موضع فساد وعدوان ، يجب أن يؤمر المعدون في المراسي أن لا يجوزوا أحداً بفاحشة من خمر أو غيرها ويدخل تحت وعيد إن فعل ذلك ، يجب أن يحدد للمختلفين الى شاذونة من النواتية أن لا يكثرؤا من الاشخان ولا يكلّفوا الناس القذف إلا ان يكرى هو على قاربه من يحملة ويسوقه والقارب بمنزلة دابة الكاري وعلى صاحبها حركتها وموتتها ويرتقب ذلك من أفعالهم في كل حين ، يجب أن تحمى ضفة الوادي الذي هو مرسى المدينة للسفر، أن يباع منها شيء أو يبنى فيها

15 بنيان فإن ذلك الموضع عين ⁽²⁾ البلد وموضع اخراج الفوائد مما يخرججه التجار وماوى الغرباء وموضع إصلاح السفن فلا يكون فيها ملك لأحد إلا للسلطان وحده ، ويجب للقاضي أن يحمى ذلك كل الحماية فإنه موضع مجتمع التجار والمسافرين وغيرهم ويحدد لصاحب المواريث أن لا يبيع فيه شبراً واحداً ،

خير : B : (2) — . صغير : B : (1)

ذكر المتقبل^(١)

هذا هو شرّ خلق الله وهو بمنزلة الزنبور الذي خلق للضرر لا للنفع فهو
يجري ويسعى لضرر المسلمين أبداً ويفتح أبواب الضرر عليهم ويغلق أبواب
الخير والنفع عنهم ملعون من الله ومن الناس أجمعين ، فيجب للقاضي
أن يستحلفه ويحدّ له ما يصنع في تصرفه ولا يتركه يتحكّم في أموال 5
الناس باختياره وعلى ما يراه أنّه صواب لنفعه وبغلقه في القول
والتوبيخ وأن يرتّب له الوزير بحضرة القاضي ما يأخذ من الأشياء التي
تقبلها^(٢) ولا يزيد فيها ولا ينقص ، ومتى تعدّى على أكثر من ذلك أدب
وبجّن وبكّل ، يجب له أن لا يتشطّط في أخذ مكس الرحاب ولا يكون
ذلك إلا معلوماً مثل أن يأخذ على الفقيه نصف مدّ بالكيل ومن حمل 10
دقيق نصف رطل بكيل يكون عنده معدّل ومنه أن يكون على المائة
ربع من اللحم شيء معلوم لا يجاوزه وكذلك يحدّ له ما يؤخذ ولا
يترك ذلك الى اختياره ولا الى ما يصطالح مع الوزير عليه إلا بحكم
القاضي ويرقب عليه ويتفقّد أمره في كلّ وقت فإنّه لا ذمّة له ولا دين
وأما هي أموال الناس يتحكّم فيها برأيه ، ويباحث لأنّه مال الرئيس 15
وعهاداً بالله أن يأمره السلطان أو يقول له : «أنه مالي» ويهدى ما ليس
بل أنّه يعرف أنّه محاسب عليه مسؤول عنه فهو الملعون بحق ويهتول
بتذكّر^(٣) السلطان ويجهد السبيل الى التحكّم على الناس وأكل أموالهم

وهون : A (٣) — لعنه الله وابعدّه : A ajoute (٢) — قصمه الله : A ajoute (١)
من أكثر مال.

بغير حق وامضاء رأيه فيهم ولا يُترك أمره مهملًا وإن احتج الوزير عنه
وقال : « إنما ذلك لمنفعة السلطان » يقال له : « من ماله يسوق اليه النفع
أو من ذمته الوافرة إنما هي من أموال الناس » ، ويجب على من اكترى
حانوتًا أو حَامًا أو رَجَى أو قاربًا من السلطان أن يجري حكمه في ذلك
5 على ما توجبه السنة ولا تقبل عليه زيادة ولا ينقص عقده الذي
انعقد بالكراء الى ان يتم أمده ويحدّ القاضي لصاحبه للخروج من
ذلك ، والقاضي بتوقيفه تغلق هذه الابواب الرديئة وتفتح أبواب الصلاح
للمسلمين بعون الله وقوته ، يجب لمن اشترى مخيطة أن لا يغرم عليها
قبالة فلن القبالة قد اخذها من الجلابيين وإن لم يقدر على ذلك
10 فتكون حبة على الكبش من المشتري ⁽¹⁾ ، من باع طعامًا في داره أو
زينًا أو ساقه من ماله لا يغرم عليه قبالة فقد أخذ السلطان اعشار
اثمانها قبل ، يجب أن يكون ما يغرم في القبالة على الدابة والبهيمة
معلومًا لثلاث يزداد في ذلك كل وقت ، وبالجملة فيجب أن يُصنع للمقبل
زمام بين يدي القاضي ويريه للسلطان ⁽²⁾ وينتجه ⁽³⁾ عنده بما يراه
15 القاضي رفقا بالمسلمين فإذا انحصرت ⁽⁴⁾ هذه الالقاب في زمام تكون
عند المشرف ⁽⁵⁾ منه نسخة وعند القاضي أخرى وعند المتقيل أخرى
ولا يزداد فيها ويترقب أمره وسيرته في كل الاوقات ،

وبيديه السلطان (2) B : — (1) Blanc d'une demi-ligne dans le manuscrit A. —
المشتري B : (5) — احضرت B : (4) — وبهجه B : وبه A : (3) —

ذكر السقائين

يجب أن يحدد لهم موضع لأنفسهم يصنعون فيه قنطرة من ألواح آخر ما يحصر^(١) اليه النهر ولا يترك أحد من المعتدين^(٢) يشاركهم في ذلك الموضع ولا غيرهم فيكون موضع السقاية معلوماً حدّ الملاء والحصر ولا يترك أحد يتسور عليهم في ذلك الموضع ومن تعدّى حُجْن أو أدب^(٣) ويكون ذلك بيد المحتسب، ويحدد لهم المحتسب أن لا يستقي من بين أرجل الدواب على اللحم والماء المكدر، يجب أن يمنع النساء أن يغسلن بالقرب من موضع السقاية فإثماً يغسلن اقذارهن^(٤) بل يحدّ لهن^(٥) أن يغسلن^(٦) في موضع مستور عن الناس وينهي الناس والمعتدين أن يتسوروا عليهن^(٧) في ذلك الموضع، يجب أن يمنع أن يجلس النساء على ضفة الوادي إلا إن كان في موضع لا يجلس فيه الرجال، يجب أن يمنع هرق الزهول والاقذار على ضفة الوادي لكن خارج الابواب في الفدادين أو في الجنّات أو في مواضع معلومة لذلك لا تكون بالقرب من الوادي،

ذكر الأبواب

يجب أن ينبكر بفتحها ويوقف البواب من يخرج عليه في ذلك الوقت لئلا يخرج عليه سرقة أو شيء من الاعمال السوء الى ان ينكشف

(١) A et B : يحصر. — (٢) A : المعتدين. — (٣) B : أقدامهم. — (٤) A et B : يغسلن. — (٥) A et B : يغسلوا. — (٦) A et B : لهم.

النهار فيعرفه، ويجب أن يؤخر بغلاقها لمن عسى أن يجيء من مسافر
ويريد الدخول والمبيت في المدينة، ويجب أن يحدد للبواب ما يأخذ
متن يدخل عليه إذ هي عادة قد جرت فإن فيهم الرغبة والتشطط
والخرقة وإن هفل عنهم خرقوا⁽¹⁾ العادة وصار ذلك كالقبالة بل أثقل
⁵ وابتدعوا أبواباً من الظلم وتسببوا إلى أكل أموال الناس ولو قطع هذا
لكان حسناً، وتُصنع له أجره يعيش منها عند صاحب الاحباس
والموارث، ويجب من ساق من ماله فائدة ودخل عليه ألا يعطيه
منها شيئاً إلا أن يكون تكرم من تلقاء نفسه غير مجبور على ذلك،
ويجب أن يجعل القاضي خارج الابواب رجلاً خيراً عفيقاً فقيهاً يصلح
¹⁰ هنالك بين الناس إذا تشاجروا أو اختلفوا يجبرهم القاضي أن يرجعوا
إلى قوله ورأيه ورجلاً يبحث عما يباع هنالك من جلود البقر ولحومها
فإنها مسروقة ويبحث عن أربابها فإن عرف أن صاحبها ساقها يترك
وإلا أنكر عليه ولا يقال فإنه سارق فأكثر ما يباع هنالك السرقات فإذا
أخذ شيء من ذلك وقف عند هذا الرجل حتى يوثق عليه ببيئته أو
¹⁵ شبهة أنه ماله وملكه فيترك له،

فصل في المباني وإصلاح الطرق والسروب والمزابل وإمالة ما فيه ضرر للمسلمين

أما البنيان، فهي الاكنان، لما رأى الانفس والمنع والابدان، فيجب
تحصينها وحفظها لأنها مواضع رفع الاموال وحفظ الميع كقلنا⁽²⁾، فمن

(1) A : يريد. — (2) Tout ce passage est très altéré dans le manuscrit B.

الواجب أن يُنظر في كل ما يحتاج اليه من العدد ومن ذلك أن يُنظر أولاً في تعرض الخيطان وتقريب الخشب الوافر الغليظ القوي للبنية وهي التي تحمل الأثقال وتمسك البنيان، يجب أن تكون جهة⁽¹⁾ ألواح البنيان في عرضها شبرين ونصف لا أقل من ذلك، ويحد ذلك القاضي والاحتساب للصناع والبنائين ولا يصنع حائط يحمل نقلاً أقل من هذا، ويجب أن تكون الآجر وافرة معدة لهذا المقدار من عرض الحائط، يجب أن يكون عند الاحتساب أو معلق في الجامع قالب⁽²⁾ غلظ الآجر وسعة القرمدة وعرض الجائزة وغلظها وغلظ خشبة وغلظ لوح الفرش هذه القوالب مصنوعة من خشب صلب لا يستأس معلقة في مسامير في أعلى حائط الجامع يحافظ عليها كي⁽³⁾ يرجع اليها متى ما نقص منها أو زيد فيها ويكون عند الصناع آخر لعلمهم وهذا من أحسن شيء يُنظر فيه وأؤكد، ويجب أن تُصنع القراميد والآجر خارج أبواب المدينة وتكون مواضعها بالحفير الذي يحيط⁽⁴⁾ المدينة ولأن تلك المواضع أوسع فقد ضاق في المدينة المتسع، ويجب أن يجيد طبع الآجر والقراميد ولا [يستعمل] الطوب حتى يبيض، ويجب أن يحد لهم أن يصنعوا أنواعاً من شكل الآجر مثل الذي يعرف خرس وقفا لطبي الآبار وآجر آخر للمسطوح وآخر من هواء الأفران وقراميد عاصمية للمنقالات حتى إذا طُلب شيء يحتاج اليه وجد، يحد ذلك لهم الاحتساب وعرفاء البنائين، يجب أن لا يصنع الآجر ولا القراميد ولا الطوب بقالب بال قد نُجِر ونقص من⁽⁵⁾ وبرة شيء وتكون القوالب وافرة وطولها وعرضها وغلظها معلوم

(1) B : يحمي. — (2) قلت : B ; قلة : A. — (3) Manque dans B. — (4) B : يحمي.

عند المحتسب وعند الصنّاع^(١)، يجب أن يحدّ للنشّارين أن لا ينشّروا الخشب إلا على الحدّ الذي حدّد به وينشّروا الفسّاقى وافرة أيضًا، يجب أن يزيد في شواري من التراب قليلًا، للحزم لا يكون طولها أقلّ من كامة وشبر ويحتمل النظر في ذلك وغيره إلى رجل مثيل في الصناعة فإن وجد في الحزمة^(٢) أقلّ مما ذكرنا فلا تباع وتردّ على صانعها حتى يزيد فيها والله المستعان،

أطولّة الآبار التي يستقى بها باليد يزداد في طولها وغلظها ويكون لها مقدار معلوم وكذلك القنف يجب أن تكون قنف الطين والتراب مصلبة فهي أقوى وأبقى،

١٥ شكول الدوابّ، يزداد في غلظها فإنها قد رقت جدّا،

غرابيل الحنطة، تكون من حلقة وافرة قويّة النصب قد انقطع معدنها بقلّة السياسة وقلة الحماية، يجب أن يؤخذ من السلطان في حاية مواضعها القديمة وحصى، ويؤمر أهل القرى الساكنون على ضفة النهر حيثما كانوا من الرعية وغيرهم أن يغتربوها في الجزائر على ضفة النهر في مواضع كثيرة فإنها من جملة العدد التي يحتاج الناس إليها باضطراب ولا يستغنى عنها، ويجب أن يكون لحزمة القصب حبل معلوم المقدار ولا ينقص منه فإنّ التجار يفسدون ذلك ويربطون رباطًا صغيرًا ويدخلون في أجواف الحزم قصبًا قصيرًا لا ينتفع به وهو غشّ فيجب أن يبحث عن ذلك ويغيّر وقد دخل هذا تدليس كثير

٢٥ لكثرة الغفلة وقلة النظر،

المسامير، يجب أن تكون انواعها موقرة مرتبة^(٣) كبهرة الرؤوس وأما

مرفقة : B : (٣) — الرزمة : A et B : (٢) — الصناديق : B : (١)

المقزورة^(١) منها وصفائح الخرائن^(٢) يجب أن تكون موقرة واقفالها مثقفة^(٣) غلاظا قوية ويكون النظر في ذلك الى رجل مثيل في صناعة النجارة والى المحتسب يحكم في ذلك بما يراه من صلاح، واما صفائح الاكواب فيجب ان تكون أيضا وافرة فألها تنقطع سريعًا وكذلك آذان^(٤) الاكواب وأطراف المقابض فيجب ان تكون وافرة جدًا فهي التي ٥

تخدم،

صفائح الدواب، يجب ايضًا ان تكون وافرة الرؤوس والاقليات^(٥) كذلك فبرؤوسها تمسك الصفيحة وهذا وكيد جدًا، مكابير التسمير، يجب أن تكون مطبوخة قاطعة جدًا فإن زيادتها مع شدة الضرب عليها تصدع الحافر وتبطل الدواب، ١٠

السلالم، يجب ان تكون وافرة الخشب غلاظًا قوية الاصلاح حسنة التسمير فألها موضع غرر،

لا يباع الجبس إلا بالكيل وكذلك الرماد والجير، يجب ان يكون قفيز للجير من خمسة وعشرين قدحًا من اجل العسر والحصالة وان لا يباع إلا مغربلاً^(٦) مثل الجبس والرماد، ١٥

أحال الجير، يجب أن يزداد في الشواري^(٧) وأن يغربلها المشتري، وتبديل الحصالة على الجيار فألها موضع غرر ولا يعرف ما فيه من ضرر وغير ذلك إلا مولاه، يجب أن يجعل النظر في الاصلاح بين الناس عند اختلافهم فيما يظهر من الضرر في هذه الاشياء لرجلين، ٢٠

نقطين^(٨) يصلح ذلك النظر الى ما يختلف فيه،

إذا كان A et B : (١) — مثقفة : A (٢) — الخرائن : B (٣) — المقزورة : B (٤) — الشواريين : (٥) — مكبلا : A (٦) — الافاملات : B (٧) — Blanc dans A : B (٨) — نقطين : A (٩) — ويعتدل : B (١٠)

وأما الطرق فيجب أن يؤمر أهل الأرباض بحمايتها في طرح الزبول
والاقتدار والكناسة فيها وإصلاح المواضع المتطامنة التي تمسك الماء
والطين، ويُصلح كلُّ أحد فناء داره ويحميه فإن كان موضع كثير^(١)
القنوات يُجبر^(٢) على عمل سرب فيه وإصلاحه، يجب أن يمنع من له
5 قناة أن يجريها في زمن الصيف في الحجاج^(٣) ويقطع الضرر حيث
كان قديماً كان أو حديثاً^(٤)،

المزابل، أما المزابل فيجب أن لا يطرح شيء من الزبول داخل المدينة
ولا تنقية الكنف^(٥) إلا خارج الأبواب في الفدادين وفي الجئات أو في
مواضع معلومة معدة لذلك، ويجب أن يؤكد على أهل الأرباض في
10 تنقية ما اجتمع عندهم من ذلك من مزبلة تكون بين أظهرهم،
ويجب أن يؤكد أيضاً على الذين يبيعون الحشو والدوم والربيع وكل
ما له زبل أن ينقلوا مواضعهم ويجبروا على ذلك وإن لا يمنعوا للجلوس
فيها وبيع ذلك فيها،

بائعو الحشو والحطام، يؤمرون أن يفتشوا الحزم فإن فعلوا^(٦)
15 حرقها المحتسب حتى ينقادوا وينهوا عن القبض التي يصنعونها منه
ولا يجعلوا في أجوافها قنات للحشو مع الغبار فيغشونها فإن عثر على
ذلك أدبوا وكذلك بائعو الحطب على ظهور الدواب يأتون إلى الحطب
الغليظ ويظهرونه والي المصرم^(٧) فيخفونه وهو جري منهم إلى الغش
والخدعة فلا يجب أن يباع إلا في الأرض ليظهر ما داخل
20 الحزم،

A : (١) -- الصاج : A : (٢) -- فانهم يجبرون : A : (٣) -- (٤) Manque dans A. --
Blanc de la valeur de deux mots (٥) -- ينقيه الكنان : A : (٦) -- حديثاً
dans A. -- (٧) A : المصرم.

الكتافون، يؤمرون أن لا يؤذوا الناس في الطرق ولا تكون القفد ترشح^(١)
ولو اتخذوا أكوابًا لكان أحسن،

يجب أن يكون لبيع المحطب موقف ولا يترك أحد منهم يمشي في
الاسواق فإنهم يؤذون الناس ويمزقون الثياب وإن عُثر على من يمشي
بالمحطب في الاسواق أُدب، وكذلك بائعو الخبز^(٢) وغير ذلك يتخذ^(٣) 5
لهم مواضع يعترفون فيها فتقصدهم الناس^(٤)، يجب ان تنقى الاسواق
من الطين في زمن الشتاء ويخرج الى خارج منها في كل عام لتصلح
الطرق بذلك،

بائعو اللحم، يجب أن تكون لهم مجارد^(٥) لا مجارف^(٦) فإنها تجرف
التراب والغبار ويتعمدون ذلك ويؤمروا بعزل الغبار منه وبيع بجهة لمن^{١٠}
شاء ان يشتريه وتكون قفد الوزن عندهم.....^(٧)
صنجة الخمسة دنانير ولا تكون من أقل ولا من أكثر، ويجب أن
يكون مع كل ربع في الوزن رطل من أجل السحاق^(٨)، ويجب ان يحفظ
اللحم من البلل في زمن الشتاء ويكون في معائب فإن البلل ينقله
في الوزن ويفسده عند الوقيد، ويجب أن تحمي مواضعه من ضفة^{١٥}
النهر التي يخرج^(٩) فيها ولا يضيق عليهم فإنه فائدة عظيمة،

فتصدق : B (١) — . — (٢) الخبز : A (٣) — . — (٤) ترهم : B ; ترشح : A (٥)
— (٦) En blanc dans A. — (٧) Passage dou-
teux. A : عندم بكية يسع على امينها : B ; عندم يسع على امينها : A (٨)
— (٩) A et B : يخرج. — (١٠) dernier mot manque dans A.

ذكر الاكيال والموازين

كيل الطعام يجب أن تكون أجنابه مرتفعة أزيد من شبر فإن القصير للجنب يقدر فيه على السرقة والخديعة ويحمل [القدح] وزن ربع بالميزان فيكون الربع يحفظ القدح والقدح يحفظ الربع ، والذي وجب أن يصنع في كيل الحنطة وحدها أن تُمدَّ حديدة على وسط فم القدح مستقرة⁽¹⁾ من الجانبين في وسطها طابع العدل أنه يحمل ربعاً ، اذا أُملي¹ القدح مسح بلوح غليظ لثلاً [ينحني أو بقضيب]⁽²⁾ حديد يمشي على جانبي القدح وعلى الحديدة المستقرة فيها وبهذا العدل ترتفع الزيادة في الاكيال وهو حسن لو كان القدح ربعاً ورطلين فإنه يربو وينقص كيله والامداد بحسب ذلك ويكون مثال لذلك محفوظاً عند المحتسب وعند أمين في صناعة الوزاين فهو أليق بحفظ هذه المعاني وهو يعدلها ،

الأرباع والصنوج ، يكون منها عند الأمين مثالات من حديد معدلة مطبوعاً عليها ، أرباع الكيل يجب أن تكون طوابعها في أعناقها وتكون أعناقها ضيقة فإن الواسعة تحمل في عرض اصبع منها زيادة كثيرة ويجزي الكيل فيها على العادة القديمة ولو قدر على أن يكون كيل ربع قدر ربع مثل كيل القمح لكان ذلك حسناً ، واذا صُبَّ⁽³⁾ الزيت في الكيل يتأني به قليلاً فإن الغليان الذي يحدث عند الصب ينتهي

أصبّت : B (3) — Manque dans B. يهزب او يباديه : A (2) — مستقرة : A (1)

الى الطابع واذا ترك ساعة جاء ناقصا، يجب أن تكون القلة من اثني عشر ثمنا فإن ما يعمل منها الآن هي صغيرة وتكون وافرة الثقب،

الموازين، ميزان النقد يجب أن يكون عمودا طويلا فهو أخف عند الوزن وأقرب الى أخذ الحق وتكون الكفتان خفافتا فهي أقرب الى أخذ الحق بها،

موازين الباعة، اما ما توزن بها الفاكهة فتكون مقدحة مرفوعة الاحناب أو مكورة مثل نصف كورة مثل موازين العطارين، ولا تستعمل القف التي أحدثتها الباعة الآن فإنها حيلة للسرقة فإنه يحصر الغبار ولا يزوله وشبه ذلك وقطع ذلك واجب، وتكون موازين الباعة كلها معلقة فإن لا بد لهم من حركات في السرقة، يجب أن تكون صنوجهم من رخام أو من حديد بحكمة العمل معدلة بطابع الأمين ظاهر ولا يتركوا أن يتخذوها من المجارة فتكون بجهولة، ويجب أن يتعاهد أطال الباعة وصنوج موازين البلد في كل صناعة مرتين أو ثلاثا في العام،

15

أطال للحوت واللحم لا تكون إلا من حديد بطابع ظاهر فيه، لا يكون اختلاف في الارباع ولا في الاكيال إلا ربع الكتان وربع القطن وربع الصوف والحديد والنحاس والرصاص والزفت والقطران هذه كلها يكون لها ربع معلوم من أجل أثقالها أو طرح زائد عليها من أجل ذلك، وربع البطيخ: اما البطيخ فلا يكون ربعه أقل من خمسة عشر رطلا لأن العنق لا يؤكل وقشرة يرمى ولا يباع جرافا كما يشتري جرافا وهو عندي أحسن ولا يوزى فيه بأخذه العدد،

وأما الأكيال لكيال اللبن فيكون الثمن من ثمن ونصف وكذا كان فيما
تقدم ولا يباع بكيال الزيت،

القفاون، يجب أن لا يأخذوا من الحنطة شيئا إلا أن يعمل لهم
عمل للقفيز وأن لا يُقَطَّعوا على الخدمة، ولكيال ثمن درهم
5 على القفيز،

دَلَّوْ الحنطة يجب أن ينهوا عن الزيادة في الاسعار إلا بالحبوب فقط،
ولا يترك فيهم من لا دين له فإنهم يقولون للبائع: «أنا آخذ لك فيه
الزيادة واحتاط عليك في الكيل» فمن أجل هذا يزيد السعر عندهم
وهي داخلة على المسلمين،

10 متقبِّل الرحاب (إذا كان) لا يأخذ على القفيز من البائع أكثر من مَدَّة
(ومدَّ له كثيرا) ومن عشرين ربحا من الحقيقي رطلا، لا يُترك حمالو
الظهر يحملون أكثر من نصف قفيز فإن كان أكثر أهلكوا أنفسهم،
حمالو الخشب والاحجار لا يتركون أن ينقلوا على الدواب وإن ظفر
المحتسب من يفعل ذلك أدبه، لا يمشي حمال إلا أمام دابته ويده في
5 رسنها لينذر الناس ويحذر العيان⁽¹⁾ وذوي الغفلة والاعذار، يجب أن
يكون للحمالين في كل صنعة موقف معروف لا يتبعده⁽²⁾،

يجب أن يزداد في حزم حطب الافران التي تجلب من الوادي فإنها
صغار جدا،

مكاسن الدوم يحدُّ لعاملها أن يزيحوا في⁽³⁾ لأنها سريعة
20 الخراب، ربع الدوم يجب أن يكون له طرْح من أجل معالقه وأطرافه

(1) A : الميارة. — (2) يتبعده. — (3) Blanc de la valeur d'un mot dans A et B.

التي يرى بها، وكذلك كل شيء له ثقل أو حُصالة زائدة يجب أن يكون له طرح على ما يراه التجار وأهل البصر، لا يباع من الحنطة ممن يُعرف أنه محتكر أكثر من قليل فإنهم يتفقون مع الدالين في سوم الشراء وينهضون لمنازلهم ولا يحضرون كيلاً ولا غير ذلك والدلال يكتل ويرسل له للجملة كلها ولا يشتريها أحد سواه⁵ فسوى الطعام بذلك إذا منع السوق⁽¹⁾ وأعطى للبيع ومن هذا يغلى السوم والسعر أيضاً وهو باب ضرر للمسلمين، يجب أن يبحث عن مثل هذا ويوقف الدالين على ذلك، يجب من جاء لشراء أقذاح من الحنطة أن تباع منه ولا يتأتى الدلال عليه بذلك بل يجبر على ذلك ليلحق ذلك القوي والضعيف والمسكين وإن شكى بالدلال أنه¹⁰ يفعل ذلك أدب، وينهى الدالون أن لا يبيعوا من محتكر أكثر من عولته ويتوقف ذلك منهم فهو سبب لغلاء السعر، لا يبيع اللبن إلا نقعاً فإن الماء قد يزداد فيه ويمزج به وهو هش للمسلمين ويجب أن يقطع الخيض الذي في الخواهي⁽²⁾ من بقايا الرائب فهو قدر،¹⁵

أكيال اللبن يجب أن تكون من حنث أو من خشب ولا تكون من نحاس فإنه يولد فيه سمية ضارة للمسلمين، ذكر الخضر مثل الخس والسريس والجزر⁽³⁾ وغير ذلك لا يجب أن تغسل في البرك ولا في صهاريج⁽⁴⁾ الأجنة فإنه لا تؤمن نجاستها إلا في الوادي فإنه أنقى وأطهر،²⁰

صواريخ : B : (1) — الخوز : A et B : (2) — الخواهي : B : (3) — السكن : B : (4)

يمنع باعة شيرات النين من بيعها حزمًا مربوطة فإنهم يربطون الجيد منها مع الرديء ويبيعونها بسوم واحد وهو غش ولا تباع إلا بالخبرة كما كانت قبل لا سيما وفيها صفار وكبار فيبتاع كل شيء منها بقيمتها،

٥ لا يرفع معالج يده بميزان بل يكون معلقًا،

يجب أن يمنع الباعة أن يتخذوا مواضع معروفة لأنفسهم في رحاب الجامع وغيره فإن ذلك تملك ويقع خلاف والشر بينهم أبدًا لكن من سبق جلس،

يجب على المحتسب أن يرتب الصنائع ويجعل كل شكل مع شكله في مواضع معلومة فهو أجل وأتقن،

يجب أن لا يكون حول الجامع بائع زيت ولا قدر ولا ما يخشى منه مرة لا تغير^(١)

القلنيات^(٢) والطير لا يتركون حول الجامع وإن يكون لهم موضع معلوم، لا يباع المجلد والطير المذبوح إلا منتوفة المواخر ليظهر فسادها وورديتها من جودها، لا تباع القلنيات إلا مسلوخة ليظهر فسادها فإنها إن بقيت في جلودها مرقدة فسدت،

بائعو البيض يجب أن تكون بين أيديهم صابون^(٣) مملوء بالماء ليقاس فيها البيض الفاسد،

لا يباع الترفاس^(٤) حول الجامع فإنه فاكهة خلّاع،

١٥ لا يباع الخبز إلا بميزان ويتفقد طبعه ويتفقد فتاته فربما كان

— صابون : B ; صابون : A : (٣) — القلنيات : A : (٢) — مونة لا تعتبر : A : (١) —
العرص : A et B : (٤)

ملتبساً أعني أنهم يأخذون من عجين طيب قليلاً ويلتسون به وجهه
الخبز وهو من دقيق غير طيب، لا يصنع من البَيَّات خبزٌ كثير بل
يطبخ على حدة كما يوجد،

يجب أن يمنع الزجاجون أن يصنعوا آنية مشاكلة للخمر وكذلك
الفخار،

5

أرطال اللحم ولحوت والهريسة والاسفنج والخبز لا تكون إلا من حديد
بطابع ظاهر عليها، يتعاهد أرطال الباعة ابداً فإنهم أشرار، لا يباع
الشراز الذي يأتي من المدائن⁽¹⁾ فإنه تُفَد الحبيص ولا حق فيه
ولو نُظر إلى صنعته لم يؤكل بته، ولا يباع الشراز إلا في الزقاق
فإنها تغسل وتنظف كل يوم وأما الذي في الجاهن⁽²⁾ لا يؤمن أن¹⁰
يكون فيه الدود والخج،

لا يباع لحم مختلط في وضم واحد، لا يباع سمين ومهزول في وضم
واحد أيضاً، لا يباع الكرش إلا على الألواح فإن الماء يفسده ويزيد
في وزنه، يجب أن تخرج بطون الهان لثلاً تباع مع اللحم بسوم
واحد وهو موضع خديعة، لا تسلم رؤوس الهان إلا المجدع وحده،¹⁵
يجب أن تخرج الفرانيق إلا من الفرغان ولا تترك بته فهو موضع
خديعة أيضاً، ولا يذبح في السوق إلا في القيصاري⁽³⁾ ويخرج الدماء
وزيل الكروش خارج السوق، ولا تذبح البهائم إلا بسكين طويل
وكذلك سكاكين الذبح كلها، يجب أن لا تذبح بهيمة تصلح للحرث
ويرقب على ذلك أمين ثقة لا يرتشي يخرج إلى موضع الذبح كل يوم²⁰
إلا أن تكون ذات عيب ولا أنى تصلح للنسل. ولا تباع في السوق

القصاري B: (1) — الجاهن B: (2) — الهان A: (3) — للميزان A: (1)

بهيمة قد سيقت مذبوخة حتى يتعرق صاحبها بأنها ليست مسروقة،
لا تباع للحوايا مع اللحم بسوم واحد، لا يباع خروف من ستة أرطال
بحشاه بسوم واحد مع لحمه،

لا يغسل الخوت المالح ولا الطري بالماء فإنه يفسده، لا ينقع الخوت
5 المالح في الماء لأنه يفسده أيضا ويعفنه، لا يباع⁽¹⁾ إلا مبضعا
ويخرج عظمه، لا يباع القديد من اللحم لأنه قد صنع من لحم
فاسد عفن⁽²⁾ لا خير فيه وهو سم قاتل، لا يباع ما مكث من الخوت
وفسد، لا يصنع المركاس ولا الاسفدة⁽³⁾ إلا من لحم طري ولا يصنع
من لحم موقوف بسبب رخصه، لا يجعل في جبن الاسفنج دقيق
10 فإنه غش ويبحث عن ذلك المحتسب، لا يكون الزبد إلا خالصا ولا
يخلط باللقط، لا يباع ما مكث عند الطبّاخين والقلّاثين من
الطعام، لا يشتري للخلّ إلا من ثقة فإنه يحتمل الامزاج بالماء الكثير
وهو غش، ويؤمر الخلّ أن لا يكثر من الماء إذا صنع للخلّ عند
أحد فإن ذلك يفسده، لا يجب أن تكون قدور النحاس للهراسين
15 ومقالي السقاجين والقلّاثين إلا مرقصة⁽⁴⁾ فإن النحاس مع الزيت
سميّة،

يمنع النساء عن الغسل في الاجنّة فإنها اوكار للزنا،
يجب أن لا يباع العنب الكثير متين يعرف أنه بعصرة الخمر وهذا
موضع نظر،
20 يجب أن لا يباع شيء من الفاكهة قبل ذبحها فهو فساد إلا العنب

A : — الاسفدة : A : (3) — غدد : A : (2) — B : blanc ; العورب : A : (1) ؟
مرصعة.

وحدة فائده صالح للعبال والمرضى ، يجب ان لا يباع ما جلد من
الفقوس^١ وبأخذة العدد بميزان^(١) ، يجب أن لا يباع شيء من العطر
متا له نفل أو حقا أو نوى إلا مطروحا على حسب ما يراه التقجار
ويقع عليه الاتفاق ، لا يباع شيء من الابرار التي تشتري بالكيل إلا
بالكيل ، يجب ان لا يباع الذكار إلا مزدوجا ، يجب أن تكون^٥
لصاحب العنب أدوار وشيرات يهتأ فيها فهو أصون لها ، الكعك
يجب أن يجيد طبخه ولا يكون إلا عريضا فإن الرقيق منه لا خير
فيه للمرضى ،

من قلب لأحد ذهباً أو فضة وخرج فيه بعد ذلك ردي فبدله
على المقلب لأنه غرة واطمان اليه صاحب النقد فخافه ، يجب الانكار^{١٥}
على المدلسين اذا ظفر بهم في كل صناعة لا سيما في النقد ولا يكون
المدلس في النقد إلا متن يعرف صرف النقد ،

لا يجلس النساء على ضفة الوادي في فصل الصيف اذا ظهر الرجال
فيه ، يجب ان لا يخلو حجام بامرأة في حانوته إلا ان يكون^(٢) في
السوق وفي موضع ينظر اليه وترمقه^(٣) الابصار ،^{١٥}

الفصاد ، لا يفصد أحد إلا في آنية معلومة مرسومة^(٤) المقادير ليرى
مقدار ما يخرج من الدم ، ولا يجب ان يخرج من الدم برأيه فانه
موضع مرض وهلاك^(٥) ،

مدار السالية^(٦) يجب أن يكون أكثر ثقب مغازله^(٧) فهو أثقل
لها ،

تدمنه : A : (٣) — Manque dans B. — (١) ? ; sic dans les deux manuscrits. —
B donne قرار السالية : A : (٥) — اوليك : ? : (٦) — مرشومة : A : (٤) —
مغازله : B : معاريله : A : (٧) — مزال السياه

يجب أن لا يترك أحد يتسور^(١) في شيء لا يحسنه لا سيما صناعة
الطب الذي فيه اتلاف المجر وخطاء الطبيب التراب يسترة وكذلك
التجار وموقف كل أحد على صناعته لا يتسور فيها إلا بعلم لا سيما
النساء فالجهل والخطاء فيهن أكثر،

٥ لا يبيع الشراب ولا المصون ولا يركب الدواء إلا للحكيم الماهر ولا
يشترى ذلك من عطار ولا شرائبي فإنهم حرصاء على أخذ الثمن بلا
علم فيفسدون الفتوى^(٢) ويقتلون الاعلاء^(٣) لأنهم يركبون ادوية
مجهولة مخالفة للعلم،

١٠ قطع بيع الحمام الخلاق^(٤) واجب وأما يستعمل به السراق ومن لا دين
له، قطع بيع القطط^(٥) واجب ايضاً، من عرفت خيائته وخلان
استقامته من الدلائل يخرج عن السوق فإنه سارق ويرقب عليه ولا
يستعمل، قطع حوائيت الجهر^(٦) والمواضع الخالية واجب بأن يخلى فيها
مع النساء، لا يخالط النساء في البيع والشراء إلا ثقة خير قد عرف
الناس خيره وامانته ويرقب على ذلك أهل الصنائع، قطع الطرازات
١٥ عن السوق واجب فإنما هي قحاب،

لا يمشي الرجال والنساء في أيام العيد على طريق واحد عند جواز
النهر، قطع قبالة المذمة^(٧) واجب، يجب ان تكون الدواب التي
تضر معلومة^(٨) وتخلف المعادي من الاشكان^(٩) لا سيما عند العصفور

(١) A : يتصرف ; B : يتصور. — (٢) B : الفتى. — (٣) B : Manque dans A. — (٤) A : manque. — (٥) A : manque. — (٦) A : manque. — (٧) ? Leçon fournie par A ; manque dans B. — (٨) Ainsi dans les deux manuscrits ; on pourrait plutôt lire القوارب التي تضر. — (٩) A et B : الانهار.

كما قلنا، يجب أن يحدَّ للرؤساء وأصحاب المراكب التي تسوق للحنطة
واللحم وغير ذلك أن يخففوا ولا يغفروا بالمسلمين،

يجب أن تغسل رؤوس الضان التي يمشى بلحمها في السوق من الدم
فإنه إذا كان مكان ضيق أو زحام لم تؤمن النجاسة منها بالدم، يجب
أن تنشر⁽¹⁾ أطراف الأوصام للخارجة من الحوانيت لأن اللحم الذي
يعلق فيها يلوث ثياب المار⁽²⁾ بها ويصيق الطريق،

يجب أن يؤمر الخبازون بغسل قصاري العجين كد يوم وجرد الألواح
ومسحها فإن الحشرات⁽³⁾ تدبُّ عليها، يجب أن لا يعمل من عجين
البيات⁽⁴⁾ خبز كثير لكن يطبخ فردي⁽⁵⁾ ويباع بالميزان،

يجب أن يزداد في طول توابيت⁽⁶⁾ القبور وفي سعتها قليلاً فإنني
رأيت ميتاً قد أخرج من قبره ثلاث مرّات وبعالج التابوت في ذلك
ورأيت آخر يدخل فيه بالضغط، وهدم دور المقبرة أولى الأشياء
بالاحتساب والنظر في ذلك لما قد تقدّم لنا من القول فيها،
يجب أن يزداد في قالب الكاعيد وهي دلكه قليلاً،

يجب أن يزداد في غلظ الطوب ولينه،

يجب أن تكون صهاريج الحمامات مغطاة فإن كانت مكشوفة لم تؤمن
نجاستها فهو موضع طهارة، يجب أن لا يمشي الطيّاب ولا للحكّاك
ولا المجّام في الحمام الآ بالتبّان وسراويلات، يجب أن لا يحكّ مسلم
اليهودي ولا النصراني ولا يرمي زبله ولا ينقي كنيفه فاليهودي

(1) A : تستر. — (2) B : الثياب الذي يمر. — (3) Ce qui suit manque dans B
jusqu'à خبز كثير. — (4) A : البيات ; B : الفتات. — (5) Manque dans A. —
(6) B : لبنت.

والنصراني كانوا أولى بهذه الصنع لأنها صنع الارذليين ، لا يخدم
مسلم دابة يهودي ولا نصراني ولا يستزمل^(١) له ولا يضبط^(٢) بركابه
وإن عرف هذا أنكر على فاعله ،

يجب أن يمنع النساء المسلمات دخول الكنائس المشنوعة^(٣) فإن
5 القسيسين فسقة زناة لوطاة ، يجب أن تمنع الافرنجيات من الدخول
في الكنيسة إلا في يوم فضل^(٤) أو عيد فانهن يأكلن ويشربن
ويزنيهن مع القسيسين وما منهم واحد إلا وعنده منهن اثنتان أو
أكثر بيت معهن وقد صار هذا عرفاً عندهم لأنهم حرّموا الحلال
واستحلّوا الحرام ، يجب أن يؤمر القسيسون بالزواج كما في ديار
المشرق ولو شاؤوا لفعلوا ،

يجب أن لا يترك في دار القسيس امرأة لا عجوز ولا غيرها إن تأتى
الزواج ، يجب أن يجبروا على الختان كما كان يفعل بهم المعتصم عباد
فإنهم متبعون بزعمهم لسنن عيسى صلعم وعيسى قد اختتن ولهم
في يوم اختنانه عيد يعظمونه ويتركون ذلك !

15 لا يجلس متقبل الحتام للنساء فإنه موضع تمتع وزنى ، لا يكون متقبل
فنادق التجار والغرباء امرأة فذلك عين الزنى ، لا يكون دلال الدور
شاباً إلا شيخاً عفيفاً قد شهِر خيرة ،

يجب أن لا يُقصر الثياب بالمرازب وينهى القصارون عن ذلك فإن ذلك
يضر الثياب ،

20 يجب أن لا يذبح يهودي لمسلم ويؤمر اليهود أن يتخذوا أوصاماً
لأنفسهم ،

(١) Blanc dans A. — (٢) المشنوعة : A. — (٣) يفيض : A. — (٤) يستلزم : B.

يجب ان يأمر القاضي أهل القرى أن يتخذوا في كل قرية حارزاً يحرز^(١) أموال الناس من السائبة فإن الرعية ترى مال أهل الحاضرة حلالاً لها، ولا تطلق دابة ولا بهيمة الا مرشنة، وقيل للحارز حاية السلطان به، يجب ان [يحرز]^(٢) أموال الناس والمسلمين في زمان الغلات وغيرها من أي وجه كان من أوجه الضرر، اذا سنبل القصيل يمنع من حصادة^(٣) وبيعه فأنما يفعلون ذلك فرازا من الزكاة فيه،

يجب ان يؤمر للخلاصون والذين يصبغون^(٤) الحرير ان لا يصنعوا ذلك الا خارج المدينة،

اللبادون، يؤمرون بتحسين عملهم فإنها يعملونها محلولة قليلة الصوف لا ينتفع بها، ويجب ان ينفض الصوف من الجير جداً،^(٥)

يجب ان يوصى الفراءون^(٦) ان يستعملوا الخرق^(٧) لتخضير الفراء البالية فإنها دلسة عندهم،

الصباغين، يجب ان ينهوا عن الصبغ بالمتنان في لون اخضر ولا بالبقم على لون سماوي فإنها دلسة ويستحيل اللون سريعاً، بعض العطارين يستعملون ورق^(٨) الجلب^(٩) في تخضير^(١٠) الحناء^(١١) فإنها تغطي^(١٢) الحناء^(١٣) وهي دلسة،

يجب ان لا يباع ثوب لمريض ولا ليهودي ولا لنصراني الا أن يعرق به ولا لخليع ايضاً، يجب ان لا يؤخذ من مريض عجيس على طبخ

(١) A : يقبضون. — (٢) En blanc dans A et B. — (٣) A : جزارا يحمي. — (٤) A : الوزن. — (٥) A : الخرق. — (٦) B : الخرق. — (٧) A : الخرق. — (٨) A et B : الفراءون. — (٩) A : manque. — (١٠) A : تخضير. — (١١) A : الحناء. — (١٢) A : تغطي. — (١٣) A : الحناء. — (١٤) A : وهي دلسة. — (١٥) A : روثق وحصرنا حله.

خبزة ، لا يشتري منه بيض ولا دجاج ولا لبن ولا غير ذلك لكن يتبايعونه بينهم ،

القهـ... قميرون^(١) يجب ان ينهوا عن حفر الطرق فإن ذلك يفسدها ويؤذون الناس بذلك ألا ان ينقوا الرقاق بأسره ،

5 يجب ان يمنع الماشي من الحساب على الدور فإنه سارق زان ، يجب ان لا يجلد سكران حتى يفيق ،

يجب ان ينهى نساء دور الخراج عن كشف رؤوسهن خارج الفندق والتخلي للنساء بزینتهن وينهين^(٢) عن السر بينهن^(٣) والفرج ولو أذن^(٤) على ذلك ، يجب ان ينهى الراقصات ان يكشفن رؤوسهن^(٥) ،

يجب أن لا يترك أحد من المتقبلين ولا من الشرط ولا من اليهود ولا من النصارى بزّي كبار الناس ولا برّي فقيه ولا بزّي رجل خير بل يجب ان يمتنعوا ويهجرّوا ولا يسمّ عليهم لأنهم استخوذوا عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان إلا إن حزب الشيطان هم الخاسرون^(٦) ، ويجب أن تكون لهم علامة يعرفون بها على سبيل بزّي لهم ،

يجب ان يخرج الخوا^(٧) عن البلد ويؤدّبوا حيث وجدوا واحدا منهم ولا يتركوا أن يمشوا في المسلمين ولا في الاعراس فإنهم زناة وملعونون من الله ومن الناس أجمعين ،

Mss : (١) وينهوا. — (٢) Mss : القابقيرون. — (٣) A : 7. — (٤) Mss : اذنوا. — (٥) Cette dernière phrase manque dans B. — (٦) Mss : بينهم. — (٧) Coran, LVIII, 22. — (٨) Manque dans A.

يجب ان تكون لأرباع الزيت والزناوين اغطية فإن للحشرات تدخل فيها
لا سيما الفيران،

يجب ان ينهى الشبان والصبيان عن لعب اللطمة والمقرع فإن ذلك
ينذر بالنفاق والهرج،

5 يجب ان تكون اجنحة محامل القراميد والآجر قصاراً ويكون الحمل
غير موقت اذا كان فارغاً لرفعه عند موضع الازدحام ولا يستعمل الا في
حل الآجر والقراميد والطوب فقط،

يجب ان يكون قدح النخال والسُّعْد^(١) والقِشْرَة^(٢) من ثمانية أمداد
لأنها هشة كفلغل،

10 يجب ان ينهى عن لعب الشنطرنج والنرد والقرق^(٣) والأزلام^(٤) على
سبيل القار فانها حرام وتشغل عن الفرائض،

يجب ان لا يباع شيء من الاطعمة في الاسواق للغبار الا بالقطع واما
عرضهم أن يأخذوا الذهب ليأخذوا أكثر مما يجب لهم وترفع
أيديهم بذلك، يجب ان لا يترك البائعون للحوم واللحوت وغير ذلك
15 أن يربحوا ربحاً كثيراً فليست هذه كسائر السلع،

يجب ان لا يأخذ المقاص في ارحية الماء أكثر من عشرة أرتال وإن
حمل حمل للرحى موزوناً ولا يمضي عليه صاحبه أنه يأخذ بالوزن
الذي نعت به فإن نقصه شيء غرمه المقاص ويحكم عليه بذلك فإن
ذلك موضع سرقة، اما انس أي ان لا يحكم عليه بذلك،

20

القرق : A (١) — العشرة : B : العسرة : A (٢) — السعر : B : الصفر : A (٣) —
الالزام : B (٤) —

يجب ان يؤمر الباعة والصبيان أن يصلّوا فإن لم يفعلوا أدّبوا على ذلك، من عُرف منهم أنه يبيع الخمر أدب وكسرت اوانيه،

يجب أن يجعل في سوق الدواب أمين يُرجع الى قوله عند الاختلاف بين الاشياء وكذلك يجب ان يكون في كلّ صناعة أمين، ويجب ان يمنع من البنيان في المواضع التي يؤخذ منها تراب التلبيس والحصا^٥ لما فيه من منافع الناس،

يجب ان يمنع الباعة والمعالجون من الجلوس بالسلع في الطرق الضيقة الفناء،

قطع الملهيين واجب فإن لم يقدر على ذلك فلا يخرجوا الى البادية الآ عن اخن^(١) القاضي ويخرج معهم من الاعوان من يحرس العرس^{١٠} من العريضة^(٢) فإن من أهل الشر^(٣) يكون كلّ فاسق وفاجر وحلال^(٤) وذاعر فإن الاباء لا يغيرون على الابناء ما يفعلونه من وجوه الشر فمن أحدث شراً أو أراد أدب هنالك، ويجب ان يؤخذ سلاح الشبان عند اقبالهم عند العرس قبل أن يشربوا واذا ظفر بالمعريد كُتِف وأُهبط الى صاحب المدينة يؤدبه ويسجنه، يجب اذا وقع في العرس عريضة ان لا^{١٥} يعرض احد الآ الخاص وحده،

يجب ان يخرج الجند والاعوان في كلّ وقت للبحث عن العزّاب فانهم ذرة سراق حلالون لا ستماء عند خلاء القرى في^(٥) زمن الصيف فيجب ان يكون للحفر^(٦) والاحتراس بالجند في ذلك الوقت أكثر، يجب ان يخرج الشبان الى كل الصيفة ويبقى الشيوخ في القرى^{٢٠}

B : (١) —. الشوك : B (٢) —. الفرقرة : B ; العريضة : A (٣) —. رأي : A (٤) —. البحث : A (٥) —. العوافي : A et B (٦) —. سلاب

لطرَح الذِّكَّارَ وَجَبَرُوا عَلَى ذَلِكَ فَهُوَ أَحْسَنُ وَأَحْزَمُ لِقَطْعِ الشَّرِّ وَالصَّرَرِ، يَجِبُ أَنْ يَبْصُرَ مَتَى لَهُ ابْنُ عَازِبٍ أَوْ غَلَامٍ أَنْ يَوْصِيَهُ وَيُنْهَاهُ عَنْ اتِّهَانِ الشَّرِّ فَإِنْ وَقَعَ فِي الْقَرْيَةِ عَظُمٌ⁽¹⁾ أَوْ سَرَقَةٌ أَوْ جِرَاحَةٌ فَاتَّمَا يُوْخِذُ بِذَلِكَ كُلٌّ مِنْ لَهْ ابْنِ عَازِبٍ فِي تِلْكَ الْقَرْيَةِ وَيُؤَدِّبُوا الشُّيُوخَ 5 عَلَى ذَلِكَ وَيَغْتَرَّمُوا حَتَّى يَنْقُطَعَ ذَلِكَ بِعَوْنِ اللَّهِ وَأَمَّا إِذَا وَقَعَتْ خِيَانَةٌ وَعَرِفَ فَاعِلُهَا وَخَوَّفَ الْعَرَّابَ وَأَبَاؤَهُم بِالْخَوَافِ وَتُرِكَ ذَلِكَ جَرَتْ الْعَادَةُ لَمَّا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ، وَجِبَ لِمَنْ ظَفَرَ بِهِ مِنَ الْمُتَعَدِّينَ الْإِشْرَارِ الذُّعْرَةُ الْمُتَأْتِيَيْنِ قَطْعُ أَوْ صَلْبُ فِي قَرْيَتِهِ فَهَذَا كَانَ أَسْرَعَ لِقَطْعِ الشَّرِّ مِنْهُمْ مِنْ حَدِّ أَدَبٍ وَلَا تَقْبَلُ فِيهِ عُدَايَةٌ،

10 وَيَتَفَقَّدُ حَالَ صَاحِبِ الْمَدِينَةِ لَثَلَا يَرْتَشِي فَيَقَعُ الْإِهْمَالُ وَيَكْثُرُ الشَّرُّ وَيَرْتَفِعُ الْخَوْفُ،

يَجِبُ إِذَا ظَفَرَ بِأَهْلِ الْبَادِيَةِ وَغَيْرِهَا مَتَى لَهُ شَعْرٌ طَوِيلٌ أَنْ يَقْصُرَ عَلَيْهِ أَوْ يَحْلُقَ وَيُؤَدِّبُ وَيَجْبُرُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ عَلَامَةُ أَهْلِ الشَّرِّ وَالذُّعْرَةِ، يَجِبُ أَنْ لَا تَبَاعَ السِّلَاحُ مِنَ الْعَرَّابِ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ 15 وَمَنْ ظَفَرَ بِهِ مِنْهُمْ وَبَيَّدهُ رَمَحٌ طَوِيلٌ أُخِذَ مِنْهُ فَإِنَّهَا تَرْفَعُ نَفُوسَهُمْ مَعَ الشَّعْرِ الطَّوِيلِ،

يَجِبُ أَنْ لَا تَتْرَكَ دَابَّةٌ تَقِفُ فِي السَّمَقِ فَإِنَّهَا تَهْتِكُ الطَّرِيقَ وَتَقْطَعُ بِمَرُورِ النَّاسِ فِيهِ وَرَبَّمَا رَكِبَتْ أَحَدًا،

يَجِبُ أَنْ يَقْطَعَ بِلَادَ الْإِسْلَامِ ضَرْبُ النُّوَاقِيسِ وَأَتَمَّا تَضْرِبُ فِي بِلَادِ

20 الْكُفْرِ،

يَجِبُ أَنْ يَنْهَى الْجَزَارُونَ أَنْ يَرْفَعُوا الْمَوَازِينَ لِلْحِمِّ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ فَإِنَّ

⁽¹⁾ مَعْصَبٌ. Peut-être faut-il lire عِزْمٌ. A :

ذلك سبب للخديعة والسرقة ليجعل فيه عَظْمًا أو ما لا نفع فيه فيقطع اللحم ويجعله عليه والمشتري لا يرى ذلك حتى يتم وزنه وبأخذه يرفق ويجعله في طرف المشتري فقطع ذلك واجب وإنما يعلّق حيث يرى ما في الكفات المشتري⁽¹⁾،

يجب أن يردّ الهراسون الى العادة القديمة ان تباع بالسمن والعسل 5 ولا تكون الهريسة شديدة جدًا فإنها تضرّ بالمعد لا سيما الرمنى⁽²⁾،

يجب أن لا يباع غزل القطن ولا الكتان مكتبًا فهو موضع غش لأنّ النساء يدلّسن فيه ليزيد لهنّ في الوزن،

يجب أن يؤمر بائع الملح بتغطيته لأنّ للحشرات تدبّ عليه والله 10 اعلم،

أحوج ما هم في العالم الى قاضٍ عدل والى وثاق⁽³⁾ ثقة والى قلفاط جيّد والى طبيب ماهر خيّر فهذه الاربعة فيها حياة العالم وهم أحوج الى ان يكون فيهم الخير والدين من كلّ واحد فإنهم أمناء الله على الاموال والمج فهم أحوج الناس الى الدين والخير، 15

يجب ان يجعل في موقف رجالة الخدمة رجلٌ مثيل خير يفصل بين الناس اذا اختلفوا في وقت الانطلاق فإن هذه الطائفة غير منقادة للحق لأنهم شبّان وعزّاب فيكري [الرجل] نفسه بالنهار بأجرة معلومة الى وقت معلوم ومن حلول الوقت يترك العمل ويرجع الى التلذّد وقلة الاتصال ويُعقل نفسه بجمع حطب أو يطهر أو يمضي الى حاجة الانسان 20

وَرَأَق : B : (3) — المرعى : B : (2) — Manque dans A.

وشبه ذلك في الموضع دون هل حتى يحين الوقت ويأتي كأنه قد وفاق
 حَقَّك ويشترط لنفعه ويبين أشياء لا يكافي عليها وهو غشٌّ مغبن^(١)
 فلو جعل لهم من الأرض على ما يرى أهل البصر قطعة يحفرونها
 لكان ذلك راحة للفريقين، يجب أن يحدَّ لهم طول اليد وطول
 البقعة من الأرض في عرضها كذلك ويجبروا على ذلك حتى يكون
 لهم عرفًا،

يجب من ظفر به من الخدام وهو يسوق جفان^(٢) كرم قد قلعها
 وساقها أن تؤخذ منه وتوقف بذلك دابته وفعله قلع الجفان وأخذها
 طول أيام الخدمة وليس في الأرض أولى بالتأديب منه وهو سارق
 ١٠ مفسد ظالم،

يجب أن يحدَّ للمعتدين في المراسي أن لا يجوزوا اسود أو خادماً بربرياً
 ممن يعرف أن لهم تعدياً على أموال الناس^(٣) فإنهم يبدون مع الحرارة
 ويأكلون أموال الناس^(٤) ويشتدُّ على النواتية في ذلك فإن ظفر
 بأحدهم وفي يده شيء من فائدة الغلات فيؤخذ منه ويفترق على
 المساكين ويؤدَّب النوتي الذي جوره وهذا من أوكد ما ينظر
 فيه الناس، ويجب أن يكون في المراسي من يبحث عن هذه الأمور
 ويغيرها ويعصده القاضي والسلطان، يجب أن لا يجوز النواتية
 امرأة يظهر عليها سمة العجز وأن يُعرف بها الامين على الوادي،
 ويجب أن يحدَّ لهم أن لا يجوزوا أحداً بآلية لشراء الخمر من
 ٢٠ النصارى وإن ظفر بها كثرت وعُرف الامين بذلك لمؤدَّب النوتي،

(١) Manque dans B. — (٢) حفار : Mss. — (٣) شيء يغبط : A. (٤)

قطع النزاهات للنساء وللخلاع في الوادي واجب فانهن متبرجات ،

يجب ان لا يباع من اليهود ولا من النصارى كتاب علم الا من كل من شريعتهم فانهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها الى اهلهم واساقتهم وهي من تواليف المسلمين وكان للحسن لا يترك طبيباً 5 يهودياً أو نصرانياً أن يجلس ليطلب المسلمين فانهم لا يرون نصيحة مسلم الا ان يطلبوا اهل ملتهم ومن لا يرى نصيحة مسلم كيف يوثق على الملع ،

يجب ان لا يمشى باللحم في السوق الا أن تقطع رؤوس الضان فانها تضر بثياب الناس بالدم عند الازدحام وقد تقدم هذا ، 10 من جعل اليه باب من أبواب الخير لينظر فيه وقتله القاضي ذلك فمعاونته والقيام معه واجب لا سيما من شهر خيرة وفضله ، يجب ان لا يشتري الزيتون الغض ولا شيء من الفاكهة الا ممن يعرف له مال فإن ذلك سرقة من المتعدين على أموال الناس ، ويجب أن يؤخذ ممن قد ظفر منه بذلك لا سيما الشبان وأهل 15 البادية وغيرهم وكذلك يفعلون في الذكار يأخذونها من الشجر ويبيعونها لمن وجد منهم بيده ذكار مثقوب أو من عرف ان ليس له شجر ذكار أخذت منه وعرف بأمره القاضي ليؤدبه على ذلك وهذا ومثل هذا هو فعلهم ،

يجب ان يكون رسم قدح الزيتون في أخذ العشور على رسم واحد لا 20 يزداد فيه فيكون كالعرف مثل أن يكون ثمنه بست حبات يحد ذلك القاضي للعمال حتى يأنس الناس بذلك فإن بين الزيادة والنقصان

مع الاراء الفاسدة يقع للجور والفرصة لأكل أموال الناس بالباطل وإن
للخدمة والعمال زيادة في اجتهادهم في الظلم، ويجب للقاضي ان
يكشف ابدًا عن أحوالهم ويحدّ لهم ان لا يقضوا شيئًا إلا عن أمره
فإنهم لصوص مفترصون الغفلة فيأكلون أموال الناس بالباطل ومال
5 السلطان ويصنعون ما شاؤوا،

ويجب ان تقطع كمّد الثوب الوردغنال فإنه لا يكاد يسلم من الفساد
ويجعل النظر في ذلك الى رجل مثيل في صناعة للحشاية،

يجب ان يحدّ للحشائين والفرائين ان لا يوسعوا فتح اطواق الثياب
جدًا فانما يفعلون ذلك ليهبط الثوب على لابسه وهو قصير، يجب ان
10 يحدّ للحشائين ان يطولوا مقادم الحاشي وان يعدّلوا القطن فانّ ذلك
غشّ والجري على الخديعة، يجب ان يزاد في غلظ خيط الحرير العرفي
الذي يخاط به فانه رقيق جدًا وينقطع سريعًا،

يجب ان يحدّ للكّمادين والصفارين ان يتركوا العمل أوقات الصلوات
المفروضة، يجب ان ينهى الصيرفيّون عن السرّ وان لا يجري
15 في البلد إلا سكّة البلد وحدها فانّ اختلاف السكك داعية الى
فساد النقد والزيادة في الصرف واختلاف الاحوال وخروجها عن
عادتها،

يجب ان يكون في الصرف رجل مثيل خير يُعرف الاحوال لأهل
الصناعة ومن هو المستقيم في طريقته والمعّوج فيصالح ما يراه من
20 الفساد، الوزّانون يجب ان يكونوا اخيارًا شيوخًا فإنّ ذلك موضع الامانة
في خلافة ودين وورع، يجب ان تكون اعمدة الموازين طوالًا والكفّات
خفافًا وقد سبق لنا القول فيها، يجب ان تكون اعمدة الارباع طوالًا

أيضاً ويكون ثقب مسمار القبة في العود لا في اللسان فهو أقرب الى العدل من غيره،

يجب ان يحدّ لصناع الاقراق ان لا يجعلوا في قيعان الاقراق طيناً فإن ذلك دلس وفساد، يجب ان يحدّ لصناع الخزائن والاكواب ان يكون الخشب وافراً والحديد الذي عليها كذلك وان تكون ألواح الطبقات من الخزائن والصناديق على اضلاع مستمرة ولا تكون مُدْخَلَة فذلك أوثق وأبقى، يجب أن تكون الابلاج⁽¹⁾ بصنع فإن المفتاح الذي له ضرسان⁽²⁾ سهل الفتح جداً فيجب ان تقطع صنعته ويجب ان لا يعمل إلا من الخشب اليابس، يجب ان يقطع عمل الخناجر فالتما يمسكها الذعرة والفتاق وأهل الشر،

10

يجب ان لا يعمل رقّ إلا مبشوراً ولا يصنع من الضان المهزول، يجب ان يحدّ لصناع الامقاص والمساس والقوادم وشبه ذلك ان لا تصنع إلا مذكرة ولا يعمل عمل الطرايح،

يجب ان يزداد في ربع التين ويكون مثل ربع الكتان والقطن، يجب ان لا تباع أحوال الخطب إلا في الارض ولا تباع على ظهور الدواب¹⁵ فإن الغش في وقدها وان يكون للخطابين موقف يجتمعون فيه ولا يدخلوا في الاسواق فأنهم يؤذون الناس،

يجب ان يمنع أهل المرقطان أن يعلّقوا الثياب وما من شأنهم ان يعلّقوه في المحلّ فتدخل في أعين الناس لكن تحت سقوف الخوانيت،

20

يجب ان لا يباع البلوط والقسطل⁽³⁾ والريتمون إلا بالقدح الذي به

القسطال : B (3) — دسمان : B (2) — الارجاج : B (1)

يشترى، يجب أن لا يباع الزعفران المختص⁽¹⁾ الذي يُقرص إلا ان يكون شعراً منشوراً⁽²⁾ فإنه مغشوش رديء، يجب ان يحدّ لقال المرط والبلاطي أن لا تعمل أفواهها واسعة فإن النساء لا يتركن⁽³⁾ في البيت أثوباً⁽⁴⁾ إلا ويلفن به سوقهن⁽⁵⁾ وإذا خُوط وعُل على قدر ما لا يحتاج فيه الى لف الساق بالخروق كل ذلك حسناً،

يجب أن يحدّ للمختريين ان لا يخرزوا⁽⁶⁾ إلا بال...⁽⁷⁾ فإن خرزها بالخيط سريع للخراب، يجب أن يحدّ للغزال ان يستمر حديد المغازل فإنها تخرج عند حل الغزل منها سريعاً وذلك سبب لاعوجاجها،

10 يجب أن يحدّ لباعة التين والزبيب أن يجعلوا منها شيئاً في أطباق على التراب فإنهم يغشونها بالرديء،

وبالحملة فإن الناس قد فسدت أديانهم وأما الدنيا الفانية والزمان على آخره، وخلاف هذه الأشياء هو ابتداء الهرج وداعية الفساد وانقضاء العالم ولا يصلح هذه الأمور إلا لبي بائن الله فإن لم يكن زمن نبي فالقاضي مسؤول عن ذلك كله ومن كان في عون المسلمين كان الله في عونه فعليه ان يصرح بالحق ويحري الى الصلاح والعدل والتخلص وينظر لنفسه فعسى يتخلص والله بعزته يسدده ويوفقه للخير ويعينه عليه أنه منعم بذلك والقادر على كل شيء، وقد جمعنا في منافع المسلمين وإصلاح شأنهم ما قدرنا عليه وما كانوا في

— المرق : A et B : (3) — منشورا : A : (2) — المقص : B ; المقيص : A : (1) —
 — يلفوا به سوقهم : A (7) et B : (5) — Manque dans A. — (4) — يتركوا : A et B : (7) —
 — بالفريال : B ; بالفريان : A (7) — (6) — الفصا : B ; الفصا : A (7) —
 de la valeur de deux ou trois mots dans B.

هذا العصر محتاجين اليه بعون من الله وتأييده والذي لم نذكر
 اكثر مما ذكرته وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
 شَرًّا يَرَهُ⁽¹⁾ ومن استثنى سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى
 يوم القيامة ومن استثنى سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها
 الى يوم القيامة وفقنا الله للخير وأعاننا عليه بمته ولطيف صنعه آمين⁵
 يا رب العالمين،

التهى

(1) *Coran*, LXXXIX, 7, 8.

فهرست الابواب والفصول

صفحة

الرئيس.....	٢
صاحب الحرب.....	٣
الخراص.....	٤
القباض.....	٥
فصل في أمر القاضي ومعرفة الوجوه التي تصلح له.....	٥
الاعوان.....	١
بيت المال وأبوابه.....	١
الحاكم.....	٤
أعوان الحاكم.....	١
الوثائق.....	١١
فصل في ذكر وزير السلطان.....	١٢
فصل في صاحب المدينة وصاحب الموارث والقاضي والحاكم والكتسب.....	١٣
الحرس والعرفاء.....	١٥
السجن.....	١٦
الكتسب.....	١٨
المسجد للجامع.....	٩
خدمة الجامع.....	٢٠

٢٢		نكر المساجد
٢٤		نكر المقابر
٣١		نكر المرباطين
٣١		نكر الوادي وأبواب المدينة
٢٨		نكر المتقبل
٣٠		نكر السقائين
٣٠		نكر الابواب
		فصل في المباني واصلاح الطرق والسروب والمزابل واماطة ما فيه
٣١		ضرر للمسلمين
٣٧		نكر الاكيال والموازين
٤١		ذكر الباعة وأهل الصنائع

اسماء الرجال

٤٧		المعتصد عباد	٢٤		ابو جعفر بن الفراء
٢٤		المعتمد	٢٤		ابن شهاب

اسماء الاماكن

٤		قرطبة	٢٤، ٢٠، ١٠، ٨		إشبيلية
٤٢		المدائن	٢٧		شاذونة

III

GLOSSAIRE ⁽¹⁾.

1

أَخَذَ «protéger quelqu'un contre une autre personne» (١, 1); — أَخَذَ مِنْ فُلَانٍ فِي «faire des remarques, des remontrances à quelqu'un au sujet de» (٢٢, 12); — أَخَذَ مَعَهُ فِي أَمْرٍ «commencer à parler à quelqu'un d'une affaire» (١٢, 11; ١٣, 13); cf. D., glossaire d'IBN BADRŪN.

أَدَبَ — II أَدَبَ «infliger un châtiment corporel» à quelqu'un (fréquemment dans le texte); «châtiment corporel» = أَدَبٌ (١٥, 3, ٥٣, 9); cf. VOC., s. v^o *disciplina, disciplinare*. — أَدَبَ «instruire des enfants» (٢٢, 15), en parlant du «maitre d'école» = مُؤَدِّبٌ, plur. مَدَبٌ (٢٢, 18; ٢٣, 1, 6, 12, 16); وَأَدَبٌ «exercice du métier de maitre d'école» (٢٣, 7, 9).

أَذْنٌ — Plur. آذَانٌ «anses» de seaux (٢٣, 4).

أَزْرٌ — «sorte de voile» pour la tête, différent du خِمَار et du لثَام (٢١, 11). Cf. pour ce sens le passage d'IBN BARRŪTA, cité par Dozy,

(1) Dans l'indication des références au texte, le chiffre en graphie arabe renvoie à la page (pagination en bas de page), celui ou ceux qui suivent, aux lignes de cette page : ainsi ٢٧, 11, 13 = page ٢٧, lignes 11 et 13.

Principales abréviations bibliographiques : D. = Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leide-Paris, 1927 (2^e édition).

VOC. = *Vocabulista in arabico*, publié par C. SCHIAPARELLI, Firenze, 1871.

ALC. = *Petri Hispani de Lingua arabica libri duo* [PEDRO DE ALCALÁ], publié par P. DE LAGARDE, Gottingue, 1883.

SAR. = *Un manuel hispanique de hisbe* [AS-SARATĪ], texte arabe publié par G. S. COLIN et E. LÉVI-PROVENÇAL, Paris, 1931.

l'éclements, p. 42. Le mot est passé en espagnol sous les formes *almaizar*, *almaizal*; cf. la définition de COBARRUVIAS, *ibid.*, p. 45 : il s'agit bien d'un voile de tête.

اقزال (٢١, 13) وهو الرمح الصغير : glossé dans le texte par « lance courte », Mot berbère conservé au Maroc sous la forme *akezzul*, « gourdin »; cf. l'algérien *g'zzula*.

اقليل — Plur. اقليلات « clou pour fixer la ferrure d'une bête de somme ». Telle est sans doute la lecture qu'il y a lieu d'adopter (٢٢, 7); il s'agirait alors du pluriel du terme اقليل attesté par Ibn AL-'Awwām (D., II, 387) et que l'on retrouve sous la forme اقلمال dans SAK., v., 20 (cf. glossaire, p. 12), mot d'origine romane apparenté à l'*aculeus* = اقل du VOC.

أمر — Plur. أمور « affaires personnelles » (٩, 17-18) : le *hakim* recevra une indemnité لتركه ما يلزمه من أمر معيشته والنظر في أموره « car il doit délaisser toute occupation qu'il lui faudrait avoir pour gagner sa vie, ainsi que la gestion de ses affaires personnelles ». — Plur. أمراء semble désigner, ١٧, 8, d'après la graphie du ms. A, les « géoliers »; le ms. B donne la variante الحفانيين امارا — « signalement, description » qu'une personne fait d'un objet qu'il a perdu quand il se présente pour le réclamer (٥, 6).

أمن — أمين « chef d'une corporation » pour tous les métiers (٥٢, 4); pour les peseurs (٣٧, 11, 13; ٣٨, 12); الأمين على الوادي « le syndic de la corporation des passeurs », était chargé de la surveillance du trafic sur le Guadalquivir dans la traversée de Séville (٥٥, 18, 20). Sur l'*amin* en Espagne, cf. SAK. et glossaire, s. v°.

أنف — أنفة « attitude insolente, morgue » (٦, 8; ٤, 7).

ب

بخور — بخار « individu qui a pour profession de parfumer les gens dans les lieux publics au moyen d'aspersions d'eau de senteur et de fumigations d'encens ou de bois odoriférant » (٥٠, 7). La « fumigation » elle-même se dit بخور (٥٠, 7).

برأ — *استبرأ السجن* X «être l'objet d'une mesure d'amnistie, être relaxés» (en parlant des détenus accomplissant une peine de prison) à l'occasion d'une fête religieuse (rr, 10).

بر — *إتزار* «épices» (rr, 4). Cf. l'art. dans le glossaire de SAK., p. 14.

بسط — VIII *البسط* «parler familièrement, avec bienveillance à quelqu'un» (r, 2); cf. D. — *البسط على* «traiter quelqu'un avec familiarité» dans ses paroles ou dans ses actes (r, 6).

بشر — Part. passif I, *مبشور*, en parlant d'un parchemin, «raclé, gratté» (r, 11). Le terme s'applique aussi bien, semble-t-il, au parchemin neuf que l'on racle avant la vente qu'au parchemin déjà couvert d'écriture et que l'on gratte pour qu'il puisse resservir (palimpseste); cf. VOC., s. v° *radere* (*pargamentum vel simile*); ALC., 222/1 et 364/24 avec les sens *entreraer como en papel* et *raer del libro*. L'expression a été longuement expliquée par Dozy, *Lettre à M. Fleischer* (Leyde, 1871), p. 78-81. Aux attestations qu'il donne, on peut ajouter un vers d'un poète qui s'excusait d'apporter au calife cordouan 'Abd ar-Rahmān al-Mustazhir billāh un poème de félicitations, qu'il avait composé à l'occasion de son avènement, recopié sur un parchemin gratté et réemployé (IBN 'IDRĪS, *Bayān*, III, 140; AL-MAKKĀBĪ, *Vaṣṣḥ at-tāb* (*Analectes*), I, 320):

الرق مبشور وفيه بهارة بقا الامام الفاضل المستظهر

et le début de la réponse du calife :

قبلنا العذر في بخر الكتاب لِمَا احكمت من فصل الخطاب

بضع — Part. pass. *مبضع* «coupé en quartiers» (rr, 5) en parlant d'une viande de boucherie non déterminée, que l'on doit vendre de cette manière et, en plus, désossée. Cf. l'hispanique *badā'a* qui signifie d'après ALC. un «morceau de viande sans os».

بطل — II *بطل* ou IV *أبطل* «estropier» en parlant d'un fer mal mis à une bête de somme (rr, 10); cf. VOC.: *battal* s. v° *contractus in artubus*; ALC.: *abtāl* s. v° *lisar o dañar* (287/27). — *يوم بطالة* «jour de congé» pour les écoliers (rr, 19; rr, 14); cf. VOC., s. v° *cessare et oeciari*.

بلج — Plur. أبلج «serrure de bois» (٥٨, 7); cf. D., VOC. (*pesulum* — *bilğ*), ALC.; pour l'aire d'emploi du même terme dans les parlers actuels du Magrib, W. MARÇAIS, *Tanger*, p. 235.

بلاط — بلاط «nef médiane» de la mosquée située dans l'axe du *mihrab* (19, 18). — Plur. البلاطات «la salle intérieure de la mosquée, de plain pied avec le *sahn* et formée par l'ensemble des nefs», par opposition aux galeries surélevées dites *sakā'if*: cette salle est réservée à l'enseignement du Coran et de la Sunna (21, 3). — Plur. البلاطي, pourrait, si la leçon est bonne, désigner (٢٩, 2) des «jupes» de femme et serait alors à rapprocher des grenadins *پَلُوحَة* plur. *پلايط* (ALC., *saya de muger*) et *مَلُوحَة*, plur. *ملايط* (ALC., même sens), qui se sont conservés en espagnol sous les formes *pellote* et *marlota*; cf. Dozy, *Suppl.*, s. v^o et *l'Éléments*, p. 87 et 412-413. Il faut noter toutefois que le parler arabe d'Alger connaissait au milieu du XIX^e siècle le mot *بالطة* dans le sens de «châle».

بنية — بنية «disposition, assemblage» des poutres de la charpente d'une maison (22, 3).

بهم — بهم «bête de boucherie» par opposition à *دابة* «bête de somme». (24, 12; 42, 19; 44, 1), plur. *بهايم* (42, 18).

بيّة — Plur. *بَيَّات* «petits pains servant de salaire au fournier», apportés par la pratique en même temps que les pains à cuire; le fournier rassemble ces petits pains en un seul morceau de pâte, qu'il divise ensuite en pains de taille normale qu'il fait cuire et vendre sur le marché (42, 2; *عَمِيّ البَيَّات*: 41, 9). Un passage relatif à ces *بَيَّات* se trouve également dans le chapitre du traité d'IBN 'ABD AR-RUH sur les fourniers : *ويؤمرون [الفرّافون] بطبخ البَيَّات عند وصولها الى الفرن ولا يتركونها تجتمع ليخبزوها فيغلب عليها للغير فتضمز وتختل فان خبزوها عرفوا عند بيعه انه قد يقع في الفرن من البَيَّات.*

Il s'agit d'un mot hispanique (castillan *poya*, catalan et valencien *puya*, portugais *poia*) donné par ALC. sous la forme *póya* avec le sens de *bollo* (117/24) et étudié par SIMONET, *Glosario*, p. 463 et W. MARÇAIS, *Tanger*, p. 143, note 1 et 242, s. v^o *بيرة*. Le mot, qui s'est appliqué d'abord au salaire en nature du fournier, en est arrivé à désigner la rétribution payée en argent pour la cuisson

du pain (SIMONET, *loc. cit.* : «cierto derecho que se paga en el horno comun»). La graphie **بيات** fournie pour le pluriel par IBN 'ABDŪN et IBN 'ABD AR-RĀ'ŪF correspond sans doute, une fois vocalisée à **بَيَات**, sing. **بَيْتَة**, qui est exactement la forme fournie par ALC.

IX **ابيض** «blanchir, prendre une couleur blanchâtre», en parlant de briques crues qui sèchent au soleil (r, 16).

ت

تبان «caleçon» de garçon de bain (r, 18), associé à **سراويلات**. Cf. VOC., s. v° *femoralia* = *tubbān*; ALC., s. v° *bragas*; DOZY, *Vêtements*, p. 93-94.

ترفاس «truffes à chair blanche» (r, 19). Les deux manuscrits d'IBN 'ABDŪN fournissent la leçon **ترمس**, mais je n'ai pas hésité à restituer **ترفاس**, ce mets étant qualifié dans le texte de **فاكهة للاحلاص**. Or, la réputation faite en Espagne aux truffes d'être un mets de luxe était déjà ancienne puisqu'elle est attestée par l'historien IBN HĀIYĀN (cf. IBN BASSĀM, *apud* DOZY, *Suppl.*, sub **فكه** et IBN 'IDĀRĪ, *Bayān*, III, 149, l. 2). Ce mot, qui correspond à un pluriel roman **trufas*, a été étudié par G. S. COLIN, *Étymologies magribines*, dans *Hespéris*, 1926, p. 62-63, n° 15.

ترك فلان ان ا «laisser quelqu'un» faire quelque chose (r, 13; r, 11).

تفل «dépôt formé par un produit, lie, déchet, résidu» (r, 1; r, 8; r, 3). Pour **تفل** : orthographe fréquente, cf. D., I, 159. Cf. VOC., s. v° *peripsima* = *tust* et *husāla* (également employé par IBN 'ABDŪN).

ث

تثبت «action d'examiner une affaire avec soin» (r, 11). Cf. SAK., glossaire, s. v°.

ثقب — Part. pass. **مثقوب** «troué», en parlant du fruit du figuier-mâle (*dukkār*) (r, 17). Il s'agit des figues percées pour le passage d'un

fil et destinées à être attachées par paires ou en colliers et suspendues sur un figuier femelle en vue de la caprification. — ثقب «trou pratiqué dans le fléau d'une balance et dans lequel pénètre le pivot» (٥٨, ١) : cf. SAK., gloss., s. v°. — Plur. ثُقَب «trous» dans les «oreilles» d'une jarre à huile (٣٨, 3), sans doute pour en permettre le transport au moyen d'une corde.

ثقل — اتقال «densité, poids relatif» d'un métal (٣٨, ١٩).

ثمن — ثمن «mesure de volume correspondant à un huitième d'arrobe» (٣٨, ٢); surtout employée pour la mesure de l'huile : il doit y avoir douze *thann* dans une *kulla* d'huile. Cf. SAK., gloss., s. v°.

ج

جبن — Plur. جَبَنِي «pots, vases» (٣١, ١٧; ٣٢, ١٥; leçon du manuscrit B. : جَابِنِي; le manuscrit A donne جَابِنِي). Peut-être à rapprocher des noms de même racine *z'bhāna*, *z'bbāniya* employés au Maroc pour désigner des vases à couvercle, en forme de soupière : cf. BAIROT, *Noms de récipients à Rabat*, dans *Hespéris*, 1921, p. 116-117.

جرد — Plur. جَارِد «sortes de fourches» pour le charbon (٣١, ٩). Cf. VOC., s. v° *restel, instrumentum* (immédiatement à la suite de *restel*).

جرف — جرف avec le rég. dir., «entraîner» de la terre, de la poussière de charbon, en parlant d'un râteau (٣١, ٩). — Plur. جَارِف «râteaux» à charbon (٣١, ٩).

جزر — Plur. جَزَائِر على شفاة النهر : «les terrains situés sur le bord du Guadalquivir qui sont parfois recouverts par les eaux du fleuve» (٣٣, ١٤-١٥). Cette explication est corroborée par un passage d'AL-AWWĀN, relatif aux terres d'alluvion, cité par D., s. v° جَزِيرِي : «*أرض تهزائر التي تركبها الأمياء من الانهار الكبار*». Cf. pour l'Égypte, جزيرة : «terrain cultivé situé sur le bord du Nil», dans G. S. COLIN, *Technologie de la batellerie du Nil*, in *B. I. F. A. O.*, XX, 1921, p. 80.

جرف — جُرْفَان «en bloc, par tas», en parlant de denrées que l'on achète sans les peser (٣٨, ٢١).

جعل — جَعَلَ (٧, 16; 13, 16), plur. أَجْعَال «salaire, vacation de l'exempt du cadi» ou «peine pécuniaire». Cf. SAK., gloss. s. v°, D., ALC. (346/6, 8, 19) = *pena de dinero, penal cosa de dinero*.

جفن — Plur. جَفَان «souche de vigne» (٥٥, 7, 8) : c'est le seul mot employé avec cette acception par les auteurs arabes hispaniques de traités d'agriculture, IBN AL-'AWWĀN (cf. D.), AT-TIGNĀNĪ et IBN LUYT.

جَلَّ — جَلَّأ «devenir gros», en parlant d'un melon, d'un concombre (٣٣, 1). Cf. ALC., 262/8 : *gorda cosa* = جَلِيل.

جلب — جلب جلباء «convoquer - quelqu'un» (13, 5). — Plur. جلباء «marchands de bestiaux» qui fournissent les bouchers en bêtes de boucherie qu'ils amènent de la campagne (24, 9). — جلب «plante indéterminée» (38, 15) : les droguistes malhonnêtes en mêlent les feuilles à celles du henné.

جلد — جلبد avec rég. dir. «fouetter» quelqu'un (24, 6). — جلبد «agent qui applique le fouet» (سوط) [15, 5].

جنب — جنب (37, 3), plur. أَجْنَاب (37, 2; 38, 8) et جنب (37, 6) «paroi verticale» d'une mesure, d'un récipient.

جمل — Plur. أَجْنَعَة, «bras» d'une civière pour le transport des briques et des tuiles (جمل) [٥١, 5].

جوز — جائزة «solive» (32, 8); cf. D., VOC., s. v° *tignum*, ALC., s. v° *viga*.

جوف — Plur. أَجْوَان «intérieur» d'une botte de roseaux (32, 18), d'une botte de foin (35, 16).

جبر — جبار «chaufournier» (33, 17).

ح

حب — حبة «petite pièce de monnaie» de valeur non précisée (24, 10; 34, 6). Plur. حَبُوب [?] (34, 6).

حَبَسَ — I avec rég. dir. حَبَسَ «porter, tenir à la main» des armes (٢١, 13). Cf. VOC., s. v° *tenere* et *sustentare*. — Plur. حَبَسَ «pot, vase» (٢١, note 3; ٢٢, note 2). Cf. D., VOC., s. v° *vas* = *mahbas*, plur. *mahabis*. Encore en usage au Maroc, cf. BRUNET, *Noms de réceptifs à Rabat*, p. 118.

حَاجَ — Plur. حَاجَ «route» (٢٥, 5, leçon B). Du singulier حَاجَ pour lequel le VOC., s. v° *via*, donne comme Ibn 'Abbūn un pluriel حَاجَاتَ à côté de حَاجَاتَ.

حَاجَمَ — حَاجَمَ «barbier» (٢٢, 14; ٢٤, 18). L'auteur fait une différence entre le *hağğām* et le *faṣṣād* «saigneur, phlébotomiste» qui l'un et l'autre opèrent aux thermes. Mais, la plupart du temps, le barbier, en plus de son métier principal qui consiste à raser («raseur» serait même préférable à «barbier», car le *hağğām* taille la barbe mais rase le cuir chevelu), pratique aussi des saignées ou pose des ventouses, ce qui explique qu'il y ait dans le VOC. à la fois comme correspondant *minutor* et *rasor* (dans ce dernier sens aussi *muzayyin*, à rapprocher du marocain *h'ssen*, et encore d'un emploi courant en Orient).

حَدَّ — I حَدَّ «prescrire» à quelqu'un (٢, 19, et très fréquemment ensuite).

حَرَجَ — II حَرَجَ «vendu à la criée» (du charbon) (٢١, 16). — V حَرَجَ «être vendu à la criée» (٥, 5).

حَرَزَ — حَرَزَ avec rég. dir. «garder» (٢٨, 1); cf. VOC., s. v° *custodire*. — V حَرَزَ «prendre garde que» (١, 6). — حَارَزَ «gardien» (٢٨, 1, 3).

حَرَسَ — Plur. حَرَسَ «agent du guet» (١٥, 13, 20; ١٦, 2, 4). D'un sing. حَرَسِي attesté par VOC., s. v° *sagio* avec le même pluriel.

حَرَشَ — حَرَشَ «rudesse, caractère d'un homme peu maniable» (١٢, 10). Leçon fournie par le seul manuscrit A (B omet le passage). Sens douteux.

حَزَمَ — 1° حَزَمَ «botte» de roseaux; plur. حَزَمَ (٢٢, 16, 18); — 2° «botte» de foin (٢٥, 14); 3° «sagot» de bois (٢٥, 20; ٢٦, 17).

حزن — Plur. حَزُونٌ «en deuil» en parlant de femmes (re, 6); cf. Alc. s. v° *enlutado, enxergado por luto*.

حسب — Plur. حُسَابٌ (du sing. حَاسِبٌ) «devin, diseur de bonne aventure» (re, 14, 16, 19; 44, 5); cf. *LOC.*, s. v° *sortilegus*; Alc., s. v° *divinadero*, D. Sur les diseurs de bonne aventure dans les villes magribines au moyen âge, cf. IBN HĀLDŪN, *Prolegomènes*, texte, II, 177, trad., II, 205-206.

حشرات — Plur. حَشَرَاتٌ «petites bêtes», terme s'appliquant non seulement aux insectes et aux reptiles (*LOC.*, *reptilis* = *ḥašara*) mais aussi aux souris (oi, 1).

حشم — حشم «miliciens, soldats de métier» (41, 11). Cf. d'une façon générale sur les *ḥašam* en Espagne avant les Almoravides mon *Espagne musulmane du x^e siècle, Institutions et vie sociale*, Paris, 1932, p. 130-131. IBN 'ABDŪN fait ici une distinction entre les *ḥašam* andalous et les *ḥašam* des Almoravides, qui ont le droit de porter le *liṭām*. On sait que le mot *al-ḥašam* deviendra dans les chroniques pro-almohades telles que celles d'AL-BAIDĀK et d'IBN AL-KATTĀN l'un des noms sous lesquels sont constamment désignés les Almoravides. Si l'on en croit un passage d'*al-Ḥulal al-mawṣiya*, éd. de Tunis, p. 20 (cité par D., s. v°), ce nom d'*al-ḥašam* fut donné par Yūsuf b. Tāšfin aux contingents qu'il leva en 470 parmi les tribus des Ġazūla, des Lamṭa, des Zanāta et des Masmūda.

حشو — حشَا «viscères, tripes» d'une bête de boucherie (42, 3). — حشو «paille ou fibres végétales» dont on bourre les matelas (re, 11, 14, 16). — حشَاء «fabricant de vêtements fourrés, ouatés» (47, 8, 10); le «métier du *ḥašā'*» s'appelle حَاشِيَة (47, 7) et les «vêtements» qu'il fabrique se nomment الحَاشِي (47, 10). pluriel du classique حَشَاة ou d'une variante hispanique حَشِيَّة de laquelle semble bien dériver directement l'espagnol ancien *almexia*; cf. Dozy, *Vêtements*, p. 142-143 et glossaire du *Bayān*, p. 32. D'après AL-MAKKĀRI, *Nafḥ at-tib (Analectes)*, II, p. 88, ligne 12, les *mahāsi* étaient en Espagne les vêtements du commun (أَشْيَاءُ الْعَامَّةِ).

حشي — حَاشِيَة «entourage» du cadi (4, 9).

حصر — حَصْرٌ 1° «retenir» la poussière (couffin) (38, 9); — حَصْرُ النهر 2°, en parlant d'un fleuve (le Guadalquivir) où se fait

sentir l'action de la marée, «être sensible au jusan, au reflux» (r., 3). Le «flux» et le «reflux» sont **المرور والرجوع** (r., 4). Dans ce sens, **حضر** correspondant au class. **حزر**, semble nettement occidental : il est attesté pour le moyen âge par AL-IBRISI et IBN 'IDĀRĪ (cf. FAGNAN, *Additions aux dictionnaires arabes*, Alger, 1923, s. v°) et s'emploie encore à Rabat (cf. BRUNOT, *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Paris, 1921, p. 32, § 44 et 34, § 48; *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, Paris, 1920, p. 32, s. v°). — VIII **انحصر** «être fixé, être délimité» en parlant de taxes, d'impositions (r., 15).

حصل — **حصالة** «déchet, rebut» (rr., 14, 17; r., 1). Cf. s. v° **حصالة**; VOC., s. v° *peripsima*, reliquie; ALC., s. v° *desecho*; D.

حضر — **حاضرة** «grande ville, capitale» (r., 2; rr., 2); plus fréquemment employé dans ce sens en Occident que **حضرة**; cf. attestations in D. — **محضرة** «école coranique» (rr., 18, 20), VOC., ALC., D.; pour l'aire d'emploi actuel de ce mot dans l'Afrique du Nord, cf. W. MARÇAIS, *Tanger*, p. 266. — **حصار** «exercice du métier de maître d'école» (rr., 17); c'est avec ce sens que le VOC. doit sans doute donner le même mot à la suite de **محضرة** s. v° *scola*; c'est aussi la signification qu'il présente (au lieu de celle d'«école» adoptée par D. qui cite le passage) dans AL-HUŠANĪ, *Kuḍāt Kurtuba*, éd. RIBERA, Madrid, 1914, p. ٤١, l. 14 (ou aussi celle de «fréquentation de l'école»).

حطب — **حطاب** «marchand de bois à brûler» (rr., 16).

حفر — **حفير** «fossé qui entoure la ville» (rr., 13); cf. D.

حفر — **حفر** «police, surveillance» (r., 9; rr., 19); cf. VOC. : *hafz*, s. v° *sagio*.

حك — **حك** avec rég. dir. «frotter, masser» aux thermes (rr., 18). — **حكاك** «frotteur, masseur» qui exerce son métier aux thermes (rr., 17); cf. VOC., s. v° *balneator*, D. et *infra*, s. v° **طياب**.

حكم — IV **أحكم** **العام** «posséder complètement les qualités requises pour enseigner» (rr., 7). — Part. pass. **حكمة** **العمل** : **حكمة** «bien tressées, bien serrées», en parlant des lanières d'un fouet (r., 3); **حكمة** **العمل**.

«de fabrication soignée», en parlant des poids pour peser (۳۸, ۱۲). — **حاکم** «juge» désigné par le cadi pour trancher les affaires courantes (۷, 7; ۹, ۱۲; ۱۰, ۱, ۱۶; ۱۳, ۲; ۱۷, ۱۸; ۲۲, 3; ۲۲, ۱۶). Sur le *hākim* et ses attributions au moyen âge dans la Péninsule, cf. mon *Espagne musulmane au ۱^{er} siècle*, p. 83. — **حکم** «médecin» (۳۵, 5).

حل — Part. pass. **حلول** «lâche, non serré, sans tenue», en parlant du feutre (۳۸, 9). — **حلول الوقت** «venue du moment» de la cessation du travail (۵۳, ۱۹); cf. *VOC.*, s. *v° presto esse*. — **حلّال** «voleur, maraudeur» (۵۲, ۱۱, ۱۸); cf. *VOC.*, s. *v° fur*; D.; E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, ۱۹۲۸, p. ۲۳۵, *v°*.

جأ — **جأ** «boue, endroit bourbeux» (۳۰, 7).

جل — ۱ **جل** ۱° «contenir» en parlant d'un récipient, d'une mesure (۳۷, 6); ۲° «charger» un bateau (۳۷, ۱۲). — Subst. **جل** «charge» (de farine) [۳۸, ۱۰]. — **جال** «portefaix» (۹, ۱۱, ۱۳, ۱۴, ۱۶). L'«homme de charge», le portefaix qui porte les fardeaux sur son dos est le **جال الظهر**; pris absolument, le **جال** est le «transporteur de fardeaux» et dispose à cet effet, comme le *zerzāi* des villes marocaines d'aujourd'hui, d'un âne ou d'une autre bête de somme. — **حمل**, plur. **حامل** «civière» pour le transport des tuiles et des briques (۵۱, 5).

حنم — «terre à potier» dont on fait des vases à l'intérieur vernissé (۳۰, ۱۶); cf. D.

حنك — **حنك** V «acquérir de l'habileté, de l'expérience» (۹, ۱۳). — Part. pass. **حنك** II «habile, expérimenté» (۱۸, 4). — **حنكة** «habileté due à la pratique, à l'expérience» (۷, 7); cf. gloss. *SAR*.

حوج — Plur. **حواج** «affaires, effets» (۲۳, ۱۶).

حول — X **استحال** «se décolorer» (۳۸, ۱4) même sens in *VOC.*, s. *v° discolorare*. — Plur. **أحوال** (۵۷, ۱۶, ۱۸) semble désigner la «valeur» de la monnaie, les «cours du change».

حوی — Plur. **حوايا** «intestins, boyaux» d'une bête de boucherie (۳۲, ۲). — Plur. **حوا** «mignon, pédéraste passif» (۳۹, ۱۷); cf. *VOC.*, s. *v°*

efeminatus = حايي, plur. حوا; ALC., s. v° *puto que padece*. Ce sont les *Elcheua* dont parle Léon l'AFRICAIN dans sa description de Fès (*Description de l'Afrique*, éd. SCHEFER, t. II, p. 85-87).

ح

خبأ — Plur. خوابي «jarre» (r., 13), dans laquelle on met le lait à cailler (r., 14); donné par VOC., s. v° *idria* comme pluriel commun des deux sing. خابية et خبية; cf. BRUNOT, *Noms de récipients à Rabat*, p. 118-119. — Plur. أخبية «tente» de conteur, de diseur de bonne aventure (r., 17); cf. VOC., s. v° *tabernaculum*.

خبر — باع بالخبرة «vendre en permettant à l'acheteur d'examiner la marchandise» (r., 3).

خبص — Part. pass. II عُبِص «mis en ma'gūn à la manière du *habis*» et vendu en pastilles, en parlant du safran (r., 1); cf. D. sub عبيص et عُبِص d'après le glossaire d'IBN AL-HAṢṢĀ' sur le *Manṣūrī* d'AR-RĀZĪ. Telle est la leçon que je crois devoir adopter (ms. A : عبيص; ms. B : مقبصر) — à moins qu'il ne faille lire عُبِص «mêlé à du plâtre» ou مقبصر «comprimé».

خدم — I خدم دابة «s'occuper d'une bête de somme pendant le travail et à l'écurie» (r., 8; r., 1); cf. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade*, glossaire, p. 235, s. v°. — Plur. خدام (r., 7) et son équivalent رجالة الخدمة (r., 16) «journaliers» que l'on embauche pour les travaux agricoles. Cf. l'espagnol *peón*.

خرج — دار الهراج «maisons de prostitution» (r., 7). M. G. S. Colin veut bien me signaler qu'IBN HIṢĀM donne pour «prostituées» le terme خَرْجَمِرَات, avec la glose : من يسكن في الفنادق من النساء. (Kitāb al-Madhal, ms. de l'Escurial, n° 99, fol. 71 r°). Peut-être à rapprocher également de خارجة = «courtisane» (D.). «دار الهراج», une ligne plus bas dans le texte, le terme فندق comme équivalent.

خرز — I خرز «coudre» du cuir, «raccommoder» des chaussures (r., 6, 7). Nom d'action : خرز. — Part. act. VIII عخرز «cordonnier, savetier» (r., 6).

خرص — I خرص avec rég. dir. «estimer» les récoltes sur pied, d'olives (r, 8), de céréales (r, 12). Nom d'action : خرصى (r, 8, 14). — Plur. خراس (sing. خارس) «estimateur» de récoltes, agent officiel ayant pour mission d'estimer les récoltes en vue de la fixation de l'impôt (r, 1; 13, 6). Cf. VOC., s. v° *existimare*. Ces termes sont encore employés dans l'Afrique du Nord.

خرط — I خرط «élargir» le bas d'une jupe de femme, lui donner de l'ampleur, par l'insertion, à la partie inférieure de chaque côté, d'une bande d'étoffe coupée en forme de triangle très allongé et placée la pointe en haut (54, 4); cf. SAK., glossaire.

خرق — I خرق على «abuser à l'égard de» quelqu'un (r, 19), de même خرق العادة (r, 4). — Pl. خرق هو «désir d'abuser» (r, 4). — Pl. خرق هو est la leçon qu'offrent les deux manuscrits, 54, 5 : لف الساق بالخرق. Un pourrait penser à بالجورب, bien que خرق, considéré comme pluriel de خرقه, puisse vouloir dire dans ce passage, «bandes d'étoffes» dont les femmes s'entourent les mollets et les chevilles, ce qui n'altère pas sensiblement le sens de la phrase.

خرق — خرق «colombine», «fiente de pigeons et d'oiseaux de basse-cour» employée pour l'apprêt des fourrures (r, 11). Cf. VOC., s. v° *stercus* (avec l'équivalent بلنبينة = *palumbina*) ALC., s. v° *cagada de ave*, *gallinaza estiércol de las gallinas*. Au Maroc, la fiente de pigeon sert encore dans l'une des opérations du tannage des peaux de chèvre; on l'y nomme *brāk d'ḥimām* : cf. BAUNOT, *Vocabulaire de la tannerie indigène à Rabat*, dans *Hespéris*, 1923, p. 88 et 91.

خزم — خزمة (rr, 5), plur. خزم (rr, 3) «cordelette» avec quoi l'on coud entre elles les tresses de sparterie. Cf. SAK., gloss., s. v°.

خرن — Plur. خرائن «armoires» (rr, 1; 58, 4, 6).

خشب — 1° خشة «poutre-maitresse» (rr, 9), opposé à جائزة; — 2° «entrave de bois» placée aux pieds des prisonniers (11, 16, 17 18).

خضم — III خاضه من «plaider la cause de», «être l'avocat de» (11, 4) cf. D., ALC. : *procurador en los pleytos* = *muhāsīm*. — خضم (11, 4),

plur. خصماء (I, 16; II, 10) «procureur, avocat»; cf. AL-HUSANI *apud* D. avec le pluriel خصوم dans ce sens; un autre passage du même auteur où le pluriel خصوم apparaît trois fois. p. 104 de l'éd. RIASAA. Le VOC., s. v° *advocatus*, donne les trois formes حُضْم, plur. حُضُوم, حُصِم, plur. حُصِمَا, et مُحَاصِم.

خلّ — خَلّال «vinaigrier», spécialiste qui va au domicile des gens leur préparer leur provision annuelle de vinaigre (II, 13).

خلد — خِلْدَة «honnêteté» (IV, 21); cf. ALC., 335/337, *perseverar en bien* = خَلْد.

خلص — خَلَص «corroyeur» (IV, 7); cf. ALC., s. v° *currador de cueros*.

خلع — خَلِيع «ivrogne» invétéré (IV, 18); cf. VOC., s. v° *potator [ad ebrietatem]*. — خَلَع «action de s'adonner à la boisson et aux plaisirs» (IV, 1). — خَلِيع, en parlant d'une boutique où l'on vend des vêtements, endroit où l'auteur déconseille d'accrocher la marchandise (IV, 19). S'agit-il de l'endroit où l'on se «deshabille» pour essayer?

خلف — خَلَفَ ان VIII, en parlant d'un batelier, «qui traverse le fleuve ou en suit le cours pour débarquer sur un point de la rive opposée à celle du départ» (ici le district de Sidona) (IV, 16); D. ne donne dans ce sens que la II^e forme, attestée par IBN AL-KŪṬĪYĀ et le VOC. (s. v° *transire*) pour l'Espagne. — X مَسْخَل «substitut» du caḍī (V, 5, 6); a donné l'espagnol *almotalafe*.

خلق — خَلَق «usé, en loques», en parlant de nattes (V, 13). — Plur. خَلَق «familier» en parlant d'un pigeon (V, 9). Le VOC., s. v° *retrascere*, donne pour le masculin *aklak*, plur. *halak*. M. G. S. Colin veut bien me faire connaître que l'on trouve la même expression dans un vers du *Diwān* d'IBN KUZMĀN (éd. D. DE GUNZBURG, Berlin, 1896), fol. 88 v°, in fine :

فَمَنْ لَقَرِي مُهْمٌ اِنْ خَلَقْ

Il semble s'agir chez Ibn 'Aṣūn, d'après le contexte, de pigeons apprivoisés dont il faut interdire la vente, car l'on s'en sert pour des actes malhonnêtes. Sans doute à rapprocher du jeu du «vol des pigeons» pratiqué encore aujourd'hui dans les villes de Syrie et de

crit par MALINOUD, *Textes en dialecte de Damas*, J. A., t. CCIV, 1924, p. 270 et suiv. : c'est un « passe-temps, assez décrié d'ailleurs », qui consiste à diriger le vol d'un groupe de pigeons plus ou moins nombreux, de façon à mêler ce groupe à un autre groupe de pigeons non encore familiarisés avec leur maison, et de ramener ainsi les pigeons de ce second groupe au colombier du premier, ce qui permet de se les approprier.

خلو — Plur. خلوات - lieux d'aisances. latrines* (۲۲, 10).

خمير — Nom d'act. Il تخمير « fermentation », en parlant d'une fourrure qu'on est en train d'appréter (۳۸, 11); cf. VOC., s. v°. — خمار « sorte de voile de visage » (۲۱, 11), différent du مئزر et du لعام. Sur ce mot, cf. Dozy, *Vêtements*, p. 169-170. Il doit avoir été d'un usage assez courant en Espagne puisque le VOC. le donne s. v° *velamentum*.

خوف — Plur. مخاوف - menaces de châtiment* par quoi on excite la crainte de quelqu'un (۵۳, 6). Cette forme مخاوف, est donnée par le VOC. comme pluriel de مخوف (et de مخافة). s. v° *timor*.

خير — باختياره « de sa propre initiative, suivant son libre arbitre ». (۱۷, 11; ۳۸, 6, 13).

خم — Plur. خيامات « hutte, cabane » (۲۲, 12); cf. VOC., s. v° *tugurium*.

د

دخل — III. داخل avec rég. dir. « chercher à duper » quelqu'un (۱۱, 6); cf. gloss. SAK. — Part. pass. IV مُخَدَل « assemblé, enté », en parlant des montants de bois qui constituent l'armature d'une armoire ou d'un coffre (۵۸, 6). — داخله « affaire fâcheuse » (۲۲, 9) : cf. D., à propos d'un passage d'AL-MAKKANI.

دكن — Plur. دكاكى « banquettes en maçonnerie » qui se trouvent aménagées sur les faces extérieures du mur de la mosquée, et, par extension, les parties de ce mur qui sont en renforcement sur la façade et surmontent ces banquettes (۲۱, 11); on les aperçoit encore très nettement à la mosquée de Cordoue; ces banquettes peuvent aussi exister

sur les côtés d'une porte de ville et lui donner leur nom : ainsi à Fès *bāb ed-dkākēn*. Le mot est attesté par le *VOC.* avec le sens de *bancus*; cf. aussi D. et W. MANÇAIS, *Tanger*, p. 300-301, s. v°.

دَل — دَلال «courtier» chargé de vendre à la criée, aux enchères» (٢٩, 6 et *passim*); دَلال الحور «courtier chargé de la vente des maisons» (٢٧, 16).

دَلَك — دَلَك «polissage, glaçage» du papier (٢٩, 14). — Cf. مَدْلوك en parlant du papier. in DOMBAY (*apud* D.).

دَوَر — Plur. أَدْوَار 1° «ronde de nuit» faite par les agents du guet (١٩, 2); cf. D.; 2° «panier» à raisin (٢٢, 6); chez SAK., le même mot (sing. دَوْر) désigne un récipient en feuilles de palmier-nain pour la farine : cf. gloss., s. v°. — Plur. دَارَات «enclos circulaires» autour d'une tombe ou d'un groupe de tombes, dans un cimetière (٢٥, 10). — مَدَار, dans l'expression مَدَار السَّالِيَة, «tambour moteur de la roue hydraulique» pour l'irrigation (٢٢, 19); d'où peut-être par extension le «manège d'irrigation»; cf. aujourd'hui à Rabat *en-ndāra d-ēs-sni*, dérivation dialectale de مَدَارَة السَّيْنِي, pour désigner le même appareil : voir G. S. COLIN, *La noria marocaine et les machines hydrauliques dans le monde arabe*, in *Hespéris*, t. XIV, 1932, p. 24 et note 3, 25. Peut-être aussi faudrait-il restituer au lieu de مَدَار le terme فَنَار qui équivaut exactement dans la terminologie magribine des appareils hydrauliques au «tambour» ou à la «lanterne» du système rotatif horizontal.

ذ

ذَعَر — Plur. ذَعَرَة «vauriens, scélérats» (١٩, 3, 5; ٥٢, 17; ٥٣, 8, 14; ٥٨, 10). Cf. D.

ذَكَر — Part. pass. II مُذَكَّر «aciéré» (٥٨, 13). — ذَكَار «caprifigues, fruits du figuier-mâle» servant à la caprification (٢٢, 5; ٥٣, 1; ٥٩, 16, 17, 18); cf. D., s. v°.

ر

رَأْس — Plur. رُؤُوس الصَّفَاحِ «parties supérieures» (?) des fers des bêtes de somme (٢٢, 7, 8). — Plur. رُؤُوسَاء «patrons» de bateaux (٢٢, 1).

ربض — «les gens des faubourgs» (٢٥, 1, 9).

ربط — «almoravide» (٨, 4; ١٤, 5; ٢١, 1, 6).

ربع — رُبْع 1° «mesure de volume» (٣٧, 3, 6); 2° «mesure de capacité» (pour l'huile) [٥١, 1]; 3° «unité de poids» (٢١, 13; ٣٨, 17); sans doute 25 *riṭl* ou un quart de *kintār*; 4° «appareil à peser» suspendu à une barre de bois (عمود) [٥٧, 22]; pour ce dernier sens, cf. SAK., ١٩, 5; ٢٠, 30). Dans son traité, IBN 'ABD AR-RA'ŪF fait de son côté une différence entre la balance *rub'* et la balance *mīzān*; on pèse au moyen du *rub'* en utilisant des poids (منصات) en fer ou en pierre; d'autre part, le *rub'* n'a pas de plateaux et l'objet à peser y est directement suspendu : il semble donc s'agir d'une sorte de balance romaine. — ربيع «herbe verte» (٣٥, 11).

ربو — رُبُو 1° «être trop pleine» (mesure), opposé à نقص (٣٧, 9).

رتب — رَتَب Part. act. رَاتِب 1° «à salaire fixe», en parlant d'un maçon (١٩, 14, 15), d'un muezzin (٢١, 13), d'un vidangeur (٢١, 17), d'un maître d'école (٢٣, 15). — رَتَب 1° «appointer» quelqu'un pour un service fixe (٢١, 19); 2° «assigner» un emplacement à un artisan (*muhtasib*) [٤١, 9]; 3° رَتَب لَه دَابَّة «affecter, mettre à la disposition» du domestique chargé de tirer de l'eau de la mosquée une bête de somme (٢٠, 8). — مَرْتَب «de forme régulière», en parlant de clous (٢٣, 21). — تَرْتِيب اللفظ «ordonnance du style, bonne rédaction» (١١, 15).

رج — رَج Plur. أَرْجَاح «penture» de porte (٥٨, 7; variante fournie par le manuscrit B); cf. VOC., s. v° *cardo*; ALC., s. v° *quicio o quicial de puerta*, mais avec le pluriel أَرْجَاح.

رحب — رَحَب Plur. رَحَاب 1° «places publiques» (*passim*); 2° (employé avec la valeur d'un singulier) «parvis» de la mosquée; faute de place à l'intérieur, on peut s'y tenir pour participer à la *ṣalāt* du vendredi (٢٠, 3, ٢١, 5, 9; ٢٢, 7, 9; ٢١, 6).

رحى — رَحَى plur. أَرْحِيَة «moulin à eau» (٥١, 16).

رذب — رَذَب Plur. مَرَاذِب «maillet, battoir» de dégraisseur, قَضَار (٣٧, 18).
Figure dans le VOC., s. v° *elava*.

رسول — رسالة «action d'exécuter un arrêt» du *ṣāhib al-ḥadīna* (۱۳, 15); à rapprocher de رسول donné par D. avec le sens de «sergent chargé d'exécuter les arrêts» et de رسالة «emploi de رسول».

رسم — رَسم «valeur-type» d'une mesure, d'une denrée, établie en vue de la fixation de la dîme (۵۱, ۲۰).

رص — Part. pass. II مُرْصَص «étamé» en parlant de marmites et de poêles en cuivre (۳۳, 15). D. donne ترصيص d'après le glossaire d'Isa al-Ḥaṣṣā', l'étain étant الرصاص القلعي. ALC. ne donne dans le sens d'estañar con estaño que سَيْل.

رطل — رطل plur. أُرطال, avec le sens de «poids à peser» d'une livre rīl (۳۸, 14, 16).

رغب — رغبة «avidité» (۳۱, 3).

رفع — رفع VIII اَرْتَفَعَ «être visible, constatable» (۳۷, 8). — رفع «action de déposer, de garder» quelque chose (۳۱, 19); cf. VOC., s. v° *reponere*.

رفق — رفق «douceur, manque de brusquerie [physique]» (۳, 7; ۵۴, 8); de même dans SAK., gloss., s. v°.

رق — رَق «parchemin» (۵۸, 11). — رَقاق «parcheminier» (۲۵, 16).

رقص — Plur. راقصات «danseuses» (de profession) (۴۹, 9).

ركب — ركب II «préparer» une drogue (۳۵, 5, 7). Cf. مَرَكَبَات in SAK., gloss., s. v°.

ركس — رَكَس «saucisse» (۳۳, 8). Sur ce mot, on renverra à l'étude qui en a été faite dans le glossaire de SAK., p. 33-34, s. v°.

ركض — ركض I «donner une ruade, un coup de pied à quelqu'un» (bête de somme) [۵۳, 18]. Cf. VOC., s. v° *calcitrare*.

روح — Part. act. X مُسْتَرَح «qui se récréé, se divertit» (۷, 15); cf. D. — راحة «délivrance, libération» d'un prisonnier (۱۴, 16); كل ذلك راحة للفریقین «cela sera un moyen de mettre un terme aux discussions des deux parties [employeurs et employés]» (۵۵, 4).

زج — Nom d'act. III مرادة «action de chercher à séduire» une femme (11, 12; 11, 5; 10, 9, 17).

ز

زبل — مزبله (10, 10, plur. مزابل (10, 7) «dépotoir».

زج — زجاج «verrier» (11, 4).

زق — Plur. زقاق «petite outre» dans laquelle on transporte le lait caillé (11, 9). Cf. D. (esp. *zague*), VOC., s. v° *uter*.

زلم — Plur. أزلام, à l'origine «flèche», sorte de jeu de hasard (11, 10). S'agit-il d'un jeu véritablement en usage dans l'Espagne musulmane, ou simplement d'une réminiscence du Coran, v, 92?

زم — زمام «registre» où sont inscrites les opérations de l'estimateur de récoltes (1, 11), du *mutakabbil* (11, 15).

زمل — X استزملل «être le muletier de» quelqu'un (11, 2).

زن — Plur. زناهي «jarre à deux anses» pour l'huile (11, 1). Espagnol : *alona*. Cf. ALC., 280/8, s. v° *jarro con dos asas*; D.

زوج — VIII مزوج, en parlant de figues mâles, «ayant été mises par paires, enfilées deux par deux» en vue de la caprification (11, 5). Cf. aussi s. v° قلب.

س

سب — V سبب, construit avec الى, «chercher des prétextes (pour nuire) à» quelqu'un (11, 5); nom d'action سبب (1, 6); D.

سج — سجاج «préparateur et vendeur d'étaupe» (11, 11). Cf. VOC. : *stupa* = *suhağ*.

سحق — سحق «poussier» de charbon (11, 13), «poussière» d'un produit d'épicerie (11, 3). Signalé pour le premier sens par BRAUNER pour l'Algérie. La phrase d'AL-MAKKARI, I, 231, 12, citée par Dozy, Suppl.,

s. v°, doit se traduire : « dix kintars de pierre de sucre sans poussière ».

سر — « grâce, coquetterie » d'une femme de mauvaise vie (F4, 8). Cf. ALC., s. v° *gracia en hermosura, gracia en hablar, gracia como quiera*, D.

سرب — « égout, cloaque » (F4, 4); plur. سروب (F4, 10; F1, 16). D.

سرس — « chicorée » (F4, 18). Cf. D. (grec σέρις).

سرول — Plur. سراويلات « culottes » (F4, 18). Le VOC., s. v° *femoralia*, donne la même forme de pluriel.

سطح — Part. pass. 1 مسطوح employé avec la valeur d'un substantif « pavement en briques » du sol (F2, 17). Cf. VOC., s. v° *pavimentum* = *sath*; ALC., s. v° *suelo como quiera et solar de casa*.

سعد — « souchet » (F1, 8). Cf. D.

سقى — « mendier » (F2, 5, 7). Part. act. ساع « mendiant » (F2, 5, 7); plur. سعاة (F2, 6). Cf. VOC., s. v° *mendicus*; ALC., s. v° *mendigo*; SAK., gloss.

سفذ — Plur. أسفدة « petites boulettes de hachis de viande » cuites en brochettes et rôties (F2, 8). Cf. VOC., s. v° *veru* = *safūd*, plur. *asfida* et *safūd*.

سفنج — « beignets » : cf. W. MARAIS, *Tanger*, p. 346. Ils se vendent au رطل (F2, 6), et dans leur préparation on peut faire entrer du fromage [cf. les فببات de SAK., s. v°] (F2, 9) — سفاج « fabricant de beignets » (F2, 15).

سقاط — « fripier, marchand de bric-à-brac » (F1, 4). Dans ce passage, le mot, au pluriel, est employé comme nom d'un endroit précis des suks de Séville; cf. le *Zacatin* de Grenade et A. STEIGER, *Contribución a la fonética en hispano-árabe*, Madrid, 1932, p. 217.

سقف — Plur. **سقايف**, d'une façon générale «galeries surélevées, tribunes» dans une mosquée : il y a des *sakā'if* donnant sur le *ṣaḥn* de la mosquée et où l'on peut se placer pour la *ṣalāt* (r, 19; r., 16); il y en a aussi autour de la salle d'ablutions (*dār al-wudū'*) et les étrangers sont autorisés à y passer la nuit (r., 14); on peut y enseigner tout ce qui n'est ni Coran, ni Sunna (r, 4; rr, 16). Cf. aussi mon *Espagne musulmane du x^e siècle*, p. 212 et mes *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Paris. 1931, p. 26 et note 2.

سقي — **سقاء** «porteur d'eau, vendeur d'eau», qui vient la puiser au fleuve et en fait le commerce (r., 1).

سم — **سمية** «poison, vert-de-gris» (r., 17; rr, 16).

سمر — Il **سمر**, construit avec **على** «mettre les scellés sur la maison de quelqu'un» (r., 10). — **ميمار** «pivot du fléau de la balance» (r., 1). Cf. SAK., gloss., s. v°.

سني — **سالية** «machine hydraulique, roue pour l'irrigation» (rr, 19). Sur l'emploi de la *sāniya* dans le monde arabe et en particulier au Magrib, cf. G. S. COLIN, *La noria marocaine* (référence *supra*, sub دور) : on trouvera dans cette monographie, en ce qui concerne l'Espagne musulmane, la traduction de la description de la *sāniya* par IBN AL-'Awwān d'après Abu 'L-Haïr al-Iṣṣīlī.

سهم — Il **سهم** ou IV **اسهم**, construit avec **ل** «assigner une part» à quelqu'un (r., 17).

سود — Plur. **سودان**, pris comme synonyme de **برابر** «Berbères» (r., 3).

سور — **تسور** V, avec **على** de la personne et **في** du lieu, «s'attribuer par surprise à l'encontre de quelqu'un la jouissance d'un lieu» (r., 5, 10). Cf. D.

سوط — **سوط**, plur. **سواط** 1° «fouet entre les mains des agents du *ṣāhib al-madīna* (r, 2); 2° «fouet, cravache» pour les bêtes de somme (r, 13); 3° «coup de fouet» (rr, 17).

سوق — **ساق** I, avec rég. dir. : 1° «apporter» quelque chose (r, 11; r, 7, 12); 2° «emporter» quelque chose (r, 7, 8); 3° «faire avancer»

(un bateau) [rv, 12]. Cf. pour le premier sens VOC., s. v° *aportare*; Alc., s. v° *traer ensi mesmo*; SAK., gloss., s. v°. — أهل الأسواق : سوق « les marchands », opposé à أهل كل صناعة « les artisans » (r1, 19), comme dans SAK., gloss., s. v°.

سوى — سوى I « valoir plus cher » (r., 6). Cf. Alc., 299/6 : *mas valer*; D.

سيب « chose qui n'est pas gardée, sur quoi n'est pas exercé un droit de propriété » (r., 2). Semble l'équivalent exact d'Alc., 113/24 : *baldin cosa = sēyibe*.

ش

شبه — شبهة « présomption de preuve », opposé à بينة (r1, 15).

شجر — Coll. شجر « figuiers » (r., 16). Emploi très fréquemment attesté en hispanique (cf. Dozy) et au Maroc.

شحن — Nom d'action IV انْحَانَ « action de charger » un bateau de marchandises (r., 3; rv, 1, 3; r., 18).

شد — شديد « épais, consistant » en parlant du mets appelé *harisu* (op., 6); cf. اشتد dans SAK., gloss., s. v°.

شرب — شرابي « apothicaire » (r., 5). — شراب « sirop » [esp. *jarabe*] (r., 5). — شرب (r., 6) : cf. VOC., s. v° *apotecarius*.

شراز — شراز « lait caillé » provenant des herbages du Guadalquivir (r., 8, 9). Pour شيراز. Le *Vocabulista*, s. v° *lac*, donne également شراز sans yd'.

شرط — VIII اشترط « faire le difficile, le renchéri » (r., 2). Le *Vocabulista*, s. v° *jactare*, donne le même mot et Dozy ne s'explique pas comment il a reçu ce sens. Ici le transfert de sens est clair : « il stipule en lui-même les services qu'il rend », d'où « il en tire vanité ». — شرط « convention passée entre un fournisseur et un client pour une fourniture, forfait » (r., 16). — Plur. شُرط (sing. شُرطِي) « agent de police » (r., 11). Cf. VOC., s. v° *sagio*.

شرف — مُفَرِّق «inspecteur, contrôleur», employé du fisc qui a dans ses attributions le contrôle du *mutatabbil* (r, 16).

شَطَّ — V تَحْطِط «exagérer» (r, 9), D. — Nom d'action تَحْطِط «exagération» dans l'estimation d'une récolte (r, 7), dans la fixation d'un droit de porte (r, 3).

شَعَر — شعر «stigmates» de fleur de safran (r, 2).

شَغَلَ — IV أَشْغَلَ avec régime direct et ب «causer de l'embarras» dans (un endroit) en (y déposant des marchandises) [r, 6]. Cf. *VOC.*, s. v° *impedire*.

شَكَل — Part. act. III مَحَاكِل, dans l'expression انية مشاكلة للخمر (rr, 4) peut signifier «convenant à» (un vase convenant au vin, fait pour contenir du vin) — ou «de belle forme» (un vase de forme élégante destiné à contenir du vin). Pour le premier sens, cf. *VOC.* : *convenit* = يَهْكُل; pour le second, *VOC.* : *pulcher* = مُخَاكِل; *ALCALÁ*, en parlant d'une personne, donne le même mot, s. v° *gracioso en el andar*. — Plur. عُكُول «entraves» (rr, 10) : le même pluriel de شَكَال est attesté par *VOC.*, s. v° *compos*.

شِير — Plur. شِيرَات «filet de sparterie tressée» pour le transport et la vente des figues (r, 1), du raisin (rr, 6); cf. *VOC.* et *ALC.* in *SAR.*, gloss., s. v°. — Plur. شَوَارِي, employé avec la valeur d'un singulier, «panier double» pour bête de somme (rr, 3; rr, 16); cf. sur l'aire d'emploi de ce mot dans l'Afrique du Nord, W. MARÇAIS, *Tanger*, p. 344-345.

شَيْع — II شَيْع avec régime direct et ل de l'endroit «renvoyer quelqu'un à» (r, 18). Cf. *VOC.*, s. v° *mittere*, *ALC.*, s. v° *enbiar en diversas partes* (211/33).

ص

صَاحِب — صاحب المدينة «gouverneur de la ville» (rr, 1; rr, 18) : cf. mon *Espagne musulmane*, p. 93-94. — صاحب المواريف «curateur des successions» (rr, 1; rr, 18), également chargé des ventes du domaine public : *ibid.*, p. 87.

صدق — Plur. صدقات : «vivres, aumônes en nature» apportés aux détenus dans la prison (۱۷, 6, 7, 9).

صرف — I صرف «arranger, résoudre» [une affaire] (۱۲, ۱۰). — Part. act. V مصرف «chargé de mission officielle» en parlant de percepteurs et d'estimateurs (۱۲, 6).

صغ — صغية, plur. صغاج : 1° «ferrures» des armoires (۲۲, ۱); 2° «ferrures, bordures de fer» des seaux (۲۲, 3); 3° «fers» des bêtes de somme (۲۲, 7).

صفر — صقار «dinandier, chaudronnier» (۵۷, ۱3).

صلب — Part. pass. II مصلب «pourvu de bandes de renforcement croisées» en parlant d'un couffin (۲۲, 9). Cf. SAK., gloss., s. v°.

صنج — صنجد (۲۱, ۱2), plur. صنوج (۲۷, ۱3; ۲۸, ۱2) «poids» pour peser. Cf. SAK., gloss., s. v°.

صنع — I صنع avec régime direct et ل de la personne «instituer en faveur de» quelqu'un [une indemnité] (۲۱, 6). — بصنع : صنع «avec habileté, adresse» (۵۸, 7). — Plur. صناع «artisans» (۲۱, 9). — صناعة : صناعة : أهل الصناعة (۲۱, ۱8; ۲۲, 1-2); أهل الصنائع (۲۵, ۱4) «artisans» opposé à أهل السوق «marchands».

صهرج — Plur. صهارج «bassin» d'eau, aux thermes (۲۱, ۱6), dans un jardin (۲۰, ۱9).

صيف — صيفه «récolte, moisson» (۵۲, 20); cf. ALc., s. v° cosecha, D.

ض

ضرب — I ضرب أجراً «fixer un salaire, une rétribution» en faveur de quelqu'un [لـ] (۹, ۱6; ۱۸, ۱0).

ضرس — Subst. ضرس وقفا : 1° «variété de briques» employées pour le revêtement des parois intérieures d'un puits (۲۲, ۱7); 2° «dent» d'une clé (۵۸, 8).

ضلع — Plur. أصلاع «montants» d'une échelle, sur lesquels sont cloués les échelons (۲۲, ۱۱); «montants, armature» en parlant des armoires, des coffres (۵۸, 6).

ط

طبخ — ضباغ «cuisinier, restaurateur» qui vend les mets qu'il prépare les échelons (۲۲, ۱۱; ۵۰, ۱۶). — مطبخ «cuisine» (۵۰, ۱۶). Le passage n'est pas très clair.

طبع — طابع, plur. طوابع «poinçon» de garantie de poids et mesures (objet) مطبوع عليه I (۳۷, 6, ۱۵; ۳۸, ۱۲, ۱۶; ۳۳, 7). — Part. pass. مطبوع «sur lequel est apposé le poinçon de garantie» (۳۷, ۱۵).

طبق — Plur. طبقات, en parlant des armoires et des coffres, «planches» clouées sur les montants (۵۸, 6): à rapprocher sans doute de l'espagnol *tabica*, qui est mis par Dozy en relation avec la forme تطبيقة «petites planches avec lesquelles on couvre les cavités qui sont entre les poutres qu'on place sur l'architrave». — Plur. أطباق «corbeille plate» de sparterie ou de vannerie pour les fruits secs [raisins et figes] (۵۹, ۱۰); esp. *tabaque* et *altabaque*. Cf. Dozy.

طرح — Subst. طَرَح : 1° «tare», ce qu'on ajoute au poids normal pour compenser le déchet existant dans le corps pesé (۳۸, ۱۹; ۳۹, ۲۰; ۴۰, ۲); cf. Sax., gloss., s. v°; d'où, en parlant d'un corps, مطروح «vendu avec une tare de compensation» (۳۳, 3); 2° «cueillette, récolte» de fruits (۵۲, ۱). — Plur. طَرَاخ : طَرَاخ «travail, fabrication à la tâche» (۵۸, ۱۳); cf. Sax., gloss., s. v° طَرَاخ; Alc., s. v° *tares en algun obra*; D.

طرز — Plur. طرازات «brodeuses» de tissus (۲۵, ۱۵). Sur l'évolution sémantique de طرز et دوز dans l'Afrique du Nord, cf. W. Maçais, *Tanger*, p. 296.

طرف — طرف «partie du vêtement» où l'on peut mettre quelque emplette [?] (۵۲, 3).

طعم — ضعام : 1° «blé» (۳۷, ۲; ۵۰, ۱۵); 2° «mets préparés» (۳۳, ۱۵). — Plur. أطعمة «produits d'alimentation» (۵۱, ۱۲).

طلق — Nom d'action VIII الطلاق «action de suspendre le travail» [ouvrier] (٥٢, 17). Cf. ALCALÁ : *alçar de obra* = *antalák*.

طمى — معطأى «formant un creux, une dépression» par rapport au niveau du sol (٢١; 8; ٢٥, ٩); cf. Dozy.

طوب — طوب «briques crues», par opposition à آجر (٢٢, 15, 20; ٢١, 15).

طون — Part. act. I : الطائفون بالليل «les noctambules» avec valeur péjorative (٢١, 3).

طوق — Plur. أطواق «encolure, partie supérieure» d'un vêtement (٥٧, 8). Semble s'employer au pluriel avec la valeur d'un singulier, le singulier طوق étant réservé à la désignation de l'«ourlet», de la «lisière» du vêtement; cf. les exemples donnés par Dozy; VOC., s. v° *capitium*; ALC., s. v° *esboçon de camisa*.

طول — Plur. أطول (du sing. ضوَال) «corde» [de puits] (٢٢, 7); cf. VOC., s. v° *funis*; ALC., s. v° *ramal*.

طوى — طى «action de revêtir (de briques) les parois (d'un puits)» (٢٢, 17).

طيب — طياب «laveur, baigneur» aux thermes (٢١, 17). Exerce un métier différent de celui du حَكَاك (q. v.). Cf. VOC., s. v° *balneator*; ALC., s. v° *bañador, lavador de baño*.

طير — طمر «volailles», collectif (٢١, 13).

ظ

ظن — ظنة «intentions mauvaises» (١٠, 11; ١٥, 18).

ع

عبد — عبيد «miliciens berbères» du corps d'occupation almoravide (٢١, ٩). Il ne semble pas s'agir de noirs; cf. in SAX., gloss., s. v° *عادم* = esclave non noire.

عتب — Plur. معاتب «balles», endroits s'ouvrant sur l'extérieur par les côtés, mais couverts d'une toiture (rv, 14). Cf. le معاتب d'AL-'ABDARI, «endroit couvert d'un toit», in Dozy.

عجن — معجون «pâte pharmaceutique, electuaire» (rv, 5).

عد — Plur. هدد «produit, matière première», en parlant de l'alfa (rr, 15).

عدل — II عدل : 1° «niveler» le sol (r, 8); 2° «répartir d'une façon égale» le coton dans une pelisse fourrée (rv, 10). — IV أمجل «calibrer, vérifier» la justesse des poids et mesures (rv, 12); part. pass. dans ce sens مُعْجَل (rv, 11; rv, 13; rv, 12). — Subst. عدل «mesure juste» (rv, 6, 8; rv, 2). — محالة «exercice du métier de 'adl (légal notaire)»: اتم باسم المحالة «se parer du titre de 'adl», en parlant d'un maître d'école (rr, 18-19).

عدم — خاتم العدم : «actes établissant la pauvreté de quelqu'un, certificats d'indigence» (rr, 18). Cf. VOC., s. v° carere et depauperare.

عس — معس, au sens figuré, «lieu où l'on trouve d'un produit en abondance» (rr, 11, en parlant de l'alfa).

عدي — معتر «batelier, passeur» sur le Guadalquivir (rv, 16; rv, 4, 8; rv, 3, 10; rv, 11). — معدية (rv, 2), plur. معادي (rv, 15) «bac» pour la traversée du Guadalquivir, différent du قارب «barque». A donné l'espagnol *almadía*. Cf. Dozy, Baunot, *Vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, p. 89.

عذر — عذر هو العذر est sans doute (rv, 15) l'équivalent du معذور = «fou» ou «aveugle» du VOC., s. v° *demoniacus* et *cecus*.

عربد — مربة «rixes, bagarre» (rv, 11, 15); cf. VOC., s. v° *rixes*; ALC., s. v° *rydo question*, D. — معربد «celui qui mène la bagarre» (rv, 14).

عرس — عرس : 1° «fête» (rv, 10, 14, 15), plur. عراس (rv, 18); 2° «noce» (rv, 17). — عروس «fiancée» (rv, 17).

عرف — عرف «coutume, usage établi» (I., 7; IV., 8; XX., 4; XI., 21). —
Adj. عرفي «d'usage courant, qu'on emploie d'ordinaire» en parlant
d'un fil de soie (XX., 11). — Plur. عرفاء : 1° associé à حرس, «chef
de patrouille, inspecteur de police» (X., 13; XX., 10); cf. Dozy;
2° «chef de corporation» : عرف البنائين (XX., 19); cf. Sax., gloss.,
s. v°.

عصم — عاصمية «asimiennes» (XX., 18), qualification d'une variété de
tuiles employées dans l'installation des horloges mécaniques (منقالات,
cf. infra, s. v°) et fabriquées à l'origine par ou sur l'ordre d'un Ibn
'Asim. Le même terme désignait à Grenade un ragoût de viande au
miel et aux fruits : cf. D., s. v° مروزيا.

عطف — عطف على V «se présenter à quelqu'un pour exciter sa pitié»
(IV., 10).

عظم — عظم «grand, solennel» en parlant d'un jour de fête (IV., 12).

عقل — عقل IV «s'attarder à» (XX., 20). Cf. VOC.,
s. v° tardare = itakala et akala avec le régime direct.

علاج — Part. act. III مُعالج, plur. معالجون, semble désigner (XI., 5; XX., 7),
étant donné le contexte, un «marchand de légumes et de fruits»,
ce qui confirmerait et expliquerait dans le VOC., ma'ilig donne
sous la rubrique olus (et donc non «celui qui cultive un potager»
comme l'a proposé Dozy).

علق — Plur. معالق, en parlant du palmier-nain, «partie inférieure,
queue» de la palme que l'on coupe, ainsi que les extrémités (طرف)
quand on fabrique un balai (XI., 20). Cf. Dozy : معالق, plur. معاليق.
attesté par les auteurs de traités hispaniques d'agriculture dans les
sens de «pédoncule de fruit», «vrille de vigne».

علم — علامة, en parlant des juifs et des chrétiens, «signe distinctif»
avilissant sur le vêtement, sorte de rouelle (XI., 15).

عود — عود «barre de bois à laquelle on suspend la balance [romaine]»
(XI., 4); plur. أعود (XX., 21). Dans un autre passage (XX., 21; XX., 1)
عود paraît être le «fléau» de la balance à plateau (équivalent de la

نصبه de SAKAT), puisqu'il comporte le trou dans lequel pénétrer le pivot.

فل — I فل له ولا ل I, en parlant d'un transporteur de blé par couffins, «lui assigner un salaire déterminé par» kafiz transporté, (r, 3-4). — X ... مع ... في ... استعمل رأيه في ... «se faire un avis sur (une question) auprès (des juristes)» [1, 1]. — Plur. قَالَ : 1° «chef de bourgade» qui coopère avec le percepteur (r, 19; s, 11; 13, 6; 14, 16, 20; 15, 22; 17, 2); 2° opposé à صناع «ouvrier, tâcheron, manœuvre» (18, 15).

عنق — عنق, en parlant d'un melon, «pédoncule» et par extension «partie supérieure» du fruit autour de ce pédoncule, qui, n'étant pas comestible, constitue un déchet (38, 21). Cf. sur ce mot et son dérivé معنق, Dozy, glossaire d'AL-Isṭiṣṣā, p. 349-350. — Plur. أعناق, en parlant d'une arrobe-mesure, «col» du récipient (17, 15).

عني — عناية «protection», recommandation faite en faveur d'un délinquant (17, 9). — Plur. معاني «genre, espèce, sortes» (17, 12).

عهد — VI تعاهد, avec régime direct, «visiter fréquemment» un local pour le faire réparer ou nettoyer (14, 15; 11, 16); «s'assurer de rien de» quelque chose (15, 9).

عول — عولة, en parlant du blé, «provision pour la consommation annuelle d'une famille» (10, 12).

عون — عَوْن (10, 10), plur. أَعْوَان (s, 9; 1, 3; 8, 1; 10, 1; 13, 10; 14, 12; 15, 10, 17) «exempt, agent» du cadi, du hākim, du préfet de la ville. Cf. VOC., s. v° sagio = 'awn.

عيب — Passif I عيب «être l'objet d'un blâme, de reproches» (12, 8).

عيش — أَعِيش «susceptible de permettre à quelqu'un de gagner plus facilement sa vie» (10, 1).

غ

غبار — الغبار «poussier de charbon» (11, 10). — (11, 12) الغبار للغبار. Cette expression me semble devoir être rapprochée de شوق الغبار, qui

désignait au Maroc à la fin du moyen âge le « marché en plein vent » hebdomadaire qui se tient à l'une des portes de la ville : l'attestation la plus claire en est fournie par Ibn Gāzil, *ar-Rawḍ al-katūn fī aḥbār Miknāsāt az-zaitūn*, Fès, 1326, p. 6 : *كانت لهم سوق غبار بازاء قصر* : *ترزجمن وهو الذي يسمى بالسوق القديم وبالسوق القديم كما يجري على السنة*; cf. aussi mes *Documents inédits d'histoire almohade*, p. 104, n. 4, et 'ABD AR-RAḤMĀN IBN ZAIDĀN, *Ithāf a'lām an-nās*, t. I^{er}, Rabat, 1929, p. 86, 93⁽¹⁾. On trouve également cette expression dans Ibn AL-ḤATĪB, *Mi'yār al-ihtiyār fī dīkr al-ma'āhid wa-d-diyār*, Fès, 1325 H., p. 35 in fine (édité également par M. J. MÜLLER, *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, Munich, 1866, p. 74, l. 5) : *بينما أنا ذات يوم في بعض أسواق الغبار*.

غربل — Verbe *غربل* (rr, 16), part. pass. *مغربل* (rr, 15) « tamiser, cribler ». — Plur. *غرابيل* « cribles » (rr, 11). — *غربال* « cribleur de blé » (s., 13) : cf. VOC., s. v° *cribrum*, et SAK., gloss., s. v°.

غرف — Plur. *غُرَف* (du sing. *غُرْفَة*) « chambre haute avec fenêtres donnant sur l'extérieur » (rs, 12) ; cf. *infra*, s. v° *قصب*.

غرم — I *غرم* « payer, rembourser » (or, 18) ; *غرم قبالة على* « payer un droit de marché pour [une chose achetée] » (rs, 8, 11) : cf. VOC., s. v° *persolvere* ; ALC., s. v° *pagar deuda* ; Dozy. — II au passif *غُرم* « être condamné à une amende » (or, 5) : cf. ALC., *multar, penar en dinero = garrām*. — Plur. *مغارم* « discussions relatives à la fixation ou au paiement d'un impôt » (rr, 13).

غرنق — Plur. *غُرانيق* « fressure, poumons d'une bête de boucherie » (rr, 16) : cf. ALC., s. v° *assadura, bofes, butagos, livianos = gornāḳ*, plur. *garānik* ; Dozy. Encore employé en Algérie : cf. BRAUSSIER, s. v°.

غزل — Plur. *مغازل*, en parlant du tambour moteur d'une roue hydraulique, « fuseaux, barreaux verticaux en bois » qui relient entre elles les deux roues du système rotatif horizontal (rr, 19) : cf. G. S. COLIN, *La noria marocaine*, p. 25 ; sur les diverses acceptions actuelles du mot *مغزل* au Maroc, L. BAUNOT, *Le moulin à manège à Rabat-Salé*, in *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, t. I^{er}, p. 112.

(1) M. G. S. Colin a bien voulu me faire connaître qu'il existe encore dans la tribu nord-marocaine de Zerḳāt (Ṣanhāḡa d-es-Srā'ir) un marché forain hebdomadaire qui porte le nom de *sūq el-had gbar*.

غَضَّ — الزيتون الغضّ «les olives fraîches», telles qu'elles sont une fois cueillies, mais non encore préparées dans la saumure pour la consommation (٥٧, 13). Peut-être aussi «Après, amères» : cf. Dozy.

غطى — Plur. أغطية «couvertures» de jarres (٥١, 1).

غفل — غفلة : غفلة «inattentif, distrait» dans la rue (٣٩, 15).

غلى — غليان «bouillonnement, effervescence» qui se produit dans l'huile quand on la verse (٣٧, 18) : cf. VOC., Alc. et D.

فت — فتات «mie» du pain (٣١, 20).

فتح — Subst. فتح «fente longitudinale, ouverture de devant» d'un vêtement qui permet de le revêtir en l'enfilant par la tête (٥٧, 8) : cf. VOC., s. v° rima = *fath*; au Maroc, on appelle aujourd'hui *stāha* la «fente» avant de la partie supérieure de la *zellāba* (cf. BAUXOT *Noms de vêtements masculins à Rabat*, p. 99).

فتش — Il فتح avec régime direct «exercer une surveillance dans» un endroit (٢٥, 10).

فتوى — فتوى «prescription, ordonnance médicale» (٣٥, 7) : cf. le même emploi dans le passage d'ابن حايان cité par Dozy, s. v°; dans le même sens, SAKATĪ emploie فتوة.

فرح — فرح «fête familiale» (٣٩, 8). Cf. VOC., s. v° convivium, D.

فرد — فردي «isolé, mis à part» (٣٩, 9).

فرش — فرش «plancher, parquet» (٣٢, 9); cf. Dozy.

فراء — فراء «fourreur, pelletier» (٣٨, 11; ٥٧, 8), et non fabricant de pelisses ouatées (= حفاء, q. v.). D'après ابن 'Abd ar-Ra'ūf, ces *farrā'* fabriquaient des pelisses en peaux de moutons et en peaux de lapins.

فسق Plur. فساقى «lattes, voliges» (٣٣, ٢). Donné pour l'Algérie par BEAUSSIER avec le singulier فسقية.

فشقر - فشقر - meule de gerbes, gerbier» au moment de la récolte (٤٤, 13). Ce mot est le même que celui que le *Vocabulista* donne sous la forme فَشَقَر avec le sens de *acervus* (avec la glose *garbera*); cf. s. v. *acervare* : *az-zar' yatfaškar*. Il s'emploie encore aujourd'hui dans le même sens chez certains arabophones du Nord-Marocain. Dozy, s. v., rattache ce mot à l'aragonais *fascal* qui est passé en castillan avec le sens de «tas de gerbes».

فصد - فصاد - saigneur, phlébotomiste - aux thermes (٣٣, 16); cf. *Alc.*, s. v° *sangrador* (100). ne donne que فاصد, s. v° *minuere sanguinem*; *supra*, s. v° حَم.

يوم فضل أو : -prières faites en commun dans une église- فضل (٤٧, 6). Le même sens est fourni par certains dictionnaires pour le classique فضل.

فقد - تفقد, avec régime direct : -visiter, examiner- un local (١١, 8), cf. *VOC.*, s. v° *visitare*; -inspecter, s'informer de- la gestion d'un magistrat (٣٣, 10).

فقس - فقس - concombre- (٣٣, ٢); cf. *VOC.*, s. v° *cucumber*.

فقه - Plur. : فقهاء -juristes- chargés de la *mašwara* auprès du prince (١٧, 10, 1٩, 19, 20; 4, 2).

فم - فم - orifice- d'une mesure- (٣٧, 5).

فندق - فندق, à vocaliser sans doute *fundak*, comme *VOC.*, s. v° *stabulum*, et *Alc.*, s. v° *posada*. Le *fundak* sert de prison pour la nuit (١١, 1). Le même mot, associé à دور الفرج (٣٩, 7), semble désigner aussi la «maison de prostitution».

فنى - فناء - espace devant une maison, trottoir» (٣٥, 3; ٣٢, 8); plur. أفنية, dans l'expression أفنية القبور «les espaces libres entre les tombes» dans un cimetière (٣٣, 17; ٣٥, 9, 15).

فوه - Plur. افواه -entrée- d'une jupe de femme (٥4, 3).

فيق — فاق I, en parlant d'un homme ivre, «revenir à soi, se désen-ivrer» (٢٩, 6) : cf. *VOC.*, s. v° *surgere de ebrietate*; *Alc.*, s. v° *desenbriegar*.

ق

قبة — partie de la balance dans laquelle se meut l'aiguille indicatrice (٥٧, 1) : cf. *Sax.*, gloss., s. v°.

قبر — Plur. مقابر, employé avec la valeur de «cimetière» (٢٤, 5, 14). — On trouve aussi le singulier مقبرة (٢٤, 8; ٢٥, 1). Cf. Dozy.

قص — I قبض من I — percevoir l'impôt des mains de — quelqu'un (٥, 4). — Plur. قباض «receveur de l'impôt, percepteur» (٢, 19; ٥, 3, 8; ٢, 6); cf. *Alc.*, s. v° *cojedor de pecho, demandador de alcavala, recaudador de rentas* (sing. قابض), Dozy. — Plur. قبض, du singulier قبضة «petite botte» de foin (٢٥, 15). — Plur. مقابض — anse, poignée d'un récipient, d'un panier (٢٢, 5) : cf. *Sax.*, gloss., s. v°.

قيل — I تقبل, avec régime direct, «soumettre un produit à une taxe» en parlant du *mutakabbil* (٢٨, 8). — Part. act. مُتَقَبِّل «gabelleur, individu qui prend à ferme des lieux publics appartenant à l'État» (٢٨, 1), marchés (متقبل الرحاب, ٢٩, 10), thermes (متقبل الحمام, ٢٧, 15), hôtelleries (متقبل الفندق, ٢٩, 15). — قبالة — taxe payable au «*mutakabbil*», esp. *alcubala*, fr. «gabelle», etc. (٢٩, 9, 12). — قابلة — «matrone» chez qui sont détenues les femmes qui purgent une peine de prison (١٧, 4).

قدر — I «valeur, égalité» (٢٧, 11) : ولو قدر على أن يكون كيل ربع — et si l'on peut faire en sorte que le contenu d'une arrobe-mesure soit *égal* au contenu d'une arrobe-poids, ainsi en ce qui concerne la mesure du blé... — مقدار — «longueur-type d'un objet», en parlant d'une corde (٢٢, 8, 17); plur. مقادير : مرسومة المقادير, en parlant du vase du saigneur, «portant une graduation» pour la détermination des quantités de sang retirées au patient (٢٢, 16, 17).

قدم — Plur. قوادم — «hachette, erminette» (٥٧, 12), correspondant, dans le *Locabulista*, au singulier قَيْحوم, s. v° *ascia* (de même dans

ALCALA, s. v° *açuela*; cf. aussi Dozy). — Plur. مقام *parties d'une pelisse fourrée*, sans doute les « pans de devant » (cv, 10).

قذر — قذر *-denrée dont le contact tache* [huile] (F1, 11).

قرب — قارب *«barque»*, différente de la معبئة [q. v.] (rv, 2, 7; r4, 4); cf. VOC., s. v° *barca*. Sur l'étymologie et l'aire d'emploi de ce mot, cf. SIMONET, *Glosario*, p. 104, s. v° *carib*; BRUYOT, *Vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, p. 108-109.

قرص — قرص *-donner la forme d'une pastille* à un produit (cv, 11).

قرع — مفرع (vi, 3), en Espagne *«bâton»* (VOC., s. v° *fustis*; ALCA., s. v° *palo*), désigne ici une « sorte de jeu » (consistant peut-être à lancer une boule avec un bâton?).

قرق — قرق, plur. أقراق (cv, 3), *«sorte de chaussure»* non précisée. Ce mot, qui est souvent attesté en hispanique (cf. D. et SAK., gloss. s. v°), a été étudié en détail par G. S. COLIN, *Un document sur l'arabe dialectal d'Occident*, dans *Hespéris*, 1931, p. 26 et n. 3. — قرق, sorte de « jeu de hasard » (vi, 10) qui consiste, d'après les dictionnaires de l'arabe classique, à déplacer des petits cailloux dans chacune des vingt-quatre cases d'un damier (syn. سدر).

قرمد — قرمة (rr, 8), plur. قراميد (rr, 13, 15, 18, 20), *«tuile»*; cf. VOC., s. v° *tegula* (plur. قرامد); ALCA., s. v° *teja de barro*; G. S. COLIN, *Un doc. sur l'ar. dial. d'Occ.*, p. 24 et n. 5 (avec une différenciation entre *kirmid* «tuile» et *ḡarmad* «plâtre ou tout autre produit dont on fait des enduits»).

قزدر — مفزدر *«étamé»*, en parlant de clous (rr, 1).

قشر — قشرة *-liège* (vi, 8); cf. Dozy; W. MARÇAIS, *Tanger*, p. 428.

قص — Plur. قاصون (rv, 17) et قضاى (rv, 14) (du sing. قاض). «conteur des rues»; cf. VOC., قاض = *istoriographus* (ALCA., s. v° *istoriador*, donne des formes différentes mais de la même racine). Dans le traité d'IBN 'ABD AR-RA'ÛF, il est également question de ces conteurs, sous le même nom générique : l'auteur leur défend de raconter des his-

toires où se trouve mêlé le Prophète et leur associe divers jongleurs et baladins, parmi lesquels le *kahramān* et le *sindī* (VOC. = *mimus in instrumentis*).

قصب - Plur. قصاب « constructions élevées » (٢٥, ١٢).

قصر - II قصر « blanchir des tissus écrus » (٢٧, ١٨). — قصر « blanchisseur de tissus écrus » (٢٧, ١٨). — Plur. قساري « cuves », réceptacles utilisés pour recueillir le sang des bêtes de boucherie égorgées sur le marché (٢٢, ١٧); قساري الحجر « pétrins » (٢٩, ٧).

قسطل — قسطل (var. ms. B قسطال) « châtaignes » (٥٨, ٢١); cf. Dozy.

قصيل — قصيل « blé ou orge en vert » (٢٨, ٥), est passé en espagnol sous les formes *alcacer*, *alcacel*; cf. VOC., s. v° *ferrugo*; ALC., s. v° *alcacer de cevada*, *herren*; Dozy.

قطع - I قطع, avec régime direct : 1° « punir un criminel en lui coupant la main ou le pied » (١٧, ١٥); nom d'action, قطع (٥٣, ٨); 2° قطع أجرة « attribuer une indemnité, un salaire » (١٧, ١٤); 3° قطع, en parlant d'un journalier, « recevoir un salaire forfaitaire pour un travail déterminé » (٢٩, ٤). — Plur. قطع « pièces de monnaie de peu de valeur » (٥١, ١٢); cf. Dozy.

قف - Plur. قفف (toujours cette forme, que le *Vocabulista* donne, s. v° *sporta*, à côté de قفاف), du singulier قفة « couffin de sparterie » pour le transport de la terre et de la glaise (٢٢, ٨), des fruits (٣٨, ٩), pour les travaux de vidange (٢٩, ١); قفف الوزن « couffins dans lesquels on met le produit pesé ou à peser » (٢٩, ١١); cf. SAKATĪ. — Plur. قفافون « journaliers qui transportent le blé par couffins pour les opérations de pesage » (٢٩, ٣).

قفز — قفيز « mesure de volume » pour les céréales (٢٨, ١٥); pour le blé (٢٩, ٤, ٥), il correspond à une double charge d'homme (٢٩, ١٢); le *kāfiz* de chaux doit contenir ٢٥ *kadah* (٢٢, ١٣-١٤).

قل — قلة « mesure de capacité » pour l'huile, qui doit contenir ١٢ *lumn*, c'est-à-dire ١٢/٨° d'arrobe, soit ١ arrobe ١/٢ (٢٨, ١).

قلب — **قَلَبَ** «éprouver» des métaux précieux (٢٢, 9); part. act. **مَقْلَبَ** (٢٢, 10); cf. Dozy (attestation d'Isa Haldūn, *Proleg.*, III, 419).

قَوَالِب — **قَوَالِب**, en parlant du papier, «format» (٢٩, 14); plur. **قَوَالِب** : 1° «formes-types» en bois destinées à fixer l'épaisseur des briques, la surface des tuiles, la largeur des solives, l'épaisseur des poutres et celle des planches à parquet (٢٢, 8, 9); 2° «moules» pour la fabrication des briques et des tuiles (٢٢, 20).

قَلْفَا — **قَلْفَا** «callat» (٥٢, 12).

قَلَو — **قَلَو** «friturier» (٢٢, 11, 15). — Plur. **مَقَالِي** «poêles à frires» utilisées par les marchands de beignets et les frituriers (٢٢, 15).

قَنْطَر — **قَنْطَرَة** «appontement» au bord du fleuve pour permettre de puiser l'eau (٢٠, 2).

قَنْلِيَة — Plur. **قَنْلِيَات** «lapius» (٢١, 13, 15) vendus sur le marché avec la volaille. Se rattache à un dérivé roman du latin *cuniculus*. Cf. *VOC.*, s. v° *cirogrillus* et *cuniculus* — **قَنْلِيَة**; Dozy.

قَنَو — **قَنَا** (٢٥, 5), plur. **قَنَوَات** (٢٥, 4), «tuyau de conduite, égout».

قَوَع — Plur. **قِيَعَان** «fond, semelle» d'une chaussure» (٥٧, 3).

قَوْم — Plur. **قَوْمَة** «individus chargés de l'entretien d'une mosquée» (٢٢, 7); cf. *Sax.*, gloss., s. v°.

قِيل — Plur. **قِيَالَات** «heures de sieste, meridienne» (٢٥, 11).

قَيْلَقِير (٢٩, 3). — Graphie fournie avec la terminaison **قون** du pluriel par le manuscrit A; le manuscrit B donne **القَابَقِيرِي**; l'une et l'autre sont sans doute erronées. Il s'agit certainement d'un nom d'agent, formé d'un mot roman ou arabe et terminé par le suffixe **-ēr** (سِير) «-ero» que l'on trouve fréquemment en hispanique (cf. *sundakair*, *furnair*, etc.). D'après le contexte, les individus qu'on désignait sous ce nom faisaient des ornières dans les rues en exerçant leur métier. S'agit-il dès lors de charretiers? *ALCALA*, s. v° *carretero*, ne donne que *ṣāhib al-ağēla*, mais, s. v° *carro para llevar cargas*, *carreta* = قَرْيَة (cf. *D.*, s. v° كَرْيَة). Peut-être n'est-il pas impossible

que les graphies fautives des deux manuscrits représentent à l'origine quelque chose comme *قَرِيطِير = *carretero* «charretier».

ك

كَبَّ — Part. pass. II مَكْبَب «mis en pelote» en parlant du fil de coton et de lin (cf. 8).

كَبَر — مكابير التسمير (٢٤, 9), terme technique de la ferrure, non précisé; il s'agit de pièces de fer qui doivent être forgées et rendues coupantes.

كَدَر — Part. pass. II مَكْدَر «trouble, sale» [eau] (٢٠, 7).

كَرَش — كرش (٢٢, 13), plur. كروش (٢٢, 18), «caecum» dans les intestins d'une bête de boucherie Cf. SAK., gloss., s. v°.

كَشَط — II كَشَط ثِيَابَه «dépouiller (quelqu'un) de ses vêtements» (١٥, 19, 20); cf. D., s. v° قَشَط.

كَعَك --- كعك «gimblettes» (٢٤, 6); cf. SAK., gloss., s. v°.

كَغَد — كاغيد «papier» (٢١, 14). Sur les graphies de ce mot, cf. SAK., gloss., s. v°, et G. S. COLIN, *Un document nouveau sur l'arabe dialectal d'Occident*, p. 14 et n. 4.

كَفَر — كفّة (٣٨, 5), plur. كَفَات (٥٤, 4; ٥٧, 21), «plateau» d'une balance; cf. VOC., s. v° *statera*; SAK., gloss., s. v°.

كَفَر — II كَتَفَه الْقَذَن «contraindre un passager à prendre les rames», en parlant d'un batelier (٢٧, 11).

كَتَاد — كَتَد «action de donner le cati» à une étoffe (٥٧, 6). — كَتَاد «lamineur, batteur de métal» (٥٧, 13); cf. VOC., s. v° *percutere* (avec la glose *batere pannum* pour le sens précédent); ALC., s. v° *batir hoja* et *bruñidor*.

كَتَس — مكاتس «balais» en palmes de palmier-nain (٢٩, 19). — Plur. كَتَاسَة «balayures» (٢٥, ١١).

كنف — Plur. كنف «latrines» (٢٥, 8). — كنف «vidangeur» (٢١, 16; ٢٢, 1); cf. VOC., s. v° cloaca; Dozy.

كو — Plur. كوى «fenêtres, lucarnes» (٢٥, 12).

كوب — Plur. أكواب «seaux» (٢٤, 4, 5; ٢٩, 2; ٥٧, 4); cf. VOC., s. v° situla; SAK., gloss., s. v°; G. S. COLIN, *Un document nouveau sur l'arabe dialectal d'Occident*, p. 16 et n. ٥.

كور — Part. pass. مكور «hemisphérique, en forme de demi-sphère» en parlant des plateaux d'une balance (٢٨, 8).

حون Il كون -mettre des coins- aux logements des barreaux du tambour moteur d'une roue hydraulique, afin de maintenir ces barreaux solidement (٢٢, 19). Si ce sens, qui semble plausible rapproché du contexte, est le vrai, le verbe كون serait apparenté au vocable d'origine romane employé encore aujourd'hui au Maroc pour désigner le «coin», kūnya (cf. l'espagnol cuña), et relevé par L. BRUNET, *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, p. 126, et G. S. COLIN, *La noria marocaine*, p. 26 et n. 4.

كيل — كيل «mesure de volume» pour le blé, équivalent au kadah et doit correspondre à une arrobe-poids (٢٨, 9). — كيال -mesureur- (٢٩, 4).

ل

لبد — لبَد «feutrier» (٢٧, 9).

لبس Il لبس, avec régime direct, en parlant du pain de mauvaise qualité, le «recouvrir avant cuisson d'une légère couche de pâte faite de farine de bonne qualité» (٢٢, 1); part. pass. ملش (٢٢, 1).
تواب التلبيس : تلبيس «terre à crépir» (٢٢, 5).

لسن — لسان «langnette, aiguille indicatrice» de la balance (٥٧, 1); cf. SAK., gloss., s. v°.

لطم — لطمَة «jeu de hasard» (?) (٢١, 3).

لقب — Plur. ألقاب «taxes diverses» exigibles par le mutakabbil (٢٩, 15); cf. Dozy.

لَقَط — لَقَط «fromage maigre» (Fr. 11). Du class. اللَّقَط, par agg'uti-
nation de l'article; cf. W. MARÇAIS et Jelloûli FARÈS, *Trois textes
d'el-Hamma de Gabès*, in *Journ. As.*, CCXXIII, 1933, p. 37, s. v°
لَقَط.

لَهُو — Part. act. IV مَلِّه «musicien» qu'on engage pour les fêtes et les
parties de plaisir (Fr. 9); cf. *VOC.*, s. v° *mimus in instrumentis*;
Dozy.

لُوح — ألواح البنيان «coffre à pisé», d'ou «partie d'un mur ou d'un
bloc de maçonnerie contenu à l'origine dans un coffre à pisé» (Fr.
11). Ne doit pas avoir moins de 2 emfans 1/2 de large. Cf. Dozy;
E. LÉVI-PROVENÇAL, *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. 102.

مِل — مِثَال (Fr. 10), plur. مِثَالَات (Fr. 13), «mesure-type» pour
l'unité de mesure; cf. *SAR.*, gloss., s. v°.

مِن — مِثْن «passerines», c'est-à-dire les plantes du genre *Thymelea*,
utilisées pour la teinture des laines en noir ou vert foncé (Fr. 13);
cf. Dozy; H. RENAUD et G. S. COLIN, *Tuhfat al-ahbâb, Glossaire de la
matière médicale marocaine*, Paris, 1934, p. 120-121.

مُخَص — مَخِص «partie séreuse du lait caillé» (Fr. 14; Fr. 8).

مَدَر — مَدَارِي, employé comme toponyme, désigne (Fr. 8) «les ter-
rains d'alluvion du bord du Guadalquivir» d'où il venait du lait caillé
à Séville. Cette expression serait demeurée obscure sans son attesta-
tion et son explication par IBN AL-HATĪB, *A'māl al-a'lām*, éd. E. LÉVI-
PROVENÇAL, Rabat, 1934, t. I, p. 117, à propos des haras organisés
par al-Mansūr Ibn Abi 'Āmir : *وكان له من الرماك المستنقعة بهزائر*;
إصطلاحية المعروفة بالمداري. Cf. aussi AL-IBRAHĪM, *Description de l'Es-
pagne*, éd. Dozy et DE GORJE, p. 178 = 215, qui situe al-Madā'in à peu
de distance de Séville vers Algeciras.

مَرَس — مَرَس II «acquérir de l'expérience» dans les affaires du gou-
vernement (Fr. 4).

مرض — **مريض** «lépreux» : c'est bien le sens qui se dégage du contexte (٢٨, 17, 18) ; c'est également, sans doute, dans cette acception que le même mot était employé pour désigner, à Badajoz, un cimetière : **مقبرة المرضى** (cf. Ibn AL-FARADĪ, *Ta'rih 'ulamā' al-Andalus*, B.A.H., VIII, Madrid, 1902, p. 397, n° 1386). D'après AL-BAKRĪ et Ibn Abī ZAN', le «quartier des lépreux» de Fès, qui se trouvait à côté de Bāb al-Kanīsa, sur la «rive» d'al-Andalus, s'appelait **ربض المرضى**.

مرط — Plur. **مرط** «sorte de jupe» de femme (٥٩, ٥) ; cf. VOC., s. v° *pannus*, et Dozy.

مرقطان «marché aux vêtements» (٥٩, 18). Apparaît sous la forme **مرقطان** à deux reprises dans Ibn KUZMA'N, *Dirān*, f° 12 r° et 62 v°. Du roman hispanique *mercadal* ; cf. SIMONET, *Glosario*, p. 360, s. v° *mercathāl*. C'est encore aujourd'hui à Fès (*el-Morḳṭān*) le «marché aux vêtements d'occasion» dans la *kaisāriya*.

مئس — Plur. **أَمْسَاس** «couteau, rasoir» (٥٨, 12). Du singulier **مئس** pour **مؤس** ; cf. VOC., s. v° *novacula*.

مصح — **مصح** «raser» une mesure contenant du grain (٢٨, 7) ; cf. SAK., gloss., s. v°.

مضى — IV **أَمْضَى عَلَى**, en parlant du cadī, «apposer sa griffe sur» le registre (*zimām*) de l'estimateur de récoltes en signe d'approbation, de ratification (٢, 11).

مقص — Plur. **أَمْقَاص** «ciseaux» (٥٨, 12). Du sing. **مَقَص** ou **مَقَاص** (class. **مَقَصَر**) ; cf. VOC., s. v° *forfex* ; ALC., s. v° *tiseras* ; Dozy. — **مَقَاص** «meunier» de moulin à eau (٥١, 16, 18) ; cf. VOC., s. v° *molendinarius*.

مكس — **مكس الرحاب** «droits de marché» perçus par le *mutakabbil* (٢٨, 9).

ملا — **ملا** «flux» (٢٠, 4) ; cf. *supra*, s. v° **حصر**.

ملك — **مُتَمَلِّك** «qui est regardé comme une propriété particulière» (٢١, 11) ; nom d'action **تَمَلَّك** «action de regarder comme une propriété particulière» (٢١, 7) ; cf. Dozy (réf. à Ibn BAṬṬŪṬA).

منعالة — Plur. منقالات «horloge» (٢٢, 18); cf. D., s. v° منعالة. Il doit s'agir d'une horloge, à douze timbres extérieurs protégés chacun par un auvent de tuiles, analogue à celle dont on voit encore les vestiges sur la façade d'une dépendance de la madrasa d'Abū Inān (medersa bū'anāniya) à Fès et sur laquelle cf. A. BEL, *Inscriptions arabes de Fès*, Paris, 1919, p. 275 et suiv.

مهن — Nom d'action VIII امتهان «état de celui qui, de par ses attributions, a affaire à des gens au-dessous de sa condition sociale» (١٨, 14).

مول — أهل الاموال : أموال «les propriétaires fonciers» (٢, 10).

ميل — مال I «se montrer partial», en parlant d'un juge (٩, 14; ١٨, 5); cf. Dozy.

ن

نبر — Plur. منابر, «estrade, boutique» improvisées sur les banquettes extérieures du mur de la mosquée (٢١, 11); associé dans ce passage «حواليت».

نبر — نثافة «débris, poussière, résidu» de la filasse de lin quand on travaille de l'étoffe (٥, 11, 13).

نبر — منشور, en parlant du safran, «non aggloméré, susceptible d'être séparé brin par brin» (٢٩, 2).

نذر — IV أنذر الناس, «avertir les gens de son passage, leur crier gare» (٣٩, 15). — Avec هل, en parlant du muezzin, «avertir les gens à la fin des prières du *zahr* et du *'aṣr* qu'il va y avoir, dans la dépendance où l'on a apporté les corps d'individus morts dans la journée, une *ṣalāt 'ala 'l-ḡanā'iz* (٢١, 13); c'est dans le même sens qu'il y a lieu d'interpréter le المنذر بالجنازة d'AL-MAKKĀNĪ, dans le passage (I, 487, 8) cité par Dozy, s. v°. — منذر «individu chargé, d'une part, de prononcer le *takbir* à l'extérieur de la mosquée en même temps que l'imām le prononce à l'intérieur; d'autre part, d'avertir les gens du *sūḥ* que l'*adān* a retenti» (٢١, 18, 19); cf. VOC., s. v° preco.

نزهة — نزهة «partie de plaisir sur l'eau, promenade en barque» (rv, 8); plur. نزهات (٥١, 1).

نصب — Plur. مناصب «bancs de maçonnerie» dans le *dār al-wuḍʿ* (r., 14); cf. VOC., s. v° *bancus* (vel *sedile*); ALc., s. v° *poyo para assentarse*.

نصف — Nom d'action IV انصف «action de faire consciencieusement son travail» (٥٣, 20).

نظر — I نظري «prendre soin de (quelqu'un), le traiter avec bienveillance» (r., 14; ٥١, 11). — ناظر «inspecteur des biens de main-morte» (r1, 9).

نعمش — IV اعطه «donner à (quelqu'un) le moyen de subsister en lui octroyant (une charge)» (12, 3).

نفذ — V تَنَفَّذَ على, en parlant d'un arrêt, «être exécuté contre-quelqu'un» (14, 10, 13).

نقع — I نقع «mettre à tremper dans l'eau» du poisson salé pour le dessaler (٣٢, 4).

نقي — تنقية الكنف «immondices de la vidange des latrines» (٣٥, 8); cf. ALc., s. v° *alimpiaduras, mondaduras = tanḳiya*.

نهض — نهض لمنزله I «rentrer chez soi» (٤٠, 4).

نوت — نوتي (٥٥, 15, 20), plur. نواتية (٣٧, 10; ٥٥, 13, 17), «marin». Cf. VOC., s. v° *marinarius = nauti*, avec le pluriel *ia*.

نول — Nom d'action VI تناول «action de prendre soin d'une affaire» (٣, 7); cf. D.; SAK., gloss. s. v°.

هبط — IV أمبط, avec le régime direct et الى, «amener par force (un délinquant) auprès d'(un magistrat) [sans idée nécessaire de «des-

enter ou de «précipitation» (Fr., 14). C'est l'équivalent exact d'ALC., *acompañar al mayor* = *hawwad*; cf. SAK., gloss., s. v° هود.

هبل — Nom d'action VIII اهتبال «action de se soucier de ses affaires, d'y veiller» (r, 7); cf. VOC., s. v° *curare*; Dozy.

هجو — إقامة العجاء : هجاء «action d'épeler un mot, de le décomposer en syllabes» (rr, 10, 11).

هذر — مهذار «bavard» (r, 9); cf. VOC., s. v° *loquax*.

هرس — هريسة *harisa*, sorte de mets», sur lequel cf. SAK., gloss., s. v° (Fr., 6; OF, 6). — هراس «fabricant de *harisa*» (Fr., 14; OF, 5).

هرو — هرق «action de répandre des ordures» (Fr., 12).

هزل — Part. pass. مهزول «non grasse» en parlant de viande de boucherie (Fr., 12; OF, 11). S'oppose à سمير; cf. SAK.; gloss., s. v°.

هش — هش «non compact naturellement, friable» (OF, 9).

هوى — آجر من هواء الافران : هواء (Fr., 18). Cette expression désigne-t-elle les «briques réfractaires» destinées à résister à la haute température des fours?

هيا — Il يهيا ذلك من احباس الجامع : هيا «les fonds nécessaires à cette disposition seront prélevés sur les biens de mainmorte de la mosquée» (r, 8).

و

ونو — وقاق «notaire, qui dresse des actes» (OF, 12). Cf. VOC., s. v° *notarius*. — Part. pass. Il موقوف «attaché» (OF, 6).

وجب — يجب «il faut» et non «il est obligatoire», car on trouve quelquefois aussi لا يجب أن «il ne faut pas que» (par exemple r, 3).

وجه — أجرة جهة «dimension, face (?)» (Fr., 4). — أجرة جهة «indemnité de déplacement» pour les 'awn (r, 6), elle est calculée par mille de distance.

ورغمال — الثوب الورغمال — nom d'une sorte d'étoffe indéterminée (٥٧, 6).

ورق — «copiste» établi à son compte, qui recopie des manuscrits et les vend (٥٣, 12 et n. 3 [variante]).

وزن — «peseur public» et sans doute aussi, vu le contexte, «mesureur public» (٣٧, 11; ٥٧, 20). — ميزان النقد : ميزان «balance à métaux précieux» par opposition aux «balances courantes» موازين الباعة (٣٨, 4 et 7).

وسع — Part. pass. مُتَّسِع, employé avec la valeur d'un substantif, «endroit spacieux, espace libre» (٣٢, 15).

وهم — VIII اتسم باسم «se parer d'un titre» (٣٣, 18).

وصى — Plur. وصايا (٢٠, 18) : semble désigner, d'une façon analogue à صاحب الموارث, les «successions vacantes» revenant au Trésor faute d'héritiers.

وَضَم — أَوْضَام, plur. (٣٢, 12), (١, 5; ٣٧, 20), «étal» de boucher, cf. VOC., p. 214, s. v° *operatorium carnificis* = *wadm*; G. S. COLIN, *Un document sur l'arabe dialectal d'Occident*, p. 31, s. v°.

وعد — يدخل تحت وعيد : «il se mettra sous le coup de sanctions graves» (٣٧, 9).

وفر — Part. act. وَافِر «épais, massif» en parlant d'anses (٣٢, 5), de poutres (٣٢, 2; ٥٨, 5), de briques (٣٢, 6), de moules (٣٢, 21), de lattes (٣٢, 2), de ferrures (٣٢, 4). — Subst. وَفَر «volumen» (٣٢, 21). — Part. pass. II مُوَفَّر «rendu épais, massif» (٣٢, 21; ٣٢, 1).

وقد — وقيد, employé avec la valeur d'un nom d'action de قَدَّ, «action d'allumer» les lampes dans la mosquée (٢٠, 7).

وقع — Part. pass. I مَوْقُوع, avec la valeur d'un substantif, «viande d'une bête malade» abattue et vendue à bas prix, ou «viande d'une bête morte non égorgée, charogne» (٣٢, 9); cf. VOC., s. v° *morticinum* = *marwā*.

وقف — II وقف على صناعته «limiter l'activité d'un artisan à l'exercice de son propre métier» (٢٥, 3). — موقوف «endroit du marché à affectation permanente» pour la vente du bois (٢١, 3; ٥٨, 16); «endroit où les journaliers et les portefaix se tiennent en quête d'embauche» (٢٩, 16; ٥٤, 16). Encore employé dans ce dernier sens au Maroc : cf. W. MARÇAIS, *Tanger*, p. 496.

وكر — Plur. أوكار «lupanars» (٢٥, 11; ٢٢, 17); cf. Dozy.

وكر — VIII ائكد, avec régime direct, «espérer obtenir» quelque chose (١٩, 17); cf. ALC., s. v° *esperar lo que ha de venir* (226/8).

ولم — Plur. ولائم «repas de cérémonie» auxquels prend part le maître d'école (٢٢, 18). C'est ordinairement le «repas de nocce»; le «repas de circoncision» s'appelait en Espagne إئكدار; cf. IBN AL-AĞDĀBI, *Kifāyat al-mutahaffiz* (G.A.L., I, 308), s. v°; IBN BASSĀM, *Dahira*, IV (à propos d'un idār somptueux offert par al-Ma'mūn Ibn Dī 'n-Nūn de Tolède).

ي

يد — يد «rangée de pieds de vigne» (٥٥, 4). Ce terme est parfaitement expliqué par IBN AL-'Awwām dans les citations qu'en fait Dozy, s. v° : suivant la nature du terrain, la longueur du *yad* peut être de 30, 40 ou 60 coudées; quatre ouvriers agricoles y travaillent à la houe l'un derrière l'autre.

MÉLANGES.

LA MÉDECINE INDIENNE

ET L'EXPANSION BOUDDHIQUE EN EXTRÊME-ORIENT.

dharmarthakamamokṣāṇa ṣarīra sadhana yata:
sarvakāryeṣv antaranga ṣarīrasya hi rakṣaṇam

C'est une opinion très répandue que les « Quatre Vérités » du Bouddhisme sont empruntées à la médecine et c'est à Kern, apparemment, que revient la responsabilité de l'avoir accréditée. Sans doute il était parfaitement logique de penser que les vérités applicables à la douleur en général pouvaient s'appliquer à la douleur physique en particulier, mais il était pour le moins hardi d'en inférer que le Bouddhisme les avait empruntées à la médecine. Il eût fallu prouver que cette médecine les possédait avant le Bouddhisme; Kern ne l'a point fait. Il extrait la mention des « Quatre vérités de la médecine » d'un commentaire sur les Yogasūtra (*Hist. du B. dans l'I.*, I. 367); c'est là une bien chétive autorité. En fait on peut trouver les quatre vérités du Bouddhisme dans la médecine indienne comme dans celle de n'importe quel pays, parce qu'on recherche partout, quand on veut guérir, la vérité sur la maladie, sur sa cause, sur sa cessation et sur les moyens de la faire cesser. Mais, contrairement à ce que paraît insinuer Kern, la médecine indienne ne semble nullement avoir possédé dans une forme nette une doctrine correspondante à celle des « Āryasatyāni »

avant le Bouddhisme. Ni Caraka, ni Suçruta ne reconnaissent explicitement quatre vérités du même genre et quand le plus bouddhique des tantras médicaux, celui qui est énoncé par le Buddha Bhaisajyaguru et ne nous est conservé qu'en tibétain (il en sera question plus loin), énumère des vérités, il en connaît au moins cinq : *rgyu* = hetu, la cause fondamentale (de la maladie), *rkyen*⁽¹⁾ = pratyaya, la cause occasionnelle, *rigs* = jāti, l'espèce ou *dbye-ba* = bheda, la variété, *rtags* = prakṛti, la symptomatologie et *gso-thabs* = cikitsopāya, la thérapeutique (Tantra III, chap. II et *passim*). Il est vrai que sont énumérées au début de la 2^e partie quatre questions que le médecin doit se poser pour guérir la maladie, mais ces questions ne correspondent pas exactement aux quatre vérités bouddhiques.

Ce n'est pas ici le lieu de donner à ce sujet le développement qu'il mérite, mais il était nécessaire d'écarter l'idée d'une relation de mère à fils entre la médecine et le Bouddhisme; leurs rapports sont tout autres. L'un et l'autre ont fait à l'étranger le prestige de la civilisation indienne et se sont répandus ensemble à travers l'Asie.

Il suffit de parcourir l'analyse du Kandjour de Csoma pour

(1) Il ne faudrait point lire *rgyu-rkyen* = hetupratyaya pour ne compter que quatre vérités à connaître; le texte dit bien qu'il y en a cinq, quand il n'y en a pas six et il les isole à l'occasion. Il arrive pourtant qu'il en compte quatre en ne faisant de *rgyu-rkyen* qu'une seule expression (par exemple Tantra III, chap. XXIX, XXX, etc.); il n'en reste pas moins que ces diverses « choses à considérer » en présence d'un malade, apparaissant dans un traité dont l'existence est attestée à partir du VIII^e siècle A. D., ne sauraient être regardées, quand bien même elles rappelleraient de plus près encore les Quatre Vérités du Bouddhisme, comme les modèles de ces dernières. De même on rencontre dans beaucoup de textes chinois, comme m'en informe obligeamment M. Demiéville, la comparaison entre les vérités de la médecine et celles du Bouddhisme, mais ceci ne prouve nullement que les secondes soient la réplique des premières; puisque la médecine ancienne ne connaît pas ces vérités il faut voir là une simple comparaison logique et non la trace d'un emprunt historique.

juger de l'importance que le Bouddhisme des communautés, sinon celui du Bouddha, attachait à la médecine. Peut-être Csoma en qualité de médecin avait-il tendance à noter parfois de préférence à d'autres traits ce qui se rapportait aux médicaments et à la thérapeutique, à l'embryologie, etc. Il n'en reste pas moins que la santé physique apparaît bien comme l'objet perpétuel de soins assidus. A cet égard les rapprochements de Kern sont souvent parfaitement justes. On sait de reste que la « charité » bouddhique a maintes fois ouvert des hôpitaux et que la médecine n'était pas la dernière science enseignée dans les universités bouddhiques. L'existence des hôpitaux et des dispensaires est par ailleurs éminemment propre à développer l'étude et à susciter les progrès des sciences médicales où l'expérience pratique joue un si grand rôle. En ce sens le Bouddhisme a certainement servi beaucoup la médecine, mais c'est peut-être aller trop loin que d'admettre comme on l'a fait parfois l'existence d'une médecine bouddhique rénovant les doctrines fossilisées des Brâhmanes. L'auteur bouddhiste, ou soi-disant tel⁽¹⁾, le plus en vue, Vāgbhata, a passé jadis pour un simple commentateur de Suçruta. Un grand tantra médical placé dans la bouche du Bhaiṣajyaguru concorde, non pas toujours, mais souvent, pour le fond de la doctrine comme pour les détails, avec la Suçrutasamhitā. C'est un livre d'une importance capitale pour l'histoire de l'expansion indienne en Asie; nous devons nous y arrêter un instant.

Un hasard singulier fait que ce livre, perdu en sanscrit, a

⁽¹⁾ En effet les auteurs qui tiennent Vāgbhata pour bouddhiste s'appuient surtout sur l'opinion d'un commentateur qui lui-même cite en preuve une invocation au Bhaiṣajyaguru tirée de l'Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā (Sūtr., xviii, 18). Cf. Conradi, *Vāgbhata* (Étude historique et religieuse), *J. As.*, 1901, p. 94 du tirage à part. — Mais cette invocation fait immédiatement suite à une autre qui s'adresse à Brahman, Dakṣa, aux Aṣvin, à Rudra, Indra, etc... et qui est tirée de Suçruta (Sūtr., xliii, 3). — Cette invocation (au Bhaiṣajyaguru) qui est un mantra typique se retrouve au début de Rgyud-bñi.

été un des premiers traités indiens connus d'une façon satisfaisante en Europe. Csoma en avait trouvé au Tibet la traduction (faite au Kachmir au temps de Khri-sroñ-sde-bcan 728-786 A. D.). c'était le plus célèbre ouvrage de médecine du pays et il en donna une analyse précise⁽¹⁾. Le titre courant qu'il porte au Tibet est *Rgyud-bzi*, les « Quatre Tantras » (il est en effet divisé en quatre sections), mais son véritable titre est⁽²⁾ : « Bdud rci sñiñ po yan lag brgyad ba gsañ ba man dag gi rgyud » et en sanskrit : « Amṛtahrdayāṣṭāṅgagubhyopadeśatantra ». Le Buddha Bhaiṣajyaguru⁽³⁾ (Sman-gyi-bla) l'enseigne à la demande d'une assemblée de ṛṣi (drañ-sroñ). Ce livre n'est pas compris dans les collections du Kandjour et du Tandjour, mais son autorité sans égale a gagné la Mongolie. La version mongole avec traduction russe en regard a été éditée en 1908 par Pozdnéev⁽⁴⁾. Pozdnéev a rapporté de Mongolie, d'autre part, deux droguiers complets correspondant à ce texte. Il est remarquable qu'une partie des drogues venait de l'Inde, une autre de Chine; nous reviendrons plus loin sur ce point. Il suffit de noter que l'existence d'un pareil ouvrage attribué à un Buddha-médecin en grand renom du Tibet, en Chine et au Japon (secte Tendai) atteste bien quelle importance, souvent trop méconnue, la santé physique avait dans les préoccupations des bouddhistes.

En Asie centrale, d'ailleurs, les trouvailles de manuscrits ont mis au jour presque autant d'ouvrages médicaux que d'ouvrages bouddhiques. Il est inutile de rappeler les manuscrits Weber-Marcartney et Bower, les fragments publiés par M. Lü-

⁽¹⁾ *Analysis of a Tibetan Medical Work*, J. A. S. B., 1835, p. 1 à 20.

⁽²⁾ D'après un exemplaire de la collection de M^{lle} H. Meyer qui l'a mis obligeamment à notre disposition.

⁽³⁾ Et non le Çakyāmuni comme l'indique à tort Csoma dont l'erreur s'explique parce que les titres honorifiques décernés au Bh. sont ceux qui conviennent à tout Bouddha et sont communs au Çakyāmuni et à lui.

⁽⁴⁾ Saint-Petersbourg. Académie impériale des sciences, 1908 (publication inachevée).

ders, etc., mais une publication de M. Sylvain Lévi⁽¹⁾ rapproche par un curieux hasard d'un fragment du Dharmapada trois feuillets médicaux en koutchéen et en sanscrit. Or ces feuillets émanent certainement d'un exemplaire du Yogaçataka⁽²⁾, petit ouvrage attribué à Nāgārjuna, figurant au Tandjour, encore célèbre de nos jours à l'autre bout du monde bouddhiste, à Ceylan, et qui représente précisément dans la médecine ce que le Dharmapada est dans la littérature bouddhique, un court recueil des plus parfaites formules.

Au Japon, terme de la route dont Koutcha est une importante étape, nous avons encore un témoin fort important de la simultanéité des influences religieuses et médicales de la civilisation indienne. Dès les premiers temps de l'entrée du Bouddhisme au Japon, en 592, le prince Shōtoku établit le Shi-Tennō-ji, Temple des quatre Gardiens célestes, qui comprenait un collège de moines où l'on ne négligeait point la culture scientifique, un asile, un hôpital où se faisaient des études de médecine et un dispensaire avec ses annexes médicales. M. Anesaki, à qui sont empruntés ces renseignements⁽³⁾, fait remarquer avec raison que c'était avant tout une institution religieuse. Il n'en est pas moins remarquable que la médecine y occupe une place importante. Il est permis de penser que si la religion servait le progrès de la médecine en multipliant les hôpitaux, elle avait en retour en ceux-ci un puissant instrument de prosélytisme. Les missionnaires chrétiens d'aujourd'hui ne sont pas sans tirer profit de leurs fondations pieuses pour leur

⁽¹⁾ *Etude des documents tokhariens de la mission Pelliot, avec remarques linguistiques* par M. A. Meillet. I. Les Bilingues. *J. As.*, 1911, p. 431-464 et 119-150.

⁽²⁾ Voici la correspondance des vers sanscrits-koutchéens (K) avec ceux de la version tibétaine (Tandjour, Mdo, t. 118, l) : K 92 = 85 et 88; K 93 = 87; K 94 = 86; K 112 à 116 = 99 à 103; K 17 à 20 = 18 à 21.

⁽³⁾ Masaharu ANESAKI, *Quelques pages de l'Histoire religieuse du Japon*. A.M.G.B.V., t. 43, Paris, 1921, p. 13.

apostolat. Et ce n'était point la médecine autochtone que le Bouddhisme installait dans les institutions charitables de ce genre: c'était celle qu'il apportait, à travers la Chine sans doute, de l'Inde même.

Le Japon a en effet la bonne fortune de conserver encore intact à Nara, un ancien trésor impérial dans l'édifice de bois construit par lui vers 743, le *Shōsō-In*⁽¹⁾. Ce Shōsō-In conserva les divers objets précieux, dont les médicaments, ayant appartenu à l'empereur Shōmu-Tenno (règne de 724 à 748). Il a été dédié par l'impératrice douairière Kōmyō-Kōgo au Grand Bouddha de Nara (Daibutsu) après la mort de Shōmu-Tenno. Un inventaire rédigé à cette époque spécifiait que les médicaments (classés en 60 sortes dans 21 boîtes) étaient dédiés au temple de Roshana-Butsu (Vairocana, le même que le Daibutsu) pour le bien des malades⁽²⁾ et on trouve en effet dans les archives au moins une demande (et sans doute plusieurs) de médicaments pour le « dispensaire des pauvres ». Les drogues, dont beaucoup sont encore en bon état, ont été étudiées par M. Keizo Dohi qui les a recherchées dans la pharmacologie chinoise et pense qu'elles proviennent d'Arabie, de Perse, de l'Inde et surtout de Chine. Un grand nombre en tout cas sont certainement indiennes. L'amaloku (amalaka), l'ammala (āmla), le kaleiloku (haritaki), le kunroku (kunduruka), les poivres, la noix d'arec, le croton, le cinnamome, le sucre (skōtō, skt. çarkāra) qui aurait été introduit au Japon en 753, sont parmi les plus importantes, mais ne sont point les seules des drogues du Shōsō-In qui soient représentées dans la pharmacopée indienne; elles sont courantes dans le Yogaçataka qui

(1) Keizo Dohi, *Medicine in Ancient Japan*, Study of some drugs preserved in the Imperial treasure house at Nara, in *The Young East*, Tokyo, octobre 1926, p. 151 à 157 et novembre 1926, p. 485 à 495.

(2) Voir la traduction du document qui termine en souhaitant le salut au malade après la mort, *loc. laud.*, p. 155.

dans son exigüité n'a de place que pour les médicaments de premier ordre. Les noms mêmes de certaines attestent assez leur origine. La plupart toutefois ont été retrouvées par M. Keizo Dohi dans la pharmacopée chinoise, mais nous avons vu que les drogues mentionnées dans le traité du Bhaïṣajyaguru primitivement rédigé en sanscrit étaient fréquemment fournies à l'heure actuelle par la Chine. Outre que les drogues d'origine indienne peuvent se trouver également en Chine, il est très vraisemblable que certaines drogues indiennes sont originaires de Chine. La part n'est point encore faite des apports chinois possibles à la médecine hindoue. Il suffit de signaler ici que le traité du Bhaïṣajyaguru connaît l'examen du pouls, qu'ignorent Caraka et Suçruta et qui a tant d'importance en Chine. La médecine de l'Inde en se répandant à l'étranger n'a pas été sans rien acquérir, en tout cas son expansion a marché de pair avec celle du Bouddhisme, bien qu'elle ne soit point elle-même bouddhique. La civilisation indienne s'est fait mieux accueillir à donner avec ses doctrines de salut ses formules de santé, car beaucoup de bouddhistes sans doute n'auraient point désavoué l'épigraphe de cet article, empruntée à un traité moderne : « Le devoir, l'intérêt, le plaisir et le salut c'est le corps qui les réalise puisqu'en toutes entreprises l'essentiel c'est bien que le corps soit saui. »

Jean FILLIOZAT.

SIMIA-NÉMÉSIS.

Le bas-relief de Homs, si important pour notre connaissance de la religion palmyrénienne, vient d'être l'objet, de la part de M. Henri Seyrig, d'une nouvelle étude, qui, dit ce savant, doit nous conduire « sur une tout autre piste » que celle sur laquelle s'était engagée jusqu'à présent la recherche scientifique ¹.

Rappelons d'abord brièvement les faits.

En 1901 le P. Ronzevalle trouvait chez un habitant de Homs un bas-relief mutilé provenant visiblement de Palmyre. Trois personnages figuraient sur ce petit monument, soit, en allant de la gauche à la droite du spectateur, un dieu en costume de guerrier romain, portant la couronne radiée : une déesse, auprès de la tête de laquelle est écrit ΑΘΗΝΑ — enfin un dieu en costume asiatique, portant la dédicace ΚΕΡΑΥΝΩ.

Quant à l'inscription, également mutilée, qui occupe deux lignes, elle est ainsi conçue :

ΒΗΛΩ ΙΑΡΕΒΩΛΩ ΑΓΛΙΒΩΛΩ ΚΑΙ ΣΕΜ...
...ΥΠΕΡ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΑΥΤΟΥ ΚΕ Τ...

Comme on le voit immédiatement, le texte d'une part, et de l'autre la représentation figurée, complétée par les deux dédicaces, ne concordent pas.

(¹) H. Seyrig, *Monuments syriens du culte de Némésis*, Syria, 1932, p. 50-64. La meilleure reproduction de ce monument figure dans J.-B. CHABOT, *Choix d'inscriptions de Palmyre*, pl. XIX, n° 3. Voir aussi H. SEYRIG, *loc. cit.*, pl. XVIII, n° 4. Pour la bibliographie relative à ce bas-relief voir ma *Religion des Palmyréniens*, p. 113 et suiv., et H. SEYRIG, *loc. cit.*, p. 51, n. 6.

La plupart des interprètes se sont donc efforcés de compléter l'inscription et la sculpture de façon à supprimer cette contradiction.

M. R. Dussaud¹⁾ avait émis l'hypothèse que les deux dédicaces **AΘΗΝΑ** et **ΚΕΡΑΥΝΩ** devaient être considérées non pas comme des « gloses », mais comme faisant partie intégrante du texte. Le lapicide, les ayant omises, les aurait rétablies de cette façon. Par ailleurs, M. Dussaud, après Ronzevalle et suivi par Fr. Cumont et par moi-même, restitue à la fin de la ligne 1 : **Καὶ Σε[μια]**²⁾. L'inscription totale mentionnerait donc Bel, Yarhibol, Aglibol et Simia = Athéna et Kéraunos. Le bas-relief devrait donc être complété de façon à comprendre, en partant de la gauche du spectateur : Simia, Aglibol, Bel, Yarhibol, Athéna, Kéraunos.

En ce qui me concerne, j'avais proposé l'explication suivante³⁾. L'inscription aurait été dédiée à Bel, Yarhibol, Aglibol et Simia, *fille de Hadad*. Le bas-relief aurait porté, dans l'ordre : Aglibol, Bel, Yarhibol, Athéna et Kéraunos. Les deux dédicaces **AΘΗΝΑ** et **ΚΕΡΑΥΝΩ** représenteraient la transposition en grec de la dédicace : à Simia, fille de Hadad, contenue dans l'inscription et utilisant les vrais noms, sémitiques ceux-là, des deux divinités.

Or H. Seyrig a fait, touchant l'identification des personnages figurant sur ce bas-relief, deux rectifications qui ne manquent pas d'intérêt.

En premier lieu, il a découvert que le guerrier romain au nimbe radié portait, au-dessous de ce nimbe, un croissant sur les épaules. Il s'agirait donc d'Aglibol, le dieu lunaire de Palmyre, et non de Yarhibol⁴⁾. Il faut donc comprendre que, sur

¹⁾ *Notes de mythologie syrienne*, 1903, I, p. 105.

²⁾ Personnellement, j'adopte la lecture **καὶ Σεμ[ια]**.

³⁾ *La Religion des Palmyréniens*, p. 115 et suiv.

⁴⁾ H. SEYRIG, *Hierarchie des divinités de Palmyre*, *Syria*, XIII, p. 190-195.

le bas-relief, avant sa mutilation, les trois grands dieux de Palmyre se présentaient dans l'ordre suivant, en commençant par la gauche du spectateur : Yarhibol, Bel, Aglibol. Yarhibol, à la droite de Bel, viendrait avant Aglibol, de même que, dans l'inscription, il est nommé avant lui. Voilà qui conviendrait bien à la suprématie de Yarhibol par rapport à Aglibol⁽¹⁾.

Restent les deux divinités qu'accompagnent les mentions ΑΘΗΝΑ et ΚΕΡΑΥΝΩ,

A Doura, la mission envoyée par l'Université de Yale découvrait récemment un bas-relief dédié à Némésis en l'an 228 par le Palmyrénien Malochas⁽²⁾. L'identification de la déesse ne faisait aucun doute; elle était assurée à la fois par une inscription grecque (ΘΕΑ ΝΕΜΕΣΙ etc.) et par un texte palmyrénien (. . . LNMSYS, à Némésis). Sur le bas-relief figuraient, par devant Malochas, offrant de l'encens sur un petit autel, un buste radié et une divinité féminine, tenant de la main gauche une coudée et ayant à côté d'elle un griffon appuyé sur une roue. En fait, ce sont bien là les symboles habituels de Némésis.

Fort de cette première identification, H. Seyrig s'est retourné vers le bas-relief de Homs et il a montré que là aussi on avait affaire à une Némésis.

En effet, le soi-disant « nimbe à rayons » placé derrière la

(novembre 1932). Je note à ce sujet que j'ai été, je crois, le premier à distinguer nettement et à opposer l'une à l'autre les deux triades de Bel et de Beel shamèn (*La Religion des Palmyréniens*, 1931, p. 106 et p. 125, l. 14, et suiv., et *Annales de l'Université de Paris*, mai-juin, 1932, p. 259). H. SEYRIG a retrouvé sur les représentations figurées la triade que j'avais signalée en m'appuyant sur des documents d'ordre épigraphique.

(1) A Palmyre, Aglibol a le pas sur Malakbel, dieu solaire, mais le cède à Jarhibol, autre dieu solaire. Dans ma *Religion des Palmyréniens*, 1931, j'ai longuement et à diverses reprises (p. 81, p. 89, etc.) insisté sur ces deux points. Voir aussi H. SEYRIG, *Syria*, 1932, p. 191.

(2) A. ROSTOVZEV. *Excavations at Dura-Europos*, first season, p. 47 et suiv.; cf. H. SEYRIG, *Syria*, 1932, p. 53 et suiv. et pl. XVIII, n° 5.

tête de la déesse est en réalité la roue; l'objet qu'elle tient à sa main gauche, et dans lequel on avait cru voir un sceptre, est une coudée. Enfin, le geste assez bizarre qu'elle fait avec sa main droite serait « le geste bien connu de Némésis, qui écarte de son corps le haut de son vêtement pour le cracher sur le sein ».

Nous devons admettre qu'il s'agit là d'une représentation figurée de la déesse Némésis. Mais comment concilier ce fait avec les deux autres, à savoir : 1° que c'est Simia et non Némésis qui est nommée dans l'inscription palmyrénienne, 2° qu'auprès de la tête de la divinité soit gravé le mot ΑΘΗΝΑ ?

Pour parer à la première objection, H. Seyrig déclare qu'il n'est nullement certain que le nom de Simia soit contenu dans l'inscription. « Il peut s'agir simplement, dit-il, du nom du dédicant, un Caesennius, ou un Caesellius, ou un Caesernius⁽¹⁾. »

A quoi on peut répondre que l'inscription semble bien porter ΚΑΙ ΣΕΜ..., le Μ étant attesté par la photographie publiée par l'abbé Chabot⁽²⁾, la meilleure au dire de H. Seyrig lui-même. Or, une telle lecture exclut l'hypothèse d'un nom propre; la forme du Μ est telle qu'on ne saurait même y voir deux Α.

En second lieu, H. Seyrig suppose que les mots ΑΘΗΝΑ et ΚΕΡΑΥΝΩ auraient été gravés après coup, « par un exégète tardif, dont l'autorité serait peut-être discutable ». Mais il suffit de comparer ces deux mots avec le reste de l'inscription pour voir que la forme des lettres est absolument la même et que par conséquent, selon toute vraisemblance, c'est le même lapicide qui a gravé les deux textes.

Enfin, H. Seyrig allègue que Athéna-Allat à Palmyre au-

(1) H. SEYRIG, *Syria*, 1932, p. 52.

(2) *Choix d'inscriptions de Palmyre*, pl. XIX, n° 3.

rait pu avoir quelques points de contact avec Némésis, attendu que, d'après Lucien, la représentation d'Atargatis à Hiérapolis avait « quelque chose de némésiaque ».

Les difficultés d'interprétation semblent donc subsister presque intégralement. Pourquoi le nom de Némésis n'a-t-il pas été mentionné dans l'inscription, alors que l'image de la déesse figurait sur le bas-relief? Sur le monument de Doura la dédicace est bien faite à Némésis. Et pourquoi, d'autre part, a-t-on accolé le mot ΑΘΗΝΑ auprès de la tête de cette Némésis?

Je persiste à croire que l'explication que j'ai donnée du bas-relief permet de résoudre ces difficultés.

Supposons que notre inscription soit bien dédiée à Bel Yarhibol, Aglibol et « Simia, fille de Hadad ». Comment le sculpteur devait-il transposer sur la pierre ces cinq divinités, y compris Hadad?

Pour les trois premières, aucune difficulté. Leur représentation était stéréotypée à Palmyre.

Mais comment figurer Simia et Hadad?

Hadad était évidemment un Zeus Kéraunios. Mais on ne pouvait lui donner les attributs d'un Zeus, puisqu'il y avait déjà sur le monument un Zeus Bélos. On lui a donc donné une physionomie assez vague de dieu oriental (petit bouclier rond, longue robe, lance) et on l'a appelé *Κεραυνός*.

Restait Sémia ou Simia. Nous ne possédons, par ailleurs, aucune image de cette déesse. A Palmyre, comme dans le reste de la Syrie, Atargatis se reconnaissait à sa couronne tourelée; Allat était identifiée à Athéna⁽¹⁾. Quant à Simia, on ne voit guère que deux divinités grecques auxquelles elle peut être assimilée : Némésis et Athéna.

On sait que les milieux sacerdotaux de l'Orient ont toujours affectionné les « jeux de mots », les rapprochements sémant-

(1) CUMONT, *Syria*, 1924, p. 345.

tiques. Dans la religion égyptienne, les exemples foisonnent. A Palmyre, nous en rencontrons également quelques-uns : les transcriptions grecques *Μαλαχθλος*, *Ιεραβωλος*, etc., sont des essais d'interprétation étymologique. Or le mot sémitique SYMY (nous reproduisons ici la forme du mot syriaque, de préférence à la forme grecque⁽¹⁾, singulièrement flottante) rappelle tout naturellement la racine SYM avec le sens de « décréter ». En accadien *simtu* signifie : le *destin*; en araméen, langue des Palmyréniens, le verbe *sim* veut dire : rendre (un décret)⁽²⁾. Quoi de plus tentant, dès lors, pour un sculpteur grec ou de formation hellénique, que de représenter cette étrange déesse sémitique sous les traits d'une Némésis, d'une déesse du destin ?

Le lapicide a ajouté auprès de la tête de Hadad le mot *Kéraunos* pour traduire en quelque sorte en grec le nom du dieu oriental. Il en a usé de même pour Simia. Mais pourquoi, dira-t-on, n'a-t-il pas écrit *Némésis* au lieu d'*Athéna* ?

Parce que Simia était fille de Hadad, c'est-à-dire d'un *Kéraunos* ou d'un *Zeus Kéraunios*⁽³⁾. En écrivant *Némésis*, le lapicide rompait ce rapport de filiation. En écrivant *Athéna*, la fille de Zeus, il le rétablissait.

(1) *La Religion des Palmyréniens*, p. 116, n. 10. En grec on trouve les formes *Σιμα*, *Σημεα*, *Σημεα*, en latin *Sime*, etc. La forme masculine est *Σειμιος* (*ibid.*, p. 115, n. 4 et 5, p. 117, n. 2). Rien d'étonnant à ce qu'on ait *Σεμ[ια]* sur le bas-relief de Homs, puisque dans la même inscription on a *παι* pour *πατ*.

(2) Daniel, 3, 10 et ailleurs. Je note ici que Zimmern a déjà rapproché de la *simtu* babylonienne le *σημήτιον* (Lucien, *De dea Syra*, 33), dont le rapport avec la déesse Simia est généralement reconnu (Zimmern, *Simat-Sima...*, dans *Islamica*, II, 1926, p. 574-584).

(3) Je rappelle que ce caractère de Simia, attesté par un texte syriaque (Cureton, *Spicilegium syriacum* 25,9 : SYMY BRT HDD «*Simia fille de Hadad*») est confirmé par une inscription latine (C.I.L., III, 159, 6669 : *Et Junonis filiae Jovis Sime*). La formule «*Simia, fille de Hadad*» paraît donc avoir été usuelle.

En résumé, la déesse sémitique Simia était une Némésis en tant que déesse du destin et une Athéna en tant que fille d'un Hadad, c'est-à-dire d'un Zeus Kéraunios. Pour rendre compréhensible ce double caractère on a représenté une Némésis, mais écrit à côté d'elle le nom d'Athéna. La contradiction reste entière, si on ne veut pas sortir des conceptions grecques; elle se résout aisément, dès qu'on se place sur le plan sémitique.

J.-G. FÉVRIER.

CONTRATS D'ÉCHANGE DE NUZI

CONTEMPORAINS DE LA DYNASTIE CASSITE.

Nuzi, voisine de Kerkuk, sur la rive gauche du Zab inférieur, était absolument inconnue, il y a une dizaine d'années à peine. Or, on a déjà publié 600 textes environ provenant de cette localité et conservés à Bagdad, à Chicago et à Londres.

Dans le troisième volume des *Publications of the Baghdad School*, M. Chiera a publié, avec une remarquable acribie, 79 textes d'échange⁽¹⁾ de Nuzi. M. Gadd, conservateur au British Museum, en avait déjà édité et traduit cinq de même provenance⁽²⁾.

Ces échanges ont pour objet presque toujours des champs, quelquefois des vergers ou jardins, et des maisons; deux fois des chevaux; une fois des esclaves. Nous en transcrivons et traduisons un. Ils sont tous rédigés, à quelques différences près⁽³⁾, selon un formulaire quasi stéréotypé.

Texte n° 248.

tup-pi⁽⁴⁾ su-bi-ul-ti⁽⁵⁾ ša I Te-ḫi-ib-til-la

Tablette d'échange de Te-ḫi-ib-til-la

⁽¹⁾ N° 222-289. Ce vol. III commence au n° 222 de la Collection de Bagdad (numérotation de l'éditeur).

⁽²⁾ Dans la *Rev. d'Assyriol.*, XIII (1926) : *Tablets from Kirkuk*, n° 21, 38, 39, 40, 41.

⁽³⁾ Nous les signalerons en note. Quant aux faits d'ordre phonétique, orthographique ou grammatical, nous n'en relevons que quelques-uns, car, d'une manière générale, ils sont naturellement les mêmes que nous avons énumérés dans le *J. As.*, t. CCXIV (1929), 154-168.

⁽⁴⁾ Ces textes commencent le plus souvent ainsi : tup-pi su-bi-ul-ti-ša I N. dumu M. it-ti I X dumu Z. a-šà (ou a-šà-meš) uš-to-bi-lu.

⁽⁵⁾ C'est presque toujours ainsi que le mot est écrit dans ces textes. Nous

dumu *Bu-hi-se-en-ni it-ti* I *Ar-ši-mi-qa*
 fils de *Bu-hi-se-en-ni* avec *Ar-ši-mi-qa*
 dumu *Ki-in-ni-ia a-ša⁽¹⁾ ki-ma a-ša⁽¹⁾*
 fils de *Ki-in-ni-ia*. Champs pour champs,
uš-bi-i-lu⁽²⁾ 2 *imer a-ša⁽²⁾ i-na Bi-ir-sa-an-ni⁽⁴⁾*
 ils ont échangé. Deux *imer* de champ, à *Bi-ir-sa-an-ni*.
 5 *i-na li-it⁽³⁾ AN.ZA.QAR⁽⁵⁾ ša I Te-hi-ib-ti-lu*

relevons pourtant 230, 1 et 277, 1 : *šu-bi-el-ti* (cf. Hl.-Am. Berl., 29, 13 : *šu-bi-el-ta*... *ul-te-bil*); 273, 1 : *šu-bi-i-ti*; 282, 1 : *šu-bi-ú-lu-ti*; 284, 5 et 16 : *šu-be-ú-ul-ti*. Dans les textes de la première dynastie babylonienne, le terme correspondant était *puhu*.

(1) Ou bien *a-ša* 222, 4, 5, 9, 12, 16. Quelquefois, l'expression *a-ša ki-ma a-ša* est omise.

(2) Telle est, dans ces textes, la forme la plus fréquente du verbe *apálu*. Relevons, toutefois, 233, 5 : *uš-be-ú-lu*; 227, 4 : *uš-bi-e-lu*; 255, 7 : *uš-bi-ul*; 256, 4 : *uš-bi-i-il*; 232, 5 : *uš-te-bi-i-lu*; 234, 6; 238, 4; etc. : *uš-te-be-i-lu*; 253, 3, 8, 14 et 273, 5 : *uš-te-bi-i-lum*; 282, 4 : *uš-ta-pa-i-lu*; 227, 6 : *šu-ba-an-ti* et, à la ligne suivante : *šu-ba-ti šu-ba-an-ti*.

(3) Quelquefois, on précise : tant de champs *ši-qa* 269, 4; 271, 5; *ši-i-qa*, 240, 4 et 7; *ši-i-ku*, 263, 4; *ša ši-gu* 252, 7; ou bien *la ši-qa*, 269, 8; *la ši-i-qa*; 244, 7; ou encore : tant de champ *i-na la ši-ki*, 315, 6. (Sur *ši-qa*, voir *J. As.*, 1929, p. 167.)

(4) N° 224, 14 : *i-na AN.ZA.QAR Bi-ir-ša-an-ni*. Dans CHIERA, *Inheritance Texts*, n° 27, 6 et 93, 6 : *i-na Be-ir-ša-an-ni ša N*. Dans R.A., XXIII (1926), n° 73 : *ša AN.ZA.QAR Bi-ir-ša-an-ni te la*...]. M. Gadd a lu *Bi-ir-sa-an-ni-te* comme un nom de personne (*loc. cit.*, p. 74).

(5) On a quelquefois : *i-na ki-na-at AN.ZA.QAR*, 229, 12; 238, 6; 277, 7-8; *i-na ki-en-na-at*, 263, 4-5; *i-na ki-in-na-at AN.ZA.QAR* (AN.ZA.QAR ša N (Qinnat = l'arrière (?), cf. *qinnatu* : anus, dans EBELING, *Tod und Leben*, 19, n. f.). Quelquefois, *i-na AN.ZA.QAR ša X* (nom de personne) 230, 12-13; 245, 5; 247, 3; 248, 5; *i-na li-it AN.ZA.QAR*, 240, 4; 225, 7-8. D'autre fois, on dit : au nord de l'AN.ZA.QAR d'un tel : *i-na il-ta-na-an AN.ZA.QAR ša N*, 252, 19; 268, 8; etc.; ou au sud : *i-na zu-ta-na-an AN.ZA.QAR ša X*, 268, 14; ou bien, simplement : *i-na šu-pa-al AN.ZA.QAR*, 228, 8-9; *i-na e-li-en AN.ZA.QAR*, 223, 5-6, etc.; — *i-na a-ḡar (ugar) AN.ZA.QAR*, 258, 6; — ou encore : *i-na AN.ZA.QAR ša B. i-na šu-ta-a-ni i-na šu-pa-al mi-iš-ri ša é-gallim*, 279, 5-6.

(6) Sur AN.ZA.QAR voir l'excellente note de M. GADD, *Tablets from Kirkuk*, dans la *Rev. d'Assyr.*, XXIII (1926), 84, et P. KOSCHAKER, *Neue Keilscha. Rechtsurkunden* p. 62-63, avec les notes. Il semble que l'on puisse donner au complexe l'un ou l'autre de ces deux sens : 1° parcelle de terre (avec jardin

(1) Voir le *Corrige* de Chiera, p. 8.

- à côté de l'an.za.qar de Te-hi-ib-til-la,
 1 Ar-ši-mi-ka a-na 1 Te-hi-ib-til-la
 Ar-ši-mi-ka (sic) à Te-hi-ib-til-la
 i-it-ti-in à 1 Te-hi-ib-til-la
 a livré, et Te-hi-ib-til-la
 2 imer a-ša i-na e-bi-ir-ti ša a-tab-bi⁽¹⁾
 2 imer de champ, de l'autre côté du fossé
 ša 1 Me-li-ia à 2 imer še
 de Me-li-ia, et 2 homer de blé
 10 a-na 1 Ar-ši-mi-ka i-it-ti-in
 à Ar-ši-mi-ka a livré.
 ša ma-ni-im-me-e a-ša-šu
 Qui que ce soit dont le champ.
 i-na bi-ri-šu-nu be-ir-qa i-ra-aš-ši
 entre eux, aurait une contestation,
 à u-za-ag-ga-ma-an-nu
 celui-là en serait libéré.
 ša i-na be-ri-šu [nu] ki-bal^{tum}
 Celui d'entre eux qui violerait le contrat
 15 1 ma-na kubabbar à 1 ma-na guškin
 1 mine d'argent et 1 mine d'or

et maison quelquefois) ayant un nom propre ou portant celui de son propriétaire; 2° commune ou bien village.

⁽¹⁾ Ou bien : i-na li-it a-tab-bi, 240, 8; i-na ša-ba-at (šapat) a-tab-bi, 249, 10; 275, 5; i-na a-tab-bi ša N., 268, 15; i-na ša-pa-at na-ah-li (torrent, ou mieux *addi*), 315, 7. Ailleurs, i-na e-bi-ir-ti id., 270, 7-8.

On dit quelquefois que les champs sont situés au nord de X : i-na iš-ta-na-nu, 275, 6; i-na iš-ta-na-nu AN.ZA.QAR, 279, 9; sur le bord du tell ou de la ruine : i-na li-it ti-li, 253, 10; ou bien i-na ki-in-na-at ti-li i-na e-li-en a-ša giš-sar ša N., 281, 15; sur les ruines : i-na til-la-ni-e ša X., 257, 12; i-na ša-pa-at ti-li, 288, 5. Cf. BEZOLD, *Glossar*, 292, tellu, telu, tellani. — Quelques fois i-na e-li-en kaskal. Notons encore : i-na ša-pa-at tab-ri-i, 239, 8 (Cf. *Inheritance Texts* 17, 9 : a-ša tab-ru-ú; 87, 5 : a-ša tab-ri-e); i-na ša-pa-at za-a-ri, 282, 6; i-na iš-ta-a-ri^(a) -gal, 231, 5; 233, 6; 261, 5; i-na ta-a-ri-galmeš, 233, 11; i-na iš-ta-a-rim-ma gal, 268, 14; i-na iš-ta-a-ri-im é-gal, 231, 9; i-na iš-ta-a-ri -galmeš ša é-gal, 252, 6; 257, 5 (cf. 268, 5); i-na ki-in-na-at uru Nu-zi, 287, 15.

^(a) Pour *tydri*? Difficilement admissible, si *tydru* est une espèce de cèdre.

i-na-an-din⁽¹⁾
livrerait.

Suivent les noms de dix témoins avec le nom de leur père respectif, et trois cachets au nom de trois individus autres que les témoins.

Il est vraisemblable que c'était la commodité de la culture qui donnait lieu à ces échanges : telle parcelle de terre était sans doute trop éloignée du domaine principal de l'un des contractants.

On avait soin de préciser, dans le contrat, qu'aucune charge ou servitude ne grevait les champs échangés, de sorte qu'aucune contestation sur ce point ne pouvait être prise en considération.

Charles-F. JEAN.

¹ Le plus souvent, on emploie ici *malû*, au Piél : *û-ma-al-la*, 222, 26; 223, 16; — 226, 30; 228, 19; 229, 18; 230, 20; 231, 16; 232, 20; 238, 17; 239, 23; 242, 16; 243, 20; etc.; au pluriel : *u-ma-al-lu û*, 265, 35; quelquefois *i-lal-e*, 227, 12; 253, 6, 12, 17, 30; 260, 9; 273, 17; *i-lal-emci*, 284, 22.

UNE NOTE PEHLEVIE.

(A PROPOS DE KĀRNĀMAK: I, 18.)

Le passage karnāmak 1, 18 (éd. Sanjana, Bombay, 1896) est traduit par M. Nyberg de la façon suivante : ~er befaht, dass ein Stück königlicher Anzug für ihn geholt werde~ (*Hilfsbuch des Pehlevi*, 2, 220). Je crois que cette traduction — et aussi, en partie, la lecture sur laquelle elle est fondée — est erronée sur deux points.

Premièrement je lis : *dast ē yāmak* au lieu de *x'arr*, etc., comme le fait M. Nyberg. On sait que, dans l'écriture pehlevie, de nos manuscrits, les idéogrammes pour *x'arr* (orig. 𐭮𐭲𐭮) et pour *dast* (orig. 𐭮𐭲𐭮) ne se distinguent plus; c'est le contexte qui, dans chaque cas, décide de la lecture qu'on doit adopter. Aussi était-ce l'apparente absurdité d'un *dast* (*ē yāmak*) qui a fait choisir à M. Nyberg la lecture *x'arr* (voir *Hilfsbuch*, 2, 263). Pourtant *dast ē yāmak*, loin d'être vide de sens, a une signification qui s'adapte très bien au contexte; il correspond en effet, lettre pour lettre, à l'expression 𐭮𐭲𐭮 𐭮𐭲𐭮 ou 𐭮𐭲𐭮 𐭮𐭲𐭮 du persan et doit avoir le même sens, c'est-à-dire « vêtement complet ».

Pour l'expression persane j'ai les exemples suivants :

1° Firdausi (éd. Vullers), 1, 176. 855.

بس آنکه بداد او بدان چاره‌گر یکی دست جامه بران مزده بر

2° Nāṣir-i Xusrau, *Saṣar-Nāma* (éd. Schefer), 37, 1; Schefer traduit par « un vêtement complet ».

شنیدم که ملک فارس بیست هزار دینار بتدیس فرستاده بود تا
بجهت او یک دست جامه خاص بخرند

3° *Ib.*, 48, 8.

ودستی جامه پوشیده که قیمت آن ده هزار دینار مغربی باشد

4° Farid ad-Din 'Attār, *Tadhkirat* . . . (éd. Nicholson), 1
13, 7.

در حال دستی جامه دینا حاضر شد

دست يك du persan montre que *e* dans *dast e* est l'article indéfini (= *e* dans le Glossaire du *Hilfsbuch*).

Mais il y a encore une autre difficulté : c'est le sens qu'on doit attribuer à *tāk* dans *framūt ku tāk*. D'abord on pense à la conjonction qui signifie « jusqu'à » et qui a donné تا en persan; l'idéogramme (٦٣) est en faveur de cette interprétation. Mais M. Nyberg trouve que (*framūt*) *ku tāk* serait pléonastique, si on voulait dire simplement « (il ordonna) que »; d'après lui, il s'agit ici d'un autre *tāk* qui veut dire « morceau » (voir *Hilfsbuch*, 2, 263). Cette fois aussi c'est le persan qui tranche la question; comparer une phrase comme celle-ci : *Tadhkirat* (voir plus haut), 1, 104, 11 :

اورا چون در بهشت آرند فرماید که تا کوهرها بر سر او نثار کنند

Sigismond TELEGI.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 DÉCEMBRE 1933.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain Lévi, *président*.

Étaient présents :

M^{me} LEMAÎTRE, M^{lle} GALLAUD, LALOU, MORGENSTERN; MM. BASMAJIAN, BÉRIDZÉ, BOUVAT, CABATON, COEDÈS, DEMIÉVILLE, FAURE, FÉVRIER, FOUCHER, GIRARD, GRÉBAUT, GRECARD, GROUSSET, LOURETTE, MACLER, NIKITINE, PÉLLIOT, RENOU, DES ROTOURS, SIDERSKY, STERN, VAJDA, VIROLLEAUD, *membres*; BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 10 novembre est lu et adopté.

Ouvrages offerts à la Société :

NAPICY, *Ferengis*, par M. MASSÉ; *Les marchés du pétrole en Proche-Orient*, par M. NIKITINE.

Sont élus membres de la Société :

M^{me} MONTANDON, présentée par M^{me} HOMBURGER et M. BENVENISTE.
MM. P. FABRICIUS, présenté par MM. RENOU et BENVENISTE.
R. SCHALTIN, présenté par MM. Sylvain LÉVI et BENVENISTE.

M. STERN donne les résultats des études qu'il a entreprises, avec la collaboration de M^{me} G. de Coral-Rémusat, sur l'évolution du linteau khmer. En se servant de certains travaux antérieurs, particulièrement

ceux de M. Parmentier, M. Stern tente de fixer l'évolution du linteau préangkorien à guirlandes et pendeloques et du linteau à scènes, ainsi que la transformation du linteau préangkorien en linteau angkorien. Il signale l'envahissement progressif du feuillage, les changements divers aboutissant à un linteau bas décoré d'une branche d'où partent des feuillages en crosses. M. Stern, résumant ses études personnelles, montre qu'à différentes époques le linteau s'enrichit à la fois par des formes ornementales nouvelles et par la copie du passé. Il étudie le haut linteau de Roluos et sa riche décoration. Il indique que le linteau de la première moitié du *x^e* siècle est caractérisé surtout par la branche horizontale et, qu'après cette date, un curieux phénomène de pesanteur fait descendre peu à peu le motif central vers le bas du linteau, offrant un précieux moyen de dater les monuments. M. Stern précise d'autres éléments de datation (consoles, pendeloques, etc.) et étudie l'évolution de la tête de monstre, qui, souvent, orne le centre du linteau. Il montre qu'au *xii^e* siècle une forme nouvelle, sans branche, existe parallèlement à la forme ancienne, qui se continue et parfois s'enrichit. Ces deux formes se perpétuent en évoluant jusqu'à la fin de l'art khmer, caractérisées dans la dernière période, l'une par la branche constamment brisée, l'autre par des enroulements contrariés.

M. F. GRECARD, prenant texte de l'article de M. Sylvain LÉVI sur le « Tokharien » (*J. As.*, 1933, I, p. 1 et suiv.), indique comment se répartissent à son avis les populations européennes et iraniennes du Pamir et les raisons qui incitent à voir dans les Tokhariens des Yue-tche.

Vu l'heure avancée, la discussion est remise à la prochaine séance.

La séance est levée à 6 heures 30.

SÉANCE DU 12 JANVIER 1934.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain LÉVI, *président*.

Étaient présents :

M^{lle} LALOU, MORGENSTERN, TUBINI; M^{lle} LAVERGNE, STCHOUPAK;
MM. P. BOYER, BOUVAT, BRUHL, CABATON, COEDÈS, DEMIÉVILLE, DENY,

ELISSÉEFF, FADDEGON, FAVRE, FÉVRIER, FILLIOZAT, FINOT, FOUCHER, GROUSSET, GRECARD, HACKIN, HAGUENAUER, LECOMTE, LOURETTE, MACLER, NIKITINE, PELLIOU, RENOU, DES ROTOURS, SAINT-JEAN, SAKISIAN, SIDERSKY, STERN, VAJDA, VIROLLEAUD, *membres*; BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 8 décembre 1933 est lu et adopté.

Est élu membre de la Société :

M. Paul LÉVY, présenté par M. FOUCHER et M^{me} STCHOUPAK.

M. PELLIOU fait une communication sur « Tokharien et Koutchéen ». Il expose les données du problème et montre la valeur respective des dénominations de Tou-ho-lo et de Yue-tche dans les sources chinoises par rapport à la distribution géographique du « tokharien A » et du « tokharien B » aux VIII^e et IX^e siècles. — La fin de la communication est reportée à la prochaine séance.

M^{me} MORGENSTERN essaie de déterminer, à l'aide de spécimens chinois, indiens, iraniens et indo-javanais, quelques principes de la stylistique spatiale dans la sculpture orientale. Considérant quatre facteurs prédominants : contour, saillie, axe et cadre, on peut distinguer une évolution du bloc et de la forme anguleuse vers la souplesse et la fluidité. Mais inversement un contre-courant, né d'une esthétique opposée ou d'une rencontre de civilisations, peut faire revenir à la sécheresse et à la superposition de figures raides après une période de composition souple. Ceci nous montre la difficulté de dater la sculpture sans documents et seulement par l'analyse de la forme. Mais d'autre part nous pouvons, par cette même analyse, dépister l'apport d'une autre civilisation, l'influence de facteurs nouveaux, peut-être de croyances nouvelles ou plus primitives.

La séance est levée à 6 heures 30.

SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1934.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain LÉVY, *président*.

Étaient présents :

M^{mes} LALOU, MONTANDON, MORGENSTERN, TUBINI; M^{mes} LÉVY, LAVERGNE, STCHOUPAK; MM. P. BOYER, BOUVAT, CABATON, DEMIÉVILLE, ELISSÉEFF, FADDEGON, FOUCHER, GRECARD, GROSSET, LOURETTE, NIKITINE, PELLIOU, DES ROTOURS, SAINT-JEAN, SAKISIAN, SIDERSKY, STERN, STRAUSS, VIROLLEAUD, VOSY-BOURBON, *membres*; BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 12 janvier 1934 est lu et adopté.

LE PRÉSIDENT fait part des regrets que cause à la Société la perte de plusieurs membres : MM. R. NICOLAS, SINAPIAN et VIGNIER.

Il annonce que M^{me} CORDEAU offre à la Société différents manuscrits arabes et turcs provenant de son mari, mort en Syrie.

Ouvrages offerts à la Société :

SARRE, *Mittelalterliche Knuspsteppiche*, par M. FADDEGON; *Le capitalisme en Asie*, par M. NIKITINE; PELLIOU, *Voyages maritimes chinois du VII^e siècle*.

Sont élus membres de la Société :

MM. CANDELIER (présenté par M^{me} BERGER et M. Sylvain LÉVI).

PÉRÈS (présenté par MM. CANTINEAU et GAUDEFRY-DEMOMBYNES).

LIN LI-KOUANG (présenté par MM. Sylvain LÉVI et DEMIÉVILLE).

M. NIKITINE informe la Société d'une découverte de manuscrits sogdiens faite par des explorateurs russes dans le Tajikistan occidental. Ces documents, que M. FREIMAN inventorie en ce moment, sont au nombre d'une soixantaine, écrits sur bois ou sur parchemin, et intéressent au premier chef la vie politique et économique des petites principautés du Turkestan au IX^e siècle de notre ère.

M. SIDERSKY fait une communication sur une inscription hébraïque gravée dans le roc, formant le soubassement de la tour Saint-Gabriel à Tarascon. Cette inscription, composée seulement de quelques lettres hébraïques, a été interprétée de diverses façons. Il y voit une date, l'année juive 956 du 5^e millénaire — 1193 après J.-C., ce qui prouverait qu'il y avait des Juifs à Tarascon vers la fin du XII^e siècle.

M. PELLIOU achève son exposé sur le « tokharien » et montre, d'après les colophons turcs, qu'il y a lieu de reconnaître un « tokharien ».

(= tokharien A) distinct de la langue de Kuča ou Kū-sān (= tokb. B), et que ce « tokharien » est bien la langue du Tokharestan. On peut en outre retrouver un vestige probable du « tokharien » dans un mot étranger, transcrit en chinois par *Tsiao-li* (· · **cayrik*), nom d'une femme et d'un temple (ii^e-iii^e siècle), et par *Tchō-k'ue* (< **čakur*), en turc par *Čäkür* qui a le sens de « flèche de stupa ».

Observations de MM. Sylvain Lévi et Foucher.

La séance est levée à 6 heures 30.

SÉANCE DU 9 MARS 1934.

La séance est ouverte à 5 heures sous la présidence de M. Sylvain Lévi, président.

Étaient présents :

M^{lle} LALOU, MORGENSTERN, TUBINI; MM. BACOT, BOUVAT, CABATON, COLIN, DEMIÉVILLE, DENY, ELISSÉEFF, FADDEGON, FAVRE, FÉVRIER, FOUCHER, GRENARD, GRÉBUT, GRIAULE, GROUSSET, HACKIN, HADJIBEYLI, HAGUENAUER, LOURETTE, MARCAIS, NIKITINE, PELLiot, DES ROTOURS, SAKISIAN, SIDERSKY, STERN, VAJDA, *membres*; BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 9 février est lu et adopté.

M. LE PRÉSIDENT fait part des regrets que cause à la Société la mort de plusieurs membres : G. COURTILLIER, le commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE, S. D'OLDENBURG. M. LE PRÉSIDENT et M. PELLiot adressent un dernier souvenir à ces membres.

Ouvrages offerts à la Société :

FILHOZAT, *Philosophie médicale de l'Inde*;

R. SAINT-JEAN, *Littérature tamoule*;

Requête kurde au Ghazi, par M. FADDEGON;

Notice sur S. d'Oldenbourg, parue dans le *Times*, par M. NIKITINE.

Est élu membre de la Société :

M. R. SALERNO (présenté par MM. Sylvain LÉVI et P. PELLIOY).

M. LE PRÉSIDENT rappelle aux membres que seuls les membres du Conseil ont, d'après les statuts, le droit de voter l'élection des membres nouveaux.

M. DENT étudie le rapport des deux désignations *osmanli* et *ottoman* et, en comparant toutes les formes orientales et européennes, il montre que *ottoman* dérive d'une forme altérée en turc de *Osman*.

M. S. GRÉBAUT donne un aperçu des riches collections de manuscrits éthiopiens rapportées par la Mission GRIAULE. Il montre l'intérêt de plusieurs de ces textes pour la tradition biblique, hagiographique, hymnologique et liturgique en Éthiopie. En outre, la Mission a pu s'assurer de nombreux et importants documents relatifs à la magie et aux horoscopes. Un dernier groupe de textes comprend des textes *salasas* (prières annuelles et journalières; adaptation d'un texte magique). La Mission a rapporté enfin une collection considérable de documents iconographiques (fresques, peintures, dessins).

La séance est levée à 6 heures 30.

COMPTES RENDUS.

Alfred JEREMIAS. *DER KOSMOS VON SUMER.*

Leipzig, J. C. Hinrichs, 1932 :

in-8°, 29 pages.

Cette brochure fait partie de la collection de vulgarisation, *Der alte Orient* (XXXII, 1). Dans un mot d'introduction, l'auteur, l'un des partisans les plus résolus des théories astrales, déclare que « le problème sumérien s'avère de plus en plus comme le plus important parmi tous les problèmes de l'histoire spirituelle (*Geistesgeschichte*) de l'humanité ». Exagération évidente pour quiconque ramène à ses justes proportions le rôle de la civilisation sumérienne dans l'évolution historique de l'antique Orient. On est déconcerté par l'allure ésotérique, et même gnostique, de cet exposé qui prête les conceptions les plus extraordinaires de la mystique à la mythologie des premiers habitants de la Chaldée. Tel chapitre s'intitulera *Die äonische Welterlösung*, c'est-à-dire, si nous osons comprendre, la rédemption du monde par les éons. On nous parle aussi de la seule Madone, *die eine Madonna*, sous prétexte que « toutes les divinités féminines, et aussi Vénus-Istar sous toutes ses formes, sont des transformations polythéistes de la seule Madone. Même si deux déesses apparaissent l'une à côté de l'autre, elles ne sont que deux formes de la seule Madone » (p. 13). Chacun des chapitres est émaillé de ces affirmations péremptoires que n'accompagne aucune ombre de preuve. Songeons que « Hegel bien compris pense sumérien » (p. 11). Les amateurs de données positives, qui se fient uniquement aux témoignages des monuments, des textes, des études archéologiques ou philologiques, seront déconcertés par cette série d'aphorismes qui ressemblent à une profession de foi sumérienne.

E. DHORNE.

Menahem ZULAY. *ZUR LITURGIE DER BABYLONISCHEN JUDEN, Geniza-Text herausgegeben, übersetzt und bearbeitet sowie auf ihre Punctuation hin untersucht.* - Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933: in-8°, x-90 pages.

Les historiens de la langue hébraïque savent quel renouveau a apporté aux études sur la vocalisation massorétique la découverte, dans la Geniza du vieux Caire, de manuscrits liturgiques, dont la plupart sont maintenant dans la collection Taylor-Schechter de l'Université de Cambridge, mais dont un certain nombre de feuillets ont été dispersés dans les bibliothèques d'Europe et d'Amérique. Le professeur Paul Kahle a attiré l'attention sur les textes des *qeroboth*, prières d'approche, qu'on récitait en particulier le 9 du mois d'Ab, mais aussi dans d'autres occasions de l'année religieuse. Elles attestent l'activité des poètes de la synagogue durant les ix^e et x^e siècles de notre ère. Les poèmes sont généralement alphabétiques. Ils comportent souvent des citations de la Bible, parfois sous forme abrégée. Leur principal intérêt git dans leur vocalisation. Le recueil intitulé *Mahzor Vitry*, qui date des environs de l'an 1100 de notre ère, signale encore une triple ponctuation de l'hébreu : la babylonienne, qui est celle de l'auteur de la remarque sur le sujet, celle de Tibériade, qui est la massore, enfin celle « du pays d'Israël ». C'est la vocalisation du pays d'Israël qui se rencontre dans les *qeroboth*. L'ouvrage fondamental de Kahle, *Masoreten des Westens*, paru en 1927, a mis en pleine lumière ce fait important⁽¹⁾. Élève de Kahle, Menahem Zulay ne fait que préciser un certain nombre de points de détail. Sa dissertation s'ajoute à celle d'un autre élève de Kahle, Max Kober, qui avait pris pour thème *zum Machsor Jannai*, en 1929. On lira avec le plus grand profit le chapitre consacré à la ponctuation des *Qeroboth* (p. 21 et suiv.) et celui qui reconstitue l'origine, la structure, l'histoire de ce genre liturgique. Quelques fragments de la collection Taylor-Schechter ont été soigneusement reproduits en hébreu dans les pages 27-38. La traduction en est donnée dans les pages 39-62 et l'auteur s'est arrangé pour que l'alphabétisme reste toujours visible. Beaucoup de vers ou de strophes sont malheureusement mutilés, mais on a choisi de préférence les pages les mieux conservées. Le contenu de cette poésie pieuse est d'inspiration purement biblique. Ce sont presque des centons et il est facile, grâce aux notes de l'éditeur, de retrouver les versets de l'Ancien Testament qui ont été adaptés aux exigences rythmiques de la récitation synagogale. Quelques fragments de

(1) Voir mon compte rendu dans *Revue Biblique*, 1929, p. 266 et suiv.

textes sont encore donnés en appendice, dans les pages 70-82, avec des notes explicatives, mais sans traduction. L'auteur a jugé bon d'incorporer à sa publication un compte rendu analytique et critique d'un ouvrage d'Israël Davidson paru en 1928 sous le titre *Geniza studies*, III, *Liturgical and secular poetry* (p. 62 et suiv.).

Sous l'énergique impulsion de Kahle et de son école, l'histoire de la Massore est chaque jour mieux connue. C'est par contraste avec le système babylonien et le système palestinien qu'on éclaire le mieux le système de Tibériade, celui qui a fini par s'imposer dans l'écriture canonique, alors que les poètes liturgiques, représentants de la parole chantée, restaient plus proches de la vocalisation populaire.

E. DHORME.

Eugène CAVAIGNAC. *SUBBILULIUMA ET SON TEMPS*. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1932; in-8°, 109 pages.

Cet ouvrage forme le fascicule 58 des publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg. L'auteur, professeur à ladite Faculté, s'est consacré depuis un certain temps à l'interprétation des textes historiques, exhumés du sol de Boghaz-keui, l'ancienne Hattusas, capitale de l'empire des Hittites. On lui doit une traduction en français des *Annales de Mursil*, dans la *Revue d'Assyriologie*, 1919, et des *Annales de Subbiluliuma*, dans la *Revue des études anciennes*, 1930. Le but de son nouveau travail est de reconstituer le cadre historique dans lequel a évolué le grand monarque Subbiluliuma. Un premier chapitre est consacré aux prédécesseurs immédiats et à l'avènement. L'auteur résume les données des documents qui ont renouvelé l'histoire de tout le Proche Orient dans la première moitié du II^e millénaire avant notre ère. Les lettres d'el-Amarna, à partir de la fin du XV^e siècle, permettent de contrôler les renseignements que fournissent les textes de Boghaz-keui. La personnalité de Subbiluliuma s'en dégagait avec un relief saisissant. J'ai moi-même essayé, dans mes articles sur *Les Amorrhéens*⁽¹⁾, de mettre en parallèle les renseignements fournis par les deux sources. M. Cavaignac reprend le récit chronologique des événements du point de vue des Hittites. Il place en l'an 1390 avant notre ère l'association de son héros au pouvoir de Dudhaliash IV, prédécesseur de Subbiluliuma. Les campagnes en

(1) *Revue Biblique*, 1930, p. 174 et suiv.; 1931, p. 161 et suiv.

Syrie (vers 1390-1378) remplissent le chapitre II (p. 15 et suiv.), celles en Asie Mineure le chapitre III (p. 34 et suiv.). Les Achéens jouent déjà leur rôle dans la politique orientale. C'est un des faits qu'à la suite de l'errer je signalais dès l'année 1924⁽¹⁾. L'un des chapitres les plus suggestifs est celui qui donne un aperçu général de «l'Égypte, la Syrie et la Mésopotamie de 1378 à 1358 environ» (p. 50 et suiv.). Les annales des rois hittites sont soigneusement dépouillées pour montrer la situation générale de l'Orient à la suite des conquêtes de Subbiluliuma. Ici encore, les lettres d'el-Amarna fournissent d'excellents points de repère. La mort du roi-soleil, pour employer la terminologie du protocole des Hittites, sera le signal d'une agitation générale qui est bien décrite dans le chapitre VI, «l'Asie Mineure à la mort de Subbiluliuma, 1350» (p. 86 et suiv.). Un tableau chronologique, une carte du monde hittite, une reproduction du sceau bilingue de Subbiluliuma (d'après la publication d'E. Weidner, *Archiv für Orientforschung*, 1927, p. 135), autant d'auxiliaires qui sont les bienvenus dans une étude forcément très aride. L'index alphabétique rendra aussi beaucoup de services. Deux pages d'*addenda* montrent le souci d'être toujours *up to date*. A propos d'Alep et des Hittites, qu'il me soit permis de signaler mon article *La plus ancienne histoire d'Alep de Syria*, 1927. Pour la localisation du pays de *Nuhāsše*, qui est si souvent mentionné dans les lettres d'el-Amarna et les textes de Boghaz-keui, j'ai proposé, en rapprochant le nom du cananéen *nuhuštu* et de l'hébreu *nehôsiéth* «cuivre», la région de *Chalcis ad Belum* (aujourd'hui *Qennisrin* au S. S. O. d'Alep), le mot *Chalcis* dérivant lui-même de *χαλκός* «cuivre»⁽²⁾.

E. DHORME.

Th. WEISS. *ZUR OSTSYRISCHEN LAUT- UND AKZENTLEHRE*. — Stuttgart, 1933. in-8°, 100 pages; en fac-similé, 50 pages de manuscrit.

Ce livre utilise une partie des renseignements fournis par un curieux manuscrit syriaque oriental du British Museum, le «Livre d'extraits des voyelles et accents figurant dans la Bible». Après G. Diettrich⁽³⁾.

⁽¹⁾ Dans mon article *Les Achéens dans les textes de Boghaz-keui*, *Revue Biblique*, 1924, p. 557 et suiv.

⁽²⁾ *Revue Biblique*, 1931, p. 164.

⁽³⁾ *Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia*, Londres, 1899.

Th. Weiss s'est attaché à synthétiser la matière éparse dans ce manuscrit. Mais, tandis que G. Diettrich avait pris pour base de son étude le texte d'Ésaïe, Th. Weiss a considéré uniquement les citations afférentes à la Genèse.

Peu de choses à noter pour la phonétique, encore que l'auteur du manuscrit ait témoigné d'un souci tout moderne pour l'observation exacte de la prononciation réelle, souvent en désaccord avec l'orthographe traditionnelle. Il s'agit principalement d'assimilations et de dissimilations de certaines consonnes, de l'amuïssement de certaines autres, de l'introduction d'une voyelle auxiliaire pour faciliter la prononciation (p. 22 sqq.), etc.

Plus intéressant est ce que nous apprenons, par ce manuscrit, des méthodes d'accentuation (entendons : de ponctuation) en pratique chez les Syriens orientaux. Ils ont utilisé, comme on le sait, deux sortes d'accent, les uns destinés à diviser la phrase (Trennungsakzente), les autres ayant pour rôle d'indiquer la nuance affective de cette phrase (Sinnakzente) : ordre, interrogation, prière, etc. Or M. Th. Weiss a pris la peine de dresser un tableau du système d'accentuation du syriaque oriental d'après les données fournies par Joseph de Houza (vers 500 de notre ère), par notre manuscrit (en 899) et par Elias de Tirhan (après 1049). On suit ainsi le développement progressif de ce système (p. 32-33). On mesure aussi toute la distance qui sépare ce dernier du mode d'accentuation des massorètes juifs pour l'hébreu : en particulier le principe de la « dichotomie » ne joue qu'un rôle très secondaire pour les Trennungsakzente.

Enfin le chapitre sur la Massore révèle assez peu d'originalité de la part du grammairien syrien, tout au plus un penchant excessif pour les étymologies fallacieuses ; mais une telle méthode d'exégèse est loin de lui être propre.

J.-G. FÉVRIER.

TAHA HUSAYN. 'ALĀ HĀMIS AS-SĪRA. — Le Caire, Imprimerie Raḥmāniya, [Décembre] 1933 ; xi, 192 pages.

Sacrifiant à la mode actuelle et s'inspirant d'un titre de Jules Lemaitre, M. T. H. publie ce recueil de quatorze anecdotes historiques romancées relatives à la vie de Mahomet : *En marge de la Sira*.

Après avoir étudié les textes historiques fondamentaux qui traitent

de la biographie du Prophète (*Sīra* d'Ibn Hišām, *Ṭabakāt* d'Ibn Sa'd, Histoire d'At-Tabarī), l'auteur estime que le tableau qu'ils tracent de la vie noble et simple des premiers Arabes et du fondateur de l'Islamisme devrait être, pour la jeunesse arabe actuelle, à la fois une source d'inspiration féconde dans le domaine de la littérature et du théâtre, comme un modèle d'activité matérielle et morale.

Cependant, cette jeunesse est engouée de modernisme. Elle lit surtout les ouvrages d'auteurs contemporains, arabes et étrangers, qui séduisent par la clarté de leur langue comme de leur style et par les jouissances rapides et faciles qu'ils procurent. Personne ne se donne plus la peine de lire les auteurs anciens dont la langue paraît aujourd'hui archaïque et étrange, et dont les récits sont encombrés de digressions et d'*isnād-s*.

C'est à l'intention de cette jeunesse, avide de lectures profitables mais attrayantes, à l'usage des gens du monde, pourrait-on dire, que M. T. H. a composé son livre. En arabe classique modernisé, dans un style spontané et volontairement simple, il a transposé un certain nombre d'anecdotes historiques qu'il présente « sous une forme nouvelle, convenant à la vie que nous vivons ». Rompant avec la littérature arabe ancienne, « littérature temporaire, qui est morte avec l'époque qui l'avait vue naître », l'auteur veut en faire de la « littérature vivante » (*al-'adab al-hayy*) en en modernisant la forme.

Quant au fond, pour tout ce qui ne touche pas à la personne du Prophète ou aux questions de religion, l'auteur prévient qu'il n'a pas hésité à s'accorder toute liberté de corser les événements et d'inventer des détails. Certains, prévoit-il, parmi les modernistes « qui magnifient la raison et ne se fient qu'à elle seule » lui reprocheront d'avoir conservé dans ses récits un certain nombre de faits que la raison ne saurait admettre. Mais M. T. H. déclare que, loin de vouloir faire œuvre d'historien critique, il s'est donné pour but principal d'émouvoir les cœurs, d'inspirer des sentiments nobles et généreux et aussi, plus simplement, « d'aider ses contemporains à passer le temps ainsi qu'à supporter les fardeaux de la vie et les charges de l'existence ».

Toutes ces intentions partent évidemment d'un bon naturel. Il est à craindre toutefois que l'initiative de M. T. H. ne soit mal récompensée et ne provoque de violentes réactions dans les milieux littéraires et religieux.

On laissera difficilement passer, en Orient, cette affirmation qu'on ne lit plus la vieille littérature arabe parce qu'on n'en comprend plus que difficilement la langue, et que, si l'on ne veut pas qu'elle demeure lettre morte pour la jeunesse contemporaine, il convient de la transposer (je

n'ose dire : traduire) en arabe moderne. Et pourtant, si Homère, Eschyle et Sophocle⁽¹⁾, comme l'auteur l'admire, sont encore vivants parmi nous, c'est en grande partie à la traduction de leurs œuvres qu'ils le doivent.

Par ailleurs, la hardiesse avec laquelle M.T.H. transforme le Prophète et ses parents en personnages littéraires ne manquera pas, dans certains milieux, d'être considérée comme une sorte de sacrilège. - Les quatorze anecdotes composant le volume ne portent que sur l'activité de 'Abd al-Muttalib avant la naissance de Mahomet et sur l'enfance du futur prophète. La suite de sa vie est exposée en d'autres chapitres qui sont déjà composés et que l'auteur se propose de publier d'ici quelque temps.

Georges S. COLIN.

Bach. FARES. *L'HONNEUR CHEZ LES ARABES AVANT L'ISLAM*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1932 : in-8°, vi + 226 pages.

Le travail de M. Fares rendra de bons services comme recueil de faits, mais il serait assez difficile, après l'avoir lu, de se faire de l'honneur des anciens Arabes une idée plus claire qu'en se fondant sur les ouvrages de Jâhiz ou d'Ibn Qotayba.

Certes, M. F. est familiarisé avec les théories de l'école sociologique contemporaine et les applique avec beaucoup de bonne volonté; c'est ainsi, par exemple, qu'après avoir démontré que tout, ou à peu près, se ramenait dans la vie des anciens Arabes à l'honneur, il se voit obligé de découvrir le stimulant susceptible de faire revivre périodiquement chez les Arabes de la Jâhiliyya «cet état de vie sociale intense où les forces individuelles sont stimulées au point d'entraîner une transfiguration complète de l'individu» (p. 165). Cet «état de vie sociale intense» consiste essentiellement dans les rixes qui éclataient souvent aux grandes foires où des Bédouins de diverses tribus avaient l'habitude de se donner rendez-vous. Une tradition plus ou moins romancée, si l'on nous permet cette expression, a certes fait de ces bagarres le point de départ de grandes guerres intertribales, mais il nous semble risqué de la prendre autrement que *cum grano salis*.

(1) Pourquoi transcrire en arabe les noms d'Homère et d'Eschyle d'après leur forme grecque : *هوميروس*, *ايسكولوس*, alors que les noms de Sophocle et de Plaute le sont d'après leur forme française : *بلوت*, *سوفوكل*?

M. F. n'a pas réussi à préciser la nature de cet état d'effervescence et cela pour une raison très simple. C'est que, dans la période qu'il étudie, l'effervescence était à l'état endémique. La période dite antéislamique, dans la mesure où nous pouvons la connaître, est essentiellement une période de décomposition et de transition, sur le plan historique aussi bien que sur le plan moral. Elle manque totalement d'homogénéité et c'est pourquoi toute interprétation qui essaierait d'en réduire la complexité à une ou deux idées générales, pêche par la base.

L'auteur fait tenir tout l'honneur arabe dans les notions de *irāḍ* et de *izza*. C'est exact.

Mais on n'est pas entièrement convaincu par les raisons qui lui font mettre entièrement hors de cause la *mourouḡa* et la *foutouḡa*. Il nous semble, au contraire, que des recherches sur les antécédents de la *foutouḡa* (v. maintenant F. Taeschner, *Z. D. M. G.*, LXXXVII, 1933, p. 9-12) auraient présenté beaucoup d'intérêt. On remarque, en général, que M. F. a tendance à critiquer les orientalistes européens, ce qui ne lui réussit pas toujours (v. p. 214 et suiv. la discussion, spécieuse à notre sens, de la théorie de Goldziher relative au *hijā*).

Quelques remarques de détail :

P. 174 : pour le *naṣī* sur le sens duquel l'auteur se méprend (suivant en cela bon nombre d'exégètes musulmans), cf. les travaux de Moberg, Plessner et, dernièrement, de J. Fück, *O. L. Z.*, 1933, col. 280-283.

Pourquoi transcrire la désinence *يَا* par *yā* ?

« Rachidites » (p. 23 et fréquemment) veut sans doute désigner les quatre califes orthodoxes. Le terme est bizarre et inintelligible pour les non-arabisants.

En revanche, la *mo'allāqa* de Zohayr reçoit le nom de « poème suspendu » (p. 37). On s'étonne de retrouver cette traduction dans un travail d'orientalisme paru en 1932. Il eût été infiniment plus simple de conserver le mot arabe et de l'expliquer correctement en note.

A la même page Hotay'a « chante des romances sur les *arād* des gens » (*sic*).

La tenue littéraire de l'ouvrage laisse beaucoup à désirer. Il aurait gagné à être soigneusement révisé avant sa publication.

Georges VAJDA.

Jules BLOCH. *L'INDO-ARYEN, DU VEDA AUX TEMPS MODERNES*. — Paris (Adrien Maisonneuve), 1934; in-8°, 335 pages.

Ce livre n'est pas la juxtaposition des grammaires particulières du sanskrit, des dialectes moyen-indiens et des langues néo-indiennes. Car, d'une part, la présentation n'est pas systématique; selon les besoins de l'exposé, l'auteur fait alterner la description par périodes, conduite dans les cadres traditionnels (ainsi le chapitre des désinences nominales, auquel ne répond rien d'analogue dans les désinences verbales), et une sorte de vue générale où les faits saillants sont privilégiés (ainsi dans plusieurs des compartiments de la phonétique). D'autre part, chaque période est décrite en fonction de celle qui précède et de celle qui suit : pour un état de langue donné, ce qui importe à l'auteur, ce ne sont pas les innovations temporaires, mais les traits hérités et les traits transmis. Que chaque portion de l'ouvrage est partie d'un tout interdépendant, on le voit déjà par le grand nombre de données qui figurent à la place où les appelle, non l'état de langue où elles sont attestées, mais celui en fonction duquel elles sont citées : il faudra prévoir que les faits sanskrits relatifs au flottement de genre (p. 150), à l'emploi du duel (p. 154), aux mots prépositionnels (p. 159), sont fournis dans le chapitre sur « le nom moderne », parce qu'ils préparent des faits modernes⁽¹⁾. Du plan général aux plus petits détails, dans la forme comme dans l'esprit, l'auteur évite soigneusement tout ce qui peut faire penser au type *Grundriss*. Chaque lecteur verra à l'usage et selon ses affinités propres si la doctrine qui lui est fournie sous cette forme lui est mieux assimilable.

Cet ouvrage n'est pas cependant un panorama (tel était le titre primitivement choisi par M. B.), comme les *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* et *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, de M. Meillet, dont M. B. a évidemment cherché à s'inspirer. Car, avec toutes les inégalités qu'on voudra, la description est ici complète pour chaque période, et d'autre part l'histoire de la langue n'y est pas mêlée, et éventuellement subordonnée, comme dans les ouvrages cités de M. Meillet, à celle de la littérature et de la civilisation. Ceux qui sont au courant des difficultés particulières au domaine indien savent que M. B. n'est pas responsable du caractère exclusivement linguistique qu'il a dû donner à

(1) Cf. aussi p. 241 (le causatif). A ce propos, on reconnaîtra les services que rend une table des matières explicite. M. J. B., qui a tant lutté pour réclamer des index dans les ouvrages des autres, n'en a pas donné dans le sien. A vrai dire, la nature du livre, le fait que les mots sont cités le plus souvent à titre d'illustration, ne rendaient pas cet index indispensable.

son ouvrage : il faut d'ailleurs mettre à part les pages, magistrales et qu'on regrette trop courtes, qui composent l'introduction et la conclusion, et qui renouvellent avec des vues plus amples encore et plus d'autorité les pages liminaires, célèbres parmi les indianistes, de la *Formation de la langue marathe* et les conférences de Londres (*Some problems of Indo-Aryan philology*, B.S.O.S., V [1930]).

La littérature n'est nulle part plus que dans l'Inde séparée de la vie, plus infidèle ou lointain témoin de l'évolution linguistique réelle. Là où elle marque des changements précis, ainsi dans la productivité relative et l'emploi des temps et des modes, M. B. n'a pas manqué de relever l'essentiel (p. 223). S'il n'avait pas craint d'alourdir son ouvrage, il aurait pu noter d'ailleurs encore la position particulière des Brāhmaṇa, de l'épopée, des kāvya, de « la prose familière tardive » ; on s'étonne que la situation linguistique privilégiée de l'Atharvaveda ne ressorte qu'à la page 221. Mais décrire des variations, qui sont réelles et plus profondes qu'on ne le dit généralement, à l'intérieur du sanskrit classique, n'entrait pas aisément dans le plan d'un livre centré vers les faits modernes et qui, presque dès l'origine de la tradition, dispose de documents moyen-indiens d'une facture plus sincère que les textes littéraires sanskrits et mieux dans la ligne des développements ultérieurs : c'est déjà bien de n'avoir pas éliminé le sanskrit post-védique, comme pouvait le faire craindre la ligne 9 (du bas) de la page 5 de l'Introduction. Du moins aurait-on souhaité, dans les chapitres morphologiques, trouver plus nettement la position de Panini, qui marque un point de repère fixe pour un état linguistique précis.

On sait assez à quel degré la documentation sur laquelle peut s'appuyer un pareil ouvrage est insuffisante : l'admirable grammaire de M. Wackernagel est inachevée ; les manuels de Pischel et de M. Geiger ne contiennent ni faits d'emploi, ni théorie de la phrase, ni exposé de la formation des noms (est-ce pour cela que le livre de M. B. passe sous silence la formation des noms en prakrit et en pali ?) ; et toutes les langues modernes ne sont pas connues, est-il besoin de le dire, avec la précision que l'on doit, pour l'une d'entre elles, à l'auteur de la *Formation de la langue marathe*. Les monographies utiles sont en petit nombre. Des faits dialectaux comme ceux révélés par les documents de Niya n'ont jamais encore passé dans une description d'ensemble. Si, pour écrire ce livre, il avait fallu attendre d'avoir le matériel dont on dispose pour les langues classiques, il n'eût jamais été écrit. M. B. sait mieux que personne à quel point le détail des faits est souvent encore obscur. Si, par-dessus les progrès linéaires de la science, il a risqué le bond en

avant que représente cet ouvrage, c'est qu'il se sentait la force de suppléer à beaucoup de lacunes, par son intuition et par le sentiment subtil qu'il a des choses linguistiques. Le livre est riche en observations ou interprétations nouvelles sur des faits connus, mais non encore utilisés dans les cadres d'une description historique; parfois il s'agit de formulations meilleures: M. B. excelle à rajeunir, par une définition originale, les termes d'un problème: qu'on examine, à ce point de vue, ce qu'il dit de la nasalisation ou de la gémation, ou la façon dont il définit la subordination. Nouveautés qui n'apparaîtront qu'au spécialiste, car la rédaction étonnamment impersonnelle et l'absence presque entière de renseignements bibliographiques⁽¹⁾ rendent impossible de reconnaître de prime abord ce qui appartient en propre à l'auteur. Voici quelques observations de détail sur la portion sanskrite de l'ouvrage.

La description de la dérivation nominale, p. 108 et suiv., ne paraît pas heureusement équilibrée. Les principes généraux ne sont pas assez mis en lumière par ce qui est dit aux dernières lignes de la page 107: opposition des procédés de dérivation selon qu'il s'agit de mots simples ou de composés (d'où la nécessité, dans le domaine sanskrit, d'étudier la dérivation en fonction de la composition); différenciation entre la dérivation primaire et secondaire, avec extension graduelle de cette dernière (sensible dans les suffixes *-(i)yāms-*, *-iman-*, *-ip-*), en sorte qu'à la notion ancienne de nom d'agent à valeur verbale (qui va jusqu'à des tentatives de passif avec *-ura-*, *-ima-*) et de nom d'action, se substitue celle d'adjectif et d'abstrait⁽²⁾. En revanche, on ne voit pas le profit

Peut-être valait-il mieux laisser de côté complètement les références bibliographiques. Il est déconcertant de voir cité d'intervalle en intervalle un article, uniquement parce que récent, ou très spécial, ou étranger aux choses indiennes. Quitte à élargir, ce qui n'eût pas été un mal, la bibliographie générale de la page 23 que M. B. consacre, d'un nom qui devrait faire fortune, si l'on avait partout le même souci que lui d'une rédaction «haute», selon le juste mot que M. MEILLER, *B.S.L.*, XXI, p. 61, appliquait à la *Langue marathe*, aux «ouvrages de référence implicite».

La liste des suffixes est loin d'être complète, même pour les formations importantes (cf. *-tad-* et *-th-*, *-ta-*, *-iman-*, etc.). Le principe de classement échappe, qui commence par des types indo-iraniens (p. 108), pour continuer par les suffixes non vivants (p. 109; mais *-ran-* et les noms de parenté, et même *-ta-* et *-man-* de la page 108, sont-ils réellement productifs?); puis les suffixes thématiques (p. 107 et 110); enfin ceux qui «servent principalement à marquer la dérivation» (p. 111): en tête desquels on n'eût guère attendu *-i* (*śrath-* est un composé; *tāpust-* incertain), même avec la réserve de la ligne 5.

qu'il y a à opérer avec la notion de suffixe populaire (p. 111) : là où la base radicale est claire et où la voyelle longue n'est pas fournie par elle, la longue du suffixe semble en général rythmique : qu'on pense aux quadrisyllabes du type *jāgarūka-*, *cañcarika-* et plus généralement aux finales en *-amāna-*, *-aniya-*, *ayālu-*. Contrairement à l'usage du reste du livre, la description des suffixes est statique : pourtant il y a des tendances, des emplois localisés : *-uka-* et *-anā-* prolifient dans un certain état de langue : *-ālu-* et *-iṣṇu-* abandonnent à un certain moment leur caractère d'adjectif semi-participial pour s'emplir de valeurs affectives (adjectifs de sentiment et désiratifs) ; *-thu-* et les séries à *+* délimitent des zones expressives, etc. Le peu de goût de l'auteur pour la présentation systématique a engendré çà et là une rédaction un peu floue que dissimule mal la densité concise de son style. Ce même sentiment est sans doute responsable de certaines répétitions ⁽¹⁾ et de certaines omissions ⁽²⁾, les unes et les autres, à vrai dire, peu gênantes.

Dans la section du verbe, le caractère des dénominatifs sanskrits (p. 213) gagnerait à être précisé : si les *Samhitā* connaissent surtout des dénominatifs en *-ya-* (éventuellement *-iya-*, *-sya-*), où l'attache nominale est sémantiquement en évidence (« agir comme, ressembler à, traiter en »), le sanskrit classique (et en particulier les textes bouddhiques) développe des dénominatifs en *-aya-*, que M. B. ne signale que d'une façon incidente, sous la rubrique du causatif, p. 241. Ces dénominatifs tendent de plus en plus à fonctionner comme verbes simples et à se confondre avec les causatifs, qui ont de leur côté affaibli ou perdu le sens causal : en sorte qu'on obtient une conjugaison en *-aya-*, plus ou moins éloignée du nom ou du verbe de base, qui donne

(1) Ainsi l'origine de *karōti*, donnée p. 111 et 221 ; les formes en *-apayati*, décrites p. 213 et 241 ; la formation des participes présents, cf. p. 108 et 110, 253 et 254 (et aussi p. 217) ; p. 313, le premier alinéa reprend ce qui a été dit p. 265.

(2) Rien sur les noms de nombre, qui ne sont pourtant pas simplement des faits de vocabulaire et qui avaient largement trouvé place dans la *Langue marathe*. Rien sur les adverbes, composés et dérivés adverbiaux. Les formations en *-ikr-* et *-ākr-* et les périphrases qui aboutissent à remplacer le verbe par un nom d'action accompagné d'un auxiliaire en *kr-*, *ni-*, *gam-*, *vidhā-*, etc., et qui se continuent en moderne (p. 295), ne sont pas mentionnées. Les faits d'accent ne sont pas systématiquement décrits, sans doute parce qu'ils sont sans intérêt pour le développement général. Mais l'élément statistique aurait pu intervenir ailleurs encore que dans les questions de productivité relative de certains temps, p. 209 et *passim*.

des formes telles que (Avadānaçataka) *adhivāsay-* « consentir » et « endurer », *apadhāray-* « entendre », *ārāgay-* « plaire », *ārocay-* « dire », etc. Ainsi se trouve rejointe, dans une autre ambiance, l'indétermination que présentait le système en *-aya-* dès le Rgveda⁽¹⁾.

On sera, pensons-nous, unanime à reconnaître l'importance du livre de M. B. Il suffira de dire qu'il était le seul à pouvoir l'écrire : aussi personnel, aussi amplement informé, aussi riche de suggestions. Si l'on-

P. 218, l. 12, la notion de « groupes habituels » pourrait être précisée pour le RV. : aoriste radical en face de présents à nasale, à *-ch-*, à redoublement; aoriste thématique en face de présents à *-y-* (cf. p. 212, l. 8 du bas); aoriste sigmatique en face de présents thématiques (*bhāvati* étant secondaire); pas d'aoriste en face des présents radicaux.

P. 226, l. 6, « l'emploi verbal du participe en *-tavant-* est plus restreint » : la phrase est équivoque. L'emploi de *-tavant-* est limité (et aoristique plutôt que parfait, p. 255, l. 4 du bas), mais la valeur verbale *v* est à peu près constante.

P. 257, l. 2-1 du bas : il ne semble pas qu'au début de la tradition les phrases relatives « se passent plus facilement de verbes personnels » : la place normale du style nominal est dans la phrase non subordonnée.

P. 284, l. 7-13 : on n'acceptera pas volontiers la rédaction elliptique et paradoxale qui est présentée sur l'origine de l'absolutif en *-am*; qu'il soit permis de renvoyer aux deux articles sous presse (*M.S.L.*, XXIII, fasc. 6), l'un de M. Benveniste, qui traitent exhaustivement de ce problème.

P. 285, l. 3 du bas, le rôle considérable joué par l'absolutif comme procédé de subordination et de liaison de phrases n'est pas assez souligné : il est plus important que celui du participe, sur lequel l'absolutif n'a cessé d'empiéter, et dont les valeurs d'apposition, décrites p. 312, n'ont rien de si caractéristique qu'un adjectif banal ne puisse exprimer. Signalons à ce propos que M. B. devrait se garder de mêler dans la dénomination de participe les types en *-ant-*/*-(m)āna-* d'une part, *-ta-*/*-na-* de l'autre : ces derniers seuls sont susceptibles de fonctionner comme verbes et seuls figurent de façon typique comme éléments de composition. — Dans le même contexte, p. 285, ligne finale, on n'est pas rassuré sur l'exemple de l'AB., où il doit s'agir d'un absolutif « contemporain », mais non prépondérant par rapport à *tiṣṭhan* : le contexte le montre. Enfin, p. 286, le tour *himsatvā mene* n'appartient pas à la théorie des périphrases; il serait à sa place p. 313.

P. 297, l'allégation relative au « besoin de voir les choses sous forme active » surprend à propos du *sanskrit*, où l'expression passive gratuite a pris tant d'importance. Il a dû y avoir un renversement de point de vue (qu'atteste la déperdition progressive du sens passif de l'adjectif en *-ta-*) : l'expression passive apparaît nettement en retrait dans les textes en *sanskrit* bouddhique.

vrage appelle constamment la discussion, si les réactions qu'il inspire ne vont pas toutes sans réserves et quelquefois sans protestations, c'est précisément que la part d'initiative en face des faits y est particulièrement grande. C'est aussi que, par son plan même et sa manière de présenter les faits, il atteint au vif ceux dont le tempérament propre incline à une méthode différente, mais qui sauront apprécier tout de même le mérite et, si l'on veut, la supériorité (je suis prêt à l'avouer en ce qui me concerne) de celle-là.

L. RENOU.

SIDDHADHAMMA DOHA, an *Apabhramsa* work of the 10th century, critically edited by HIRALAL JAIN (*Karanja Jaina series*, II). Karanja, Berar, 1932; in-16, 98-126 pages.

PAHUḌADOHA of *Ramasimha Muni*, critic. ed. by H. J. (*Karanja Jaina Series*, — III). Karanja, 1933; in-16, 136 pages.

PUṢPADANTA. NIVARANACARIṬI, crit. ed. by H. J. (*Devendrakirti Jain Series*, I). Karanja, 1933, in-8°, LXIV-210 pages.

La *Karanja Jaina Series*, dont nous avons annoncé ici (CCXVI, p. 181) le premier volume, s'est depuis lors accrue de deux nouvelles publications — et même de trois, car la dernière couverture annonce comme paru le *Karakandacariu*, que nous n'avons pas encore reçu. C'est le directeur de la collection lui-même, le professeur Hiralal Jain d'Amraoti (élève et collaborateur de Rai Bah. Hiralal), qui s'est chargé d'éditer les nouveaux volumes, le *Sāvaya dhammadoha* ou « Distiques sur les devoirs des laïcs » et le *Pāhuḍadobā* ou « Distiques d'offrande ». Ces éditions se caractérisent par une innovation heureuse, favorisée du reste par la brièveté des textes (224 et 222 distiques) : le texte est accompagné d'une traduction en hindi qui lui fait face, comme dans les éditions Budé. La traduction est complétée par un index de tous les mots avec références (incomplètes quand le mot est fréquent) et par un assez bref commentaire portant sur le fond, enfin par un index des strophes, le tout précédé d'une préface en hindi (résumée en anglais pour le *Pāhuḍadobā*).

Dans ces consciencieuses préfaces, M. Hiralal décrit et classe les manuscrits, identifie les auteurs et situe les ouvrages, ce qui n'est pas chose simple. Le premier, qui appartient à un type assez fréquent, est dû à Devasena (ou à un de ses disciples ? l'expression : *Devasenai uvadit-*

thū autoriserait à la rigueur cette interprétation); ce Devasena a composé à la fin du v^e siècle d'autres ouvrages en prākṛit, portant sur des sujets pareils et contenant des vers analogues à ceux de l'ouvrage en question (p. 13); au reste il a compilé des œuvres plus anciennes. Signalons en passant une anecdote où il est mêlé et d'après laquelle les dohā, donc l'apabhraṃṣa, auraient à l'époque été moins appréciés que les gāthā, donc le prākṛit.

Le Pāḥuḍadohā, qui cite le précédent, mais en est à peu près contemporain, est un ouvrage d'inspiration plus nettement philosophique ou mystique, apparenté aux caryā et dohā bouddhiques du Bengale. Les rapports d'expression avec un ouvrage de Joindu-Yogindra, dont M. Hiralal donne une liste presque double de celle de M. Upadhye (Ann. Bhand. Instit. XII, p. 152), ne l'empêchent pas d'attribuer la composition de l'œuvre, non à Joindu, mais à Rāmasiḥa, ceci d'après le v. 191 et d'après un colophon de manuscrit: d'autant que Joindu a coutume de signer clairement ses compositions. Il reste que les strophes se déplacent d'un texte à l'autre avec une assez grande facilité; on a ici, semble-t-il, la trace d'un enseignement oral. M. Hiralal insiste sur le cas de Hemacandra le grammairien, qui citerait trois strophes du Pāḥuḍadohā, sans compter un pāda nettement proverbial: en réalité ce sont, comme on verra p. 22, plutôt des doublets, et même à les lire sans prévention on imaginerait aisément que l'original est chez Hemacandra, postérieur d'un bon siècle.

La préface du Sāvayya^a se termine par un résumé grammatical, et celle du Pāḥuḍa^a par une discussion sur l'emploi relatif des mots *apabhraṃṣa* et *deṣi*, destinée à montrer l'identité de valeur de ces deux termes, identité sur laquelle j'avais dans une lettre personnelle exprimé des doutes. Le recueil des textes invoqués sera utile; j'avoue que je n'adopte pas sans hésitation toutes les interprétations proposées. Une observation à retenir est que les auteurs ne devaient pas, généralement au moins, aimer à donner eux-mêmes à la langue de leurs œuvres un nom qui, comme *apabhraṃṣa*, éveille l'idée de faute. En ce qui concerne la strophe de Vidyāpati Thākura qui a servi de point de départ à la discussion (v. Sāv., p. 29; Pāh., p. 33), je vois, et j'allègue au besoin à ma décharge, que les éditeurs précédents de la *Kīrtilatā*, Haraprasad Gāstri (en anglais et bengali) et M. Baburam Saksena (en hindi), la traduisent autrement que M. Hiralal.

Les traductions sont fort consciencieuses et utiles; on ne saurait dire cependant qu'elles élucident toutes les difficultés, au moins pour ceux des lecteurs qui ne peuvent rivaliser de science avec M. Hiralal. Par

exemple, Sāv. 29, *sasihi* est traduit comme génitif (« les rayons de la lune deviennent noirs »), et donné comme tel dans la grammaire; ne serait-ce pas simplement un locatif? Dans la même phrase, *kiraṇāi kālā hunti* donne une forme d'adjectif en désaccord avec le substantif, qui irait mieux dans une langue moderne, guzrati ou rajasthani; le sens n'est pas douteux, mais la difficulté valait d'être soulignée. Du reste le vers, non rimé, est par là même suspect.

Sāv. 68, *saṃjhā tihī mi* « aux trois sandhyā »; *mi* est, apparemment au moins, traduit par *mē* « dans »; le lexique seul enseigne qu'il s'agit d'une forme équivalant à skr. *pi*, h. *bhi* « même ». Sāv. 32, *khaddai* est traduit comme un actif; la forme étonne, et il aurait fallu la souligner: mais on peut y voir un passif: « le ghi se mange avec l'huile » (dans ce distique la nasalité de *pīyāi* « il boit » n'est-elle pas du fait de l'imprimeur, trompé par les finales nasales voisines?). Pāh. 179, on dirait que *paī*... *bhamci* est traduit par « tu erres »: le verbe est à la 3^e personne; et sans que le vers devienne clair (ni sûr, car il n'est pas rimé), on peut écarter cet exemple unique et gênant de *paī* nominatif.

Outre la *Karanja Series*, M. Hiralal a entrepris à Karanja même une autre collection, celle-ci alimentée, avec des fonds de nature moins permanente que la première, par un autre groupe de Jains: ce n'est plus le *Senagana*, mais le *Balātkāragana* qui la patronne, en l'honneur du défunt svāmi Devendrakīrti Bhaṭṭāraka. L'ouvrage qui l'inaugure est, comme le *Jasabaracariu*, un roman d'aventures dû à Puṣpadanta; il est, publié suivant la même méthode, c'est-à-dire sans traduction hindie, mais avec introduction et notes en anglais. L'introduction assez développée replace le poète dans son milieu et le roman dans sa série; elle rassemble les données de fait: par exemple, certaines coutumes matrimoniales, et en particulier le mariage chez le fiancé, aujourd'hui pratiqué chez les Gond. On trouvera un excursus sur les Nāga, « hommes de chair et d'os » et non êtres mythiques. On appréciera l'appendice métrique et l'index des noms propres présentés sous forme sanskrite. L'index apabhrāmṣa, très soigné quant aux références, sera utile par lui-même; il pose, ou laisse posé plus d'un problème; on y decèle aussi quelque inexpérience linguistique: mais le principal est d'avoir la liste des mots et un certain nombre de comparaisons: joint aux autres index des éditions parues et à paraître de M. Hiralal, ce sera un instrument de travail précieux.

Jules BLOCH.

Ramkumar Varma. *KABIR KA RAHASYA* (*Le mysticisme de Kabir*). — Prayag (Allahabad), Gandhi-Hindi-pustak-bhandar, 1931; in-16, 140 pages.

Comme poète, Kabir n'est pas sans défaut : les images sont chez lui souvent trop pressées, exprimées incomplètement et sans grâce ; et si la pensée l'intéresse avant tout, on ne doit pas cependant lui demander la cohérence et la précision du philosophe. Bref, Kabir est un auteur populaire, mais non un auteur facile. Tout ceci, que M. R. Varma (lecturer d'hindi à l'Université d'Allahabad) reconnaît, légitime le dessein d'une « Introduction à Kabir », qui pourrait être le titre du petit volume qu'il nous offre.

En exposant de façon sobre et claire le mysticisme de Kabir, il le commente par la tradition du yoga indien, mais aussi et surtout par des citations prises à des auteurs européens comme E. Underhill et aux poètes persans comme Rumi. Mais cette mise en parallèle des notions et des termes (continué par un double index) ne va pas jusqu'à l'étude poussée des équivalences et de l'influence du soufisme ; ce n'est pas ici un ouvrage de recherche. On ne s'étonnera pas par conséquent que l'origine exacte des citations ne soit pas fournie, même dans l'appendice de 65 pages qui fournit une anthologie de Kabir : mais ceci diminue la valeur du livre pour l'historien, car tous les recueils de Kabir n'ont pas la même authenticité relative.

Jules Bloch.

K. N. SIVARAJA PILLAI. *THE CHRONOLOGY OF THE EARLY TAMILS*, based on synchronistic tables of their kings, chieftains and poets appearing in the Sangam literature. — Madras University, 1932; in-8°, xxiv-284 pages.

L'histoire ancienne du pays tamoul est une « construction de briques où manque le mortier de la chronologie ». On n'a pas fait de fouilles dans les capitales anciennes ; l'épigraphie, à part quelques inscriptions encore indéchiffrables, ne commence qu'au VI^e ou VII^e siècle. Force est donc de se rabattre sur la littérature. Heureusement une portion de cette littérature est antique au point que le plus ancien des grammairiens n'y pouvait comprendre toutes les formes ; elle est en outre, selon notre auteur, d'inspiration purement locale, réaliste, libre de conventions, du moins des conventions d'origine aryenne et brahmanique qui l'ont dénaturée plus tard. Il faut donc faire la critique interne de cette vieille littérature et y chercher les éléments d'une chronologie.

Le principe est excellent, quoiqu'on aperçoive du parti-pris dans l'espèce de patriotisme rationaliste et antibrahmanique qui inspire le classement des œuvres. Il est certain, comme le dit M. Sivaraja, que dans les poèmes attribués aux académies ou *saṅgam* on a le droit de choisir, puisque ce sont des collections d'anthologies, où le classement est « trop symétrique et méthodique » pour avoir une valeur : certains détails montrent que les recueils appartiennent à la période postérieure : ainsi le nombre des lettres de l'alphabet sanskrit est à la base de la plupart des chiffres ; le nom même de *saṅgam*, qui manque dans les œuvres elles-mêmes, doit témoigner d'une revendication d'origine brahmanique en réaction contre les *śaṅgha* Jains du vi^e siècle (resterait à expliquer l'application aux assemblées littéraires) ; il est facile aussi de montrer des invraisemblances dans les légendes mêmes relatives aux académies. Il reste que l'espèce de « loi des trois états » que M. Sivaraja pose à la base de ses recherches rencontrera des résistances : « l'époque religieuse ne peut avoir précédé l'époque morale, ni celle-ci l'époque réaliste ». Dans le cas présent, l'hypothèse est assez plausible ; et il est certain que, dans les poèmes en question, on en isole aisément une catégorie où les mœurs et les noms propres qu'ils contiennent tranchent sur l'ensemble par leur aspect barbare.

Suivons donc M. Sivaraja dans son analyse et sa recherche des œuvres réalistes, qui fourniront à l'historien des témoignages utilisables. Il faut laisser de côté les « Dix-huit livres inférieurs » d'inspiration didactique (où sont compris le *Kural* et le *Naladiyār*), et s'adresser aux « Huit collections » et aux « Dix idylles » (guerrières) ; mais si l'on note « l'inspiration, le sujet, la versification, voire la dimension des poèmes, le nombre des vers à la strophe » (on reconnaît des principes qui ont guidé Bergaigne dans l'analyse du R̥gveda, et Pincott dans celle de l'Ādigranth), on doit écarter une anthologie parmi les Dix et n'en accepter que cinq parmi les Huit : encore une de celles-ci, toute entière en l'honneur des rois Cera, et d'un aspect stylistique plus tardif, doit-elle ne venir qu'en surnombre ; et dans les quatre restantes, on découvre des interpolations, « heureusement » dans les poèmes d'inspiration sentimentale.

Le « noyau primaire » est fait de strophes isolées, composées par des bardes en l'honneur de seigneurs. Les noms des uns et des autres y sont parfois donnés, et les circonstances indiquées, surtout au travers d'allusions : le plus généralement ce sont les commentaires qui les fournissent : donc des sources indirectes, mais qui gardent une valeur à cause de leur antiquité relative (antérieure à la constitution des grandes

collections), et « à cause de leur caractère positif et de l'absence d'embellissements mythologiques » ; toutefois, dans les tables dont il va être question, il n'en sera pas tenu compte. Le problème central est de dégager dans ce noyau primaire les synchronismes entre roitelets et poètes (ce qui force accessoirement à critiquer et interpréter les noms propres — lesquels ne sont souvent que des adjectifs de circonstance, comme le « jeune Senni (= Coḷa) destructeur du fort de Paḷi »). Par exemple un poète mentionne à la fois un Paṇḍya et un Coḷa, et l'un de ces princes a été cité par un autre poète ; ou bien le poète qui chante un prince se donne comme fils d'un autre poète, qui a fait le panégyrique d'un autre prince : ainsi de proche en proche on doit pouvoir constituer un tableau de synchronismes et de séquences. On voit que le parti pris courageux, et dans une certaine mesure arbitraire, de l'auteur l'a mené à poser un problème difficile : si sa méthode le mène à une solution, on peut avoir dans l'ensemble au moins, et dans la mesure où il s'agit de chronologie relative, confiance dans cette solution.

Or la méthode réussit : le résultat en est la table annexe, dont le livre n'est à vrai dire que l'introduction et le commentaire, et où M. Sivaraja a pu étager et lier dix générations, et classer pour chacune les noms des princes Coḷa (les plus anciennement attestés), Cera et Paṇḍya, sans compter d'autres n'appartenant pas à ces dynasties. La typographie permet de distinguer princes et poètes, et de reconnaître d'un coup d'oeil la nature du lien qui assure les synchronismes. Accessoirement l'enchaînement des noms de poètes permet aussi de se faire une idée de la constitution des collections elles-mêmes (exemple p. 201).

Dix générations bien liées : donc deux siècles ou deux siècles et demi, pendant lesquels on entrevoit que les trois célèbres dynasties n'ont pas eu le temps de consolider leur puissance. Où placer ces siècles, et comment les raccorder à la chronologie générale ? M. Sivaraja refuse de s'appuyer sur le fameux synchronisme de Senguttuvan avec Gaḷabāhu de Ceylan, qui repose sur le témoignage d'un poète postérieur et sur « les fabrications intéressées d'un moine chroniqueur, l'auteur du Mahāvamsa ». Par contre il y a le Périple, Plin et Ptolémée, dont on n'a pas su se servir jusqu'ici : du moins personne n'a tiré les conséquences nécessaires de l'attribution par le Périple du Travancore aux Paṇḍya, tandis que Ptolémée donne de cette région comme le pays des Aioi : or les Aioi, ce sont les chefs Ayya de Podiyil, soumis en effet par un Paṇḍya qui ne peut être que Nedunchehan II, de la cinquième génération du tableau synoptique. Celle-ci se place donc vers 50-75 ; et il ne reste plus qu'à ordonner les autres autour de cette date centrale, non sans chercher quelques confirmations

et former quelques hypothèses accessoires. On voit que la base de la construction est assez étroite, si même elle n'est pas quelque peu fragile; cependant il faut marquer que les résultats de M. Sivaraja rejoignent ceux d'autres auteurs que guidaient des raisonnements plausibles; mais il se vante à juste titre d'y être arrivé par une route nouvelle.

Les conclusions d'ensemble inspirent donc confiance, quoique la hardiesse du dessein ait pu inspirer autant de défiance que d'admiration; et quoique les détails ne manquent pas où la discussion reste possible, et où même la philologie de M. Sivaraja est nettement en défaut: l'identité de Arouarnoi (Ptolémée) avec tamoul Aruvaḷar, celle de Balita (Périple) avec Veḷiyam, ou du moins son locatif Veḷiyattu, ne sont pas évidentes; surtout le roi Hida, ou plutôt Hida, connu d'Asoka, qui serait le nom tamoul Idā, synonyme d'Ayi, n'est, comme on sait, qu'un adverbe: autant dire qu'il s'agit d'un «roi ici». Mais ne jugeons pas M. Sivaraja sur cette imprudence: sa connaissance du tamoul est aussi sûre que sa connaissance du moyen indien d'Asoka l'est peu; on le verra dans ses appendices, dont l'un purement linguistique; et, espérons-le, bientôt aussi, dans l'index général des poèmes du Sangam qu'il annonce p. 37: car les index et les traductions en langue européenne sont, il faut le dire et le redire, ce dont le travailleur a le plus besoin. Son livre hardi, parfois téméraire, est en définitive un livre qui compte, il ne sera sans doute pas reçu sans opposition; il est probable que les discussions de détail qu'il provoquera en dégageront une partie durable, et que ce sera précisément l'essentiel de la chronologie relative qui fait son originalité.

Jules BROC.

K. A. NEELAKANTA SASTRI. *STUDIES IN GOĀ HISTORY AND ADMINISTRATION*. — Madras University, 1932: in-8, viii-210 pages.

L'auteur, à qui on doit déjà un ouvrage utile sur la dynastie, ou les dynasties, des Pandya⁽¹⁾, ne s'est pas cru tenu, cette fois, à fournir un tableau continu; il a préféré pousser plus à fond quelques études de détail, en en faisant surtout des études de sources.

Parmi les Goḷa, Karikāla occupe une grande place dans la tradition

(1) *The Pandyan kingdom, from the earliest times to the sixteenth century*. London: Luzac, 1929.

épigraphique et la tradition littéraire. De ces deux sortes de sources, laquelle est la plus digne de confiance? La coutume générale, et il y a de bonnes raisons pour cela, est d'attribuer la préférence aux témoignages datés et signés. Mais dans le cas présent, ils sont tardifs; or, faut-il ajouter foi à des inscriptions du *vi^e* siècle, postérieures de cinq siècles aux événements, simplement parce qu'elles sont sur cuivre ou sur pierre au lieu d'être sur olles? Notre auteur est amené, comme plus d'un historien tamoul actuel, à interroger avec plus de respect des textes poétiques mal datables, dont la langue au moins garantit l'antiquité.

De là le premier chapitre, consacré à la valeur historique du *Puranam*, *Recueil des ~Quatre cents (poèmes relatifs à) l'extérieur~*, c'est-à-dire aux faits positifs et surtout à la guerre, et non aux sentiments comme l'amour. Ce sont des panégyriques, où le nom des bardes et des princes n'est pas toujours donné; mais ils sont conservés dans des gloses anciennes, auxquelles M. Nilakanta prête confiance. Dans le deuxième chapitre, il rassemble et essaye de raccorder les témoignages littéraires les plus anciens, pour lesquels il accepte comme date le début de notre ère, puis les inscriptions, dont la plus ancienne, du *vii^e* ou *vin^e* siècle, cite Karikala comme l'ancêtre du donateur, en rapportant un trait célèbre de sa légende. Mais ce trait, à savoir l'endiguement de la rivière Kaveri, apparaît ici pour la première fois; M. Nilakanta le considère comme un mythe. Il faut dire que si l'on doit n'admettre pour vrai que ce qu'on tire des anciens poèmes, le résidu est assez maigre.

Les chapitres suivants nous transportent à une époque bien postérieure : du *x^e* au *xiii^e* siècle, et sont consacrés à un objet moins anecdotique, mais important, à savoir les institutions villageoises; on trouvera du reste p. 75 des indications tirées des vieux poèmes sur le *manram* ou lieu de réunion et de justice; elles s'insèrent dans l'étude des diverses assemblées et notamment des *sabha* des villages de brahmanes. L'étude est centrée dans le chapitre IV sur le village de Nalūr (entre Tanjore et Karikal) d'après des inscriptions qui vont de 880 à 1233; et dans les chapitres V et VI sur Uttaramerur (80 kilomètres de Madras, à quelque distance de Chengalpet), où les inscriptions vont de la fin du *viii^e* siècle au milieu du *xiii^e* : ceci forme une intéressante monographie sur le rôle des assemblées de village dans l'irrigation, les canalisations, l'entretien des routes, dans les affaires des temples, les écoles (sanskrites), les secours médicaux (désignation et entretien d'un *viṣahara*); le chapitre IV est consacré à l'interprétation détaillée et souvent renouvelée des inscriptions de Pārantaka, éditées en 1904 par Venkayya (le plan d'Uttara-

merûr, utile pour localiser les temples où sont les inscriptions, intéressera aussi les géographes : son aspect n'est pas isolé dans la région. Enfin le chapitre VII rassemble les documents relatifs à un feudataire des Coġa. C'est une heureuse idée : ici encore, un texte poétique court et dense confirme et complète l'épigraphie.

Jules Bloch.

SMITHSONIAN INSTITUTION. *Annual report for 1932*. — Washington, Smithsonian Institution, 1933 : in 8°, 497 pages.

Parmi les appendices qui suivent les rapports officiels de cette institution bien connue, on signalera avec intérêt : *Through forest and jungle in Kashmir and other parts of Northern India*, par Casey A. Wood (p. 307-326), aperçu de la flore de l'Inde septentrionale ; — *The rise of man and modern research*, par James H. Breasted (p. 411-418), qui renseigne sur les fouilles conduites par l'Oriental Institute de Chicago en Égypte et en Asie Mineure ; — *Mohenjo-Daro and the ancient civilisation of the Indus valley*, par Dorothy Mackay (p. 429-444), resume des découvertes de Sir John Marshall. Toutes les communications sont illustrées de reproductions photographiques.

E. BENVENISTE.

Bernhard Bretger. *ALEXANDERS KAMPF GEGEN POROS*. *Bonner Orientalische Studien*, 3. — Stuttgart, Kohlhammer, 1933 : in 8°, vii-208 pages.

Un an après l'article de sir Aurel Stein paru au *Geographical Journal* (LXXX, 1), voici une étude approfondie sur la bataille qui livra le Penjâb au héros macédonien. L'auteur, préparé à l'examen de ce sujet par ses travaux à l'entour de l'Arthasastra (*Kautiliya Studien*, Bonn, 1927-1928), s'est adonné à une confrontation méthodique des sources et à l'investigation directe du terrain. Arrien fournit la plus sûre documentation, mais celle-ci se doit interpréter sur place, et l'interprétation esquissée par un ancien officier a des chances de se trouver plus vraie que celles auxquelles parviennent des linguistes dans leur cabinet. On nous montre sur des photographies, où se révèle une presque identité des lieux à travers les siècles, quelles positions occupaient, face à face, les armées adverses, et en quel point Alexandre traversa l'Hydaspe (Jhelum).

pour prendre à revers cette forteresse vivante, l'armée de Poros, et y faire brèche dans l'interstice entre la cavalerie et les éléphants.

— P. MASSON-OURSÉL.

Sigurd LINDQUIST. *Die Methoden des Yoga*. — Lund, H. Ohlson, 1932 : in-8°, iv-233 pages.

Cette dissertation inaugurale se signale par un mérite et par une prétention : laissons-nous de dire que le mérite n'est malheureusement pas rejoint par la prétention. — Méritoire, le dépouillement très attentif des *Yoga sūtra* et de leurs commentaires, pour en étudier la doctrine. Mais l'originalité de l'étude est ailleurs : dans un effort, qui n'avait jamais été tenté de façon systématique, pour interpréter les processus du yoga en fonction des faits d'hypnose.

Le postulat entraîne certains avantages et certains inconvénients. Parmi les premiers, citons l'importance reconnue au *guru* dans l'ouverture de la carrière du *yogi* : importance exagérée sans aucun doute, l'imitateur étant mis en magnétiseur qui tient le sujet sous sa domination. Citons aussi la ressemblance entre la passivité, la rigidité résultant dans les deux cas — yoga et hypnose — du vidage de l'esprit, vidage propre au monodérisme. Mais les inconvénients l'emportent : tout ce qui implique reprise par la conscience de fonctions automatiques, création et assouplissement de fonctions nouvelles depuis *prāṇāyama* jusqu'à *samādhi*, tout cela suppose une genialité sans commune mesure avec la misère psychique des gens en catalepsie ou obsédés par une suggestion. Le salut s'obtiendrait à peu de frais, et n'exigerait guère plus d'ascèse que d'intelligence, si S. Lindquist avait vu juste.

P. MASSON-OURSÉL.

1

2

3

4

5

6

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CCXXIV.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

	Pages.
Devaputra (M. S. LÉVI)	1
Li-shanien et koutcheen (M. P. PELLIOU)	53
Quelques documents relatifs au babisme (M. A.-L. M. NICOLAS)	197
Un document sur la vie urbaine et les corps de métier à Séville au début du XII ^e siècle : le traité d'Ibn 'Abdun, avec une introduction et un glossaire (E. LÉVI-PROVENCAL)	177

MÉLANGES.

L'influence de l'Occident sur la littérature du Bengale (M. B. GHOSH)	113
La médecine indienne et l'expansion bouddhique en Extrême-Orient (M. J. FILLIOZAT)	301
Soma-Nemesis (M. J.-G. FÉVRIER)	308
Contrats d'échange de Nuzi contemporains de la dynastie cassite (M. CH.-F. JEAN)	315
Une note pehlevie. A propos de Karnâmak : I, 18. (M. S. TELEGI)	318

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Liste des manuscrits de la collection Palmyr-Gordier conservés à la Bibliothèque Nationale (M. J. FILLIOZAT)	155

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Procès-verbal de la séance du 10 novembre 1933.....	1
Procès-verbal de la séance du 8 décembre 1933.....	10
Procès-verbal de la séance du 10 janvier 1934.....	17
Procès-verbal de la séance du 9 février 1934.....	31
Procès-verbal de la séance du 9 mars 1934.....	37

COMPTES RENDUS.

Avril-juin 1934: Alfred JEREMIAS, Der Kosmos von Sumer; — Menahem ZILBER, Zur Liturgie der babylonischen Juden; — Eugene CAVAGNOL, Subbiluliuma et son temps; — M. E. DIONNET, — E. H. WEISS, Zur ost-syrischen Laut- und Akzentlehre (M. J. G. FRYER); — TAKU HOSAY, Ala hâmis as sira; — M. G. S. COLIS, — RACHÉ FARËS, L'honneur chez les Arabes avant l'Islam; — M. G. VOUDY, — Jules BLOCH, L'Indo-aryen du Veda aux temps modernes (M. L. RKSOU, — Savavadhammadola Pahudadola of Ramasinha Muni; PUSPADANTA, Navakumaracarya; Ramkumar VARMA, Kabir ka rahasyavad; — Le mysticisme de Kabir; — K. N. SIVARAJA PILLAI, The Chronology of the early Tamils; — K. A. N. LAKSHMI SASTRI, Studies in Cola history and administration; — M. Jules BLOCH; — Smithsonian Institution, Annual report for 1932; — M. E. BENVENISTE; — Bernhard BURGER, Alexanders Kampf gegen Poros; — Sigurd LARSEN, Die Methoden des Yoga; — M. P. MASSON, OURSEL.....	37

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL

DE MÉMOIRES ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

TOME CCXXIV

N° 1. — JANVIER-MARS 1934

Tableau des jours de séance pour l'année 1934.

Les séances ont lieu le second vendredi du mois à 5 heures, au siège de la Société, rue de Seine, n° 1.

JANVIER.	FÉVRIER.	MARS.	AVRIL.	MAI.	JUIN.	JUILL.-AOÛT.-SEPT.-OCT.	NOV.	DÉC.
12	9	9	13	11	Séance générale	Vacances.	9	14

Bibliothèque.

La Bibliothèque de la Société, rue de Seine, n° 1, est ouverte le vendredi, de 2 heures à 4 heures, et le samedi, de 2 heures à 6 heures. — L'annexe, rue de Lille, n° 4 (fonds d'Extrême-Orient), est ouverte le vendredi, de 2 heures à 5 heures.

PARIS

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

RUE JACOB, N° 13 (VI^e)