

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

RAYMOND SCHWAB

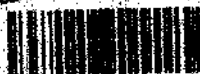
LA RENAISSANCE ORIENTALE

LA DÉCOUVERTE DU SANSKRIT — GRANDES FIGURES
D'ORIENTALISTES — PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE ET DES
RELIGIONS — SCIENCES LINGUISTIQUES ET BIOLOGIQUES —
L'HYPOTHÈSE ARYENNE — L'INDE DANS LA LITTÉRATURE

UNIVERSITY
OSMANIA



UNIVERSITY LIBRARY
OSMANIA UNIVERSITY



G 12716

PRÉFACE DE LOUIS REYOU, DE L'INSTITUT

PAYOT. PARIS

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_216773

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 901 P 539 R Accession No. G. 12716

Author Schwab, Raymond

Title Renaissance orientale. 1950.

This book should be returned on or before the date last marked below.

DU MEME AUTEUR

Vie d'Anquetil-Duperron, preface de Sylvain Levi (Ernest Leroux).
La vie d'Elemir Bourges (Stock).

ESSAIS :

Otez la pierre (Aveline), epuise\
Nancy (fimile-Paul).

POESIE :

Nemrod (La Pleiade), epuise\
Quelques chants pour une enfant d'aujourd'hui (Emile-Paul).
Vision d'un age deader (Cres), epuise.

FICTION :

Re garde de tous tes yeux (Grasset), epuise.
Mengeatte (Grasset).
La Conquite de la Joie (Grasset, *Cahiers Verts*), epuise.
Mathias Crismant (Plon).
L'Homme-qui-dort (ed. du Mont-Blanc).

TRADUCTIONS :

Gertrude Stein, *Brewsie et Willie* (P. Morihien); *Trois Vies* (tr. en coll. avec M^m e H.-A. Vallette) (Gallimard, a paraltre).
Les Psaumes (en coll. avec le R. P. Tournay) (ed. du Cerf, a paraitre).

Prefaces a : M^m e Bulteau, *Dans la paix du soir* (Sans-Pareil). — Elemir Bourges, *Sous la hache* (Bernouard). — Rene Bichet, *Les Poemes du petit B.* (Emile-Paul). — El. Bourges, *Le Cripuscule des Dieux*, et Aloysius Bertrand, *Gaspard de la Nuit* (a paraitre).

Ed. des *Lettres d'Elemir Bourges a Anna Braunerowa* (Stock, a paraitre).

BIBLIOTHEQUE HISTORIQUE

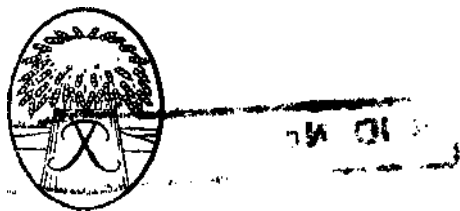
RAYMOND SCHWAB

LA RENAISSANCE ORIENTALE

LA DECOUVERTE DU SANSKRIT — LE SIECLE DES ECRITURES DE-
CHIFFRÉES — L'AVENEMENT DE L'HUMANISME INTEGRAL — GRANDES
FIGURES D'ORIENTALISTES — PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE ET DES
RELIGIONS — SCIENCES LINGUISTIQUES ET BIOLOGIQUES — L'HYPOTHESE ARYENNE — L'INDE DANS LA LITERATURE OCCIDENTALE —
L'ASIE ET LE ROMANTISME — HINDOUISME ET CHRISTIANISME

PREFACE DE LOUIS RENOU

Membre de l'Institut



PAYOT, PARIS

106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1950

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays. Copyright, 1950, by Payot, Paris,

ASIATICARVM LINGVARVM
MAGISTRIS
QVIBVS PERMVLTI ADMIRATIONE
NONNVLLIS ETIAM AMICITIA IVNCTVS
DEBITVM SOLVIT LIBENS MERITO

R. S.

PREFACE

Au Congrès international des Orientalistes qui s'est tenu à Paris en 1948, M. Raymond Schwab proposait de créer un comité d'« humanisme oriental », dont la tâche principale aurait été de préparer une histoire générale de l'orientalisme. Parmi les membres du Congrès, beaucoup sans doute savaient que dans un avenir tout proche l'auteur de cette motion allait donner à l'édifice ce portique royal que le présent ouvrage.

Les orientalistes n'ont guère pris le temps d'écrire l'histoire détaillée de leurs disciplines, requis qu'ils étaient par d'autres besognes. Pour la même raison, les résultats de leurs recherches n'ont pas toujours été offerts au grand public de manière satisfaisante. De là vient, en partie, le désintéressement que trop souvent on constate à l'égard de ces études, certes pourtant qui devraient en dire toutes pour parler à l'imagination des hommes.

C'est dire que le livre de M. Schwab vient à son heure, qu'il répond à une demande à laquelle il ne satisfait ni les historiens de la littérature comparée, ni les orientalistes. Le titre de Renaissance orientale, emprunté d'une heureuse formule lancée par Edgar Quinet, est bien propre à évoquer cette intrusion massive de faits, de symboles, de rêveries aux confins des XVIII^e et XIX^e siècles, cette vague de curiosité ardente, de foi en l'Asie qui pousse philosophes, poètes, artistes, au moment même où se produisent coup sur coup les déchiffrements des écritures scellées, les traductions des grands ouvrages religieux ou historiques, la vision des monuments retrouvés, identifiés.

Certes, l'orientalisme est né bien avant : le XVIII^e siècle a vu une époque de progrès tel que peu s'en faut que tout ait été alors découvert. Mais ce qui de l'œuvre des missionnaires, des voyageurs, de plusieurs savants passe dans le public de cette époque reste encore faible et incertain, comme gâté par l'ironie voltairienne. C'est avec le début du XIX^e siècle (pour l'Allemagne, dis la fin du XVIII^e) que se marque, en peu d'années, l'essor. Il y a eu la coïncidence exceptionnelle de découvertes décisives dans l'ordre archéologique et d'un milieu littéraire et philosophique apte à les comprendre, à en sentir tout le prix, « une alliance de savoirs retrouvés avec des créations inédites », dit M. Schwab...

Ce que révélera ce livre à notre lecteur, c'est l'importance, la qualité de cette alliance. Qui s'en douterait d'en juger par les manuels de littérature, par les monographies (quel qu'en soit d'ailleurs le mérite) sur tel ou tel écrivain du siècle passé ?

Il est vrai que M. Schwab met résolument au second plan ce qu'il y a d'autres voyages même de Vapour oriental, à savoir l'exotisme. Ce qui compte à ses yeux, c'est l'intérêt pris aux spéculations, au destin de l'humanité, toute cette attirance vers ce qu'on appelle aujourd'hui la spiritualité de l'Asie, qui s'accordait elle aussi à merveille avec la disponibilité de l'âme romantique. De là le relief saisissant que prend dans ce livre, parmi toutes les nations de l'Est, l'Inde, je veux dire l'Inde ancienne dans son tronc essentiel que sont les lettres sanscrites.

Que cette attirance ne soit pas allée sans malentendus, ceci est une autre question. Mais à tout prendre il y a plus d'authenticité dans ces témoignages d'il y a un siècle que dans bien d'autres de date plus récente. Je crois bien que c'était le premier dessein de M. Schwab de s'arrêter au tournant de 1870; il avait constaté dès lors le déclin d'une certaine forme d'enthousiasme créateur, par conséquent à l'intervention de philologies plus sévères. Mais fort heureusement il a débordé ces limites chronologiques; il poursuit chez Nietzsche, chez Wagner, chez d'autres le contre-coup direct des idées qui avaient séduit Schopenhauer comme un peu plus tard « trouble » Hugo, « exauce » Michelet. Ainsi nous est restituée la courbe d'un mouvement qui, on veut le croire, n'est pas achevé aujourd'hui.

L'orientalisme est entré dans nos modes de pensée, sans que nous en ayons conscience pleinement: un classicisme au sens étroit du terme n'est plus imaginable. Mais que de préjugés, d'ignorance encore à vaincre chez la masse, égaree plus d'une fois par des vulgarisateurs de mauvais aloi, corrompue par les théosophes, les pseudo-mystiques. La curiosité sympathique d'un Gide ne contrebalance pas le silence de tant d'autres, l'incompréhension hargneuse (du moins quant à l'Inde) d'un Claudel. Dans notre enseignement supérieur, la place faite aux études orientales n'est nullement ce qu'elle devrait être, ce qu'elle est ou va être dans des pays qui l'ont eu pourtant à l'origine du mouvement ni un Champollion ni un Burnouf. Un affaiblissement général de la culture les menace plus que d'autres disciplines, parce qu'elles n'ont ni les traditions et le cadre solide des études sur l'antiquité classique ni l'immédiate utilité d'autres branches du savoir, parce qu'enfin, surtout peut-être, l'apprentissage d'un orientaliste est long, pénible, en butte dans la société moderne à bien des obstacles.

Pour plaider cette cause difficile, il ne suffisait pas sans doute des vertus de probité, de sérieuse documentation que possède aussi ce livre. Il fallait plus, et c'est ce qu'il est encore: une œuvre d'art. Il n'était pas indifférent qu'un ouvrage sur ce sujet naquit d'un écrivain aussi maître de son art, d'un poète qui fait jaillir les formules frappantes, recréant sous ses pas les prestiges décolorés. Nous savions Raymond Schwab louché depuis longtemps par l'Orient, dont il apprit le culte au contact d'Elémir Bourges. De nombreux articles attestaient la continuité de ses préoccupations, et sa Vie d'Anquetil Duperron devait apprendre à bien des Français l'existence d'une de leurs plus pures figures d'explorateur et de savant. De son œuvre littéraire je voudrais ne rappeler ici que Mathias Grismant ou il a tracé la vie imaginaire de l'érudit-poète tenté par les appels de l'Orient, et surtout ce grand poème de Nemrod, résurrection des épopées antiques dont le cadre est dans les terres fabuleuses de Chaldée. Bientôt une traduction des Psaumes viendra confirmer la double présence de l'artiste et de l'érudit. En vérité, si Raymond Schwab doit aux études orientales une part de son inspiration, il les a largement payées par ce livre qui, sans nulle intention de panegyrique, dit assez éloquemment leur gloire.

POURQUOI CE LIVRE

Ce qu'Anquetil-Duperron et William Jones sont allés faire dans l'Inde au xviii^e siècle, combien d'entre nous en ont entendu parler ? Cependant nos façons de penser, nous, en ont été bouleversées. Comment donc ne le savons-nous pas ? C'est que les historiens de la littérature et des idées croyaient ce sujet réservé aux orientalistes, tandis que ceux-ci leur abandonnaient les généralisations historiques. C'est aussi qu'un étrange préjugé arrêtait les recherches : le bruit courait qu'il n'y avait rien à trouver sur la piste des orientalismes. La vérité est que toute une critique, s'attachant au pauvre Orient des triors, n'avait rencontré que des problèmes d'influences superficielles ; ils lui masquaient les vraies questions, qui touchent, elles, aux destins de l'intelligence et de l'âme.

Le pouvoir de déchiffrer les alphabets inconnus, inventés par l'Europe après 1750, eut une conséquence incalculable : la découverte qu'il avait pu exister d'autres Europes. L'Occident s'apercevait, dans un âge avancé, qu'il n'était pas seul titulaire d'un admirable passé intellectuel. Et cet événement si original se produit dans une époque où tout est de même nouveau, insolite, prodigieux : l'apparition des orientalismes dans l'époque romantique foisonnante de génies et d'événements, de hauts appetits et de fortes pâtures, est un des plus étonnants coups de dés de la chance historique.

Notre époque, à son tour, héritière de celle-là, soupçonne qu'elle se recommandera à la postérité par ses méditations sur des savoirs et son goût pour les bilans encyclopédiques. Tant d'avertisseurs lui crient un monde près de finir qu'elle se sent bien placée pour s'émouvoir sur ce qu'avant elle il n'avait pas été. Il est donc temps de lui représenter un phénomène tout mêlé à sa substance, de le faire entrer dans les bagages de la mémoire, cette débaleuse qui se vante de ses fidélités, voyageuse trop chargée qui avec des vivants perdus veut faire des morts inconnus.

Il y a une trentaine d'années, pour répondre à une question d'Émile Bourges, ce grand homme, je voulus savoir qui avait été Anquetil-Duperron, gloire obscure ; ainsi ai-je été mis sur une longue voie où j'apercevais que la naissance d'un huma-

nisme integral etait un chapitre capital et inedit de l'histoire des civilisations.

Les recherches auxquelles je me trouvai entraine, les amities que, de Sylvain Levi a Louis Renou et Jacques Duchesne-Guillemin, elles renforcaient, m'ont fait gonfler bien des dossiers. Je m'efforce ici de montrer dans sa precision et son ampleur un Episode decisif de l'aventure humaine, en n'oubliant pas que la voix de la poesie n'y cesse de se faire entendre.

R. S.

LA RENAISSANCE ORIENTALS

DEFINITIONS

LE MOT ET L'IDEE D'ORIENT

Tantot qualifiy de « proche » ou d'« extreme », tantot identifiy avec PAfrique meme ou l'Oceanie, quand ce n'est pas avec PEspagne ou la Russie, POrient a fini pour faire le tour du monde. Depuis que la terre est ronde, pensait Sylvain Levi, quel sens peut avoir ce mot ? On peut en dater la naissance : c'est l'Empire romain qui, s'etant approprie l'heritage hellenique, oppose deux blocs, le monde du « notre » et une vague Asie. On voit surgir, au i^e r siecle avant notre ere, chez Virgile, *les peuples de l'Aurore, l'Egypte et la puissance de l'Orient* (*Eneide*, VIII, 686); au i^{er} siecle del'ere chretien ne reparaissent, chez Trogue-Pompee, les affaires orientales (*res orientales*), chez Tacite l'Orient (*Oriens, Germania*, 37). Ainsi devient officielle la separation des continents.

Elle durera moins de dix-huit siecles : la consequence des orientalismes va etre de miner la cloison elevee entre deux cultures ; ils consomment leur propre raison d'etre, en faisant de la proscrire une connaissance. D'ailleurs, la cloison s'etait deplacee au gre des interets et des controverses de l'Occident, que celles-ci fussent intellectuelles, spirituelles ou politiques : le concept d'Orient a ete de plus en plus attire par la polemique, pousse vers la droite ou la gauche, le haut ou le bas de la carte, selon l'humeur et Penjeu de ceux qui le maniaient.

Rome reprenait a son compte la rancune des guerres mediques, avec l'ambition des conquetes macedoniennes ; elle y ajoutait ce qu'elle eut partout de juridique et d'imperial, son aptitude pour les situations tranches et son gout pour les installations definitives, ou il n'est pas sans utilite pratique qu'une execration reduise le nombre des beneficiaires. Ceci demeurera profondement: dans l'Europe chretienne, le dogmatisme religieux, contrairement a l'opinion courante, fera moins barrage que l'education latine contre la pensee orientale.

Pour les Grecs deja, « barbare » veut dire : l'inférieur qui ne parle pas comme nous, celui qu'on ne comprend pas ; en ces temps, au lieu d'apprendre les autres langues, on les nie : de

meme, les Hebreux appellent « balbutiants » les Egyptiens (Ps. 114,1), les anciens Allemands appelaient « muets » leurs ennemis polonais ; et les Germains, « inintelligibles », les Geltes. Pourtant, un effet des guerres mediques sera que Themistocle apprend, et bien, le perse. L'aventure d'Alexandre amene au contact des langues indo-iraniennes ses peuples d'un seul langage ; entre conquerants et populations, qu'a-t-il passe a travers les rideaux d'interpretes ? Si des Grecs ont su le Sanscrit, ils ne nous en ont rien transmis. Quand un reflux introduit des barbares en Occident, on voit, au contraire, ecrire en grec M6nandre, qui est de langue phenicienne, Berosse, qui, babylonien, lit les cuneiformes, Manethon, qui doit lire les hieroglyphes. Puis Alexandrie, la premiere capitale moderne, s'int6resse aux 6trangers ; les Ptolemees encouragent la version biblique des Septante ; peut-etre l'Avesta a-t-il 6t6 traduit alors ; sur quoi nait la premiere theorie de la grammaire, qui passe a Rome.

A son tour, la chretiente, legataire de Rome ainsi que Rome l'6tait d'Athenes, avalise, puis accentuee a cause des croisades, la separation. Dans saint Paul (Rorn., I, 14) Grec et Barbare sont symetriquement traduits par *sapiens* et *insipiens*: ne pas parler grec, c'est ne pas savoir. Et pourtant c'est alors qu'est brise le monde de la lettre : ici apparait cette notion d'humanite, dont le xviii^e siecle, quand il la reinventera, se prevaudra contre ses fondateurs. « *L'humanite* est un mot que vous chercheriez en vain dans Platon ou dans Aristote : l'idee de l'humanite formant une seule famille, composee des enfants d'un meme Dieu, est une idee chretienne, et, sans le christianisme, la science de l'humanite et des langues qu'elle parle n'aurait jamais pris naissance (...) Et c'est la ce qui fait que je date du premier jour de la Pentecote le d6but reel de la science du langage » (Max Miiller, *La Science du Langage*). Quelle revolution, en ellet, une religion ou une fete et un mystere font du don des langues le signe de l'Esprit et de l'amour 1

A vrai dire, l'ignorance d'un continent par l'autre ne pouvait pas plus 6tre un absolu que ne le sont connaissances et ignorances ; a quel point exact celle de l'Asie par les Grecs fut rompue par les compagnons d'Alexandre, on ne le saura sans doute jamais ; la rarete des informations qui nous en sont parvenues (surtout par Arrien) ne prouve pas celle des contacts linguistiques : beaucoup de textes sont perdus, mutil6s, deforms par des intermediaires. Du moins les suites de l'expedition macedonienne apparaissent peu apres, au III^e siecle, dans l'empire d'Acoka : le dialogue du roi Milinda (Menandre) avec l'ascete

Nagasena temoigne clairement; l'art du Gandhara ne parle pas moins aux yeux. « Plotin, Porphyre, l'ecole des neoplatoniciens refletent la metaphysique de Kapila et de Patanjali; Manes et les gnostiques introduisent dans le christianisme l'esprit du brahmanisme et du bouddhisme, tandis qu'une colonie de Nestoriens apporte l'Évangile à l'Inde » (S. Levi, *Mem.*, 10). Le P. Festugiere a montré combien furent agissantes dans la Rome du ⁿ^e siècle de notre ère les doctrines venues d'Asie (1) ; J. Filliozat a fait voir le christianisme de saint Hippolyte retrouvant l'esprit des Upanishads, et souligne le trace des communications antiques entre Orient et Occident.

Personne ne croit plus qu'elles soient de date récente ; la régularité relative des navigations et caravanes a été démontrée en donnant tantôt plus d'importance à la découverte de la mousson, tantôt aux routes de l'ambre et de la soie ; les grands navigateurs du ^{xv}^e siècle n'ont pas trouvé au point zéro le voyage d'Asie. On a beaucoup discuté, surtout au ^{xix}^e siècle, sur la réalité et l'étendue, soit d'une dette hindoue envers l'Europe, soit occidentale envers l'Inde ; au préjugé d'une Inde « institutrice du genre humain », succéda, pour un temps, celui d'une Inde civilisation fermée, démenti à son tour par les faits. Les derniers historiens admettent, avec R. Grousseau, que des problèmes analogues regurent des solutions quasi-universelles, avec P. Masson-Oursel, que, de toute antiquité, Europe et Asie furent depositaires d'un même fonds, leurs explications du monde représentant deux branches à peine divergentes d'une même tradition immémoriale, sans doute sumérienne d'origine. A. Foucher, qui a révélé l'art gréco-bouddhique, conclut, de son côté, que les problèmes esthétiques se posent dans des termes semblables à travers la diversité des climats et des époques.

Au moyen âge, Paris et les républiques italiennes cherchent à faire des pays légendaires un commencement de géographie ; il y a Rubriques, Marco Polo, les espoirs qui tournent autour du mythique Prêtre-Jean. Mais rien, dépassant les sites fabuleux, n'aboutit, par-delà les tentatives commerciales et les ambassades sans suite, à un corps de connaissances. Les Arabes en apprendront davantage, étant mieux placés par leur habitat et leur langue ; ni pour eux ni par eux ne se formera quoi que ce soit de comparable à un savoir qui puisse faire tomber les vieilles barrières.

(1) Ces points seront précisés plus loin, quand viendra « La question de Tame » (v. p. 476).

Pas un mot peut-être ne fut, autant que celui d'Orient, chargé de valeurs sentimentales, passionnelles même : selon les esprits, les phases même d'une pensée, il évoque fascination, repulsion, effroi ; associe aux images les plus diverses, à chaque fois la portion de terre qu'il couvre augmente ou diminue, change de faune et d'homme, pour donner raison à la prédilection, à l'antipathie, à la peur. Ces images fussent-elles apparemment neutres, une ubiquité de mythe solaire fait encore que, ce concept pouvant désigner toutes les patries qui ne sont pas la nôtre, ce mot devient un passe-partout que Ton affecte tour à tour aux produits de tous les ciels : l'Orient est l'autrui de l'Occident, quelquefois son alibi. De là, un vers fameux :

Dans l'Orient desert quel devint mon ennui !

Quand Racine écrivit *Birnice*, il avait causé avec Bernier, revenu de Syrie, de Perse, des Indes ; et pourtant il dit : l'Orient, comme il dirait : le Limousin, Pontoise ou le Palais-Royal.

Pour un freluquet décoré dans une Illyrie de théâtre, voilà Mérimée conteur orientaliste. Où situer l'Orient de Poe ? Barres appelle franchement le sien un Levant : beau monstre de la sémantique, le doublet Orient-Levant veut que le soleil ne se lève pas à la même place en latin qu'en français ; le premier mot fait le tour de la planète, le second engendre une éphémère de mépris. Les confusions du langage nourrissent la vie et la mort des peuples. L'excessive complaisance du terme Orient à endosser tous les sens a fini par le marquer d'une note péjorative. Le dépaysement qu'il offrait à bon compte à engendrer tout un Orient de sofas et de travestis érotiques ou satiriques, qui n'a que trop encouragé l'histoire littéraire à s'ébattre dans la pacotille de l'exotisme. Ainsi n'a-t-elle pas aperçu encore cette évidence : la véritable influence de l'Orient fut *autrement* importante pour l'Europe issue du romantisme que celle des littératures septentrionales.

CADRE DE CE LIVRE

On voudrait ici explorer cette importance de l'Orient profond. Peu de gens se rappellent que le monde, au sens où nous l'entendons, date de l'époque et des événements dont je vais parler. Pour la première fois dans l'histoire humaine, les écritures déchiffrées par les orientalistes firent de la terre un tout. Avec la fondation des orientalismes, a commencé une toute nouvelle acception du mot *homme*. À peine pouvons-nous imaginer que cette acquisition, sur laquelle nous vivons, n'ait pas

toujours ete dans les consciences. Pourtant elle est jeune. Faits minimes en apparence, l'arrivee d'Anquetil-Duperron dans l'Inde en 1754, celle de William Jones en 1783 : a partir de ces faits, de nombreuses bases du jugement sont venues ce qu'elles n'avaient jamais ete. Tout a coup l'humanisme partiel des classiques devient l'humanisme integral qui nous semble maintenant un produit de la nature. Seculairement mediterraneen, il commence d'etre planetaire, le jour ou une lecture scientifique des textes zends et sanscrits declenche celle d'innombrables ecritures insoupconnees ; dans les ateliers de linguistes est nee, pour l'Europe, avec quelques autres idees fecondes ou meurtrieres, celle qu'il avait existe une intelligence et une ame de l'exterieur. Alors l'Occident, apres s'etre demande ou etaient les vraies primautes poetiques ou philosophiques, sera mene aux problemes de peuples migrants et de races dominatrices.

Tous les Orients se trouvent vivifies ; tous ne sont de loin pas egalement inattendus. Celui de la Bible n'a pas cesse d'etre dans la vie des peuples Chretiens ; il va y changer de couleur et de titre. D'une part, son imagerie, qui faisait rire Voltaire, branle les imaginations comme elle ne l'avait plus fait depuis les pontes de la Reforme ; c'est grace a Chateaubriand, a Herder, aux interpretations neuves qui, en Angleterre et en Allemagne, font de l'Ecriture sainte un departement de la grande poesie primitive devenue un modele, et presque un defi, pour la poesie savante. D'autre part, se trouve abolie une convention, par laquelle le vocabulaire hebraique etait compris dans une loi de travestissement general appliquee par les classiques a toute antiquity ; et ici joue fortement l'action des dechiffrements et des fouilles. Il s'agissait du passe jusque-la le plus anciennement connu ; desormais la priority est remise en competition ; d'ailleurs ce que cela veut dire, d'etre des millenaires, il va falloir qu'on le redemande aux linguistes et aux archeologues. Nouvelle venue, l'assyriologie interpelle serieusement l'exegese : rien d'aussi grave n'etait encore arrive a l'autorite scripturaire, pas meme avec Richard Simon et Astruc. Les novateurs ne se sont lances sur les pistes des ecritures perdues que pour alimenter la controverse theologique : toutes les decouvertes d'ecritures sont issues de la bataille pour l'Ecriture. Mais, tandis que changent totalement l'idee du monde et la figure de l'histoire, les etudes bibliques, qui ont ete au point de depart, perdent l'initiative du mouvement. Meme, apres l'ouverture du domaine arameen par Saint-Martin et Quatremere, elles

rapproches d'eux-memes quand ce n'avait pu etre de lui. Voila une totalite faite pour une epoque ou rien ne compte qui ne soit total. Et toute colore des soucis qui sont alors ceux des pays ou on la regoit, qu'il s'agisse d'epopee pretendue primitive, d'id[^]alisme et de pantheisme reveilles par la mystique et Poccultisme. Tout en rouvrant des chapitres dont la dialectique venue de Grece se croyait seule a connaltre les serrures, elle pouvait entamer avec la chretiente un dialogue qui n'avait guere d'exemple et n'a pas ete prive de douceur. On n'entend parler d'aucun Europeen qui se convertisse au mazdeisme ; quelles singulieres attractions ont pu exercer Tun sur l'autre hindouisme et christianisme ! il y a peu de mois encore, le martyre de Gandhi amenait les spirituels de l'Occident a examiner leur propre idee de la saintete. Quand et comment ont commence de telles possibility, cela vaut la peine d'etre su.

La revolution du present par un nouveau passe a une date initiale : Pannee 1771 ou Anquetil-Duperron publie le *Zend-Avesta* ; c'est la premiere fois qu'on reussit a forcer une des langues murees de l'Asie. L'evenement porte son fruit, treize ans plus tard, quand William Jones et ses compagnons de Calcutta fondent au Bengale la premiere Societe Asiatique, traduisent les premiers textes sanscrits authentiques. Ensuite se succedent, a un rythme presque incroyable, les decouvertes linguistiques. La premiere moitie du xix^e siecle est toute retentissante de ces conquetes, devenues aujourd'hui un secret oublie. 1875 semble un terme apres lequel il ne survient plus gudre de revelations essentielles dans les regions qui m'occupent. La part de l'Orient, particulierement de l'Inde, apparait fixee, du moins en ce qui concerne le classement des connaissances et Tincorporation au fonds humaniste, par des publications qui ferment une epoque : en 1869, c'etait l'Histoire de la Linguistique, de Benfey ; en 1875 commencent les *Sacred Books of the East* edites par Max Muller, qui rendent les textes accessibles a tous ; et en 70 a Paris on a vu une «Bibliotheque Orientale » entrer dans une collection des « Chefs-d'oeuvre de l'Esprit humain ». En 75 encore, Fergusson donne son histoire de PArchitecture Indienne et Orientale. D'autre part, la cloture d'une epoque heroique est marquee par deux phenomenes inverses : en 1868 a ete fonde l'Ecole des Hautes Etudes, qui permettra a Pindianisme, nommement avec Bergaigne et" Barth, de se retirer dans sa cellule ; en devenant plus stricte speciality, il laissera voir que, le nouvel humanisme ayant maintenant droit de cite, ses diverses disciplines approfondissent

separement leurs acquisitions ; l'autre fait nouveau, sur lequel je n'aurai pas a m'appesantir, est l'apparition, toujours en 1875, de la Societe Theosophique avec M^{me} Blavatzky (1).

Sans doute, aucune demarcation n'echappe al'arbitraire qu'en evitant le systematique ; il peut y avoir tel coup de sonde a lancer un peu au dela des limites. Ce qui ne se reproduira plus, c'est le grand choc par lequel tout un monde enfoui venait ebranler les premiers esprits d'un temps ; maintenant on sait qu'on peut deciffrer les cryptographies millenaires et comment on le fait, et on sait ce que c'est que d'etre atteint par les secrets qui remontent des hypogees. Bien des fois encore l'homme sera surpris de tout ce que put etre l'homme ; il ne se pourra plus que ce soit la premiere surprise ; il y eut un moment ou, de toutes les explorations humaines, seul, l'humanisme n'avait encore eu ni ses Colomb ni ses Copernic ni ses Newton ; ce n'est pas un petit sujet d'edification, de constater que cette virginity-la aussi s'est effacee, au debut du xix^e sieele, alors que de toutes parts explosaient des sciences physiques et naturelles.

(1) OLTRAMARE, *L'hist. des idees Mosophiques*, I, p. iii, montre la theosophie moderne ne provenant pas reellement de l'Inde, mais bien « de la tradition antique, du judai'sme et de la Renaissance ».

LIVRE PREMIER

LE PHÉNOMÈNE

CHAPITRE PREMIER

IL Y A UNE RENAISSANCE ORIENTALE

Renaissance orientale, — deuxième Renaissance opposée à la première, le terme et le thème sont familiers aux écrivains romantiques ; ou même ceux de Renaissance indienne : on signifie ainsi le renouvellement d'atmosphère produit au ^{xix}^e siècle par l'arrivée des textes sanscrits en Europe ; on l'éclaire en le mettant à égalité avec celui qu'avait opéré, au ^{xv}^e siècle, l'arrivée des manuscrits grecs et des commentateurs byzantins, après la prise de Constantinople.

« La Renaissance orientale » est le titre qu'Edgar Quinet donne, en 1841, à l'un des chapitres essentiels du *Genie des Religions* où il célèbre l'événement. Il ne manque pas de comparer au rôle de Lascaris celui d'Anquetil et Jones, la trouvaille des manuscrits hindous à celle de l'Iliade et de l'Odyssee. « Dans la première ardeur des découvertes, les orientalistes publièrent qu'une antiquité plus profonde, plus philosophique, plus poétique tout ensemble que celle de la Grèce et de Rome, surgissait du fond de l'Asie. » Il voit, comme le voyaient ses maîtres allemands à qui l'illusion ici est claire, la clôture de l'époque classique correspondre maintenant à celle du moyen âge dans le cas précédent, et de même encore, s'annoncer « une reformation nouvelle du monde religieux et civil ». L'esprit est ébranlé : « Voilà la grande affaire qui se passe aujourd'hui dans la philosophie. Le panthéisme de l'Orient, transformé par l'Allemagne, correspond à la renaissance orientale, de même que le fœdalisme de Platon, corrigé par Descartes, a couronné, au ^{xvii}^e siècle, la renaissance grecque et latine. »

Par delà les cercles de spécialistes, c'est d'un des troubles décisifs du monde qu'il est question. Veut-on le voir propagé par les novateurs littéraires ? « On s'occupe aujourd'hui, et ce résultat est dû à mille causes qui toutes ont amené un progrès, on s'occupe beaucoup plus de l'Orient qu'on ne l'a jamais fait. Les études orientales n'ont jamais été poussées si avant. Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste. Il y a un pas de fait. Jamais tant d'intelligence

n'ont fouille a la fois ce grand abime de l'Asie. Nous avons aujourd'hui un savant cantonne dans chacun des idiomes de l'Orient, depuis la Chine jusqu'a l'Egypte. Il resulte de tout cela que l'Orient, soit comme image, soit comme pensee, est devenu, pour les intelligences autant que pour les imaginations, une sorte de preoccupation generale a laquelle Pauteur de ce livre a obei peut-etre a son insu. »

Ainsi le jeune Hugo, dans la Preface des *Orientales*, designe, a chaque mot, une realite tangible. Beaucoup moins precis que cet Orient du seuil, sera celui des poemes qui suivent ; sans doute, le poete, la aussi, aura un bon guide, on sait qu'il s'appelait Fouinet et le pourvut, sur la litterature arabe et persane, d'une abondante documentation versee dans les notes du recueil. Mais, pour localiser si nettement les progres de l'orientalisme entre la Chine de Remusat et l'Egypte de Champollion, surtout pour proclamer avec tant d'assurance une Renaissance orientale, il fallait une plus vaste information, plus proche aussi de la bataille d'idees : Intervention de Volney (supposee par Guimbaud) n'aurait pas eu le poids necessaire, d'ailleurs il etait mort avant la decouverte de Champollion ; l'intermediaire doit avoir ete quelqu'un de specialement interesse au developpement qui, sans tarder, lie le destin de l'orientalisme a celui du romantisme :

« Lui s'est laisse faire a cette poesie qui venait (...) Il lui semblait y voir briller de loin une haute poesie. C'est une source a laquelle il desirait depuis longtemps se desalterer. La, en effet, tout est grand, riche, fecond, comme dans le moyen age, cette autre mer de poesie. Et, puisqu'il est amene a le dire en passant, pourquoi ne le dirait-il pas ? il lui semble que jusqu'ici on a beaucoup trop vu l'epoque moderne dans le siecle de Louis XIV, et l'antiquite dans Rome et la Grece ; ne verrait-on pas de plus haut et plus loin, en etudiant l'ere moderne dans le moyen age et l'antiquite dans l'Orient ? »

Tres fidelement, ceci reflete plusieurs dogmes chers a un interlocuteur qu'on verra tres soigneux d'en persuader Hugo, le baron d'Eckstein. C'est lui qui alors invite les poetes francais a puiser « des inspirations inattendues » dans « ces deux sources fecondes », l'Orient et le moyen age ; deux ans avant les *Orientales*, il disait dans son journal *Le Catholique* : « La litterature orientate va devenir pour les esprits superieurs ce que la litterature grecque fut pour les savants du xvi^e siecle. » A cette meme date, il parait bien avoir ete derriere les theories eclatantes que lance la Preface de *Cromwell* ; des 1823 il est en

ce qu'etait l'Europe a regard du grec et de l'hebreu, a l'epoque de la prise de Constantinople et a celle de la Reforme de Luther». Dix ans plus tard, Schopenhauer, proclamant tout ce que ses idees doivent a Anquetil, ecrit dans l'Avertissement du *Monde comme Volonté* (pour la 1^{re} ed., aout 1818) : « L'influence de la litterature sanscrite sur notre temps ne sera pas moindre que ne le fut au xv^e siecle la renaissance des lettres grecques. » On ne doutait pas d'assister a l'un des grands evenements de Pesprit; c'etait bien autre chose, ou qu'une invention technique, ou qu'une fantaisie litteraire, comme on le repete toujours parmi nous. On vient d'entendre techniciens et litterateurs ; veut-on la preuve qu'il s'agissait d'un lieu commun, et indiscute ? en fevrier 1825, le Directeur de l'Imprimerie Royale, dans un rapport appuyant une demande de credits, emploie, pour decider son ministre, l'argument de la Renaissance orientale (Arch. de l'Impr. Nat.).

Un petit choix de citations achevera, je pense, de detromper nos contemporains encore persuades que l'Orient des romantiques fut un simple jeu. « Nous sommes aujourd'hui a une epoque analogue a celle de la *Renaissance*. C'est une verite que tout le monde commence a sentir vaguement » ; cette fois, le temoin vient d'un autre bord : ce texte ouvre un important article que Pierre Leroux insere en avril 1832 dans la saint-simonienne *Revue Encyclopedique* et auquel il donne ce titre significatif : *De l'influence philosophique des etudes orientales*. Son « vaguement », qui correspond a la « portee generate » de Schlegel et a la « preoccupation generale » de Hugo, vaut toutes les precisions. Lui aussi, il voit dans les publications de Calcutta « l'Homere apporte en Italie a la prise de Constantinople » ; ce qui lui importe, ce sont les consequences du nouveau savoir, aussi bien pour les chretiens que pour les rationalistes.

Milieux savants et salons litteraires, c'est un meme monde qui a conscience de participer a une prodigieuse nouveaute, et qui le dit aussi par la voix de ses artistes, parce que toutes les causes lui paraissent entrainees dans le meme mouvement. « Le vaste et mysterieux Orient sollicite et attire de plus en plus les intelligences », ecrit en 1836 (*R. 2 M.*) J. J. Ampere, prophete et propagandiste de cette Renaissance, et d'abord poete ; sur quoi Orientaliste Mohl donnera ce renseignement : « Ce fut le moment oil l'ecole romantique s'empara de tous les esprits jeunes en France et repandit avec une ardeur incomparable l'etude des litteratures de tous les peuples pour y chercher des formes nouvelles. Ampere et son ami Fauriel, qui etaient

parmi les auteurs de ce mouvement, se jeterent dans l'etude des literatures orientales. »

On oublie trop que d'approcher l'Inde, alors, semblait la condition d'une connaissance profonde de l'homme. Quelqu'un encore a, comme Schlegel, Eckstein, Ampere et Fauriel, appris le Sanscrit par amour des idees : Barchou de Penhoen, condisciple de Balzac, pres de qui nous le retrouverons, repete en 1840 le theme de Renaissance ; pour lui, une fusion des sagesse orientales avec les notres ouvrira « une phase du developpement de l'esprit humain ». Ayant beaucoup frequente les recents historiens et metaphysiciens allemands, dont il publie des traductions et commentaires, il est bien place pour confirmer Quinet disant : « On ne saurait imaginer aucun des grands systemes philosophiques de l'Allemagne en en retranchant cet element. »

C'est a nouveau l'une des publications saint-simoniennes, l'*Encyclopedia moderne*, qui souligne les amples repercussions du jeune orientalisme sur tous les domaines de la pensee et de l'ame. Dans un tres long et intelligent *Essai sur l'histoire de l'erudition orientate*, que Burnouf indiquera a Michelet comme le meilleur travail sur ce sujet (lettre de 1849, ined., Bibl. Ville Paris), L. Dussieux, en 1842, commence par l'axiome que « l'erudition orientale est le complement de la Renaissance » : la, prend fin la longue defense faite a l'Occident, par les humanistes, de regarder plus loin que la Grece, et par les clercs de chercher hors de la Judee, sous peine de rencontrer ou la barbarie ou l'idolatrie. De grandes coincidences ont joue en peu d'annees : renouveau spiritualiste, eclatement des etudes historiques, conquete anglaise du Bengale et expedition francaise d'Egypte ; Fame de l'Europe est emportee vers un avenir inconnu. Tel regard exceptionnel, parmi nous encore, apercoit Fetendue de la chose : « La vieille France, l'Egypte, l'Asie, tous les mondes que l'antiquite grecque et latine avait fait oublier, ressuscitaient a la fois : le romantisme de 1820 etait, comme Fhumanisme de 1520, une renaissance » (C. Jullian).

Nul vulgarisateur, tout au long d'un siecle, que ce soit en 1843 le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, en 56 Emile Burnouf traducteur de *Nala*, en 74 le *Grand Dictionnaire du XIX^e siecle* de Larousse, en 88 Jean Lahor terminant son *Histoire de la littdrature hindoue*, ne croira pouvoir s'abstenir de reproduire cet article de foi : on vit une deuxieme Renaissance ; et, semblable a la premiere, elle n'enrichit pas seulement le repertoire des connaissances, elle determine des ordres

de pensee. Qu'il y ait eu *la* un phenomene capital a Studier dans son instructif detail si Ton voulait comprendre le xix^e siecle le plus profond, et non pas le plus pittoresque seulement, quelques esprits n'avaient pas cesse de le sentir : a l'occasion d'un ouvrage ou ces vues avaient ete ignorees, et Lanson et Brunetiere reclamaient, l'un, en 1906 (*RHLF*), un historique des connaissances acquises successivement sur l'Inde, l'autre, l'annee suivante (*Et. crit.*, VIII), « l'histoire en quelque sorte anecdotique, et parfois presque heroique, du deciffrement de ces ecritures sacrees ou mysterieuses, qui n'etaient encore, il y a cent ans, que de la « lettre morte ». Et Brunetiere confirmait tant de predecesseurs : « le contact des choses d'Orient » a bien, a ses yeux, « profondement modifie la mentalite francaise » ; le xix^e siecle, et deja le xviii^e, ne seraient pas tout ce qu'ils sont « si les choses d'Orient et d'Extreme-Orient, de l'Inde et de la Chine en particulier, n'etaient entrees pour une part dans la composition de leur esprit ».

Encore une fois, il est besoin de reveiller ces convictions oubliees : quand on allegue aujourd'hui la Renaissance orientale, on s'entend demander de quoi l'on veut parler. Les hommes ne savent plus — ou pas encore — avec quelles consequences et quelles connivences une masse inesperee de savoirs, fondue en peu d'annees dans leur idee generale de la vie, a bouleverse tout le paysage mental. Il n'y a pas longtemps, je voyais citer de Thibaudet une de ces utiles formules qu'il suffit de retourner pour avoir la verite : l'arrivee de l'Orient parmi les romantiques aurait eu moins d'importance que la decouverte de la nature alpestre par Rousseau ou celle du decor americain par Chateaubriand. Ce passe-partout a beaucoup servi : « L'Orient n'a rien donne a la pensee romantique, mais il a hante toutes les imaginations » (*J. Texte, Hist. Litt. jr. Petit de Julleville, VIII, 739*).

Rien donne a la pensee romantique ? On en jugera.

LA MESURE DE L'EVENEMENT

Seulement apres 1771, la terre devient vraiment ronde ; la moitie de la carte des cerveaux n'est plus enblanc. Pour mieux dire, ce n'est pas une deuxieme Renaissance, c'est la premiere qui tardivement se complete de sa fin logique. L'humanisme de Marsile Ficin restait estropie tant qu'il ne fut pas celui d'Anquetil-Duperron ; l'Europe avait deja trois fois decouvert l'Asie orientale, mais, a chacune, nos « classicismes mediterraneens » ne voulaient qu'y retrouver « des classicismes ana-

logues » (Grousset). Maintenant voici l'une de ces rares dates où l'on peut saisir la formation d'une atmosphère nouvelle : par un certain nombre de rencontres entre des êtres et des moyens, une poussée chemine dans l'inconscient d'une ou deux générations, peu à peu l'élargissement de la vision historique dilate l'horizon des créateurs et détermine une refonte de la monnaie courante des idées. Le monde sera désormais celui où le Sanscrit et la linguistique, même si nous l'ignorons, ont changé les images qui peuplent l'espace et le temps.

D'Hérodote au moins à Montaigne peut-être, quand on parlait de l'homme, il s'agissait d'affaires de famille dans l'hermétique petite chambre méditerranéenne ; et puis c'est devenu une banalité de répéter à l'Europe qu'elle est un petit cap avancé de l'Asie. Montaigne peut-être ; car déjà les sauvages commencent à gêner ses généralisations ; seulement ce sont toujours des sauvages : la grande question des civilisés pendant trois siècles va être de savoir où commence et finit le sauvage et lequel des deux vaut le mieux : c'est une variante du barbare, mais qui peut renverser les termes du choix, et grave, parce qu'elle entraîne la question de l'idolâtre, du païen, elles aussi bientôt sujettes à révision : ces mélanges ont beaucoup passionné. Plus que que respirent Voltaire, Rousseau, Diderot, après eux Herder et les romantiques. Qui oserait dire que le débat soit clos ?

Chacun sait ce qu'il doit aux navigateurs du ^{xv}^e siècle ; mais leur hardiesse avait ouvert surtout des perspectives aux guerres et aux trafics. Et qui se rappelle que les orientalistes, à la fin du ^{xviii}^e siècle seulement, firent passer par les nouveaux détroits une autre humanité que celle des chercheurs d'or et des marchands d'esclaves ? auparavant, il n'y avait eu que celle des missionnaires pour l'annoncer, et déjà la représenter : quand, Vasco de Gama débarquant à Goa, le « Samorin » lui demande ce qu'il vient chercher, il répond : « Des chrétiens et des épices. » Il n'y a pas deux cents ans que l'espèce humaine a cessé d'être partagée en deux : un centre de civilisation grand comme un point dilaté, et le vaste et méprisable inconnu. Division toute contraire cependant à l'idée chrétienne ; mais, pour que celle-ci put, et même sous d'autres noms, opérer sur la carte, il fallait que tous les inconnus fussent enfin reliés aux connus *par leurs origines* : c'est cette prodigieuse et décisive satisfaction qui, pour la toute première fois, est procurée par cette innovation totale du génie humain : *le déhiffrement des écritures perdues*. Jusque-là, les trois quarts

de son passe manquaient a l'homme ; aussi missionnaires et laïques allaient rivaliser de recherches, a qui y planterait son drapeau.

Le *Zend-Avesta* de 1771 date la premiere approche d'un texte asiatique totalement independant et de la tradition biblique et de la tradition classique. L'histoire des langues commence, et l'histoire par les langues ; on peut dire : celle de Funiversel. Elle n'etait que probable encore ; elle devient certaine, irrevocable, quand en 1784 les premiers indianistes inaugurent la lecture du Sanscrit, publient en 85 la traduction de la *Bhagavad-Gita*. Du fond des temps se preparait une moisson pour laquelle l'heure sonne. On croirait, ecrivais-je naguere, que les dix siecles qui ont suivi les Invasions n'ont travaille qu'a fournir des elements pour une conception du monde : ils ont fourmille de navigateurs, de scoliastes, de collectionneurs, de moralistes. Ils s'approvisionnent au hasard d'images de l'homme dans tous les ages et toutes les contrees, et presagent a leur insu ce recensement de tous les hommes, ou l'homme moderne cherchera une explication de soi. Maintenant pourra etre attaquée la besogne entrevue par Herodote et Plutarque, annoncee par Montaigne et Voltaire : la comparaison de nous a tous. Maintenant finit l'ancien « merveilleux », celui des Lotophages et des Hommes-Poissons, et le dernier fabuleux sera celui des myriades humaines.

Les multitudes millenaires exhumees par les philologues ont ete l'avant-garde de toutes les idees de masses. L'acceleration des communications a evidemment raccourci les dimensions du monde ; elle aurait beaucoup moins pu sur les rapports des peuples, si dans les Universites deja la planete n'eut ete unifiee par son extremite la plus ancienne. Grande coincidence, celle des fondations linguistiques, des inventions mecaniques, des revolutions politiques : que manque un element, et l'ensemble boite. Fatale logique, une civilisation qui se croyait unique se trouva noyee parmi un total de civilisations, en meme temps que les limites de la personne noyees parmi le debordement des foules et la dislocation du rationnel. Tout (totalement) s'est appele romantisme, tout cela fabriquait par une multiplication du passe le present qui nous talonne. C'est alors enfin qu'un prestige inouï de l'histoire a fait demander au passe la justification (lutte de races, revanche de classes) de tous ces changements de pauvres qui s'appellent revolutions. Il n'y a pas cinquante ans que ses compatriotes s'etonnaient qu'on fut Persan, quand Anquetil leur apprend a comparer des oeuvres

perses aux oeuvres grecques. Avant lui, seuls ont la parole sur les temps anciens les écrivains latins, grecs, juifs, arabes ; la Bible est un aérolithe ; l'univers de l'écriture tient dans la main : il y lance un soupçon d'innombrable ; il le dit, « le bon sens de l'univers » cesse d'être bloqué, d'une part, entre l'enord de l'Espagne et celui du Danemark, de l'autre, entre l'Angleterre et les limites occidentales de la Turquie.

L'orientalisme, quand il se constitue en science authentique, profite d'une curiosité devenue sérieuse et générale, et la multiplie : « Ce n'est plus une fantaisie de mondains biaisés qui porte les regards vers les lointains, les *Mille et Une Nuits* et leurs démarquages ne suffisent pas à la soif de dépaysement, on cherche à Surate comme à Tahiti, une nature proche de sa nudité. En même temps l'antiquité cesse d'être sujet de compilation conjecturale ou garde-manger de lieux communs, pour surgir de terre en forme de villes redressées ou l'on suit à nouveau l'ombre des occupations humaines. C'est entre 1724 et 1754, entre l'*Antiquité expliquée* de Bernard de Montfaucon et la fondation de l'histoire de l'art par Winckelmann, que la connaissance livresque est transformée en un maniement d'objets ; et ces objets, on va les chercher : tout d'un coup éclate la mode des fouilles ; en 1753 Robert Wood publie les *Ruines de Palmyre* ; en 1757 paraissent à grand fracas les *Antiquités d'Herculanum* ; juste entre les deux se place en 1754 le départ d'Anquetil pour les Indes ; la même année seulement, l'Anglais Stuart et le Français Leroy, commencent, chacun de son côté, à explorer méthodiquement la Grèce ; des 1759, Anquetil propose d'étendre aux trois autres continents la méthode des missions scientifiques. Et par lui les étendues mystérieuses que couvrait le vague du mot Orient reviennent de l'empire des on-dit et des coulisses du théâtre de cour : pendant que la première pioche attaque les laves que vit couler Pline, il bondit à l'autre extrémité du monde antique, qu'on n'appelait pas antiquité, et monde à peine. »

Sur un échantillon de caractères envoyés d'Oxford, et que pas un savant d'Europe n'a pu lire, Anquetil imagine d'aller chercher dans l'Inde le secret de l'écriture inconnue : coup de tête et coup de génie, cette idée est l'œuf de Colomb de la linguistique. Il part, persuade qu'il rapportera de quoi prouver scientifiquement la primauté du Peuple filu et la chronologie de la Bible ; cependant tout un autre parti le suivait des yeux, comme dit Quinet, avec le « désir de trouver dans l'ancien Orient une société rivale de la société hébraïque ». Entre ces armées rangées

de l'esprit, que de machines il allait mettre en mouvement ! voila toutes les notions de Revelation et de civilisation interrogees a neuf. On verra coïncider singulierement cet age ou Pexotisme sort du bibelot avec celui ou les audaces de laboratoires completent celles des bibliotheques. Ge qui arrive ne pouvait qu'arriver ; mais il y a tout le temps quelque chose qui arrive, et de fois a autre quelque chose qui ne cesse plus d'agir : *l'evenement privilegie*. Si l'histoire est le pouvoir, chez les descendants, de rendre coherent et fatal ce qui n'etait que hagard aux yeux des contemporains, rarement des heritiers ont aussi bien pu qu'alors analyser la composition de Pair qui leur fut laisse a respirer.

Chateaubriand vieilli s'emeut de ne plus reconnaitre le ciel de sa jeunesse ; ce ne sont pas seulement les explorations des voyageurs qui Pont change, mais « l'histoire a fait parall^lement au fond du temps des decouvertes ; les langues sacrees ont laisse lire leur vocabulaire perdu ». (*Mem*, O.-T, VI). Parmi tant de bouleversements sortis decetteinvention detechniciens, la linguistique, il suffit de peu de mots pour rappeler celui-ci : c'est de toute la hauteur de sa tradition metaphysique retrouvee par nous, c'est de tout un poids d'ainesse intellectuelle debrouillee par nous, que le continent des Hindous, des Chinois, des Sumeriens, a pris le droit de nous interpeller ; encore une fois, c'est par Pautorite de son antique qu'il a tout a coup recommence d'apparaître comme un pair dans les batailles modernes. Un seul exemple : sans William Jones, pas de Ramakrishna, et, sans Gandhi, y aurait-il une independance indienne?

Descendons plus avant sous l'ecorce des faits. Sylvain Levi Pa bien marque, « la cassure definitive entre l'Orient et l'Occident date de la Renaissance (...) Le monde ancien est, apres tout, si etroit qu'il se prete sans grand effort a une vision d'unite ». Le moyen age encore revait d'une monarchie universelle sous les figures du pape et de Pempereur. Mais, au xvii^e siecle, l'Histoire Universelle de Bossuet ne depasse pas les limites de la Cite de Dieu definie par saint Augustin, ignore & plaisir les traditions rapportees par les missionnaires « des Indes, du Tibet, de la Chine, du Japon ». Or, jamais encore le pass6 n'avait servi a faire Pavenir comme depuis « la mystique du progres » substitute par la Renaissance humaniste a la mystique du salut. Et ce n'etait rien encore, jusqu'a la peripetie oti Rousseau, en 1749, provoque par une question academique, decouvre et proclame que le vrai progres n'est pas en avant de Phomme, mais derriere lui. Sans doute Pascal deja, reprenant

a Bacon la vieille comparaison de l'espece humaine avec un individu, constatait que les pretendus anciens sont les jeunes de l'histoire. Mais la trouvaille est de dire qu'en vieillissant l'individu-humanité tourne le dos a sa verity ; l'homme-type sera le primitif. On commencera par poser avec Rousseau que le sauvage, cet inconnu, est l'homme bon ; on finira par ne pas contester a Spencer qu'il soit l'homme-pierre de touche : homme cent pour cent ou homme zero, cela revient au meme,

fipanouis en romantisme, ces dogmes ont ete d'un incalculable secours pour la propagande indianiste : l'Inde, mais c'etait, legendairement, la patrie des sages nus ! ces deux vertus unies en un seul vocable par les Grecs avaient fait traverser les siecles a des images de gymnosophistes, qu'on retrouvait intactes sur place. La deuxieme Renaissance sera pour une grande part l'histoire des variations du mot « primitif ». Chaque fois qu'on touchera a des villes enfouies, a des textes indechiffrables, on s'ecrira qu'on retrouve le berceau de l'humanite, la grande affaire etant de rendre a celle-ci son bas-age confondu avec la notion de haute-epoque ; sur quoi, selon qu'on est fidele avec Chateaubriand ou sceptique avec Volney, on demande aux civilisations retrouvees des arguments "pour Stayer ou demolir la foi.

CHAPITRE II

LES ETAPES LITTERALES

a) PREMIERS ESSAIS D'ORIENTALISME

Dans un memoire lu a l'Institut vers 1810, Lanjuinais disait : « Jusqu'a la decouverte du cap de Bonne-Esperance en 1498, les Europeens ne savaient presque rien sur l'Inde ; ils n'en savaient que des bribes par les auteurs grecs et latins. Et les Portugais, apres la decouverte encore, par les indigenes interpretes. » Pourtant la premiere Renaissance eut en Camoens son grand poete pour claironner la conquete indienne, comme la deuxieme dans le Walt Whitman de *Passage to India*. Mais seuls de rares Occidentaux pouvaient aborder le monde indien tant qu'il restait drfendu par le despotisme des Mogols ; a force de ne point le connaltre, « les Europeens doutaient que l'Inde ancienne valut la peine d'etre connue ; prejuge tenace, que Warren Hastings eut encore a combattre dans le dernier quart du xviii^e siecle » (F. Lacote). En 1832, Guillaume Schlegel pourra glorifier son siecle d'en avoir plus appris sur l'Inde que « les vingt-et-un siecles ecoules depuis Alexandre le Grand ».

Et qu'etait-ce vers 1700 que Porientalisme ? rien de plus, ou peu s'en faut, que l'etude de l'hebreu pour les theologiens (et ils en etaient de plus en plus eloignes), de Parabe, du persan et du turc pour les interpretes destines aux etablissemments du Levant, plus quelques bribes de chinois peniblement recueillies sous Pimpulsion des missionnaires, et, par intervalles, quelques rares parlers d'Asie mineure interessant des exegetes ou des grammairiens. Encore ces etudes avaient-elles recule. L'hebreu, l'arabe, le persan, il fallait les aller chercher en Suisse, ou en Hollande (c'est ce que dut faire Anquetil), dans la province d'Utrecht ou les colleges des « Vieux-Catholiques » en conservaient les traditions ; ils formaient des Aleves pour Papostolat, d'autres pour les consulats levantins et les comptoirs de l'Inde, le persan etant alors en Asie centrale la langue commerciale et diplomatique. A Paris, Phebreu n'avait jamais ete enseigne qu'a cote de la Sorbonne ; les langues orientales semblerent virtuellement bannies avec les protestants, puis les jansenistes, qu'elles suivirent dans leurs refuges : une curieuse affinite persistera entre ces derniers et l'orientalisme, on la retrouve au xix^e siecle chez Silvestre de Sacy, Lanjuinais, Quatremere, Garcin de Tassy. D'ailleurs la carriere de Sacy montrera qu'en

Hollande comme en Allemagne les études islamiques étaient mortes à la fin du xviii^e siècle.

Nous avons un incunable français de Porientalisme, et admirable, la *Bibliothèque Orientate, ou Dictionnaire universel contenant gendralement tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient, leurs histoires et traditions viritablesou fabuleuses*, etc. par d'Herbelot (Paris, 1697). L'auteur savait un nombre de langues remarquable pour son temps : hébreu, arabe, persan, turc, syriaque. Savoirs pour lesquels il avait été distingué et favorisé par Fouquet, puis par Colbert. Son prodigieux travail alimentera encore l'imagination de Hugo et Nerval, il n'a cessé d'être précieux à ses successeurs. Il fut publié après la mort de Fauteur par le premier d'entre eux, qui n'est autre qu'Antoine Galland, le traducteur et introducteur des *Mille et une Nuits* publiées en 1704-1708. Et c'est bien du monde des *Mille et Une Nuits* qu'il s'agit, je veux dire de l'Empire des Galifes, On trouve dans d'Herbelot les meilleurs renseignements sur ce qui est arabe ou persan, sur les divers aspects de l'Islam. Mais son champ s'arrête à deux bornes : dès qu'on dépasse Bagdad, l'information cesse d'être demandée directement aux sources ; dès qu'on remonte au delà de Mahomet, elle repose sur la tradition, la fable, ou les classiques.

Autrement dit, l'Orient dont c'est ici la « bibliothèque » est privée des départements qui aujourd'hui le caractérisent surtout à nos yeux : ceux que désignent les qualités d'extrême, de haut, d'archaïque. On en est encore aux rayons de livres de Guillaume Postel, que d'ailleurs Galland cite dans sa préface, et d'Herbelot semble un esprit de la même lignée. Pour ce qui dépasse l'Islam ou précède l'Hégire, d'Herbelot ne dispose guère que de références de seconde main. Les rares articles réservés à l'Inde et à la Perse d'avant la conquête arabe (*Anberkend*, *-Beth*, *-Brahama*, *-Abesta*, par exemple) sont de très brèves notices provenant de compilateurs coraniques, exception faite pour ce que l'auteur put tirer de conversations avec son ami Bernier. Jusqu'au début du xix^e siècle, quand on dit : langues orientales, on entend uniquement : langues sémitiques, et on pense au rameau hébreu ou au rameau arabe. C'est ce court paysage linguistique et intellectuel que va distendre, on peut vraiment dire à l'infini, le coup de théâtre du Sanscrit retrouvé.

Observation qui vaut pour les limites de temps comme pour celles d'espace : ce qui manquait séculièrement et qui va tout dominer, c'est *le dissident*. Le monde connu jusqu'en 1800 est un monde entièrement classique. Ou, si l'on veut, *le monde du*

classe. Homere est, en merae temps que la derniere perfection, le premier commencement ; d'ailleurs on manie avec plus de seurite l'Stalon cic6ronien et la regie d'Horace. Ces fruits d'epoque concordent avec la sagesse regnante, qui finit cartesienne : celle-la n'a aucune confiance dans le Different:« Encore qu'il y en ait peut-etre d'aussi bien senses parmi les Perses ou les Ghinois que parmi nous, il me semblait que le plus utile etait de me regler selon ceux avec lesquels j'aurai a vivre » (*Discours de la methode*). Montesquieu, bien qu'il en raille ses compatriotes, et Voltaire, sauf en ce qui sert sa polemique, ne pensent guere autrement. Il faut laisser le temps aux fils de la premiere Renaissance d'etendre l'esprit critique jusque dans les plus stirs repaires du consentement universel, il faut les fins de civilisation pour avoir le gout des origines. C'est ainsi que, juste au moment ou une soif de discordances se repand sur l'Europe comme une crise solidaire des revolutions politiques, la masse des orientalismes, ou tient la dissonance fondamentale de l'Occident, fait son irruption.

Signe des temps, quelqu'un, dans les ann6es 30, imagine de reprendre d'Herbelot, et c'est ce docteur Perron qui, venu en Egypte avec les saints-simoniens pour y diriger lanouvelle ecole de medecine creee par Mehemet-Ali, y apprend arabe et persan, se plonge dans les litteratures orientales, et yguidera le voyageur Nerval. « Il voulait, reprenant la *Bibliothèque Orientale* d'Herbelot, la mettre au courant, c'est-a-dire y ajouter toutes les traditions et tous les faits decouverts depuis un siecle » atteste Maxime du Camp (*Souv. litt.*, II, 108). Mais il ne se trouva point d'editeur.

Ce qui nous surprend, c'est la velocite avec laquelle la notion difficile, fatigante, inquietante, d'originel, fait sa trouee. G'est qu'un triple prestige mystique y interesse a la fois les theologiens, les revolutionnaires et les artistes. La decouverte du plus etranger commence a tous les coups par celle du plus primitif, pour les romantiques ; dans le domaine oriental, d'abord la Perse archai'que, avec l'Avesta ; puis l'Inde vedique ; plus tard encore, l'Egypte, l'Assyrie. Partout, il faut trouver l'^tat initial avant que la vision puisse reconstituer patiemment les series historiques. On va d'emblee a un etat-limite de l'ancien (sans jouer sur les mots, il faut voir que cet ancien est par la un nouveau), et on en part pour redescendre l'echelle du temps ; a un stade seulement tardif de la connaissance, un mouvement inverse remontera par dela le primitif d'abord entrevu, pour en imaginer des predecesseurs indefinis. Cela aussi contribue a

l'émervaillement que produisent les succès des linguistes : ils se sont du premier coup attaques au tuf qui paraissait le plus d'effier le pic.

Le cas de l'Inde est toujours le plus saillant. Sans doute, à la fin du xviii^e siècle, l'Inde gracieuse, l'Inde « baroque » de *Sacountala* (J. Darmesteter compare Calidasa, pour ses concetti, à Marivaux), offre le souhait d'une passerelle pour les premiers pas des fils du xviii^e siècle, et Goethe est l'un des moins affranchis, et de même Herder. Mais c'est plutôt un cintre, que les bâtisseurs du pont Orient-Occident laisseront retomber. On se recriera beaucoup sur cette *Sacountala*, mais bien autrement devait agir la *Bhagavad-Gita*, qui d'ailleurs avait été la première traduite, à l'instigation des pandits. Burnouf, dans sa leçon d'ouverture de 1832, exprime l'espérance diffuse qui porte ses études : « C'est plus que l'Inde, Messieurs, c'est une page des origines du monde, de l'histoire primitive du genre humain que nous essayerons de déchiffrer ensemble. » L'objet de notre enquête, on pourrait dire que c'est l'histoire du progrès par lequel l'Occident se forme de l'Inde après le primitif & l'actuel (ce qui signifie quelquefois : de l'éblouissement incrédule à la vénération condescendante). À première vue (il faudra ensuite y revenir), la curiosité littéraire et le goût public, qui suivent comme ils peuvent le mouvement scientifique, et celui-ci même, apparaissent généralement marqués par des préférences qui, entre 1785 et 1870, désignent successivement : le védisme, d'ailleurs longtemps imaginé autant que connu, — puis le brahmanisme, — puis le bouddhisme, qui ne peut être approché que dans les années 40, après l'arrivée du canon Sanscrit et pali. Tard seulement, on passera de la première exaltation massive et confuse de Frédéric Schlegel à l'assimilation critique et aux sévères confrontations.

Le préjugé de l'Égypte.

Qui veut retracer cette histoire se heurte à trois préjugés. Le premier, on l'a déjà aperçu : c'est l'affirmation que la découverte de la pensée orientale n'a pas laissé de trace sérieuse dans l'esprit européen. Les deux autres sont que l'Inde n'y aurait agi qu'à partir de 1850 environ, et que l'action initiale, essentielle, aurait été celle de l'Égypte. La vérité est que le commencement est dans Anquetil traducteur de l'*Avesta* et des *Upanishads* des années 1771-1786. Ce qu'il apportait n'était pas encore un déchiffrement ; mais c'était la preuve qu'on pouvait récupérer les écritures perdues et forcer les

textes fermes, c'était la percée de l'isthme entre deux océans de pensée et d'histoire.

Quand on parle de déchiffrements, tout le monde pense aux hiéroglyphes et à Champollion. Ce n'est pas d'aujourd'hui : le 1^{er} juin 1868, dans la *Revue des Deux-Mondes*, Vitet salue « les découvertes inouïes » des orientalistes depuis cinquante ans ; il va jusqu'à parler de la révolution archéologique dont l'Orient est le théâtre ; mais il affirme froidement que « c'est de Champollion qu'est parti le mouvement, c'est par lui que tout a commencé, (...) le point de départ des découvertes vient tout entier de Champollion ». A la suite arrivent, comme dans l'opinion générale, les monuments assyriens ; enfin quelques mots sur les Vedas, — il passe vite : évidemment, depuis l'expédition d'Égypte, les missions savantes et les monuments sur les places parlent à tout le monde ; l'Inde ne revit que sur le papier ; et l'Égypte, seul Orient antique déjà familier au xvi^e siècle, c'est toujours une porte sur la Méditerranée et les classiques ; et même l'Assyrie aussi.

Rien de plus faux que cette vue : l'Égypte des savants est relativement une tard-revenue au xix^e siècle (1), elle ne pouvait redevenir qu'une demi-vivante. Mais, le prestige du secret s'attachant le plus aux idéogrammes, celui de la divination est accaparé par le coup de génie qui traverse les bandelettes des momies. Ce qu'il faut dire est que tout le spectaculaire du déchiffrement hiéroglyphique a des lors rejaili, et ce fut heureux, sur les autres. Tous les autres : il y avait, au long de quarante ans presque, une accumulation d'alphabets revivants quand Champollion, donnant la clef du sien, devint symboliquement l'homme à la clef. Il ne s'agit pas de diminuer cette prodigieuse figure. En sa faveur parlaient naturellement, outre le théâtral de sa découverte, le romanesque d'une courte destinée fulgurante et l'ascendant d'une personne jusqu'à Burnouf exceptionnelle (mais enfin jamais pacha n'envoya d'obélisque à Burnouf).

Il est vrai aussi que la récupération du Sanscrit est due pour moitié seulement au génie occidental, l'autre moitié l'étant à une transmission de savoirs demeurés dans la tradition locale : il y a entre les déchiffrements hindou et égyptien (outre celle des graphies) cette grande différence que les hiéroglyphes n'étaient depuis des siècles plus compris de personne. Champollion, lui, fait ce que nul ne savait plus faire, délivre un secret

(1) Vue juste dans Barthold (41) : « L'engouement pour l'Égypte remplace au xix^e siècle celui pour l'Inde. »

que pas un vivant ne detenait plus. Mais justement c'est pourquoi ce secret ne redeviendra jamais un secret de vivants. Et ce n'était pas, de loin, non plus la première grille appliquée sur un chiffre millénaire : depuis trente ans, Sacy avait commencé d'y réussir pour le pehlevi, ce qui allait débloquent le zend devant Burnouf; et c'était bien ces bruits de réussites qui avaient enfiévré l'enfant Champollion. Quand Champollion, adressant au roi son *Précis* de 1824, voudra marquer ce que son intervention eut d'exceptionnel, il écrira que l'Asie antique était connue, alors qu'on croyait encore ne jamais déchiffrer l'écriture.

Il est temps de s'apercevoir que de l'Inde tout a dépendu, et qu'il s'agissait de notre première revanche sur Babel: l'événement n'est pas mince dans l'histoire de l'homme. Ce fut tout de suite le premier inventaire de Babel ; il allait, par les hittites, les tokhariens, toutes les cachettes débouchées de l'Asie centrale, nous faire sentir que les dénombremments de langues touchent à un illimité ; par Ik encore changeait décidément tout le paysage de l'esprit : le cercle fermé de langues où se brisaient toujours les faux problèmes, les intuitions impuissantes, les entreprises ligotées, des Postel et des Leibniz, éclatait enfin, pour poser d'ailleurs de nouveaux problèmes, des problèmes inverses : sur l'infini des langues.

b) LE PRE-INDIANISME

Inaugurant l'orientalisme au plein sens du mot, c'est-à-dire fondé en science autonome sur l'interprétation directe de textes originaux, Anquetil-Duperron ne rompt pourtant pas d'un coup avec un passé d'empirisme. Il improvise un instrument critique : assemblage de notions linguistiques acquises par dialogue avec les Destours parsis, puis comparaisons entre les diverses parties d'un texte et filtrage des interprétations qui lui en sont apportées. L'efficacité des expédients impose à tout début s'accroît singulièrement dès l'heure où Fétis soumet ses instructeurs à de minutieux interrogatoires devant un manuscrit où déjà il a lu d'autres choses qu'il n'en écoute. La raison sert d'autant mieux Anquetil qu'il la suppose chez ses auteurs: certes il n'oublie jamais dans ses poursuites ni sa bourse ni ses pistolets, mais il use obstinément de la meilleure manœuvre, qui est de traiter en égaux tous les hommes.

Tempérament d'explorateur, il transporte dans sa lecture ses procédés de défrichage, s'adressant pour aller toujours plus loin à l'homme qui ne connaît que son village. Il les transporte

encore au Sanscrit. Il s'attaque a cette nouvelle literature par deux voies ; la premiere est indirecte : il regoit de Gentil une version persane des *Upanishads*, qu'il traduira successivement en francais et en latin ; d'autre part, il a recueilli sur place un alphabet Sanscrit, independant de ceux qui avaient deja ete partiellement introduits en Europe ; il demande a la Propagation de la Foi, et obtient du cardinal Antonelli un vocabulaire Sanscrit incoraplet provenant des missions ; il utilise un autre dictionnaire et une grammaire qui, grace a elles aussi, se trouvent a la Bibliotheque du roi ; il n'eut « pas moins d'ardeur pour le Sanscrit que pour le zend », et les documents de sa main « qui sont actuellement disperses dans les fonds Sanscrit et indien de la Bibliotheque Nationale, sans parler de la collection de ses papiers, attestent le travail considerable qu'il avait fait sur le Sanscrit ». (Filliozat) Qu'il ait laisse des travaux analogues sur le malabar et le telougou ne prouve pas seulement sa vocation de linguiste, mais le montre affranchi de la dangereuse servitude de l'informateur unique.

Il avait eu des precedesseeurs et il eut des emules ; car, dans ces m6mes temps ou les etudes semitiques semblaient taries, des sources indiennes pergaient de-ci de-la ; quels longs tatonnements avaient precede les initiatives qui, depuis 1730-40, preparerent raccomplissement final de 1780-90, il faut le voir a present dans le domaine du *savoir formel* ; c'est l'histoire des *etapes litterales* ; plus loin, elle sera reprise dans le domaine du savoir substantiel, en un chapitre des *etapes doctrinales*.

Les Portugais. Missions de l'Inde.

S'il est vrai que Vasco de Gama, en 1498, ouvrait surtout aux marchands et aux militaires (1) la route des Indes, Yesprit, et parmi ses compatriotes d'abord, ne tardait pas a s'y interesser. Des la premiere moitie du siecle suivant, apparait au Portugal l'impatience a se renseigner sur les croyances et coutumes ; les interets de l'ame determinent le depart du plus illustre voyageur, saint Francois-Xavier, en 1541 ; Max Muller pense qu'il connut le Sanscrit. Une vaste literature historique commence avec le gouverneur Joao de Barros (*Histoire des conquetes portugaises outre-mer*, 1552) continue par Diogo do Gouto (*Asia*,

(1) Les Anglais eurent une Compagnie des Indes orientales en 1599, les Hollandais en 1602 ; en France, elle sera reorganisee par Colbert en 1664 ; avant Nobili, on signale a Goa en 1579 un jesuite anglais, Thomas Stevens, comme ayant pratique un dialecte local ou il aurait ecrit une histoire sainte a l'intention des neophytes, et peut-etre connu le Sanscrit.

1612) ; celui-ci a pour intime le poete Camoens, qui a vecu a Goa et Macao, et dont les fameux *Lusiades*, a partir de 1572, annexent definitivement (apres Barros) a la poesie les regions indiennes. Tous, et Joam de Lucena, qui publie en 1600 une Vie de saint Frangois-Xavier, se sont plus ou moins informes du Veda.

Sur la part imaginaire que deja la decouverte de nouveaux rivages avait dans la formation de la premiere Renaissance et l'amplitude de son humanisme, Pierre Villey a une page fort utile dans ses *Sources d'idees* : « ... De tous les coins du monde, soudainement tires de Fombre, affluaient en masse (...) des r6cits que l'imagination se refusait presque a admettre. Les Indes de l'Orient et de l'Occident venaient d'etre decouvertes. Les voyageurs qui en arrivaient contaient qu'ils avaient vu des animaux inouis, des plantes gigantesques, des monstres de toute sorte ; ils avaient remarque des coutumes etranges et revoltantes, des religions qui confondaient l'imagination, des lois incroyables (...) Les livres italiens, espagnols, frangais rep6-taient tous a l'envi ces histoires d6concertantes ; et certains ouvrages anciens comrae l'histoire naturelle de Pline et plusieurs livres d'Herodote semblaient prolonger ces recits et leur donner autorite (...) Que d'images nouvelles a classer dans son cerveau, que d'idees a assimiler, que de concepts a controler et a reviser dans le vieux magasin traditionnel ! » Sans doute, il n'y avait, dans ces notions inattendues, rien qui put « mordre sur notre vie individuelle et sociale ». Mais « les idees qu'on se faisait de la nature, de notre monde, les idees surtout qu'on se faisait de l'homme, de la morale, de la religion, tant d'autres encore, etaient constamment battues, minees par la maree sans cesse montante des anomalies »...

Les gouverneurs portugais du xvii^e siecle eurent, a Pestimation des indigenes, la main un peu dure ; on voit dans Bernier combien avait degenere le gout portugais de l'heroisme et du martyre. Il revint aux oreilles de Louis XIV que leurs etablissements s'en trouvaient mal assures ; c'est lui alors qui, par une pensee politique, imagine, envoyant au Siam une ambassade extraordinaire, de lui adjoindre six jeunes jesuites, tous membres de son Academie des Sciences ; il les fait débarquer a la pointe sud du Decan : ainsi sont fondles les « missions de l'Inde », qui devaient se faire tant de reputation par leurs epreuves. Les r6cits en sont publics, avec le resultat de leurs recherches et travaux, dans la collection des *Lettres ddifiantes et curieuses* ; en d6pit de pages ingenues ou partiales, sur les-

quelles s'est plu à dauber Voltaire, qui s'était renseigné aux moindres frais et n'est pas plus libre d'esprit en sens inverse, on y peut recueillir quantité de notions très intéressantes pour le pré-indianisme.

Au début du xvii^e siècle déjà, la communication des jésuites avec les hautes castes, desquelles dépendait l'accès au Sanscrit, avait été inaugurée par l'Italien Roberto de Nobili (1577-1656), neveu du cardinal Bellarmin, figure de premier plan ; les voyageurs rencontrent encore aujourd'hui dans l'Inde ses fondations vivantes ; il fut en mesure de composer des prières et des sermons en Sanscrit, et semble avoir devancé de plus d'un siècle l'expérience de l'école anglaise de Calcutta ; mais, s'il en écrivit quelque chose, rien n'en est parvenu en Europe. Dans les premières années du siècle suivant, on voit plusieurs des missionnaires français mener de fructueuses enquêtes sur les langues et les croyances ; malheureusement, cette fois, leur propagande les laissera finalement en contact avec les basses castes, ce qui interpose entre eux et le Sanscrit les dialectes vulgaires : son succès même les amenait à des concessions sur le culte, qui furent appelées « rites malabars » ou « cérémonies chinoises » (la question occupa Saint-Simon et Voltaire) ; dénoncées comme scandaleuses à Rome, soumises dès 1703 à l'enquête du cardinal Maillard de Tournon, elles sont censurées plusieurs fois par les papes jusqu'à la condamnation définitive en 1744 : des lors, la distance s'accroît de plus en plus entre ceux qui s'informent et ceux qui enseignent.

Dans l'intervalle, une nouvelle impulsion venue de Paris stimulait le zèle : l'abbé Bignon, bibliothécaire du roi et reorganisateur de l'Académie des Inscriptions, invite en 1718 les missionnaires à rechercher les manuscrits indiens pour une bibliothèque orientale qu'il a décidé de former. Dès 1733 les *Lettres Edifiantes* affirment que les jésuites ont réussi à mettre la main sur un Veda complet ; on le croyait introuvable, sinon irrémédiablement perdu ; on le répètera longtemps encore, ce qui s'explique : les bibliothèques publiaient peu leurs trésors, les voyages ultérieurs trouvaient les indigènes plus réticents, et d'ailleurs qu'est-ce qu'un livre perdu ou conservé, au sens européen, dans un pays où il n'en est que fort exceptionnellement rédigés ? Aujourd'hui encore, c'est une question desavouée : la tradition védique orale, qui n'est pas interrompue, ne dépasse pas l'imprime. Ainsi Sonnerat en 1782, revenant les mains vides, et ensuite Sainte-Croix, douteront de l'authenticité des Vedas ; en 1786, Wilkins suppose qu'il n'en reste que des fragments

incomprehensibles ; Anquetil s'élève alors contre cette these et declare qu'il faut les trouver ; en 1789 l'Europe s'emeut d'apprendre qu'enfin le colonel de Polier les a deniches et qu'ils viennent d'entrer au British, Polier ignorant ce qui deja etait a Paris ; en 1791 encore, le P. P. de Saint-Barthelemy se moque des Europeens qui ont parle du Veda comme d'une chose reelle ; en 1805, Colebrooke lui-meme doute que le texte integral vaille la peine d'etre traduit tout au long et paie l'effort de celui qui s'y attaquerait..

Le manuscrit qui etait arrive a Paris en 1731 etait un *Rig-veda* complet en caracteres *grantha* ; en 1733 le P. Pons envoie de Chandernagor 168 numeros, ou « la literature vedique (...) n'est representee que par une serie d'*Upanishads* », mais qui comprend « les principaux ouvrages de grammaire et de literature classique » et de nombreux textes philosophiques. Ces abondants envois et leur faible prix d'achat attestent l'importance des relations des missionnaires jesuites avec la societe indienne lettree. Quelques annees plus tard, on eut ete loin de rencontrer les memes facility aupres de cette societe (...) Apr6s 1738 les envois de l'Inde cessent»(Filliozat).

Le Veda etait le gros gibier de la chasse ; tout de suite, on avait visé deux objectifs : livres sacres et cle de la langue sacree. Les livres, on en savait ou discutait le nom, le nombre, la realite. Peut-etre des la premiere moitie du xvi^e siecle, une premiere mention des Vedas avait trouve a s'introduire dans le pamphlet apocryphe du *De tribus impostoribus* (Barth, *Religions*, V, 46 suiv.). Pendant plus de cent ans, se prolongera la poursuite. Avant son depart, Anquetil, etant attache a la Bibliotheque du roi, ne doit pas ignorer les manuscrits qu'elle a deja recus ; tout n'y est pas ; surtout manque la cle de la langue vedique : c'est pour chercher l'*Avesta* qu'il s'embarque, mais il veut rapporter aussi et le *Veda* integral et le moyen de le lire. Cette derniere decouverte fut la plus longue : meme le texte authentique, lorsque les missionnaires l'eurent rencontre, leur demeurait une inutile possession toute materielle : car leur rudiment de Sanscrit, si laborieusement obtenu echouait sur la langue vedique, dont ils saisissaient bien seulement qu'elle etait anterieure a la langue classique ; le savoir limits de leurs interpretes restait la impuissant. En 1771 encore, se fiant au P. Calmette, le P. Coeurdoux (c'etaient alors les deux plus grandes competences) ecrivait a Anquetil que le Sanscrit vedique etait une enigme desesperee.

Pendant longtemps, on n'approcha la literature vedique que

par des traductions de textes intermediates. Textes eux-memes suspects ; et traductions qui etaient toujours les belles ou complaisantes infideles des interprdtes : pretendus *shastras*, fragments (le traites ou de poemes, annexes aux ouvrages d'Henri Lord en 1630, d'Abraham Roger en 1651, aux relations du P. Pons en 1740, de Marco dalla Tomba (missionnaire du Tibet en 1757), de Holwell en 1764, des missions danoises de Tranquebar, — *Ezour-Vedam* de 1778, — *Bagavadam* de Foucher d'Obsonville en 1788, — tout cela n'est que versions indirectes, arrangements souvent tendancieux. Bien des commencements d'indianite circulaient sans doute avant Wilkins et William Jones, mais leur vertu etait surtout de faire toujours mieux desirer ce qu'on ne tenait pas encore. Les premieres traductions directes et methodiques de textes purs paraîtront de 1785 a 1789.

Ce n'est pas que le dechiffrement litteral n'eut ete essaye. Les missionnaires, hollandais, francais, danois, italiens, anglais, abordant une Inde islamisee depuis le onzieme siecle, ou l'on parlait le persan et l'hindoustani, decouvraient et revelaient l'existence d'une langue anterieure, langue morte, sacree, liturgique et savante, reservee a une haute caste sacerdotale, illustree par une immense litterature mysterieuse, tracee en caracteres dont la cle echappait; de redoutables prohibitions defendaient ce tresor contre l'impurete des Europeens. Le nom en variait pour eux avec l'idiome dans lequel ils en entendaient parler : pour Abraham Roger c'etait le *Samskortam* ; avec Bernier apparait la forme *Hanscrit* difficile a expliquer, que, sauf en deux cas, Voltaire emploiera toujours ; on trouve *Sahanscrit*, et pire, dans les *Lettres Edifiantes* ; pour Anquetil, ce sera d'abord le *Samscroutam* ou *Samscretam* ; Sonnerat dit *Sanscroutam*, *Samskret*, *Hanscrit*, ou *Grandon* (d'apres *Grantham*) ; pour Adelung en 1806, ce sera le *Samscrda*.

Dès 1663 la *China Illustrata* du savant jesuite Athanase Kircher donnait des tableaux de caracteres d'apres un alphabet recueilli par le P. Roth a Agra ; une traduction sanscrite de l'Oraison Dominicale y etait jointe, et quelques notions de mythologie hindoue ; Bernier, en 1668, possedait les memes elements. En 1678, le gouverneur hollandais de Cochin, H. A. van Rheede tot Drakenstein, publie un *Hortus malabaricus* od il indique en caracteres *devanagari* (le nom de *ndgari*, sous la forme *nagher*, etait enseigne au lecteur europeen par Pietro della Valle, qui fut dans l'Inde en 1664) des noms de plantes. En 1711 Chardin republie l'alphabet d'Agra qui avait deja ete donn6 par le P. Roth, et qui sera reimprime par l'Academie de

Saint-Petersbourg, puis par la Propagande de la Foi, et figurera dans l'*Encyclopeddie*. De son cote, Anquetil, en 1771, dans le Discours Preliminaire de l'*Avesta*, transpose en caracteres latins l'alphabet Sanscrit qu'il s'est procure par ses propres moyens au cours de son voyage. La premiere edition methodique d'un texte en caracteres sanscrits sera *Les Saisons* de Calidasa (*Ritusamhara*), produite par W. Jones a Calcutta en 1792.

Des elements de grammaire ont ete saisis certainement par les PP. de Nobili et Roth. Le P. Pons, dans sa lettre du 23 novembre 1740, donne une premiere analyse de grammaires indigenes ; il en traduisit une, et, connaissant 18 dictionnaires indigenes, le plus celebre d'entre eux, l'*Amarakosha*. Filliozat fait a ce precurseur sa vraie place : des premiers manuscrits indiens envoyes par Pons a Paris, Bignon et Fourmont dresserent un remarquable catalogue en 1739 ; Fourmont « recopia les listes fournies par les missionnaires et les traduisit en latin, rangea les ouvrages dans un ordre systematique et tira des notes qui accompagnaient la liste du P. Pons les principales indications qu'elle contenait ». C'est sur ces travaux que s'instruisirent plusieurs des premiers chercheurs, entre autres Chezy, partieulierement sur les etudes grammaticales et lexicographiques du P. Pons : « J. B. Biot [*Etudes sur l'astronomie indienne*, 1862, p. 168] deplorait qu'il n'ait pas ete donne au P. Pons d'inaugurer des 1740 au College de France l'enseignement du Sanscrit. » Le catalogue fut refait, on le verra, en 1803-07, par Hamilton et Langles ; et Fauriel, qui avait ete l'eleve de Hamilton, « redigea dans les annees suivantes quelques notices plus detaillees ». (Filliozat.)

Si l'Academie des Inscriptions n'avait pas enfoui les communications qu'elle recevait du P. Coeurdoux, la grammaire comparee serait plus vieille de cinquante ans. D'autre part, dans la seconde moitie du xviii^e siecle, un carme autrichien, le P. Paolino da S. Bartolomeo (Wesdin) avait rassemble d'importants materiaux, tant linguistiques que theologiques ; dans la premiere moitie deja, les Relations de la mission danoise de Tranquebar (traduites en francais en 1745 sur un abrege allemand, et a nouveau par Loiseleur-Deslongchamps en 1839) contenaient des catalogues de mots expliques. En 1706 le *De veteri lingua indica* de Reland tentait d'interpreter par le persan les mots conserves dans Ctesias. Le jesuite Hanxleden sejourne a la mission de Malabar, de 1699 a sa mort en 1732 ; on a dit que c'est le premier Europeen qui se soit fabrique une grammaire sanscrite (en latin), ainsi qu'un essai de dictionnaire ; mais il est

probable qu'avant lui, Roth, mort a Agra en 1668, en avait deja compile une, qui ne nous est pas parvenue ; peut-etre se retrouverait-elle dans les archives romaines. Hanxleden adjoignit son travail des poesies chretiennes composees en Sanscrit par des catechumenes ; le tout resta en manuscrit, mais servit a P. da S. Bartolomeo. Le dernier nom a inscrire sur la liste, que j'abrege, du pre-indianisme, est celui de Halhed. Une quinzaine d'annees avant le travail en equipes de Calcutta, il termine la serie des Europeens instruits, seul a seul, par quelque bonne volonte locale ; il publie une grammaire bengali, ainsi qu'un *Code of Gentoo Law* (Londres 1776 ; tr. fr. 1788) : revelateur, ce terme de « Gentou », que reprendra Voltaire d'apres l'anglais, designe au xviii^e siecle les Hindous comme les « Gentils » par excellence, et Bernier deja disait : les Gentils, a la suite des musulmans. L'ouvrage sera un modele pour le « Code hindou » de Jones et Colebrooke, une mine pour le repertoire linguistique d'Adelung, *Mithridates*. Les premieres grammaires sanscrites imprimees en Europe ne proviennent pas des indianistes anglais de Calcutta, elles sont l'oeuvre de P. de St Barthelemy (Rome, 1790 et 1804).

Ainsi, jusqu'a la Societe Asiatique du Bengale, il n'y a que tatonnements apres beaucoup d'erreurs ; c'est sur les « donnees de l'antiquite classique » et les recits de quelques voyageurs « que Danville (1773) et Rennell (1781) avaient entrepris de refaire la carte de l'Inde ancienne » (Barth). Meme le Code gentou de Halhed est encore fait sur une compilation persane.

c) LA SOCIETE ASIATIQUE DE CALCUTTA

La periode decisive s'ouvre avec l'arrivee a Calcutta, vers 1780, de fonctionnaires anglais qui, proteges par le gouverneur Warren Hastings, vont declencher un prodigieux mouvement. Ce n'est pas la science seule qui decide la science. A des visees de predication succede ou se mele une pensee de conquerants. Il ne s'agit pas plus d'abord de frayer la route au savoir qu'a l'administration. Aussi les equipes de travailleurs se trouvent-elles tout de suite assez encouragees pour aboutir avec une rapidite oil le genie individuel n'aurait peut-etre pas suffi.

Anquetil precurseur, William Jones est le realisateur de l'invention linguistique. Tout jeune homme, il avait cherche mauvaise querelle a Anquetil pour son *Avesta* ; plus tard, il reconnut son injustice ; entre temps, a-t-il pu ne pas repenser aux questions qu'il avait cru trancher ? douze ans seulement separent de l'affaire Anquetil son propre depart pour l'Inde ; et pendant ces annees il l'a beaucoup souhaite, n'y devant reussir qu'a trente-

huit ans. La curiosity de l'Orient et des langues fermentait partout ; il était *deja* lui-meme un linguiste polyglotte, cumul plus rare qu'il ne semble, et passe maître en grammaire persane. La conquete anglaise fut aussi pour lui l'occasion : il voulait rendre la justice a Calcutta ; malgre tout, il allait y faire ce qu'avait le premier cherche Anquetil, de Pondichery a Bombay. Dans l'intervalle, le bruit fait par l'apocryphe *Ezour-Vedam*, les faux *shdstras* de Holwell et Dow, ravivait les raisons d'aller enquerer sur place ; Jones a reconnu (preface de *Sakuntala*) ce que sa vocation dut aux *Lettres Edifiantes* que pourtant il ne met pas trop haut.

Aussitot installée au Bengale, la puissance britannique discerne que la cle des langages sera celle des soumissions ; elle vise d'abord a demeler le dedale de la coutume et de la legislation locales. Et elle a la chance de s'appeler Clive, Vansittart, surtout Hastings. Personnage despotique, decrie, diseute, legendaire ; l'une des causes celebres de l'eloquence judiciaire et politique en Angleterre. Colebrooke, d'abord petit employe du fisc au Bengale, s'est lance de son propre mouvement dans l'etude des langues : c'est le moment ou, a Londres, Burke denoncevehementement les fautes de Hastings, et avec de si troublantes raisons que Colebrooke se demande s'il ne vas pas quitter une colonie trop mal famee. Deux ans plus tard, le gouverneur est rappele dans la metropole pour son proems, exempts de peine corporelle, mais traine pendant des annees dans le mepris.

Si Ton s'en rapporte au Hastings de Macaulay, qui lui-meme, au Conseil de Calcutta, entre 1834 et 1838, pense reformer le Code hindou, le jugement serait a nuancer. Macaulay, qu'on ne craint evidemment pas de voir prendre le parti del'Indecontre ses gouverneurs, ne veut partager les sentiments ni du Parlement de 1787, qui fit dechoir Hastings, ni de celui de 1813, qui l'acclama ; il le declare « l'un des hommes les plus remarquables de notre histoire ». Dans celle de Findianisme, en tout cas, un grand donateur. Porte vers la poesie, qui fut sa joie quotidienne dans sa retraite forcee, passionne de langues orientales, connaissant « a merveille la literature arabe et persane », il avait, des 1764, voulu les introduire a Oxford dans l'enseignement classique ; il alia en parler a Samuel Johnson, qui conserva de cette visite un vif souvenir, et qui devait n'etre pas moins acquis aux aptitudes analogues de Jones. Tout naturellement, etant d'ailleurs, en depit de ses excees, le plus populaire des maitres aupres des Hindous par l'interet qu'ils lui inspiraient, Hastings devait imaginer d'installer dans la peninsule l'etude de ses

langues. « Sa sagesse et sa moderation » surent apaiser les defiances laissees aux « pandits du Bengale » par les « tentatives qu'avaient faites les strangers pour penetrer les mysteres caches sous le dialecte sacre ». « Il fut le premier, parmi les gouvernants strangers, qui reussit a gagner la confiance du clerge hereditaire de l'Inde et qui lui persuada de devoiler aux savants anglais les secrets de la vieille theologie et de la jurisprudence des brahmes » (Trad. G. Guizot).

Apres cela, on avoue que, si cet homme s'est montre un peu prodigue des richesses locales envers quelque maltresse, salar-gueur d'esprit s'etendait aux choses de l'esprit. Anquetil, qui n'est certes pas indulgent a l'esprit britannique de conquete, rend, dans ses *Recherches*, justice a ce grand homme contre ses ennemis de la metropole — et c'est pendant le proces — et le compare a Dupleix pour l'ingratitude promise aux conquerants coloniaux. Il atteste que les pandits qui apprirent le Sanscrit aux Anglais refuserent toute remuneration, hors une roupie par jour pour leur subsistance ; s'ils defendaient jusqu'alors l'aeces de leurs livres, c'est que, avant des homines comme Anquetil et les employes de Hastings, les Europeens ne les abordaient pas avec des prejuges trop favorables. « C'est sur les ordres immediats de M. Hastings que des Brahmanes verses dans les *Sastras* (...) se rendirent de toutes les parties de l'Inde a Calcutta, se rassemblerent dans le fort William, munis des ouvrages les plus authentiques et redigerent en langue hindoue un traite complet de droit indien, traduit ensuite en persan, et du persan en anglais, sous le titre de *Code of Gentoo laws*, etc., par M. Halhed. Ce fut aussi sous les auspices de M. Hastings que M. Charles Wilkins etudia et apprit le Sanscrit, et eut la gloire de publier la premiere traduction faite en langue europeenne immediatement d'apres un texte Sanscrit » (Langles, *Recherches asiatiques*, preface).

C'est Wilkins, en effet, qui, apres les rudiments de bengali donnees par Halhed, fit changer la direction, aller droit au Sanscrit, lequel devait livrer le mecanisme des langues secondaires, au lieu qu'on avait espere l'inverse. Jones declarera que sans Wilkins il n'aurait pas su le Sanscrit; en moins de dix ans, il le savait de facon a stupefier ses instructeurs, et d'ailleurs il n'avait plus que ces dix ans a vivre. Hastings avait stimule un ordre de recherches dont sa reussite politique dependait. L'acquiescement normal du hasard a l'exigence humaine placa dans les bureaux de la Compagnie des Indes deux hommes qui semblaient n'y attendre que son signal : Charles Wilkins (1749-

1836) y etait employe depuis 1770 ; Henry-Thomas Colebrooke y entra en 1783. C'est cette meme annee que tout va prendre une allure definitive par l'arrivee de William Jones (1746-1794) a Calcutta : il a en fin decroche son poste de juge a la Cour supreme, ou siegera aussi Colebrooke.

Trois hommes du caractere le plus different, mais d'une egale vocation. L'un, lettre et juriste, affable et brillant, enthousiaste et spontané, *Vharmonious Jones* dej celebre pour ses dons de poete et de savant, appele par Samuel Johnson (que nous retrouvons) un des plus eclaires parmi les fils des hommes. Fils d'un professeur de mathematiques, auteur, a quinze ans, de poemes grecs publics, apprenant, a seize, le persan avec un Syrien de Londres, il traduit Hafiz en vers anglais, donne en 1771 une remarquable grammaire persane qu'il traduit en francais ; dans la langue de Voltaire encore, et autant que possible dans sa maniere, il avait ecrit sa fameuse lettre a Anquetil sur l'*Avesta*, spirituelle, effrontee, injuste. Pas un orientaliste, assurera Pauthier, ne disposa d'un tel clavier de connaissances. Jones lui-meme reconnaissait savoir treize langues a fond, en mentionnait vingt-huit etudiees. Ouverture du coeur et de la curiosite, lointaines intuitions, feu et grece, on lit cela sur ses traits, et Ton aime qu'ils aient ete fixes par Reynolds (portrait ensuite grave des 1779 et 1782), comme on trouve juste que son nom ait ete donne a un arbre d'abord mythique : *Jonesia Asoka*. Il s'interesse a tout, devine, organise, partout : chronologie, literature, musique, faune et flore, de l'Inde ; il decouvre et signale les sommets de la poesie et de la philosophic, encore que l'etude du droit local seule lui paraisse tout a fait serieuse. Pourtant, disperse comme les natures seduisantes, ce n'est pas un fondateur de methodes. Sur la nouvelle science, qui lui doit tant, il a moins laisse une empreinte de chef d'ecole que de larges semailles ou recolterent ses successeurs. Il va mourir a Calcutta en 1794, ayant quarante-huit ans ; son corps y restera, un monument lui sera eleve a la cathedrale Saint-Paul par la Compagnie des Indes, un autre par sa femme a Oxford. Son deuxieme centenaire a ete celebre en 1946 a Londres, Calcutta, New-York, et par tous les indianistes. Les poetes anglais du xix^e siecle ont beaucoup lu et cite Jones comme orientaliste, l'ont aime comme poete.

L'autre, Colebrooke (1765-1837), n'est pas issu d'un mathématicien, mais lui-meme des mathematiques ; passionne et marque par elles, c'est-a-dire passionne de froideur, il en

transporte l'exactitude dans le sondage linguistique, dont le gout leur succede ; et puis, magistrat, lui aussi; une extraordinaire amplitude encore de facultes et de savoirs. Mais, *ou* qu'il siege, toujours pareillement si lent dans son choix qu'il en parait secret. Barth (*Religions*, III, 57 suiv.), analysant la vie de Colebrooke ecrite par son neveu, s'emerveille d'en trouver la personne absente, et de l'œuvre, fut-ce des lettres families; il se demande si c'est par la volonte du sujet ou par celle du narrateur. Longtemps, le jeune fonctionnaire avait resiste a l'enthousiasme de ses collegues pour le Sanscrit et la litterature locale ; il le jugeait facile et superficiel ; peu a peu gagne cependant par l'intermediaire de l'algebre, de l'astronomie, il n'en laissa rien voir que le jour *oil* deja il avait maitrise la nouvelle connaissance ; il lui imprima une rigueur jusque-la peu experimentee.

Comme Jones, a quinze ans il pratiquait des langues nombreuses, et de preference, comme lui, le frangais. Secretaire pour le service civil dans l'Inde en 1783, il deviendra professeur de Sanscrit et de legislation hindoue au college de Fort-William en 1801, president de la Cour de Calcutta en 1805, passera en 1807 au Conseil des Indes. En 1815, revenu en Europe, il rentre dans la vie privee et va donner ses plus importants travaux ; en 1819 il offre ses precieuses collections de manuscrits orientaux a l'East-India Office. Ses vertus de precision, de patience, de penetration, d'equilibre, vont faire merveille dans un ouvrage que plus d'un siecle d'admiration n'a guere vieilli : les *Essais sur la philosophie des Hindous*, sujet qu'il avait approfondi dans ses premieres annees de sejour colonial, encore qu'il murisse son etude trente ans avant de la publier. Dans l'Europe de l'esprit elle exerca une influence decisive. D'ailleurs, aussi de la lignee Anquetil pour son egard a toutes les varietes de Fhumain : sa constante soumission de savant et de magistrat au vrai lui fait traiter en faits positifs, en elements Equivalents dans un total, les croyances differentes des siennes. Gette int6grite doit etre portee au credit de l'ecole anglaise, *ou* il en est de hauts exemples, pour compenser l'aprete politique de certains hommes d'action et Faveuglement de certaine foi. Au meme compte sera inscrite l'intransigeance qui le pousse, une fois de plus comme Anquetil, a denoncer sans management ce qu'il estime etre faute ou crime dans les methodes coloniales de sa nation. Il le fait des 1795 dans un memoire sur le commerce du Bengale ; il ne se fatiguera pas d'en saisir les occasions.

Wilkins, lui, a commence par trouver et pratiquer personnellement, en 1778 — done, tres largement preeurseur — les moyens de graver, fondre et manier des caracteres bengali pour la grammaire qu'avant lui la Compagnie n'avait pas reussi a imprimer. Plus tard, ramene en Angleterre depuis 1786 par sa sante, il equipe encore, pour editer sa grammaire sanscrite, une imprimerie en *nagari*, mais qui brule, retardant la publication jusqu'en 1808. Il a traduit des son retour l'*Hitopadisa*, choix qui decelerait des gouts de moraliste plutot prosaïque si ce n'etait l'homme aussi qui revela a l'Occident, en 1784, le sommet de la poesie metaphysique : la *Bhagavad-Gitd*. En 1805 la Compagnie des Indes fonda en Angleterre le college de Haileybury destine a former dans les langues lointaines les fu^urs employes ; il y fut appele a titre d' « examiner and visitor ».

Et lui encore s'interesse au droit indigene : sa toute premiere traduction du Sanscrit portait sur une histoire hindoue de concession de terrains. La preoccupation juridique demeurait pour tous au premier plan, c'est-a-dire la necessite administrative. L'indianisme naissant se ressentira, du moins partiellement au debut, de la chance qui l'avait fait naitre : il est visible que la conquete linguistique est la suivante et servante de la conquete politique. Reunir et interpreter les lois et usages doit asseoir l'autorite et favoriser la penetration. Jones proclame q'il sera le « Justinien de l'Inde » ; dans son deuxieme Discours d'anniversaire a la Societe Asiatique du Bengale (24 fevrier 1785) il fait valoir l'*immediate advantage qu'aura la* connaissance de la *jurisprudence of the Hindous and Muselmans*. Get immediat avantage n'a pas ete sans causer quelques mefaits. Abel Remusat (*Melanges posthumes*, 255), constatant que la cause de l'indianisme fit son profit d'etre liee a celle du cadastre, et du recouvrement des contributions pour les actionnaires de la Compagnie des Indes anglaises, a cette agreable formule : « La science profite de tout ce qui afflige Phumanity, comme de ce qui la console. » Il y a dans Michelet (*Histoire du XIX^e siecle*, II, 36) un etonnant raccourci de ces mecanismes par quoi negoce, magistrature, interets plus ou moins directement" materiels, pousserent les annexions du savoir ; tout a l'heure on s'apercevra qu'ils agirent aussi en sens inverse.

D'abord, les taches ont l'air de se partager d'elles-memes entre les travailleurs : tandis que Wilkins, avec la *Bhagavad-Gitd*, extrait l'amande de l'immense *Mahdbhdrata*, Jones,

depistant le tresor du theatre hindou, et plutdt humaniste que spécialiste, en exhibe a l'Europe émerveillée la perle baroque de *Sacountald*. Jones anime de fougue, abondant en vues precoces qui se verifient et fructifient, Golebrooke rassis et, des deux, le vrai philologue, c'est une autre repartition naturelle de chances sous les pas de geant du naissant indianisme. Jones mort en 1794, Wilkins rentré dans la metropole en 1786, Colebrooke reste dans l'Inde jusqu'en 1815 : il y aura passé trente-trois ans, assiste ou preside a tout le déroulement de l'époque herolque. Il voit arriver en 1808 le quatrième mousquetaire, Horace-Haymann Wilson (1789-1860) ; une nouvelle génération se forme, d'ou celui-ci émerge avec Prinsep.

Publications et animateurs de la Société de Calcutta ne sont nullement confines dans la recherche philologique ou la curiosité littéraire : on les a vus tous commencer par quelque science exacte ; les sciences tiennent une place majeure dans les *Asiatic Researches*, comme elles l'avaient toujours fait dans les échanges de curiosité entre Orient et Occident, et n'ont pas peu contribué a leur rapide diffusion. Wilson vient de la médecine ; il ne la quitte d'ailleurs pas a Calcutta, étant employé pendant vingt-sept ans par la Compagnie des Indes, tant au service médical qu'a la Monnaie, et la il voisine avec Prinsep. Notons qu'en France également les premiers orientalistes seront des scientifiques : Chezy d'abord mineralogiste et botaniste, Burnouf d'abord attire par les sciences naturelles ; et le sinologue Remusat est d'origine un medecin. Wilson, rapproché de Jones par ses goûts d'écrivain, reprend, parce qu'il a été formé par Colebrooke, l'indianisme par le côté des méthodes ; c'est lui qui édite, en 1813, le *Meghadouta*, donne en 1819 (reimpr., 1832) le premier et longtemps seul praticable Dictionnaire Sanscrit (anglais) ; plus tard, et toujours en liaison avec Paktivitede Prinsep, il sera l'un des premiers a débrouiller l'archéologie indienne et la numismatique dans son *Ariana antiqua* (1841) ; au domaine de Colebrooke appartient plutôt son *Essai sur les sectes religieuses des Hindous* (1828-32) dont Sylvain Lévi disait qu'il n'en avait guère été de plus plagie pendant un siècle. Non moins utilisés furent ses fameux *Select Specimens of the Theatre of the Hindus* (1827, 3 vol.), qui tout ensemble frappèrent des générations d'écrivains européens, Lamartine par exemple et Michelet, et firent autorité parmi les savants, encore que Burnouf les ait jugés sévèrement (lettre du 2 juin 1828). Wilson occupa la première chaire anglaise de Sanscrit, a Oxford, en 1833 ; il publiait en 1840, son *Vichnou-Pourdna*, en 50 une

traduction du premier livre du *Rigveda* qui fit événement. Il est le grand nom qu'on trouve partout cité pour l'Angleterre, jusqu'à Max Muller, dans l'Europe de l'esprit. Wilson, reprenant l'exemple de Colebrooke en cela aussi, fut de ceux qui luttèrent énergiquement contre le préjugé colonial britannique, on le reverra dans la bataille des « Orientalistes » contre les « Anglicistes ». En 1846 il écrit une *Histoire de l'Inde anglaise de 1805 à 1835*.

A peine Jones débarque dans l'Hindoustan, les fondations avaient surgi de terre : dès sa première année, il y a un Collège oriental à Fort-William, une imprimerie à Calcutta ; en 1792, Collège Sanscrit à Benares. Le 15 Janvier 1784, était instituée la bientôt fameuse Société Asiatique du Bengale ; la présidence en ayant été déclinée par le gouverneur Hastings, Jones est désigné ; dans son Discours d'ouverture il rappelle qu'au mois d'août précédent il était sur le bateau voguant vers ce pays qu'il avait « longtemps et ardemment désiré visiter ». La liste des premiers sociétaires compose un nombre impressionnant ; parmi les vingt-quatre fondateurs figurent Jones et Wilkins, dans la foule des autres un certain lieutenant Alexander Hamilton dont nous aurons à reparler. La Compagnie publie à partir de 1788 des volumes d'*Asiatick Researches or Transactions* qui vont émouvoir violemment l'Intelligence occidentale ! Nous sommes étonnés par la soudaineté des connaissances qui viennent s'y accumuler. Pourtant la modeste Introduction du tome premier débute par d'abondantes excuses : on ne peut aller plus vite ni faire davantage dans une contrée où la pure lettre n'est pas concevable, mais chacun absorbe par le commerce, l'armée, l'administration, — sans compter tout le temps qu'un colonial (britannique surtout) doit réserver au sport et au loisir. La part accordée à l'astronomie ou à la chimie, nous nous y attendions ; et d'ailleurs la Société, comme ses transactions, déclarent que le but est « of inquiring into the History, Civil and Natural, the Antiquities, Arts, Sciences, and Literature of Asia ».

Ce qui concerne langue, littérature, art, n'en est pas moins édifiant : un article de W. Chambers sur les monuments sculptés de Mahavellipuram ; c'est avoir autant de divination ou suivre des conseils aussi bien instruits que ceux qui guidaient les découvertes de textes : en effet, voici maintenant un aperçu de la littérature indienne traduit du Sanscrit ; on l'a emprunté à un certain Goverdhan Caul, dont le nom n'est évidemment pas européen ; cet exposé, schématique et confus, est suivi

d'un commentaire anonyme (sans doute de Jones), *oil l'on voit* comment les eleves etaient en etat de discuter deja avec leurs maltres. Non seulement les quatre Vedas sont decrits, mais indique les degres de difficulte, de forme, d'antiquite, qui les distinguent entre eux : dans son second Discours anniversaire, le 24 fevrier 1785, Jones se fera gloire d'avoir depasse les progres des Francais : ni Anquetil ni Dupleix, ni Sonnerat, envoys de Versailles et passant sept ans dans l'Inde, n'avaient pu se procurer les Vedas. Le vingtieme et dernier volume des *Researches* parut en 1839 ; des premiers volumes de Calcutta il y eut plusieurs reimpressions londoniennes. Dans les quatre premiers, seuls assemblees avant la mort de Jones, sa part depasse de loin des autres. A Bombay est inauguree en 1804 une Branche de la Societe Asiatique, presidee par sir James Mackintosh, en 1819 la Literary Society, qui publie des *Transactions*, en 41 l'important *Journal of the Bombay Branch of the Asiatic Society*. Des le raccourci de litterature indienne esquisse dans le tome premier des *Researches*, les poetes ont pour chef de file Valmiki avec le *Ramayana* ; tout de suite apres, est cite le *Mahabharata* de Vyasa. Wilkins ayant deja traduit la *Bhagavad-Gita*, Jones conclut a bon droit : « Mais, si on veut se faire une idee exacte de la religion et de la litterature indiennes, il faut commencer par oublier tout ce qui a ete ecrit sur le sujet, par les anciens et les modernes, avant la publication de la *Gitd*. »

D'emblee, ceux qui en eurent le bonheur et le merite se rendaient compte qu'ils venaient d'ouvrir un age nouveau. Pendant onze annees, Jones commemoire la fondation de l'Asiatic Society par un grand Discours anniversaire ; ce sont de veritables memoires ou il traite les plus vastes et neuves questions ; les derniers portent des titres comme ceux-ci : en 1792, Sur l'Origine et les Families des Nations, — en 1794 (deux mois avant la mort), Sur la Philosophic des Asiatiques. On a releve, dans une de ses lettres (du 27 septembre 1787), sa grande decouverte, la parente du Sanscrit avec le grec et le latin ; mais deja, dans son troisieme Discours, le 2 fevrier 1786, il declarait : « Le Sanscrit, quelle que soit son antiquite, est d'une structure admirable ; plus parfait que le grec, plus riche que le latin, et plus extraordinairement epure que tous deux » ; et il emettait sur Theure Thypothese, destinee a faire un si beau chemin, d'une langue originelle commune d'oii proviennent gothique, celtique, Sanscrit, persique primitif. Dans le sixidme Discours (19 fevrier 1789) il attribue au pehlevi

une origine chaldeenne, et suppose le zend tres proche du Sanscrit.

Dix ans ne se passent pas que ne soit mis an jour, traduit, a l'merveillement de l'Europe, ce que la litterature hindoue a de plus sublime ou de plus seduisant. Pourtant ces pionniers britanniques visaient des objectifs qu'on peut a volonte appeler serieux ou seulement pratiques ; ils ne semblaient rencontrer, meme Jones, le spirituel que par surcrott, meme Golebrooke, le litteraire qu'en fin de compte.

Des les premieres annees du siecle, aux importants travaux de Colebrooke, Wilkins, H. P. Forster, sur la grammaire, aux Editions et aux traductions, etaient associes deux indianistes venus en evangelisateurs, William Carey (1761-1834), professeur de Sanscrit, bengali et mahratte au college de Fort-William et Joshua Marshman ; ils appartenaient a la Baptist Mission de Serampoure, ou l'on voyait aussi ce Ward, historien de l'Inde qu'epouvantait l'idolatrie de l'Inde, et il leur avait fallu transporter leur propagande en territoire de mission danoise, parce qu'alors la Compagnie anglaise ne la favorisait pas ; en 1800 Carey y etablissait une imprimerie, fort utile a la philologie, mais d'abord destinee au proselytisme ; celui-ci meme, on verra, par le temoignage de Jacquemont, fort instructif sur les suites de ce qui commencait ici, qu'il ne tardait pas a s'attiedir. Avec de earacteristiques alternances, ainsi apparait, apres la consideration politique, le second des deux freins qui devaient restreindre pour l'Angleterre le benefice de ses initiatives.

Celles qui suivent n'auront plus l'ampleur des debuts. Sans doute c'est encore une decouverte majeure que le deblocage du domaine numismatique, epigraphique, archeologique ; elle n'aura pourtant pas de quoi lancer dans la grande circulation le nom des inventeurs. Celui de Wilkins, celui de Colebrooke, qui d'abord prirent part au dechiffrement des inscriptions, ont eu d'autres raisons de se repandre ; celui de Prinsep n'a que tres difficilement depasse le cercle des specialistes, et seulement apres sa mort, quand, vers les annees 50, la grande histoire recueillit le fruit de la science speciale : on voit cela, par exemple, dans les articles de vulgarisation, d'ailleurs fort intelligente, que Philarete Chasles donne au *Journal des Dibats*, en mars-avril 1860, sur l'expedition d'Alexandre eclairee par la lecture des monuments bouddhiques.

James Prinsep (1799-1840) part a vingt ans pour l'Inde, est d'abord essayeur de la Monnaie de Benares, puis succede a

Wilson dans le meme emploi a Calcutta ; il le remplace egale-
ment comme secretaire de la Societe Asiatique. S'interessant,
lui aussi, a quantity de choses, chimie, architecture, sciences
naturelles, il etudia avec passion les monnaies et les monuments.
Ceux-ci avaient deja ete en partie releves dans la premiere
decade du siecle, a la faveur d'une mission agricole ; en meme
temps, facilitant de telles operations, commencent d'appara-
itre de bonnes cartes, Rennell allant etre complete en 1825
par les travaux de Kingsbury, Parbury et Allen. Charles Masson,
agent politique anglais au Penjab et a Caboul, avait, d'un
regard professionnel, depiste les anciens echanges indo-grecs
denoncés par les monnaies ; sur ces donnees, Prinsep applique
a son tour une vue de genie ; il avait etudie les inscriptions
Gupta, puis les monnaies bilingues de Bactriane. En 1837 il
donne le coup de baguette a partir duquel il devint possible
d'ecrire l'histoire de l'Inde : s'attaquant aux inscriptions
rupestres du roi Ashoka, il parvient a dater Tun de ses edits
et a etabli les rapports de l'Inde avec les successeurs
d'Alexandre. G'etait procurer enfin sa feconde conclusion a
Tintuition premature par laquelle de Guignes, des 1772
(Filliozat), avait reussi a identifier le Candragupta des Hindous
avec le Sandracottos des Grecs.

La succession de Prinsep mort jeune passa au lieutenant
Cunningham qui, avec le grade de general, devait consacrer
en 1861, par la fondation de l'Archaeological Survey, le deve-
loppement qu'avait pris l'archeologie indienne ; sous sa direc-
tion trente-trois volumes seront publies, source demeuree
incomparable. En 1845 Fergusson etudiait les temples sou-
terrains, produisait en 1875 son *History of Indian and Eastern
Architecture*. Ce que devinrent exploration et conservation des
monuments avec le gouvernement de lord Curzon ou sir John
Marshall depasse mon sujet. Il y faut encore au moins nommer
Hodgson, pour avoir, etant resident au Nepal en 1821, decou-
vert les textes authentiques du bouddhisme. Il y faut malheu-
reusement comprendre un apercu de l'etrange mecanisme par
quoi, non pas l'indianisme, mais la Renaissance orientale issue
de l'indianisme, ne put avoir qu'une halte ephemere dans cette
Angleterre a qui elle devait son origine. On verra plus loin
la dette de quelques ecrivains, des poetes lakistes surtout,
envers la revelation hindoue, et dans Chateaubriand, au retour
d'exil, l'echo du bruit qu'elle avait fait a Londres. Mais ce fut
la un feu bientdt moulie. C'est un foyer, precisement, que la
Grande-Bretagne ne put ou ne voulut fournir a une telle Renais-

sance. A Findianisme lui-meme les victoriens ne procurerent desormais ses meilleurs ouvriers qu'en faisant appel aux universitaires allemands : auparavant, c'etait deja le cas de Rosen, ne Hanovrien en 1805, mort professeur de Sanscrit a Londres en 1837; ce sera, entre tous, celui de Max Mtiller, ne a Dessau en 1823, mort professeur de linguistique comparee a Oxford en 1900. L'Angleterre accueillera plus largement qu'elle n'enfante.

Une grande disgrace fut pour elle d'etre trop interessee a l'Inde pour ne pas s'en preserver en de violentes reactions, apres s'y Stre pretee par acces. Encore ces acces 6taient-ils souvent dus, comme il arrive toujours dans Fhistoire britannique, a des hardiesses d'isoles non-conformistes qui d6bor- daient les plans des responsables, en reparaient les courtes vues, faisant, a la place des gens en vue, ce qu'ensuite ceux-ci seront bien aises qu'on ait fait sans leur consentement. Les savants devront se debattre contre des coalitions d'etroitesses pour sauvegarder la succession de Jones contre certains successeurs de Hastings. Les conquerants croyaient avoir a defendre leur conquete, ce qui voulait dire exalter leur race et leur religion ; de la, une double inquietude, politique et spirituelle, qui se remettait a flamber comme une epidemie Aux activites de Serampoure, qui pourtant procurerent tant de publications utiles aux premiers temps de l'indologie, semble correspondre Fapparition de la *missionary attitude* ; elle devait exercer des ravages, encore qu'elle n'allat point sans de vifs retours de damme, aussi bien spatialement que chronologiquement. Ce sera plus loin le lieu de voir comment les episodes de la politique coloniale, Grande Mutinerie de 1857, substitution de la Couronne a la Compagnie, multiplication du personnel anglais dans l'Inde, vinrent par bouffees renforcer le prejugé de la superiorite occidentale et amoindrir pour la metropole le phenomene de Renaissance.

En 1825 Guigniaut (*Religions*, I, 598, n.) signale que, pour la religion hindoue, il a plus utilise les travaux allemands que les anglais : « Ces derniers sont cependant d'une haute importance, bien que composes la plupart dans un point de vue etroit et dans un esprit peu philosophique. La route tracee par W. Jones, par Robertson, par le savant Maurice, a ete abandonnee de bonne heure en Angleterre, et les missionnaires Chretiens n'ont pas peu contribue, par les tableaux souvent charges qu'ils ont fait de l'etat moral et religieux des Hindous, a repandre une foule d'idees fausses sur l'antique religion de ce peuple. Abraham Roger, dans le xvii^e siecle, et Sonnerat,

dans le xviii^e, avaient montré plus déjugeraient, plus d'impartialité, un sens plus droit et plus élevé que n'en ont montré dans ces derniers temps le Rév. W. Ward (*A View of the Hist., Lit. and Relig. of the Hindoos*, etc., 3^e éd., Lond., 1817) et quelques autres. — Cf. sur ce sujet, outre les nombreux écrits de l'abbé Dubois, Rammohon Roy, Brahmane, dans le *Monthly Magazine*, juin 1817, p. 391-398 ; sages réflexions d'A. W. de Schlegel, dans sa *Bibl. Ind.*, p. 34 sqq. — Nous devons beaucoup encore au bel ouvrage d'E. Moor, *Hindu Panthéon*, Lond., 1810.»

Les griefs de Guillaume Schlegel vont venir, ce sera à propos de ses *Réflexions* de 1832 ; déjà, le 24 décembre 1827, écrivant à Wilson, il reprochait aux Anglais de ne pas s'intéresser assez profondément à la culture indienne ; et Wilson lui-même, ayant lutté trente ans contre cette hostilité nationale, terminera en 1840 la préface de son *Vichnou-Pourâna* par l'espoir d'intéresser quelques personnes qui, en ces temps d'égoïsme utilitaire et de passions politiques, savent se ménager une retraite pour méditer des images encore vivantes d'un monde antique. Comme en toutes choses d'Angleterre, il y avait des variations, une sorte de balance entre l'imperméabilité des officiels et les libéralités de particuliers : Wilson, en 1833, occupa la première chaire britannique de sanscrit ; elle venait d'être fondée grâce à un legs fastueux du colonel Boden ; seulement le donateur espérait par là favoriser indirectement l'évangélisation de l'Inde. En 1835, un renversement de politique dans la métropole fait couper les crédits à la Société Asiatique de Calcutta par le gouvernement de la colonie, qui lui transfère tout le stock des publications comme vieux papier ; l'année suivante, celles-ci sont limitées à des usages pratiques, et les fondations de Fort-William sacrifiées. En 1868 encore, Dugat (*Histoire des orientalistes*, I, 159) déplorera que, dans les concours ouverts par l'administration anglaise pour le service civil indien, l'italien soit coté à égalité avec le sanscrit ; il voit là une marque de l'hostilité qui poursuit les indianistes. Mais, pendant ce temps, à Londres, le Comité des Traductions orientales créé par lord Munster éditait, de 1829 à 1834, cinquante-trois ouvrages, dont le *Rig-Véda* de Rosen, puis en 1839 l'*Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie* de Garcin de Tassy ; il est vrai que G. Schlegel exprimait des réserves, qu'on lira, sur les tendances et les programmes de la collection. Du *Rig* de Müller, la Compagnie des Indes et la cassette de la reine feront successivement les frais.

L'abbé Dubois, cité tout à l'heure, fut un de ceux qu'étonnaient les excès de prosélytisme ; il avait longtemps vécu près

des Hindous, dans leurs villages ; son témoignage {*Mœurs, etc., de l'Inde*), publié d'abord en anglais (1817) puis en français (1825), eut une immense diffusion ; il n'est pas singulièrement favorable à la religion locale ; mais, d'autre part, l'auteur avait franchement souligné un échec profond de la christianisation dans l'Inde : Michelet (dans sa correspondance inédite) ayant demandé à Burnouf des renseignements sur cette question, son ami lui recommande un écrit de l'abbé Dubois, mais en ajoutant qu'on ne peut, à cause de ses opinions, le trouver dans aucune bibliothèque.

Après la période héroïque d'exploration et d'enthousiasme, l'indianisme anglais a passé pour moins régulièrement manifester la Renaissance orientale que la psychologie britannique. Quand est fondée en 1814 la première chaire européenne de sanscrit, à Paris, Silvestre de Sacy, à qui elle est due, insère avec douceur cette petite phrase dans ses « observations » (*Essais de litt. or.*, 67) : « Aucun intérêt religieux ou commercial n'appelait l'attention du gouvernement sur la langue et la littérature des Hindous. » C'était la compensation de la défaite : évincée de l'Inde après Dupleix, la France, d'abord distancée par là dans la découverte linguistique, devait maintenant à cette infortune l'avantage d'une passion scientifique que n'altérerait aucune arrière-pensée politique. Le même trait de désintéressement la distingua ensuite de l'Allemagne. Pour d'autres raisons et selon d'autre procédés que ceux de l'Angleterre, mais non moins militants et bientôt militaires, l'Allemagne allait chercher son bien temporel dans le lointain passé spirituel de l'Asie. Son orientalisme, multiforme, garde principalement la marque de la double et contradictoire impulsion initiale : fougueux, acharné, partial, sous l'ombre des Schlegel ; méthodique, aveugle à tout ce qui n'est pas précision, rigueur, délimitation, dans le sillage de Bopp.

A Paris, sans doute, on observait avec quelque malice le calcul national mêlé par des voisins à leur science ; il y fleurissait moins naturellement. On s'y servait mieux aussi du malheur : l'Europe entière se vengeant du prodige napoléonien nous dissuadait d'attacher aux choses de l'esprit les prétentions de la grandeur impériale ; celle-ci, les conseils de nos derniers rois la craignaient assez pour ne pas détourner nos savants de leur affaire propre. Gardant sa liberté de généralisation, la France apparaissait à l'Europe comme un climat d'ouverture. Au hasard des naissances, les savants français n'étaient pas toujours le nombre ou la tête ; ce qui resta longtemps

unique, c'est, avec une hospitalité qui ne s'adressait pas seulement aux personnes mais aux idées, une réunion, qui ne se trouvait pas ailleurs, de vocations pour associer le savoir à la vie d'une société. Dans la première moitié du xix^e siècle, c'est à Paris qu'on accourt de toutes parts pour apprendre. Et d'abord les Allemands ; quand ensuite ils iront à Londres, ce sera généralement après avoir passé ici : c'est le cas, par exemple, et de G. Schlegel et de Bopp, de Klaproth, de Lassen et de Max Miiller. Eckstein, Munk, Mohl, Oppert, K. Hillebrand, venus d'Allemagne, n'y retourneront pas. Mary Glarke écrira à J.-J. Ampère que Jules Mohl est le vingt-septième étranger naturalisé pour devenir professeur au Collège de France ; cette plaisanterie, et ce qu'on verra d'étrangers admis dans l'Angleterre victorienne, montrent au moins que la population savante exportée d'Allemagne allait au dehors équilibrer l'intransigeance ethnique de celle qui y demeurait,

La masse toujours accrue des activités germaniques a souvent fait oublier la véritable répartition des initiatives. Darmesteter se scandalisait de voir l'Académie des Sciences de Munich, peu avant la guerre de 70, entreprendre un recensement général des savoirs nationaux, dont il écrivait : « C'est un chant de gloire, — un peu lourd parfois —, en vingt volumes : chaque page respire un orgueil de conquérant (...). On s'imagine généralement dans le public que l'orientalisme est une création essentiellement allemande (...). Le public lettré n'a pas des idées bien nettes sur toutes ces choses, ne distingue pas trop entre l'orientalisme et la grammaire comparée, laquelle est en effet une science toute allemande d'origine .» (*Essais orientaux*, 1-4.) Encore remarquerait-on que celle-ci est sortie du séjour de Bopp à Paris, de ses contacts avec l'enseignement qu'il y venait chercher, notamment avec Silvestre de Sacy, et que l'intervention d'un Burnouf ne fut pas indifférente au progrès. Darmesteter visait ici Benfey et son *Histoire de la linguistique et de l'orientalisme en Allemagne*, dans la collection de l'histoire des sciences subventionnée par le roi de Bavière (1869). Certes, conclut l'article, l'Allemagne « est le grand laboratoire des études orientales », parce que tous y ont la passion de l'histoire, et que l'enseignement y est à la fois rapproché de toute acquisition récente et favorisé par la décentralisation et le travail d'équipe. Mais toutes les grandes découvertes apparaissent, en ces années 80, à Darmesteter comme françaises ; faisons la part de la sensibilité plus vive après une guerre perdue, ou alarmée devant une invasion intellectuelle ; il

reste qu'en 1803, en 1812 et 1816, aux temps de Rémusat, Sacy et Chézy, et jusqu'à la mort de Burnouf en 1852, quand on voulait éprouver l'état d'un savoir, on venait au Collège de France. Pour l'Allemagne elle-même, l'étape Frédéric Schlegel et l'étape Franz Bopp, c'est à Paris qu'elle les connaît ; et, pour passer de l'une à l'autre, elle y venait, avant de s'enfoncer dans les disciplines spéciales, traverser un climat où une passion de culture ne mobilise pas l'instinct de système.

« Paris était alors [vers 1802] au témoignage de Helmina von Chézy, qui ne péchait pas par un excès de bienveillance, le foyer de tous les nobles élans ; le monde de l'intelligence et de l'art venait y débarquer de partout. » (Sylvain Lévi, *Mémorial*, 150.) Les trois principales patries européennes de l'indianisme eurent successivement la décision ; celle de Jones et Wilkins ayant tout commencé, puis s'étant assez tôt tenue en retrait, il fallait caractériser tout de suite sa contribution ; pour les deux autres, leur vraie part ne peut être dégagée qu'en suivant le cours de nombreuses années et transformations. La scène des opérations capitales, j'y insiste, non avec partialité, mais pour prévenir le soupçon de partialité, avait été à Iéna, Weimar et Heidelberg, aussitôt qu'elle ne fut plus à Calcutta ; après cela, elle ne quittait plus guère Paris.

Si éclatante que soit, pour la période héroïque, la primauté anglaise, relayée encore après Wilson par Max Millier, il subsiste de ce côté certaines opinions toutes faites, parfois choquantes ; ainsi Salomon Reinach écrivait-il : « Bopp, Schlegel, Lassen, Rosen, Burnouf, ont étudié le sanscrit en Angleterre » (*Manuel phil.*, I, 119) ; pour les trois premiers, les leçons anglaises ne viennent qu'après celles de Paris, et de Paris tout était décidé ; quant à Burnouf, il fut, pour la science européenne, bien plus un maître qu'un suivant ; son sanscrit, il le tint de son père, de Chézy et de lui-même. C'est justice toutefois, me fait observer L. Renou, de mentionner que « le contact entre l'Inde vivante et l'érudition a été assuré surtout par le petit groupe des «Anglo-Indiens», Colebrooke, Wilson et autres. Il est notable que, d'Anquetil-Duperron à Senart (1887), Foucher (1895), Sylvain Lévi (1897), aucun indianiste français de premier plan n'a visité l'Inde ». Parmi les autres nations, le Danemark y avait au moins deux voyageurs de haute valeur, en 1820 l'un des fondateurs de la grammaire comparée, Rask (1787-1832), qui s'attachait au déchiffrement des inscriptions en vieux-perse, et publiait en 1826 *Sur Page et Vauthenticité du zend*, puis Westergaard vers 1840.

L'HUMANISME INTÉGRAL

CHAPITRE PREMIER

L'EUROPE APPREND LE SANSKRIT

ARRIVÉE DES PREMIERS TEXTES AUTHENTIQUES

De trouvailles et de retentissements il y a maintenant un ample tableau à dresser ; non pas, cela va de soi, énumération complète, mais choix de faits probants, d'où ressorte ce qui réellement et durablement a commencé alors de compter.

1784. Le 15 janvier, la Société Asiatique du Bengale, à Calcutta, ouvre avec ses séances l'an premier de l'ère nouvelle. — En novembre de la même année, est acquise, sous ses auspices, la première traduction directe et complète d'un grand texte sanscrit : la *Bhagavad-Gîtâ*, par Wilkins.

1785. Publication de ce travail, à Londres. Deux ans après, la version anglaise est retraduite en français par l'abbé J.-P. Parraud (la trad. directe, par Lanjuinais d'après le texte de G. Schlegel, posthume, en 1832). Trad. allemande par G. Schlegel, qui fait date en 1823.

1787. De Wilkins encore, trad. de l'*Hitopadesa* (trad. aussi par Jones ; posthume, 1807). Nombreuses retraductions en Europe, où ce texte est l'un des plus diffusés.

1789. Trad. en anglais, par Jones, de la bientôt fameuse *Sacountalâ* de Câlidâsa. Cinq rééditions en Angleterre, de 1790 à 1807 ; très nombreuses retraductions, on le verra plus loin.

1792. Trad. par Jones, du *Gîtâ-Govinda* (As. Res., III), poème de l'amour mystique, qui eut aussitôt une action marquée, notamment sur les premiers romantiques allemands.

Choix impeccables ou chances infaillibles ? la tradition locale y guidait le goût européen : du premier coup, et coup sur coup, c'est la révélation des textes destinés à faire de l'Inde un miracle pour l'Occident : ils représentent, au stade le plus achevé, les formes distinctives du génie hindou, grandeur épique et profondeur métaphysique, grâces classiques, ingénieuse pureté morale.

Dès 1794 paraissent, posthumes, les *Institutes of Hindu Law* de Jones (qu'il ne faut pas confondre avec *A digest of Hindu*

Law, de Colebrooke, Calcutta, 1797-98) ; publication capitale, car la connaissance de la cosmogonie indienne va être le plus largement répandue par ce texte surtout éthique et juridique, connu sous le nom de *Lois de Manou* (*Manava-Dharmashâstra*) ; elle est plusieurs fois rééditée à Londres et Calcutta, retraduite en allemand par Huttner à Weimar en 1797, traduite en français par Loiseleur-Deslongchamps en 1833 ; en 1825, Guigniaut écrit : « La Cosmogonie du Manava-Dharmashâstra est encore la plus vaste et la plus complète que nous connaissons jusqu'ici. » (*Religions*, I, 606.) D'autre part, Anquetil a révélé en 1786-87, dans ses *Recherches sur l'Inde* (partie des publications où Bernoulli donnait à Berlin les travaux géographiques du P. Tieffenthaler) quatre *Upanishads* ; il en traduira cinquante, d'abord en français (mais de cette version les seules éditées sont celles de 1786), puis reprendra en latin, achevant en 1787 ce qui paraîtra en 1801-1802 sous le titre d'*Oupnetfhat* ; l'ouvrage ne doit rien au mouvement de Calcutta ; il n'est pas obtenu directement du sanscrit, mais de la version établie en persan, au xvii^e siècle, pour Dara Shakoh, fils de « Shah-Jehan », princes dont Bernier nous a fait de si vivantes images ; il n'en a pas moins puissamment secondé l'indianisme naissant ; seulement en 1897, Deussen donnera d'après le sanscrit soixante *Upanishads*, c'est-à-dire dix de plus qu'Anquetil ; encore cinq de celles-là sont-elles reprises d'Anquetil, l'original sanscrit n'ayant pu à cette date en être retrouvé.

En 1805 l'Essai de Colebrooke sur le Vêda (*Asiat. Res.* VIII), en 1808 celui de F. Schlegel sur la langue et la sagesse des Indiens, consacrent les découvertes de la période initiale.

DIFFUSION DES ASIATIC RESEARCHES

Avec quelle rapidité et quelle amplitude se propagent-elles ? chez les savants comme chez les gens de lettres, en Angleterre, en Allemagne, en France, l'une et l'autre sont éclatantes. Max Mtiller rappellera que lord Monboddo, informé de la découverte indienne par son ami Wilkins lui-même, du coup renonce à faire inventer le langage par les dieux égyptiens ; il n'est pas jusqu'à Dugald-Stewart qui ne tienne à reconnaître l'importance de l'événement selon la tradition, c'est-à-dire en le déclarant impossible au nom de l'autorité : il voit dans le sanscrit de Jones la même supercherie que Jones avait supposée dans le zend d'Anquetil.

C'est seulement à partir des années 30 que s'accuse la résistance de l'élite anglaise à la révélation indienne. Les premières.

générations d'indianistes semblèrent sur le point de réussir à imposer un nouveau classicisme, accru du sanscrit. Quinet dira, non sans raison, que chaque poète lakiste débutait par un poème asiatique. L'histoire des rapports entre la poésie anglaise et l'Inde viendra plus loin. Retenons ici que chefs-d'œuvre essentiels et pensée essentielle de l'Inde se trouvèrent, dès les toutes premières années du xix^e siècle, mêlés à la grande circulation des idées, à Londres. Les *Asiatic Researches* ont quatre éditions aussitôt épuisées ; *Sacountalâ* en a cinq ; le nom de Jones atteint d'emblée la réputation universelle. « Les mérites de cet homme, écrit Gœthe en 1819, sont si universellement connus et ont été soulignés de façon détaillée et en tant de lieux... » (*Divan*, Notes : *Nos maîtres*) ; au bout de quarante ans, il se rappelle que les *Œuvres* de Jones lui ont été offertes par l'orientaliste Eichhorn. Wilkins et Golebrooke, puis Wilson, ne restent pas loin derrière ; l'Angleterre s'enorgueillit de leurs ouvrages, où puise l'Europe. Toutefois elle demeure plutôt le lieu de la naissance que celui de l'expansion ; tôt, les choses y tournent court, et plusieurs courants se combattent. Londres et Oxford étant le pays natal de l'indianisme, c'est, je l'indiquais, Iéna, Weimar, Heidelberg, puis Bonn, Berlin, Tubingen, qui seront celui de la Renaissance indienne.

Dans l'Allemagne des années 90, il y a comme une explosion répétée par traînées de poudre. Tout de suite sont retraduits en Allemand (certains textes, plusieurs fois) *Lois de Manon*, *Sacountalâ*, *Gîta-Govinda*, *Asiatic Researches*. Aux publications des indianistes de Calcutta quelque chose de violent s'allume entre des jeunes gens qui s'appellent, dans la philosophie, Schelling, Fichte, Hegel, sans parler de Schopenhauer et de Schleiermacher, dans la poésie, Gœthe, Schiller, Novalis, Tieck, Brentano ; parmi les grands lanceurs des idées neuves qui seront le romantisme, un Herder passe des consignes à un Frédéric Schlegel. Tous ces mondes ne font qu'un seul bouillonnement ; une même exaltation sur une religion originelle et universelle qui revient de l'Inde dévore Schlegel et Novalis ; dans un même enthousiasme sur une Inde berceau des races, des littératures, des histoires, fraternisent Herder, théoricien vieillissant, Maier et Forster, ces jeunes de l'orientalisme. Admirable coïncidence, c'est la même année 1784 que paraissent les fameuses *Idées sur la philosophie de l'histoire*, — que se fonde la Société Asiatique du Bengale, qui va remplir leur cadre vide, — et que Rivarol achève son *Discours sur l'universalité de la langue française* : par quelle imprudence il y

affirme, à l'adresse de l'Académie berlinoise, le moment venu de proclamer un « monde français » comparable au monde romain ! c'est juste l'heure où la jeune Allemagne met tout en œuvre pour effacer jusqu'au nom d'une civilisation française, et l'intervention miraculeuse d'un monde indien va permettre de reviser tous les classements.

Néanmoins, une fois de plus, la France joue son rôle dans la mise au point, et, si je puis dire, la communicabilité. En quelques mois Anquetil était au fait, examinait la *Gitâ* de Wilkins, qu'il s'était fait envoyer d'Angleterre dès la publication, et qu'il recevait le 2 juin 1786. Silvestre de Sacy atteste l'effet qu'elle a produit sur son ami ; autour d'eux il y a un cercle attentif, Lanjuinais, Langlès, Millin. Les spécialistes ne sont pas seuls informés. Dès le 30 décembre 1784, ce qui signifie avant même que n'ait paru la traduction Wilkins, une « Lettre de Londres » est adressée à la *Gazette de France* ; celle-ci l'ayant insérée le 11 janvier 1785, Anquetil la reproduit à la fin de ses *Recherches sur l'Inde* (1787), ajoutant que la Société de Calcutta « prend tous les jours une forme plus brillante ; sous l'impulsion de W. Jones on traduit des livres sanscrits relatifs aux sciences et aux arts ». Voici la lettre :

« ... Des lettres de Calcutta, en date du 11 juin dernier [1784], portent que la nouvelle Société qui s'y est formée pour faire des recherches sur l'Histoire naturelle, les Antiquités, les Arts et les Sciences de l'Asie, avance journellement vers sa maturité. Sir William Jones lui a procuré plusieurs manuscrits persans, relatifs à la Géographie de cette partie du monde ; et l'on est occupé à traduire de l'Indien quelques recherches sur les manufactures, l'agriculture et l'astronomie des habitants. Cette société savante est actuellement composée de quarante-deux membres, qui s'assemblent toutes les semaines sans formalités ni dépenses, pour examiner les manuscrits originaux qu'elle recueille. Lorsqu'elle aura rassemblé les matériaux nécessaires, elle publiera un volume de *Mélanges asiatiques*, qui feront mieux connaître le sujet et l'espèce de ses travaux. »

Beaucoup plus tard, en 1825, Guigniaut écrira de la poésie hindoue : « Le peu que nous en connaissons a frappé toute l'Europe de surprise et d'admiration. » D'année en année, de pays en pays, nous pouvons noter les répercussions européennes des événements de Calcutta. En France, toujours dans le voisinage d'Anquetil, le *Magasin Encyclopédique* de Millin, mais aussi la *Décade philosophique* plus proche de

Volney (1), qui sont les principales revues scientifiques du Directoire et du Consulat, ne manquent pas de suivre les nouvelles. En 1788, le *Magasin* publie la lettre par laquelle le colonel de Polier accompagnait la remise de ses Védas au British. En 1795 il donne un article de Langlès, qui, conservateur des manuscrits orientaux à la Bibliothèque nationale, est provisoirement le spécialiste de l'Inde ; titre : *Notice sur les travaux typographiques et littéraires des Anglais dans l'Inde* ; il s'agit surtout de Wilkins, dont Halhed avait dit qu'il avait été tout ensemble dessinateur, graveur, fondeur et imprimeur : « Un seul homme, écrit Langlès, exécute une entreprise qui exigeait le concours d'un grand nombre d'artistes ; ses coups d'essai furent des chefs-d'œuvre typographiques. Cet homme vraiment étonnant, et dont le nom mérite une place distinguée parmi les bienfaiteurs des lettres, est M. Charles Wilkins, savant profondément versé dans le sanscrit, et connu depuis en Europe par deux ouvrages traduits de cette langue sacrée des Brahmanes. » Une note précise : « ... le *Bhagavatguita*, et *Hitopadès* de Vichnou-Sarma » (The Bhagvat-Geetâ or Dialogues of Kreeshna and Arjoon. — The Heetopades of Veeshnoo-Sarma) ; le premier est extrait du *Mahabharat* dont Wilkins prépare une traduction complète (en 1786 Anquetil la croyait déjà achevée) ; du deuxième, Langlès rappelle qu'il a lui-même donné dès 1790 un fragment dans ses *Fables et contes indiens précédés d'un discours sur la religion, les antiquités et les mœurs des Hindous*. Ainsi, dans les dix ans, et malgré la lenteur des communications aggravée par quelques événements dramatiques, l'essentiel de la moisson commencée à Calcutta est chose familière à la France en Révolution. Au tome suivant (III) du *Magasin Encyclopédique*, l'étude se poursuit par une histoire de la Société du Bengale, avec bibliographie des premières publications. Déjà apparaissent des liaisons personnelles entre indianisants, Langlès et Polier, bientôt entre Degérando et Mackintosh ; Wilson sera correspondant de l'Institut, Cuvier et Volney membres de la Société Asiatique de Calcutta. De son côté, la *Décade philosophique* insère des « notices sur la vie et les écrits du célèbre orientaliste William Jones (...), un fragment d'Ossian et de Sacountala, conte oriental, d'après William Jones... » (Picavet, *Idéologues*, 98). L'association de ces deux poésies dans une même curiosité se retrouvera dans les notes du *Génie du Christianisme*.

(1) Rien d'étonnant si en 1791 *Les Ruines* célèbrent dans une note les indianistes de Calcutta.

Le principal informateur, ce sont les *Asiatic Researches* eux-mêmes ; en tête de la traduction française, l'Avis de l'éditeur constate que « cette collection a inspiré en Angleterre un tel intérêt qu'il est à peu près impossible aujourd'hui de se procurer un exemplaire de l'édition originale de Calcutta, et qu'il en a été fait à Londres trois éditions, qui sont presque entièrement épuisées ». Langlès, qui s'est chargé d'annoter la traduction française, analysait dans le second article du *Magasin* les trois premiers volumes des *Researches*, c'est-à-dire ceux qui avaient paru du vivant de Jones ; il notait qu'ils « ont déjà passé en Europe » (allusion probable à la traduction allemande de Kleuker).

Il est vrai que la Bibliothèque de Paris ne possède que le tome II du texte anglais : la vie des nations n'est pas en ces temps exempte d'incidents. Pour les particuliers le prix des textes sanscrits sera toujours un peu effrayant : en 1814, Bopp se plaint que le premier volume du *Râmâyana* coûte 106 francs, en 1847 Renan a un mouvement de recul quand il doit l'acheter 90 francs pour suivre le cours de Burnouf. Langlès semble, comme Anquetil, exceptionnellement approvisionné ; il possède notamment la collection des *Researches*. Et la *Sacountalâ* de Jones, dont il nous apprend ceci : « Un de nos littérateurs, qui joint le goût à l'érudition, le citoyen Pougens, a donné, dans le *Journal des théâtres*, une excellente analyse de ce drame indien. » Ici nous sommes certains, comme en tout ce qui concerne *Sacountalâ*, de dépasser le public du *Magasin Encyclopédique* et les cercles de spécialistes. Pougens, pittoresque personnage (fils naturel, disait-on, du prince de Gonti), conteur agréable que rééditera Anatole France, a traduit aussi les *Voyages de Forster* ; avant sa fin, il collaborera à la *Revue Encyclopédique*, publication que nous rencontrerons souvent sur le chemin des relations entre l'indianisme et les saint-simoniens.

C'est un fait significatif que l'on éprouve le besoin de traduire les *Researches* ; comme il faut supposer les linguistes capables de lire l'anglais, c'est donc que les éditeurs estiment l'ouvrage apte à intéresser un plus large auditoire ; on peut d'ailleurs calculer qu'il le fera grâce aux objets très variés qu'il traite, notamment aux nombreux articles scientifiques qui voisinent avec les travaux philologiques. Et c'est pourquoi, avec Lamarck et Delambre, Cuvier va se trouver ici parmi les collaborateurs de Langlès pour les annotations : c'est une recrue dont nous aurons plusieurs occasions d'apprécier l'im-

portance. Sans doute, la traduction française, publiée en 1803 par Labaume et surveillée par Langlès, n'aura pas le succès attendu (il en est de même en 1802, à Weimar, pour le *Magasin Asiatique*), et l'on verra Lanjuinais et Joseph de Maistre déplorer qu'elle ait été condamnée à s'interrompre après le deuxième volume. Cependant Jones et les *Researches*, texte anglais ou français, vont se trouver sur toutes les tables d'écrivains, Quinet et Michelet, Hugo et Lamartine, J. de Maistre et Lamennais. Le 9 octobre 1804, Guillaume Schlegel, de Coppet, demande les *Researches* à Marc Pictet, à Genève (Cesse de Pange, *G. Schlegel et M^{me} de Staël*, 126).

Il y a plus : un doublet de la traduction Labaume. En 1803 paraissent, assemblées par d'Ecrammeville (qui ne signe pas), des *Lettres philosophiques et historiques à mylord S*** sur Vétat moral et politique de l'Inde, des Indous, et de quelques autres principaux peuples de VAsie, ... trad. en très grande partie des Asiatic Researches, des Worcks of William Jones, etc.* Dans la Lettre-préface le traducteur rappelle que Langlès a traduit de son côté « les six volumes des Transactions de la Société de Calcutta » qui sont sur le point de paraître : sa propre publication, donnée en même temps, représente un choix ; on supposait donc une clientèle des choses hindoues nombreuse et variée. Ces *Lettres* destinées à la vulgarisation nous dépeignent le premier état de la curiosité. La deuxième raconte à nouveau l'histoire de la Société de Calcutta d'après les *Researches* et les Discours annuels de Jones ; la quatrième revient sur la comparaison de la cosmogonie indienne avec la Genèse ; les doctrines commencent d'être réellement approchées, mais restent accueillies par un esprit rationaliste et une prévention de charlatanisme qui sentent leur xviii^e siècle. A la lettre V, où est marquée avec justesse la place de Sonnerat dans l'histoire des connaissances, est annexé un très curieux dépliant : « Tableau généalogique des principaux personnages divins et célèbres dans l'histoire indienne » ; y figurent Bouddha I et Bouddha II, l'un du xviii^e, l'autre du vi^e, avant J.-C. Suit un non moins curieux dialogue sur Bouddha entre un évêque catholique et « le chef des Rhaans, appelé Zaradoboura ». La lettre VI traduit la fameuse dissertation où Jones, pour son début, comparait en 1784, point par point, la mythologie hindoue avec celles de la Grèce et de Rome. L'ouvrage, ainsi, arrête à nos yeux la curiosité occidentale dans la phase initiale où elle répétait passivement les attitudes de Jones et Wilkins.

UNE ÉPOQUE SACOUNTALA

En Allemagne, un phénomène analogue, de conséquence plus immédiatement vaste encore, s'élargit autour de Herder : le philosophe de l'histoire avait été profondément frappé en 1776 par la traduction du *Zend-Avesta* d'Anquetil, que près de lui à Riga donnait Kleuker ; il ne l'est pas moins par les traductions indiennes ; le même Kleuker fait passer en allemand, dès 1795-96, avec Fick, les articles des *Researches* dus à Jones. Herder, pour sa part, va traduire en vers, dans ses *Zerstreute Blätter*, des fragments de là *Bhagavad-Gîtâ* anglaise de Wilkins ; l'écho en parviendra en France, où le fait est signalé par le *Magasin Encyclopédique* en 1802. Dans ses *Ideen* de 1788, Herder ne savait encore de l'Inde rien que ne sût Voltaire ; lui aussi la souhaitait plus qu'il ne la connaissait. Forster lui envoie, avec une lettre, le 17 mai 1791, sa retraduction de *Sacountala* : grand événement ; et la chaleureuse adhésion de Herder se manifeste par une préface donnée à la deuxième édition de Forster. En 1798, nouvelle préface ; cette fois-ci, pour le *Zur Kulturgeschichte der Völker* de Friedrich Maier, disciple qui va jouer un rôle capital. On sait comment Herder, renouvelant en faveur de l'Inde déchiffrée l'engouement qu'on avait eu pour une Inde supposée, allait répandre parmi les romantiques la consigne d'y placer le berceau de toutes les divines enfances humaines (il imaginera lui-même des *Gedanken einiger Brahmanen*).

Cette théorie est reprise par Maier. Orientaliste authentique, il agit sur les esprits par ses retraductions autant que par ses idées : *Bhagavad-Gîtâ* complète et *Gîtâ-Govinda*, deux publications qui produisent un effet prodigieux dans les cercles romantiques ; elles sont insérées en 1802 dans le *Magasin Asiatique* que Klaproth commence d'éditer à Weimar. Ainsi Maier, privat-docent à Iéna, est important dans deux capitales du romantisme allemand. A Iéna, on le voit en relations personnelles avec Schleiermacher et Schelling, il impressionne Novalis et Frédéric Schlegel ; Schiller fait partie des mêmes groupes, et on trouvera trace de ses lectures indiennes. A Weimar paraissait en 1801 l'*Osten-Tasehenbuch* de Seckendorf, où Maier donne deux essais sur la poésie sacrée et les âges de l'Inde ; à Weimar, il a surtout deux auditeurs, deux adeptes de taille : Gœthe et Schopenhauer. Le *Gîtâ-Govinda* étant retraduit une deuxième fois, par Dahlberg, dans la même année 1802, Gœthe envoie à Schiller, dans ses lettres des

22 janvier et 19 février, des remarques critiques sur ce sujet où vinrent s'alimenter alors tant d'espérances mystiques. Quant à ce que fut pour Schopenhauer la révélation de la pensée hindoue, rien n'est mieux connu : c'est Maier qui la lui apporta en lui faisant lire en 1813 *VOupnekhat* d'Anquetil. D'autre part, en 1800, Maier donnait une étude développée *Ueber die mythologischen Dichtungen der Indier*, sous forme de lettre « A Alwina » au *Poetisches Journal* de Tieck ; et par celui-ci, qui y salue « les rêves nationaux » de sa race, nous apercevons la liaison avec le « groupe de Heidelberg », troisième ville principale du romantisme littéraire et philosophique, la ville de Gôrres et Creuzer. Le *Dictionnaire mythologique* de Maier est une référence familière dans l'époque ; F. Schlegel le recommande en 1808 ; la partie non-classique en paraissait, à Weimar encore, en 1803-04. Et Maier demeurera un des champions de l'orientalisme dans la bataille des mythologies.

Mais si, en Allemagne comme en France, se répandaient rapidement *Hitopadésa* et *Lois de Manou*, si les deux *Gîta* opéraient d'éclatantes conversions, et, à quelque distance, les *Upânishads* (françaises de 1787, latines de 1801) d'Anquetil, le grand miracle restait *Sacountalâ* : c'est elle qui d'abord avait séduit le vieux Herder, qui épanouissait en Gœthe l'amour momentané d'une Inde entrevue et chérie dans Sonnerat. Et ce qui arrivait à ces deux esprits se savait ailleurs : on avu Millin, en 1802, citer les premières adaptations de Herder ; en 1825, Guigniaut s'écriait : « Qui n'a lu *Sacountalâ* ? » en 1830, la traduisant à son tour, Chézy s'écrie : « O trop heureux Forster ! Il n'avait cependant fait, lui, que reproduire en allemand la version anglaise de Jones, et ce simple travail a été récompensé du plus haut prix par ce mot si flatteur du célèbre Herder : *Uns Deutschen wird G. Forster's Name eben auch mit Sakontalâ in lieblichen Andenken leben*. Hélas ! Que je lui porte envie ! »

Forster avait publié en 1791 sa version allemande. Grand voyageur ayant accompagné Cook avec son père, révolutionnaire, Rose-Croix, titulaire d'aventures sentimentales insolites et désolantes, il meurt à Paris en 1794 tandis qu'il y apprenait les langues orientales pour aller enfin dans l'Inde : il a quarante ans. Sa grande amie, fille de l'orientaliste Michaelis, duquel il a été l'élève, sera la première femme de Guillaume Schlegel ; ce n'est pas la dernière fois que nous entreverrons les prodigieux ménages que font dans l'Allemagne romantique les rencontres de la philologie, de la philosophie, de la poésie, de la religion même, avec l'amour des dames.

Sacountalâ est le premier contact avec l'Inde authentique ; c'est à partir de là que Herder construit une Inde patrie de Penfance humaine ; à partir de cette œuvre savante, vieille de raffinements traditionnels, une Europe blasée et assoiffée d'âges d'or se fabrique une notion d'Inde primitive qui aura la vie dure, et servira ensuite à antidater obstinément la poésie du Vêda. Il y a, bien entendu, dans une même époque et un même pays, diverses façons d'aimer les mêmes choses : l'intérêt de Schopenhauer pour l'Inde va plus profond ; celui aussi de Guillaume de Humboldt remerciant Dieu, en 1828, de l'avoir laissé vivre assez pour connaître la *Bhagavad-Gîtâ*. C'est pourtant l'écho fidèle du cri qu'avait poussé Gœthe en 1791 dans le quatrain bientôt fameux qui finissait par

NenrCich Sakontala dich, und so ist ailes gesagt.

Ce n'est pas que le goût de ces choses fût sans oscillation dans l'histoire du poète. Il y eut décidément un hémisphère oriental de sa pensée, et qui semble reconnu à l'occasion de la découverte hindoue, mais celle-ci n'y a pas été la plus fréquentée. Dans une lettre du 27 février 1811, il déclare que son amour du Vêda, né grâce à Sonnerat, se renouvelle par la lecture de Jones et des nouvelles traductions ; il lit dans Wilson, ou se fait traduire à livre ouvert par Kosegarten (1), élève de Silvestre de Sacy, les poèmes hindous ; il laisse des notes sur le *Meghadôûta* (à qui Schiller doit un passage de *Marie Stuart*) et le *Gîtâ-Govinda*. De cette veine, mais non point de cette fréquentation, subsistent deux poèmes, contemporains de l'indianisme naissant, *Le paria* et *Le dieu et la bayadère* ; le second, au moins, provient encore de l'antique Abraham Roger. De fait, Gœthe, et il ne s'en est pas caché, n'a jamais pu digérer les dieux à plusieurs têtes et plusieurs bras. Sur l'Inde, et plus généralement sur l'Orient, il hésite par moments. Le ton sur lequel est célébré le nouvel humanisme dans les *Poésies épigrammatiques* apparaît ambigu : « Qui connaît les autres et lui-même doit aussi reconnaître que l'Orient et l'Occident sont désormais inséparables. J'admets que l'on se berce en rêvant entre les deux mondes : aller et venir du couchant au levant soit donc pour le mieux I » (*Sur le divan*, tr. Porchat.)

Parole de vieux chef qui entérine, salue, et garde sa distance ; dans ses conversations il se montre inquiet des tiraillements auxquels l'attrait des deux climats expose la jeunesse du

(1) Par ce lecteur, le poète entre en relations personnelles avec Sacy, en faveur de qui est rajouté au *Divan* un poème de dédicace.

xix^e siècle. Pour lui, *Sacountalâ* est une rencontre providentielle : le xviii^e siècle et son goût forcené pour le goût avaient de quoi se rassurer par ce qu'elle a de grâces classiques. Elle ne dépayse pas trop l'auteur du *Divan*, étant ce qui dans l'Inde peut lui rappeler la poésie persane. Il est d'ailleurs digne de remarque que la même sensibilité attardée caractérisait le premier explorateur du domaine, Jones, venu à l'Inde par le chemin de la Perse.

Gœthe avait projeté d'adapter *Sacountalâ* à la scène allemande. On ne doute plus qu'il n'y ait pris l'idée d'un « Prologue sur le théâtre » pour le *Faust* qui, « composé de 1797 à 1801 », fut corrigé et terminé en 1806 (Lichtenberger), tandis que celle d'un « Prologue dans le ciel » est empruntée à Job. Cette source a été dénoncée particulièrement par Henri Heine ; et lui-même, après avoir beaucoup fréquenté Guillaume Schlegel, professeur de sanscrit à Bonn, s'était enflammé pour la littérature indienne en écoutant Bopp à Berlin : le 27 mai 1824, il envoyait à Frédérique Robert trois sonnets qu'il avait à son tour imités de *Sacountalâ*. Cependant le même Heine écrivait : « Il n'est pas non plus inutile de dire que Gœthe, tandis qu'il chantait si joyeusement la Perse et l'Arabie, témoigna la répugnance la plus prononcée pour l'Inde. Ce qui lui déplaisait dans ce pays, c'était ce qu'il a de bizarre, de confus et d'obscur, et peut-être cette répugnance lui vient-elle de ce qu'il devina quelque arrière-pensée catholique dans les études sanscrites des Schlegel et de messieurs leurs amis. Ces messieurs regardaient l'Indostan comme le berceau de l'organisation du monde dans les formes catholiques ; ils y voyaient le type de leur hiérarchie ; ils y trouvaient leur trinité, leur incarnation, leur rédemption, leurs péchés, leurs castoiments et toutes leurs manies favorites, La répugnance de Gœthe pour l'Inde ne les aigrit pas peu, et M. Guillaume-Auguste Schlegel le nomma avec amertume « un païen converti à l'Islamisme ». (*De Vallemagne*, I, 247.) Sans doute on distingue, chez Heine, l'aptitude à brouiller tout le monde avec tout le monde ; comme toujours aussi, il utilise des parts de vérité ; en Allemagne ainsi qu'ailleurs, la question indienne fut traversée et compliquée de luttes religieuses ; cela va paraître à propos de Frédéric Schlegel et de son *Essai* de 1808, mais ce ne dut être là pour Gœthe qu'une position épisodique. On aperçoit généralement l'Occident plus résistant à l'Inde par fidélité à ses collèges qu'à ses églises.

C'était *Sacountalâ* qui, en France, décidait en 1800 la vocation de Chézy ; l'angélique jeune philologue aux boucles

blondes voulait vérifier de ses propres yeux si vraiment une littérature récemment encore ignorée cachait de tels trésors. Quand, en 1830, il donna sa version française, la première faite sur l'original, il reproduisit en épigraphe les vers célèbres de Goëthe, et le poète l'en remercia par une lettre où il mettait *Sacountalâ* au nombre des étoiles qui lui rendaient la nuit plus agréable que le jour : quarante années n'avaient donc pas éteint sa passion. *Sacountalâ* a été un événement littéraire, l'un de ceux qui concouraient à préparer un xix^e siècle tel qu'il fut ; non par influence directe, mais en introduisant une compétition inattendue dans le répertoire universel. Lamartine va y apercevoir « réuni dans un seul poème le triple génie d'Homère, de Théocrite et du Tasse » (*Cours familier*, III, 338). Chateaubriand, à son ordinaire, a lancé le signal ; dans les notes du *Génie du Christianisme*, il la cite sous la rubrique « Poésies sanskrites » en la rapprochant d'Ossian, après Jones. La référence indiquée est « Robertson's Indie » ; en effet, Robertson traitait de *Sacountalâ* dans *An Historical Disquisition*, publié en 1791, traduit aussitôt en allemand et en français (*Recherches historiques sur l'Inde*), ouvrage remarquable pour sa date ; Guigniaut dira que « tout le monde » l'a lu ; il sera l'une des deux raisons qui feront apprendre le sanscrit à Guillaume Schlegel, l'autre étant son frère.

Chateaubriand est un merveilleux indicateur ; sur l'extension de la curiosité pour l'Orient il nous ouvre ce jour : « Entre 1784 et 1793 s'étend la carrière littéraire de Napoléon, courte par l'espace, longue par les travaux. » — « Il s'occupait de la Chine, des Indes, des Arabes. » (*Mém. d'O.-T.*, III, 18-19.) 1784, — encore une fois la date fatidique, celle des *Idées* de Herder et de la Société de Calcutta : est-ce comme les poètes romantiques que le futur conquérant étouffe déjà dans l'Europe, cette « taupinière », et souhaite l'immense, l'élastique Asie ? Sur les effets du premier choc indien à Londres, autre témoignage de premier ordre, et par la même plume : *VEssai sur les Révolutions*, commencé en 1794, imprimé en 1796, paraît à Londres en 1797 : ce sont les années de la grande divulgation sanscrite. Dès le chapitre premier, citant l'Inde, l'auteur note : « La langue Sanscrite, ou Sacrée, vient enfin d'être révélée au monde. Nous possédons déjà la traduction de plusieurs poèmes écrits dans cet idiome. La puissance et la philosophie des Anglais aux Indes ont fait à la république des lettres ce présent inestimable ». Là aussi, sa principale information paraît d'ailleurs être Robertson ; c'était l'un des pre-

miers vulgarisateurs recommandés par le temps et le pays. Plus loin, Chateaubriand veut « faire connaître aux lecteurs quelques morceaux de littérature orientale » tirés de ce sanscrit auquel il a fait plusieurs allusions. Il pense qu'une « note sur le sanscrit peut faire plaisir à plusieurs lecteurs ». Énumérant les traductions alors parues en anglais, il renvoie encore à Robertson. Mais en 1826, pour la « nouvelle édition » de *Y Essai*, il accumule les repentirs, et c'en devient une des séductions : ainsi l'autocritique nous renseigne sur le chemin fait par le nouveau savoir en trente ans : « Cette note sur le Sanscrit, corrige Chateaubriand, était assez curieuse dans son temps ; aujourd'hui le Sanscrit est si connu que mes citations n'ont plus d'intérêt. » Les citations, c'était ces grandes nouveautés du siècle passé inscrites sensationnellement en tête d'un chapitre : « *Kreeshna (...) Fragment du poème Mahabarat, tiré du Sanscrit] (...) Sacontala.* » En 1826, tout cela est « si connu » !

On sait que le grand changement entre les deux éditions de l' *Essai*, c'est que Chateaubriand a retrouvé la foi ; la découverte du domaine sanscrit est régulièrement un chapitre dans l'histoire de tels changements : Chateaubriand va se reprocher d'avoir naguère mobilisé une antériorité de l'Inde contre la chronologie de Moïse : « Hélas ! il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenu croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification. » On a pu voir, dès le cas d'Anquetil, on vérifiera souvent, par exemple à propos de Cuvier, combien les questions de chronologie biblique demeuraient un point vif du débat sur la religion auquel l'Inde fut nécessairement engagée. On surprend ici un grand créancier d'idées fort attentif à reviser ses premières ardeurs en suivant les progrès de la linguistique : en 1826, grâce à l'intervention de la grammaire comparée, le mythe d'une langue-mère, unique, primitive, et qui eût été le sanscrit, avait perdu son prestige ; les Védas allaient en rabattre de leur longévité légendaire. De même, en 1796 sévissait encore la rage, venue l'on sait d'où, de mettre en parallèle l'épopée indienne, non pas seulement avec Homère (on continue de le faire), mais avec « l'épopée de la Germanie » (ce qui alors voulait dire Klopstock, et même Gessner, ensuite voués au néant ; ce qui aussitôt après voudra dire les Nibelungen) ; en 1826, Chateaubriand s'indigne d'avoir d'abord accepté la thèse allemande, installée en Angleterre, maintenant

discutée en Europe, d'une similitude entre Perse antique et Allemagne moderne.

L'Essai, envoyé par l'auteur à La Harpe, Ginguené, Delisle de Sales notamment, avait été connu en France immédiatement, au moins parmi les lettrés et les journalistes, Sainte-Beuve l'attestera (*Moniteur*, 17 avril 1854) ; un neveu de Lermierre — auteur de cette *Veuve du Malabar* qui, depuis 1770, contemporaine presque de *l'Attesta*, restait célèbre — écrivait à l'expéditeur, le 15 juillet 1797 : « A quelques critiques près qui tombent sur quelques citations peut-être oiseuses et sur un ou deux rapprochements qui ont paru forcés, *cotre Essai a eu le plus grand succès*. » Les passages attaqués concernaient-ils les citations hindoues et les rapprochements germaniques ? il serait piquant de le savoir, et par le neveu de la veuve du Malabar ; en tout cas, c'est aux citations sanscrites que le Chateaubriand de 1826 ne trouve plus d'intérêt, comme si, écrivain chatouilleux, il voulait éliminer ainsi les « quelques critiques » qui avaient seules été faites à son livre ; or, Ginguené, Delisle de Sales, c'est justement le monde de ces deux revues, *Magasin* et *Décade*, qui suivaient de près les publications de Calcutta. Avec tout ce que le ton détaché d'un artiste peut couvrir d'orgueil, Chateaubriand rectifie que, si le livre fut tant connu, « il fut presque aussitôt oublié ».

Sur le retentissement de l'orientalisme en ces premiers temps, j'aurai à commenter la note cursive où Quinet prépare à Heidelberg le plan de sa 5^e leçon sur le *Génie des Religions* : « Allemagne : Herder, poésie hébraïque, influence persane (Jean-Paul) ; Gœthe, le Divan, le dieu et la bayadère ; — Angleterre, École des lacs, Coleridge ; Shelley tout indien ; Byron, etc. » (Bibl. Nat., Fonds fr., nouv. acq., 20802, 130). Il restera à préciser et compléter ces justes indications. Il en est d'autres, significatives : dans toutes ces premières années du siècle, Benjamin Constant attaque, abandonne, reprend, un grand ouvrage sur les Religions, né dans l'atmosphère Schlegel, à Coppet ; à chaque fois, dit Sainte-Beuve (*Port. Cont.*, I, 512), « c'était à Fauriel qu'il s'adressait pour se remettre au courant de la science et apprendre de lui ce qui, dans l'intervalle avait paru tant en Allemagne qu'en Angleterre sur l'Inde et sur Bouddha ». Témoignage confirmé par celui de Constant lui-même dans son livre.

A l'encontre de l'opinion commune, ces sondages font ressortir que non seulement la révélation du sanscrit fut instantanée et générale, mais elle a touché les esprits les plus différents, les

intelligences les moins prévenues, et chacun s'est soucié d'en prendre les informations les plus sérieuses. Joncs, en une dizaine d'années, est le célèbre traducteur de *Sacountalâ* ; il est bien mieux, il est « l'incomparable Jones » de Gœthe, le fameux chevalier Jones ; le citer se passe d'explications, ce que prouvera J. de Maistre en le citant dans ses *Soirées*. Le dénouement de l'histoire est *Sacountalâ* devenant un ballet à l'Opéra de Paris (1858), et la musique est de Reyser, le scénario de Th. Gautier.

RÉVEIL FRANÇAIS DES ÉTUDES ORIENTALES

1793. Silvestre de Sacy, l'un des pères de l'orientalisme, fait une trouvaille dont les conséquences ne se produiront qu'à la longue : il Horge, d'après les copies du Danois Garstens Niebuhr, une clé pour les inscriptions pehlevi des rois Sassanides. En 1803 il annoncera dans le *Magasin* de Millin une grande découverte voisine de la sienne : Grotefend, à Goettingue, vient de trouver le bout du fil pour les cunéiformes. Depuis qu'en 1622 Pietro délia Valle avait buté sur les rochers de Persépolis, les déchiffreurs s'y cassaient les ongles ; c'était une des questions ouvertes du pré-orientalisme. Grotefend a réussi à isoler quelques signes de l'alphabet achéménide ; il achoppe à des erreurs pour la suite, le progrès ne reprendra que grâce à Burnouf en 1836.

1795. Fondation à Paris (loi du 10 germinal an III) de l'École des langues orientales vivantes ; Silvestre de Sacy obtient la chaire d'arabe ; il aura en 1806 celle de persan au Collège de France. Ce ne sont pas des découvertes, ce sont des établissements qui marquent. L'École des Jeunes de langues, qui remontait à Golbert, était mourante à la fin du xviii^e siècle ; c'est Langlès qui, en 1790, en demanda à l'Assemblée Nationale la réforme ; celle-ci fut ordonnée par la Convention sur rapport de Lakanal (extrait dans le *Mag. Encycl.*, I, 1795) ; Condorcet, dans son fameux Projet sur l'instruction publique, comprenait l'enseignement des langues orientales ; on sait l'importance qu'y attache Volney ; sans doute la plupart éliminent de ces cadres les langues mortes de l'Asie, le synchronisme avec les recherches de Calcutta n'en est pas moins frappant. Dirigée d'abord par Langlès lui-même (1796-1824), puis par Sacy (1824-1838), l'École, bien que limitée aussi aux langues vivantes, va jouer son rôle dans cette curiosité générale d'Orient, que stimule l'expédition d'Egypte : et Langlès, et bien davantage Sacy, attirent à Paris quantité d'étudiants et savants étrangers,

mouvement qui à son tour agira sur le progrès des découvertes, prestige qui centrera l'intérêt sur Paris. Le début de Sacy (1758-1838) comme professeur est en soi un événement, presque l'égal d'une découverte. En science la chance peut d'abord être tout ; s'il n'y a qu'elle, elle n'est rien. Jones et Wilkins apportent le fait-orientalisme ; Sacy, la règle de quoi dépend l'exploitation du fait. Comme Jones et Wilkins, Sacy est juriste.

J'ai dit qu'il fallait, au xviii^e siècle, chercher l'arabe à l'étranger ; au xix^e, on ne l'y trouvait même plus. Sacy jeune va au Collège de France pour suivre les leçons de Cardonne : porte close, et le professeur lui confesse qu'il n'y a plus rien à enseigner ni élèves à former. L'arabe, abandonné en Allemagne après la mort de Reiske, en Hollande après celle de Schultens père et fils, est un filon épuisé ; on avançait au jugé, on est devant un mur. Sacy reprend tout au départ ; il fouille patiemment les manuscrits pour en tirer, à coups d'intuition et de scrupules, une méthode, en extraire une substance de premiers manuels. Comme rien ne le dépasse ni ne le fatigue, il pousse son enquête aux limites de la philosophie ; d'où, chemin faisant, l'invention de théories sur le sujet, alors en faveur, de la grammaire générale et des vues sur la vie des idiomes. Il donne un traité de philosophie du langage, le premier enfin appuyé sur une expérience rigoureuse, qui d'abord se répand par le monde, qui va, dans un avenir qu'il a prodigieusement rapproché, décider toute la nouvelle linguistique : on comprend que bientôt Bopp accoure de Mayence pour recevoir les leçons de Sacy ; la grammaire comparée devait en sortir. Mais c'est toute la famille des grands orientalistes du xix^e siècle qui s'éveillait à sa parole. Son enseignement oral agit encore plus que ses innombrables publications ; son œuvre la plus durable, comme pour beaucoup de ses successeurs, ce sont tous ces disciples qui au pied de sa chaire devenaient des maîtres.

Dans le même temps, ce que Sacy fait pour l'arabe et le persan, Rémusat le fait pour le chinois ; et l'action de l'un double celle de l'autre, sur les étudiants, sur les écrivains, sur les étrangers. Abel Rémusat n'a pas la taille de son confrère, mais il trouve les études chinoises dans la même situation que les mulsumanes, et leur rend le même service. En 1585 déjà, Mendoza exhibait les caractères chinois ; Louis XIV déjà ordonnait à Etienne Fourmont d'enseigner : on n'y parviendra réellement que juste cent ans plus tard, en 1815. Fourmont épuisait sa science quand il avait pu lire les titres des cinq mille

volumes rassemblés à la Bibliothèque du roi. La première ébauche de grammaire sera celle de Rémusat, et pendant un siècle c'est grâce à elle que tous les sinologues français pourront commencer leurs études. Comme Sacy celui de l'arabe et du persan, Rémusat ouvre entièrement un domaine.

Jusque-là on n'avait cousu que des hasards de connaissances dues aux missionnaires et aux voyageurs. Si le monde vient écouter Rémusat ou Sacy, et souvent les deux, c'est qu'ils ne lui apprennent pas seulement ce qu'on sait, mais les moyens de savoir. Sacy lui-même a raconté l'inauguration de la vraie sinologie par l'*Essai sur la langue et la littérature chinoise* de Rémusat en 1811, sans rappeler que c'avait été un peu sa propre aventure. Aucun des deux n'avait de murs autour de sa spécialité ; Rémusat, de son côté, donnera un sérieux essai de classification des doctrines hindoues (*Observations sur les sectes religieuses des Hindous*, dans *Mélanges posthumes*) : il était devenu manifeste qu'on ne pouvait défricher un département asiatique sans tenir compte de l'Inde ; aux intérêts de celle-ci étaient particulièrement liés ceux de la Chine, comme le prouvera Pauthier, comme déjà l'avait montré, initiateur, De Guignes.

Il faut voir comment ont été machinés les cerveaux de fondateurs, et nous verrons plus loin ceux de Chézy, puis de Champollion. A douze ans, Sacy voisine avec un bénédictin arabisant qui reconnaît sa vocation de philologue ; il lisait la Vulgate et les Septante, il lui faut l'original hébraïque ; il y pénètre grâce à un juif lettré, ne s'en tient pas là, passe aux langues sœurs, syriaque, samaritain, éthiopien, arabe. De l'arabe au persan et au turc (un demi-siècle plus tard, Max Müller, entre dix-huit et vingt ans, apprendra l'hébreu, l'arabe, le sanscrit, à vingt et un le persan). Avant trente ans, il a fait savoir à l'Europe savante qui il est. Cent activités et fonctions diverses, absorbantes, ne coûtent jamais à ce qu'il a résolu, une fois pour toutes, de mettre au service de sa foi religieuse et politique, de sa passion scientifique, — tout cela ne fait qu'un. En 1793, réfugié à la campagne, il fait célébrer ouvertement la messe chez lui ; deux ans après, nommé à l'École des langues et à l'Institut, il se démet, comme Anquetil, quand on lui réclame un serment opposé à ses convictions. Malgré son affection admirative pour Anquetil, il vote contre lui, par conscience professionnelle, dans l'attribution d'un prix au meilleur traducteur de textes orientaux. Il a d'intraitables antipathies, combattant aussi violemment l'entrée de Burnouf que celle de Michelet au Collège de France.

1801. *Oupnekhat* (cinquante *Upanishads* traduites du persan en latin, sur la version Dara Shakoh) d'Anquetil-Duperron. Publication capitale, et par sa valeur propre et par son influence sur les idées. En France, son aspect abrupt l'éloignait de son public, qu'elle n'atteignit, rapidement d'ailleurs, que par les analyses, quatre fois imprimées de 1804 à 1832, de Lanjuinais ; dernier ami, avec Sacy, du vieux Anquetil, Lanjuinais cherchait de son côté les plus anciennes confirmations des révélations bibliques : l'ouvrage fut pour lui décisif ; il adhéra l'un des premiers aux groupes enthousiastes qui allaient peupler ensemble Société Asiatique et Société Celtique ; comme Eckstein, et pourtant opposé à Eckstein, il resta de ceux qui cherchaient dans l'indianisme un aliment spirituel. En Allemagne, on aura plus d'une fois à rappeler Schopenhauer initié à l'Inde de l'*Oupnekhat*, et marqué pour la vie, par Maier. Ici, un service analogue à celui de Lanjuinais est rendu par Gôrres. La version d'Anquetil ne perdra pas son autorité : Albrecht Weber, vers les années 50, la remet dans le circuit ; Fr. Mischel la retraduit en allemand, quatre-vingts ans après sa première apparition, tandis que les travaux de Weber sont utilisés par Regnaud. Max Miïller ne donnera la traduction directe que de douze *Upanishads* ; on a vu qu'en 1897 encore Deussen n'en traduit que dix de plus qu'Anquetil, et, pour cinq d'entre elles, ne retrouve pas l'original sanscrit.

HAMILTON A PARIS. LE RÔLE DE FRÉDÉRIC SCHLEGEL

1803. Date milliaire : à Paris parviennent le rudiment et l'enseignement du sanscrit. Jusque-là le secret restait à Calcutta et passait par Londres. D'un seul coup, le centre d'intérêt se déplace : c'est alors que, non sans romanesque, Paris devient la capitale de l'indologie naissante. Il se trouva qu'un officier de la marine britannique séjournait en 1803 à Paris, où il était venu collationner les manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale pour une édition de cette *Hitopadésa* qu'avait révélée la traduction de Wilkins : Alexandre Hamilton (1762-1824) avait longtemps séjourné aux Indes, y étant, bien entendu, employé par la Compagnie : deux raisons déjà de rencontrer Wilkins ; il y en avait une autre : je relevais tout à l'heure son nom sur la liste des premiers membres de la Société de Calcutta ; il avait épousé une jeune Bengalaïse. Il fut surpris en France par la rupture de la paix d'Amiens entre son pays et le nôtre. Retenu prisonnier sur parole, exactement comme il était arrivé à Anquetil en Angleterre au retour de l'Inde, il fut, de

même encore, grâce aux fraternités de savants, traité avec des égards spéciaux : sur les instances de Volney, qui s'intéressait à son travail, il put le continuer librement. Pour en marquer sa reconnaissance, il enseigna à son protecteur et à un petit groupe ce qu'il savait de sanscrit, tout en entreprenant le catalogue (1) des manuscrits sanscrits de la Bibliothèque, au terme duquel il eut la générosité d'inscrire à côté du sien le nom de Langlès, qui avait la garde de ces manuscrits, — la garde ne voulait nullement dire la clé.

Pour élèves il eut Langlès lui-même, Fauriel, Burnouf père (le latiniste), avec Volney, plus un nouvel étranger dont l'installation à Paris dans ces mêmes années n'eut pas moins d'importance que la sienne propre pour l'histoire de l'indianisme : Frédéric Schlegel. Chézy, lui, lancé sur la piste du sanscrit par son amour pour *Sacountalâ*, ne l'a pas appris chez Hamilton. Il était élève de Sacy pour le persan et fort lié avec son maître ; c'est dès 1800 qu'il brûle de s'initier à la langue de l'Inde ; mais il tremble d'éveiller la jalousie de son sourcilieux ami et professeur ; quand arrive Hamilton, il n'ose s'adresser à lui, par peur d'être découvert ; seulement en 1806, talonné par les découvertes qui s'accumulent, ne mettant dans la confiance que sa mère et sa femme, il plonge, par un procédé analogue à celui dont avait usé Sacy, dans la masse de fragments et de rudiments dont les missionnaires et les voyageurs avaient depuis plus d'un siècle enrichi la Bibliothèque ; il retrouvait là, notamment, les grammaires ébauchées par ses rares prédécesseurs ; il s'aidait aussi, naturellement, pour élucider les textes et se faire ses règles, des premières traductions reçues alors de Calcutta. Il vint à bout de ce travail, et n'en tira pas grand'chose ; sa femme et ses deux fils le quittèrent ; l'aîné, qu'il ne devait pas revoir, apprit sa mort à Bâle, comme Hugo celle de Léopoldine, en ouvrant un journal : on y énumérait les dernières victimes du légendaire choléra de 1832.

Frédéric Schlegel était à Paris en 1803, y étant venu demander deux choses : Chézy pour apprendre le persan, et puis la gloire ; l'un lui réussira mieux que l'autre, qu'il ne pardonnera pas au pays de son échec. Et c'est sa femme, Dorothee, fille du célèbre philosophe juif Mendelssohn, convertie au protestantisme pour son mariage, puis plus tard avec son mari au catho-

(1) Publié par Langlès en 1807 dans le *Mag. Eneycl.* — Revenu en Angleterre, Hamilton donne *The Hitopadesa in the sanscrit Language* (1811), *Terms of sanscrit Grammar* (1815), *A Key of the Chronology of the Hindus* (1820).

lici&me, qui introduit auprès de Chézy sa compatriote Helmina von Klenke, ci-devant gouvernante chez M^me de Genlis et toujours correspondante de gazettes allemandes ; c'était bien mal payer les leçons de persan ; Helmina tourmenta le malheureux jusque dans les exploitations qu'elle en fit après qu'il fut mort. Elle a laissé plusieurs volumes de souvenirs, l'un sous le titre d'*Unvergessenes* qui dit qu'elle n'avait rien oublié, au moins de ce qui pouvait alimenter une large distribution de rancunes. Elle fait grâce à Hamiton : il « n'était pas plus que Schlegel un érudit desséché », sa science passait « dans son âme, dans son coeur, dans sa fantaisie ». A quels optimismes compensateurs peut porter la racune conjugale ! (En 1844, dans les *Zeitgedichte*, Heine : « La vieille Karschin est morte. La Klenke, sa fille, est morte aussi ; Helmine Chézy, sa petite-fille, est encore en vie, je pense. »)

Schlegel fut chez Hamilton le plus zélé des élèves. Il écrit à son frère Guillaume, le 15 mai 1803, — c'est le jour même de la déclaration de guerre entre France et Angleterre : « Tout se passe à merveille. » Ce qui veut dire : « J'ai appris beaucoup. Je n'ai pas fait seulement des progrès en persan, mais je suis sûr de mon sanscrit (...) Il m'est arrivé à point qu'un Anglais, Hamilton, le seul en Europe, excepté Wilkins, qui sache le sanscrit, et qui le sait à fond, est venu m'aider tout au moins de ses conseils. » Des conseils ? tout au moins ! il prend trois heures de leçons, tous les jours. De là, sans doute, que, dans son récit indifférent au sort du pays qui l'héberge et de l'Europe, Hamilton ait l'air de n'être venu que pour lui, de ne s'occuper que de lui. Il est vrai qu'avant les leçons de Hamilton il avait travaillé par ses propres moyens, qui étaient ceux aussi de Chézy, sur les matériaux du xviii^e siècle à la Bibliothèque de Paris ; et il continuera. Il avait été l'enthousiaste de la première heure : étudiant de dix-neuf ans, il annonçait de Leipzig, à son frère la grande découverte de *Sacountalâ*. Guillaume, pour qui c'est toujours la faute de Napoléon, et tout bonne occasion de repréailles, prétend que le blocus continental retarda l'arrivée du sanscrit en Europe (*Réflexions*, 97) ; pourtant Frédéric dut aux guerres napoléoniennes Hamilton et l'enseignement du sanscrit, que d'ailleurs il ne possédera pas à fond comme Guillaume. Il s'y emploie du printemps 1803 au printemps 1804, traduisant des fragments des épopées, ainsi que des *Lois de Manou*, dont il devait connaître les versions anglaises. Dans sa revue *Europa* il donne des extraits de Firdousi. Maintenant il a touché, manié, ce romantisme orien-

tal qu'annonçait dès 1800 sa mémorable proclamation du *Discours sur la Mythologie* dans l'*Athenaeum* : « *Im Orient müssen wir das höchste Romantische suchen.* »

Il a pris pension chez deux jeunes compatriotes, les frères Boisserée, venus de Cologne pour admirer les œuvres d'art réunies par l'épée de Bonaparte ; on loge, rue de Clichy, dans l'ancien hôtel du baron d'Holbach. De novembre 1803 jusqu'en avril 1804, il y fait un cours privé sur la littérature universelle : c'est sous le coup de ses études indiennes ; nécessairement, l'Inde entre dans son panorama (publié par Anstett, que je suis ici). En ce même avril, le frère Guillaume, étant à table chez Gœthe avec Tieck, parle des études indiennes de Frédéric, qui voudrait alors traduire *Sacountalâ* l'inoubliée. On en parle ; mais tout le monde n'est pas de la famille : Arnim, qui a failli habiter avec Frédéric (dans la maison d'une dame Polier ?), écrit à Brentano, le 23 janvier 1803 (à ce moment, le cours privé portait sur la littérature allemande) : « Je n'entendrai Schlegel que demain ; ses conférences sont propres, paraît-il, à donner la diarrhée aux femmes. » (A. Garreau, *CL Brentano*, 71.)

Le 9 octobre 1804, Guillaume, ramené par sa patronne à Coppet, et réuni à Frédéric, demande à Genève les *Asiatic Researches* pour que le frère puisse continuer son travail. Le 5 décembre, Frédéric, rentré à Paris, écrit à M^me de Staël, ayant « un gros manuscrit indien » de la Bibliothèque devant lui, et compare les *kshatryas* aux *Danaïoi* grecs. Nous avons mieux encore que les lettres de l'intéressé pour ponctuer le progrès que fait l'Inde dans sa pensée : le souvenir de ce qu'il en passait dans ses conversations, cette année 1804, à Coppet ; c'est son interlocuteur Benjamin Constant qui le consigne dans son *Journal intime* (p. 78) en revenant sur l'ouvrage qu'il compose lui-même interminablement, *De la religion* :

« Je trouve une bonne raison pour ne pas parler avec détails dans mon livre de la mythologie indienne. C'est qu'on la défriche seulement à présent, et qu'un ouvrage sur cette matière publié actuellement serait surpassé et oublié dans vingt ans. Il faut d'ailleurs que l'engouement des navigateurs sur cette mer nouvelle s'apaise un peu. Car il est à observer que lorsqu'un homme croit avoir fait une découverte sur un point de science quelconque, il aime à tout rapporter à cette découverte. Les Anglais, maîtres de l'Inde, prétendent que bout vient de là. Schlegel, qui a consacré quatre ans de sa vie à apprendre l'indien, dit la même chose. Les Français revenant d'Egypte y voient l'origine de tout. Levesque, qui a composé une histoire

de Russie, place la source de toute religion dans la Tartarie russe. Chacun veut que ce qu'il sait le mieux soit le principe de ce que les autres savent. Il faut se garder d'adopter pareille hypothèse, mais il est bon avant d'écrire sur un sujet de connaître ce qu'on en sait. »

Il est donc vrai qu'alors vingt ans d'engouement pour l'Inde n'avaient pas usé cette nouveauté, qu'elle avait encore pour asile l'Angleterre avec relai allemand, et que chaque nation persistait à expliquer par l'Orient l'histoire du monde tout en colorant sa version au gré de ses entraînements. Par une curieuse faute de lecture, le premier éditeur du *Journal intime* fait venir sous la plume de Constant un ouvrage intitulé « La religion indienne évidemment dévoyée par le sacerdoce » et dont l'auteur serait un étrange et inconnu « M. de Shaste » ; en réalité, il s'agit, non d'un titre de livre, mais d'une note de Constant ; quant au « Shaste », ce n'est, pas plus que le Pirée, un nom d'homme, mais évidemment la désignation, estropiée depuis Holwell et Voltaire, des *shâstras* hindous. Indication, d'ailleurs, qui est un indice : dans cette tête de bon Européen, les notions maintenant vérifiées sur l'Inde rejoignent les idées aventurées qui les avaient précédées ; celles de Constant sur une « marche de l'espèce humaine » progressant du fétichisme au polythéisme, puis au théisme, sont conformes aux audaces banales qui d'Allemagne se répandent sur toute l'époque ; il en sera plus d'une fois question dans un Coppet quelque peu « martinisé », où Guillaume Schlegel, las du Moyen Age, allait, comme dit Heine, se réfugier dans la pagode de Brahma.

Frédéric, lui, va accompagner ses amis Boisserée à Cologne, où il accepte le titre de professeur à l'école supérieure que vient d'y créer la France ; il y enseignera un peu tout, dans l'été 1806. Mais auparavant il a repris ses cours privés à Paris, sur la demande des Boisserée, qui en sont, avec peut-être une ou deux personnes, les seuls auditeurs : dans l'hiver 1805-06, sur l'histoire universelle ; au printemps 1806, sur la philosophie. Le second a été édité par C. J. Windischmann en 1836 ; le premier, qui nous intéresse vivement, par J.-J. Anstett en 1939. Dans l'hiver 1806-07 enfin, nouveau cours, à l'usage de M^{me} de Staël, dont il est l'hôte. En 1805 il parle pour des amis et ne publiera pas ses leçons ; cependant il fait annoncer dans la *Kölnische Zeitung* (27 germinal an XIII, 17 avril 1805) des cours publics donnés « au Collège des Jésuites ».

L'affirmation de la primauté hindoue, que dénonce Constant, avait cheminé dans l'esprit de Schlegel avec une continuité

inébranlable : 1790, découverte de *Sacountalâ*, — 1800, attribution du romantisme suprême à l'Orient (*Athenaeum*), — mai 1803, lettre à Guillaume annonçant les progrès obtenus grâce à Hamilton ; or, dès le 15 septembre de la même année, autre lettre, à Tieck : « Tout, oui tout sans exception a son origine dans l'Inde » ; voici singulièrement confirmé le témoignage de Constant. Un an plus tard, Schlegel déclare, toujours à Tieck (l'un des romantiques les plus baignés par l'océan indien), qu'il a déjà mené à pied-d'œuvre une construction où l'histoire humaine est fondée sur celle de l'Inde, considérée surtout pour son importance religieuse. C'est l'aboutissement des leçons sur la littérature et l'histoire universelles ; quelle forme il va prendre, rien sans doute n'aura eu plus d'importance, pour la constitution d'une Renaissance orientale ; c'est pourquoi j'ai cru utile d'en rechercher, point par point, la genèse.

A partir de F. Schlegel, « les pèlerins de la sagesse ne se rendent plus à Sais » (Anstett), l'Inde réelle détrône la vague Egypte du xvin^e siècle. Il a beaucoup travaillé sur l'Iran ; propagateur de nombreux thèmes retentissants, il souligne, dans sa lettre du 15 septembre 1803, celui d'une prétendue filiation directe entre langue et race persanes et allemandes. Dans le même temps, et tandis qu'il étudie de près les Pères de l'Église, y cherchant le christianisme primitif, il se passionne pour le passé germanique, accumule des notes sur le Moyen Âge à réhabiliter, reprend la thèse de Herder sur le caractère salutaire des apports germaniques au monde latin. Voilà ce qu'on trouvera associé partout aux idées de nouvelle Renaissance ; voilà les croisements de pensées et d'intérêts, de fièvres et de labeurs, parmi lesquels se forme et s'achève le décisif *Ueber die Sprache und Weissheit der Indier* qui paraîtra à Heidelberg en 1808. Venant de le publier, il en écrira (2 mai) à Jean de Müller que c'est une œuvre de « la vraie science vivante » ; ce qui signifie une contribution à la connaissance de l'homme, sans doute, mais bien aussi à celle du divin. Ce doit être son grand-œuvre, le monument où il marquera ce qui n'est pas su encore, et sa propre empreinte sur le siècle, il en a conscience ; et ce ne peut être une empreinte tout à fait d'artiste, mais peut-être de philosophe religieux.

Cet *Essai* est achevé d'imprimer en mars 1808. Quelle date pour Schlegel ! c'est quelques jours avant sa conversion au catholicisme, pour laquelle il se rend avec sa femme à Cologne. Phénomène très frappant, non pas certes unique, mais parti-

culièrement apparent dans ce cas, que la progression simultanée de la double conversion : à Calcutta, et à Rome. Ceci compte dans l'histoire. Pourquoi Schlegel est-il le véritable inventeur de la Renaissance orientale ? non pas seulement pour avoir lancé la comparaison entre *xix^e* et *xv^e* siècle, ce qui pouvait n'être qu'un jeu d'esprit, un rapprochement facile ; non pas tant parce que, j'y vais venir, l'effet de *VEssai* est considérable et immédiat. Mais parce que c'est lui qui, de ce jeu possible, fait une réalité vitale ; qui, d'une science particulière, fait un mouvement général. Et il Fa pu, lui entre tous, parce qu'il y voyait d'abord un événement spirituel.

La rencontre de trois facteurs essentiels dans son esprit l'y prédestinait : ses antécédents de sérieux historien allemand ; — sa vénération de romantique pour un Orient préalable qui déciderait de l'avenir littéraire en Europe ; — surtout sa foi, qui avait choisi de tout rapporter à l'intérêt religieux.

Le sérieux d'historien, — et mieux que cela : la conviction que, par delà les assemblages nécessaires de faits et références contrôlés, le travail décisif commençait quand l'intuition et les forces de sympathie interviennent pour organiser des chaos d'événements en unité. « Ne s'aveuglant pas sur l'objectivité » (Anstett), il aura le coup de pouce pour animer l'immense paysage universel qui se découvre à partir de l'Inde retrouvée. Ce n'est déjà plus le premier temps de « l'historicité » envahissant la pensée européenne, mais celui où cette fureur s'assouvit spécialement d'histoire universelle : de 1802 à 1830, de Fichte et Schelling à Hegel et Gôrres, la série marque avec Schlegel un point bien acquis pour l'Inde. *L'Essai* de 1808 reprend les données des cours de 1803 et 1805, notamment le chapitre m du second (sur l'histoire universelle) ; intitulé *Von der indischen Bildung* et fort développé, il se référait à William Jones, citait les *Researches*, d'ailleurs dans la traduction française qui venait d'en paraître.

On ne s'étonne pas que la conversion coïncide, à peu de jours près, avec la publication de l' *Essai* ; dans ses dix dernières années (1818-28), les nouveaux cours d'histoire et de philosophie qu'assumera Schlegel confirmeront ce primat accordé aux faits religieux, qui fait son originalité entre les historiens contemporains. Cette attitude frappe aussitôt, d'ailleurs, contemporains et compatriotes. Déjà dans le cours de 1805 tout le contenu des siècles apparaissait comme une marche entre deux termes : à l'origine, une communion parfaite des hommes avec Dieu ; à l'extrémité finale, - c'est ce monde tout conforme à la pensée

divine, mais obscurci ensuite ou trahi, qu'il fallait s'employer à reconstruire. Une telle construction était faite pour séduire alors beaucoup d'esprits, elle entraînait dans le plan nouveau d'espérance qui avait bien des faveurs, en Allemagne d'abord, mais en France même (quoi qu'en dise Schlegel). Ce n'est pas qu'il n'y eût opposition, et d'autant plus vive, et dans toute une Allemagne qui voyait rouge au moindre soupçon de ce qu'elle appelait l'influence jésuite ; à celle-là F. Schlegel, fort estimé en cour de Rome jusqu'à sa mort pour ses services, ne tardait pas à devenir suspect : on a vu, on reverra, les aigres allusions de Heine à ces querelles. Il y a d'autres preuves : dès la lecture de l'*Essai*, indignation chez ceux qu'avait déjà pu irriter la conversion d'un Stolberg ; ni Gœthe ni Schelling ni J. C. Windischmann n'admettent que la science positive soit colorée par une perpétuelle intention d'apologétique.

Leurs protestations instantanées attestent que l'effet du livre ne le fut pas moins, ni violent. On l'aperçoit chez maint autre, Jacobi par exemple. L'Allemagne docte et pensante est secouée : Schlegel a cristallisé le besoin germanique d'Orient. Tout de suite, Schelling, oubliant son grief dogmatique, veut fonder à Munich une Académie orientale, que présiderait Schlegel. Cette même année 1808, Othmar Frank, dont l'arrivée à Paris en 1812 avec Franz Bopp sera, comme pour celui-ci, une conséquence directe du livre de Schlegel, dédiant sa *Lumière de VOrient (Das Licht vom Orient)* à Napoléon, Protecteur de la Confédération du Rhin et « le plus puissant Avatar du temps », réclame une « *Societât der ältesten Weissheit des Orients und der deutschen Nation* » : c'est Schlegel qui a donné la formule d'une Sagesse, mi-science mi-croyance, dont la destinée soit liée à celle de la nation. Ce n'est pas sans raison que Darmesteter comparera l'action de l'*Essai* dans la deuxième Renaissance à celle de la *Défense et Illustration* dans la première ; seulement, moins génératrice d'œuvres originales, elle s'étend plus loin dans la vie profonde.

Voyez les vocations que sans tarder décide le Schlegel : celles de Bopp et Frank, celle bientôt de Ruckert, qui répétera en 1836 le souvenir du fameux titre : *Die Weissheit der Brahmanen*. En 1815, la 3^e édition des *Idées* de Heeren sur la politique et le commerce des anciens, ouvrage capital pour quelques années, fait pour la première fois sa large place à l'Inde : c'est que l'auteur vient de compléter dans Schlegel ses connaissances en ce domaine, que les deux précédentes éditions laissaient fort courtes. La même année, le bon frère Guillaume affirme

dans les *Heidelberger Jahrbücher* qu'il n'a rien paru d'aussi important en la matière que l'*Essai*. Celui-ci est suivi dans les deux ans par les *Mythes de Vancienne Asie* et la *Symbolique* (1810), c'est-à-dire le début encore de ces deux fameuses vocations : Gôrres et Creuzer. Écho, de même, dans les travaux moins éclatants de J. A. Kanne ou J. G. Rhode ; en 1827, Fr. Windischmann, le fils, donne à l'*Essai* une suite systématique sous le titre *Fondements de la philosophie en Orient* (dans l'ouvrage du père, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*). Les Windischmann travaillent dans le voisinage de l'autre Schlegel, à Bonn ; mais cette première école allemande d'indianisme, c'est de Frédéric encore qu'elle sort, et l'adhésion de Guillaume à l'Inde est une des plus utiles conquêtes de son frère. Quelque méfiance que mérite l'acharnement avec lequel Heine piétine son ancien professeur, dont les ridicules ne sont au reste pas douteux, il faut du moins lui accorder que Guillaume a reçu de Frédéric son impulsion ; en application, mais non en intuition, il le dépasse ; sur le terrain de la foi, il le contredit avec fureur.

A un autre endroit, Heine assure que tout ce que peut avoir de scientifique l'indianisme de Guillaume « est l'œuvre, chacun le sait, de son savant collaborateur, M. Lassen ; M. Franz Bopp, à Berlin, est, en Allemagne, le véritable érudit sanskrit, et le premier de tous ». (*De l'Allemagne*, I, 260.) Inscrit à Bonn en 1819, Heine nous a dépeint le fastueux cérémonial avec lequel officiait le professeur August Wilhelm von Schlegel (confirmé par d'autres témoins) ; après une année à Gættingue, il semble avoir fait assez sérieusement du sanskrit à Berlin avec Bopp, en effet. Le besoin d'écraser toujours l'aîné sous le cadet explique-t-il seule la page où Heine célèbre l'*Essai* de 1808 ? elle est significative en plus d'un point : « Depuis l'apparition du livre de M^me de Staël sur l'Allemagne, Frédéric Schlegel a encore gratifié le public de deux grands ouvrages qui sont peut-être ses meilleures productions (...) Ce sont : *La sagesse et la langue des Indiens*, et ses *Leçons sur l'histoire de la littérature*. Par le premier de ces ouvrages, il n'a pas seulement introduit parmi nous l'étude du sanskrit, mais il l'a fondée. Il devint pour l'Allemagne ce que William Jones avait été pour l'Angleterre. Il avait appris le sanskrit de la manière la plus originale, et le petit nombre de fragments qu'il a donnés dans son livre sont traduits admirablement. Grâce à la puissance d'observation dont il était doué, il comprit toute la signification de la versification épique des Indiens, de la Sloka (...)

Je puis m'épargner les louanges, car l'ouvrage de Frédéric Schlegel sur l'Inde est assurément traduit en français, je ne trouve à blâmer que l'arrière-pensée du livre. Il est écrit dans l'intérêt de Fultramontanisme. Ces braves gens avaient retrouvé, dans les poésies indiennes, non pas seulement les mystères du sacerdoce romain, mais toute sa hiérarchie et toutes ses luttes avec la puissance temporelle. Dans le Mahabarata et le Ramayana, ils voyaient un Moyen Age aux formes d'éléphant. En effet, dans cette dernière épopée, quand le roi Wiswamitra lutte avec le prêtre Wassichta, cette lutte comporte les mêmes intérêts que ceux qui excitèrent l'un contre l'autre l'empereur et le pape, bien que l'objet de la querelle soit nommé ici, en Europe, l'investiture, et là-bas, dans l'Inde, la vache Sabala. » (*De l'Allemagne*, I, 257-8.)

En fait, cette dernière querelle est un thème personnellement cher à l'ironie de Heine, qui en a fait un petit poème (*Heimkehr*, 47), — il a d'ailleurs mieux reconnu sa dette envers l'Inde en faisant passer le souffle de la lyrique sanscrite dans ces deux belles pièces, *Die Lotusblume* et *Auf Flugeln des Gesanges*. La vérité est que l'*Essai* ne devait être traduit en français qu'en 1837 : par Mazure, l'éducateur des frères Pavie, et peut-être la vocation indianiste de Théodore doit-elle à son tour quelque chose à l'événement ; était-ce, chez Heine, une malice de plus, de feindre qu'une œuvre si considérable ne pût être ignorée si longtemps de la France ? elle ne l'était pas : en 1809 déjà, c'est-à-dire dans l'année, un professeur de Lausanne, Manget, en annexait la partie linguistique à sa traduction d'Adam Smith, *Première jormatioii des langues*, publiée à Genève et Paris. Smith était le premier en nom sur la page de titre, mais Schlegel occupait plus de la moitié du livre ; et le traducteur soulignait la nouveauté de l'apport, l'intérêt de la bibliographie, l'importance de la correspondance de Schlegel avec les indianistes étrangers. Dès le 2 juillet 1808, le *Journal de l'Empire* avait copieusement rendu compte de la publication allemande. Les fragments genevois ne passent pas davantage inaperçus de la France officielle : 1808 était l'année où Lanjuinais était choisi par l'Institut pour succéder à Bitaubé dans la troisième classe, et à quel titre ? parce qu'il était un des rares hommes de qui la Compagnie pût attendre des lumières sur l'Inde et l'indianisme ; la notice Dacier dans les *Œuvres complètes* de Lanjuinais ne nous en laisse pas douter ; or, elle ajoute que, « dès son admission », et pendant plusieurs années, il entretenait en effet ses confrères de ce sujet

sur lequel ils l'attendaient ; c'est ainsi qu'en 1810 Lanjuinais signale à l'Institut la traduction de Manget (il l'appelle Mauger) en affirmant qu'elle « a excité l'attention du monde savant ». En Angleterre, Henry Crabb Robinson note dans son *Diary* qu'il lit avec grand plaisir l'*Essai*, dont il avait rencontré l'auteur à Paris en 1802.

Schlegel avait mis dans son livre la richesse et la tentation, le savoir et la conjecture, le positif et le nuageux. Il s'agissait, sans doute, d'instruire l'Occident sur une révélation lointaine, mais aussi de décider l'Allemagne à se charger de la cause indienne. Cette intention s'accorde avec une tendance native à intéresser la philosophie, la mythologie et la mystique et la poésie aux questions de langage. On n'est point surpris qu'un disciple de Herder, et à cette date, montre l'origine de la création poétique dans « la vie intérieure » des poètes, aperçoive chez les primitifs une fusion du gigantesque avec un élément adouci, voisin de la religiosité.

A en croire les commérages de Heine, c'est parce que la foudre de Goethe avait brutalement anéanti l'engouement pour le Moyen Age que les frères Schlegel, directement visés par cet interdit, se rejetèrent sur les études indiennes ; Guillaume surtout y aurait cherché de quoi « exciter une nouvelle sensation ». La liaison entre un gothique allemand à ressusciter et un très vieil héritage oriental à revendiquer apparaît moins occasionnelle que profonde. C'est par Frédéric, et de Paris où il ne fréquente que les expatriés allemands et antifrçais, Achim d'Arnim, Charles de Villers, où il compte la France de Napoléon et de Chateaubriand pour « à peu près zéro », que s'achève le réveil du médiévisme allemand, qui va tenir une place importante dans la composition de la nouvelle Renaissance.

En un même moment, Frédéric Schlegel fait de l'Inde le berceau de toute pureté primitive, religieuse surtout, et ranime une parenté entre l'Asie et l'Allemagne. Dans cette première décade du siècle où le patriotisme des siens se mue en pangermanisme, il écrit que l'Europe doit tout aux invasions barbares, ainsi que l'a découvert Herder, ainsi que le répétera Hegel ; il en déduit que les Francs de France ne sont plus qu'un peuple de « francs coquins » ; il en conclut, dans l'esprit des *Discours* de Fichte, que les caractères latins sont indignes d'imprimer des traductions hindoues. Est-ce hasard s'il retombe sur les Nibelungen, qui vont être la grande arme dans la campagne pour une épopée indo-germanique, s'il veut les

éditer, les adapter, s'il fait des plans pour une *Encyclopédie médiévale* ?

Ainsi se prépare une certaine conception de l'histoire universelle. L'histoire de la philosophie doit aussi faire place aux doctrines orientales. En Allemagne, les Windischmann, puis Othmar Frank, y travaillent. En France, Degérando, personnage fort officiel, est l'un des premiers et des plus actifs à patronner les échanges d'idées entre nations ; il a introduit ici Herder. Il a publié en 1804 un ouvrage dont le titre déjà est instructif : *Histoire comparée des systèmes de philosophie* ; c'est bien l'avènement des comparatismes. Dans l'édition de 1822, le tome premier réserve de nombreuses pages aux orientaux. L'auteur a surtout approché l'*Avesta* d'Anquetil, s'intéresse à la Cabbale comme les occultistes contemporains, à l'Egypte que commence, il le sait, de déchiffrer Champollion. Pour la Chine il cite Rémusat ; pour l'Inde, Holwell et Dow, mais aussi « la riche collection des mémoires de la Société de Calcutta », se réfère à Jones et Mackintosh (1). En bon admirateur de l'Allemagne herdérienne, il s'appuie sur la *Symbolique* de Creuzer, qui est encore récente et où, selon lui, « une saine et vaste érudition a réuni le tableau de toutes les opinions philosophiques et des traditions qui appartiennent aux peuples de la plus haute antiquité ».

Avec Mackintosh lui-même il est d'ailleurs en relations personnelles, comme l'est Cuvier. Degérando le montre, d'après ses lettres, ayant « profité de son séjour à Bombay, où il a rempli les fonctions de *solliciteur général*, pour étudier la doctrine des Brame », et il « a obtenu de la confiance que lui ont accordée quelques-uns d'entre eux, d'être initié dans les opinions les plus secrètes qui se transmettent dans le premier ordre des adeptes. Il a été fort surpris d'y retrouver un idéalisme à peu près semblable à celui qui a été introduit en Allemagne au commencement de ce siècle par Fichte et Schelling ; dans une lettre extrêmement intéressante qu'il nous écrivit alors de Bombay, et que nous avons communiquée dans le temps à diverses personnes, il a bien voulu nous exposer en détail ce curieux système que sans doute il publiera lui-même quelque jour, et que pour ce motif nous nous interdisons de reproduire ici ». On voit combien immédiates étaient les confrontations. Tout au début du siècle, un philosophe français correspond

(1) Avant d'y être connu en qualité d'orientaliste, Mackintosh Tétait en France pour avoir réfuté Burke ; en 1792, l'Assemblée Législative lui décernait le titre de citoyen.

avec les indianistes anglais au sujet des doctrines indiennes ; il en parle à ses amis, parmi lesquels ne sont pas seulement les « idéologues », mais et Ballanche et Cousin, tous deux diversement mais sûrement attentifs à la pensée hindoue. Entre celle-ci et la métaphysique post-kantienne, une évidente parenté était déjà établie par Ânquetil dans les notes *deVOupnekhat* ; Schopenhauer ne tardera pas à la souligner ; en 1841, Quinet pourra en parler comme d'une chose depuis longtemps entendue. C'était vraiment une préparation prodigieuse, que l'Allemagne, qui déjà faisait avec sa philosophie de l'histoire le lit d'une Inde à venir, y eût ajouté ces nouvelles écoles d'idéalisme les mieux faites pour la recevoir. Voilà où la conjonction de l'indianisme avec le romantisme apparaît le plus clairement comme une des rencontres privilégiées de l'histoire humaine. Dans une autre Europe que celle de 1800, l'arrivée de l'Inde pouvait ne pas être assez fulgurante pour décider un aussi nouvel humanisme.

PREMIÈRES FONDATIONS DE CHAIRES

1812. Déjà on est beaucoup accouru d'Allemagne à Paris, sur l'annonce qu'on y peut prendre contact avec la grande nouveauté indienne apportée par Hamilton, en même temps qu'avec de nouvelles méthodes de travail inaugurées par Sacy. J'ai eu occasion de nommer Othmar Frank et Franz Bopp ; il faut au moins y ajouter et Klaproth, et Lassen, qui s'intéressera au zend et collaborera avec Burnouf aux travaux décisifs sur le pâli (1826). L'arrivée de Bopp vaut d'être datée ici ; venu pour apprendre le persan avec Sacy, et pousser le sémitique avec Quatremère, demeuré jusqu'en 1816 pour pénétrer le sanscrit avec Chézy, il marque, après l'âge des conversions instantanées, celui de la réformation : c'est lui qui va substituer définitivement la critique occidentale aux leçons reçues des pandits. Il fonde ce nouveau département, la grammaire comparée, que Sylvain Lévi nommera « une des premières conquêtes de l'orientalisme, une des plus nobles du xix^e siècle ». Bopp et Guillaume Schlegel apporteront de Paris et Londres l'étincelle aux universités allemandes : l'un, à Berlin, les pousse vers l'investigation scrupuleuse des faits linguistiques ; l'autre, à Bonn, les maintient dans l'axe littéraire et historique, sans trop leur défendre de loucher vers les intérêts nationaux.

1814. Fondation, le 29 novembre, grâce à Sacy, et, le 16 janvier 1815, inauguration pour son élève Léonard de Chézy, de la

chaire de sanscrit au Collège de France : c'est la première instituée en Europe. Le même décret royal (c'est une simple malchance qui en a retiré l'honneur à Napoléon) établit une chaire de chinois en faveur d'Abel Rémusat. En 1832, Burnouf succédera à Chézy, et ce choix signifiera un grand pas dans l'avancement du sanscrit et de la linguistique ; à sa mort, en 52, après un intérim de Théodore Pavie, la chaire passera à Foucaux ; plus près de nous, Sylvain Lévi, d'abord héritant celle de Bergaigne, devait l'illustrer ; il en a raconté les débuts (1).

L'Allemagne ne suivit, sur l'initiative de Guillaume de Humboldt, qu'en 1818. Les chaires surpasseront rapidement les nôtres en nombre ; chez nous il n'y en aura que tardivement en province, à Lyon après la tentative généreuse mais brève de l'École de Nancy. Les Universités anglaises, chose curieuse, n'entrent dans la compétition qu'en 1833, et par une initiative privée, avec la chaire d'Oxford occupée par Wilson ; Londres suivra, le sanscrit sera admis aux Universités de Cambridge et d'Edimbourg ; il est vrai que, dès 1805, la Compagnie des Indes, qui devait subsister jusqu'en 1857, l'avait introduit au collège de Haileybury, fondé spécialement pour former ses employés (*civil servants*) et non pour un enseignement de science pure. Chaires bientôt aussi dans le Copenhague de Rask et Westergaard, à Upsal, Helsingfors, Leyde, Zurich, Bruxelles ; à Louvain, Félix Nève, élève de Burnouf, enseignera le sanscrit en étant titulaire d'une chaire de littérature ancienne ; à Genève, son condisciple Adolphe Pictet fait de même fructifier les leçons du Collège de France, et de même encore Gorresio à Turin (2). Enseignement, en Amérique, au Yale Collège, où W. D. Whitney (1827-1894), le plus grand nom, succédera en 1854, après études à Tubingue, à E. E. Salisbury. « L'engouement pour la culture de l'Inde, qui se manifeste en Europe occidentale à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e n'épargne pas la Russie » (Barthold) ; en 1810, projet Ouvarow d'Académie asiatique, qui devait centraliser l'orientalisme, et Goethe s'y intéresse ; en 1818, inauguration de l'enseignement des langues orientales, mais longtemps donné par des étrangers ; puis par Pétrov, à Kazan en 1841, à Moscou de 1852 à 1875 ;

(1) Au Collège de France la salle 4, dite « des langues », est celle où professèrent Sacy, Champollion, Burnouf, Renan.

(2) Outre celle d'Angelo de Gubernatis à Florence, l'Italie aura encore des chaires de sanscrit (ou de linguistique comparée) à Milan, Naples, Pise, au cours du XIX^e siècle.

les voyages aux Indes du prince Saltykov, en 1841 et 44, publiés à Paris avec gravures abondantes, y exercent une influence superficielle ; les travaux de Minaïev sur le bouddhisme sont importants, plus tard ceux de Chtcherbatskoï. En 1855, le sanscrit est enseigné à Pétersbourg où l'ont importé des savants occidentaux, parmi lesquels des mérites divers sont reconnus à J. J. Schmidt ou Adelung le neveu ; autrement certains sont les travaux d'où sortira le grand Dictionnaire sanscrit de Roth et Bôthlingk, qui n'a pas été dépassé, travail allemand mais publié par l'Académie russe des Sciences, de 1852 à 1875 (v. p. 472).

Pour Paris, le *Journal des Savants*, rétabli en septembre 1816, permet de suivre les publications essentielles ; le premier volume de la nouvelle série, terminé en décembre 1817, comprend seize articles sur la littérature orientale, deux de Chézy, les autres de Sacy et Rémusat ; l'Orient continuera d'avoir les faveurs du *Journal* ; en février 17, Chézy rend compte du *Meghadôûta* de Wilson, qui a paru à Calcutta en 13 ; il se plaint que Wilson ait enjambé le problème de la grammaire ; il cite en caractères *devanâgari*. En 19 on voit figurer au Bureau du *Journal* Dacier, Sacy, Chézy, Rémusat, à côté de Cuvier et Victor Cousin.

CHAPITRE II

L'ÈRE DES DÉCHIFFREMENTS ET LA MULTIPLICATION DU MONDE

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS

Cette année 1816, où le *Journal des Savants* s'ouvre si large à l'orientalisme, est celle où Bopp fonde sur le sanscrit la grammaire comparée. Celle aussi où les marbres du Parthénon, d'abord catalogués comme une supercherie romaine contemporaine d'Hadrien, s'échappent du hangar de lord Elgin et forcent les portes du British Muséum ; il a fallu, pour les y mener, une levée de jeunes, peintres, poètes, critiques.

Puisqu'il s'agit ici d'une seconde Renaissance tout ensemble complémentaire et contradictoire de la première, il est édifiant de voir où en restait encore la première. De Jules II à Louis XVIII, le miracle grec s'appelle, en art, Laocoon ou Apollon du Belvédère ; et d'autant plus sous Bonaparte que, tout le temps de Bonaparte, le Louvre montre à l'avidité enthousiasme du monde ces deux divins chefs-d'œuvre enlevés aux musées d'Italie. La littérature accueille avant la plastique une notion de beauté dite primitive ; les idées de Herder sur la poésie ne déteignent qu'avec retard sur celles où règne Winckelmann, La première fois qu'un Français, le consul Fauvel, aperçoit à Athènes les marbres d'Égine, il les écrase sous la qualification d' « hyper-antique ». Mot à épingle. Mépris qui va se renverser. Le prestige initial du sanscrit était d'apparaître sous l'aspect même de *Vhyper-antique*. L'installation des orientalismes fut un signal donné à une longue sur-enchère d'archaïsme.

Ce que l'Inde avait opéré à cet égard dans le domaine littéraire, c'est l'Assyrie seulement qui le procurera dans le domaine plastique : en 1847 les monuments de Khorsabad, c'est-à-dire la Ninive des prophètes, sont conquis au Louvre par l'héroïque consul Botta ; du choc produit nous avons ces témoins, Delacroix, Baudelaire, Leconte de Lisle. Désormais les coups de pioche des fouilleurs modifient plus ou moins publiquement le contenu des esthétiques et la foi des écoles ; le concept d'antiquité, ceux de nature et d'art, ne seront plus ce qu'ils avaient toujours été, — ils seront ce que jamais ils n'avaient pu être. Là aussi, l'avènement brusque d'un comparatisme universel change tout ; en même temps un gabarit d'antiquités

assyrienne et égyptienne accrédite un colossal des monuments qui s'assortit au fluvial des poèmes hindous.

1821. Fondation de la Société Asiatique de Paris, qui tient sa première séance générale le 1^{er} avril 1822 sous la présidence de Sacy ; celle de Londres n'apparaît que deux ans plus tard : comme pour l'enseignement officiel du sanscrit, Paris est la première à suivre en Europe l'exemple de Calcutta. Le duc d'Orléans est président d'honneur ; il ouvre en personne les assemblées annuelles ; en 23 il discourt sur l'étude des langues ; il agit et s'entremet pour la Société ; il la subventionnera, étant monté sur le trône. En 26, devant lui, Sacy étudie la « direction à donner aux encouragements pour les études orientales ». Celles-ci comptent dans l'État ; on a prétendu qu'elles rendaient aux quelques rois successeurs de l'empereur le service d'assoupir, avec l'histoire romaine, les souvenirs nationaux. Intrépide légitimiste, Sacy, l'un des fondateurs et meneurs de la Société, devait avoir l'oreille des Bourbons ; et non moins le comte de Lasteyrie, qui partageait les initiatives.

La fondation française est « bientôt devenue le vrai centre de la philologie orientale : elle donne l'impulsion ; son journal résume le mouvement de l'orientalisme ; il juge ce qui se fait ; c'est un tribunal dont les décisions font autorité ; sa critique est sérieuse, et continue merveilleusement cette critique française, que l'on est trop disposé à croire détruite aujourd'hui [en 1842]. Aussi est-ce à elle que les Anglais envoient d'Asie les livres sacrés du Thibet et les livres sacrés du Népal ». Dussieux, qui rappelle le fait, omet de préciser que Paris ne reçoit alors qu'une part dans une distribution où normalement sont comprises d'abord Calcutta, Oxford, Londres : il s'agit du fameux envoi, événement en effet, du canon bouddhique enfin découvert par Hodgson ; cent volumes en tibétain, quatre-vingt en sanscrit ; Foucaux commence aussitôt à traduire les premiers ; d'après les autres, Burnouf donne le premier exposé authentique du bouddhisme indien, jusque-là conjectural pour l'Europe, et son œuvre est une date (1844). Cette même année 1821, se termine la publication en deux volumes (tome I^{er} en 1812) des *Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan*, entreprise par Langlès ; nous la retrouverons au chapitre des arts.

Parmi les associés étrangers de la Société, Wilkins, Wilson, Colebrooke pour l'Angleterre, Kosegarten, Klaproth, les Humboldt, Bopp, G. Schlegel pour l'Allemagne. A côté des maîtres parisiens, Sacy, Chézy, Rémusat, Champollion, de nombreux

débutants qui ne sont ou ne resteront pas des inconnus : les deux Burnouf, Jean-Louis le latiniste et son fils Eugène, les deux Littré, François l'indianiste et Emile le positiviste, Degérando, Langlois, Lanjuinais, Fauriel, Bruguière de Sorsum, et puis Cousin et Villemain qui, professeurs à succès, lancent ou appuient les premières tentatives de littérature comparée, et, politiciens, distribuent les chaires ou contrôlent les enseignements. On dirait que tout ce qui se prépare à compter dans les batailles d'idées vient se frotter d'Orient. Le grand nom de Chateaubriand, qui figure sur la liste, est évidemment de ceux qui ne sont jamais refusés à une propagande bien faite ; il signifie pourtant un peu plus : sous son ombre et sur la trace d'Ossian, une faveur déjà acquise à certaines antiquités du vieux continent va profiter aux nouveaux savoirs et enthousiasmes ; beaucoup d'adeptes s'inscrivent en même temps aux deux Sociétés, Celtique et Asiatique ; les deux causes apparaissent d'abord liées en intérêt comme Jones déjà les liait dans leurs origines. En 1857 l'Institut couronne un mémoire de Pictet, *De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, et Bopp, l'année suivante, en reprend les données.

D'autre part, la question des langues orientales, mortes et vivantes, n'a cessé, depuis le début du siècle, d'être toujours plus actuelle. Volney s'acharne à imaginer un alphabet commun aux langues de l'Europe et de l'Asie, la pasigraphie étant une question à la mode ; ses publications s'espacent sur vingt-cinq ans ; la première remonte à 1795, se heurte aux objections de Langlès et Sacy, mais est récompensée par l'admission dans la Société de Calcutta ; la dernière est posthume de peu, en 1820 ; par testament, Volney laisse à l'Institut mission de décerner annuellement une médaille d'or au savant qui inventera le meilleur système pour la transcription de toutes les écritures orientales, sanscrit inclus, en caractère latins (un souci de même ordre apparaissait déjà dans l'article par lequel s'ouvrait le premier volume des *Asiatic Researches*) ; les lauréats seront souvent des orientalistes du premier rang, Burnouf en 1831.

1823. La Société Asiatique lance la publication d'un organe qui lui sera propre, le *Journal Asiatique*, encore une fois premier type d'une série (1) : il existe bien quelques périodiques anglais, mais le reproche connu vaut de nouveau : « Les nouvelles poli-

(1) Après les *Asiatic Researches* ; à ceux-ci succède en 1839 le *Journal of the As. Soc. of BENGAL* ; en 41, *J. of the Bombay Branch* ; en 44, *Calcutta Review* ; en 47, *Journal oriental* allemand.

tiques et les détails qui intéressent seulement la Compagnie des Indes y occupent tant de place que les objets scientifiques ou littéraires sont loin d'être suivis avec les développements nécessaires. » Un instrument mieux adapté doit être envisagé « au moment où l'étude des idiomes asiatiques commence à devenir générale » ; ces indications insérées dans l'Annonce de la Société sont instructives : on veut pourvoir à un besoin que ressent toute l'Europe savante. Sans doute, un prospectus est tenu de s'exprimer avec optimisme ; mais l'effet, pour l'Europe si ce n'était pour la France, répond à l'annonce. La Société reçoit en 39, de Prinsep, une copie des Védas, après avoir reçu les manuscrits bouddhiques de Hodgson, et de Duvaucel un Bhagavata-Pourâna ; éditant bientôt des Mémoires, subventionnant des publications, donnant des missions et des plans aux voyageurs, c'est elle qui a documenté Duvaucel, envoyé Botta. En 1823, autre satisfaction : Londres forme une Société Asiatique sur le modèle de Paris ; la première assemblée se tient le 15 mars et entend un discours de Colebrooke son directeur.

1823 encore, événement qui va compter pour la Société : arrivée à Paris de Jules Mohl, Allemand de Stuttgart ; il apprend l'hébreu pour se faire pasteur, il perd la foi sur les sentiers de l'exégèse et bifurque vers les langues asiatiques. Son professeur de Tubingue l'adresse à Sacy ; il se fera naturaliser pour enseigner le persan au Collège de France. Il sera, à partir de 1828, l'admirable traducteur français du *Shah-Nameh* de Firdousi, entreprise subventionnée par le gouvernement ; dès 1829 il publie des *Fragments relatifs à Zoroastre*. Travaux portant sur le pehlevi et le zend.

Par son intimité avec quelques écrivains en renom, puis par le salon de sa femme, Mary Clarke, hôtesse de célébrités en tous genres, il contribuera activement à répandre les acquisitions philologiques dans les cercles lettrés. A partir de 1840, et pendant vingt-sept ans, Mohl est chargé de présenter à la Société son rapport annuel, c'est pour elle une éclatante acquisition ; durant ces vingt-sept années, l'univers orientaliste a les yeux fixés sur ces remarquables notices ; elles ont été publiées, l'imprimé soutient leur réputation (v. p. 336).

L'ÉGYPTOLOGIE. — CHAMPOLLION

1822. Ouverture d'une nouvelle porte cochère dans le bloc des langues murées : par sa fameuse *Lettre à M. Dacier*, Champollion donne la clé de l'alphabet hiéroglyphique d'après

l'inscription trilingue de Rosette rapportée au début du siècle par la mission d'Egypte : cette mission achevait juste alors ses publications. En octobre le *Journal des Savants* insère un tableau succinct des premiers résultats, établi par Champollion. Le matin du 14 septembre 1822, Champollion dit le jeune (1790-1832), qui habite rue Mazarine, traverse celle-ci en courant, se précipite à la Bibliothèque de l'Institut, où il sait trouver au travail son frère Champollion-Figeac, lui crie : « Je tiens mon affaire ! », rentre chez lui, et s'évanouit. En sortant d'une léthargie totale de cinq jours, il retrouve aussitôt la suite de son rêve éveillé presque aussi vieux que lui, demande ses notes ; le 21, il dicte à son frère la lettre qu'il datera du lendemain et lira, le 27, à l'Académie des Inscriptions.

Comme Sacy, comme Jones, c'avait été un enfant de prodige : obsédé, presque dès le bas-âge, par la volonté d'être celui qui résoudra le problème des hiéroglyphes, les charbonnant alors sur les murs de sa chambre et s'entraînant à les dessiner de mémoire pour s'en faire une seconde vie, cette présence dans l'inconscient dont il sera foudroyé, il n'encaisse le latin à douze ans, il l'écrit à son frère, que par une politique au bout de laquelle il y avait les langues orientales ; ses premières années, ce sont celles où retentissent en même temps les échos de l'expédition d'Egypte et ceux de la conquête du sanscrit et des cunéiformes. Mais tout un siècle déjà, hanté de l'énigme des langues, faisait tous ces enfants nés pour elle. Celui-ci apprend tout seul l'hébreu, passe au chaldéen, au syriaque, à l'arabe : comme les autres fils du XVIII^e siècle, il traverse les langues bibliques. A treize ans, il lit à livre ouvert la Genèse hébraïque devant le préfet du département : c'est l'exploit de Sacy encore devant son bénédictin. A dix-sept, il est nommé à la Bibliothèque impériale : occasion d'apprendre turc et persan ; déjà le sanscrit apporté par Hamilton a fait des adeptes : le jeune homme s'assimile les éléments du sanscrit. Et, dès l'année suivante, il porte sur lui une sorte de mémorial que, l'ayant conservé, il intitulera *Mes premiers pas* : c'est quelques lignes de l'inscription de Rosette avec leur transcription phonétique dont personne n'avait trouvé le secret, — il a dix-huit ans.

Il faut avoir vu le visage de Champollion, « poulain fougueux qui demande triple ration » (mot du mathématicien Fourier, cité par J.-M. Carré), tel que l'a peint Léon Cogniet ; visage extraordinaire, de feu dans du charbon et de la broussaille, d'asymétrie où toutes les lignes ont l'air de se contrarier pour

produire des images de pensées remuantes et décochées, l'image de toute une vie où rien ne saurait être du sur-place. Quatorze années d'approfondissement, de cheminement, l'attendent pourtant. Sa découverte enfin proclamée à l'issue de ce long rêve qui finit par une demi-perte de la vie, il est fêté ; mais elle, bien entendu, comme le zend d'Anquetil, comme le sanscrit de Wilkins, est contestée, et notamment par l'immanquable Klaproth. Professeur d'archéologie au Collège de France en 31, il meurt d'épuisement après sa troisième leçon, non toutefois sans avoir poussé sa Grammaire égyptienne, « carte de visite à la postérité ».

Ses continuateurs, après quelques années, de Rougé à Mariette, fin de lignée, ce sera encore des vocations isolées d'explorateurs ayant tout appris par eux-mêmes. Le génie détective des équipes européennes rivalisant à la file depuis le xvii^e siècle mettait finalement au point, de divinations en vérifications, une méthode de déchiffrage. Pour les premières écritures attaquées, le procédé est à peu près invariable : on avait affaire, non à des manuscrits, mais à des inscriptions ; d'entre la confusion des caractères inconnus, on en reconnaît un petit nombre qui reviennent à plusieurs reprises entre les mêmes signes, on les déclare voyelles ; d'après l'origine et l'objet présumés de l'inscription, on imagine les noms de personnages qui doivent y avoir été mentionnés. Par exemple, sur les monuments de Persépolis, les textes devant avoir été gravés pour des rois de Perse, ceux-ci y avaient vraisemblablement exigé leur nom et leur titre, et on pouvait compter que les ouvriers ne s'étaient pas fait faute de les répéter. Ainsi décide-t-on que tel idéogramme signifie « le roi » ; ce « mot » se retrouvant plusieurs fois entre deux autres, la déduction immédiate était que les deux autres désignaient deux rois, le père étant nommé après le fils ; l'âge approximatif des inscriptions n'étant pas douteux, une première élimination des impossibles rendit certaine la lecture des noms de Xerxès, Darius et Hystaspes.

Pour les hiéroglyphes le problème était à la fois plus facile, car on possédait une inscription en trois langues dont une (le grec) connue, et plus difficile, car elle était rédigée d'après deux systèmes, l'un d'idéogrammes (figuration des idées à la manière des rébus), l'autre alphabétique (représentation des sons parlés) ; on avait d'abord cru à une idéographie totale et l'on était dans une impasse ; Sacy le premier eut l'idée des deux systèmes, mais son invention butta contre la difficulté de

discerner à quels moments on passait de l'un à l'autre. Ensuite vint l'exacte supposition que les cartouches entourant certains groupes de signes devaient être une solennité réservée aux rois. La trouvaille de Champollion, qui fit enfin et seulement la lumière, fut d'abord que l'écriture alphabétique (on l'appelle démotique) transcrivait des noms propres grecs ; ensuite, que, les textes donnant trois écritures différentes, la première se retrouvait comme par sténographies successives dans les deux autres ; la charnière indispensable, qui fut lente à manier, était d'établir que toute l'écriture égyptienne reposait sur un système phonétique, ainsi que les nôtres, et non pas sur un système idéographique intégral, ainsi que l'écriture chinoise et qu'on l'avait cru. C'est le tableau des signes phonétiques valable pour les hiéroglyphes et le démotique que révèle la *Lettre à M. Dacier*.

Il y aurait une psychologie à établir des grands orientalistes. Pureté, intransigeance, saisissantes chez les fondateurs (pour ne plus parler des aptitudes) : Anquetil et Sacy, on a pu leur reprocher des aspérités, mais ce sont les seuls personnages qui se démettent de leurs fonctions sous l'Empire plutôt que de prêter serment. Philarète Chasles, qui a sans indulgence côtoyé plusieurs mondes de l'intelligence, oppose à la légèreté bavarde, ou à la pédanterie hautaine, de la bourgeoisie la fermeté républicaine de Lanjuinais, et du « professeur Desgranges » qu'il honore un peu vite d'avoir créé « avant Burnouf » les « études sanscrites en France ». Du moins serait-ce un juste contrepoids aux abondants récits de querelles entre orientalistes susceptibles, jaloux et coléreux, Stanislas Julien et Pauthier, Oppert et Léon Halévy, et Chézy lui-même. On montrerait l'ascétisme, avec sa tendance janséniste en plus d'un, Lanjuinais, Quatremère, Garcin de Tassy, et déjà Anquetil ; Chézy se refuse les facilités des leçons Hamilton pour ne pas blesser son redoutable ami Sacy, tandis que Burnouf renonce aux textes majeurs pour les laisser à tels confrères étrangers. Vocations de tant de pèlerins européens de l'Inde. Trempe morale des premiers indianistes anglais en lutte ouverte contre la politique coloniale, et leurs libéralités en manuscrits, jusqu'à celles de Hodgson pour toute l'Europe. Et l'universalisme de tous ces orientalistes allemands du xix^e siècle, qui, reçus sans différence en France et en Angleterre, s'intègrent sans retour à l'élite scientifique de leur pays d'adoption.

ÉTAT DES CONNAISSANCES INDIENNES VERS 1830

Les plus acariâtres ont leur utilité : en 1832, Guillaume Schlegel doit à ce trait de nous renseigner sur l'état exact des connaissances. Il publie à Bonn (et Paris) des *Réflexions sur l'étude des Langues asiatiques* (la Bibliothèque nationale en possède un exemplaire dédié à Klaproth, un autre à Loiseleur-Deslongchamps). Il les écrit en français, un français généralement assez adroit, sinon exempt de faux pas. Il a écrit plusieurs fois directement en français, en 1824 un Prospectus pour un *Râmâyana* sanscrit-latin en huit volumes, en 34 un *Essai sur l'origine des Hindous* (plusieurs fois réimprimé). De 1820 à 1830 il publie l'*Indische Bibliothek* destinée à vulgariser le nouveau savoir, et pour laquelle l'encensera, entre beaucoup, Littré père en lui écrivant en faveur de son fils (corresp. publiée par F. Baldensperger).

Dès 1806 il avait rejoint à Paris son frère, voyant assidûment Chézy, alors dans sa ferveur initiale et Langlès, et travaillant ferme. Au début de 1815 on l'y aperçoit de nouveau complétant ses notions de sanscrit avec les premiers dépositaires de Hamilton, et menant des conversations techniques avec Bopp. En 1825 il y est revenu chercher des matrices de caractères *nâgarî* pour ses éditions de l'*Hitopadésa* et de la *Bhagavad-Gîtâ*. Il transporte en Allemagne les modèles de l'Imprimerie Royale ; ainsi, dès 1825, Bonn et Berlin disposent de typographies pour le sanscrit ; Londres et Oxford avaient des types plus voisins de l'écriture. C'était une question toute matérielle qui avait beaucoup entravé les débuts de l'indianisme.

Si Schlegel s'adresse en français à ses rivaux d'Angleterre (car les *Réflexions* sont dédiées à Mackintosh et Wilson), c'est, il n'en cache pas son ressentiment, parce que le public britannique, pour ne pas dire européen, sait beaucoup plus le français que l'allemand. Ce n'est pas la dernière fois qu'on aura à se demander si l'Allemagne du xix^e siècle n'a pas beaucoup fait la guerre parce que ses philologues, lorsque le latin fut abandonné, souffrirent de trouver leur langue trop peu répandue par le monde qui lit ; tout son effort, depuis Lessing, était de persuader l'univers que le français n'est pas digne d'être écrit (1).

(1) Dans le *Discours introductif* de l'*Encyclopédie*, d'Alembert avait proclamé en 1751 le moment venu de substituer au latin, dans les sciences, la langue française, celle-ci « étant répandue par toute l'Europe ». Sous Frédéric II, l'Académie des Sciences de Berlin, d'ailleurs présidée par des

Contre Londres, Schlegel a un premier grief ; il n'y a pas trouvé d'éditeur. D'où il déduit que les Anglais ne s'intéressent à l'Inde que pour des raisons politiques et commerciales, — comme à une vache à lait (il dit : « une vache d'abondance »). Ce n'est pas qu'il soit seul à le penser, mais il y met peu de nuances. D'ailleurs il s'appuie sur de significatifs extraits empruntés au programme du Comité de traductions orientales. Ce Comité a été institué en 1828 par la Société Asiatique de Londres. Il a tout de suite obtenu l'adhésion des gens de science, et même des gens du monde : les largesses des souscripteurs britanniques portent « les noms les plus illustres ». Signe d'une mode orientale ; elle a sa rançon : les entreprises de l'esprit ont besoin des gens qui achètent plus qu'ils ne lisent et lisent plus qu'ils ne comprennent ; malheureusement, ils prétendent quelquefois choisir ce qu'ils paient.

En appendice, Schlegel reproduit *in extenso* le prospectus anglais, qui ne lui donne que trop raison : deux choses sont mises au premier rang des préoccupations, et ce ne sont pas des objets de pure science, mais des intérêts de théologie locale et de puissance occupante. Sans doute le Comité est généreux, de vouloir ouvrir les riches collections anglaises de manuscrits ; oser toutefois rappeler que dans les études orientales ce pays a « depuis longtemps tenu le premier rang » blesse le professeur de Bonn ; celui-ci terminera en dénombrant derrière lui des cohortes d'étudiants impatients de le venger sur les professeurs britanniques.

Premier article du prospectus : les études bibliques. Aveu franc. Usage bien établi. Dix ans plus tôt cependant, la Société Asiatique de Paris débutait en affirmant que la grande affaire pour les orientalistes était de ne plus se laisser enfermer « dans le cadre étroit de la critique biblique », et l'on sait que la Société n'était pas aux mains de mal pensants. Au paragraphe 9 seulement, arrive l'Inde. Tout de suite, une précision : « Indes britanniques. » Et une justification : se renseigner sur l'histoire, la géographie, les statistiques, les usages, de ces possessions, ne peut qu'être profitable aux gouvernants et aux gouvernés. On lance une institution, on cherche des recrues : il faut faire la part des arguments de circonstance ; le prospectus parisien faisait appel aussi à l'intérêt pratique (plus doucement Français jusqu'en 1786, employait le français comme première langue, avant le latin. C'était Louis XIV, l'épouvantail de la jeune Allemagne, qui avait autoritairement remplacé le latin par le français, chaque fois qu'il le pouvait.

toutefois) ; les hommes qui ne demandent pas l'argent pour eux-mêmes doivent éviter d'effrayer davantage ceux à qui ils le demandent ; et, comme le dira Max Miiller (*Science du Langage*, 10), ni science ni art ne vont loin, « à moins de servir d'une façon ou d'une autre les intérêts matériels de la société ». Mais Schlegel a une pointe délicate sur son propre bonheur de servir le roi de Prusse, lequel, lui, « encourage tous les progrès de la science, quelque éloignés qu'ils soient d'une application immédiate » ; fielleusement, il souhaite pareille chance aux travailleurs anglais.

Dans les démolitions qu'il leur réserve, il ne laisse pas grand'chose de Hamilton à qui lui et son frère devaient bien un peu de leur sanscrit. Le grand malheur reste que les Allemands sont partout ignorés, méconnus ; « nous avons, dit Schlegel, de quoi nous consoler » : pourquoi ont-ils si rarement dans l'histoire l'air de gens qui se consolent ?

Déjà la littérature a bénéficié de traductions importantes, et de larges recommandations d' « écrivains anglais justement célèbres » ; et le Comité des traductions orientales a inscrit d'entrée à son programme Mahâbhârata et Shah-Nameh ; Schlegel, avec la sagacité que permettent les collections complètes et les classements de vastes ensembles, place au premier rang, par delà le domaine arabe et persan[^] les littératures hindoue et chinoise, et, parmi celles-ci, rend aux *Upanishads* et à la *Bhagavad-Gîtâ* un hommage sans réserves ; ici la gravité de l'esprit germanique est bon guide : « Si l'étude du sanscrit ne m'eût valu que la satisfaction de pouvoir lire ce merveilleux poème dans l'original, je me serais trouvé amplement dédommagé de toutes mes peines. C'est une sublime réunion du génie poétique et philosophique. » A ces mots on reconnaît l'homme de l'*Athenaeum*, le frère du Schlegel qui cherchait en Orient l'aliment de la nouvelle Allemagne : une poésie qui fût une croyance. Il n'est pas le seul à la mettre au plus haut ; mais il fut de ceux qui y contribuèrent le plus chaudement. Dans l'opuscule de 1832, son admiration, fait alors moins fréquent, va aux monuments hindous, réclamant pour eux l'égalité au moins avec ceux de l'Egypte.

C'est Jones que dénonce « la mode d'avoir des idées neuves et originales sur l'Inde ancienne » ; mais, si le public s'empresse d' « accueillir les rêves creux, les fausses théories, les hypothèses arbitraires, qui (...) sortent en foule », n'est-ce pas au frère converti, mort depuis peu mais non pardonné, et à son disciple Eckstein, que renvoie l'énumération des a hypothèses

arbitraires » ? nous savons que Guillaume n'avait pas aimé qu'on le supposât impliqué dans l'indo-christianisme.

L'ennui, avec les mécontents, est qu'ils ont raison sur bien des choses. Trop de traductions 1 se plaint ce traducteur, et trop tôt pour les instruments dont on dispose : chaque pays alors accuse les autres d'oublier qu'ils n'ont qu'à peine dépassé le premier mot de la grammaire sanscrite. Les outils, en effet, demeurent rares et primitifs ; chaque savant n'avance dans un texte nouveau qu'en reprenant, au moins en partie, le travail par lequel les prédécesseurs lui ont préparé une étape linguistique ; en taillant dans la brousse, le pionnier doit refaire à chaque pas son modèle de hache. Bréal (Intr. à *Gram. comp.* de Bopp) confirme : « Tout ce qui touchait aux doctrines religieuses, aux œuvres littéraires, à la législation de l'Inde, sollicitait vivement l'attention de ces écrivains et de ces penseurs, mais les travaux purement grammaticaux jouissaient auprès d'eux d'une estime médiocre. On regardait l'étude du sanscrit qui, il faut le dire, était alors rebutante et hérissée de difficultés, comme une initiation pénible, quoique nécessaire, à des spéculations plus relevées. »

Autre complément des *Réflexions*, de même date exactement, l'article de Pauthier dans la *Revue encyclopédique* de novembre 1832, *Coup d'oeil sur la langue et la littérature sanscrites, principalement sur les ouvrages sanscrits publiés jusqu'à ce jour* : en 1827 Rosen a donné à Berlin « la meilleure collection » de ces grammaires et lexiques dus à des Hindous, et dont les missionnaires avaient, dès le xviii^e siècle, pourvu la Bibliothèque de Paris ; quant aux manuels d'origine occidentale, sept ouvrages sont énumérés, depuis la grammaire de Colebrooke en 1805, notamment celui de Wilkins et ceux de Bopp ; mais la plupart sont des travaux partiels ou peu indépendants des méthodes indigènes. Il n'existe de dictionnaire que celui de Wilson (Calcutta, 1819), réimprimé à ce moment, et le vocabulaire de Bopp (1828-1831). En 1842 Dussieux ajoute seulement à la liste la première grammaire sanscrite en français, due à Desgranges, élève de Chézy et protégé de Vigny. Il observe qu'il « manque encore un ouvrage élémentaire, de vrais rudiments à l'usage des commerçants ». C'est Emile Burnouf et Leupol, de l'École de Nancy, qui le donneront en 1859 (la même année, grammaire sanscrite d'Oppert), ainsi qu'un *Dictionnaire classique sanscrit-français* en 1866.

Toujours dans les années 30, qui sont celles où l'on évalue les premières acquisitions certaines, Abel Rémusat (*Discours*

sur le génie des peuples orientaux, dans *Mélanges posthumes*) fait le point : voici désormais l'Europe renseignée exactement sur « vingt peuples divers, durant quarante siècles » ; encore reste-t-il à faire aux nouvelles connaissances leur vraie place entre les pointilleuses études des grammairiens et les imaginations faciles « de tous ceux qui aiment mieux rêver que de se livrer à l'étude » ; il reste aussi à ne plus vouloir « qu'il y ait quelque part une vaste contrée, un pays immense appelé *YOrient* » où tous les habitants seraient « formés sur le même modèle », alors qu'ils n'ont rien de commun « si ce n'est d'être nés en Asie » ; il faudrait bien enfin que les traducteurs optent pour d'autres méthodes qu'une littéralité hérissée de notes savantes ou le parti pris d'ajouter des fleurs au Coran. Dans l'ordre de l'esprit, tout est lié : en même temps qu'il renouvelle les concepts d'antiquité et de philologie, l'orientalisme" pose d'une façon nouvelle l'insoluble problème de la traduction. Sur ce terrain, pas de langage plus défavorisé que celui de la France, car il n'en est pas de plus exclusivement façonné pour l'esprit d'analyse et pour un certain canon littéraire. C'est d'abord leur valeur poétique qui accrédite les textes hindous ; elle est souvent appréciée d'après les dictées d'un goût périmé ; il est trop vrai, les fleurs s'installent chez les premiers traducteurs, de Chézy à Fauche. Les théories de Sacy sur l'art de traduire (*Essais sur la litt. or.*, 47-56) sont un parfait manuel de la belle infidèle ; il est prince de ces « fleuristes » que Mohl nous dénoncera parmi les fondateurs de la Société Asiatique.

Chacun, savant, vulgarisateur, écrivain, gémit sur le petit nombre des textes alors accessibles au simple lecteur ; quand on en fait le bilan, on est stupéfait de constater qu'en 1830 encore l'engouement pour la littérature hindoue s'alimente en France à un *seul* texte important traduit intégralement et directement et qui *Va* été cette année-là : la *Sacountalâ* de Chézy. Tout le reste n'est que fragments, analyses, retraductions, commentaires. Même le *Pantchatantra* de l'abbé Dubois, ouvrage dès longtemps célèbre en Occident pour ses voisinages avec nos fables, et déjà compris par Pétis de la Croix dans ses collections de contes orientaux, est incomplet et ne provient pas du sanscrit ; plus fameux sous la forme *Hitopadésa* depuis Wilkins, celle-ci ne sera que très partiellement disponible en français avant la traduction Lancereau de 1855.

En Allemagne la situation n'est pas très différente : G. Schlegel énumère *Bhagavad-Gîtâ* (sa propre traduction est la première faite en allemand sur l'original), *Sacountalâ* ; *Hitopadésa*,

Bhartrihari, Manon ; les sentence» amoureuses d'Amarou traduites par Chézy (sous le pseudonyme Apudy) paraissent en même temps en France et en Allemagne (1831 ; la tr. ail. de Ruckert n'a été publiée que de nos jours). L'Angleterre a été mieux servie pour s'être trouvée l'initiatrice ; pourtant, là même comme dans tous les pays d'Europe, la poésie dite primitive semble d'autant plus admirée qu'on peut moins l'approcher : partout les Védas sont encore du mystère, les deux épopées majeures ne sont saisies que par quelques morceaux d'anthologie. Du *Râmâyana*, Carey et Marshman donnent seulement, en 1806-1810 et dans l'Inde, les livres I^{er} et II, avec traduction en trois tomes, et le tome II disparaît dans un naufrage ; nouvelle tentative, partielle encore, d'édition (avec traduction latine) par G. Schlegel, à Bonn (trois volumes) en 1829-38 ; l'édition intégrale ne viendra qu'avec Gorresio et sa traduction italienne, à Paris, 1843-45. Quelques beaux échantillons sont détachés, notamment par Bopp et G. Schlegel pour l'Allemagne, par Chézy pour la France (en 1814, *Daçaratha* ; en 1814 et 1818, autres épisodes ; en 1826, éd. et tr. fr. *Yajnadatta*, avec tr. lat. de Burnouf père). Les dimensions du *Mahâbhârata* effraient longtemps davantage ; l'édition du texte complet attend jusqu'en 1834-39 les soins de la Société Asiatique du Bengale ; quelques extraits bientôt célèbres, Sacountalâ, Nala, Déluge, Rapt de Draupadî, ont été révélés chez nous par Chézy et Pauthier (*Rev. de Paris*, septembre 32), puis par Th. Pavie (*J. As.*, 1839-41) ; pour l'Allemagne, l'événement a été la traduction latine *Nalus, carmen sanscritum*, donnée par Bopp à Londres en 1819 (nouv. éd. 1832, tr. all. Kosegarten, Iéna, 1820). Le texte même de la *Bhagavad-Gîtâ*, introuvable dans l'édition de Calcutta 1809, attendra celle de G. Schlegel, 1823. Du *Gîta-Govinda* la première traduction européenne valable qui succède à celle de Jones est celle de Ruckert, 1837. Des *Upanishads*, depuis Anquetil, Pauthier ne donnera que deux numéros en 1831 et toujours d'après la version persane de Darah Shakoh, Poley cinq textes en 1844.

Pour les Védas, mobilisés les premiers par tous les amateurs de généralisations, objet de tous les vœux depuis le xvn^e siècle, l'original du *Rig* ne sera disponible qu'en 1830 dans un spécimen de vingt-sept pages que donne Rosen ; de cette publication date l'étude du sanscrit védique dont la prescience avait si fort embarrassé les missionnaires et leurs interprètes au xviii^e siècle ; étude qui d'ailleurs ne trouvera son orientation que dans les années 40 par les initiatives de l'Allemand Roth ;

il y continuait son maître Burnouf après que celui-ci eut éluoïdé la question du zend. En 38 paraissait, posthume, l'édition avec traduction latine, préparée par Rosen, de la première partie du *Rig*. La traduction anglaise de Wilson n'intervient qu'en 1848, la française de Langlois qu'en 1851, l'édition définitive de Max Miiller qu'en 1863.

La *Revue Encyclopédique* déjà citée de 1832 adjtire Pauthier, sous la signature de Jean Reynaud, de ne pas tarder à faire passer dans notre langue l'*Essai* de Colebrooke sur les Védas, qui remontait à 1805 ; travail admirable, et pourtant, à en croire les spécialistes, Fauteur n'aurait pas étudié de près toute la masse de la collection védique. En 1830, Ghézy, dans les notes de *Sacountalâ*, sent la nécessité d'expliquer au lecteur le mot de Védas. En 1830-31 Hegel observe (*Leçons sur la phil de VhisL*, tr. fr., 145) : « Quelques manuscrits de ces Védas sont parvenus en Europe, mais il est extraordinairement rare qu'ils soient complets (...) Colebrooke seul en a traduit une partie (...) Deux grands poèmes aussi sont parvenus en Europe, le *Râmâyana* et le *Mahâ-Bharata*. Trois tomes in-quarto du premier ont été imprimés, le deuxième volume est fort rare. » Des *Lois de Manou*, Pauthier avait donné en 1829 dans le *Globe* les chapitres du début sur la Création, qui furent reproduits dans *VEncyclopédie des gens du monde*. La version anglaise de Jones s'était beaucoup répandue depuis 1794 ; réimprimée à Londres en 1796, traduite en allemand en 1797, elle est citée par J. de Maistre, Lamennais, B. Constant, recommandée à Michelet par l'exemple de J. Grimm. C'est pourtant la traduction française de Loiseleur-Deslongchamps qui, seulement après 1833, et de nouveau par une entremise de Pauthier, rendra usuel chez nous ce texte ; de là, une rime qui tente Hugo :

Quand un livre jaillit d'Eschyle ou de Manou... (*Contempl.*, I, VIII)

Devant une telle pénurie persistant cinquante ans après la découverte, et tandis que Max Muller, quarante ans plus tard, pourra évaluer à vingt mille le nombre des textes hindous indépendants les uns des autres, on s'émerveille qu'une littérature si déconcertante soit pourtant si tôt célébrée et quasi populaire. « Ce que nous savons par ouï-dire, note Jean Reynaud, est immense et remplit notre imagination (...) Ce que nous savons par notre propre témoignage, ce que nous savons pour l'avoir senti et savouré nous-mêmes est si peu, qu'il semble que cette faveur nous ait été ménagée, non pour calmer

notre ambition, mais pour l'animer encore davantage. » Il n'y met point de malice ; on pourrait se demander si les capricieuses insuffisances de l'information ne firent pas à l'Inde telle qu'elle est la fortune d'une Inde telle qu'il la fallait aux romantiques. « Du Mahâ-Bhârata et du Râmâyana, la France connaît deux citations, la délicieuse histoire de Sacountalâ et le discours funèbre du roi Dasarathas ; (...) des Pouranas et des Védas, elle connaît à peine quelque esquisse rapide et quelques fragments brisés » ; pour le reste on en est réduit à de « pâles copies imitées de l'anglais », où le double filtre laisse peu passer de la couleur originale. « L'Inde (...) se résume en quelques volumes dépareillés et incomplets (...) C'est presque à un seul homme en France, M. Chézy, que nous devons tous les progrès que nous avons faits depuis quelques années vers la connaissance de la langue sanscrite et des trésors qu'elle enveloppe. » Ce n'était pas tout à fait exact, mais c'était presque juste ; ce ne l'est plus dès l'apparition de Burnouf.

Précisément à la fin de l'année 1832 où avait paru l'article de Reynaud, Burnouf succède à Chézy victime, avec Rémusat et Saint-Martin, de la légendaire épidémie de choléra. Sa première leçon du Collège de France est publiée peu après dans la jeune *Revue des Deux-Mondes* (1^{er} février 1833). Avec ce « discours, écrira Darmesteter, l'indianisme était entré dans la période positive ». L'ascendant personnel du maître, le rayonnement de son génie, l'ardeur de ses disciples, agiront sur un public élargi, ses livres atteindront lettrés et artistes.

ACTION DE COLEBROOKE

En 1832 encore Burnouf, qui déjà à vingt-cinq ans (1826) a résolu l'énigme du *pâli* avec Lassen, commence de publier son *Commentaire sur le Yaçna*, où il donne la première clé authentique du zend. Et 1832 nous apparaît une année climatérique si nous regardons aux reflets d'indianisme que la littérature et l'opinion renvoient à la science. Tout à l'heure on en aura les preuves par le roman et la mode. Un des agents principaux est encore Pauthier, en son entremise la plus efficace : la traduction des *Essais de Colebrooke sur la philosophie des Hindous* ; elle ne paraît, à vrai dire, qu'en 1833 ; mais le monde de l'esprit s'y intéressait à l'avance : Pauthier, dans son Introduction, revient sur des observations que Jouffroy lui a faites pour le Mémoire relatif au *Sânkhya* ; il est en correspondance avec Colebrooke, reçoit, pendant l'impression, la *Gymnosophia* que Lassen vient de publier à Bonn ; faisant

allusion aux « personnes qui s'occupent du sanscrit », il note : « Le nombre en augmente chaque jour, et il ne serait peut-être pas absurde de penser que la langue sanscrite, une fois sa grande importance reconnue, sera étudiée comme les langues grecque et latine, qui en sont dérivées. » Ce vœu n'était pas formulé pour la dernière fois.

L'effet produit par le Golebrooke de Pauthier est insigne. Vingt ans plus tard encore, Barthélémy Saint-Hilaire, dans l'article *Philosophie des Indiens* du *Dictionnaire des sciences philosophique* dirigé par Adolphe Franck, affirme que tout ce qu'on sait dans ce domaine provient de là. J'en citerai deux autres preuves : l'exemplaire que je possède sous reliure du temps a été donné en prix dans l'enseignement officiel ; il porte en lettres d'or sur le premier plat de la couverture la marque « Collège royal de Bourbon ». Ma deuxième preuve va expliquer la première :

En 1829 Victor Cousin, au Collège de France, consacrait les 5^e et 6^e leçons de son Cours d'histoire de la philosophie aux doctrines hindoues : dès le début, il avoue franchement : « Je déclare que pour moi, qui ne peux lire les originaux, la philosophie orientale se réduit à la philosophie indienne, et je déclare encore que la philosophie indienne est pour moi à peu près tout entière dans les Mémoires de M. Colebrooke, insérés de 1824 à 1827 dans les premiers volumes des *Transactions de la Société Asiatique de Londres*. » La restriction de F « à peu près » vise les extraits de Colebrooke donnés par Rémusat dans le *Journal des Savants*, de décembre 1825 à juillet 1828, et un article de Burnouf dans le *Journal Asiatique* de mars 1825, outre quelques références aux travaux de Chézy, G. Schlegel et G. de Humboldt. Ainsi, ceux de Colebrooke produisent un choc immédiat, sont tout de suite dans l'usage des philosophes, Jouffroy, Cousin ; et, si Cousin n'a pas attendu la traduction Pauthier, il dut singulièrement la faciliter. ,

Il faut se rappeler quelle fureur de succès s'attachait alors à la parole de Cousin professeur ; Augustin-Thierry en conserva un souvenir « presque fabuleux ». Sténographies affichées aux carrefours de Paris, diffusées dans toute la France par des élèves fanatiques, et qui vont à l'étranger où elles font que Goethe parle de la philosophie indienne à Eckermann (*Convers.*, II, 92) ; comptes rendus dans les journaux sur le même plan que ceux des débats parlementaires, traductions immédiates en plusieurs langues ; enfin ces sortes de triomphes où il faut que la politique ait pris la littérature par la main. L'heureux

homme se plaisait à reconnaître que, « depuis la scholastique il n'y avait pas eu d'exemple d'aussi nombreux auditoires dans le quartier latin » : on mesure le crédit qu'en deux heures il put obtenir pour des doctrines nouvelles et lointaines. Son cours avait été suspendu en 1820 par le fait du prince : quand il fut rétabli le 17 avril 1828 par le ministère Martignac, on imagine le bouillonnement de la jeunesse autour de la chaire. L'écho perce encore chez Caro (*Mel. et Port.*, I, 9).

Or, le sort de Cousin en cette affaire était étroitement lié à celui de son ami politique et collègue Guizot, et tous deux, après 1830, passaient de l'opposition dans le gouvernement : Guizot ministre de l'Instruction publique, Cousin haut conseiller de l'enseignement, le second peut-il laisser oublier au premier un ordre de connaissances qui lui tient à cœur, auquel il a gagné tant d'adhésions ? Du reste, Guizot est lui-même intéressé à l'orientalisme (1) par d'autres amis et par sa seconde femme, Elisa Dillon, épousée en 1828. Et quand donc Guizot est-il au pouvoir ? entre autres passages, après le « ministère des trois jours », il reprend en novembre 1834 l'Instruction publique où il n'avait jusque-là pas cessé d'être depuis octobre 32 : voilà des dates qui parlent clair ; ce n'est pas seulement cette période environnant 1832 que nous savons marquante pour les conquêtes littéraires et mondaines de l'Inde (dont il peut d'ailleurs y avoir ici une explication) ; c'est le moment où va paraître le Pauthier, et, 1834, celui où il se trouve admis dans les distributions de prix des collèges royaux : nous pouvons penser à quels deux puissants amis il le doit, et ne nous étonnons pas si l'auteur prend soin de rappeler lui-même le cours Cousin de 1829.

Et voilà une filière qui va nous mener assez loin : mêlée pour un profit inattendu aux événements de tribune et de forum, la philosophie indienne n'en reste pas là. Le 1^{er} décembre 1834, un article de Sainte-Beuve (*Prem. Lundis*, II, 168) signale un *Précis de l'histoire de la philosophie* dû à MM. de Salinis et de Scorbiac qui viennent de reprendre le célèbre Collège de Juilly. Quatre grandes « périodes historiques », note le critique, « sont particulièrement traitées » : en premier lieu vient « la période de la philosophie orientale, dans laquelle les spéculations de la philosophie brahmanique et chinoise sont

(1) En 1840, sur instances de Burnouf, il accorde à la Société Asiatique un crédit pour faire copier à Calcutta, sous la direction de Prinsep une nouvelle collection védique (Filliozat, *Calai, fonds sansk.*, B. N. — Cf. LOISELEUR-DESLONGCHAMPS, *Lois de Manou*, 380, n. 2).

exposée» par une plume très au courant des plus récentes connaissances ». Ces « récentes connaissances » semblent assez désigner Pauthier et Cousin, l'un et l'autre bien connus personnellement de Sainte-Beuve. Elles avaient à Juilly un adepte qui compte : Lamennais y est appelé vers ce moment : « Quand Lamennais habita Juilly, le collège n'avait pas encore fait retour à l'Oratoire. Depuis la fin de la Restauration, il avait à sa tête deux prêtres séculiers, MM. de Scorbiac et de Salinis, à qui s'était joint l'abbé Gerbet, le rédacteur de ce *Mémorial Catholique* auquel Pierre Leroux eut l'idée d'opposer le *Globe*. Ces excellents prêtres étaient légitimistes, naturellement. La révolution de 1830 les persuada de faire appel à Lamennais qui représentait les idées nouvelles de démocratie et de liberté. » (André Billy, *Fig. Litt.*, 18 sept. 1948.) N'oublions pas que ce *Mémorial Catholique* était l'un des journaux où Eckstein depuis 1823 diffusait dans les cercles catholiques la connaissance de l'Inde. Lamennais, pour sa part, se documentait sur la pensée orientale depuis sa jeunesse. Sur ce que fut son enseignement de Juilly, nous avons deux larges ouvertures : d'une part, sa propre *Esquisse d'une philosophie* où, dans les livres VIII et IX consacrés à l'art universel, il masse ce qu'il a conservé de ses volumineuses notes sur la littérature orientale ; d'autre part, Sainte-Beuve encore dans la peinture attendrie que, visiteur de Juilly, il a faite des heures où il entendait le prophète essayer ses conférences sur quelques fidèles.

En avril 33 Jean Reynaud rend compte du Pauthier dans la *Revue Encyclopédique* ; sans doute il s'agit d'un ami, d'un collaborateur ; il écrit : « La plupart des journaux ont déjà entretenu le public de cette importante traduction. » Voilà, et il y en aura d'autres, suffisamment de preuves : la pensée hindoue n'était ni inconnue ni indifférente aux sujets de Louis-Philippe (1). L'enthousiasme de Cousin pour elle ne s'exprimait pas à demi-mot : « Quand nous lisons avec attention les monuments poétiques et philosophiques de l'Orient et surtout ceux de l'Inde qui commencent à se répandre en Europe, nous y découvrons maintes vérités, des vérités si profondes et qui font un tel contraste avec la petitesse des résultats auxquels le génie européen s'est quelquefois arrêté, que nous sommes contraints de plier le genou devant la philosophie orientale et de voir dans ce berceau de la race humaine la terre natale

(1) Une partie du Pauthier-Colebrooke relative aux Védas était reproduite en 1833 par Loiseleur-Deslongchamps à la fin de ses *Lois de Manou*, qui n'ont pas cessé d'être réimprimées dans les « Classiques Garnier ».

de la plus haute philosophie. » On retrouve dans ces lignes l'écho plutôt amplifié de la faveur que les textes hindous obtenaient successivement auprès des disciples de Diderot et Herder qui cherchaient l'âge d'or des poètes, auprès des métaphysiciens et des mystiques qui, tels Schopenhauer ou Eckstein, croyaient en une Inde modèle de toute spiritualité (dans l'*Appendice* de ses *Premiers essais*. Cousin se glorifie d'avoir eu pour élèves J.-J. Ampère et Eugène Burnouf).

Toutes ces tendances avaient été rassemblées en Frédéric Schlegel, — et, une fois de plus, c'était de son *Essai* de 1808 que provenait la ferveur de Cousin : « Même la plus haute philosophie des Européens, avait écrit Schlegel, l'idéalisme de la raison, tel qu'il est exposé par les philosophes grecs, comparé à la lumière abondante et à la vigueur de l'idéalisme oriental, ne semble qu'une faible étincelle prométhéenne dans toute la splendeur céleste du soleil de midi, une pauvre étincelle vacillante et toujours prête à s'éteindre. » (cit. *Feuilles de l'Inde*, I, 460-461.) En somme, la divulgation des textes était longtemps freinée par deux sortes d'obstacles : l'empirisme et la rareté des instruments linguistiques, grammaires et vocabulaires ; la pauvreté du matériel typographique, dont se plaignit à plus d'une reprise la Société Asiatique. Et cependant la présence de la pensée hindoue s'étendait dans la conscience occidentale ; une vénération croissante y présentait un nouveau sublime de poésie et de méditation, et ne concourait pas moins à la connaissance que celle-ci ne la renouvelait.

LES DÉCISIVES ANNÉES 30.

LA DIFFUSION DES ORIENTALISMES

Quels publics cette connaissance atteignait, et par quels véhicules, c'est un point important. Celle du sanscrit n'agissait pas seule, et se comprendrait mal si on ne la replaçait dans l'ensemble des découvertes linguistiques qui proliféraient l'une par l'autre et retentissaient l'une sur l'autre. Je compte les ouvertures dans le mur des langues longtemps scellées : 1785, le sanscrit, — 1793, le pehlevi, — 1803, les cunéiformes, — 1822, les hiéroglyphes, — 1832, le zend. Pour les langues iraniennes et assyriennes il reste sans doute à exploiter les premiers indices ; Burnouf et Lassen, Rawlinson et Oppert s'y emploieront ; la fondation de l'assyriologie ne sera confirmée que lorsqu'en 1842 Jules Mohl aura lancé Botta, à Mossoul, sur la piste de Ninive (Botta avait travaillé sur les cunéiformes avec Burnouf). Cependant on peut dire que vers 1838

les domaines antiques de l'Asie sont frayés. En un demi-siècle le circuit que les hommes n'avaient guère tenté ni peut-être entrevu durant les millénaires est bouclé : la terre a achevé d'être ronde grâce à quelques impérissables griffonnages et à quelques lampes de professeurs ; le passé s'est mis à devenir un infini.

Car, si les cinq grandes nouveautés en cinquante ans, que je viens de dénombrer, sont nouvelles totalement, d'autres ne le sont moins qu'apparemment : après Sacy et Rémusat, c'est toute l'étude de l'Islam et de l'Extrême-Orient, pour la première fois désensorcelée, qui passe de l'anarchie conjecturale et de l'échafaudage romanesque à l'enquête organisée, à la pénétration profonde. Pour les études islamiques, je me borne à rappeler, après celui de Sacy, les noms d'Etienne Quatremère, Caussin de Perceval, Garcin de Tassy, Jaubert, Reinaud. C'est le département le plus peuplé et animé à l'époque romantique (d'ailleurs, beaucoup de ses chefs font autorité dans des domaines voisins, sémitisme, indianisme, sinologie). J'en signale ce qui occupe les littérateurs. Expédition d'Egypte et prise d'Alger jouent pour lui. Le domaine arabe était celui dont on pouvait croire qu'on le connaissait ; on croyait cela presque aussi du chinois. Cependant les études arabes et persanes prennent au xix^e siècle une extension, un sérieux, qui influencent la littérature ; les traductions coup sur coup multipliées des antéislamiques, des poètes et mystiques iraniens Ferid-eddin-Attar, Saadi, Omar Khayyam, avec Sacy, Tassy, Defréméry entre autres, celle de Firdousi par Mohl, sont des événements dans l'histoire de l'esthétique ; le D^r Perron documente Nerval ; Eugène Bore, le cercle de Lamennais. Pour le chinois, Stanislas Julien et Bazin, à côté de Rémusat et Pauthier, mettent dans la circulation une certaine idée de romanesque et de théâtral, Hervey de Saint-Denis une importante idée de poésie. Et ces Orientes qui s'accumulent à Paris sont en correspondance avec d'analogues acquisitions faites par toute l'Europe.

Que parvient-il de tout cela à la masse des contemporains, qu'en acceptent les mémoires, qu'en passe-t-il dans les façons de penser ?

Parmi les savants : de 1820 à 1860, dans les lectures faites à l'Académie des Inscriptions aussi bien que dans les Tables du *Journal des Savants* (déjà cité pour les années 1816-17), la part des orientalistes est celle du lion ; en 53, la littérature orientale, placée en tête de la Table, obtiendra seize titres

d'articles contre neuf à tout le reste des littératures anciennes. Camille Jullian écrira (*Extr. hist. fr.*) à propos de Sacy et Rémusat : « Leurs articles, multipliés à l'infini, dans le *Journal des Savants*, pouvaient faire croire au monde érudit que l'Orient absorbait alors toutes les forces scientifiques de la France. »

Parmi les gens de lettres : la *Revue des Deux-Mondes* débute en pleine Renaissance et justifie son titre ; elle réserve progressivement une place majeure aux innombrables chroniques orientales : J.-J. Ampère occupe à lui seul trois colonnes de la première Table, il parle en plusieurs articles du *Bhâgavata-Purâna* en 1840, du *Râmâyana* en 47. Théodore Pavie, qui n'a guère moins de registres à son orgue, ne détient pas moins d'emplacements ; il figure notamment pour sept articles sur la littérature hindoue ; il est avec Ampère une sorte de chroniqueur attitré de ces rubriques. Quinet s'y prodigue aussi. Comptes rendus de travaux de Burnouf, Pictet, Tassy, Hammer, Hervey de Saint-Denys ; beaucoup sont anonymes, quelques-uns signés par Montégut, grand introducteur de littératures étrangères, ou Lerminier, grand homme du groupe du *Globe*.

Et la vogue des littératures étrangères profite notoirement à l'Orient. Villemain, deuxième bouche-d'or de l'Université après Cousin, comme lui personnage officiel, et inventeur de la littérature comparée, écrit dans la *Revue* sur William Jones, en 57 seulement, il est vrai. Philarète Chasles (*Mém.*, I, 93) montre les directeurs des revues romantiques ignorants eux-mêmes mais recherchant ceux qui savent des langues, afin de satisfaire leur clientèle qui leur « demandait du neuf » ; ce même mécanisme veut que les libraires offrent de l'Orient parce qu'il y a une demande d'oriental ; l'oriental profite largement du goût qui favorise tout dépaysement. Chasles lui-même s'intéresse à l'Orient, qu'il approcha à ses débuts ; de 51 à 60 il donne aux *Débats* d'importants articles, bien étudiés, sur les dernières découvertes (j'y reviendrai à propos des livres de voyages). D'écrivain en écrivain, la curiosité fait des recrues : Gustave Planche touche à l'Inde en 57 à cause de Taine, Montégut à la Chine en 63 à l'occasion d'Hervey de Saint-Denys.

Autre bon baromètre des mouvements d'opinion : la *Revue britannique*. Entre 1825 et 1869 j'y relève une vingtaine d'articles sur les religions de l'Inde et de la Chine ; en 1827 deux titres intéressants : *Difficultés de Vétude des langues orientales*, et *Le pâli* ; en 34 et 38 on revient deux fois sur le théâtre indien ; en 37 apparaissent la littérature antéislamique et le *Shah'Nameh*. Et je ne parle, tout cela décelant pourtant une

attention en éveil et la stimulant encore, ni des contes orientaux qui foisonnent dans les années 40 (mais c'est alors un phénomène universel), ni de plus de cinq pages de Table (1825-1879) pour l'Inde historique, pittoresque, etc. (c'est un autre phénomène très général). On pourrait multiplier l'expérience, la renouveler pour chaque pays, si toute statistique n'était un assez évident trompe-l'œil pour gâter les meilleures causes(1). De soigneux travailleurs (Burtin, Guillemain) ont fait des sondages: l'un s'étonne de voir dans le *Correspondant* « tant d'articles consacrés à l'Inde, à la Perse, à la Chine » ; l'autre cite : *Revue européenne*, août 1835, article de Louis de Carné sur les épopées indiennes ; décembre 33-janvier 34, articles sur les doctrines religieuses de l'Inde ; *Globe*, novembre 29-janvier 30, trois articles sur le bouddhisme ; *Revue de Paris*, septembre 32, épisode du *Mahâbhârata*.

Dans les Revues comme dans les Universités, les études orientales sont vers 1830 l'une des branches attirantes des études ou anciennes ou étrangères, au moment où la notion d'étranger, munie de son plus grand prestige, est en train de renouveler la notion d'antique. En veut-on une vérification commerciale ? dès 1825 le marché de la librairie orientale s'organise d'un pays à l'autre ; nous en pressentons des amorces en voyant Anquetil, dès 1786, faire venir de Londres la *Bhagavad-Gîtâ*, Langlès en 1803 se procurer, d'Angleterre aussi, les dernières nouveautés ; mais voici l'annonce de la librairie Dondey-Dupré sur la couverture du *Journal Asiatique* : « Par suite des relations que nous venons d'établir, nous sommes à même de procurer, dans le plus bref délai et au prix le plus modéré, les ouvrages de littérature orientale publiés en Angleterre, en Hollande, en Italie, en Allemagne, etc. » Où en est donc le grand public ? On a beau ne pas oublier qu'un chiffre ne dit jamais que ce qu'on lui fait dire, cinq colonnes de littérature relative à l'Inde seule dans le *Catalogue de la Librairie* de Lorenz pour les années 1840-1875 font impression. Dans les bilans rétrospectifs du *Manuel du Libraire* de Brunet, plus de trente colonnes pour les langues de l'Asie, et presque tout se rapporte à des ouvrages du xix^e siècle, publiés avant 1865 ; deux colonnes pour la poésie de l'Inde et de la Chine, trois pour leur théâtre, deux pour leur roman ; quarante-cinq numéros pour la « religion des

(1) M^{11e} M.-L. Dufrénoy a établi (*Journ. de la Société de Statistique de Paris*, nov.-déc. 1945) les courbes les plus auto-catalytiques (avec abscisses et asymptotes) des publications orientales (fictions, xviii^e siècle.)

peuples orientaux » ; pour les langues asiatiques, plus de cinq cents, dont cent soixante-quatre pour l'Inde seule, alors que les récits de voyages aux Indes n'en absorbent que cinquante-deux. Encore faudrait-il chercher sous d'autres rubriques ; en un peu plus d'un demi-siècle, quelque cinq cents ouvrages ont touché à des choses hindoues.

Voyons ce qui est dans toutes les mains : les dictionnaires. En 1834, dans l'*Encyclopédie des gens du monde*, dont les articles orientaux passeront dans la *Biographie Didot*, l'article *Philologie* enregistre amplement les découvertes et de l'orientalisme et de la linguistique ; le terme « philologie comparée » y est admis et renvoie à Burnouf, Grimm, Bopp, Klaproth, Rask, Grotefend, G. de Humboldt, G. Schlegel, Lassen. L'article *Orient* est complété par une très longue note sur les orientalistes, où les enseignements de l'École des langues orientales et du Collège de France sont exposés en détail. L'article *Linguistique* tient vingt-sept colonnes ; l'article Burnouf (l'homme est vivant et n'occupe sa chaire du Collège que depuis deux ans) en a deux ; l'article *Bouddha* est de Klaproth. Déjà en 1833 le *Dictionnaire de la conversation* donnait onze colonnes à l'article *Bouddha* signé Ahrens. En 1842 l'*Encyclopédie du XIX^e siècle* a un article *Védas* de Loiseleur-Deslongchamps et un article *Sanscrit* ; l'article *Philologie* expose la question des écritures retrouvées et l'histoire de la nouvelle notion d'indo-germain ; il partage la philologie en trois branches, dont l'une entièrement réservée à l'Orient. Il est vrai que cet article est de Philarète Chasles, ancien secrétaire d'Eckstein ; il est vrai que le *Dictionnaire de la conversation* est dirigé par William Duckett, lequel a traduit l'*Histoire de la littérature ancienne et moderne* de F. Schlegel ; mais ce sont encore des faits parlants : on trouve partout des complices de l'Orient. En 1843 la deuxième édition du *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* de Bouillet, qui pendant des générations sera dans les bibliothèques jusqu'aux plus humbles, a des informations précises sur l'Inde, notamment aux articles *Rama*, *Sankhya*, *Sanscrit*, *Véda* (Jones est nommé). Tout ceci est fort simple : l'Orient, l'Inde, sont désormais incorporés au domaine normal de la culture (1). Seulement il n'est pas indifférent de montrer que dès les années 30 ce fut un fait acquis, et massivement.

Il y a plus dans ces années : une mode du sanscrit. On la voit venir de loin, saisissable dès la fin de l'Empire, puis s'accen-

(1) Cf., pour l'Allemagne, les 356 doubles pages de l'article *Indien* de Benfey, en 1840, dans l'*Allgemeine Encuklopädie* d'Ersch et Gruber.

tuant jusqu'à ce 1832 où elle semble trouver ses consécration littéraires. Les premières listes de la Société Asiatique, c'est un armorial. Le sanscrit passe dans les conversations mondaines ; nous en attrapons des bribes par un Fauriel chez Mary Clarke, par un Mohl chez Cuvier, par un Eckstein chez Lamar tine, et le sanscrit a été un passeport pour Eckstein. Sans doute on entend plus d'un son de cloche : Barthélémy Saint-Hilaire affirmera : « Le sanscrit resta presque ignoré de l'Europe savante jusqu'à l'époque de la Restauration » ; encore se serait-elle rattrapée avec la monarchie de Juillet ; mais ce que nous avons constaté d'écho fait aux publications de Calcutta dans les quinze premières années du sanscrit, c'est-à-dire entre 1785 et 1800, puis sous l'Empire autour des Schlegel, suffit à retourner contre Saint-Hilaire la faute d'insuffisance. En 1827, Langlois prétend, lui, que la connaissance de l'Inde n'a pas encore atteint les milieux non-savants ; pourtant ils en parlent, puisque, dit-il, c'est là qu'on lui a « souvent demandé ce que c'était que le sanscrit ». Sur quoi il rappelle que ce bruit qui court a commencé avec la *Chaumière indienne* (1794) de Bernardin de Saint-Pierre ; il y ajoute « le *Missionnaire* de miss Owenson, et les chœurs sublimes du *Paria* inspirés à un excellent poète [ces qualificatifs sont d'obligation pour le Casimir Delavigne de 1821] par les souvenirs de la poésie sanscrite ». Pour sa part, il entend, en donnant un « Tableau des la littérature sanscrite », répondre à la demande des gens du monde : le moins qu'on puisse déduire de ses regrets est donc qu'ils étaient contredits par son espérance.

Au début de cette année 1821 où le *Paria* fait fureur sur la scène parisienne, Chateaubriand est chargé d'affaires à Berlin ; il dîne chez Guillaume de Humboldt ; ce ministre du roi de Prusse qui a fait créer les chaires sanscrites de Bonn et Berlin a été converti à l'Inde par le *Nalus* de Bopp ; son invité le voit au moment où il veut lui-même apprendre la noble langue ; le Français écrit (*Mém. O. T.*, IV, 83) : « Si l'on fût tombé dans un bon jour, on aurait pu deviser à table en sanscrit. » Deux ans passent, et voici en 1823-24 que le diable de Heine se met, comme son serviteur, au sanscrit et à Hegel :

Sanskrit und Hegel studiert er jezunder (Heimkehr, 37, 10)

Peter von Bohlen (1796-1840), dans les années 20, est à Bonn pour apprendre l'arabe ; il s'écrie : *Aber in Bonn sein, ohne sanskrit zu lernen !* « Et comment être à Bonn sans apprendre le sanscrit ? » Et il l'apprend en effet avec G. Schlegel : Bonn

et ce Schlegel, c'était Tune des deux chaires qu'avait voulues Humboldt, et celle où avait étudié Heine ; on voit quelle suite dans les idées peut avoir le hasard historique. Nous avons déjà surpris Gœthe s'initiant au persan vers 1816-17 et copiant des manuscrits iraniens, puis — et c'est toujours en 1821 — passant au *Meghadôûta* de Wilson et suivant de son mieux les traductions littérales qu'improvise pour lui Kosegarten : il a alors soixante-douze ans. Lanjuinais, à cinquante, se met d'abord à l'anglais et à l'allemand, mais pour atteindre le savoir oriental, puis au sanscrit lui-même. Fauriel assure à Mary Glarke que ce n'est pas difficile ; il en convainc, dans une conversation de salon, Barchou de Penhoôn, déjà chapitré par Eckstein. Guillaume Schlegel, quand il s'y vouait en 1815, touchait, lui aussi, à la cinquantaine, et sa recrue Humboldt n'était pas plus jeune. En 1864 encore, Taine montre (*Nouv. Essais*) son ami Franz Woepke ayant, à travers sa vocation de mathématicien, appris l'arabe, le persan, et finalement le sanscrit.

C'est plutôt un trop vaste et facile succès dont s'effrayait la nouvelle philologie ; à ses débuts elle traînait une queue de bienfaiteurs et adeptes décoratifs, la mondanité envahissait la Société Asiatique, la frivolité n'était pas étrangère à tels mêmes de ses travailleurs. De 1826 à 29, née à l'occasion d'un propos sur les « philologues-poètes » et leurs « fatras erotiques et romantiques », une grande querelle partage les sociétaires en deux factions, dont l'une, l'accusée, est baptisée par Mohl du nom de « fleuristes » ; elle réunissait Chézy, Langlois, Garcin de Tassy ; nous ne sommes pas plus surpris, les ayant un peu lus, d'y voir leurs noms que le ralliement du verbeux Sacy. Du côté Mohl il y a, non moins logiquement, Burnouf, Rémusat, et Klaproth. Sacy dut se retirer ; le parti des compromis, où il se trouvait par exception, eut toujours tort dans l'histoire de l'orientalisme.

Des renforts sérieux arrivent d'un autre côté ; l'orientalisme devient la carrière-refuge pour les jeunes, protestants ou catholiques, qui, s'étant destinés au sacerdoce, perdent la foi en chemin : l'hébreu qui la leur enlève leur ménage ce dédommagement voisin. C'est l'aventure de Jules Mohl à Tubingue en 1823, celle d'Ackermann en 1839 à Strasbourg. Ce sera celle de Renan à Paris en 1845 : lorsque, rompant avec Saint-Sulpice, il cherche un gagne-pain qui lui garde aussi le pain de l'esprit, il pense tout de suite à se mettre en posture de succéder à Quatremère au Collège de France ; au séminaire il avait pour professeur d'hébreu Le Hir, élève de Quatremère pour le sémi-

tique, de Sacy pour l'arabe ; il dédiera ses premiers ouvrages à Quatremère et Sacy. Henriette Renan fait appuyer son frère par Stanislas Julien ; le 5 décembre 47, le frère se prépare à aborder, en même temps que le persan, avec Burnouf le sanscrit (*Nouv. lettres int.*), et la vénération qu'il conçut pour ce maître va marquer l'*Avenir de la Science* qui est dédié à sa mémoire.

Enfin arrivent, avec leurs rencontres culminâmes, les années 30 ; entre toutes, 1832 est celle où, Burnouf montant dans la chaire du Collège de France, viennent concorder événements et publications tant savantes que littéraires : intérêt des saint-simoniens pour l'Inde et passage de Rammohun Roy à Paris, cours de Hegel sur la philosophie des religions, *Réflexions* de G. Schlegel, articles de Pierre Leroux, Jean Reynaud et Pauthier dans la *Revue Encyclopédique*, posthumes de Lanjuinais sur l'Inde, enfin la coïncidence de l'*Avatar* de Gautier avec le *Louis Lambert* de Balzac. Au goût du temps un génie animateur donne la figure d'un de ses personnages les plus chéris : Louis Lambert « considérait la Bible comme une portion de l'histoire traditionnelle des peuples antédiluviens, qui s'était partagé l'histoire universelle. Pour lui, la mythologie des Grecs tenait à la fois de la Bible hébraïque et des Livres sacrés de l'Inde, que cette nation amoureuse de grâce avait traduits à sa manière.

« — Il est impossible, disait-il, de révoquer en doute la priorité des Écritures asiatiques sur nos Écritures saintes. Pour qui sait reconnaître avec bonne foi ce point historique, le monde s'élargit étrangement (...) L'anthropogonie de la Bible n'est donc que la généalogie d'un essaim sorti de la ruche humaine qui se suspendit aux flancs montagneux du Thibet, entre les sommets de l'Himalaya et ceux du Caucase (...) Le spectacle des prompts réparations de la terre, les effets prodigieux du soleil dont les premiers témoins furent les Hindous, leur ont inspiré les riantes conceptions de l'amour heureux, le culte du feu, les personnifications infinies de la reproduction. Ces magnifiques images manquent à l'œuvre des Hébreux. »

L'idée que le romancier se fait du monde indien provient surtout des textes alors vulgarisés, *Sacountalâet Lois de Manou* : de là, ces images de grâce, ces « riantes conceptions de l'amour heureux », côte à côte avec des théories qui sont du pur romantisme allemand, Frédéric Schlegel, Creuzer : mythologie universelle, où la Bible et l'Inde alimentent le fonds hellénique, — priorité indiscutée des Écritures asiatiques, — thème des migrations, adoration de la lumière par les premiers Aryens. Pour

Balzac, c'est une nécessité de faire place dans un jeune cerveau de prodige à ces imaginations flottantes, afin qu'elles s'y rencontrent avec toutes celles du siècle sur toutes les sortes de sciences. Des mathématiques à l'occultisme, la précocité de l'adolescent et le bilan d'époque seraient imparfaits s'il y manquait les rêveries historiques dont l'orientalisme semble apporter le renfort aux swedenborgiens.

Un coup de pousse d'hagiographe fait remonter toute cette divination aux années 10 : Louis Lambert est, en bas-âge presque, captivé par l'étude de la Bible, comme Sacy et tant de ses confrères, ainsi que par d'autres « livres » non précisés. En tout cas, parmi les lectures passionnées en « tout genre » de sa dixième année (donc vers 1807), figurent des études de linguistique ; allusion aux hiéroglyphes : toujours la mode Ghampollion ; commentaires sur la valeur évocatrice des mots, qui correspondent plutôt aux théories de « grammaire générale » devenues banales sous l'Empire : « Par leur seule physionomie, les mots raniment dans notre cerveau les créatures auxquelles ils servent de vêtement. »

Lambert enfant rencontre M^me de Staël, qui le protège après qu'il lui a parlé de ses lectures, Swedenborg, Saint-Martin. Il devient le condisciple de l'auteur au collège de Vendôme. Et avec qui Balzac est-il censé s'entretenir du jeune génie ? avec un voisin de dortoir qui n'est autre que Barchou de Penhoën, cet historiographe des Indes anglaises, ce sanscritiste décidé par Fauriel, traducteur de Fichte, commentateur de son ami Ballanche, — dédicataire, au surplus, de *Gobseck*, et peut-être informateur de Balzac pour les choses orientales : en ce cas, d'ailleurs, il encourrait une singulière responsabilité ; car on verra (p. 329) une stupéfiante confusion de l'Inde avec l'Arabie.

Tous ces garçons avaient douze ans (classe de quatrième) ; ils se montraient de bonne heure perméables aux découvertes et aux systèmes du siècle. Leurs sources sont indiquées dans la quatrième lettre attribuée au héros et datée du 25 novembre 1819 : « Je suis revenu à Swedenborg, après avoir fait d'immenses études sur les religions et m'être démontré, par la lecture de tous les ouvrages que la patiente Allemagne, l'Angleterre et la France ont publiés depuis soixante ans, la profonde vérité des aperçus de ma jeunesse sur la Bible. » Ainsi, au bout de dix ans, les intuitions de cet enfant symbolique, sous les traits de qui le siècle est en avance de dix ans sur l'histoire, se vérifient par référence à l'orientalisme européen, plus parti-

culièrement à « la patiente Allemagne » ; elle affirmait, comme Lambert, par les voix de Schlegel ou de Schelling, que V « homme n'a jamais eu qu'une religion ». Tableau historique au goût du temps, où l'Inde, la Perse, la Chine, commencent une chaîne continuée par Jésus et Mahomet, et qui s'en va finir à Swedenborg, « peut-être le Bouddha du Nord ». Ce lien un peu gros des révélations orientalistes avec le réveil du « magisme » dénonce les mélanges auxquels des mystiques hâtives se complaisaient. Par de tels indices on saisit quels trains d'idées préconçues remorquaient la science.

Le dénouement du roman est que Lambert, en qui revit la tradition de la haute Asie, rencontre en M^{lle} de Villenoix, petite-fille d'un Juif, une incarnation probable de la tradition cabalistique. Sitôt après leur mariage, il est en proie à des crises dont on ne sait, comme de celles de Bail anche, si c'est maladie nerveuse ou phase d'initiation. Il mourra, fou pour les autres, pour quelques amis toutefois visionnaire délivré de la matière corporelle. Que toute cette histoire, où des données réelles croisent des fictions merveilleuses, où des personnages imaginaires côtoient des personnages historiques et vivants présentés sous leurs vrais noms, ait été, pour Balzac, la tentative la plus poussée de transformer le vécu en symbole, on n'en saurait douter. Le swedenborgisme emplira tout le chapitre m de *Seraphita*, tandis que le suivant exprime la « soif des Indes ». On sait quelle fascination exerça, sur l'auteur de *La recherche de l'Absolu*, Hoenée-Wronski, disciple de Saint-Martin et de Fabre d'Olivet ; chez ces deux occultistes on trouverait l'origine de plus d'une idée prêtée à Louis Lambert.

Dans la même décade où paraissent *Louis Lambert* et *Avatar*, Nerval adapte en 1835 à la scène française *Le chariot de terre cuite* (*Mrichchhakatika*) de Shûdraka, sous le titre *Le chariot d'enfant* ; le drame, qui faisait partie des chefs-d'œuvre du Théâtre indien donnés en 1827 par Wilson, ne sera représenté à l'Odéon qu'en 1850. Vers 1840 (la date n'est pas précisée davantage par H. Brémond, qui rapporte le fait, *Cahiers du Mois*, février 1925, 250), un « saint prêtre, Albert Hetsch », note en son journal : « Longuement causé avec Ballanche ; nous avons déploré ensemble la victoire de l'Occident sur l'Orient à Marathon. » Déplorer la victoire de l'hellénisme sur les aïeux de ces Persans qu'on n'avait pas trop le droit d'être dans le Paris de Montesquieu 1 il y a du chemin fait dans le classement des mérites pour les studieux et les spirituels. Voilà certes un regret qui, un siècle plus tôt, n'aurait pu venir à

l'esprit. Qu'y disait-on tout au contraire ? « L'Europe surpasse en toutes choses les autres parties du monde. » Paul Hazard, qui prend le mot dans Moreri, montre (*La pensée europ.*, III, 143) que tel est le sentiment commun ; l'Asie symbolise « l'esprit de servitude » (ce sera une des tâches du jeune orientalisme de déraciner ce préjugé). Et que dira-t-on en 1865 ? « Tout ce que nous pensons et toutes les manières dont nous pensons ont leur origine en Asie. » Cette riposte péremptoire à Moreri est le début des *Religions et philosophies dans l'Asie centrale* par le comte de Gobineau. Plus localisé encore était en 1853 le mot de Lamartine : « La clé de tout est aux Indes » (cité par Guillemin).

Ce n'est pas qu'il n'y ait des résistances et réticences : même après les réfutations de Rémusat et Pauthier, le « despotisme oriental » aura la vie dure ; plus sérieux demeure chez les historiens (Renan, par exemple) le reproche fait à un certain esprit oriental, bien personnifié par l'Inde, d'être inapte à l'histoire, ce qui après tout équivalait seulement à un refus européen d'entrer dans l'état d'esprit hindou. Sur les incompatibilités entre Occident et Orient, telles que les voit l'Occident, chacun est suffisamment édifié. Il reste toujours des réserves de vieilles troupes pour ne pas préférer aux adorateurs d'Athéna les « grands barbares » de Flaubert : la querelle même que cherche Sainte-Beuve à *Salammô* ne peut s'expliquer entièrement par une aversion naturelle pour toute grandeur ; elle m'apparaît comme un nouvel épisode de celle des anciens et des modernes, où désormais le sens des deux termes se renverse, le moderne faisant cause commune avec l'archaïque par l'entremise de l'oriental. Tant de bataille achève de faire sentir que ni barbare ni asiatique ne sont plus nécessairement des injures. Ce peut être de bonnes enseignes.

Faits de langage : Abel Rémusat énumère les mots nouveaux empruntés à l'Orient et naturalisés dans l'usage français par les auteurs romantiques. Pour l'Inde, il cite *radjah*, *kchatrias*, *soutras*, *parias* ; le dernier et le premier, en effet, sans compter *nabab*, sont devenus des noms génériques. Les parias étaient connus des anciens. Le mot était dans Raynal, avant Bernardin de Saint-Pierre, lequel néanmoins l'explique dans la *Chau-mière* (chez Gœthe il vient de Sonnerat) ; les dictionnaires du xix^e siècle l'enregistrent ; il a beaucoup fait fortune avec le drame de Casimir Delavigne (dont le Stendhal de *Racine et Shakespeare* est tellement frappé) en 1821 ; autre drame sous le même titre, de Michel Béer, en 1826 : le théâtre estampille

plus décisivement encore que le roman les termes nouveaux : *Veuve du Malabar* de Lemierre en 1770, *Bayadères* de Jouy en 1810. Un accident tardif, la confusion avec *avaro*, favorise le mot *avatar* en le défigurant : Othmar Frank en faisait déjà hommage à Napoléon ; on ne le trouve pourtant dans-aucun dictionnaire jusqu'en 1878, ni celui de Boiste, ni celui de Landais, ni celui de l'Académie.

Les indignations de Rémusat contre les néologismes orientaux sont rendues publiques en 1843 dans les *Mélanges posthumes*, que Sainte-Beuve signale à Juste Olivier. Sans conteste l'orientalisme a notablement aidé le romantisme en ses entreprises d'acclimatation verbale ; désormais la quantité d'intraduisible discréditait les prétendus « équivalents » toujours trop chers aux traducteurs, la querelle des « fleuristes » elle-même est un signe des temps ; il faudra se résigner à transcrire tout crus les termes locaux qui désignent des lieux, usages, titres, fonctions, strictement propres à des pays lointains (et bientôt, par contagion, à des pays moins lointains) : à une certaine dose, le goût des choses étrangères entraîne l'indulgence, puis la complaisance, pour le vocabulaire étranger. Au reste, les poètes s'en réjouissaient comme des autres dépaysements.

Notre sinologue, qui cependant était des antifleuristes, nous dénonce l'une des associations d'intérêts entre orientalisme et romantisme quand il déplore ensemble qu'on se soit mis à écrire margrave et calife : c'est courir après des innocences bien envolées depuis des siècles (calife est installé au xii^e), mais c'est reconnaître que, pour un Hugo, un Gautier, des mots ainsi faits sont devenus par eux-mêmes valeur poétique suffisante. Rémusat ne peut comprendre que déjà leur énoncé remue des images visuelles, des vertus sonores, des constructions de passé, de paysage. Il peut s'y attacher des facilités de poésie à bon compte : c'est le chapitre du maudit exotisme ; mais mode et conformisme ne sont jamais que la déchéance d'une recherche de salut. Quel aveuglement, étrange chez un savant rompu aux manèges de connaissances distinctes, que de prétendre qu'on puisse remplacer *yoghi* par pénitent ou religieux ! ce ne serait pas seulement renoncer à des puissances évocatoires, mais au caractère propre d'une notion, à tout un raccourci d'histoire, — à tout un domaine irremplaçable de l'esprit. Il y aurait intérêt à dresser la liste des nouveautés introduites dans nos vocabulaires par l'orientalisme ; je ne l'ai, pour ma part, vu faire que par Rémusat, et sans sympathie.

On ne peut cueillir que peu de chose dans les critiques et parodies prodiguées par les Dupuis et Cottonet, Dans le *Vase Etrusque* de Mérimée, publié par la *Revue des Deux-Mondes* en 1830, Théodore le voyageur déchaîne les exclamations d'un cercle amical parce qu'il arrive d'Egypte : l'époque Champollion a commencé ; il déclare que les antiquités lui « sortent par les yeux », « la seule vue d'un hiéroglyphe » le ferait évanouir. Sur quoi le malin conteur (il se raille ici lui-même, étant fort sensible aux seuls hiéroglyphes) lui entasse dans la bouche « dje-rid », « yatagan », « khandjar » : « Vous verrez mon *metchlâ*, mon *bournous*, mon *hhaïck*.

— Le pacha est-il romantique ? demanda Thémines.

— Il s'occupe peu de littérature ; mais vous n'ignorez pas que la littérature arabe est toute romantique. »

Mérimée est toujours discret ; sans quoi il eût dit : la littérature orientale.

CHAPITRE III

LE BILAN DES INSTALLATIONS

PRESTIGE NOUVEAU DU BOUDDHISME

1836. Burnouf, de qui désormais l'action est capitale, ranime, dans son *Mémoire sur deux inscriptions cunéiformes*, la découverte de Grotefend : en dix ans, le chiffre des rois Achéménides va être mis au clair.

1838. Début de publication du *Shah-Nameh* de Firdousi, édité et traduit par Mohl (d'abord dans les somptueux in-4° de l'Imprimerie nationale, Collection orientale, avec ornements polychromes ; quarante ans plus tard, petite édition courante en 7 volumes). Acquisition importante, non pas seulement pour la spécialité, mais pour l'enrichissement du répertoire poétique (de Hugo à Judith Gautier, *Iskender*) ; étape dans l'élargissement du cercle longtemps fermé des poètes éternels : une de plus entre les poésies a été si nationale qu'elle en est devenue universelle. Qui maintenant pourrait assurer que le concept de classique n'englobe pas Firdousi ?

1840-41. Environ le temps où Viollet-le-Duc débute à Vézelay, Pauthier offre aux curieux une Asie portative : ces *Livres sacrés de l'Orient* où, à côté du Coran, avec les *Lois de Manou* (dans la trad. Loiseleur-Deslongchamps de 1833) et un peu d'*Upanishads* (résumées d'après Colebrooke), des fragments de Védas rejoignent la Perse de Firdousi. C'est là une des voies importantes par quoi l'exhumation philologique rentrera dans la grande circulation des valeurs vivantes. On aura la preuve que Hugo y apprend à considérer toutes ces grandeurs inconnues. Sans doute le titre de l'ouvrage a-t-il déterminé celui de Max Millier, *Sacred Books of the East*. Dès 1841, l'épisode de *Sâvitri* est extrait du Pauthier pour figurer dans un des keepsakes de Curmer, *La Pléiade*.

En 1840 Eugène Burnouf commence à publier l'immense traduction du *Bhagavata-Purâna* dont le cinquième et dernier volume ne sera donné qu'en 1884 par Hauvette-Besnault et Roussel ; la même année 1840, Wilson à Londres traduit le *Vichnou-Purâna*. Si Burnouf (lui mort, son élève Barthélémy Saint-Hilaire le révélera) s'est attaché à un texte secondaire, c'est par scrupule : il laissait le *Râmâyana* à Guillaume Schlegel, qui l'avait entrepris, le *Rig-Véda* à Rosen, qui en préparait le premier livre, le *Mahâ-Bhârata* à Bopp, qui l'avait alors en

projet. C'est Burnouf encore qui en 1844 pousse Max Millier, élève selon son cœur, à reprendre le *Rig*, Rosen étant mort à la tâche, à trente-deux ans.

Au reste, par le *Bhâgavata-Purâna* aussi s'affirme l'époque Burnouf : il a son écho chez les poètes, Leconte de Lisle par exemple. En 1844 nouvelle publication, dont le rayonnement sera plus décisif : *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* ; Michelet, et jusqu'à Wagner, en resteront marqués. C'est, complété par le *Lotus de la bonne loi* (posthume) en 1852, et avec le *Lalitâ-Vistara* de Foucaux, le fruit des connaissances dues aux envois de Hodgson, versions sanscrites et tibétaines, *pâli* et *prâcrit*, des livres canoniques du bouddhisme réunies à Paris en 1837 ; ajoutons que de 1834 à 1837 Prinsep déchiffrait les inscriptions d'Açoka. « Il y a trente ans, écrit le 1^{er} mars 1860 Alfred Jacobs dans la *Revue des Deux-Mondes*, un homme qui, entre tous, a bien mérité de la science historique, M. Hodgson, résident de la Compagnie des Indes au Népal, entr'ouvrait le premier les trésors de la littérature bouddhique, et parvenait à se procurer quatre cents volumes sanscrits et tibétains qu'il distribuait aux Sociétés Asiatiques de Calcutta, de Londres et de Paris. » Dix ans auparavant, le jeune Hongrois Csoma de Kôrôs se cloîtrait au Tibet ; ses travaux complètent et contrôlent les trouvailles de Hodgson. En arrivant dans l'Inde, Jacquemont assiste en 29 à une séance de la Société de Calcutta où l'on vote une subvention pour Csoma, qu'il visite longuement, l'année suivante, à Kanum ; il avait entendu parler en Europe de ce pèlerin de la linguistique, venu en Asie « comme une fusée lancée à l'aventure ». A la même date que l'article de Jacobs sur les manuscrits Hodgson, Philarète Chasles donne aux *Débats* une série de chroniques (mars-avril 1860) qui ne renseignent pas moins le lecteur français sur l'épigraphie indienne inaugurée par Prinsep et sur ses vastes conséquences. Par ces deux sensationnelles nouveautés l'étude du bouddhisme est enfin débloquée. Depuis les tâtonnements du xviii^e siècle dans ce domaine, où avait surtout compté l'apport demandé par de Guignes aux sources chinoises, on en restait aux conjectures et déductions ; en 1823 Klaproth avait esquissé une *Vie de Buddha* encore schématique, insérée dans l'*Asia Polyglotta*, et utilisée, l'année suivante, par le *Journal Asiatique*. Il faut souligner que, même par la voie Hodgson, le progrès ne devenait possible que grâce à Burnouf ; c'est lui qui, dès 1826, en donnant avec Lassen son *Essai sur le pâli*, avait ouvert l'accès de la langue du plus ancien canon bouddhique (Ceylan) ;

il se tenait d'ailleurs en correspondance suivie avec Hodgson. Désormais les instruments d'information bouddhique se multiplient : dès 1853, *Manuel of Buddhism* de R. Spence Hardy, à Londres ; en 1860, manuel russe de W. Wassilief (tr. fr. G.-A. La Combe, 1865) ; en 1858, vulgarisation de Barthélémy Saint-Hilaire, *Le Bouddha*. La figure de Bouddha va grandir dans le monde occidental.

Ceci ne signale pas seulement un tournant dans l'histoire générale de l'indianisme, l'Inde védique et post-védique cessant de tenir le premier rang ; c'est aussi le moment à partir duquel, et à cause de Burnouf, l'école française se fera des études bouddhiques un titre particulier (v. le point actuel, A. Foucher, *La Vie du Bouddha*, 14-15). Cependant elle n'était pas seule à saisir l'utilité des documentations auxiliaires : Rask, voyageant dans l'Inde (après la Perse) en 1820, rapportait aux bibliothèques de Copenhague des manuscrits pâlis et sanscrits ; d'autre part, son *Essai Sur l'âge et l'authenticité du zend*, traduit en allemand en 1826, faisait date dans l'histoire de la linguistique, comme son intervention dans le déchiffrement des inscriptions en vieux perse.

A son tour, Garcin de Tassy étend les perspectives par son monument, *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie* ; la première édition en paraît en 1839-47 (2 volumes ; 2^e éd. augmentée, 3 volumes, 1870-71) ; de 1829 à 1849 il publiait des *Rudiments* et *Chrestomathies* des deux langues. Elève de Sacy, professeur à l'École des Langues orientales, Garcin de Tassy (1794-1878) aura lui-même pour élève Lancereau, traducteur de *l'Hitopadésa* ; et ce volume, parce qu'il entre dans la *Bibliothèque Elzévirienne* de Jannet, atteindra les lecteurs de Ronsard et Rutebeuf. Le grand ouvrage de Tassy est d'abord édité au compte de la Société Asiatique de Londres ; l'hindoustani était enseigné en Angleterre, depuis le début du siècle, avec le sanscrit et le persan, au Collège de Haileybury, pour les fonctionnaires coloniaux : des fins pratiques faisaient entrer ces études dans les plans de la Compagnie des Indes.

Encore qu'ils comptent moins dans la circulation des idées, d'autres enseignements doivent être mentionnés : celui de l'arménien, le plus ancien en Europe, est illustré par Saint-Martin, qui dégage d'autre part la valeur* de l'araméen pour les études bibliques ; les études éthiopiennes, mêlées à celles-ci, prennent de l'éclat avec les frères d'Abbadie en 1839, Dillmann en 1846. En 1843 quelques fragments de littérature malaise sont donnés en français par Dulaurier : on sait quelle

excessive fortune le *pantoum* devait faire parmi nos parnassiens.

Vindianisme dans l'Inde en 1830.

Pour les années 30, dont je crois ne pas démesurer le caractère décisif, nous disposons d'un précieux témoignage ayant le double intérêt de nous montrer où en était alors l'indianisme anglais dans l'Inde et comment l'orientalisme européen, français notamment, avait pris le pas sur lui : c'est le récit de Jacquemont.

Jacquemont, qui ne fait pas lui-même un pas vers la profonde pensée hindoue, se laisse toucher par quelques personnages, Rammohun Roy, Csoma, en les voyant sur place se vouer à des activités qui le dépassent. En 1829-30 il assiste à des séances de la Société Asiatique de Calcutta, où Wilson est secrétaire pour le Comité de littérature. Il en donne des impressions vives et sans aucune sorte de complaisance : « Elle est composée comme la Société royale de Londres et toutes les Sociétés scientifiques et littéraires de la Grande-Bretagne, d'hommes habiles en petit nombre qui y sont assez peu considérés, et d'hommes riches ou puissants, mais inhabiles, qui y jouissent de tous les honneurs. » Séances, tous les deux mois. En voici une : « On l'appela très nombreuse ; nous étions une vingtaine » ; c'est là que le voyageur entend une lettre venue de l'Himalaya sur Csoma, qui hiverne au Tibet dans une chambre à — 17°, et à qui l'on vote cent roupies par mois, « afin qu'il soit tout à fait riche ».

Cinq ou six Hindous assistent à la séance ; on leur accorde le titre de « native gentlemen », parce qu'ils sont riches et vivent à l'européenne. « La Société Asiatique, comme corps, est absolument nulle. Aucune recherche faite en commun, aucune association de travaux parmi ses membres vers un but commun. » Mais n'est-ce pas le sort de ses pareilles en Europe, mis à part l'Institut rajeuni ? Les Anglais d'ailleurs sont peu laborieux, aiment le loisir et le bien-être (W. Jones, on s'en souvient, s'en plaignait déjà). « Il y a peu de savoir » à la Société, mais peu de prétentions : on y reconnaît le rang de Sacy, Rémusat, Champollion, on y estime le *Journal* de la Société de Paris : « ... on paraît la regarder comme la plus active et la plus efficace au progrès de nos connaissances philologiques et historiques sur l'Asie. Les impressions orientales faites à Paris passent aussi pour être les plus belles.

« A la Société Asiatique de Calcutta, non plus qu'à la Société

royale de Londres, il n'y a pas de ces discussions familières tournées en conversation, qui rendent souvent si instructives les séances de l'Institut. Une dignité un peu roide prévaut toujours, et le respect pour les formes fait négliger le fond.

« J'étais le moins *digniteux* de l'assistance, mais je crois aussi être celui qui ai le plus appris. »

Le 16 octobre 1829, Jacquemont va voir Carey, qu'il trouve lisant la Bible, comme chaque jour « depuis cinquante ou soixante ans ». Les catholiques « courent le monde à pied et nu-pieds pour convertir les fidèles ; ils en ont converti beaucoup. Ils s'y prenaient comme les apôtres, et comme eux souvent ils ont réussi. Les missionnaires anglais et, d'une manière générale, les missionnaires chrétiens protestants, attendent chez eux que les infidèles se présentent. M. Carey, missionnaire, ne sort pas de sa maison, pour convertir les Hindous ; qu'est-ce que cela lui rapporterait ? mais, malgré son âge, il va chaque semaine à Calcutta pour donner, au fort William, une leçon de bengali aux pupilles de la Compagnie qui le paie amplement ». Jacquemont a idée que ces hommes oublient leur mission. Carey, rappelle-t-il, est d'origine un humble maître d'école de campagne, qui s'est distingué en apprenant les langues classiques et orientales, et en prêchant ; on l'a envoyé, sur ces initiatives, convertir l'Inde. Il a fondé à Serampoure « son inutile collège », mais c'est un très joli endroit. Jacquemont voit, à Bénarès, Prinsep, homme universel, qui commence ses journées par « quelque dessin superbe » de monument local, et les finit en jouant au violon « la musique nouvelle d'Italie ». Visite aussi du Collège sanscrit de la ville avec le capitaine Thoresby ; les plus célèbres pandits y enseignent pour deux cents élèves, tous ignorant l'anglais.

L'INDE ET L'ARCHÉOLOGIE

Wilson et Prinsep, c'est, on l'a vu, la deuxième génération des indianistes anglais. Celle avec qui se décide l'archéologie. Par Prinsep surtout, la chronologie indienne et, à la suite de la numismatique, l'étude des monuments sont désentravées en même temps que le bouddhisme se dégage des nuées. En déchiffrant les monnaies bilingues de Bactriane Prinsep préparait, en déchiffrant les inscriptions bouddhiques il assurait, la première histoire authentique du passé indien antérieur à la conquête musulmane.

Ce synchronisme n'apparaît pas seulement par les activités que mènent dans l'Inde les travailleurs : à Paris, en 1844, le

Buddhisme indien de Burnouf coïncide avec une manifestation symptomatique : en avril commence de paraître la *Revue Archéologique*, elle définit ses objectifs par un article inaugural de Charles Lenormant, intitulé *Archéologie*, et qui a déjà paru sous une première forme dans l'*Encyclopédie du xix^e siècle*, deux ans plus tôt. Or, il le confesse, dans cette première forme, l'auteur avait considéré l'indianisme comme secondaire, se tenant « en garde contre les arguments qui pourraient lui venir du camp des indo-germanistes exclusifs ». Ceci vise les batailles qui, du côté de Bonn et Heidelberg, animaient les orientalistes de la lignée Gôrres-Creuzer. Maintenant Lenormant se rétracte dans une longue note supplémentaire, parce que les travaux de Prinsep, Rosen, Burnouf, Lassen, sur l'Inde et la Perse ouvrent des voies imprévues : « En si peu d'années, que de progrès nouveaux, et par conséquent, que de problèmes de plus ! »

En 1860 on aura, par Jacobs et Chasles, l'écho plus tardif des milieux littéraires ; en 1844, voici tout de suite celui des antiquaires. Lenormant constate, et c'est la justification de la nouvelle Revue, qu'à la philologie est désormais solidement annexé le domaine du monument plastique. Il est appuyé par le Prospectus signé J. Guilhabaud : « Nous avons cru que le moment était arrivé de faire pénétrer dans les masses une étude qui compte déjà, depuis quelques années à peine, tant et de si laborieux adhérents. » Elle « s'est peu à peu propagée de proche en proche, puis développée tout à coup d'une manière surprenante ». Ceci, dans la décade qui précède les débuts des auteurs des *Poèmes antiques* et de *Salammbô*. Et, dans ces temps où elle s'éprouve, la jeune archéologie exigeant de se définir, l'éditeur annonce qu'il « croit devoir embrasser à la fois l'antiquité européenne, égyptienne et asiatique ». Alors il y a seulement neuf ans qu'Otfried Mtiller, dans son *Manuel d'archéologie*, n'accordait à l'Asie qu'une place de parente pauvre ; il est vrai que c'était l'intraitable adversaire de l'orientalisme Kreuzer-Gôrres. Lenormant prononce : « Je ne crois pas qu'il puisse désormais se former un sujet de quelque valeur, sans qu'il ait puisé à la source de la philologie orientale. »

Et ce paragraphe entier : « L'informe embryon d'archéologie orientale que Winckelmann avait cousu à son histoire des arts de la Grèce a pu suffire à Visconti, qui l'amoindrit encore quand il traite de quelque monument égyptien ou asiatique. La question des origines était alors aussi obscure que celle de l'archéologie orientale. Ces deux parties de la science en occupent aujourd'hui les premières avenues, sollicitant la curiosité,

imposant, à ceux qui parcourent la carrière, la solution, ou du moins l'examen des plus graves problèmes. L'archéologie est devenue, en quelque sorte, ce qu'elle était du temps de Denys d'Halicarnasse, la science des origines. » A ce point qu'il a fallu scinder les études : « Ainsi nous avons maintenant une archéologie chinoise et japonaise, une archéologie indienne, une archéologie américaine (...) Quant aux Indiens, la philologie a constitué d'une manière inébranlable les bases d'une grammaire et d'un vocabulaire comparatifs pour un ensemble de peuples qui [décrivent] un arc immense depuis les embouchures du Gange jusqu'à l'Océan Atlantique (...) Mais quant aux secours que peut fournir à cette admirable étude l'archéologie indienne proprement dite, ils sont, quoi qu'on en ait dit, faibles et incertains. » Ils ne donnent pas les moyens « d'établir ou de confirmer la date des monuments écrits (...) Il est donc à craindre que cette branche de l'archéologie ne reste toujours secondaire et subordonnée ».

Peut-on souhaiter plus de précision ? nous saisissons le point exact où le sang-froid européen enregistre l'éminent intérêt que les études de Prinsep ont fait reconnaître à l'archéologie indienne, mais sans comprendre encore ce que leurs acquisitions ont de définitif. Qu'y aura-t-il de changé en 1860, quand Jacobs et Chasles reviendront sur la question pour la déclarer résolue ? simplement qu'en 58 l'apport de Prinsep a fait bloc dans *Essays on Indian Antiquities* (posthume). Il n'en subsiste pas moins que jamais les monuments, l'art de l'Inde n'obtiendront, et de loin, une faveur équivalente à celle qui tant de fois allait à ses écrits. J'aurai à expliquer ce phénomène ; la première raison en est dans le retard de l'étude et de la découverte.

« Quant aux monuments, écrit Lenormant, ils n'ont pas encore été étudiés d'une manière bien profitable. Heeren (*Idées sur le commerce et la politique des peuples de l'antiquité*) donne des descriptions incomplètes et souvent inexactes ; les recueils de gravures représentant les monuments de l'Inde ont été faites par des *touristes*, qui ont tout sacrifié au pittoresque. Les seuls livres que nous puissions citer, pour l'Inde des monuments, sont : 1° *Hindoo excavations in the mountain of Ellora*, par Daniel (in-fol. 1803, Londres) ; 2° les *Monuments de l'Hindoustan*, ouvrage rédigé d'après le précédent ; 3° *The Wonders on Ellora*, par Seeley, 1825, in-8° ; 4° l'Essai sur l'architecture indienne, par Râm-Raz (in-4°, Londres, 1834, en anglais) ; 5° plusieurs mémoires dans les recueils asiatiques de Calcutta, de Bombay et de Londres. » Tout cela faisait un

même fonds, et bien étroit : ce que se repassaient quelques auteurs sur Ellora provenait généralement de la seule *Description* donnée dès 1794 par Ch. Ware Malet, et la référence se confondait avec celle des *Asiatic Researches* de Calcutta, lesquels l'avaient insérée dans leur tome VI. Quant aux *Monuments de l'Hindoustan*, on y doit sans doute reconnaître l'ouvrage publié sous ce titre en deux volumes par Langlès (1811-1821). Heeren enfin, tant cité au début du xix^e siècle, très utile travailleur de seconde main, avait tiré son savoir archéologique, en grande partie, de Daniell, Malet, Langlès. La bibliographie de Lenormant n'ajoute pas grand'chose au peu que contenait en 1825 la récapitulation de Guigniaut (*Religions*, I, 576 suiv.).

« Pendant longtemps, les gouvernants anglais attachaient une bien moins grande attention à l'étude des monuments matériels qu'à celle des monuments littéraires. Au cours des travaux de construction de nouveaux bâtiments, il y eut des cas de destruction de monuments d'antiquité, aussi barbares que dans les pays d'Orient non-civilisés » (Barthold). Sans doute, Fergusson, grâce à qui la connaissance monumentale* démarre surtout après 1875, avait eu des prédécesseurs, et dès la fin du xviii^e siècle ; j'en ai nommé quelques-uns dans l'école anglaise, entre autres Ch. Masson. Toutefois, prévention ou incompatibilité, l'art figuré de l'Inde échoue devant la sensibilité occidentale. Ce qui dépend des sens se défend plus contre l'étranger que ce qui ne passe que par l'intelligence, et qui peut céder aux raisons ; et puis cela touche au corps, un obscur instinct de conservation monte la garde contre les dérangements d'habitudes. C'est une chose, qu'on soit peu renseigné sur l'esthétique indienne, alors qu'il y faudrait toute une initiation ; c'en est une autre, la réaction qu'elle provoque d'abord. Naturellement, on voit s'accroître une curiosité, un penchant, pour les objets rapportés d'Asie ; il profite surtout à ceux qui en parviennent par quantités, chinoiseries d'ailleurs familières déjà au xviii^e siècle ; et ici joue un autre facteur, qui n'a pas attendu la philologie et ne dépend d'elle que faiblement : ce besoin de se dépayser, mais à peu de frais, qui procure aux récits de voyages leurs larges auditoires.

Vivant-Denon caresse des yeux dans son cabinet une statuette de Vichnou, dont il admire « avec raison le fini et le dessin moelleux ». G. Schlegel, qui les a vus ensemble, ne nous dit malheureusement pas à quelle date (il en parle dans ses *Réflexions*) ; ce qui est sûr est qu'en 1816 il était à Paris pour

le sanscrit et qu'en 25 Denon mourait. Amuseur de Louis XV avant de conserver les musées de Napoléon, auteur du joli et léger *Point de lendemain*, Vivant-Denon avait dessiné les monuments d'Egypte et convoyé en France la fameuse inscription de Rosette ; ses changements de goût sont barométriques : il avait beaucoup fraternisé avec les poncifs de David en un temps où Raphaël était aussi le prénom de Mengs.

Sa collection fit une vente sensationnelle : Charles Blanc (*Trésor de la Curiosité*, II) n'en a retenu que ce qui concerne la peinture, d'ailleurs très bolonaise ; mais Mary Clarke note dans son *Journal*, le 2 avril 1826 : « J'allai ensuite au cabinet de M. Denon [sans doute pour l'exposition avant la vente, Denon étant mort juste un an plus tôt], où il y avait tant de choses, et où je ne vis rien, excepté des dieux indiens qui excitèrent mon imagination comme tout ce qui vient de là. » (*R 2 M*, 15 décembre 1908, p. 855.) Ainsi le Vichnou Schlegel n'était nullement isolé : voilà qui parle pour les placements que faisaient les amateurs dans les vingt-cinq premières années du xix^e siècle, comme l'ostentation de Mary Clarke parle pour le snobisme oriental des salons intellectuels. Cela peut ne pas prouver beaucoup plus que la statuette indienne d'ivoire récemment découverte à Pompéi : combien d'intermédiaires y a-t-il eu ? Il peut ne s'agir que du décor de la maison, de la dégustation des techniques, d'importations ornementales incorporées de force dans un climat où ce passe-temps n'entraîne aucun intérêt humain.

Autre anecdote, que je ne démesure pas non plus. En septembre 1810, M^{me} de Staël, égarée avec Mathieu de Montmorency dans la campagne de Blois, est recueillie dans un château isolé (cette fois, nous avons la date, mais c'est le lieu qui reste vague). Elle écrit : « Nous acceptâmes cette invitation qui était un vrai service, et nous nous trouvâmes tout à coup au milieu du luxe de l'Asie et de l'élégance de la France. Les maîtres de la maison avaient passé beaucoup de temps dans l'Inde et leur château était orné de tout ce qu'ils avaient rapporté de leurs voyages. Ce séjour excitait ma curiosité et je me trouvais à merveille. » Elle passait son « temps à examiner toutes les raretés de l'Inde », pour tromper l'impatience avec laquelle elle attendait de savoir si la police laisserait paraître enfin son livre *De Vallemagne* (C^{esse} J. de Pange).

Ici est indiquée en clair la liaison avec le goût des voyages : à la quantité de Français qui passaient par l'Inde devait finir par correspondre un certain nombre d'objets capables d'en

parler aux sédentaires ; avec lenteur, dans une proportion restreinte, et d'ailleurs plutôt par les étoffes, il arrive aux choses de l'Inde ce qui était arrivé à celles de la Chine par les porcelaines. Premier stade, étonnement sur des rencontres, réaction de la sensibilité et de l'accoutumance devant les arts les plus éloignés ; ils émeuvent d'abord par leurs spécimens transportables, par leur rayon commercial et décoratif, et sans beaucoup dépasser un marché de collectionneurs ou l'ébahissement des ignorants.

Nous les retrouverons dans ces environs, ceux des livres de voyages, de la mode des cachemires ; des Expositions universelles aussi, ce qui veut dire à partir des années 50 seulement. Longue fut la période d'antichambre, — à supposer qu'elle ait pris fin. En premier lieu, il y eut à franchir une démarcation des temps avec celle des distances dans l'espace : contre l'art hindou jouait le préjugé du primitif qui avait joué en faveur de la littérature hindoue ; il s'effaça ou se renversa à mesure qu'une notion d'art précurseur, associée à celle de titre authentique, pénétrait dans l'histoire du goût.

DERNIÈRES ÉTAPES PHILOLOGIQUES DE LA RENAISSANCE ORIENTALE

Tandis que les monuments figurés demeurent contestés ou voilés, les traductions commencent de marcher selon un rythme rapide vers les enregistrements définitifs. En 1844 Théodore Pavie publie des Fragments du *Mahābhārata*, en 1853 Valentin Parisot un tome du *Rāmāyana*, qui restera le seul.

1848-51. La traduction du *Rig-Véda* par Langlois, la première en Europe, sera longtemps unique en France, bien que d'insuffisance incontestée (« simple, claire, intelligible. Là en était le plus grand défaut », F. Lacôte) ; il faudra, pour atteindre le réel, les traductions magistrales de L. Renou en 1937 et 1947. Cependant l'ouvrage de Langlois a frappé les esprits ; c'est à lui que Lamartine empruntera les citations védiques de son *Cours familier de littérature* en 56 ; la *Revue des Deux-Mondes*, avant 1854, revient à cinq reprises sur la publication. Des autres Védas il n'y aura jusqu'en 70 que les citations données d'après d'autres par Pauthier et Barthélémy Saint-Hilaire. En 1853 celui-ci analyse Langlois dans de copieux articles du *Journal des Savants*, puis le vulgarise dans un volume sur *Le Véda* que Vigny, Lamartine, Michelet auront près d'eux. Dans ce volume il joint au *Rig* des extraits et commentaires des autres Védas, d'après Wilson, Benfey, Max Müller.

En 58 il rendra de même **au** bouddhisme **oe qu'il faut malgré** tout appeler **un** service ; mais le seul de ses travaux auquel les indianistes accordent encore quelque intérêt est celui qui, sur le *Sâmkhya*, parut en 52 dans les Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques (1).

1854. Début, avec le premier volume du *Râmâyana*, des traductions-fleuves d'épopées hindoues par Hippolyte Fauche (1797-1869) ; élève terne de Burnouf, mais fécondateur par son inépuisable enthousiasme ; il avait auparavant donné notamment un *Câlidâsa* complet en deux volumes (1859-60) et, compris dans l'assemblage factice d'*Une Tétrade* (3 volumes, 1861-63), le *Chariot d'enfant*, que Nerval et Méry avaient déjà adapté pour l'Odéon.

Les épopées de Fauche ne finiront, avec le tome XIII (posthume) du *Mahâbhârata* inachevé, qu'en 1870, caractérisant la fermeture d'une époque. Il faut vénérer, même s'il eut plus de courage et de générosité que de goût et de profond savoir, cet admirable sacrifié, qui ne devait pas plus attendre sa récompense des spécialistes que des lettrés ; son œuvre est de celles qui promettent une mort obscure, laquelle n'a point manqué. Et jamais personne ne s'est présenté pour prendre sa suite ; cependant le sublime épilogue du *Mahâbhârata*, où le héros Youdhisthira refuse d'entrer au paradis hindou si son chien n'y est admis avec lui, a été traduit avec d'autres fragments par Foucaux (*Onze épisodes du Mahâbhârata*, 1862, — parus précédemment dans diverses revues depuis 1842). Fauche a déterminé, ou alimenté aux siens, les enthousiasmes, non seulement de Lamartine, mais de Michelet. Celui-ci lui rend justice : « Pauvre, au fond de sa solitude, ne trouvant pas d'éditeur, il a *imprimé* de ses mains, il a *publié à ses frais* les neuf volumes » du *Râmâyana*, il commence à traduire le *Mahâ-Bhârata*. « Il est hors du temps, plus actif, mais non moins indien que les brahmes et les riches. » (*Bible de l'Humanité*.)

(1) J'avoue ne pas lire le nom de B. Saint-Hilaire avec beaucoup plus de sang-froid que, pour d'autres raisons, ne faisait Hugo. A mes yeux, ce dévot de Victor Cousin a sur la conscience un bon lot de prudhommeries du type suivant : « Le Bouddha a été un de ces penseurs naïfs et aveugles qui, partant de l'être pour atteindre au néant, ne sentent en rien le poids écrasant de cette insoutenable contradiction ; qui se perdent dans leur propre pensée, faute d'en approfondir suffisamment le principe ». (*Le Bouddha et sa religion*, XXII). Se perdre dans sa pensée propre est un péril qui a peu menacé notre homme ; même le mémoire sur le *Sâmkhya* fait à la doctrine exposée l'honneur de cette formule finale : « Nous la condamnons sans réserve ».

Chacune de ces affirmations est précisée par les rapports personnels que Michelet avait tenu à nouer avec l'héroïque traducteur ; j'y reviendrai quand j'aurai à montrer l'historien dans ses relations avec l'Inde. Le *Râmâyana* de Fauche paraît peu après l'édition, la première complète, qu'avec traduction italienne donne à Paris l'abbé Gorresio, élève aussi de Burnouf. (Le poème a été traduit en néerlandais par Roorda van Eysinga, Amsterdam, 1843.)

Dans ces années, si la traduction manque de grands noms en Angleterre entre Wilson et Max Millier, elle apparaît aussi active en Allemagne qu'en France. Après les contributions de Guillaume Schlegel, Kosegarten, Guillaume de Humboldt dans la période 1820-30, celle de Peter von Bohlen (mort en 1840, à quarante-quatre ans) compte, dans la décade suivante, notamment pour la diffusion de Bhartrihari et Câlîdâsa. Depuis 1826 professeur à Erlangen, Ruckert, d'abord spécialisé dans les études islamiques, s'intéresse vivement au sanscrit, où il sera le plus admirable des traducteurs : en 28 *Nal und Damajanti*, en 37 *Gita-Govinda* ; il y faut ajouter et les nombreux posthumes (entre autres, Atharva-Véda) et les textes compris soit dans la fameuse *Weissheit der Brahmanen* en 1836-39, soit dans les *Brahmanischen Erzählungen* en 39.

Dans les années 40 Poley traduit, en français puis en allemand, des textes védiques (Upanishads notamment). Holtzmann donne, en 1841 ses *Bruchstücke aus Walmik's Râmâyana*, en 45-47 *Indische Sagen* (3 parties) comprenant des traductions du *Mahâbhârata*. (En 47 le Belge Nève traduit des Hymnes du *Rig* en français.) Des dates importantes pour l'indologie sont marquées, en 1852 par les *Vorlesungen über indische Literaturgeschichte* d'Albrecht Weber, en 1847-61 par les *Indische Alterthumskunde* de Lassen, en 1859 par *YHistory of ancient sanskrit Literature* (Védisme seul) de Max Müller, le *Pantschatantra* de Benfey, les *Origines Indo-européennes ou les Aryasprimitifs* d'Adolphe Pictet.

Cette même année 59, le vicomte de Rougé déchiffre le phénicien ; en 57 Oppert, dans le *Journal Asiatique*, fixait la lecture des cunéiformes et confirmait sa méthode à Londres dans un concours d'assyriologues ; son caractère difficile l'exposait aux polémiques, où Renan fut de ses adversaires ; en 1874 il occupe au Collège de France la première chaire d'assyriologie. En 1850 avaient surgi à la fois l'Amérique précolombienne avec Basseur de Bourbonnais et la préhistoire avec Boucher de Perthes. Les grands filons sont maintenant repérés, attaqués, les révélations glissent à la spécialité.

Y a-t-il eu beaucoup de conquêtes-éclaircs comparables à celle-ci ? Jamais l'homme ne s'était donné un si vaste jeu dans le temps et l'espace. Quelque chose d'accumulé, de martelé, de déchaîné dans un bonheur de fouilles. Il y avait de quoi griser. L'histoire, pourtant adolescente encore, devenait domaine d'inouï ; on conçoit qu'elle ait ébloui les historiens-poètes comme Michelet et les poètes-historiens comme Hugo, — cette naissance même d'une classe mixte est un fait d'époque : la confusion des deux titres, des deux empires mesure à nos yeux la pesée que tant de nouveaux passés exerçaient sur toutes les pensées ; toute action était hantée de solidarité immémoriale.

C'est un hasard, mais plein de sens, si la Grèce se trouve ici en retard d'un prestige sur l'Asie ; la Mycènes de Schliemann ne remontera au jour qu'en 1875, au moment où Rergusson publie ses Monuments hindous : le « primitif » grec arrive le dernier, alors qu'on en a déjà rabattu sur la hauteur trop longtemps attribuée à l'hindou. Le contenu du mot « antique » s'est déplacé sur la carte.

Les grands brasseurs d'ensembles humains peuvent désormais se contenter d'allusions elliptiques, tout le monde comprend et situe à leur place dans le catalogue universel celles de Schopenhauer alléguant *Véda* ou *Gulistan*, de Hugo citant comme des noms communs les livres et sages de l'Asie. Dès le Musset de *Y Espoir en Dieu*, l'unité des religions à travers âges et climats est banale :

De quelque façon qu'on t'appelle,
Brahma, Jupiter ou Jésus,
Vérité, justice éternelle,
Vers toi tous les bras sont tendus.

Suprême consécration, le *Râmâyana* de Valentin Parisot vaut à la poésie indienne, à l'Inde elle-même, et au panthéisme, un énorme éreintement de Barbey d'Aurevilly, où, en les accusant de tous les maux du siècle, il achève de nous prouver leur forte action sur le siècle.

Mais, avant de recenser les effets de l'indianisme sur les théories, les méditations et les œuvres en Europe, il est bon de revenir sur notre première vue cavalière pour caractériser les phases par lesquelles il a passé.

De 1785 à 1825 (date très approximative), une période de romantisme philologique et littéraire, avec les noms de Jones, qui est poète, de Chézy, qui est galant homme, de Frédéric Schlegel, qui est un systématique de rêverie ; ère de bouillon-

nement, où la source unique jaillit sous la baguette des pandits qui alimentent Calcutta ; ensuite Londres distribue, Paris filtre et généralise. Ere aussi d'approximations ; les données gardent de l'arbitraire ; des pressentiments (et même des documents douteux) d'avant la découverte se perpétuent, comme s'ils se croyaient confirmés ; on continue à parler poésie primitive d'après des aperçus partiels de Védas et d'épopées, et de langue-mère d'après des mystiques de linguistes.

D'environ les années 30 aux années 50, période d'organisation linguistique, sous le signe des Bopp et des Burnouf ; c'est une nouvelle génération d'indianistes, d'orientalistes ; la primauté britannique s'efface, tandis que celle de l'Allemagne s'acclimate en d'autres capitales ; les cadres, les procédés sont ceux d'une science qui dénombre et approfondit ses responsabilités ; le primitif rentre dans le rang, cependant que l'archaïque prend toujours plus d'âge ; la rigueur même succédant à la complaisance montre que le domaine de la nouveauté n'est plus celui d'une enfance.

Vers 1855 s'accroît la maturation ; l'École des Hautes Études va bientôt intervenir ; Bergaigne achève la rupture avec le fétichisme qui faisait des Védas la « Bible des peuples aryens » ; Barth substituera finalement au concept des Védas poésie populaire et spontanée celui des Védas poésie rituelle d'un petit cercle -sacerdotal. Les savoirs se sont à la fois généralisés parmi les vieux peuples, et décolorés : ce n'est plus de pratiquer l'Inde qui est une exception, ce serait de l'ignorer. Mais ceux pour qui elle est plus qu'un terme vague vont de plus en plus se partager en deux sectes parallèles, étanches : celle des doctes, qui s'éloigne toujours davantage du grand public, et celle des ésotériques, qui le leur dispute en les accablant.

En France, le long et assez miraculeux contrat qui avait lié une science difficile au rythme du monde se défaisait ; c'en est fini des coups de génie, on ne peut plus compter sur l'éclat du neuf ; finalement le sanscrit n'était enseigné qu'à ceux qui se proposaient de l'enseigner ; la spécialité se cloîtrait. L'histoire littéraire le lui a fait payer en oubliant injustement tant d'années de vie commune. « Renan, qui devait à son contact avec l'Inde ses vues générales sur le contraste entre le génie aryen et le génie sémitique, ne croyait pas que le sanscrit n'eût plus rien à nous révéler » (Lacôte) ; Bergaigne, au contraire, en 1884 pense que la littérature sanscrite n'intéresse plus les lettrés (préface de *Sacountalâ*). On lira dans *YHistoire de la*

Nation française dirigée par Hanotaux, sous la plume de F. Strowski : « En vain on a essayé depuis Bossuet de faire entrer, dans nos programmes et nos livres, tout ce qu'il avait omis : Indiens, Chinois, etc., nous continuons à l'omettre. »

Indianisme, et plus généralement orientalisme, ont parcouru les trois âges assignés par Max Muller (*La science du langage*, 5) à toute science : empirisme, — classification, — théorie ; les chevauchements n'étant d'ailleurs pas exclus, des théories hâtives précèdent utilement, même erronées, les premières analyses exactes, et les théories finales ne viennent pas élargir, mais borner les vues. Fait normal dans l'histoire d'une science : au début, l'hypothèse est agent d'extension ; dans la maturité, intervient la théorie de rétention. Cependant, un phénomène général de scission, en restreignant l'emplacement de chaque discipline, en multiplie le nombre et le pouvoir local : le principe de comparaison, puissamment favorisé par l'immensité historique, s'applique en les dédoublant à toutes les études de l'homme, langues, religions, sociétés, arts ; en même temps que le haut passé de tous les continents est incorporé à la culture, toutes les hiérarchies de l'esprit sont bouleversées ; on peut, comme l'avait prophétisé Anquetil, se mettre à dépouiller « les archives du genre humain ».

LA NOUVELLE HISTOIRE UNIVERSELLE.

SYNTHÈSES ET MANUELS

Les formes encyclopédiques du travail se multiplient, assemblages composites de textes, manuels et répertoires d'histoire universelle : l'Asie va-t-elle décidément entrer dans l'humanisme classique ? Phénomène révélateur, à deux reprises dans les années 40, des traducteurs français d'ouvrages allemands reconnaissent qu'il y faudrait désormais adjoindre des pages sur l'Orient auxquelles l'auteur, dix ans plus tôt, n'avait pas pensé : il s'agit du *Manuel d'Archéologie* d'Otfried Mtiller, tout à l'heure cité parmi les ennemis des excès orientalisants, et du *Dictionnaire Mythologique* de Jacobi.

0. Muller est adapté pour le vaste public des *Manuels-Roret* par un certain Nicard, qui écrit dans sa préface que l'auteur n'avait « reconnu qu'au peuple grec le droit de se dire un peuple artiste dans toute l'acception du mot (...) Aussi n'est-ce qu'à titre d'épisodç qu'il parle de l'art chez tous les autres peuples qui ne relèvent pas immédiatement de l'art grec ». Le traducteur a tenté de réparer cette inégalité dont les exemples, on l'a vu, ne manquaient pas : Mtiller avait bien un

petit chapitre sur l'Inde, ce qu'il y a dit d'Elephanta et d'Ellora comme des épopées paraît maintenant désuet et pauvre. L'ouvrage de Jacobi date de 1830-35 ; en 46 Th. Bernard, le traduisant, déclare : « Nous réclamons surtout l'indulgence du lecteur pour les mythologies autres que les deux mythologies classiques. Les articles qui y affèrent nous appartiennent entièrement, M. Jacobi n'ayant traité que le polythéisme gréco-romain. » Ils ont été ajoutés, évidemment, à l'intention des curieux d'orientalisme, et d'après les « beaux travaux des savants modernes », ce qui d'ailleurs désigne entre autres Jean Reynaud (son article *Zoroastre* dans l'*Encyclopédie nouvelle* avait été fort remarqué), et ce qui n'implique pas toujours une science impeccable (art. *Joghis*).

Les collections savantes parlent surtout pour les savants ; qu'elles se multiplient en chaque pays prouve une activité plus intense, mais de groupe. Plus typique apparaît, à la fin de notre période, une entreprise de vulgarisation qui porte en 1870 ce titre : *Bibliothèque Internationale Universelle, Collection des chefs-d'œuvre de l'esprit humain*. Au bout de deux ans, la publication est lancée à nouveau sous une enseigne restreinte, et celle-ci n'avoue que davantage la tendance des directeurs : *Bibliothèque Orientale publiée sous la direction d'un Comité scientifique international*. Parmi les collaborateurs et correspondants figurent en effet les orientalistes qui font autorité. Les deux volumes parus justifient le changement de titre : le premier est réservé tout entier à la réédition du *Rig-Véda* de Langlois, qui achève ainsi d'accéder à la grande circulation ; le deuxième, à côté de textes fondamentaux assyriens, chinois, égyptiens, reproduit des choix d'autres Védas (Barthélémy Saint-Hilaire et Pauthier d'après Colebrooke), du Lalitavistarâ (Foucaux), et de divers poèmes hindous. Nous sommes devant une large tentative destinée à enregistrer les résultats des philologies nouvelles en constituant pour le public une anthologie universelle.

Troisième attestation d'une connaissance généralisée : les encyclopédies historiques. Ici on peut distinguer deux séries de synthèses.

D'un côté, les constructions où, sur le modèle Herder-Creuzer-Gôrres, l'esprit de système et la « philosophistoire » devenue une scolastique du romantisme viennent interpréter la matière historique. Et voici d'abord, si abondamment remaniée que c'est un nouvel ouvrage, la traduction même de Kreuzer par Guigniaut ; les quatre volumes allemands publiés

en 1810-1812 deviennent dix volumes français publiés de 1825 à 1851 ; et là, encore une fois, comme pour le Müller et le Jacobi, comme fera Heeren lui-même pour ses propres rééditions, le traducteur ajoute des développements considérables sur l'Inde, déplace ou renverse les priorités. Non moins significative, la publication de Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, ne serait-ce que par les dates et les phases : dès 1804 on voit l'auteur parler son travail, d'abord un peu avec les Schlegel, surtout ensuite et pendant des années avec Fauriel ; de 1824 à 1831 il le publie en livraisons, confirmant le témoignage de Sainte-Beuve sur les raisons d'une telle lenteur : il voulait utiliser à mesure les progrès des orientalistes en tous pays, et c'est à quoi lui servait beaucoup l'érudition de Fauriel. Le résultat est un livre d'un type hybride, un attardé qui se modernise : le point de départ, la classification des diverses religions, sentent leur xviii^e siècle finissant ; c'est l'idée, chère aux mythologues allemands, des « religions sacerdotales » liées à l'existence de doctrines secrètes, et permettant de postuler une croyance et un panthéon universels ; pourtant, pas la moindre complaisance, ni pour la position de Lamennais substituant le consentement au sentiment, ni pour la révélation universelle d'Eckstein et son « galimatias sans verve » ; un rationalisme mitigé entreprend de reviser l'idée même de religion à la lumière des découvertes de textes sacrés ; considérer le Véda, non plus comme un primitif, mais comme un produit de l'esprit liturgique, c'est devancer d'un demi-siècle la théorie de Barth ; W. Jones et les *Rese arches*, la *Bhagavad-Gîtâ* d'après Wilkins, Creuzer-Guigniaut sont bien connus et abondamment invoqués. Et c'est un assez bon point qu'à ce demi-rationaliste Barbey d'Aurevilly accorde dans sa bagarre contre les faux amis du Christ. Dans cette catégorie de vastes généralisations, je me borne pour le moment à indiquer qu'il faudra ranger une descendance assez nombreuse d'œuvres où se rencontrent Quinet, Michelet, Jean Reynaud, Pelletan, essayant d'écrire la Somme des temps et de leur temps ; le prototype en est sans doute, pour la part littéraire, le *Génie du Christianisme* ; mais l'abondance s'en explique par la pression de l'information savante et l'influence d'un romantisme intellectuel où la France relaie l'Allemagne.

En regard, deuxième série : les techniques de la nouvelle histoire universelle, où les peuples orientaux ne se voient plus contester le droit de cité. Ici la traduction de Schlosser par

Golbéry en 1828 fait pendant au Creuzer de Guigniaut ; j'y reviendrai en traitant des historiens proprement dits. J'ai déjà eu à signaler l'intervention de Hegel : ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, professées en 1830-31, sont rédigées sur notes et publiées après la mort de l'auteur par Gans, seul livre de Hegel, nous assure-t-on (Gibelin), qui soit « devenu vraiment populaire ». On a vu également enregistrer les domaines orientaux dans la *Storia universale comparata e documentata* publiée par Gesare Cantu à partir de 1838, traduite à partir de 1843 en français par Eugène Aroux, le commentateur de Dante, qui avait repris la thèse de Rossetti le père sur la *Divine Comédie* livre secret des Cathares. Il convient de ne pas oublier qu'une des premières histoires de la culture écrites d'après la jeune science orientaliste avait été l'ensemble des notes ajoutées par Gœthe au *Divan* de 1819 ; il s'y montrait, sur des pistes naguère ouvertes par Herder, un maître historien ; encore n'est-il pas allé jusqu'au bout de son projet, qui était vaste.

En 1869 François Lenormant, fils de l'égyptologue qui préfaçait la *Revue Archéologique*, donne, sous une forme scolaire, un *Manuel d'histoire de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*. Le deuxième volume traite des Assyriens, Babyloniens, Mèdes, Perses ; le troisième, des Phéniciens, Arabes, Indiens ; les copieuses bibliographies, qui mentionnent jusqu'à Eckstein, ont derrière elles un indianisme octogénaire ; l'historien enrôle largement les textes mythiques ou poétiques : *Bhagavad-Gîtâ*, *Bhâgavata-Purâna*, *Lalitavistâra*, *Lois de Manou*, documentent la chronique du brahmanisme et du bouddhisme ; cinquante pages sur les sociétés aryennes sont un commentaire perpétuel du *Râmâyana* et du *Mahâbhârata*. Victor Duruy a beaucoup agi pour acclimater les nouvelles connaissances, faisant entrer l'Inde et dans ses propres manuels, et dans les programmes de l'Université quand il en fut le maître.

L'entrée de l'Inde dans le répertoire des idées courantes dépendait, en effet, de deux véhicules : les livres et l'enseignement oral. Le premier, après s'être tant prêté à la diffusion, ne dépasse plus guère une certaine limite. En 1875 Maspéro donne sa grande *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, d'où sera tirée une édition réduite à l'usage des écoles ; par là se réinstalle une notion d' « Orient classique », c'est-à-dire remmuré dans la Méditerranée : il y aura décidément deux Orients, dont l'un, Egypte, Iran, Mésopotamie, est seul admis dans l'Université, comme si nul contact avec l'autre ne devait souiller l'hellé-

nisme. L'Inde reste accrochée à l'Orient dit Extrême (Extrême, — c'est tout dire), tandis que sa jumelle, la Perse, se faufile derrière Hérodote. Pourtant méditerranéenne, la Palestine est, pour d'autres raisons non moins sacrées, une peste écartée des programmes. L'étrange est qu'on voie persister de telles survivances, non pas seulement dans les chaires où l'on veille sur l'hygiène des jeunes esprits, mais dans les meilleurs ouvrages savants (*Histoire générale* de Glotz, par exemple ; mais non celle de Cavaignac). L'Europe s'est reprise après s'être laissé aller à des histoires universelles d'où l'on oubliait d'exclure les trois quarts de l'univers : tout à l'heure un de nos historiens se félicitait de la voir revenue aux cadres de Bossuet. Il est vrai que c'est un historien de la littérature, compartiment où la quarantaine est admirable d'inflexibilité : nos écoliers sont invités à commenter l'inspiration biblique ou l'orientalisme de Lamartine ou Hugo ; mais Psaumes, Védas, Li-Tai-Pé ou Firdousi, sont interdits ; les poésies de l'Inde, de la Chine, de la Bible, comptant moins à elles toutes que Pentadius, demeurent les intouchables de la littérature enseignée.

Cause ou conséquence, c'est un fait que d'ailleurs manquent les instruments : L. Renou, apportant en 1946 avec sa *Littérature sanskrite* le premier inventaire des lettres hindoues, pouvait écrire : « Il n'existe en français aucune histoire de la littérature sanskrite tant soit peu recommandable. Le bref ouvrage, fort ancien, de Victor Henry, celui, plus récent, de Willman-Grabowska, sont fort médiocres ». Celui de Jean Lahor, dédié en 1888 à Paul Bourget, encore plus vieux de seize ans que celui d'Henry, ne méritait pas même une mention. *VHistoire de la Littérature indienne* publiée par A. Sadous en 1859, premier livre d'ensemble dont la France disposât, n'était que la traduction (faite sur la première édition, de 52) des *Akademische Vorlesungen uber die indische Literaturgeschichte* d'Albrecht Weber. En Angleterre et en Allemagne, de grandes entreprises comme celles de Max Muller, Winternitz, Glase-napp, demeurent incomplètes ou vieilles.

Dès 1819, la scolaire grammaire grecque de Burnouf père, qui fut fameuse, mettait à la portée des collégiens des notions de cette grammaire comparée que venait d'inventer Bopp, trois ans plus tôt. Elles firent merveille. En novembre 1829, pour Eugène Burnouf, est créé un cours de grammaire comparée à l'École Normale ; il le professe jusqu'en février 33. « Quoique M. Eugène Burnouf n'ait rien publié de ses leçons, elles avaient jaissé de tels souvenirs non seulement parmi ses auditeurs,

mais encore dans toutes les générations qui depuis vingt ans [en 1852] se sont succédé à l'Ecole Normale, que les rédactions insuffisantes qui en furent faites sont encore aujourd'hui très recherchées par les élèves et par les candidats ; ils les ont fait lithographier pour en répandre l'usage, et les cahiers (1) passent religieusement de mains en mains d'une promotion à l'autre » (Barthélémy Saint-Hilaire). On peut rapprocher l'épisode et le procédé de ceux qui montrent l'indianisme répandu par la parole de Cousin.

En 39 Emile Egger, fervent disciple d'Eekstein, adopte à son tour la méthode comparative dans ses cours de l'École Normale ; et Bréal, qui l'atteste en préfaçant Bopp, souligne l'importance du fait : c'est le sanscrit passant, il y a cent dix ans, dans le code habituel des références qui est mis entre les mains des futurs professeurs ; leur enthousiasme pour cette nouveauté est attesté par de multiples témoignages. En 1868, la fondation de l'École des Hautes Études a pour conséquence la création d'une deuxième chaire de sanscrit à Paris ; Bergaigne y succédera à Hauvette-Besnault avant de passer à la Sorbonne.

Sur la pénétration scolaire, Eckstein donne une indication dans un mémoire *Sur les rapports de l'Inde et de l'Europe*, lu à l'Institut Historique le 21 février 1835 : « Depuis que le sanscrit a été introduit dans les collèges et dans les universités, toutes les études de l'antiquité classique, loin d'être abandonnées, se sont spontanément ravivées. » Par la préface d'Emile Egger à ses *Notions de grammaire comparée* (1854), destinées aux élèves des classes de grammaire dans les lycées, on aperçoit qu'un enseignement régulier de la grammaire comparée, impliquant des rudiments de sanscrit, était entré dans les programmes scolaires du Second Empire ; il devint bientôt facultatif, et l'on n'en parla plus guère. La fondation d'une école indianiste à Nancy, dans les années 50, par Guerrier de Dumast, l'un des premiers membres de la Société Asiatique, Emile Burnouf et Leupol, paraît un indice assez probant de l'intérêt accordé à ces choses par cette époque ; c'est celle où Amiel se demande si la corruption européenne ne pourrait y trouver son rachat. Guerrier de Dumast hasarde un manifeste sous ce titre explicite : *L'Orientalisme rendu classique dans les limites de l'utile et du possible*, et va, fort de ses relations parisiennes, défendre ses idées en Sorbonne. Le projet de Condorcet

(1) Le manuscrit de Burnouf est conservé dans ses papiers à la Bibl. Nat.

sur l'instruction publique comprenait déjà une chaire de langues orientales ; sans doute s'agissait-il des vivantes. En 1818, Ballanche, plaçant, comme Bonald, la théorie du langage à la base de toute construction politique, dans son *Essai sur les Institutions sociales*, voulait substituer à l'enseignement du latin celui des « langues de l'Orient » (Sainte-Beuve). En 1848, le Collège de France étant momentanément transformé sur le papier en école d'administration, de futurs fonctionnaires auraient dû y suivre des cours de sanscrit avec ceux de persan et d'hébreu (Renan, *Nouv. Lettres Int.*, 168).

Néanmoins, rien de comparable chez nous à l'essaimage qu'en Allemagne favorisaient le morcellement politique et le particularisme des États. D'après F. Nève, en 1868, « il n'est pour ainsi dire point d'université célèbre en ce pays où l'on n'ait pas établi une leçon de sanscrit dans le nombre des leçons de nouvelle création ». Il en était déjà ainsi depuis nombre d'années, si l'on en croit la lettre insérée sur ce sujet dans la *Revue Germanique* de 1858. Et, en effet, en 1833, Jean Reynaud, dans la *Revue Encyclopédique*, faisait une comparaison amère entre les écoliers allemands tous attelés au sanscrit et les nôtres toujours cantonnés dans la règle gréco-latine. « On le croirait à peine ! » s'écrie Reynaud scandalisé. Il ne l'est pas moins, de ne trouver dans aucune bibliothèque de Paris la collection complète des publications de Calcutta. Si de telles lacunes dénoncent la négligence ou l'hostilité, la vigueur de la réclamation manifeste une indignation qui correspond à un besoin nouveau. Savante ou vulgarisée, littéraire ou créatrice, disputée entre des fervents et des inquiets, une chose est là maintenant, objet de connaissance, et non moins sans doute instrument de connaissance. On est allé conquérir des masses presque infinies de textes, on a regagné un lot vertigineux d'écritures perdues ; elles mènent à des vertiges de pensées. Gela existe et pèse derrière les épaules et sous les fronts dans l'Europe romantique. Une science, l'Inde, l'Orient, certes, — bien davantage, une présence.

« Si l'on me demandait, dit Max Muller, ce que je considère comme la plus importante découverte du xix^e siècle pour l'histoire ancienne de l'humanité, je répondrais par cette courte ligne : Sanscrit Dyaus Pitar = Grec Ζεύς *nxyip* = Latin Juppiter = vieux norois Tyr. » H. G. Rawlinson, qui cite cette parole, ajoute que des études védiques poursuivies par Burnouf, Roth, Millier lui-même après Rosen, « sortit l'étude comparée des religions, qui exerça sur la pensée mo-

derne une action à laquelle on ne peut comparer que celle de l'*Origine des Espèces* de Darwin ». Millier reconnaissait dans sa vie deux grandes influences : la *Critique de la Raison Pure*, et le *Rig-Véda*. N'y eût-il eu une telle équation que dans un tel esprit, on mesure ce qu'elle signifierait ; mais le cas, on s'en apercevra, est loin d'être une exception.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉTAPES DOCTRINALES

Il faudrait nous dire comment on s'est représenté les religions de l'Inde, à quel moment on a entrevu le bouddhisme, ce qu'on a cherché d'abord dans les livres des Brahmes ou dans ce qu'on croyait être les livres des Brahmes...

L'ANSON, *RHLF*, 1906.

Chasse aux textes, déchiffrements, fondations linguistiques, les étapes littérales ne prennent tout leur sens que si Ton envisage les étapes doctrinales, qui en sont l'aboutissement et la justification. L'estime de la pensée hindoue en Occident dépendait de l'activité philologique ; non pas uniquement ni toujours : depuis les premiers contacts, brisés pendant des siècles, spasmodiques ou conjecturaux, demeure une sollicitation du rationnel par le surnaturel ; le peu d'épisodes connus de nous — et connus sans doute parce qu'ils signalent des rapprochements plus accentués — intéressent de rares moments entre Pythagore, âge confus, et Plotin, atmosphère composite.

L'insuffisance des documents permet de supposer la Grèce païenne défendant contre l'indo-iranisme moins un corps de dogmes vitaux que des cadres d'habitudes mentales ; on imaginerait volontiers quelque réveil d'origines communes. L'opposition apparaît, au contraire, pour l'Occident chrétien, plus fondamentale que formelle ; là aussi, toutefois, bien des nuances seraient à observer ; à suivre la chronologie, on découvre que, mieux est approchée la lettre, et moins se heurtent les esprits ; finalement, les plus tenaces résistances ne restent-elles pas, comme aux temps païens, celles des habitudes mentales ?

L'Inde étant d'abord apparue à l'Europe comme une terre de colonisation et un pays de mission, il était fatal de lui demander d'autant moins d'enseignements difficiles qu'on doutait

moins de lui en imposer d'indiscutables. Ainsi sont retardés de deux siècles et plus les moyens d'apercevoir en quoi il ne s'agissait pas d'un problème simple. De sévères et lents efforts auront ensuite à en dégager la complexité. Ce qui veut dire : le véritable intérêt. Où est-il ? en ceci, que les deux mondes, recherchant les mêmes biens de l'âme et de l'esprit, diffèrent totalement dans les procédés de connaissance et les séries de solutions. C'est à démêler cela qu'il a fallu d'abord tant de peines généralement consciencieuses sur des données souvent fausses, et, pour finir, des loyautés simultanées de philologues et de spirituels.

PREMIÈRES ATTITUDES ET RÉACTIONS

On ne peut parler de connaissance qu'à partir des établissements portugais. Bouddha était nommé par Clément d'Alexandrie (A. Ftfucher) ; les Védas apparaissent chez saint Hippolyte (Filliozat), sont de nouveau en vue au xvi^e siècle ; l'Europe discutera les articles essentiels des doctrines deux cents ans avant de disposer des ensembles. Non seulement la plupart des premiers instruits sont des évangélisateurs, mais, on l'a vu et c'est beaucoup plus troublant, la plupart des premiers instructeurs sont des catéchumènes. Aussi les acquisitions du pré-indianisme sont-elles des arrangements. Procurées d'après des données réelles, mais par des interprètes peu rigoureux, elles visent au rapprochement, quand ce n'est pas à la complaisance ; leurs clients occidentaux ne sont eux-mêmes pas aptes à faire la part du faux. Même dans l'ère inaugurée par l'école de Calcutta, abondent les travaux dont l'auteur semble renseigné directement et ne l'est pas : il a bien pu s'entretenir de leur foi avec les fidèles, mais en d'autres langues que le sanscrit des textes.

Abrégés et adaptations précèdent les traductions, qui précèdent les éditions. Longtemps on disserte des Védas, épopées, Pourânas, d'après des extraits ou analyses. Pendant un demi-siècle l'acquis reste celui de la première décade, *Bhagavad-Gîtâ*, *Lois de Manou*, *Oupnekhat* : révélation foudroyante, puis piétinements. D'abord, pendant deux siècles, ce qu'on crut savoir traversait des successions d'écrans. Plus d'une fois les apologistes occidentaux interrogeaient les représentants les plus douteux du culte local ; la caste pour eux la moins accessible était généralement la plus élevée en savoir, celle des brahmanes ; dans les autres aussi ils devaient toucher ceux dont la foi était la moins sûre, et peut-être la réflexion ; je ne dis

rien de la trempe morale, plus d'un voyageur l'a mise en question. **Dans l'Inde** une foi ancienne n'interdit pas d'accueillir une foi nouvelle ; ce qui est plus malaisé, c'est d'initier les étrangers à une foi qu'on tient pour inséparable de sa terre natale ; n'aura-t-on pas le soupçon décourageant que tout restera, quoi qu'on fasse, un à peu près ? connaît-on d'ailleurs assez du christianisme pour mesurer les coups de pouce ? Un penchant à fabriquer un trop praticable brahmanisme d'exportation, en traduisant pour l'Européen des croyances éloignées dans un langage voisin, semble perceptible sous les dictées auxquelles se fièrent les missionnaires protestants et catholiques des xvii^e et xviii^e siècles. Eux aussi, au surplus, tant que restait vague la géographie spirituelle du nouveau continent, devaient, par un mouvement non moins généreux, se réjouir, chaque fois que s'offrait l'occasion d'y entrevoir une confirmation attendue d'antique Révélation universelle. La plupart des apocryphes destinés à hâter la compréhension et condamnés à la retarder furent compilés ou commandés par eux.

Les premiers débarqués ne doutaient pas de l'être en pays païen, ils ne s'attendaient qu'à du fabuleux ; or, c'est bien ce qu'étaient le plus prêts à leur fournir les intermédiaires. Le pullulement des mythes, l'étrange des pratiques, se multipliaient à leurs yeux par une prédominance des cultes populaires ; ils y renforçaient leur préjugé de barbarie. En même temps, ils rencontraient chez leurs élèves une tenace nostalgie de pureté doctrinale ; ils y fortifiaient leur impatience d'identifier avec l'esprit du monothéisme biblique tout principe spirituel. Ces deux tendances opposées travaillaient ensemble à rendre convaincantes des ressemblances superficielles de mots, de dogmes, de rites ; et chacun des deux interlocuteurs y effaçait le tranchant des contours.

Sans doute, des croyances différentes se paraissent l'une à l'autre des crédulités. Raison de plus pour imaginer qu'on en détachera aisément les égarés au profit des vérités essentielles. L'Hindou voit comme symbolique ce que l'Européen prend pour magique ; à son tour, des images du christianisme qu'on lui aménage, il retient ce qui le *désoriente* le moins ; et le voilà près de favoriser le penchant de l'Occident à traduire Ishwara par l'Éternel, à tirer la Trimurti vers la Trinité. Le dialogue Inde-Europe a commencé par être un peu celui de deux sourds bien intentionnés. Comme il arrive, un malentendu initial amorça l'explication réelle. Il s'articulait sur deux barrages :

l'un, d'intolérance, faisait buter sur quelques gros chocs, bûcher des veuves, mariages d'enfants, tabou de la vache, perpétuité des castes, etc., — l'autre, de complaisance, faisait passer sur les rigoureuses distinctions dogmatiques. Qui sait si ces erreurs n'étaient pas les stimulants nécessaires ? Il faudra qu'on en revienne, à mesure qu'on se connaîtra mieux (1). C'est, en 1840, Burnouf préfaçant son *Bhâgavata-Purâna* : « Je n'ai pas besoin de dire que je n'y ai trouvé aucune trace d'idées grecques ou chrétiennes ; car où sont les ouvrages indiens dans lesquels on en ait positivement découvert jusqu'ici ? » C'est, en 1898, l'abbé Roussel concluant (*Cosmologie hindoue*) que « beaucoup de rapprochements de mots » ne recouvrent que « bien peu de similitudes d'idées » ; le monothéisme hindou n'a « que le nom de commun » avec le nôtre ; tous les articles fondamentaux demeurent sans comparaison possible, Création, Trinité, Incarnation, Rédemption. Naturellement ceci n'est qu'un son de cloche ; c'est une extrémité d'une ligne où il y a du va-et-vient. On est frappé de voir, dans la première époque, fidèles et philosophes rivaliser de zèle à effacer, au contraire, distances et nuances.

N'oublions pas que pour ces deux camps les doctrines orientales devenaient d'emblée chapitres et arguments de controverse. Tant que ne fut pas vraiment apparue cette police de l'esprit, qui s'appelle la science, chacun prenait dans ce qui lui paraissait un chantier ce qui lui paraissait le manche d'une arme. Avec d'autant moins de scrupule que l'exemple de la liberté pouvait sembler donné par les pullulements textuels où l'Inde elle-même traite ses autorités sacrées comme un champ ouvert sans limites à son génie de l'interpolation. Cependant la raison occidentale ne tardera pas à chercher un ordre parmi ces complexités où triomphait une hygiène mentale de juxtaposition ; elle tente des analyses qui n'avaient pas été faites ou l'avaient été au goût du pays. Elle pressent bientôt qu'elle peut mieux faire que l'indifférence locale pour départager les apports successifs dans l'histoire des sectes. Il n'en reste pas moins que le stock primitif des notions admises forme une sorte de langue commune où ce qui manque le plus, faute d'un contact direct avec les textes, ce sont les contrastes à partir desquels se font les vraies rencontres.

(1) Nouvelle vérification à propos, cette fois, du bouddhisme, dans A. Foucher, *Bouddha*, 21.

DATES PRINCIPALES.

Shâstras TRONQUÉS ET FAUX *Védas*

Exposés et fragments arrivent à l'Europe en trois ou quatre vagues principales, de 1630 à 1790 : jusque vers 1660, les incunables, H. Lord, A. Roger, appartiennent aux missions protestantes, — aux environs de 1720-40, contribution des *Lettres édifiantes*, c'est l'intervention des jésuites ; — 1760-80, commentaires autour de Holwell, Dow, de *VEzour-Vedam*, entrée en scène des « philosophes » ; 1780-1800, recherches consciencieuses d'Anquetil, P. de St Barthélémy, coïncidant avec les fondations scientifiques de Calcutta.

Pour les deux premières étapes, tous les renseignements originaux ressortent nettement à l'enquête dogmatique : ce sont les missionnaires qui recourent les premiers au savoir des pandits. Ici jouent, soucis indéfiniment alternés ou simultanés, la conviction de réfuter la superstition et l'espoir de libérer une vérité opprimée. Puis Voltaire, à son ordinaire, simplifie. Arrachant aux théologiens la conduite des opérations, il ne se pose pas de questions d'authenticité ; jamais esprit ne s'inquiéta moins de critique, jamais critique ne fut plus expéditive : pourvu qu'un texte ne soit pas de provenance sémitique, il ne voit nul motif d'en discuter la valeur. Les gestes de Voltaire sont clairs dès qu'on les explique par des raisons de journaliste politique : au zèle parfois maladroit des missionnaires, à leurs préventions qui pouvaient être ingénues, succède une rouerie de polémiste ; et qui dit polémique admet un genre où il n'y a de comptes à rendre qu'à l'effet.

Certes il y avait excès dans deux sens : Voltaire trouvait dans le P. Bouchet de quoi divertir son auditoire ; longtemps, Ward, combien d'autres, croiront ne devoir que mépris sans nuances aux « idolâtres ». Mais, si les tenants d'une église sont animés d'un grand élan pour exclure d'autres croyances, ce n'est que jeu d'enfants, comparé à l'intrépidité des sceptiques les mettant toutes dans le même sac. Diderot, lui, dans *VEncylopédie*, se référant loyalement aux missionnaires, aperçoit que leur ardeur a souvent altéré les choses, « tantôt en bien, tantôt en mal ». On peut suivre le progrès des principaux articles chez les informateurs ; avec les premiers de ceux-ci apparaît l'usage raisonnable de transmettre une tradition recueillie des docteurs indigènes ; c'est ce que font Henri Lord, chapelain anglais, Athanase Kircher et Roth, jésuites allemands, Abraham Roger, missionnaire hollandais, ce que feront des voyageurs tels que

Beraier. Il fallut bien des détours avant d'épurer la leçon qu'ils en tiraient.

HENRI LORD

Le livre d'Henri Lord, *Display of two forraigne Sects in the East Iridiés*, traduit en français par Briot,* paraît à Paris en 1667 sous deux titres différents, l'un annonçant l'histoire de la religion « des anciens Persans », l'autre celle « des Banians » ; le premier précise qu'il s'agit des Persans « qui sont à présent dans les Indes orientales », c'est-à-dire : les Parsis ; aussi donne-t-il le premier fragment du *Zend-Avesta* connu en Europe ; mais plus de la moitié de l'ouvrage est réservé aux croyances de l'Inde elle-même, appelées « la religion des Banians » (le peuple entier étant identifié avec ses marchands, lesquels logeaient leurs éventaires à l'ombre de l'arbre banyan) ; quinze chapitres, contre huit pour les Parsis, et le titre de relais porte « Histoire de la religion des Banians ».

L'esquisse des doctrines retient de la documentation locale une sorte de Décalogue qui, sur une montagne au travers d'une nuée, aurait été remis à « Bremaw », dieu du second âge du monde ; Lord appelle ce code « le SHASTER », comme s'il eût été unique et le pendant, pour l'Inde, de l'Avesta iranien : on sait que *shâstra*, dont c'est ici la première graphie en Europe, est un nom générique désignant quantité de traités didactiques. Ce que l'esprit et la langue des traducteurs ont saisi forme un fabuleux roman biblique : Dieu crée le monde en soufflant d'une grande sarbacane sur les eaux, et sépare les éléments ; le premier homme et la première femme, *Pourous* et *Parcoutée* (*Purusha* et *Prakriti*) « se nourrissent des fruits de la terre sans toucher à aucune créature vivante ». Telle page où Moïse paraît en filigrane fait savourer ce que peut donner la collaboration d'un compatriote de Charles Perrault avec un chapelain britannique revenu de Surate ; il s'agit des quatre dieux frères entre qui est partagé le monde primitif :

« Et parce que Brammon était d'une constitution mélancolique et d'un esprit spéculatif, Dieu le remplit de beaucoup de sagesse, et s'en servit pour faire connaître aux hommes ses lois et ses commandements, son port grave et sa mine sérieuse lui semblant fort convenables à cet emploi ; il lui donna donc pour cet effet le livre dans lequel était enseigné comment il voulait être servi, et les autres choses qui regardent la religion ». Le mythe hindou est accommodé sur un ton de bonne compagnie, comme le mythe grec dans la *Psyché* de La Fontaine. L'inter-

vention d'une figure donnée pour un Dieu à « mine sérieuse » et qui veut « être servi » (comme celui d'*Athalie*), c'est tout un théâtre. La mesure du langage entraîne le rétrécissement du paysage mental. La cosmogonie se réduit à une sorte d'*Amadis* arabe; marchands et diamants, montagnes, châteaux, talismans, — on est promené par des chemins qui mènent surtout aux Mille et Une Nuits. L'histoire des âges du monde et créations successives laisse passer bien des vues sur la répartition des attributs divins ; mais les confusions de vocabulaire s'interposent à chaque pas : le « sein du Tout-Puissant » ou « le grand jour du Jugement » propagent de douteuses équivalences.

Dans ces simplifications, le point saillant est aussitôt l'article des réincarnations : il touche au vif l'intérêt majeur des hommes et délimite crûment deux climats ; il a toujours été le meilleur recruteur de l'Inde en Europe : il avait frappé les Grecs, il fascina Voltaire et ses successeurs.

Notre auteur l'aborde, ainsi qu'on fera souvent, par une de ses conséquences voyantes : l'interdiction de manger de la viande, où se marque la prétention que les bêtes aient « une âme pareille à celle de l'homme, et d'une même nature ». Comment, se demande-t-il, l'Inde peut-elle encore ignorer que, d'après « les philosophes », les plantes ont une âme végétative, les bêtes une âme sensitive, et l'homme seul une âme raisonnable, seule immortelle ? on reconnaît la classification du *Timée* qui, endossée par l'enseignement officiel du Moyen Age, devait jusqu'en Descartes avoir la vie dure. D'ailleurs, poursuit Lord, la Genèse est formelle : Dieu permet à Noé de manger de la viande. Probablement les pauvres Banyans auront pris leurs bizarres idées à Pythagore, vénéré « parmi ces gens-là ». L'abstinence du vin ne se défend pas mieux : Dieu ne l'a-t-il pas fait pour réjouir l'homme dans sa faiblesse, quitte à maintenir une raisonnable décence ? Galien l'appelait « le lait des vieillards », et Platon lui-même, qui n'est pas non plus sans liaisons avec « ces gens-là », le considère comme une « excellente médecine que Dieu a faite contre la vieillesse ».

Pythagore ni Platon, à vrai dire, n'ont inventé la métempsychose ; c'est bien eux, cela va de soi, qui l'ont enseignée à l'Inde ; mais eux-mêmes l'avaient apprise de l'Egypte : qui douterait de ce circuit ? il a pour lui la seule garantie connue, la même que pour l'âme sensitive et pour le vin, l'autorité des écrivains grecs et latins. Les renaissances sont ainsi une monstruosité bien classée. Derrière le *samsara*, le *karma* fait sa première apparition à l'horizon de la curiosité européenne : l'utilité des rein-

carnations, c'est d'épurer progressivement l'âme, celle-ci, en « passant et repassant souvent dans l'alambic », se rapproche de l'Être. Le thème des rétributions amène des images de paradis chrétien. La « prétendue transmigration » n'a pas besoin d'être réfutée, pour ce simple motif que « c'est une pure chimère ». Loin de s'épurer en traversant des corps successifs, l'âme ne peut que davantage s'y corrompre, « comme ferait de l'eau qu'on laisserait longtemps dans un lieu bourbeux et plein d'ordure » : c'est dire qu'on ignore le rôle des œuvres et celui de la contemplation.

A tant d'idolâtries le chapelain n'oppose pas seulement l'arbitrage de la Bible, mais le bon sens d'un « temps éclairé ». On croirait déjà être à celui de Voltaire. Toujours, en Occident, moins le fanatisme d'église que de collège ; l'Europe a l'air d'éprouver de soudains haut-le-corps devant certaines pratiques de l'Inde : en fait, elle retrouve des souvenirs scolaires. Lord en est un bon exemple : le bûcher des *Sutis* lui est expliqué par des citations de Strabon et Properce. Il peut bien admettre, contre la supposition de Guillaume Postel, que Brahma ne descend pas d'Abraham : l'éducation classique n'y contredisait pas. Entre les deux hémisphères, le grand obstacle, ce ne sera pas la foi romaine, c'est la littérature romaine.

ABRAHAM ROGER

Abraham Roger touchera bien autrement les esprits que Lord et frappera les mémoires. Ses sentences de Bhartrihari sont, pour la première fois, plus près d'une traduction que d'une accommodation. Hollandais en mission au Goromandel et à Batavia de 1630 (date du livre de Lord) à 1347, il meurt en 1649 ; son ouvrage sur la religion des Bramines n'est publié à Leyde qu'en 1651 ; il est traduit en allemand dès 1663, en français en 1670 ; le titre flamand (*De Open-Deure tôt het verborgen Heydendom...*) devient ceci, qui vaut d'être reproduit intégralement : *La Porte ouverte pour parvenir à la connaissance du Paganisme caché ou La craie représentation de la vie, des mœurs, de la Religion, et du service divin des Bramines, qui demeurent sur les côtes du Coromandel, et aux pays circonvoisins, par le sieur Abraham Roger, qui a fait sa résidence plusieurs années sur lesdites côtes, et a fort exactement recherché tout ce qu'il y avait de plus curieux, avec des Remarques des noms et des choses les plus importantes. Traduite en français par le sieur Thomas La Grue., Maître es-arts, et Docteur en médecine. Amsterdam, 1670.*

L'enquête de Roger s'insère parmi des démarches où plusieurs

pays européens, dans l'intervalle qui sépare le *Discours de la méthode* et la mort de Descartes, envoient des informateurs dans l'Inde. Le titre souligne l'identification qu'on fait entre les traditions de ce pays et « le Paganisme caché », c'est-à-dire les mystères non-chrétiens : ce sera l'obsession du xviii^e siècle, et définitivement les Hindous deviendront les Païens par excellence, les « Gentous ». D'autre part, on réveillera l'antique prestige attribué au pays des gymnosophistes, par l'espoir que ses magies confesseront une corruption de l'universelle Révélation primitive ; obsession, celle-ci, qui persiste de Creuzer à Eckstein et Lamennais.

Dans son avis *Au lecteur*, La Grue, se félicitant qu'on sache déjà beaucoup de choses sur les peuples de l'Inde, s'étonne que « jusqu'à présent il ne s'est trouvé personne qui nous ait proposé en quelque façon leur religion, et les cérémonies qu'ils observent dans leur service divin » ; surtout personne n'a « pu exprimer les vrais fondements de leur religion, leurs propres sentiments, et les opinions qu'ils ont de Dieu et des choses divines ». Certes le but est d'aller éclairer « ces pauvres peuples aveuglés ». A travers « leurs transgressions » ils « ont pu facilement trouver le vrai Dieu invisible par les choses visibles et par leurs causes ». 11 s'agit donc d'une exploration préméditée, dont on attend qu'elle instruisse, mais qu'elle édifie. Sur l'un et l'autre terrain, on ne se départ pas d'une même assurance. Roger déclare les brahmanes « fort ignorants (...) pour ce qui regarde la connaissance de la philosophie » (chap. x) ; comme Lord, il veut dire qu'ils n'ont pas lu Platon et suite. L'un d'eux surtout, Padmanaba, instruit en sa croyance Roger, ministre à Palikat ; La Grue nous l'apprend. Le missionnaire voulait pouvoir prêcher en connaissance de cause. Les pandits accueillaient sans surprise ni appréhension ses questionnaires. Jusqu'où allaient les rencontres ? Le livre entame sa « seconde partie touchant la croyance et la religion des Bramines » par la jolie phrase que voici : « Il ne faut pas que personne pense qu'ils soient entièrement semblables aux bêtes, et qu'ils ne reconnaissent ni Dieu ni religion ». Roger allait jusqu'à ajouter : « Au contraire, il faut que nous en ayons des sentiments tout autres » ; lui qui avait vu et entendu, il faisait pressentir une présence de Dieu chez les « idolâtres », non sans quelques précautions. Malheureusement Thomas La Grue, en bas de page, montre qu'elles étaient nécessaires, en s'inquiétant de ne pas les trouver plus sévères.

Pourtant le progrès fait sur Lord est appréciable. L'exposé demeure près du fabuleux, l'attention fixée sur les rites, les

superstitions, tout un extérieur delà foi; nous voyons repasser les griefs habituels, apparaître celui des mariages d'eïifants. Mais les notions confuses commencent à se classer, d'autres qui sont fondamentales font leur entrée : Roger a raison de le proclamer, il ouvre des portes. D'abord il discerne la « diversité des sectes ». Comme il nomme shivaïtes et vichnouïtes, le traducteur suppose que Vichnou est un « nom commun » équivalent à Dieu, — ce qui paraît aller un peu vite et n'est peut-être pas si mal vu. Mieux : entre les vichnouïtes sont distingués les « *Ramanuja Weistnouwa* » ; c'est être assez avancé que de pouvoir dans l'Europe cartésienne nommer, fût-ce sous son aspect traditionnel d'incarnation de Vichnou, un des plus grands docteurs védantistes. D'autre part, Yogis et Sannyasis sont dépeints comme des solitaires habitant les forêts. Roger a conféré abondamment, non seulement avec Padmanaba, mais avec quatre autres brahmanes, sur les divers systèmes et leurs points "essentiels. A plus d'un endroit, un bout du fil est saisi. Les avatars (sans que le mot soit transcrit) de Vichnou sont exposés, ce qui amène l'histoire de Rama et Sita ; à son tour est nommé Bouddha, lui aussi, il est vrai, en tant que forme de Vichnou.

Quantité de notions sérieuses sur l'Inde ont été données à l'Europe par Roger. Il admet que, par-delà leurs contestations sur « le souverain Dieu », toutes les sectes reconnaissent « un souverain Dieu, qui est seul et unique » : le monothéisme profond est dégagé du polythéisme visible. Autre sujet critique : l'âme ; « c'est l'opinion commune des Bramines que l'âme est immortelle, et qu'elle sera éternelle ». Mais de ses conférences avec eux, Roger retient qu'il existe deux doctrines : pour l'une, les âmes ont toujours été en Dieu, et « comprises dans son essence » ; pour l'autre, elles étaient en dehors, et « dormaient devant que le monde fût ». La question du monisme se trouve engagée devant la conscience de l'Occident avec la gravité qu'elle avait eue pour l'Inde. Sur l'eschatologie, au contraire, le chapitre final d'Abraham Roger apparaît fort écourté.

Le premier encore, il décrit les Védas ; c'est en définissant les prérogatives des brahmanes : la principale est la lecture du livre sacré, « qui est le livre de la loi des Païens, qui comprend en soi tout ce qu'ils doivent croire, et toutes les cérémonies qu'ils doivent faire. Ce livre est écrit en langue *samskortam* : tous les mystères du paganisme sont écrits en cette langue, et les *Bramines*, qui n'ont point dessein de se mêler au trafic, l'apprennent. Ce *Vedam* est divisé en quatre parties ; la première partie est nommée *Rogowedam* ; la 2^e *Issourwedam* ; la 3^e *Samawedam* ;

et la 4^e *Adderawanawedam* ». A travers la double altération du tamoul et du flamand paraissent les dénominations avec lesquelles on allait se familiariser : Rig-, *Yadjur*-, *Sama*-, et *Atharva-Veda*. Une analyse expéditive en est donnée ; on lui rend justice en songeant combien, un demi-siècle presque après Roger, reste courte et fausse la science d'Herbelot aux articles *Beth* et *Anberkend* de la *Bibliothèque orientale*. Première apparition enfin de la susceptibilité indienne sur le quatrième Véda : selon Padmanaba, il n'existe plus (ce qu'on répétera souvent), et les brahmanes ont avec lui perdu leur toute-puissance qui jadis, grâce à ce code magique, fut supérieure à celle des rois. Roger paraît n'avoir lui-même connu des Védas que des hymnes vichnouites en langue tamoule ; au domaine sanscrit appartient Bhartrihari, mais la traduction en a été procurée par Padmanaba ; elle tient vingt-cinq pages de l'édition française.

ATHANASE KIRCHER

Celle-ci est enrichie d'une addition : un extrait de la *China Illustrata* (1663) du P. Athanase Kircher, intitulé *Des décrets et opinions des Brachmanes* : Thomas La Grue, protestant rigoriste, ajoute avec complaisance, sinon avec malice, à son coreligionnaire un complément emprunté à un jésuite d'esprit moins ouvert que n'avait été Robetto de Nobili. Kircher se prodigue en invectives contre les religions de l'Inde ; il en juge sur caution, étant sinologue. Son témoin est ce P. Roth à qui l'on doit les premiers spécimens d'alphabet sanscrit, recueillis à Agra. A tout ce qui touche les transmigrations il accole particulièrement l'épithète de « ridicule », sans épargner ailleurs le soupçon de fourberie ou le reproche d'absurdité ; dans les avatars il voit une offense au dogme de l'Incarnation. On conçoit qu'une conscience chrétienne ait dû se montrer susceptible sur ce point. Ne le verra-t-on pas aussi, dans la suite, heurter chez l'Occidental un attachement vital au principe d'identité ?

Le document Kircher comprend six pages d'un *Abrégé de la Religion des Payens qui habitent sur les côtes de Choromandel* ; elles laissent percer les procédés d'information. Ce raccourci a été, nous dit-on, composé par un savant local et remis au gouverneur hollandais Arnaud Heussen ; on y sent un Hindou cherchant à se faire comprendre par des étrangers à son pays, à son langage, à sa croyance. Il y a un Dieu « durant éternellement dont l'être corporel n'est jamais connu, ni ne peut être coimu ; (...) et son ombre fait qu'il n'a point d'yeux, et qu'il voit néanmoins tout ce qu'il y a dans le monde ; point d'oreilles, et qu'il

entend pourtant tout ; et, quoique nous soutenions qu'il est ici et là différent, toutefois il est toujours partout dans le monde ». De telles définitions me paraissent typiques : elles peuvent n'être ni désavouées par un brahmaniste ni dépay-santes pour un chrétien, peut-être même pour un déiste ; celle-ci n'exclut pas l'esprit des Psaumes ou de Spinoza, et pourtant ne trahit pas celui des Upanishads ; le panthéisme n'y est pas irréconciliable avec la transcendance.

Abraham Roger et sa curiosité théologique laissent des traces dans les bibliothèques et les littératures. Notamment Goethe, son fidèle lecteur, lui empruntera des sujets de ballade. Il s'est déclaré précocement aussi, et profondément, frappé par les *Voyages* chez le Grand Mogol du médecin Dapper, publiés en hollandais en 1672, traduits en allemand en 1681, et tout imagés de brahmanisme. Les missions protestantes eurent d'autres représentants qui comptent dans l'histoire de l'indianisme. Parmi les Hollandais, Philippe Baldoeus et Melchior Valentin, « dont les doctes recueils sont des mines riches qui n'ont pas encore été assez exploitées », écrivait Lanjuinais au début du xix^e siècle. A cette époque, le jeune indianisme pouvait trouver son profit également dans les documents réunis, une centaine d'années plus tôt, par la mission danoise établie en 1706 à Tranquebar, sur la même côte du Goromandel ; Anquetil les mentionnait fréquemment ; Max Millier encore met en bonne place Barthélémy Ziegenbalg (1683-1719). Il est à noter que, si la prospection doctrinale fut alimentée par des missions installées les unes au nord, les autres au sud, et qui apportaient des traditions divergentes, le plus grand nombre était tributaire des pays de langue tamoule ; le fait ne fut pas sans influence sur l'état des textes utilisés, comme on le vit pour certains *shâstras* et surtout pour le *Bagavadam*. Diderot rassemble sous la rubrique *Malabares*, dans l'*Encyclopédie*, ce qu'il sait des croyances védiques et brahmaniques.

BERNIER. LA CURIOSITÉ DE L'INDE

Bernier (1620-1688) part en 1654 pour la Syrie, passe en Egypte, va séjourner dans l'Inde jusqu'en 1668. Il y a été précédé, notamment par Pierre Malherbe et Tavernier, mais personne n'a fait sans doute plus que lui pour rendre l'Inde familière ou désirable aux lettrés du xvii^e siècle. C'est, de métier, un médecin et un philosophe. Des deux sciences, il a étudié l'une à Montpellier, l'autre près de Gassendi, dont il est grand admirateur, et le disciple avec Chapelles, Molière sans doute,

Cyrano peut-être. Très répandu et choyé avant le départ comme après le retour ; Saint-Evremond en parle à leur amie Ninon de Lenclos comme du « joli philosophe » ; à la même Ninon, Saint-Lambert le donnera pour interlocuteur dans ses dialogues *d'Analyse de la femme*. Lui-même, dans son *Eloge de Gassendi*, avoue qu'il ne lui « déplaît pas de s'entendre dire : le voilà, ce grand voyageur ! »

Il est l'un de ceux grâce à qui le personnage du « Grand Mogol » s'installe dans la littérature européenne. Médecin d'Aurengzeb pendant huit ans, familier d'un grand fonctionnaire de la cour, il échangeait des leçons de biologie et de métaphysique occidentales contre des notions de théologie brahmanique. Car il eut cette curiosité de rechercher l'Inde authentique derrière l'Inde conquise. Il y était encouragé par ses correspondants parisiens, évidemment aussi par ses rencontres avec d'autres voyageurs, religieux ou laïques, lancés alors sur ces pistes : une telle émulation est à retenir. Ainsi nous permet-il de compléter et contrôler les aperçus de Kircher empruntés au P. Roth, qu'il a lui-même beaucoup fréquenté dans Agra ; malheureusement il n'a pas cru qu'il eût mieux à dire sur ces sujets. C'est Chapelain qui, par une lettre du 13 novembre 1661, rappelant au voyageur qu'il marche sur la route d'Apollonius de Tyane, l'adjure d'enquêter sur les livres et les doctrines. En novembre 1662, Chapelain confie lettres et paquets à Tavernier qui retourne auprès d'Aurengzeb et, tout le mois de décembre 65, accompagnera Bernier. Réponse, très longue, capitale, de Bernier, datée « de Chiras en Perse, le 10 juin 1668 » ; une nouvelle lettre de Chapelain sera confiée à Chardin, qui, allant en Perse, avait rencontré Bernier à Surate en 67. Reçue le 11 février 69, la lettre de Chiras disait :

« Ne vous étonnez pas d'abord si, quoique je ne sache pas le hanscrit, qui est la langue des doctes, dont je dirai un mot ci-après, et peut-être celle-là même des anciens brahmanes des Indes, comme on pourra voir ensuite, je ne laisserai pas de vous dire beaucoup de choses qui sont tirées des livres écrits en cette langue, car vous saurez que mon agah Daneeh-mendkan, partie à ma sollicitation, partie pour sa propre curiosité, prit à ses gages un des plus fameux pendets qui fût dans toutes les Indes et qui autrefois avait eu pension de Dara, le fils aîné du roi Chah-Jehan, et que ce pendet, outre qu'il attirait chez nous tous les plus savants pendets, a été plus de trois ans assis à mes côtés. Quand j'étais las d'expliquer à mon agah les dernières découvertes d'Harvus [Harvey] et de Pecquet sur l'ana-

tomie, et de raisonner avec lui sur la philosophie de Gassendi et de Descartes, que je lui traduais en persien (car c'a été là ma plus grande occupation pendant cinq ou six ans), le pendet était notre refuge, et alors c'était à lui à raisonner, et à nous conter ces fables, qu'il nous débitait sérieusement et sans jamais rire ; il est vrai que nous nous dégoûtâmes si fort à la fin de ses raisonnements bourrus, que nous ne le pouvions presque plus entendre ».

On savoure ce pittoresque enseignement au pair. Dès ce moment, il s'agit donc, entre les deux hémisphères intellectuels, des intérêts primordiaux. On regrette, sans s'étonner, que les organes occidentaux manifestent des symptômes d'intolérance digestive. Eux aussi anticipent. Le pandit de Dara Shakoh (frère et victime d'Aurengzeb) mérite une mention : voilà le fameux traducteur à qui l'on doit la version persane des *Upnishads* que Bernier devait rapporter et Anquetil traduire.

« Ils disent donc que Dieu, qu'ils appellent Achar, c'est-à-dire immobile ou immuable, leur a envoyé quatre livres qu'ils appellent Beths, mot qui signifie science, parce qu'ils prétendent que dans ces livres toutes les sciences sont comprises. Le premier de ces livres s'appelle Atherbabad, le second Zagerbed, le troisième Rakbed, et le quatrième Samabed ». Après les transcriptions en tamoul données par Roth et Kircher, voici la transcription d'après le persan. Notons que des graphies voisines (Beth au lieu de Bed) se retrouveront dans la *Bibliothèque* d'Herbelot, ami de Bernier, et documenté par lui, on n'en saurait douter.

Les pandits ne prétendent pas que leur loi vaille pour tous, au contraire Dieu n'a fait leur religion que pour eux ; ils ne prétendent pas non plus que le christianisme soit faux ; il est bon pour les chrétiens, Dieu pouvant « avoir fait plusieurs chemins différents pour aller au ciel ; mais ils ne peuvent entendre que, la nôtre étant générale pour toute la terre, la leur ne peut être que fable et que pure invention ». Bernier a entendu des missionnaires identifier la Trinité indienne avec celle des chrétiens ; pour lui, il n'en décide pas, et ne semble pas favorable à cette tendance. « De plus, j'ai vu le révérend père Roa [Roth], jésuite, Allemand de nation et missionnaire à Agra, qui s'était appliqué au hanscrit et qui y avait beaucoup d'entrée, qui soutenait que non seulement il était porté dans les livres des gentils qu'il y avait un Dieu en trois personnes, mais que la seconde Personne de leur Trinité s'était incarnée neuf fois*.. »

Il développe ce point dans les termes mêmes d'un de ses

instructeurs, ajoutant, pour notre déception : « J'en avais écrit plusieurs choses fort au long dans mes mémoires (...), et m'étais fait donner les caractères de leur langue hanscrit ; mais ayant trouvé à mon retour tout cela, ou du moins la meilleure partie, imprimé dans *China Illustrera* du père Kirker, qui l'avait appris à Rome de ce même père Roa, je me contenterai de vous avoir indiqué ce livre... J'ajouterai ces mots pour vous faire savoir que je ne suis pas moins obligé à messieurs Henri Lor et Abraham Roger qu'aux révérends pères Kirker et Roa. J'avais compilé cent choses touchant les gentils que j'ai trouvées dans les livres de ces messieurs, et qui m'auraient bien donné de la peine à ranger comme ils l'ont fait. » Du moins ceci nous assure-t-il, non pas seulement d'une certaine façon contemporaine d'aborder les doctrines hindoues, mais d'une certaine constance hindoue dans la façon de les exposer aux étrangers ; il est intéressant de voir confirmer par un témoin oculaire l'exactitude des autres relations pour leur temps.

Les lettres de Bernier sont lues par Chapelain chez le chancelier Séguier, maison où l'Académie tient ses assemblées ; de cette correspondance assidue et volumineuse, des copies passeront par les mains de Sainte-Beuve et Victor Pavie. L'intérêt pour les doctrines lointaines, stimulé par un grand lettré comme Chapelain, un esprit fort comme Chapelle, à qui Bernier adresse en 1661 une autre lettre importante, cohabite avec une foi inébranlable, et une passion pour les conquêtes les plus modernes de la raison et de la science. Bernier, en outre, est le premier exemple de ces actifs intermédiaires entre indianisme et littérature que nous verrons se multiplier à l'époque romantique. Familier des plus illustres, Racine et Boileau, ayant composé avec ceux-ci en 1671 le fameux *Arrêt burlesque* « où la Cour ordonne au chyle d'aller au foie, sans plus passer par le cœur (...) sous peine d'être entièrement livré à la Faculté » (Caullery), il allait donner à Molière « des indications qui l'aidaient à ridiculiser, dans le *Malade imaginaire*, les médecins attachés aux anciennes pratiques et ennemis de la circulation » (Picavet) : Diafoirus parle, en effet, le langage de Riolan, chef de la longue opposition qui dressa la Faculté de médecine de Paris contre les découvertes encore récentes de Harvey (1628) et Pecquet (1651).

Surtout, Bernier allait être, chez M^{me} de la Sablière (après une jeunesse assidue chez Ninon et la duchesse de Bouillon), le commensal et interlocuteur quotidien de La Fontaine et le mettre en contact avec son intime (et futur exécuteur testa-

mentaire), le d'Herbelot de la *Bibliothèque orientale*. De là, pour nous, une vue sur les rapports qui, sous Louis XIV, se nouèrent entre création littéraire et curiosité de l'Orient, De là, pour le fabuliste, un renouvellement de sources : « Bernier est un des hommes à qui La Fontaine doit le plus. J'en trouve l'indice en maint endroit du « Second recueil ». On se rappelle que le voyageur avait passé longtemps dans les États du Grand Mogol. Or, c'est depuis son retour que le fabuliste s'adresse aux sources orientales, en tout cas au *Livre des lumières*. Simple coïncidence ? Je ne le crois pas. Il me semble avoir là l'influence des livres de voyages de Bernier (parus en 1670-71), comme de ses conversations. Cette histoire d'Aureng-Zeb, pleine de récits curieux ou même pathétiques, avait dû emporter vers le fabuleux Orient l'esprit du poète. Pourquoi glisse-t-il partout le Mogol ? Par exemple dans la fable de l'Ermite et du Vizir, ou dans cette histoire des Souhais quç d'ailleurs Bernier seul a pu lui faire connaître », le récit utilisé ne se trouvant que dans un texte hébreu non traduit encore ; et La Fontaine s'écrie : « Si j'apprenais l'hébreu ! » écho de ses conversations avec Bernier ou Herbelot. « Et qui lui avait raconté celle du Bassa et du Marchand ? Ou encore, comment ne pas reconnaître Bernier, malgré toutes les différences de situation et de caractère, dans cet homme qui court après la fortune, qui va au Mogol, qui passe à Surate (comme Bernier), et qui, de retour au pays, trouve son ami plongé dans le sommeil ? Bernier I mais on voit à chaque page, son souvenir, son influence, dans tout ce qui est science ou philosophie ! » (Louis Roche.)

Bernier publie en 1670 *Histoire de la dernière révolution des Etats du Grand Mogol* ; en 1688, *Mémoire sur le quiétisme des Indes* dans *VHistoire des Savants*, et *Introduction à la lecture de Confucius* dans le *Journal des Savants* ; en 1699 l'édition complète (posthume) des *Voyages* reproduit les deux grandes lettres philosophiques sur l'Inde, celle de 1661 à Chapelle et celle de 1668 à Chapelain, déjà publiée comme « Suite des Mémoires » en 1671. Entre temps ont paru les *Voyages* de Tavernier en 1677, de Thévenot en 84, de Chardin (Perse) en 86. Tavernier, dans le plein éclat du siècle, frappait les imaginations par son aventure fastueuse et accidentée de marchand prodigieusement enrichi puis brutalement ruiné par les pierres de l'Inde. Plus heureux en topographie qu'en philosophie, après avoir conversé avec les brahmanes, il répète, sans beaucoup les éclaircir, les données qui touchent aux castes, aux *Sutis*, à la vie de l'âme, à la nature de Dieu. Bernier a entendu parler

des *Purânas*, il entrevoit, comme Abraham Roger, les six *darshânas* classiques. Anquetil se réfère souvent à ses informations. Buffon, pour l'Inde, cite habituellement Thévenot, naturaliste, et Tavernier ; il n'emprunte à Bernier qu'un passage sur le Cachemire.

LES LETTRES ÉDIFIANTES

Aux jésuites le début du siècle doit des connaissances plus étendues, mieux classées et pénétrées. Les *Lettres édifiantes* ne commencent pas très bien sur l'Inde. C'est d'abord, le 1^{er} juin 1700, le P. Pierre Martin exposant le système des castes ; il reconnaît loyalement que les premiers convertis l'ont été pour se protéger contre les musulmans ou pour se concilier les vainqueurs portugais, ou bien c'était des parias et la lie du peuple. Puis viennent les lettres adressées de Madura par le P. Bouchet à Huet devenu évêque d'Avranches, ces lettres qui amuseront tant Voltaire : les deux correspondants sont de ces Occidentaux éminemment gréco-latins, aux yeux de qui c'est l'Inde qui doit à l'Occident tout ce qu'elle sait. Par rage de concordance, Bouchet déforme tout ce qu'il rapporte ; il donne bien un aperçu d'un quadruple Vêda, mais ne doute pas qu'il n'ait été copié sur « la loi de Moïse ». Entre deux voyages, le missionnaire avait des conversations avec Huet ; le sujet qui les fascinait était toujours le métempsycose.

D'une lettre du P. de La Lane (30 janvier 1709) se dégage un progrès qui me paraît faire événement : étant admis que le polythéisme indien est une altération de la religion originelle, on discerne en celle-ci, terme suprême, l'union à Dieu. Désormais l'histoire de l'âme est profondément intéressée à ce qu'on ne sait pas encore assez de l'Inde. Sans doute, la même ouverture n'est pas dans tous les esprits. De 1730 à 1740, deux informateurs, les PP. Calmette et Pons, sont de premier ordre. Les missions ont pu, contre tout espoir, accéder aux Vêdas, mais non, je l'ai rappelé, pousser le sanscrit jusqu'au védique ; elles se résignent à des extraits de commentaires, obtenus, comme les manuscrits, de brahmanes christianisés ; sur ces bases fragiles le P. Calmette fonde le dessein de prouver aux Hindous que leur croyance n'est pas différente, « car l'unité de Dieu, les caractères du vrai Dieu, le salut et la réprobation sont dans le Vedam », mais « comme des paillettes d'or sur des monceaux de sable » (17 septembre 1735).

Le P. Pons, lui, n'est pas moins instruit dans les doctrines qu'on ne l'a vu dans la langue, où il devançait d'un demi-

siècle presque la science anglaise. La lettre du 23 novembre 1740 est remarquable ; il voit souvent juste et large. Sans doute encore tels rapprochements aventurés ; par exemple, découvrant la formule *Ora, Sântih, Sântih, Sântih, harih*, il écrit : « Vous savez sans doute que la lettre ou syllabe *ôm* contient la Trinité en Dieu, le reste est la traduction littérale de *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus*. *Harih* est un nom de Dieu, qui signifie ravisseur ». Cependant on est confondu de la perspicacité avec laquelle il analyse l'authentique essence des systèmes hindous, et opère les discriminations fondamentales : celle d'abord des « deux théologies brahmanique et populaire », la première étant contenue dans les Védas, la seconde appuyée sur les *Purânas* ; par-delà une doctrine morale, traitée avec de remarquables égards, est définie la valeur ésotérique des *shâstras* : « Son unique fin, le but où tendent toutes les recherches philosophiques des brahmanes, est la délivrance de l'âme, de la captivité et des misères de cette vie, par une félicité parfaite, qui essentiellement est, ou la délivrance de l'âme, ou son effet immédiat. » Maintenant est atteint le joint valable entre les spiritualités, les espérances, des deux religions. En ceci le P. Pons marque l'étape décisive.

Suivent d'autres distinctions importantes : il connaît, par leurs noms et leurs caractéristiques, les six écoles védantistes. Il a, lui le premier, entendu parler exactement du bouddhisme (il l'appelle *Bauddamatham*), et il identifie, avant De Guignes, celui de la Chine et du Tibet avec celui de l'Inde ancienne ; il nomme également le jaïnisme. Quantité de notions se trouvent précisées jusqu'à un détail qui, en 1740, est bien digne de remarque ; en comparaison, Bernier et Roger, c'est l'enfance ; les dogmes de l'émanation ou de l'union à Dieu sont analysés dans l'interprétation propre à chacun des *darshânas* ; parmi ceux-ci la première place est reconnue au Vedanta selon Shankarâchârya, auquel se rattachent tous les *sanyassis*, et celle de la *Maya* n'est pas moins bien marquée : ce qui distingue cette école des autres, c'est l'opinion de l'unité simple d'un être existant qui n'est autre que le *moi* ou l'âme. Rien n'existe que ce moi. « Les notions que donnent les sectateurs de cet Etre sont admirables. Dans son unité simple, il est en quelque sorte trin par son existence, par sa lumière infinie, et par sa joie suprême ; tout y est éternel, immatériel, infini. Mais parce que l'expérience intime du *moi* n'est pas conforme à cette idée si belle, ils admettent un autre principe, mais purement négatif, et qui par conséquent n'a aucune réalité d'Etre, c'est le *Maya*

du *moi*, c'est-à-dire erreur : par exemple, je crois actuellement vous écrire sur le système du *Vedantam*, je me trompe. À la vérité, je suis *moi*, mais vous n'existez pas, je ne vous écris point, personne n'a jamais pensé ni à *Vedantam*, ni à système ; je me trompe, voilà tout, mais mon erreur n'est point un être. C'est ce qu'ils expliquent par la comparaison qu'ils ont continuellement à la bouche, d'une corde à terre, qu'on prend pour un serpent. » Si l'on réfléchit que le missionnaire n'a d'accès aux textes que partiel encore, souvent indirect, et qu'il fraie les pistes parmi des pensées sans précédent, on apprécie qu'il mette de la sorte l'idéalisme intégral de Shankara à la portée de lecteurs que n'y avaient alors préparés ni Berkeley ni Kant.

Plus d'un réflexe, naturellement, le fait reculer ; « un orgueil plus outré que celui de Lucifer » lui apparaît dans l'identification exprimée par la formule « Je suis l'Être Suprême, *aham ava param Brahma* », que la créature déduit de la *Mâyâ* ; aussi est-il le premier chrétien qu'on voie craindre dans les rapprochements superficiels un danger de conversion pour ses frères : « Les nouveaux missionnaires doivent être sur leurs gardes, lorsqu'ils entendent les Brahmanes parler si emphatiquement de l'unité simple de Dieu, *Addvitam*, et de la fausseté des biens et des plaisirs de ce monde, *Mâyâ*. » D'un intérêt exceptionnel sont les développements donnés par Pons à « l'École de Sankiam » fondée « par Kapil », et à « l'École de Mimâmsâ ». Seul, Golebrooke, quatre-vingts ans plus tard, ira plus loin dans l'analyse. Pons conclut modestement : « Je ne suis pas assez au fait des systèmes des autres écoles ; ce que je vous marque ici ne doit même être regardé que comme une ébauche à laquelle une main plus habile aurait bien des traits à ajouter, et peut-être plusieurs à retrancher. Il me suffit de vous faire connaître que l'Inde est un pays où il se peut faire encore beaucoup de nouvelles découvertes. » Au signataire de telles paroles en de tels temps ne convenait-il pas de tirer son chapeau ? Sur leur retentissement je suis moins édifié. Le P. du H aide, ayant rassemblé le recueil où figure cette lettre, l'envoie « aux Jésuites de France » ; il en signale deux lettres seulement, parmi lesquelles n'est pas celle-là, et pour le reste déclare n'avoir rien « à dire de particulier » ; elle venait trop tôt.

HOLWELL ET DOW. DE GUIGNES

Troisième étape : les contributions de Holwell et Dow, celle de *VEzour-Vedam* et du *Bagavadam*, ne manifestent pas une

avance aussi remarquable que remarquée. Elles rendent familières des notions qui avaient cessé d'être neuves.

Dans le même temps, les recherches des religieux se poursuivaient à moindre bruit. En 1742, la Mission danoise du Malabar, citée plus haut, et qui depuis 1718 publiait des Mémoires à Halle, y insérait une prétendue analyse du *Yadjur-Véda* qui, en fait, était un exposé d'un moderne hindouisme ; elle l'avait reçu oralement d'un brahmane de Tranquebar, région où prévalait plus spécialement le rattachement nominal de l'école au Yadjur, d'où la confusion ; et c'est un exemple de la prédominance des documents recueillis en pays dravidien. Il semble d'ailleurs qu'à cette étude importante presque personne, si ce n'est, bien entendu, Anquetil, ne fit attention avant Albrecht Weber en 1853. En 1752 les seize livres *Historiarum Indicarum* du jésuite italien J. P. Maffei n'apportent que des apparences de nouveauté. En 1757 Marco dalla Tomba, appartenant à la mission du Tibet, étend l'enquête à des régions du Nord où elle n'avait guère été poussée. Il mentionne plutôt qu'il ne pénètre Védas, shâstras, Purânas ; mais il mérite d'être vénéré comme étant le premier qui, aidé par un brahmane de Bénarès, ait traduit quelque chose de deux monuments primordiaux, *Râmâyana* et *Bhagavad-Gita*.

John Zephaniah Holwell (1711-1798), chirurgien de la marine britannique, fut de ces voyageurs que fascina de bonne heure la spiritualité orientale ; malheureusement ses connaissances paraissent limitées aux langues vulgaires de l'Inde. Il raconte avoir obtenu un code sacré, l'avoir traduit avec un pandit, puis avoir tout perdu à la prise de Calcutta, hors un fragment inséré en 1764 dans un livre d'aventures militaires qui fit grand bruit : *Narrative of the Black firole, Interesting Historical events relative to the Province of Bengale and the Empire of Hindostan*.

Les deux volumes de la traduction française de 1768 retiennent du titre *Événements historiques intéressants relatifs aux provinces du Bengale et à l'Empire de l'Indostan* ; avec cette précision : « La Mythologie, la Cosmogonie, les Fêtes et les Jeûnes des Gentous qui suivent le Shastah, et une Dissertation sur la Métempsychose, dont on attribue faussement le Dogme à Pythagore. » L'annonce est éloquente, et le contenu du livre y répond : comme tant d'autres découvrant l'Inde, le Discours préliminaire affirme que tout ce qui Ta précédé sur ce sujet est faux ; pour les modernes, qui suivaient en cela les anciens, les Hindous n'ont été que de stupides idolâtres ; les catholiques n'en ont rien su que par quelques citations accro-

chées dans la mémoire de quelques natifs et mal traduites par ceux-ci. Mais Fauteur, comme le montrait son titre et comme avait fait Lord, prend « le Shastah » pour un nom d'ouvrage unique couvrant tout le dogme, ce qui permettra à l'éditeur de Benjamin Constant de le prendre enfin pour un nom d'homme. Ce livre, nous dit-on, est simplement l'équivalent bengalais et le pur modèle de cette grossière altération propre au Corômandel et, qui s'appelle le *Viedam* ; exacte était l'idée que les textes sanscrits se corrompaient dans la tradition tamoule ; seulement la discrimination n'est nullement faite entre la substance védique, les commentaires des *shâstras*, les leçons des *Purânas*.

Une fois de plus, tout le savoir provient de conversations avec des brahmanes. Le volume consacré aux doctrines ne connaît qu'un petit nombre d'articles, où prédominent fâcheusement les rites et la cosmogonie : l'interminable des mythes sur les « anges », leur lutte et leur « chute », se retrouvera chez Voltaire et passera pour l'essentiel ; et de même l'accent mis sur la métempsychose. Schlosser encore (*HisL univ. de Vantiq.*, tr. fr., 1828, 154) affirmera : « C'est dans l'ouvrage de Holwell, imprimé à Leipzig en 1778, que se trouve le meilleur essai sur la religion de Brama » ; les traductions en diverses langues n'avaient pas tardé, et le livre avait pénétré partout. Opinion plus sérieuse chez Guigniaut en 1825 (*Relig. de l'antiq.*, I, 650) : il ne trouve aux documents Holwell aucune authenticité, y voit un ((indianisme récent et mélangé », et dénonce la « même empreinte » chez la chanoinesse de Polier, laquelle s'en était beaucoup servie. C'est trop souvent sur de telles compilations que les croyances indiennes restèrent connues.

A la même date que la traduction française de Holwell, paraît *The History of Hindostan* du major Alexandre Dow (mort en 1779), qui passe à son tour dans beaucoup de langues et n'a pas moins de diffusion ; en français dès 1769, puis à nouveau en 71 et 76 par l'intermédiaire d'un bibliothécaire suisse, Sinner, sous le titre (1) : *Fragment de l'histoire de l'Indostan, avec une Relation de la religion ancienne de ses peuples et des Bramines, tiré de l'anglais*. Curieux travail. Ayant retrouvé dans sa Bibliothèque de Berne un manuscrit du *Purgatoire de St Patrice*, Sinner commence sa publication en donnant ce texte, frappé qu'il est d'y apercevoir des simi-

(1) Autre titre : *Essai sur les Dogmes de la Métempsychose et du Purgatoire enseignés par les Bramins de l'Indostan...*, Berne, 1771. Il y eut 4 éditions, une tr. ail.

litudes avec le *samsara* : toujours la métempsychose au premier plan.

Dow s'était proposé de traduire en anglais une histoire persane de l'Inde due à Mahmoud Casim Fehishta ; chemin faisant, il y avait adjoint des notions confusément rangées, sur les interprétations idéalistes du monde selon les Védas. Plus renseigné que lui, et meilleur historien, Sinner a fait le point des travaux européens sur l'Inde. Il connaît et juge Lord, Roger, Kircher, Dernier, les *Lettres Edifiantes*, et La Croze et l'abbé Mignot. Selon lui, Holwell et Dow « ont tous deux justifié les Bramins de l'accusation d'Idolâtrie, de Polythéisme, et de doctrines mêlées d'absurdités, qu'on leur a imputées jusques aujourd'hui. Ils ont surtout fait voir que les trois Etres divins, ou les trois personnes, Birmah, Bistnov, Sieb [Brahma, Vichnou, Shiva] ne signifient parmi les Docteurs de l'Indostan que les trois attributs de l'Etre divin, celui de la Création, celui de la Conservation de l'univers, et celui de la punition, ou Dieu Créateur, Conservateur, et Vengeur, ou plutôt réformateur... »

Ce prétendu progrès me semble, par rapport au P. Pons, fort douteux. La distinction entre doctrine pure et superstitions populaires s'accroît, mais l'obstacle du vocabulaire ne s'est pas déplacé : Holwell n'a pas réussi à s'approprier le sanscrit ; Dow s'y essaie avec un brahmane, s'en dépit, se rejette sur le persan. Il identifie, lui, les *shâstras* avec les Xédas, que Holwell affirmait être beaucoup plus jeunes. Toutefois il y a, de Holwell à Dow, amélioration : le second sait que Brahma n'est pas un prophète, que *shâstra* n'est qu'une désignation générique, qu'il existe quatre Védas ; mais ceux-ci, il reste incapable d'y pénétrer. Son intelligence, son humanité, lui font seulement tirer des conversations de pandits le plus qu'on ait fait jusque-là. Et Sinner le commente en s'attachant à la question des mystères ; c'est un trait d'époque, c'est le perpétuel attrait de l'Inde ; c'est reprendre les études de Mignot et Sainte-Croix, notamment, que rapprocher des mystères indiens ceux d'Eleusis et les écrits de Jamblique ; cette tendance peut trouver une résonance particulière dans le pays de Lavater et dans une période travaillée d'illumination.

Sinner reconnaît la médiocre qualité des interprètes souvent employés par les informateurs européens ; nous lui devons un état exact des connaissances d'avant Jones, avec cette conclusion méritoire pour l'année 1776 : « Concluons de tout ceci, avec les missionnaires, avec les auteurs anglais, et avec le

savant de Paris, qu'on n'aura des lumières un peu satisfaisantes sur la théologie des Bramines qu'après qu'on aura appris l'idiome hanscrit ou sanscrit, ou samscret. Espérons tout des Anglais. » Ainsi est souligné le fait que les acquisitions précieuses dues aux missions s'arrêtaient au point où déjà des officiers et fonctionnaires de l'Angleterre conquérante — et c'est le mérite de Holwell et Dow — montraient que le démarrage ne pouvait venir que de leurs équipes. Quant au « savant de Paris », l'allusion rappelle précisément les études alors poussées dans les milieux de l'Académie des Inscriptions ; elles non plus ne pouvaient suppléer par un génie de conjecture à l'apprentissage du sanscrit. L'abbé Etienne Mignot, grand rassembleur de manuscrits, avait publié cinq mémoires sur l'histoire des doctrines, où était utilisé le mieux possible le stock provisoire de connaissances ; de Guignes, en 76, l'année de la prédiction Sinner, donnait d'après le chinois, sa spécialité, des *Recherches historiques sur la religion indienne et sur les livres fondamentaux de cette religion*. Une grande valeur est aujourd'hui attribuée à son entreprise ; grâce à elle, « la civilisation de l'Inde n'était plus une énigme qu'on n'avait pas le moyen de déchiffrer. Elle prenait rang parmi les autres civilisations mondiales et la science des antiquités indiennes avait trouvé sa méthode » (Filliozat). Les *shâstras* de Holwell et Dow, avec le *Bagavadam* et les quatre *Upanishads* traduites en 1787 par Anquetil, entrèrent, en 1791, dans un recueil collectif *d'Indische Schrifte* dont le tome I^{er} seul parut (à Zurich).

LE LANCEMENT DE L'INDE PAR VOLTAIRE

Vues et jugements de Voltaire sur l'Inde se modifient et complètent depuis les premières moutures de l'*Essai sur les mœurs*, c'est-à-dire les années 50, au gré des publications ultérieures, Holwell, Dow, *Ezour-Vedam* ; de celles-ci il a fait la fortune en France pour les services qu'elles rendaient à sa polémique. D'abord, il l'avoue dans l'Avant-Propos de l'*Essai*, l'Inde arrive à point pour lui permettre de corriger Bossuet ; selon l'histoire catholique, « tout a été fait dans le monde pour la nation juive » ; désormais la balance va être rétablie en faveur de l'Inde et de la Chine, les véritables aînées de la famille humaine ; c'est d'elles que tout est venu à l'Europe, aux Grecs l'idée de leurs Titans révoltés, aux Juifs le livre d'Hénoch, d'où est sortie la doctrine chrétienne. Et d'ailleurs « les Juifs ont tout pris des autres nations », — voilà une théorie qui devait obtenir un joli succès, comme toutes celles qui réduisent le nombre des invités

aux repas de famille ; ceux qui l'ont appliquée ne savent peut-être pas qu'elle vient de Voltaire.

A tel endroit, il admet sans sourciller l'assimilation « *Bram, Brama, Abraham, Ibrahim* » ; à tel autre, il foudroie le P. Bouchet pour l'avoir admise. Tantôt les religions hindoue et chinoise sont les seules sans barbarie, et le début du *shâstra* de Holwell est « véritablement sublime » ; tantôt les rites brahmaniques montrent l'esprit « dans toute sa misère », et ces superstitions ridicules ne tendent qu'à la tyrannie de ces prêtres d'Asie qu'ailleurs on opposait aux nôtres. De bonne foi, Voltaire retrouve à tout coup dans l'Inde de Holwell des notions familières du christianisme. Dans la métempsycose il admire le bon frein moral et politique des expiations, et en explique par des commodités alimentaires l'origine : en cela, véritable fondateur de la sociologie qui, avec Salomon Reinach, appellera la métempsycose « produit d'une exagération de l'instinct social », la déclarera « moins scientifique » que « l'idée de l'évolution », et verra dans l'internat des lycées une « survivance druidique » (*Orpheus*).

Comme il ignore le clérical Anquetil pour se référer au seul Hyde sur l'*Avesta*, Voltaire continue d'interpréter Holwell par Strabon, d'où il conclut que les Hindous adorent un Dieu créateur, rémunérateur et vengeur. Il lui est agréable de répéter que « notre religion était cachée au fond de l'Inde » et « nous vient incontestablement des brachmanes » (*De Vâme*), déduction que, de données voisines, on n'avait pas vu tirer par les hommes d'Église. Encore que traditions et pratiques charrient « le plus ennuyeux fatras », l'*Ezour-Vedam* reste l'« ouvrage d'un vrai sage » réagissant contre les sottises des prêtres : « C'est une dispute de la philosophie contre la théologie indienne », affirme-t-il, car ses contradictions apparentes tournent autour d'un point fixe, l'exécration du clergé dans l'Inde. Flair admirable : ce faux « Vedam » était un arrangement fabriqué sur une commande du clergé *occidental* !

Le grand mérite de l'Inde devient d'avoir professé un déisme voltairien : les Hindous « ne pouvaient établir la religion que sur la raison universelle » (*Essai*, ch. iv) ; il est curieux que ce soit ce que Lacordaire reprochera à Lamennais d'enseigner. Au surplus, les Hindous « prononçaient vaguement et au hasard le nom d'âme, comme nous le prononçons tous » (*Fragm. hist.*, art. 24). Pour accentuer l'incapacité des missionnaires à voir dans l'Inde autre chose que le diable, Voltaire grossit Holwell et Dow, révélateurs de « secrets sublimes » ; il a raison de se féli-

citer que sans lui on n'eût pas tant remarqué leurs textes (*Lettres chin.*, X) : ce qui chez lui est profond, c'est l'élan vers un savoir nouveau, un besoin vital de s'employer pour ce qui ouvre des perspectives et dérange l'habitude.

L'EZOUR-VEDAM, CONTE MORAL

Sur l'*Ezour-Vedam*, Voltaire revient intarissablement; ce n'est pas seulement la grande arme de son arsenal, c'est une de ses chères inventions : il en avait personnellement reçu le manuscrit en 1760 des mains d'un galant chevalier de Modave (ou Maudave) rentré des Indes ; il le donnait solennellement à la Bibliothèque du roi, l'année suivante. Il le déclarait certainement antérieur à l'expédition d'Alexandre, composé par les brahmanes, et peut-être identique à l'« Ajour-Veidam » du P. Pons. Il l'annonçait au bibliothécaire Caperonnier f23 juillet 61) comme traduit du sanscrit « par un homme de beaucoup d'esprit, qui est correspondant de notre Compagnie des Indes, et qui a très bien appris le français. Il l'a donné à M. de Maudave, commandant pour le roi dans un petit fort de la côte de Coromandel ».

Le même ouvrage est dans les papiers d'Anquetil (B. N., N° XX, 8876) sous l'indication « ancien commentaire du Vedam, traduit du samskretam par un brame de Bénarès », complétée par une note d'Anquetil ; selon celle-ci, le 27 août 1766, « un Suisse, M. Court de Gébelin, Genevois », [Nîmois, en réalité, mais il avait étudié à Lausanne] lui a remis un autre exemplaire, apporté de Pondichéry par « M. Barthélémy, conseiller dans cette ville » ; on l'avait trouvé dans les papiers de celui-ci, qui avait fait traduire d'autres ouvrages indiens ; « c'est vraisemblablement de là que M. de Modave aura tiré le sien. Ce Suisse m'a depuis confirmé que c'était le même ouvrage, et que l'exemplaire de M. Tessier contenait à la fin un chapitre de plus ». Ou peut-être Modave l'aura eu de son beau-père, commandant à Karikal. Dans ses *Observations sur les Voyages* de P. de Saint-Barthélémy (III, 120) Anquetil cite une lettre d'un jésuite, disant en 1771 qu'il ne s'agit pas là de Vêda, mais de Vedanta; le P. Mosac, supérieur des jésuites de Chandernagor en 1756, aurait fait de l'*Ezour-Vedam* une traduction avec les brahmes locaux qui aurait été apportée en France. La chose fut publiée en 1778 à Yverdon en deux volumes intitulés *VEzour- Vedam ou ancien commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens*. L'éditeur, préfacier, et annotateur, qui demeurait anonyme, avait utilisé les deux copies, provenant

de Voltaire et d'Anquetil ; il les attribuait à « un archi-brahme de la pagode de Cheringham » qui comprenait le français ; il s'était aidé, en outre, du *Bagavadam*, que nous verrons, et qui n'était pas encore imprimé. L'*Ezour* fut traduit en allemand à Berne, en 1794, par J. Ith ; et c'est celui-ci qui livra le nom de l'éditeur français, son ami Sainte-Croix.

Là où Voltaire voyait le livre le plus précieux qui soit en Orient, et sans doute le plus ancien, donnant au titre ce sens : *Explication du vrai, du pur Vedam*, on allait dépister une réfutation occidentalisée des idolâtries supposées par les missions et devenues inéfolâtries dans les pamphlets. Sonnerat déjà, ayant soumis le livre à un brahmane, y supposait un écrit de controverse fabriqué par quelque missionnaire pour préparer une clientèle indienne au christianisme ; le P. Paulin à son tour y décelait des influences chrétiennes. Lanjuinais, en 1810, pense plutôt à l'œuvre d'un sectaire du Coromandel combattant un védisme populaire « pour s'en tenir au pur théisme ou bien au quietisme des illuminés ».

Le mot de l'énigme fut donné en 1822 dans les *Asiatic Researches* (t. XIV) par Francis Ellis. Des fonctionnaires anglais avaient découvert à la Mission Catholique de Pondichéry le manuscrit original de l'*Ezour*, accompagné de compositions analogues sur les autres Védas, toutes rédigées sur un papier venu d'Europe, et juxtaposant le texte sanscrit en caractères latins et la traduction française. On se trouvait devant une entreprise générale dont les intentions devenaient claires. Elles achevèrent de l'être par l'étude des graphies, où se trahissait un rédacteur bengalais. Un des manuscrits, d'ailleurs, opposait malicieusement les franches dates de 1732 et 1751 à l'attribution anté-alexandrine où s'était opiniâtre Voltaire. Une tradition voulait que tous ces écrits fussent l'œuvre de Roberto de Nobili, ce qui ne les eût vieillis que d'une centaine d'années ; mais leur tendance la contredisait : Nobili, ayant fondé en 1620 la mission de Madura, avait adopté le costume des brahmanes et le nom de « Romaca Brahmana » ; or l'*Ezour*, disait Ellis, ne reflète pas les sources brahmaniques, mais les connaissances communes des cercles missionnaires. « L'original sanscrit, dû à un Hindou du Bengale, fut traduit par un interprète indigène des missions de Pondichéry (...) Le texte tente habilement de critiquer « l'idolâtrie » et le polythéisme des *Purâna* au nom des doctrines plus anciennes et plus pures du Veda ». (L. Renou). Les jésuites avaient isolé, pour retrouver une âme indienne ouverte à leur enseignement, cet élément de pureté

primitive qui leur apparaissait dans leurs entretiens avec les indigènes.

Ainsi le trop fameux traité, d'où Voltaire tirait des comparaisons-massues contre la religion et le sacerdoce chrétiens, avait été imaginé par celui-ci pour sa propagande ! C'est un des plus jolis chapitres de l'histoire générale des polémistes. Voltaire, avec une égale tranquillité, invoquait, sur la foi de l'infailible Holwell, « le Shasta », ne doutant pas qu'il ne fût « antérieur au Veidam de quinze cents années ». Le conte moral de l'*Ezour* ne finit pas là : on s'étonne de voir souvent encore alléguer, au début du xix^e siècle, un texte alors parfaitement discrédité ; quand, du moins, c'est sous la plume d'un Lamennais, on peut se dire que l'ouvrage, destiné à l'œuvre missionnaire, revient à son emploi naturel. Et, après tout, pourquoi une réputation qui a été usurpée renoncerait-elle à l'être, la réputation étant toujours une question de relations extérieures ?

POLIER. *— LE BAGAVADAM

Provenant des missions, mais véhiculé par des voyageurs, l'*Ezour* confine à l'apport aventureux : en celui-ci Polier est insigne autant que Holwell. Nous connaissons sa vie dans l'Inde par la biographie que, sous sa dictée, rédigea sa cousine la chanoinesse. Famille d'origine française, émigrée dans le canton de Vaud. Un enfant qui tout de suite n'a qu'une idée : rejoindre un oncle prestigieux, engagé au service anglais, et qui commande la place de Calcutta. Arrivée dans l'Inde, à dix-sept ans, en juin 1758, pour s'y trouver, comme Anquetil, au plein de la guerre entre Européens ; l'oncle est déjà tué ; le jeune garçon s'engage à son tour chez les Anglais, comme cadet ; ayant une formation mathématique, on en fait un ingénieur ; la concurrence étant restreinte, à vingt et un ans il est chargé de diriger les fortifications de Calcutta. Le détail des épisodes passe par d'importants commandements de troupes, britanniques ou indigènes, de hauts emplois chez les nababs avec adoption des usages et habits locaux, de multiples intrigues, honneurs et mécomptes, l'intimité du Grand Mogol, et finalement le grade de lieutenant-colonel anglais difficilement accordé à ce sujet suisse. Rentré dans son pays peu avant la Révolution, Polier y fait un mariage tendre et tardif, pour aller bientôt, dans une propriété proche d'Avignon, se laisser sauvagement égorger par des bandits qu'attire une légende de trésors de Golconde et qui opèrent sous le couvert de la Terreur.

Or, dans un exceptionnel intervalle de fixité qu'à Lucknow

lui avait procuré son protecteur Warren Hastings, il avait eu envie d'écrire l'histoire des Sikhs. Amené par là à s'enquérir de la religion hindoue, il s'étonne de la trouver si mal connue de tous les voyageurs, lui compris : on n'a pas voulu démêler le vrai du faux ; et d'ailleurs on ne rencontre pas facilement d'indigènes qui soient profondément instruits ; de plus, il faudrait, pour les suivre sans méprise, savoir le sanscrit, dont ils entremêlent à leur conversation bien des termes intraduisibles. Il entreprend un sérieux apprentissage. Et il a la chance de tomber sur la bonne époque, alors que les studieux anglais de Calcutta se sont acquis la sympathie indigène, et sur le bon professeur, celui même qui vient d'enseigner le sanscrit à William Jones : il s'est, en effet, lié avec ce Ram Tchound, qui, après avoir "couru toute la péninsule, habite près de Lahore ; celui-ci, étant Sikh, s'intéresse aux recherches de Polier ; étant *kchatrya*, il est autorisé à entendre la lecture des livres sacrés.

De plus, non moins versé dans la poésie que dans la mythologie, il est inséparable de deux conseillers qui, eux, appartiennent à la caste des brahmanes, et, par conséquent, peuvent réciter le Véda. Polier ne quitte plus ce savant trio, se fait dicter l'abrégé des épopées, des avatars de Vichnou, de l'histoire de Krishna, et, comme il dit, « tout le système ». Il leur soumet son travail et, l'ayant vu approuver par eux, le ramène en Europe. D'autre part, à l'exemplaire des Védas qu'il remet à Jones en 1784, il joint une lettre contant de quelle façon il se les est procurés. Il s'était aperçu que ses prédécesseurs n'avaient jamais publié que des fragments de *shâstras*. En 1779, ayant décidé d'éclaircir le prétendu anéantissement des livres védiques, il apprend qu'ils existent à Jaypour. Ses relations personnelles avec les petites cours indiennes lui obtiennent d'un rajah la permission nécessaire pour en recevoir une copie. Un autre rajah prend la peine de la collationner, de la classer en volumes (11 in-f°), la lui confie sous promesse solennelle, et qui sera respectée, que le saint livre ne soit jamais souillé en Europe par le contact d'une peau de bête, mais relié en soie ou en velours. A la condition du rajah, Polier en ajoutera une autre pour le British : que Jones et Wilkins soient autorisés, leur vie durant, à tenir près d'eux l'un des onze précieux volumes. Ils n'étaient pas aussi complets que les crut le donateur ; d'autres textes védiques furent trouvés notamment par Jones et Colebrooke.

Son indifférence à sa propre littérature est-elle celle de l'homme d'action (l'une des plus rares), ou celle du disciple des brahmanes ? sur toutes choses il laisse la plume à sa cousine ;

d'où cette *Mythologie des Indous* (1809) « travaillée » sur les papiers où se trouvaient les résumés de poèmes, de *pourânas*, de doctrines ; Polier s'est borné à parler ses connaissances devant la chanoinesse ; procédé dont elle s'est malheureusement inspirée pour présenter le tout sous forme d'un dialogue plus ou moins romancé entre Polier et Ram Tchound ; elle imitait ainsi un type de catéchisme oriental donné par YEzour- Vedam ; érudite elle-même jusqu'à la pédanterie, et pleine d'onction, elle paraît plus obsédée par le souci des concordances qui avait fait tant de ravages, que touchée par l'esprit critique.

L'histoire du *Bugavadam*, dont on a déjà pu voir quelle importance lui fut d'abord consentie, n'est pas sans ressemblance avec celle de l'Ezour-Vedam. Le P. Calmette, ce précurseur de l'indianisme dans les *Lettres Edifiantes*, avait été de ceux qui, vers 1730, cherchaient les Védas. Il eut « recours aux offices d'un jeune lettré tamoul très habile qui savait bien le latin et parfaitement le français : Maridas Poulie, interprète de la Compagnie française des Indes à Pondichéry. Également familier avec deux cultures, Maridas Poulie était un esprit hors pair et, à son époque, tout à fait exceptionnel. Il ne tarda pas à concevoir la nécessité d'établir des échanges scientifiques entre l'Inde et la France » (Filliozat). En relations avec les savants français il travaille notamment avec l'astronome Le Gentil, qui « a salué le savant tamoul et un de ses collègues comme ses maîtres ». Dans le domaine linguistique, il a beaucoup conseillé le P. Cœurdoux, pionnier de la grammaire comparée, l'aidant à découvrir « la parenté linguistique du grec et du latin avec le sanscrit », et, indirectement, Joseph de Guignes, qui allait découvrir (en 1772, publication en 77) l'identification de « Sandragouten » avec Sandracottus.

Il joua encore un rôle analogue auprès d'Anquetil et de Sonnerat. Or, rentré des Indes en 1771 après une absence de vingt ans, un marin et naturaliste, titulaire d'histoires accidentées, Foucher d'Obsonville (1754-1802), donnait en 1875 un Supplément au *Voyage* de Sonnerat ; c'est lui qui allait éditer le *Bagavadam* traduit par Maridas Poulie. Foucher était déjà l'auteur d'un livre dont le titre est trop savoureux pour n'être pas retenu : *Essais philosophiques sur les mœurs de divers animaux étrangers, avec des observations relatives aux principes et usages de plusieurs peuples* (1783) ; la hiérarchie qui y paraît ferait préjuger d'une intelligence ouverte au *samsara*. Il n'en perçoit pas beaucoup dans la publication du *Bagavadam ou Doctrine Indienne, ouvrage Indien canonique, sur l'Etre Suprême, les*

Dieux, les Géants, les Hommes, les diverses parties de l' Univers, etc (1788). Encore un titre significatif : on y reconnaît l'éducation classique. Empruntée à Lucrèce, l'épigraphe *Jufat integros accedere fontes* souligne la même ambition que chez Polier, d'atteindre enfin aux sources pures ; elle n'est pas mieux exaucée par le marin que par la chanoinesse.

Squelettique adaptation de l'immense *Bhâgavata-Purâna*, c'est le cas le plus saillant des déperditions dues au passage de textes védiques par des versions tamoules. Foucher dans son Discours Préliminaire semble mettre en cause la valeur du traducteur français ; les antécédents de celui-ci écartent cette explication. De Guignes, qui avait reçu en 1769, du ministre Bertin, avec qui Poulie correspondait, le manuscrit, n'en avait pas une haute idée. P. de Saint-Barthélémy eut en mains une copie sanscrite que, dans sa grammaire de 1804 intitulée *Vyâkarana*, il déclare un apocryphe sans valeur. Et Hamilton, publiant en 1813 son catalogue des manuscrits parisiens, ne l'apprécie pas davantage. La bonne volonté, l'application de Foucher d'Obsonville, ses efforts de sympathie, sont dignes d'égard. Il s'est tenu au courant des travaux contemporains. Ses commentaires demeurent à ras de terre ; il ne donne de clés de rien. La tradition lui attribue la possession d'autres matériaux dont on ignore le destin après lui : faut-il beaucoup le regretter ? Ce qui compte, c'est la figure de l'homme, et les nombreuses utilisations qui furent faites du *Bagavadam*, concurremment avec l'*Ezour*, jusque dans l'époque romantique.

ACCÈS RÉEL AUX DOCTRINES. ANQUETIL-DUPERRON DISCIPLE DES SAGES DE L'INDE

Maintenant le nouvel âge a commencé. Un an avant le *Bagavadam*, en 1787, a paru le tome II des *Recherches sur l'Inde* où Anquetil-Duperron donne la première version authentique de quatre *Upanishads* ; c'est encore selon des méthodes qu'en 1784 vient de dépasser la Société de Calcutta : il a par lui-même conquis partiellement le sanscrit, peut-être n'en eût-il pas su finalement assez pour traduire sur l'original ; le fait est qu'il ne dispose pas de l'original, aujourd'hui encore les versions sanscrites connues ne recouvrent pas entièrement celle qu'on lui doit.

Sa collection d'*Upanishads*, c'est la fameuse traduction faite en persan à Delhi en 1656 par des pandits appelés de Bénarès pour Darah Shakoh, ce fils d'empereur mongol inquiet de comparer toutes les religions. Bernier, qui avait bien connu le prin-

cipal d'entre eux, avait rapporté un exemplaire de ce travail ; à en croire les notes de travail d'Anquetil pour l'*Oupnekhat*, le manuscrit dont lui-même s'est servi à la Bibliothèque du roi pour contrôler celui de Bernier avait été reçu de M. Gentil ; la *Législation Orientale* précise en 1778 : « ... du nord du Bengale, en 1776, de M. Gentil, chevalier de Saint-Louis et capitaine de cavalerie au Service de France » ; dès ce moment, Anquetil en annonce la traduction française, ainsi que trois dictionnaires, malabar-, telougou-, et samskretam-français. En fait, de cette version française, seules parurent les quatre *Upanishads* de 1787 ; parvenu au bout de son travail, il le reprit totalement, pour lui substituer une traduction latine (publiée en 1801-1802).

A l'égard des doctrines on lui doit le pas le plus décisif qui ait jamais été fait. C'est justice qu'il ne reste pas moins célèbre pour avoir révélé les *Upanishads* que *YAvesta*. Un feuillet collé dans ses brouillons déclare, après citations de Saint-Gyran, M. Le Maître, Arnaud, Saint Augustin : « Les livres zends et l'*Oupnekat* présentent les mêmes vérités que les ouvrages des Platoniciens, et peut-être ces philosophes les avaient reçues des Orientaux ». Selon lui, il ne peut qu'être utile à la religion de publier ces preuves d'une croyance universelle, encore que la vérité entière n'ait été connue que des chrétiens. Nous avons déjà entendu cela chez Abraham Roger et le P. Pons ; ce qui ici change tout est qu'un homme va vivre cette parenté, cette universalité spirituelle, qu'il affirme.

Dès le Discours Préliminaire de *YAvesta* en 1771, Anquetil, qui déjà avait entrepris l'autre travail, apercevait avec justesse ce qui, dans le védantisme, touche à l'éternité de la matière et à l'émanation (p. 161 n.). En 76 il donnait de ses *Upanishads* des extraits dans le *Journal des Savants*, il y revenait en 78 dans *Législation orientale* : ces études ne faisaient pas le même bruit que *l'Ezour* de Voltaire. Sur les errements suivis par tout le pré-indianisme, il a un paragraphe trop clair en sa bonhomie pour n'être pas reproduit : « La plupart des voyageurs se contentent de demander aux Brahmes (et c'est la même marche dans tous les pays, à l'égard des ministres de la religion) le fond de leurs dogmes, ce qu'ils croient sur tel ou tel objet ; quelques-uns vont jusqu'à se procurer des extraits de leurs livres théologiques. Les réponses, les extraits peuvent être exacts ; ils peuvent être analogues aux circonstances, à l'esprit, aux vues de celui qui interroge. Le seul moyen de connaître la vérité est de bien apprendre les langues, de traduire soi-même les ouvrages

fondamentaux et de conférer ensuite avec les savants du pays sur les matières qui y sont traitées, le livre en main ». (*Recherches*, 296 n.) On n'a rien dit de plus judicieux. En quelques mots c'est tout le secret : celui de l'échec relatif des précurseurs, celui de la réussite chez Anquetil,

A la dernière minute, il grossit d'un appendice ses *Recherches* : il vient de se procurer la *Bhagavad-Gîtâ* de Wilkins, parue l'année précédente. Ce qu'il y a là d'événement, il l'admire (il rendra de nouveau hommage à Wilkins pour l'*Hitopadésa* dans ses *Obs.* à St-Barthélémy, en lui reprochant de ne publier qu'au compte-gouttes) ; ce qu'il y reste de préjugé, il le dénonce : Wilkins ayant condamné les casuistes indiens, Anquetil prend contre lui une position alors inouïe d'impartialité : « Chaque nation, chaque école de théologie ou de philosophie a partout sa manière d'expliquer ses idées, de les concevoir. L'universalité de ces distinctions abstraites fait voir que dans la morale approfondie, et comparée avec les préceptes théologiques, les conséquences ne sont pas aussi claires qu'on se l'imagine. *Etudions les Indiens, comme nous faisons les Grecs et les Latins* : quand nous les entendrons bien, si nous valons mieux qu'eux, il nous sera permis de critiquer leur marche, mais modestement, sans aigreur, et sans leur donner de ridicule ». Admirable liberté de jugement, qu'on ne trouvait alors que dans un seul homme, que sans doute on ne pouvait guère trouver alors que dans une seule nation. Cet accent d'Anquetil compense celui que nous avons entendu chez Voltaire. Tous deux pourtant réclament pour l'Inde la même égalité au nom de la même humanité ; seulement pour l'un des deux, maître polémiste, la liberté, en même temps qu'un principe, est une monnaie.

Seul aussi, Anquetil aperçoit que le problème est d'obtenir que des Européens, en regardant le monde indien, cessent d'opposer une primauté d'éducation gréco-latine à toute autre formation, tenue pour une hérésie de la culture. Anquetil est entre tous l'homme qui a fait en esprit sa seconde Renaissance. C'est pour avoir renoncé à l'opposition des cultures que dès lors, inébranlablement fidèle à son Église, il ne supposera pas qu'elle lui interdise de se faire l'élève des « sages de l'Asie ». Ne devant jamais cesser de penser en grand catholique, il est ici d'accord sur la notion de révélation universelle avec la lettre où Wilkins, envoyant à Hastings sa *Gîtâ*, y montrait, hâtivement sans doute, une correspondance exceptionnelle avec le dogme chrétien.

L'arrivée de la *Gîtâ* en Europe, il faut se représenter ce choc :

nul texte plus irrésistiblement que celui-là, par sa profondeur métaphysique, par le prestige aussi de son enveloppe poétique, ne pouvait rompre une dure tradition de race supérieure : « On fut très étonné, écrit Lanjuinais, de trouver; dans ces fragments d'un très ancien poème épique de l'Inde, avec le système de la métempsychose, une brillante théorie de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, tout le sublime de la doctrine des stoïciens, l'amour pur qui égara Fénelon, et un panthéisme tout spirituel, enfin la vision de tout en Dieu soutenue par le P. Malebranche ». Ailleurs il retrouve dans l'Inde Plluminisme, Spinoza et Berkeley. Ces révélations se virent aussitôt confirmées, prolongées, par celle des *Upanishads*. Voilà exactement d'où date la ferveur qu'on sentira pour les études indiennes chez les spirituels et idéalistes allemands, les Eckstei» et les Schelling ; Frédéric Schlegel appelle la *Gîtâ* « le manuel du mysticisme indien ».

En même temps, attrait exercé par la morale hindoue, le succès prodigieux de l'*Hitopadésa* traduite en 1787 par Wilkins, retraduite en français par Langlès en 91, et dont Lanjuinais encore dira : « Il n'y a que les livres sacrés des juifs et des chrétiens qui aient été traduits plus souvent et en plus d'idiomes que ce recueil original de l'Hindoustan ». Ajoutons, à la fois mythique et moral, l'effet des *Lois de Manou* (1797).

Ce ne sont pas des mots de théâtre, les invocations répétées au frontispice des livres où Anquetil propage la pensée de l'Inde : *A la Vérité*, dit la première page des *Recherches*, page elle-même quasi-mystique ; — *Anquetil-Duperron Indiae Sapientibus S. 2*)., dit la dédicace du tome II de *VOupnekhat* terminé le 9 octobre 1795, et le traducteur, suppliant les Sages hindous de ne pas dédaigner ce travail d'un de leurs disciples (on n'avait, encore un coup, guère vu la subordination déclarée dans ce sens), allègue l'existence qu'à leur exemple il mène dans le Paris de la Révolution. On avait déjà soupçonné qu'il y eût, hors d'Europe, de grandes écoles d'ascèse ; c'était la première fois qu'on en possédait les manuels, et surtout qu'on y cherchait des maîtres.

Une telle pierre jetée en plein bassin méditerranéen y fit quelques cercles : Lanjuinais, travaillant sur cet *Oupnekhat* pour en faciliter l'accès aux curieux, écrit à l'auteur en 1802 que ce qui l'embarrasse, c'est beaucoup moins telles difficultés textuelles que « le fond de cette doctrine de l'unification » qui V « étonne » et l' « absorbe », mais sans faire de lui « un prosélyte » : sans doute répond-il là au zèle de son correspondant pour s'excuser d'aller moins loin que lui (N, B., mss., fonds fr., n. acq., 8872, 140) ;

à Eckstein il reprochera d'aller trop loin dans ces voies. En d'autres lettres de la même année (f^{os}. 141, 138) il revient à l'idée de chercher au brahmanisme comme au mazdéisme une origine commune dans des traditions antérieures à Abraham ; ces hypothèses, ancrées en Occident, et qu'on put croire arbitraires, ne sont-elles pas aujourd'hui réhabilitées par celle d'une pensée « eurasiatique » issue de Sumer ?

Lanjuinais, reprenant plusieurs fois son analyse de l'*Oupnekhat*, le fera finalement en comparant ses extraits d'Anquetil aux traductions anglaises d'*Upanishads* données par Rammohun Roy en 1817-18. En suivant la Dissertation préliminaire d'Anquetil, il dégage dans la doctrine post-védique quatre articles principaux : affirmation de l'Être suprême, — origine du monde par émanation, — existence d'un monde spirituel supérieur, — influence des astres sur les corps terrestres. Notions que ces questions sont agitées dans des cercles où, dès les premières années de l'Empire, nous savons que se trouvent, du côté d'Anquetil, Sacy, Lanjuinais, Millin, Langlès, dans un camp adverse Volney, un certain Schniirer, de Tubingue, et un jeune Hagemann, élève de Hamilton à Paris et qui mourut trop tôt pour l'orientalisme.

Ce qui a changé désormais n'est pas seulement le volume des curiosités et la précision des informations ; les problèmes doctrinaux achèvent d'être posés sur un plan et dans des termes qui ne varieront guère. Anquetil va à l'essentiel ; sur tel point, par exemple la *Maya* (Rech., 305), il atteint une remarquable synthèse ; dans les abondantes scolies de *YOupnekhat*, son bavardage de solitaire, touchant beaucoup de choses à l'occasion de quelques-unes, lie décidément les intérêts de la philosophie occidentale à ceux de la connaissance hindoue. Faute d'instruments, il peut bien se tromper sur un détail concret, comme d'affirmer que la *Gîtâ* n'est « pas une portion » du *Mahâbhârata* (p. 566) ; du moins il établit contre Wilkins qu'elle ne saurait avoir été dirigée contre l'esprit des Védas, ni ceux-ci, comme on le répète depuis Holwell, exprimer la superstition vulgaire. Il discerne, et dans ces Védas encore inaccessibles, et dans les *Upanishads*, une même haute « doctrine de l'unité de Dieu » impliquant, dans une hiérarchie d'actions et d'œuvres, « la sublimité de l'état de pure contemplation, sans action », et, « comme objet principal de croyance », « la présence de l'esprit universel dans tout ce qui existe », ainsi que « l'identification de l'homme avec cet esprit ». Résumant les données du P. Pons, et les corrigeant par celles que procure Wilkins, avant d'insister

sur les trois degrés nécessaires d'épuration, il conclut : « Ainsi Dieu est tout en tout, en général, et dans chaque principe particulier, au-dessus de la défectuosité, comme de l'indéfectuosité, de l'être, du non-être. Telle est la doctrine des *Veds*, et du *Bhagvat gita* ». D'un trait, il esquisse au passage (587) une explication des castes dont on ne trouvera pas avant longtemps l'équivalent : « Le *Bhagvat gita* prescrit les devoirs propres à chacune des 4 castes (...), et ces détails étaient nécessaires, puisque dans la doctrine de *Sankhiah* les œuvres sont d'obligation ». « Les devoirs particuliers de chacun, selon son état, quoique non exempts de faute, sont de beaucoup préférables aux devoirs d'un autre (état), avec quelque perfection qu'ils soient remplis ». Sa dernière phrase conclut une étude et une vie : « Bientôt le froid de l'âge va glacer mon sang dans mes veines : J'aurai au moins la satisfaction de porter au tombeau l'espérance de voir l'Inde liée à l'Europe par des rapports (la communication des esprits, des idées) plus dignes de l'Homme que les vils objets de commerce (For, l'argent, les pierreries, les étoffes, les épiceries) qui jusqu'ici ont unies les deux continents : je mourrai content, en disant : les Indiens peuvent nous aimer ».

Pour la période romantique l'*Oupnekhat* reste, au témoignage de Lanjuinais, « le livre le plus utile qu'on puisse étudier en langue européenne pour apprendre à connaître les anciens systèmes de religion et de philosophie des brahmanes ». L'orientaliste Saint-Martin répète l'affirmation en 1823 (/ *Asiat.*) Chez Lanjuinais apparaît aussi la liaison alors rétablie entre doctrines hindoues et occultisme occidental ; il s'y étend, lance des comparaisons qui vont jusqu'à l'autre Saint-Martin, le Philosophe Inconnu, en passant par la naturaliste Bonnet ; son orthodoxie s'en alarme ; elle s'inquiète aussi d'une doctrine de salut où est ignorée la grâce, et d'un spiritualisme absolu ou d'un matérialisme absolu, et d'une méthode contemplative conditionnée par des procédés physiques. Il n'en rend pas moins justice à une pensée qu'il reconnaît inégalée :

« Ce système, à part l'abus qu'on en fait, a un caractère de sublimité, auquel l'imagination des Grecs ni celle des Romains n'ont pu atteindre : un seul être, et cet être est un esprit éternel. » Il y a dans un tel reclassement un courage de l'intelligence qui marque une date. La coexistence de la pluralité et de l'unité n'est, poursuit-il, contradictoire qu'aux yeux des Européens ; pour l'Inde cette antinomie apparente se résout en jouant sur deux plans distincts : « L'ordre moral, religieux et politique ressortit à la première raison ; l'union ineffable avec Dieu

appartient à la seconde ». Enfin sont marquées les discriminations nécessaires entre l'orthodoxie et les cultes populaires, la filiation du brahmanisme au bouddhisme et à l'hindouisme. N'oublions pas que ces notices, avant d'être imprimées, étaient lues à l'Institut dans les années 1808 et suivantes ; à son tour, l'académique notice Dacier sur Lanjuinais répétera que le spiritualisme indien « a devancé et surpassé » les autres philosophies dans la poursuite de «on grand dessein à'unification. Ce sont de telles vues que devait bientôt accrediter Victor Cousin, en se fondant sur les travaux anglais. En même temps que ceux d'Anquetil, étaient intervenus ceux du P. P. de Saint-Barthélémy, notamment le *Systema Brahmanicum* (1793), qui ont compté dans l'histoire de l'orientalisme, peut-être pour le progrès philosophique surtout, et dont l'influence n'a guère dépassé les cercles de spécialistes.

FRÉDÉRIC SCHLEGEL

TRAITE EN ÉGALE LA PHILOSOPHIE HINDOUE

A la date même de Lanjuinais, se place l'action de Frédéric Schlegel ; son *Essai* paraît en 1808 ; il séjournait à Paris vers le moment déjà où s'achevait la publication de l'*Oupnekhat* : a-t-il pu en ignorer ou négliger le contenu ? ce serait aussi peu dans sa manière que de reconnaître ses dettes : dans son *Histoire de la littérature* il se borne à signaler l'extrême richesse dogmatique des Upanishads, et tient à écraser sous Colebrooke « l'inutile » *Oupnekhat* : inutile ? non pas au compatriote Schopenhauer. En compensation, il reste plein d'égards pour l'indigent *Bagavadam*.

L'*Essai* sur la sagesse indienne comprend deux parties nettement séparées : linguistique, — doctrines. Anquetil de 1787 et 1801, Schlegel et Lanjuinais de 1808, Colebrooke et Cousin de 1824-1829, voilà les charnières ; alors la tradition métaphysique de l'Inde fut admise à discuter en égale avec la tradition grecque. Le fait s'accuse dans la traduction française du Schlegel, car elle n'intervient qu'en 1837 : Mazure y argumente contre l'auteur, en s'appuyant sur les acquisitions procurées dans l'intervalle, comme si n'avait plus à se poser la question de parité.

Schlegel avait dû se contenter d'une exposition globale de la « pensée orientale », en y distinguant plutôt diverses époques que divers systèmes. Ses interprétations de Manou pour les idées de transmigration et d'émanation ne paraissent pas affranchies de toute disparate ; on comprend que le cercle de Gœthe-Schiller et de Schelling se soit alarmé d'une tendance à retrou-

ver de force un Credo, une Église. Si méritoire qu'il soit d'écarter les surcharges d' « une superstition sinistre, effrayante, profanant, envenimant tout », pour proclamer qu'on ne peut « refuser aux anciens habitants de l'Inde la connaissance du vrai Dieu » (pp. 104-106), c'est oublier quelque prudence que de montrer « la croyance à l'immortalité de l'âme (...) comme une certitude solide et tellement claire, que la pensée d'une autre vie est le motif régulateur qui préside à toutes les actions des Indiens » : *une autre vie* a-t-il bien le même sens pour l'indianité que pour la chrétienté ? L'équivoque fondamentale est encore accentuée dans *l'Histoire de la littérature* (237 suiv.). Ainsi la religion de l'Inde peut-elle être donnée pour « une révélation altérée ou mal comprise » (108), révélation non point directe et littérale, bien entendu, mais procurée par la « manifestation du sentiment intérieur » : ces idées, ce langage, d'époque annoncent par quels points ultra-sensibles l'Inde devait toucher les romantiques.

Schlegel ira finalement (375) jusqu'à prêter à l'Inde une longue et vaine aspiration vers « la conception d'un Dieu distinct du monde et supérieur au monde », — en somme, vers la transcendance. Il aura beau réaffirmer le privilège unique du Peuple Elu, ce ne sera qu'après avoir attribué à l'Inde des *Pourânas*, comme à la Perse du *Vendidad*, « une frappante affinité avec l'orthodoxie de la raison et de la religion ». Il ne se cache pas, au surplus (194 suiv.), d'interpréter, dans toute l'antiquité, Grèce comprise, des « révélations extérieures », à la manière des Symbolistes : l'idée d'un christianisme extérieur est chère à Creuzer et se retrouve dans le « christianisme antérieur » d'Eckstein. Lamennais lui-même en sera-t-il exempt ? Sur la marge du poétique joue une réhabilitation de panthéisme ; une *allergötteri* unit Inde et Grèce ; il en découle « la déification des grands hommes et des saints personnages » ; ici déviation évhémérique (ou voltairienne) : les « patriarches » de l'Inde n'auraient été « que des hommes divinisés ». On voit ce que « l'apothéose des hommes extraordinaires », au nombre desquels Schlegel ne craint pas de ranger Bouddha et Ganesha, put fournir au temps de Quinet, de Carlyle, d'Emerson ; peut-être n'est-il pas interdit d'imaginer ce que, pour une plus lointaine utilisation, l'interprétation schlegelienne de l'émanation comme « doctrine du retour » et thème de « course circulaire » allait laisser traîner d'images.

L'Inde doit à Schlegel d'avoir crié qu'elle est, avec la Grèce et l'Allemagne, le peuple le plus philosophique (*Hist. de la litt.*,

260-1). Dans le domaine religieux, le scrupule des discriminations cède souvent aux tentations de rapprochements ; mais telle formule prend un sens que ne paraît pas pouvoir épuiser la variation des controverses : « Toutes les vérités qui ont rapporta Dieu sont, dans une région plus élevée, en contact immédiat entre elles », voilà qui pourrait servir de devise à une histoire de la tolérance. Ces semailles peuvent avoir germé à distance dans une entreprise comme celle où, en 1833, on verra le pasteur Boehmer étudier le monachisme indien et la contemplation hindoue en analogues des conceptions chrétiennes. Mais surtout l'*Essai* de 1808 retentit aussitôt en deux autres entreprises, à peu près simultanées, montées selon l'esprit qui Pavait animé : de Görres, en 1810, l'*Histoire des Mythes du monde asiatique* (*Mythengeschichte der Asiatischen Welt*), et, de Creuzer, la fameuse *Symbolique* (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1810-12). Les questions d'antériorité important assez peu entre tous ces chercheurs dont les communications sont constantes ; il y a peu d'intérêt à savoir qui, d'Iéna ou de Heidelberg, Schelling, Schlegel, Creuzer, a déclenché le rêve sur les religions. Du moins, Schlegel a commencé jeune et remonté aux sources. Görres exploite les premières conquêtes de l'orientalisme pour en étayer des théories générales sur l'origine des religions et la révélation universelle ; puis Creuzer, d'un tournemain, s'adjuge l'autorité en ces matières, devient oracle pour un temps. Encore, dans son système, après qu'il a fait une extraordinaire fortune, l'Inde n'occupera-t-elle sa vraie place que par les soins de l'adaptateur français Guigniaut ; celui-ci, élève de Chézy pour le sanscrit et, auprès de lui, l'aîné de Burnouf, récrit totalement la partie Inde, qui désormais, avec l'assentiment de Creuzer, va ouvrir le premier volume et s'y augmenter de notes très importantes : rien de plus édifiant que cette publication de 1825, on y saisit à la fois l'état des connaissances et l'état des esprits.

Guigniaut, continuant Schlegel en cela, pousse aux rapprochements brahmanisme-christianisme (V. par ex. I, 140) ; du reste il s'explique ouvertement, dans son Avertissement, sur son dessein de « philosophie religieuse », et là encore avec l'adhésion de l'auteur allemand. D'autre part, l'exposé de la religion hindoue témoigne d'une information déjà très poussée et toujours très scrupuleuse ; et néanmoins elle fourmille d'affirmations prématurées, et Guigniaut, par moments, en a conscience, en prévient le lecteur. L'insuffisance des matériaux disponibles apparaît forcément à l'occasion du bouddhisme surtout :

« ... l'histoire de la religion des Hindous nous est jusqu'ici réellement inconnue, au moins pour les temps qui ont précédé notre ère, ou tout au plus l'époque vague de la réforme attribuée à Bouddha. » (I, 657). Nécessité de multiplier enfin les traductions de textes complets, nous connaissons déjà ce cri : « Aussi existe-t-il une grande divergence dans les jugements des savants sur ces livres, et, en général, nous ne sommes encore en état ni de fixer leurs époques respectives, ni de reconnaître et de tracer avec quelque certitude la marche que suivit dans son développement la littérature des Hindous » (I, 569).

Une hâte prolongée de savoir tant mal que bien, et l'utilisation de semi-connaissances, avaient installé de mauvaises habitudes ; ce sera une œuvre de longue haleine -que d'établir le jugement sur le savoir réel ; peut-on même dire qu'elle soit aujourd'hui achevée ? elle n'a tout à fait démarré qu'après les années 30. A l'enthousiasme d'où naît l'attroupement romantique, se conjuguaient la survivance d'une charité pressée de conclure à une fraternité ; au reste, il n'est pas juste de montrer un Occident peuplé de missionnaires méprisants et de philologues formalistes par qui ensemble l'Inde n'aurait été que méconnue : des noms comme ceux de Nobili et Pons, Jones et Wilson, Anquetil et Boehinger, Bopp, Burnouf et Max Müller, suffiraient à rappeler en combien de rencontres les Européens ne se sont pas laissé aveugler ou enfermer par le préjugé ou l'intérêt, de quelque ordre que ce fût.

CHAPITRE II

NAISSANCE DE LA LINGUISTIQUE

LE LANGAGE PROBLÈME RELIGIEUX.
ÉPOQUE POSTEL-LEIBNIZ

« ... l'hébraïque pour les saintes lettres, et la chaldaïque et l'arabique pareillement ».

Pantagruel, II, VIII.

L'histoire des langues et leur philosophie cessent d'être chose de religion : telle est la conséquence immédiate, caractéristique, de l'orientalisme. D'autant plus frappante que la position d'arrivée apparaît diamétralement opposée au plan de départ : celle-là prend le nom de Franz Bopp, celui-ci s'appelait Guillaume Postel.

Déjà les Pères de l'Église, après eux docilement les savants de la Renaissance, s'obstinent à chercher dans l'hébreu l'origine de toutes les langues : à cause de la langue de la Bible, la linguistique demeure une annexe de la théologie ; d'où il suit que le grand problème reste celui des origines, avec ce préjugé qu'il y eut une origine commune et qui expliquerait tout. Après quoi une déduction encore s'imposait : puisqu'on présupposait une communauté primitive de langage découlant d'une communauté de peuples, en retrouvant l'une on devait reconstituer l'autre ; la revanche sur Babel véhicule cette double espérance. Les pionniers du langage suivirent ainsi deux idées, qui tenaient de la foi religieuse et du messianisme politique : confirmer la qualité révélée de l'Écriture, et refaire une société universelle.

C'est pourquoi on vise toujours cet Eldorado, le « primitif » ; avec le sanscrit, on s'imagine avoir mis la main sur l'œuf des langues. Quinet, dans ses notes de 1838, reflète l'opiniâtre illusion que Heidelberg a transportée du plan théologique au plan ethnique, lorsqu'il veut qu'on remonte à la langue primitive de « la race Japhétienne ». Frédéric Schlegel, en son *Essai* de 1808, voyait dans les mythologies et les langages « un tissu primitif, dont l'uniformité est frappante », « une incontestable parenté », « des concordances vraiment merveilleuses et qui ne sauraient être attribuées au pur effet du hasard. »

Guillaume Postel, au début du xvi^e siècle, enseignant hébreu, grec, arabe, au Collège royal après une enquête linguistique

au Levant, cherche l'universalité de la religion en même temps que celle du langage, esquisse une perspective de grammaire comparée. « Cet homme, dit Dussieux, avait presque deviné le xix^e siècle. »

Encore que son orthodoxie ait été fort suspectée, c'est pourtant l'esprit de son temps qui l'anime pour le service de la foi. On commence à traduire l'Oraison dominicale dans toutes les langues qu'on peut atteindre ; il y en a jusqu'à cinquante en 1593, travail qui d'ailleurs sera précieux aux linguistes à venir ; il s'agit aussi de confirmer l'antériorité de l'hébreu, de ressaisir un hébreu universel. L'enseignement du xvi^e siècle ne faisait qu'accomplir un projet de chaires, arabe, hébreu, chaldéen, formellement décidées par l'autorité ecclésiastique au Concile de Vienne, deux siècles plus tôt. Ces langues sont communément associées à quantité d'enseignements dès avant la Renaissance. A partir de là, n'oublions pas qu'elles le sont aux manifestations de l'humanisme, à son impatience de recenser toutes les connaissances. Une naissante linguistique a dès lors partie liée avec un naissant esprit scientifique : les médecins de Montpellier prodiguent l'arabe, l'hébreu, qui resteront jusqu'à Silvestre de Sacy la substance de l'orientalisme ; les naturalistes, tel Pierre Belon, "font des voyages techniques sur les bords asiatiques de la Méditerranée, leurs catalogues d'animaux et de plantes évoquent tous les exotismes, Amérique comprise. Liaisons qui se retrouveront, au xvii^e siècle, chez un Thévenot, un Tournefort, au xviii^e chez un Sonnerat, un Foucher d'Obsonville, qui s'accordent avec la tradition des astronomes et des médecins européens fêtés dans les cours d'Asie ; continuité qui aboutit aux premiers indianistes anglais, et présage le parallélisme de la linguistique avec les sciences naturelles.

Dans cet ordre encyclopédique, mais plus étroitement dans le cercle où des érudits comptent parvenir à tout dater d'après l'histoire du peuple juif, Postel inscrit, dès le titre, son *Livre sur les origines ou l'antiquité de la langue et de la nation hébraïques* et la parenté des différentes langues (1538, en latin), publié en même temps qu'un alphabet comparé de douze langues. C'est Max Millier qui, en 1861 seulement, dans ses *Leçons sur la science du langage*, discernera qu'en confondant l'histoire des langues avec celle des races on faussait tout : les données bibliques n'exigent nullement une communauté primitive de langage, les généalogies de l'Ancien Testament sont hors de cause, la terminologie qu'il emploie pouvant fort bien ne pas coïncider avec les nôtres. « Voilà les points qu'il

importe de ne pas oublier » pour remédier aux confusions que répandent « ceux qui poursuivent toujours la Bible de traits qui ne peuvent l'atteindre, et aussi ceux qui la défendent avec des armes dont ils ne savent se servir ».

Puis, l'espérance de paix universelle. Chez Postel la liaison des deux causes est évidente : six ans après le premier, il donne un autre ouvrage qui en est la conclusion logique, *De la concorde universelle* (1544, en latin). Chose curieuse mais normale, on reverra la même liaison chez les saint-simoniens, qui ont transféré sur la science tant de préjugés religieux, et chez Proudhon ; au reste, Postel, homme plein de visions, préfigure le Père Enfantin par son culte pour une « nouvelle Eve », la « mère Jeanne ». L'alliance des objectifs linguistique et humanitaire s'impose aussi à Leibniz : on sait quel rôle capital, proclamé notamment par Renan et Max Miiller, il a joué dans l'étude et la solution des problèmes linguistiques, surtout par sa *Dissertation sur l'origine des langues* (1710) ; il en était obsédé depuis l'enfance ; et l'on ne connaît pas moins (grâce à Jean Baruzi) ses desseins d'une « organisation religieuse de la terre ». Dès sa jeunesse également, il associait ses rêveries d'alphabets à celles des chiffres ; il demande qu'on observe en linguistique les principes des sciences exactes, pour aller du connu à l'inconnu, et non plus du supposé au douteux, et se fait documenter lui-même sur les idiomes lointains par des rapports de missionnaires. Déjà en 1670 il s'élevait contre le parti pris de considérer l'hébreu comme l'idiome universel pré-établi. Il est vrai qu'il avouait : « Je commence en philosophe et finis en théologien », constatation générale dont on apercevrait ici une application inattendue : il veut bien évincer l'hébreu, mais c'est au profit de l'allemand (langue où il s'abstient d'ailleurs de rien publier), celui-ci ayant encore plus « de marques de quelque chose de primitif » ; persuadé, lui encore, d'une communauté originelle des nations et des parlers, il lui « semble que le Teuton a gardé plus de naturel et (pour parler le langage de Jacques Bœhme) de l'adamique » ; par conséquent, langue « la plus proche de Dieu », étant aussi celle qui exprime le monde « de la manière la plus riche » (Y. Belaval).

Pour la première, non la dernière fois, on voit pointer la revendication nationale qui devait tant infester la linguistique : née au moment où les irruptions de Louis XIV exaspèrent la sensibilité allemande, elle va faire rage quand celles de Napoléon confondront pour une certaine Allemagne deux nouveautés, le pangermanisme et la grammaire comparée.

LE LANGAGE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE.
ÉPOQUE COURT DE GÉBELIN

« De quelle surprise n'eût pas été frappé Leibniz, qui, avec l'instinct du génie, devinait, il y a cent vingt ans, la parenté commune des dialectes de l'Europe, et cherchait à en retrouver le berceau en Asie, si on lui eût montré qu'au delà de F Indus s'était conservée une langue d'une structure admirable, riche en productions littéraires de tous genres, et qui présentait les analogies les plus frappantes avec le grec, le latin et les dialectes germaniques et slaves ! » Cette exclamation de Burnouf ouvrant son Cours de sanscrit au Collège de France en 1832 marque bien la séparation des temps.

Jusqu'aux publications de Calcutta, Postel restait le prototype de l'orientaliste. D'un autre côté, les idées de Leibniz, parce qu'elles avaient de conforme à celles de Locke, allaient toucher les rationalistes. Passionné de langage, le xviii^e siècle fait glisser les problèmes sur le terrain philosophique ; encore s'agit-il toujours d'une recherche d'origines ; souci qui repasse de Maupertuis à Condillac, Condorcet, Volney même ; Turgot débute par l'étymologie, il s'en faut de peu qu'il y fasse une carrière où sa lucidité le met hors pair (les *Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie adressées à M. de Voltaire* en 1777 par Bailly soulignent la mode des origines). Un bruit immense dure autour des publications de Court de Gébelin ; son *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne* (1773-1784) fascine des générations jusqu'à Nerval ; il est l'auteur aussi, en 1776, d'une *Histoire naturelle de la parole ou origine du langage, de l'écriture et de la parole universelle*, à *Vusage des jeunes gens*, réédité encore au bout de quarante ans.

Il faut prendre la température de cette fièvre linguistique, étymologique surtout, qui monte à mesure qu'avance le xviii^e siècle (1), sans soupçonner quel prochain exaucement une nouvelle Asie lui promet. Tout à coup il semble que, tous les secrets de l'homme étant remis en question, le nœud commun doive s'en trouver dans les mots qui l'en divertissaient. L'origine des langues est la première chose dont Herder entretient Gœthe quand il le rencontre à Strasbourg ; son premier

(1) Voici d'énormes enquêtes, *Catalogue des langues d'Hervas* (1784, 2^e éd. 1805, 6 volumes, en espagnol), *Mithridates* d'Adelung (1806-1817, 4 vol.), *Glossarium comparativum totius or bis* de Pallas et Catherine II (1787-1817).

écrit en 1764, dans le Journal de Riga, étudiait les « langues savantes » ; il en traitait alors pour un concours académique ; il agite le sujet pêle-mêle avec la poésie hébraïque et les écrits sybillins de Hamann ; pour Hamann et Jacobi, « philosopher n'est jamais qu'approfondir la découverte du langage » (Lévy-Bruhl) ; toute une époque vient, qui tend à faire dépendre des problèmes verbaux tous les autres ; jamais peut-être on n'en aura tant parlé, et avec tant de vénération, que dans ces temps, Révolution et Empire, qui nous paraissent ceux de l'acte.

On connaît « l'engouement » du xviii^e siècle pour la grammaire générale ; Brunot, qui le souligne (IX, 326 suiv.), le voit prolongé chez les révolutionnaires, « Talleyrand, Brissot, Daunou, Deleyre, Masuyer ». Toutes ces générations sont braquées sur les secrets du langage, d'où celui du monde dépend à leurs yeux. Attitude éclatante chez les rationalistes : voyez tout le chapitre n de M. J. Chénier dans son *Tableau de la littérature* ; voyez, au recueil des *Séances des écoles normales*, les leçons de Sicard, *Art de la parole*, de Garât, *Analyse de Ventendement* ; et chez celui-ci, en clair, le ressort qui fait alors jouer très précisément cette curiosité, cette contagion, en faveur de la nouvelle philologie orientale : « Quand on verra un très grand nombre de divinités devant lesquelles le genre humain a vécu, pendant des siècles, tremblant, prosterné, naître de l'écriture hiéroglyphique, on sera effrayé de la puissance des signes. » (II, 34.)

La fascination linguistique n'est certes pas moindre dans le camp adverse ; on en rencontre maint exemple, et notamment chez Lanjuinais, dont Brunot écrit que peut-être il « fournit le plus bel exemple du croyant pour qui cette étude était le mode essentiel de formation de l'esprit ». Garât évoquait Rousseau arrêté longuement par l'origine du langage et désespérant d'en donner l'explication. On va constater que pensée orientale et origine du langage se trouvent ensemble considérées subitement comme les clés du problème ontologique, étant les arbitres qui doivent départager dogme de la Création et hypothèse mécaniste. Même sur les confusions tant prolongées entre hindouisme et christianisme, sur leurs imaginaires rapports d'inter-dépendance, ces préjugés linguistiques ont agi plus qu'on ne sait : en 1791 encore, Volnëy, dans les *Ruines*, croit prouver l'identité Christ-Kirshna par des étymologies, d'ailleurs également fausses, des deux noms.

Jean-Christophe Adelung (1752-1806) n'a réussi à publier lui-même que, dans sa dernière année, le premier volume du

longtemps fameux *Mithridates* (le titre était tiré de la légende selon laquelle le roi du Pont devait ses succès à une mémoire qui lui permettait de parler vingt-deux langues) ; les tomes suivants furent édités par Adelung le neveu et le disciple Vater ; l'ouvrage tenait finalement compte des apports sanscrits. Le jeune Adelung (1768-1843) dirige à partir de 1823 l'Institut oriental de Pétersbourg, rattaché au Ministère des relations extérieures ; il s'occupe beaucoup de linguistique, auteur de mémoires (en allemand) sur les rapports entre le sanscrit et le russe (1811), sur le *Vocabulaire* de Catherine II (1816), et de la première bibliographie indienne, *Bibliotheca sanscrita* (titre adopté seulement pour la 2^e édition, 1837), où l'on a relevé de nombreuses inexactitudes, l'auteur n'étant pas grand savant et se fiant plutôt à Ward qu'à Wilson, mais ouvrage qui a ouvert la voie à la précieuse *Bibliotheca* de Gildemeister (1847).

La grande Catherine s'enferme pour un an à comparer les éléments d'un monstrueux dictionnaire universel, mobilisant savants allemands, ambassadeurs russes, et jusqu'à Washington lui-même, comme agents de prospection ; en 1787 paraît son premier volume, avec une liste de mots traduits en cinquante et une langue européennes et cent quarante-neuf asiatiques ; ce *Glossarium*, c'est bien la postérité lointaine de Guillaume Postel ; en 1790-91, deuxième édition, listes de deux cent quatre-vingts langues. L'impératrice était loin d'en être le principal auteur, s'en étant remise des soins nécessaires au naturaliste et voyageur allemand Pallas. Celui-ci étant mort en 1811, Cuvier prononça, le 5 janvier 1813, un *Eloge historique* où il disait à propos d'une autre publication de Pallas, *Collection de documents historiques sur les peuplades mongoles* (en ail., 2 v., 1776-1801) :

« Une partie essentielle de l'histoire des peuples, celle qui nous fait remonter plus haut que les documents écrits, c'est la connaissance de leurs langues (...) ; il n'est pas de gouvernement qui puisse favoriser davantage cette importante étude que celui de la Russie, dont les sujets parlent plus de soixante langues différentes. L'impératrice Catherine II eut l'idée ingénieuse de faire rédiger des vocabulaires comparatifs de toutes les peuplades soumises à son sceptre : elle y travailla elle-même pendant quelque temps, et chargea M. Pallas, celui de tous ses savants qui avait vu le plus de peuples et appris le plus de langues, de recueillir les vocabulaires asiatiques, mais en l'astreignant à suivre la liste des mots qu'elle avait formée. »

Le titre original était beau : *Vocabulaires comparatifs de tous les dialectes et langues réunis par la dextre de l'Auguste personne*.

On se demande si c'est le hasard qui fait tant de choses que d'intéresser les naturalistes à la linguistique au moment où les deux ordres de savoir s'épanouissent, et d'amener, sous la plume de Cuvier, l'Éloge de Werner dans le voisinage de Pallas : le fameux « maître de Freiberg », le minéralogiste Werner, auteur d'assez retentissantes explications du monde, idole de l'ingénieur Hardenberg-Novalis, s'était, lui aussi, mis en tête de fabriquer un dictionnaire étymologique universel ; après quoi l'on voit Jean-Paul, ce mythe du romantisme européen, s'enterrer à son tour sous autant d'alphabets et de grammaires qu'il en peut recruter.

Des détails sur ces émulations et l'atmosphère qui les entourait paraissent chez un bon esprit qui put encore y baigner : Lanjuinais a réuni à ses études indiennes (*Œuvr.*, IV) plusieurs notices proches des événements. L'une avait, en juin 1807, analysé dans le *Magasin Encyclopédique* le premier volume du *Mithridates* ; on y apprend que Volney, l'un des idéologues les plus épris de linguistique orientale, avait fait en 1806, à l'Académie celtique (fondée en 1800 en marge de l'Institut et qui devint la Société royale des antiquaires de France), un rapport sur le *Vocabulaire* de Catherine. En janvier 1805, l'Imprimerie Impériale offrait au pape Pie VII, qui séjournait alors à Paris et vint visiter ses ateliers, une somptueuse *Oratio Dominica* en cent cinquante langues ; plusieurs idiomes asiatiques, le sanscrit notamment, y figuraient, mais en caractères latins, le *devânagari* ne devant être adjoint aux poinçons qu'en 1815. Lanjuinais rappelle le précédent d'un *Mithridate* de 1555 dû à Conrad Gesner, l'un des précurseurs aussi de la zoologie ; il exprime le souhait que l'abbé Hervas achève son *Catalogo* (1) *délie lingue conosciute* (il en avait paru un *Vocabolario poliglotta* de cent cinquante quatre langues) et que Christ.-Théoph. de Murr achève la *Bibliotheca glottica universalis* « dont il s'occupe depuis cinquante ans ».

Suit une notice sur les systèmes d'orthographe et transcription orientale pour lesquels Volnèy se passionne depuis 1795 jusqu'à son célèbre testament, et un *Discours* sur Court de Gébelin destiné à préfacer, en 1816, la réimpression de l'*Histoire*

(1) *Catalogo*, 1784 (ital.) ; éd. compl. ; esp., 6 vol., 1800-1805. V. aussi l'importance de la question pour Ballanche, dans l'article de Barchou en 1831.

naturelle de la parole. Déjà réclamée par Bacon, la « grammaire générale » enfièvre maintenant toutes les têtes, rationalistes, idéologues, Daunou, Garât (et la pasigraphie, qui occupe aussi Volney) ; *Hermès* de Harris (1751) traduit en français par Thurot ; *Formation mécanique des langues* du président de Brosses (1765, réimpr. 1801) ; en 1799 *Principes de la grammaire générale* de Silvestre de Sacy, aussitôt traduits en danois par Lang Nissen, réédités en 1803, traduits en allemand par Vater en 1804, à nouveau réimprimés en 1815 ; en 1800 Degérando publie *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels* ; en 1803, c'est le *Traité* de Destutt de Tracy au tome II de l'*Idéologie*. Goethe encore, en conclusion de ses *Notes du Divan*, s'intéresse à la question des langues orientales jusque dans le détail des systèmes proposés pour les transcriptions alphabétiques ; il se réfère au vieux d'Herbelot, il semble improbable qu'il n'ait point pensé à Volney.

Le bilan de Lanjuinais s'arrête à 1815 ; c'est l'année suivante qu'avec Bopp apparaît la grammaire comparée ; le même Lanjuinais, rendant compte, plus tard, de l'*Asia Polyglotta* de Klaproth (1823), montre qu'on sentit la portée de l'événement : « Les savants disaient encore, dans le xviii^e siècle, qu'il y a sur la terre quatre langues-mères et soixante-douze idiomes. La *linguistique*, ou la science générale des langues, s'est formée assez nouvellement, et le *Mithridate* d'Adelung, continué par M. Vater, nous a appris, depuis peu d'années, qu'il a existé parmi les hommes plus de deux mille idiomes, entre lesquels il y a plus ou moins de mots communs. »

Révolution des idées due principalement à « l'introduction des connaissances sur l'Inde, opérée en Europe vers le milieu du dernier siècle », précise un autre bon témoin, Mazure, préfaçant sa traduction de l'*Essai* de F. Schlegel en 1837 ; lui aussi passe en revue les rêveries qui avaient précédé l'arrivée du sanscrit, et duraient jusqu'à Pezron et La Tour d'Auvergne. L'enthousiasme de la première heure voulut faire tout dériver du monde retrouvé. Au surplus, Schlegel, en 1808, n'est nullement purgé de l'excès étymologique ; toutefois il exclut l'hypothèse de la langue primitive unique, s'interdisant même de voir dans le sanscrit « la plus ancienne des langues dérivées », et discernant que l'originel n'est nullement le plus simple, mais bien le plus intelligent ; seulement il est amené à ces conceptions par ses idées à la Creuzer sur la perfection religieuse des premiers âges. Il rapporte d'ailleurs loyalement le mérite des vues nouvelles à William Jones, encore qu'il lui reproche un

reste d'unitarisme systématique, non sans raison. En effet, Jones, s'il avait flairé la parenté indo-germa*nique, n'avait pas encore idée que l'hébreu et l'arabe pussent être hors de la famille ; Adelung, à son tour, comparait des mots sanscrits et sémitiques, les croyant frères ; c'est bien Schlegel qui, le premier, établit la bifurcation ; elle sera scientifiquement et définitivement analysée par Bopp.

Le problème des origines avait rebondi, devenant enjeu de la grande partie où Bonald, Maistre, Lamennais, misent sur l'orientalisme pour des motifs divers. Le premier fonde en 1796 sa *Théorie du pouvoir politique et religieux* sur une origine supposée divine du langage, dont l'orthodoxie sera d'ailleurs discutée ; maintenant le langage, véhicule des formes sociales transmises d'un âge à un autre, démontre, contre Rousseau, que la société humaine n'est pas une convention volontaire, mais un donné primitif. Il faut noter que Bonald ignore encore l'Inde dans son chapitre *Empires de l'Asie* ; il s'en tient à une Egypte de convention. Il semble l'un des plus atteints alors par la folie étymologique (Viatte en cite des échantillons qui font penser au « prince des penseurs » Brisset). Maine de Biran, qui d'autre part répond à la *Commendatio charasterica linguae universalis* de Leibniz en même temps qu'aux systèmes de Maupertuis et de Turgot, reprend et contre son ami Bonald et contre Lamennais le problème du langage dans sa critique de l'*Essai sur l'indifférence* (*Œuvr. philos.*, II) ; Il y réfute l'argument de « raison universelle » cher au second, et celui de « langage révélé » cher au premier. Ces choses l'ont lui-même fort occupé.

Une telle hantise chez les philosophes d'un temps, où n'est pas moins exceptionnelle l'abondance des enfants prodiges qui veulent à douze ans lire toutes les langues, puis l'arrivée d'une langue privilégiée qui détermine la linguistique, et alors ces cris de joie qui se répandent chez Herder, Goethe, les Schlegel, les Humboldt, Ghézy, se répercutent chez Quinet et Michelet, — n'est-ce pas le lieu de parler de merveilleuses coïncidences ? Tous attendaient, et même n'acceptaient plus d'attendre, une découverte : or, elle venait, cette Amérique des langues, abordée là où l'on cherchait un Cathay, le sanscrit. Ils étaient, écrit de ses prédécesseurs Max Müller, voués à l'échec ; mais « un heureux accident (...), comme une étincelle électrique, fit cristalliser tous ces éléments flottants (...). Cette étincelle électrique fut la découverte du sanscrit ».

L'aspect mystique de la question parut d'abord ravivé par

cette révolution qui devait l'effacer : c'est ce qu'on voyait dans les efforts de Bonald, puis de Lamennais. Analysant en 1834 l'*Essai sur les institutions sociales* où, en 1818, Ballanche voulait substituer le sanscrit au latin, Sainte-Beuve disait (*Port. Cont.*, I) : « La question de l'origine de la société se ramène exactement à celle de l'origine du langage. » On ne l'avait que trop pensé depuis Rousseau, on le pensait bien davantage depuis Bonald. Sur cette question primordiale s'affrontent droite et gauche ; l'une explique tout le social et organise tout le politique d'après le dogme du langage révélé ; l'autre, d'après l'idée du « langage inventé par l'homme ». Une note précise que Ballanche, en évinçant le latin par « les langues de l'Orient », voulait préparer « de nouvelles formes intellectuelles ». Sainte-Beuve insiste sur d'autres ramifications importantes, que nous reverrons : les contacts nombreux, variables en profondeur, constants en affinité, d'un Ballanche avec les théosophes d'une part, Saint-Martin, Fabre d'Olivet, et aussi le messianique Hœnéé-Wronski, et d'autre part avec un Fourier et, plus tard, l'influence fulgurante sur les saint-simoniens. Saint-Martin est la source du Ballanche linguiste ; les traditionalistes eux-mêmes sont fort attentifs à l'ésotérisme, entre tous Joseph de Maistre ; et pour les ésotériques tels que Fabre d'Olivet, le langage est la grande clé. Ainsi, au moment où la linguistique s'émancipe de la théologie, sa nature, qui engage tout le mystère de l'esprit humain, la rejette sous la prise d'une forme subreligieuse de pensée ; au surplus, dès qu'il s'agit de l'Inde, un espoir ne cesse plus de fermenter, qui n'est pas celui d'une discipline scientifique.

LE LANGAGE QUESTION SCIENTIFIQUE
DE F. SCHLEGEL A F. BOPP

La constatation ébauchée par F. Schlegel, cette petite et tardive découverte, que le primitif n'est pas du tout le simple qu'il fallait aux contemporains de Rousseau ou Herder, mais au contraire le compliqué, le multiforme, le synthétique, est le principe qui va caractériser l'âge moderne. Elle se précisera de Jacob Grimm à Renan : « C'est au premier jour qu'il faut placer le plus haut degré de synthèse », tandis que les philosophes du xviie siècle admettaient l'hypothèse fausse et stérile d'après laquelle le langage débute par la pauvreté et s'enrichit graduellement, — Renan (*Orig. du Lang.*, notamment II, 76, 156) enregistre le retournement, en aperçoit les signes chez Fauriel et Ozanam, formés par les premiers sanscritistes. Corollaire :

il y a des problèmes d'évolution, il n'y a pas un problème des origines. On arrivera à cette déclaration typique de Vendryes : « On étonne toujours en disant que le problème de l'origine du langage n'est pas un problème d'ordre linguistique (...). L'idée que par la comparaison des langues existantes on aboutirait à la reconstruction d'un idiome primitif est une chimère. » (*Le Langage*, 6.) L'antériorité même du sanscrit, après avoir abusivement servi le progrès initial de l'indianisme, n'aura plus de partisans. Au traversées imaginations, l'acuité romantique présentait le vrai : au Frédéric Schlegel du Cours final sur la philosophie du langage, Renan rend justice pour de telles intuitions ; il y était montré que les plus anciennes des langues auxquelles nous accédons ne sont pas plus la première langue humaine que le centre du globe n'est composé réellement des dernières couches de roches que nous puissions atteindre.

Le fameux *Essai* de 1808, « ouvrant Fère des études sanscrites en Europe, (...) eut surtout un grand mérite, c'est de présenter l'importance de ces recherches et d'y appeler sans retard l'effort de la critique » ; mais il se perdait, « après les premiers chapitres, dans un épais brouillard d'hypothèses » (Bréal). On a vu que cette lecture décidait le départ du jeune Bopp pour Paris : du coup, tirés de l'ère théologique ou poétique, une linguistique et un comparatisme indépendants seront la science cultivée pour elle-même. Bopp « formait un contraste frappant avec ces savants qui représentent, dans l'histoire des études sanscrites, l'âge de foi et d'enthousiasme. Le futur auteur de la *Grammaire comparée* devait inaugurer une période nouvelle : il apportait avec lui l'esprit d'analyse scientifique ». C'en sera fini du vieux rêve, réadapté de Postel à Herder, qui parlait aux postéliens de l'originel, aux herdériens du primitif.

Cependant il n'y a pas de rupture totale : Bopp lui-même, Meillet, dans une admirable formule, le montre homme encore du xviii^e siècle qui « prétend remonter au commencement des choses dont les progrès de la science créée par lui ont fait comprendre à ses successeurs qu'on pouvait seulement connaître le développement historique ». Il imprime une direction nouvelle à des idées enracinées. Herder n'avait pas seulement, à la suite de Leibniz, montré dans les langues a les témoignages les plus anciens et les plus authentiques sur la façon de penser et de sentir des peuples » (Bréal), conception qui devait passionner les idéologues français, il avait aussi, en promettant une illusoire simplicité primitive, procuré, avec Hamann, des vues justes sur « l'unité intérieure du langage » (Renan). Voie qu'allait

déblayer Bopp. Il partait encore du préjugé de *V Ursprache* exprimant l'*Urvolk* (cf. Fourquet), mais ce postulat le conduisait à une sévère étude des « antécédents historiques (...), ce que le siècle dernier a apporté de plus original et de plus neuf (...). La grammaire comparée est une partie de l'ensemble des recherches méthodiques que le xix^e siècle a instituées sur le développement historique des faits naturels et sociaux. Elle s'est constituée lorsqu'on s'est mis à rapprocher systématiquement le sanskrit du grec, du latin et du germanique » (Meillet).

Comme Jacob Grimm et tant d'autres émules, Bopp (1791-1867), à son début, subit la fièvre d'époque ; il avait appris déjà les principales langues européennes, lorsqu'il fut, à Asehaburg, l'élève quasi filial de ce K. J. Windischmann qui faisait dériver de l'Orient toute la philosophie ; c'est celui-ci, grand admirateur de Herder et partisan des idées répandues tant par F. Schlegel que par Creuzer, qui, d'ailleurs secondé par son fils Frédéric, poussa Bopp vers l'Inde. Le jeune étudiant décide d'aller chercher à Paris le savoir nouveau. Paris, c'était alors les méthodes établies par Sacy pour l'arabe et le persan, et les traditions partagées par Hamilton à quelques adeptes dont le plus insigne avait été F. Schlegel. En 1812 Bopp débarque, et s'attaque au sanscrit, substituant peu à peu aux instruments imparfaits venus de Calcutta les procédés de la critique occidentale. Quand il quitte la France au bout de quatre ans, en ayant lui-même vingt-cinq, c'est pour imprimer à Francfort son premier et décisif ouvrage : *Du système de conjugaison de la langue sanscrite, comparé avec celui des langues grecque, latine, persane et germanique* ; le premier aussi où l'heureuse intuition de W. Jones devenait méthode.

Ses publications, notamment grammaire et lexique sanscrits, se poursuivent de 1824 à 1833, date où débute la première édition (Berlin) de la monumentale *Grammaire comparée* ; période où Burnouf, de son côté, remonte à la langue de l'*Avesta* ; et le déchiffrement authentique du zend, deuxième chance après celle du sanscrit, apporte à Bopp la vérification de sa méthode, avec la possibilité d'en étendre les applications. Parallèlement, tout à fait comme dans une histoire d'explorateurs rivaux sur des océans neufs, le Danois Rask (1787-1832) pousse son expédition en reconnaissant la parenté des langues germaniques avec le grec, le latin, le balto-slave, mais en ignorant la piste du sanscrit ; son travail de *Recherches sur le vieux norrois*, par lequel la route nordique croise à nouveau celle de l'Orient (que d'ailleurs il prenait en personne), achevé en 1814, n'est publié

qu'en 18 : celui de Bopp se place exactement dans l'entre-deux ; les deux expéditions ne se doivent rien ; elles montrent ce que la découverte avait alors de fatal ; ce n'est pas tout : en 19 la *Grammaire allemande* de Jacob Grimm est une grammaire comparée. On croirait lire les voyages de Cook et La Pérouse, de Stanley et Livingstone. Rask prenait au moins en même temps que Burnouf une part de mieux en mieux reconnue au travail du zend (après s'être intéressé aux inscriptions achéménides) ; la traduction allemande, en 1826, de son mémoire *Sur l'âge et l'authenticité du zend* marquait une date.

La grande nouveauté de Bopp n'est pas de découvrir des analogies dans les familles de langages ; Postel et Leibniz savaient déjà cela, et peut-être Origène ; le P. Cœurdoux y avait insisté en 1767, avant Jones en 1786. Ce fut de montrer que, « à côté de l'histoire proprement dite, il y a une histoire des langues qui peut être étudiée elle-même et qui porte avec elle ses enseignements et sa philosophie » (Bréal). Max Millier dira que le linguiste n'a pas plus besoin d'être un polyglotte que le botaniste un jardinier : il a « à étudier le langage, et non pas les langues ». Le début de Bopp est accueilli comme on sait le faire en Allemagne : le roi de Bavière lui accorde une subvention qui lui permet d'aller compléter à Londres ce qu'il a reçu de Chézy par ce qu'il peut espérer de Wilkins et Colebrooke. Il y trouve Guillaume de Humboldt, ambassadeur du roi de Prusse à Londres, grand personnage d'État et de plusieurs sciences ; il lui enseigne à son tour le sanscrit et l'enthousiasme du sanscrit, d'ailleurs bientôt relayé dans cette tâche par Guillaume Schlegel, qui arrive de Paris aussi, où il a reçu aussi le savoir et l'ardeur. G. de Humboldt ne sera pas seulement l'homme qui pousse sur la *Bhagavad-Gîtâ* un cri retentissant, et que Chateaubriand voit près de parler sanscrit à table ; c'est lui qui, ministre, fait créer les deux premières chaires allemandes de sanscrit, en 1818, et l'une, précisément, pour Bopp à Berlin, l'autre pour G. Schlegel à Bonn.

Il n'est pas, lui, débarrassé de l'intérêt psychologique attaché à découvrir dans chaque langue « les caractères propres de l'activité psychique de chaque peuple ». Bopp, au contraire, envisage le langage en soi, exclut toute considération parasitaire pour isoler des modes de vie autonome, des lois de structure et d'évolution internes : il fonde un monde nouveau du langage. Il n'élague pas moins les survivances indiennes qu'européennes : l'Inde abondait extraordinairement en génie grammatical, mais d'infinies questions de forme n'y étaient qu'un chapitre entre

autres dans un rituel embrassant toutes les activités humaines ; Bopp rompt avec toute liturgie extérieure. L'Europe des théologiens et des philosophes voulait qu'il n'y eût que transformation descendante, dégradante, du langage : succédant à l'hébreu des uns, au naturel des autres, le sanscrit ne pouvait être qu'un donné*primitif ensuite abâtardi et compliqué ; Bopp achève de prouver que l'état le plus ancien des langages en est le plus complexe.

Par ses journaux savants et littéraires (*Annales of oriental literature*, *Journal Asiatique*, *Edinburg Review*, etc.), l'Europe suit ces publications où il ne s'agit plus de prédominances linguistiques plaçant des procès de peuples ; les familles de mots sont traitées comme des êtres vivant d'une existence distincte, pourvus d'allures auxquelles les climats n'apportent que des changements de costume ; ce ne sont plus les époques de l'histoire générale qui déterminent leurs sorts et leurs valeurs, les divers éléments de la parole humaine sont des groupes animés de rythmes qui ont leurs époques propres. Voici l'occasion d'un constat que nous ferons souvent : la linguistique naît pour découvrir et démontrer, parallèlement à l'histoire naturelle, qu'il faut renoncer à raisonner sur des formes préétablies, pour admettre l'infini et l'imprévu des espèces.

Cournot s'est beaucoup intéressé à l'apport de la linguistique dans l'histoire des idées, notamment dans *Traité de Venchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, ch. iii-v, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, ch. xiv-xvi, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, V. IV et I, VII. En ce dernier chapitre il marque à souhait que les nouvelles idées « sur la linguistique, et le nom même de linguistique appartiennent au xix^e siècle. Auparavant on ne connaissait que des grammaires et des grammairiens. En l'absence de principes fixes, l'étymologie était une science décriée ; et en l'absence de notions exactes sur la vraie parenté des langues, la recherche d'une prétendue langue primitive était un problème plus décrié encore. Au xviii^e siècle surtout, les philosophes faisaient moins de cas de l'étude des langues que de l'étude du langage dans un sens logique et abstrait. Au lieu de s'occuper de grammaire comparée, c'est-à-dire de l'anatomie comparée et de la classification naturelle des langues, on faisait de la grammaire générale, sans trop examiner si ce qu'on entendait par là était autre chose qu'un moule logique que nous nous formons, sous l'empire d'habitudes que nous donne

la structure grammaticale commune aux langues qui nous sont familières. Cette fois encore, la lumière nous est venue de l'Orient, et elle nous est venue le jour où les savants d'Europe ont appris que la langue sacrée des Brahmes a d'étonnants rapports avec le vieil idiome du Latium ; que l'allemand et le zend se ressemblent beaucoup ; le jour enfin où a été reconnue l'existence de cette grande famille de langues que l'on s'accorde aujourd'hui à désigner par l'épithète *d'aryennes**». Et voici la corrélation avec les sciences naturelles : « De ce concours d'investigations il résulte que nulle science ne participe plus que la linguistique actuelle à la physionomie d'une science naturelle telle que la botanique, parce qu'en effet rien ne ressemble plus à la structure organique, à la croissance et au développement d'une plante, que la structure organique et le développement d'une langue ». Suivent les références normales à Max Müller, avec la mention des réserves qu'y reçoit la « métaphore ».

UN LINGUISTE ANACHRONIQUE : PROUDHON

Quel pas on a fait, on le mesure en regardant un isolé qui n'a pas bougé : en 1837 et à Besançon, Proudhon, qui a 28 ans, se trouve réimprimer *Eléments primitifs des Langues, découverts par la comparaison des racines du grec, du latin, et de l'hébreu*. Le titre semble de la nouvelle époque ; mais l'ouvrage, longtemps célèbre, dû à l'abbé Bergier, était de l'ancien type ; il datait de 1767, quatre ans avant le zend d'Anquetil. Proudhon ajoute, sous anonymat, à son travail d'imprimeur un *Essai de grammaire générale* où il endosse la théorie caduque sans se douter qu'elle le soit. Sainte-Beuve, son premier biographe, relève que, faute de connaître l'intervention du sanscrit, il plaçait le foyer central de notre Babel « dans les plaines du Sannaar ou dans la Chaldée » ; il ignorait « tout le cours supérieur de dérivation indo-germanique », ne sortant pas des « branches grecque et latine » et du « tronc sémitique ». « Que ne s'adressait-il à Eugène Burnouf, déjà maître chez nous ? » Ce jeune Proudhon demeure un humaniste de la première Renaissance en plein cœur de la deuxième. Sa grande référence est l'Ancien Testament ; précoce consommateur de bouquin, il s'est appris l'hébreu comme tant d'autres, mais, lui, pour des raisons de prote : il avait à corriger une édition de la Vulgate. C'est là qu'il a refait le vieux chemin de Postel vers une fraternité universelle ; vingt ans après avoir esquissé, puis abandonné, ce rêve, il avouera qu'il avait imaginé « la possibilité de prouver l'unité du genre humain par l'unité des langues » (lettre à Bergmann, 19-1-1845).

Cette illusion, celle des vieux croyants, ne lui en restera-t-il pas quelque chose ? l'homme monoglotte facilite l'homme monotype. C'est comme preuve de cléricalisme, fait à noter, que ses adversaires politiques ressortent en 1850, sans son aveu, *VEssai* de sa jeunesse ; il leur intente un procès, qu'il perd. Sainte-Beuve reconnaît que Proudhon, qui « continuait et complétait l'abbé Bergier, s'était nécessairement placé au même point de vue, le point de vue de Moïse et de la tradition biblique ». Les études linguistiques ne cesseront pas de tenir dans l'esprit du réformateur une place surprenante. Venu à Paris, il ne manque pas d'y suivre les cours de Burnouf. Son biographe le souligne ; pour se renseigner sur lui, aussitôt après la mort, en 65, à qui s'adresse-t-il comme l'ayant le mieux connu ? à trois ou quatre amis linguistes de métier, et il dédie son travail au plus proche qui est le plus spécialisé, Bergmann.

C'était un élève de Burnouf, qui refaisait la route menant des langues orientales vers les Scandinaves. Parmi ses maîtres et amis on voit encore Sacy et Fauriel ; ses traductions et commentaires, qui débutent en 1838 par *Poèmes islandais tirés de l'Edda de Saemund*, sont entrepris par lui comme « instrument d'importantes découvertes dans la philologie comparée » ; et déjà les bienfaits du comparatisme apparaissent par un discernement qui manquait à l'école de Schelling et Creuzer : citant les épopées hindoues, Bergmann, dans ses projets de mythologie générale, entend marquer, non plus l'unité absolue des mythes, mais « l'origine et le caractère distinctif des religions non révélées ». Il est croyant, d'où quelque controverse avec Proudhon. Sans doute l'a-t-il aiguillé ; un an après l'*Essai* de Proudhon, il soutenait ses thèses devant la Faculté des Lettres de Strasbourg (1) ; l'une portait ce titre qui nous intéresse : *De linguarum origine et natura* (trad. fr., 1842). En 61, ouvrage capital, l'Edda en prose de Snorri, sous le titre de *La Fascination de Gulfi, traité de mythologie Scandinave*, nomme encore dans la dédicace Burnouf et Sacy. En 64, *L'unité de Vespèce humaine et la Pluralité des langues primitives*, c'est tout à fait le domaine, la préoccupation du Proudhon de 37.

(1) Il y devenait aussitôt professeur de littérature étrangère, plus tard doyen. Comme il y eut une école indianiste à Nancy, il subsistera à Strasbourg un centre d'activités et fortes études sémitiques en milieu protestant, en des périodes où ces études n'étaient pas représentées ailleurs en France ; on y verra notamment briller Reuss au temps de Bergmann ; on y avait vu dans les années 30 le jeune pasteur Boehner donner, dans l'étude des religions hindoues, des espérances pour lesquelles il mourut trop tôt.

Bergmann n'est nullement le seul orientaliste ou linguiste familier de Proudhon. D'abord un compatriote, élève encore de Burnouf, et parmi les plus connus : Pauthier. Dans la phase initiale aussi, un autre compatriote, cantonné il est vrai, dans les études de vieux français, Fallot, qui mourra jeune sans avoir rien publié ; vers 1829, à Besançon, forcé d'accepter des besognes pour vivre, il annote en latin une *Vie des Saints* ; son latin n'était pas sûr ; Proudhon, correcteur à l'imprimerie, lui signale ses fautes ; du coup les voilà intimes. De telles liaisons signifient. Et d'autant plus qu'elles se multiplient : c'est un *quatrième linguiste* intime de Proudhon qui publie en 1839 l'unique posthume de Fallot ; il s'appelle Ackermann.

Comme Mohl, d'abord voué au pastorat, en se lançant dans l'exégèse Ackermann perd la foi, et s'échappe par lalinguistique. Comme Bergmann, c'est Burnouf qui le guide, l'envoyant en 1840 à Berlin auprès de son correspondant Alexandre de Humboldt. Ackermann a vingt-huit ans, il en a seize encore à vivre, là, dans des études sur la poésie et la langue françaises. Un meilleur moyen qu'il eut de faire venir son nom jusqu'à nous fut de le donner à une fidèle élève : le nihilisme de M^{me} Ackermann, cultivé dans les cercles berlinois, rappelle quels affluents de métaphysique allemande se mêlèrent au courant du panthéisme hindou. Vraie enfant de la Renaissance orientale, elle subit l'une après l'autre les influences des romantiques français, Hugo en tête, puis des orientalistes, Stanislas Julien et Eichhoff, puis, à Berlin, fréquentant chez Schubert, ami de Ruckert, rencontrant Varnhagen et A. de Humboldt : c'est là qu'elle fait la connaissance d'Ackermann, ami lui-même d'Eichhoff. Dans sa solitude niçoise de veuve, elle notera encore comme un événement la lecture de poètes hindous.

De tels dépositaires attestent la tendance qui persiste chez Proudhon : le voici qui, le 15 novembre 1840, se fâche si Ackermann veut publier un recueil de vers au lieu de « quelque étude linguistique ou psychologique » ; pour lui c'est tout un, il continue à chercher dans la grammaire comparée une imagerie des sociétés humaines ; il répète sans fin le conseil : « travaillez la grammaire, faites de la psychologie comparée ». A ce moment il a dépassé la trentaine : l'empreinte tient bien. Celle du prote grammairien ; celle aussi du rêveur de concorde œcuménique : on ne peut discerner si son impérieuse logique d'organisateur est effet ou cause de son goût pour la grammaire. Dans la même décade, en 42, il s'anime à nouveau pour un rêve à la Postel : *De la création de l'Ordre dans l'Humanité*, — et c'est à Bergmann

qu'il le dédie ; n'y a-t-il donc pas **toujours dans son esprit lien** entre organisation politique et bonne administration **du langage**, conviction qu'il n'existe qu'une seule espèce d'ordre, et que celui des mots conditionne celui des cités ? Ce besoin prolongé d'ordre chez Proudhon frappait déjà Sainte-Beuve, qui peut-être y mettait de la malice ; qu'il se réveille infailliblement à propos de langage est un indice des profondeurs auxquelles travaille la fièvre linguistique parmi des générations.

LE LANGAGE ARME DE GUERRE

DE KLAPROTH A GOBINEAU

La pureté de savoir enfin conquise par Bopp ne fut préservée ni d'exceptions ni de contaminations. Quand Salomon Reinach admire sans réserve que « la conception de l'unité indo-germanique date de ce livre de génie », la *Grammaire comparée*, il met le doigt sur la plaie. Il s'en fallait que Bopp fût toute l'Allemagne de la science. Ce qu'il devait y avoir d'explosif dans un certain maniement de la linguistique éclate dès que l'Allemagne touche au zend et au sanscrit : en 1823 Klaproth adjuge froidement à sa patrie l'indo-européen en l'appelant indo-germanique ; là, commence une singulière aventure qui devait mener loin l'Europe et la civilisation. En 1913, pendant que Goethe fait du persan pour oublier l'invasion française, l'Anglais Thomas Young, physicien qui s'illustre dans l'optique, et philologue qui participe au déchiffrement des hiéroglyphes, risque ce terme d'indo-européen. Déjà les orientalistes allemands tiraient grande satisfaction de parentés, à leurs yeux évidentes, entre les langues, et par conséquent les peuples, de l'Asie et de la Germanie ; ils n'avaient pas tardé à persuader le reste du monde qu'ils représentaient dans les temps modernes la pure continuation de la race supérieure, ayant hérité directement des Perses notamment leur idiome.

L'audace de Klaproth était un coup de génie dans un domaine où tout dépend des mots. L'homme, né à Berlin en 1783 et qui devait mourir à Paris en 1835, payait mal son hospitalité ; il a laissé à la Société Asiatique le souvenir de procédés intolérables et d'actes suspects. En déplaçant par un escamotage verbal la jeune souveraineté des langues nobles qu'on venait de retrouver, il assurait à la Germanie pour le plus proche lendemain les droits de la race et du sang. C'est toujours sur des préséances de langage que ses politiciens de l'histoire, espèce si abondante chez elle, cherchaient leurs revanches. On avait assez vu que c'était Racine et Maupertuis qu'elle ne pardonnerait

pas à Napoléon. L'administration impériale avait pu entendre Fichte anéantir en paroles le français universel de Rivarol. Un nouveau progrès dans l'arsenal linguistique sera usuel lorsqu'en 1859 Adolphe Pictet (1), au frontispice d'un livre renommé, associera au terme d'indo-européen celui d'Arya pris dans le vocabulaire védique où il signifie, justement, « noble ». Déjà, Gobineau avait prouvé comment une redoutable insinuation ethnique ne put naître et s'enfler que sur un abusif tracé linguistique.

Un aspect inattendu de la Renaissance orientale apparaît : réaction allemande contre la coloration latine et française de la première Renaissance. Les deux voies principales de la menée sont, l'une linguistique et pro-germanique, l'autre métaphysique et pro-aryenne ; la vogue tardive de Schopenhauer dans les années 50 sanctionne une querelle fondamentale entre une spiritualité prétendue pure et saine, issue de l'Inde, assumée par une longue tradition aryenne, et une corruptrice exploitation sémitique, cause de tous les maux ; ainsi Gobineau et Schopenhauer sont-ils prolongés dans Wagner, Houston Chamberlain, Nietzsche.

Bopp aura beau écrire : « Je donne le nom « d'indo-européen » à la famille de langues dont le présent livre rassemble en un corps les membres les plus importants (...). Je ne puis approuver l'expression « indo-germanique », ne voyant pas pourquoi l'on prendrait les Germains pour les représentants de tous les peuples de notre continent (...). Je préférerais l'expression « indo-classique » (*Gram. Comp.*, 2^e éd., 1857, Préface, tr. Bréal). Il aura beau rappeler que G. de Humboldt, de son côté, « évite la dénomination d'indo-germanique », et conclure : « Quant à présent, pour être plus généralement compris, je me servirai du nom d' « indo-européen », qui a déjà reçu une certaine consécration de l'usage en France et en Angleterre. » ; l'Allemagne, et souvent l'Allemagne savante, relèvera inébranlablement la prétention que déjà Leibniz lui-même laissait percer, et se prévaudra, pour sa langue, d'une ressemblance avec le persan, d'une aïnesse de peuple élu. Sans doute cette tendance n'est pas moins continûment désavouée sur son sol : on vient d'entendre Bopp et Humboldt ; Guillaume Schlegel, pourtant l'ennemi personnel du classicisme français, se déclare

(1) Klaproth avait, le premier, remarqué que le bouleau est le seul arbre dont le nom se trouve en sanscrit et dans les langues slaves ; Pictet exploite cette petite remarque qui devait rester un grand événement ; elle avait paru dans le *J. As.* en 1830.

(*Briefe*, 630 suiv.) violemment opposé aux théories de Klapproth en son *Asia Polyglotta* ; et Schopenhauer en personne : « Rien ne me révolte plus que l'expression : langues indogermaniques, c'est-à-dire la langue des Védas mise dans le même sac que le jargon éventuel desdits sauvages [les Goths]. » (*Ecrivains et style*, tr. Dietrich, 103.) On n'en verra pas moins reparaître toujours le stratagème des fausses étiquettes ; parfois, il produit des effets comiques : dans la traduction française du *Manuel d'histoire des religions*, de Ghanterie de la Saussaye (1921), au chapitre des Hindous, les titres et sous-titres mentionnent uniquement les Indo-européens ; mais le texte, conforme à l'allemand, parle obstinément d'Indo-germans, cette Germanie-là englobant, entre autres, la Grèce et l'Italie : on verra que cette annexion était opérée déjà par Hegel au moins.

Le « primitif » lancé par Herder rappelle ce que récemment (Belaval) on mettait en lumière chez Leibniz : les langues « qui peuvent prétendre au premier rang, ce sont les langues germaniques et, parmi elles, la plus pure : l'allemand » ; l'allemand, qui exprime le plus richement le monde, lequel « représente en quelque sorte Dieu (*Mundus ipse quodammodo représentât Deum*) ». « S'agit-il du monde moral ? ici encore, l'allemand, par son inaptitude au mensonge, l'emporte sur toutes les langues. » De telles idées sont exprimées de 1670 à 1714 par le philosophe, corroborées par de nombreux compatriotes de ce temps. Pourquoi donc lui-même exclut-il de ses moyens d'expression cette seule langue allemande supérieure à toute autre ? évidemment parce qu'une injustice universelle, que les siens s'emploieront à redresser, la fait dédaigner par les doctes des autres pays.

Quand il montre les antiquités germaniques commandant « en grande partie les origines des affaires de l'Europe, inondée par des peuples germaniques depuis la décadence de l'Empire des Romains », la part vraie de cette constatation nous semble compromise par le parti que nous voyons Guillaume Schlegel et Hegel tirer de propositions trop pareilles. Quand il célèbre dans la langue allemande un « naturel » qui la rapproche des origines du monde, de Dieu même, une citation nous revient : « Les Allemands ont continué à parler une langue vivant toujours de sa vie naturelle et originelle », et *vie* signifie ici « cette existence-type dont l'origine est aux sources mêmes de toute vie spirituelle, en Dieu » ; or, ceci est de Fichte partant en guerre contre la langue du classicisme français, au temps de

Schlegel et Hegel, cent ans après Leibniz ; voit-on bien par quel lien la propagande linguistique entraîne la spiritualité dans une menée politique où il s'agit de reprendre aux Latins la première Renaissance en s'appropriant un certain Orient ? La pointe du *Quatrième discours à la nation allemande* montre naïvement la machination : il s'agit d'en finir avec la primauté des langues dérivées du latin, nommément du français ; comment même parler de lui ? « On ne compare pas ce qui est mort à ce qui est vivant (...). Toute comparaison entre la langue allemande et les langues néo-latines est donc inutile. » Encore Fichte, en 1807-08, n'invoque-t-il que le grec : quelle aubaine ensuite pour les philologues, de mobiliser zend et sanscrit ! Lui, n'en a pas besoin : la littérature française, ayant pour véhicule une langue morte, est morte elle-même, ; il peut bien y avoir « un moment quelque chose qui tiendra la place de la poésie (...). Ce peuple célébrera alors son siècle d'or, et la source sera tarie ». G. Q. F. D. contre Corneille et Louis XIV, dix ans avant le début de Lamartine, à peu près dans les mois de l'*Essai* de Schlegel sur la langue des Hindous. C'est tout naturellement que les rôles se distribuent entre plusieurs complices d'une conspiration n'ayant d'autre objectif que la vérité de l'histoire et le salut des peuples (1).

Déjà les suites de l'invasion du Palatinat avaient fait surgir l'argument qui deviendra lassant après les guerres napoléoniennes : le *Codeus argenteus saxon*, écrit en goth oriental, est le texte le plus primitif de toutes les langues de l'Europe ; « la source des langues européennes est l'ancien scythe d'où sont issus le germanique et le gothique primitifs, d'où, à son tour, le grec et le latin tirent leur origine » ; et par le scythe les origines du germanique plongent en pleine Asie : il est au commencement du Verbe, en somme. La liquidation finale du mythe indo-germain sera, il faut le dire, fort morale : né sous le ciel de Klapproth, il sera tué sous le ciel de Bopp : « La thèse des ethnographes allemands : les Indo-Européens sont les Germains (...) a été détruite par M. Siegmund Feist (...)• Les Indo-Européens ne sont pas des Germains, les Germains ne sont pas des Européens. » (L. de la Vallée-Poussin.) Mais la

(1) Spenlé, *La pensée allemande*, a des citations édifiantes : de Schiller « Chaque peuple a sa journée dans l'histoire. La journée allemande sera la moisson de tous les siècles écoulés ». De Fichte « Nous seuls sommes le Peuple vivant. Nous sommes le Peuple primitif (*Das Urvolk*), le vrai Peuple de Dieu » ; par contraste et déduction, les autres, notamment la France, sont « le Non-peuple », « non par la langue, ni par l'histoire, ni par la race, mais en vertu d'une nécessité métaphysique » (pp. 85-6, 90).

dangereuse confusion, perpétuée entre les faits linguistiques et les théories ethniques plus d'un demi-siècle après que Max Mttiller eut dénoncé le sophisme, avait eu le temps de produire dans les luttes des nations plus de ravages qu'auparavant dans celles des croyances. C'est maintenant un des fruits les plus vivants de cette deuxième Renaissance qui dure sans qu'on la nomme. Au xix^e siècle, la linguistique passait du coup de pouce théologique au politique : ce virage qui a tant courbé nos destins fut déterminé par l'arrivée des orientalismes. Par là, l'éternelle mystique de l'unité humaine réclamait une fortune nouvelle ; seulement, l'unité ne se recommande plus comme une entreprise de communion, elle part d'une hiérarchie calculée par des bénéficiaires. Voilà où aboutissait la philosophie, si glorieuse de restituer à la raison les profits de la foi.

LINGUISTIQUE ET MYTHOLOGIE LIBÉRÉES

La technique du langage s'étant détachée d'une ontologie des langues, la mythologie à son tour se constitue en science autonome ; elle non plus n'a pu le faire que du jour où le cycle védique permit de reprendre au delà de l'hellénisme classique l'histoire reculée des mythes, tandis que le comparatisme éclairait celle-ci elle-même par celle des mots, ces « mythes morts ».

En France les excès du rationalisme évhémériste piétinaient devant un mur, en Allemagne ceux du symbolisme n'en étaient pas loin : pour les uns l'arrivée des orientalismes, pour les autres son progrès, ce sera un déblocage qu'on peut évaluer par l'important article que Renan consacre aux *Religions de l'antiquité* de Guigniaut ; les dix volumes de l'ouvrage s'espacent de 1825 à 1851 ; c'est une totale refonte de la fameuse *Symbolique* de Creuzer : terminant son adaptation fort libre près de quarante ans après la publication de l'original, le savant français y avait adjoint les travaux étages entre temps par ses confrères étrangers. Renan en profite pour retracer l'histoire des études mythologiques et mesurer le chemin parcouru (*Etudes d'hist. relig.*, 1857). Notons qu'en Allemagne leur agitation éveille un intérêt qu'on peut comparer à celui que nous verrons diviser la politique britannique entre orientalistes et anglicistes.

En 1825 le premier volume de Guigniaut bénéficiait de « ce mouvement de curiosité qui agitait alors les esprits, et les portait à chercher dans l'histoire mieux comprise la solution des problèmes qui passionnaient la partie éclairée de l'opinion ». L'onction de Renan semble désigner ici plusieurs faits : sans

doute, l'intérêt des contemporains d'Augustin Thierry pour les études historiques, probablement aussi celui des compatriotes de Creuzer ou de Chateaubriand pour les perspectives du mythique ou de la mystique. Ces faveurs semblent usées dans les années 50. Ce qu'on a perdu de passion laissera place à la discipline rigoureusement spécialisée par Max Muller.

Dans la première décade du siècle, c'est en Allemagne qu'une « ruée de philologues et d'antiquaires cherchaient à ressaisir, dans les monuments écrits et figurés de l'antiquité, le sens de la grande énigme léguée à la science par le monde primitif ». L'école Creuzer se raccordait à celles de la métaphysique locale, échauffée d'ailleurs par les fumées de l'unitarisme à la Schelling : « L'esprit néo-platonicien de Plotin, de Porphyre et de Proclus semblait revivre dans cette grande et philosophique manière d'expliquer les symboles antiques (...). Cet enthousiasme mystique, premier élan de la *philosophie de la nature* alors naissante en Allemagne (...), devait avoir ses excès et en quelque sorte son ivresse. M. Creuzer a tous les défauts de ses maîtres d'Alexandrie : l'exagération symbolique, une tendance trop prononcée à chercher partout du mystérieux, le syncrétisme quelquefois le plus intempérant. » On a « peine à se représenter » la fascination par laquelle Schelling, dans sa campagne pour « l'unité du savoir, de la foi et du vouloir (...), but ultime et suprême de l'humanité », s'était emparé des « jeunes esprits » (Ricarda Huch).

Ces excès de l'école symbolique, laquelle était aussi champion des influences orientales, allaient provoquer la levée de l'école historique, et celle des avocats de l'hellénisme. Combien la bataille tient à la chair de deux ou trois générations, on le voit dans quelques récits du temps, dans celui, par exemple, pour la France, de Karl Hillebrand traduisant la *Littérature grecque* d'Otfried Millier ; il succède de près aux pages de Renan. Je continue de citer celui-ci : « Persuadé que la religion grecque a dû avoir comme les autres un âge hiératique, et ne rencontrant point ce caractère dans les œuvres spontanées du génie grec, il [Creuzer] se rejette sur les colonies et les influences venues de l'Orient. A cette double exagération correspondirent dans le mouvement des études mythologiques en Allemagne deux réactions : à l'excès du symbolisme s'opposa une école toute négative et antisymbolique, représentée par Voss, G. Hermann et Lobeck ; à l'abus des influences orientales s'opposa l'école 'purement hellénique de MM, Otfried Muller, Welcker et autres. »

Polémique que l'Inde retrouvée rendait d'abord inévitable, puis assez vaine. On n'en peut prendre ici qu'une vue rapide, partielle. C'était encore une face des luttes religieuses. Voss, que distinguait sa violence, s'en prenait à Creuzer pour ses interprétations théologiques, comme à un « agent des jésuites » ; on reverra le personnage et l'accusation dans les querelles toutes voisines soulevées par les conversions à la Stolberg, à la Frédéric Schlegel, où Calcutta se trouvait être le chemin de Rome. La conclusion des disputes sera l'irruption d'un matérialisme massif, passionnel, autoritaire, avec Feuerbach définissant pour l'Allemagne prussienne le christianisme comme « une perversion de la nature humaine tout en développant un « germanisme exclusif et hautain » (Renan). Nous rejoignons des voies qui descendent de Schopenhauer et de Klaproth.

Le temps venu du recul nécessaire, Barth résumera, du point de vue scientifique, les événements : au départ, « le *Zend-Avesta*, très imparfaitement compris, et la théologie des *Purânas*, acceptée comme une révélation du monde primitif, vinrent se fondre avec les données plus suspectes encore de cette fausse antiquité orientale, chaldéenne, phénicienne, égyptienne, que nous a transmise l'hellénisme en décadence. De tous ces éléments élaborés avec une érudition vaste mais confuse, sous l'empire d'un romantisme avide de mystère et d'une philosophie portée aux formules abstraites, sortit le symbolisme de l'école de Gorres et de Creuzer ». Chez nous y correspondait seulement une fidélité aux rationalistes épris de mystérieux : « Des mêmes éléments combinés avec les tendances antichrétiennes et l'esprit un peu sec de notre *xviii^e* siècle, sortit chez nous l'école de Volney et de Dupuis. » La différence était qu'en France on rapportait tout aux dominations sacerdotales pour leur reprocher d'exploiter la crédulité, et en Allemagne pour les vénérer d'avoir préservé le grand secret de l'univers. « Pour ruiner dans sa base cet édifice imposant », il fallut retrouver « la véritable Egypte, la véritable Phénicie, la véritable antiquité hindoue ». Dès lors était fondée la mythologie comparative par Grimm, Kuhn, Roth, Benfey, en Allemagne, Max Muller en Angleterre, Burnouf et Bréal en France.

Ainsi, un seul et même phénomène : linguistique et mythologie vivent frénétiquement d'à *priori* jusqu'à ce que la rencontre d'une antiquité authentique du *langage* leur impose une même vérité de forme et de substance ; cette antiquité n'avait pu être que F Indo-Perse,

CHAPITRE III

RETENTISSEMENTS DANS LES LITTÉRATURES

Déblocage des problèmes du langage, c'est l'effet logique d'une série de déchiffrements; — découverte de tout un monde mental, c'est le fruit naturel d'une collection de textes : j'ai montré les étapes littérales et doctrinales. Que tant de nouveautés n'aient pas dû réagir moindrement sur la création littéraire, chacun l'imagine ; seulement personne n'a l'air d'y croire. La question nous attend à de nombreux tournants ; elle a de multiples faces, changeantes selon les patries et les dates. La France romantique des années 20-30, puis celle des années 50-60, si elle n'est le champ principal de l'activité scientifique qu'à certains moments, est en général celui des échanges vivants. On lui réservera des analyses espacées ; mais elle a reçu de l'étranger des thèmes ou des thèses, il importe de surprendre une coloration indienne de la littérature dans l'Angleterre où venait de naître la nouvelle philologie, et dans l'Allemagne où elle répondait à l'appel des écrivains.

a) L'INDE DES POÈTES ANGLAIS ET AMÉRICAINS

Avant Vindianisme.

A la fin du xviii^e siècle, la France de Voltaire et de Rousseau, l'Allemagne de Herder, anticipaient les découvertes de Calcutta ; l'Europe du xvn^e siècle déjà les réclamait : Leibniz fut un des premiers dans la tête de qui le « lobe oriental » se montra développé ; pour Descartes, le choix entre Orient et Occident ne se trouvait justifié que par l'utilité ou la convenance, qui n'ont rien de suprême. On ne découvre pas sans ébahissement la traînée que, trente ans plus tard, font dans le Paris de l'intelligence les nouvelles apportées de l'Inde brahmanique par Bernier.

Au même temps, le phénomène a son exacte correspondance en Angleterre : le sillage qui suit Bernier dans le cercle de La Fontaine, Chapelain, Boileau, Molière, les voyageurs anglais le laissent dans celui de Milton et Dryden. Cette fascination n'est pas nouvelle ; cette complaisance est caractéristique. D'ailleurs, il y a traduction anglaise de Bernier et Tavernier en 1684, française de Thomas Roe en 1663, souvent rééditée, notamment en 1696 par les soins de Thévenot le vieux (la Bibliothèque Nationale possède une de ces rééditions annotée

de la main de Huet, — Ovington attend son traducteur **jusqu'en 1725**).

Avant Bernier, mais après Pierre Malherbe, revenu en 1609, **sir** Thomas Roe avait séjourné à la cour du Grand Mogol en 1615-1619 ; en 1665 avait paru la *Relation of sir Thomas Roës voyage into the East-India* ; c'était l'Angleterre qui avait inauguré ce domaine avec Lord, chapelain à Surate ; aux choses étonnantes qu'il en racontait en 1630, va faire écho le *Voyage to Surat in the year 1689* d'Ovington. Toute une littérature où se joignent les riches merveilles de la Perse et de l'Inde répand à Londres la magie d'un « Orient de la soie » : sous la plume de Milton, le *Silken East* s'appelle *the gorgeous East* ; il y avait eu lecture de sir Thomas, rencontre peut-être et conversation : le *Paradis Perdu* est de deux ans postérieur à la *Relation*. Milton est trop poète pour n'être pas d'abord séduit par les noms, d'êtres, de sites, de choses, où tient tout l'inconnu — ou, pour mieux dire, tout le surplus du connu. Trop poète aussi, et d'une extraordinaire géographie à grandes enjambées, pour ne pas accueillir avidement toute une récolte de paysages neufs, vagues et symboliques : à Babel et Baçan, à Memphis et à l'Oeta, s'ajoute *the Indian rnount*, et le Gange à l'Hydaspe. Tout naturellement, l'Eden traditionnel s'enrichit d'images paradisiaques localisées par les navigateurs. Ainsi, quand Adam et Eve après la faute cherchent comment couvrir leur nudité, ce n'est pas la feuille de la vigne qu'ils choisissent : sous de plus larges images de climat, il leur faut la feuille immense du figuier banyan qui, « aujourd'hui connu des Indiens à Malabar ou au Decan étend ses branches... » et s'enracine à nouveau — ce même banyan qui, par une voie indirecte, avait donné à Lord le titre de son récit, trente-sept ans plus tôt. On croirait que le poète lui-même, comme son Satan, cherchant ... *with wandering quest a place forehold (...)* ère *now created, vast and round*, regarde beaucoup vers la « porte orientale » (*the eastern gâte*) et pense avec prédilection à ceux *who sail — Beyond the Cape of Hope*. Symbolique est la place dévolue aux terres orientales ; elles parlent uniquement, dit-on, à la mobile imagination des poètes : aux choses qui commencent par là (1667) on verra s'il y a des suites.

Du moins y eut-il sans tarder, et dans l'atmosphère la plus proche de Bernier, en 1675, l'*Aurengzebe* de Dryden, drame, qui obtint un grand succès populaire ; c'est le cycle d'images où, l'histoire croisant la féerie, batailles de dynasties, intrigues de sérail, trésors et fakirs, peuplent tout un pan de

la rêverie, grâce à Bernier, Roe, Tavemier, grâce à Galland et Pétis de la Croix. Et il y avait eu le plus illustre des antécédents : se souvient-on que Tune des premières apparitions du répertoire bouddhique dans la littérature moderne remonte à Shakespeare ? le thème même de la « livre de chair » sur lequel est bâti le drame du *Marchand de Venise*, et l'apologue des « trois coffrets », n'ont pas d'autre provenance. Dans *Macbeth*, l'une des sorcières s'écrie :

Her husband's to Aleppo gone, master o'the Tiger,

« son mari est parti pour Alep, étant patron du *Tigre* » ; allusion au bateau *Tyger*, sur lequel arriva à Tripoli, et de là à Alep, une troupe de marchands anglais envoyée en 1583 par la reine Elisabeth à l'empereur Akbar (H. G. Rawlinson) ; voilà localisée au même emplacement la curiosité qui, un siècle plus tard, devait suivre les séjours d'Européens dans les palais d'Aurengzeb, petit-fils d'Akbar.

Lakisme et politique.

La grande époque de l'Inde dans la poésie anglaise coïncide naturellement avec les révélations de Calcutta, ou les suit de près. Les premiers administrateurs britanniques avaient recherché tout ce qu'ils purent saisir des civilisations locales, dégageant la coutume et la pensée indiennes (1) sous les revêtements islamiques ; le génie des indianistes qui se levèrent à leur appel espérait sans doute une véritable universalité de culture. Cette attitude ne pouvait rallier quantité d'insulaires pour qui les échanges entre civilisations doivent se faire dans un seul sens ; le petit nombre qui réussissait à pénétrer le réel ne pouvait que se heurter à la masse agissante qui tremblait pour sa croyance ou sa puissance.

Jusqu'à la Grande Mutinerie de 1857, la Compagnie des Indes reste le principal rouage. Au début, elle a favorisé les religions locales ; dès le *xix^e* siècle, elle en évite de plus en plus le contact ; en 1817, on montre sir Thomas Munro protestant contre le préjugé racial. La rupture allait s'élargissant jusqu'à devenir hostilité dans ces années 30, si décisives pour l'économie et la politique anglaises, où s'entrecroisent vertige industriel, renouveau évangélique, batailles sociales. Les fonctionnaires imbus de l'esprit victorien, auxquels Macaulay dut paraître un éclat-

(1) Je laisse de côté la question des activités industrielles et artistiques dans l'Inde, qui faisait dire à Michelet : « Les Anglais ne font pas difficulté de dire eux-mêmes qu'ils ont tué l'Inde » (*Bible de VHumanité*), ce qui a pu être discuté, et à propos.

tant précurseur, n'iront guère dans l'Inde pour y apprendre un monde ou un mode d'existence, mais pour maintenir un prestige et accomplir une phase utile de carrière. Une nouvelle idée de l'Inde s'amplifie jusqu'à Rudyard Kipling dans une littérature faite par des employés ou des parents d'employés. Or, le phénomène apparaît dans le moment où se précise justement la vogue d'orientalisme qui envahit les salons et les revues de l'intelligence européenne : ainsi s'explique que la Renaissance orientale n'ait pas eu en Grande-Bretagne sa patrie : on aurait cru l'y trouver, puisque l'Inde était sous pouvoir britannique ; or, c'est pourquoi il n'en pouvait rien être.

Sur le terrain administratif, en effet, naissait et s'envenimait une querelle entre *anglicistes* et *orientalistes*, où ce dernier mot prend un sens très particulier : il s'agit de savoir si l'on doit procurer à la colonie une éducation européenne ou indienne ; en corollaire, se pose la question des emplois attribués à des indigènes. La considération accordée aux littératures de l'Inde allait dépendre de ces débats positifs. La bataille s'engagea sur le prétexte d'une subvention annuelle de dix mille livres que la Compagnie, en renouvelant sa charte de 1813, s'était vu imposer au titre de l'instruction publique. Comment tirer de ces fonds le meilleure rendement ? alors sévissait une *Filtration Theory*, peu discutée ; le filet du compte-gouttes se ralentissait toujours ; le point critique fut l'établissement d'un enseignement supérieur : on ne pouvait ni l'adapter aux traditions et méthodes indiennes, ni croire qu'on imposerait les siennes. Les partis s'affrontaient surtout au Bengale, agitant les petits groupes de natifs cultivés qui entouraient le gouvernement ; ce fut, assure-t-on, le malheur des *orientalistes*, car il n'y avait là qu'une assimilation fragile, et sans les qualités morales qu'il eût fallu pour soutenir une lutte. Les historiens britanniques vont jusqu'à rendre le mouvement de Rammohun Roy responsable d'une hostilité indienne à l'hindouisme qui, vers 1820-30, aurait encouragé les jeunes administrateurs anglais à penser qu'ils avaient affaire à « une société décomposée ». D'autre part, bûcher des veuves, sacrifice des filles, mariages d'enfants, intouchables, les « regrettables aberrations de l'hindouisme » venaient former ce code solide d'exécutions qui a soulagé tant de consciences colonisatrices. On ajoute que l'intrépide chef des *orientalistes* lui-même, Wilson, défendit ses clients avec plus d'ardeur que d'arguments soutenables.

Il faut reconnaître que l'enseignement indigène, religieux

aussi bien que littéraire, était fort abâtardi. Keshab Chandra Sen, racontant son enfance, montre comment « les anciens écrits nationaux, les fameuses traditions de nombreuses sectes hindoues, ont été longtemps discrédités. Les Védas et Upanishads étaient des livres scellés. Tout ce que nous savions de l'immortel Mahâbhârata, du Râmâyana, ou de la Bhagavad-Gîtâ provenait d'affreuses traductions en bengali populaire, qu'aucun jeune homme respectable n'était censé lire. » (Gar-ratt.) La littérature dialectale elle-même, en pleine décadence, n'avait, depuis deux siècles, rien qui fût digne de continuer Tulsî Dâs ou Tukârâm. Enfin on a vu, au témoignage de Jacquemont, qu'une certaine indolence régnait chez les philologues anglais de Calcutta.

La défaite des *orientalistes* fut consommée par le génie peu renseigné, mais énergique, de Macaulay : une indophobie britannique peut le nommer pour patron, le deuxième étant Kipling. Ceux de leurs compatriotes qui ne partagent pas leur préjugé admirent avec quel entrain ils l'endossèrent. « La question qui se pose maintenant à nous est simple : (...) nous ne devons pas apprendre de langues où, de l'avis général, il n'existe de livres sur aucun sujet qui méritent d'être comparés aux nôtres ; si nous pouvons apprendre la science européenne, nous ne devons pas apprendre des systèmes qui, de l'avis général, lorsqu'ils diffèrent de ceux de l'Europe, en diffèrent pour le pire ; et non plus, quand nous pouvons favoriser une saine philosophie et une histoire authentique, nous ne devons encourager aux frais de l'État des doctrines médicales qui feraient honte à un vétérinaire anglais, une astronomie qui ferait rire les jeunes filles dans une pension anglaise, une histoire où abondent des rois hauts de trente pieds et des règnes de trente mille ans, et une géographie qui parle d'océans de mélasse, d'océans de beurre. » Dans la littérature cavalière, on n'a peut-être rien écrit de plus pickwickien. Cette retentissante Note de Macaulay sur l'Instruction publique vint couper court à l'empressement des jeunes pour les langues de l'Inde ; elle allégea la tâche des gouverneurs préoccupés de restaurer la péninsule sans entamer le budget métropolitain : Bentinck, étant gouverneur général, eut l'idée de démolir le Taj Mahal pour en vendre le marbre aux enchères ; il y renonça parce qu'une expérience analogue faite sur le palais d'Agra donna trop peu d'argent.

Macaulay comptait sur la nature pour substituer le christianisme à l'hindouisme. Il y eut de ce côté quelque déconvenue ;

même des Hindous qui acceptaient la culture anglaise gardaient leur religion. Pour la langue, le vainqueur rendit la sienne officielle en 1835 ; vingt ans plus tard, il fallut toutefois admettre un enseignement dialectal dans certaines provinces. Hors du Bengale, le contact de populations moins passives réveillait une indulgence ou un intérêt pour les façons d'être et de penser. Mais bientôt la Grande Mutinerie, et l'impitoyable répression qui la suivit, déchiraient tous les pactes, ne laissant que rancunes et mésentente.

Ces diverses phases se reflètent dans l'histoire littéraire : le premier poète anglais que l'Inde ait profondément inspiré, c'est William Jones lui-même, et il faut ne jamais oublier qu'il n'avait qu'à peine acclimaté la poésie orientale en l'accommodant pour ses compatriotes ; Gœthe a bien marqué cela dans son article du *Divan* : «... en homme avisé, il cherche à relier l'inconnu au connu, les valeurs vraies aux valeurs reconnues (...). Mais ce n'est pas seulement du côté archéologique, mais aussi du côté patriotique qu'il a dû éprouver bien des contrariétés : c'était pour lui un chagrin de voir rabaisser la poésie orientale ; cela ressort clairement de l'article durement ironique, condensé en deux pages seulement, *Arabs, Sive de Poësi, Anglorum Dialogus*, qu'il insère à la fin de son ouvrage sur la poésie de l'Asie. » Jones restait dans sa patrie aussi célèbre comme poète original que comme introducteur de l'Inde : un des deux prestiges faisait passer l'autre ; les deux s'attachaient aux Hymnes qu'il adressait aux divinités hindoues, célébrant une religion « enveloppée à jamais d'une ombre solitaire » :

Wrapt in eternal solitary shade...

Ces *Hymnes* avaient beaucoup frappé les premiers romantiques allemands, entre autres Schelling et Novalis, avant les anglais. En 1857 Villemain cite et traduit dans la *Revue des Deux-Mondes* une strophe encore du *Suryâ* de Jones. Celui-ci était l'insigne promoteur après lequel tous les poètes lakistes, prétendait Quinet en 1828, avaient été gagnés par la fièvre de l'Asie : « Ecole des lacs — Coleridge — Shelley tout indien — Byron, etc. » Qu'y a-t-il là d'exact ?

Les *Asiatic Researches* sont sous les yeux des lakistes, on n'en peut douter après les copieuses notes savantes où ils commentent leurs propres poèmes ; Byron lui-même, qui a tant fait pour intéresser à l'Orient l'opposition politique et le non-conformisme moral, paraît avoir lu au moins le Jones poète. Southey, auteur d'une « épopée indienne », *La malédiction de*

Kehama (1810), se réfère nommément à Jones, affiche sa connaissance de la religion hindoue, qu'il puise dans la *Bhagavad-Gîtâ*, le *Gîtâ-Govinda*, les *Védas*, les *Lois de Manou* ; il célèbre la descente de la Gangâ d'après le *Râmâyana*, dont il cite intégralement quinze pages. Plus tard, Tennyson, dans son premier recueil (1827), ne sera guère moins explicite. Shelley en 1811 connaît l'épopée indienne de Southey, et son pendant persan, *Thalaba*, et s'enfonce dans des visions panthéistes-, on les reverra dix ans plus tard ; il est vrai qu'on a pu aussi le supposer proche de Volney dans *La reine Mab*, et il cueille de beaux noms orientaux dans le vieux d'Herbelot ; lui encore, d'ailleurs, est impressionné davantage par le Jones de la poésie, et c'est souvent celui de la poésie persane, les Mille et Une Nuits faisant aux *Védas* une concurrence victorieuse que nous connaissons bien (qu'on songe à Beckford, à Morier). Mais, de Shelley, c'est l'*Adonaïs* (1821) surtout qui nous importe avec son panthéisme à cœur ouvert : non plus exploitation d'un décor, extension d'un vocabulaire ; par-delà les jeux de l'imagination, une doctrine est cherchée dans un nouveau climat spirituel. En de tels esprits, et on verra Wordsworth, ce n'était point une marque épidermique ; dans l'histoire de la poésie, et on verra les Américains, ce ne fut pas un goût perdu. *Adonaïs* avait parlé pour le fond d'une âme : combien du songe de l'auteur s'exprimait par cet « éveillé du songe de la vie » ! « L'Un seul reste, le multiple change et passe — *The one remains, the many change and pass...* » « Il ne fait plus qu'un avec la Nature (...). Il est une portion de la beauté qu'un jour il a contribué à rendre plus adorable — *Ile is rnade one with Nature (...). He is a portion of the loveliness — Which once he rnade more lovely...* », on ne saurait croire que l'écho du védantisme n'ait pas ici vivifié quelque apport de métaphysique allemande.

Exacte correspondance chez Wordsworth : « ... un mouvement et un esprit, qui commande toutes choses pensantes, tous les objets de toute pensée, et qui circule à travers toutes choses » « ... la grande masse gisait couchée dans une âme qui les faisait vivre, et tout ce que je contemplais respirait d'un sentiment intérieur ». « Notre naissance n'est qu'un sommeil et un oubli ; l'âme qui se lève avec nous, l'étoile de notre vie, a eu d'ailleurs son assise, et vient de loin. » (*Empédocle*.) « On dirait que l'Ame Éternelle se revêt en toi de robes plus pures que celles de la chair et du sang, et qu'elle t'a conféré un bien supérieur : la joie infatigable et la vie insoucieuse. » (*Le Ruissseau*.) Wordsworth est « panthéiste idéaliste » à l'allemande,

comme Goethe et Shelley, son panthéisme demeurant « essentiellement moral et providentiel » (G. Sarrazin), — voilà une légère restriction qui dépayse quelque peu le dogme hindou, du moins ne s'agit-il pas de choses avec lesquelles on joue.

Chez Blake, visionnaire isolé, repassent les affinités entre occultisme, néoplatonisme, panthéisme, et poussées vers la fraternité avec les animaux et les objets, aussi bien que vers l'anéantissement du moi ; je n'ai pas vu signaler de contacts certains avec les textes hindous ; il reste frappant de constater l'accumulation des coïncidences entre les modes intellectuelles qui favorisent à la fois Bœhme, Schelling, les Upanishads. Mêmes observations encore pour Coleridge, et mêmes mélanges chez ce beau-frère de Southey. Sa poésie aura sans doute été une des grandes inventions de l'Angleterre, qui n'est pas pauvre en ce domaine ; de Byron à Edgar Poe, celle-ci a répandu d'admirables contagions ; ce ne fut pas un secret secondaire, le bizarre Orient sans terre qu'elle leur apprit. Mais autrement vaste encore et durable fut l'influence du Coleridge philosophe religieux ; la *Biographia Literaria*, notamment, regorge en preuves des contacts que l'auteur avait avec tous ces mysticismes remués à la suite des romantiques allemands ; Bœhme et Schelling, les revoilà encore au premier rang, et toute cette *Naturphilosophie* qui était née si près du jeune indianisme. D'autres noms se sont effacés, qui alors parurent éclatants ; chez les Écossais, Campbell, Thomas Moore, l'Inde a sa place ; pour Moore, c'est en 1817 le très fameux poème de *Lallah Rook*, de réputation universelle, traduit en français par Pichot en 1820, et qui finit opéra par le soin du saint-simonien Félicien David ; ici, l'Inde de Bernier reparaisait avec la figure d'Aurangzeb.

Une autre tradition se dessine au début du xix^e siècle chez certains poètes anglais et s'accentue bientôt dans sa méfiance ou son hostilité envers les thèmes indiens : John Leyden et l'évêque Heber voient l'Inde sous l'aspect d'un pays de faste ancien mais délabré et de sinistres mystères ; Leyden ne pardonne pas à l'indouisme des sacrifices d'enfants consommés à Sagur :

... on sea-girt Sagur's isle...

A partir de 1836 environ, a l'Inde devient le « Pays des Regrets » où un Anglais passe des années d'exil parmi un peuple mi-sauvage, mi-décadent ». (Garratt.) Cette idée se fait jour chez Leyden dans l'*Ode to an Indian Gold Coin*, et dans l'œuvre d'un

certain nombre de poètes anglo-indiens, « dont sir Alfred Lyall est probablement le moins oublié. Ses *Méditations of a Hindu Prince* et son *Siva* attestent un effort pour comprendre le point de vue hindou, mais Lyall était un étranger dans un pays étranger, observant avec une pitié méprisante un peuple sur les têtes duquel « les divinités voltigent et fourmillent comme les abeilles sauvages qu'on entend au sommet des arbres, ou les rafales qui amassent la tempête ».

De loin le plus important de ce groupe victorien fut Edwin Arnold. De 1857 à 61 il avait été principal du Collège sanscrit de Poona, et s'était sur place intéressé à la poésie hindoue. Ce fut son mérite (Vivekânanda s'est plu à le reconnaître) d'en répandre dans le grand public les thèmes et les images ; malheureusement son zèle eut quelque chose d'expéditif, et son goût penchait davantage vers celui de ses destinataires. En 1861 il tirait de *YHitopadésa* son *Book of good Counsels* ; en 75, du *Gîtâ-Govinda*, son *Indian Song of Songs*,— un Cantique des Cantiques hindou. Surtout, en 1879, il comprimait légende et doctrine bouddhiques dans *The Light of Asia*, qui allait connaître en pays de langue anglaise un succès sans bornes :

*The scripture of the Saviour of the world,
Lord Buddha, Prince Siddartha styled in earth...*

Carlyle. — *Transmissions vers l'Amérique.*

Ce fut une des voies tardives par où le bouddhisme vint toucher bien des cœurs américains. 11 y en avait d'abord eu d'autres. « Heureusement pour les Américains, un philosophe anglais, fumeux mais original, avait mis en formules séduisantes l'idéal kantien. Un impétueux et génial pamphlétaire l'avait exalté dans un relief d'Apocalypse. Coleridge et Carlyle traduisaient Kant pour les cerveaux anglo-saxons. » (Régis Michaud.) Carlyle fait le pont avec les origines, car c'est auprès des romantiques allemands, en même temps que des orientalistes anglais, qu'il avait saisi l'importance de la découverte hindoue ; il s'en explique notamment à l'occasion de Novalis, et l'on verra tout à l'heure ce que signifie Novalis en cette histoire. Quand il commente en 1829 le mysticisme de Novalis, il en vient à l'idéalisme professé de son temps par Kant, Berkeley, Reid, et rapproche la métaphysique allemande et écossaise de celle de l'Inde : « De l'ancien Pyrrhon, ou du moderne Hume, nous ne parlerons point ; mais à l'autre bout de la terre, comme sir William Jones nous l'apprend, une théo-

rie similaire prévaut, de date immémoriale, chez les théologiens de l'Hindoustan. » (*Nouv. Essais*. 278.)

Il avait bien lu Frédéric Schlegel ; il a, dans ces années 30, à l'article *Caractéristiques*, trois pages enthousiastes sur le fameux *Essai* de 1808 et sa « langue philosophique » ; il prend, lui Anglais d'un modèle si pastoral, hautement, violemment, le parti de Schlegel converti au catholicisme, et réclame en sa faveur pour le « mystère de la personne » contre toutes les colères qui en faisaient un « renégat », — nous avons ainsi un écho de plus aux réactions diverses provoquées par *VEssai* ; il n'y en aura guère moins en Amérique, où un critique pourra écrire qu'il *forms nothing short of an epoch in the history of European learning, and even of letters and philosophy* (Edwyn C. Vaugh). A un autre endroit, Garlyle éclaire un passage des *Disciples à Saïs* en y montrant un chemin qui, par Schopenhauer, retrouvera « un sens attristé de l'hindouisme » ; la conclusion est que Novalis, « avec son calme, avec son profond amour de la Nature, l'accent doux, élevé, spirituel de sa contemplation, se présente à nous en une sorte de caractère asiatique, réalisant ainsi notre idéal du gymnosophe antique, et avec la faiblesse aussi bien qu'avec la force d'un Oriental ».

Un bon révélateur des cheminements que faisait dans l'âme anglaise la nouvelle image de l'Inde, une preuve de l'obsession que représente le paysage mythologique de l'Inde dans le subconscient de l'Europe romantique, peuvent être demandés aux cauchemars de Thomas de Quincey : c'est en 1816-18 (pour l'indianisme, période Chézy-Wilson) que s'exaspèrent les visions malades et créatrices relatées dans les « Tortures de l'opium » (je cite d'après le relancement qu'en procure en 1860 la traduction de Baudelaire). Le mystérieux visiteur malais de Quincey « était devenu l'Asie elle-même ; l'Asie antique, solennelle, monstrueuse et compliquée comme ses temples et ses religions ; où tout, depuis les aspects les plus ordinaires de la vie jusqu'aux souvenirs classiques et grandioses qu'elle comporte, est fait pour confondre et stupéfier l'esprit d'un Européen. Et ce n'était pas seulement la Chine, bizarre et artificielle, prodigieuse et vieillotte comme un conte de fées, qui opprimait son cerveau. Cette image appelait naturellement l'image voisine de l'Inde, si mystérieuse et si inquiétante pour un esprit d'Occident, et puis la Chine et l'Inde formaient bientôt avec l'Egypte une triade menaçante, un cauchemar complexe, aux angoisses variées. Bref, le Malais avait évoqué tout l'immense et fabuleux Orient ».

Puis Baudelaire prend le bon parti de traduire les pages mêmes de Quincey : « Je me sauvai dans des pagodes, et j'étais, pendant des siècles, fixé au sommet, ou enfermé dans des chambres secrètes. J'étais l'idole : j'étais le prêtre ; j'étais adoré ; j'étais sacrifié. Je fuyais la colère de Brahma à travers toutes les forêts de l'Asie ; Vishnû me haïssait ; Siva me tendait une embûche. Je tombais soudainement chez Isis et Osiris ; j'avais fait quelque chose, me disait-on, j'avais commis un crime qui faisait frémir l'ibis et le crocodile... Je donne ainsi au lecteur un léger extrait de mes rêves orientaux, dont le monstrueux théâtre me remplissait toujours d'une telle stupéfaction que l'horreur elle-même y semblait pendant quelque temps absorbée (...) Sur chaque être, sur chaque forme, sur chaque menace, punition, incarcération ténébreuse, planait un sentiment d'éternité et d'infini qui me causait l'angoisse et l'oppression de la folie. » De Novalis et Jean-Paul à Quincey, à Nerval, à Baudelaire lui-même, voit-on ce qu'une sorte de songe commun de la poésie occidentale ajoutait de paradis artificiels à l'Asie des savants ?

Le transcendantalisme. — Emerson, — Walt Whitman.

De comparables mélanges allaient colorer aux États-Unis la mixture *Transcendantalisme*, où Swedenborg avec Platon et Plotin rejoignait les romantiques allemands et des souvenirs de lakistes. Emerson (1803-82) connaissait en traduction les textes sanscrits, palis, persans ; parmi ses lectures attestées entre 1836 et 1861 figurent *Zend-Avesta* d'Anquetil, *Rig-Veda*, *Shah-Nameh*, *Upanishads* en version anglaise, *Bibliotheca Indica* de la Société de Calcutta, outre plusieurs histoires de l'Inde, de sa littérature, de ses doctrines.

Ni pour lui, « né dans cette Nouvelle-Angleterre des baleiniers, des négociants en opium et en thé », ni pour Thoreau, il n'est juste de prétendre que la pensée de toute une génération se soit « tournée, à travers tout le romantisme européen, vers le Proche-Orient ». (W. L. Schwartz.) Tous deux s'étaient profondément imprégnés de la leçon bouddhique ; il est vrai que, pour un groupe important, le Transcendantalisme fut, en gros, la forme américaine du romantisme européen ; ce qui venait d'Allemagne, et jusqu'au Wolf homérique, avait été apporté entre 1817 et 1824 par trois des hommes qui en 36 fondèrent le Transcendental Club : « *Transcendentalism*, écrivait Emerson, *is God communicated himself to man* », définition où l'on aperçoit comment un mot qui jure si absolument avec la spiritualité

indienne peut en avoir été rapproché **par des** héritiers du piétisme ; néoplatonisme, idéalisme, quiétisme, religion du sens intime, envahissaient le nouveau continent derrière Schleiermacher, Herder, et Schelling (sans doute aussi à travers Coleridge) ; d'ailleurs, le romantisme français lui-même se répercutait ici, Herder encore passant par la traduction de Quinet ; et l'*Histoire comparée des systèmes philosophiques*, où Degérando faisait place à l'Inde, est empruntée en 1831 par Emerson à l'Athenaeum de Boston.

Dès les premiers écrits, ceux du poète avant qu'il devienne surtout un moraliste, apparaissait un panthéisme d'abord tiré du védisme. Celui des grands poèmes de *Nature* (1836) trouvera, vingt ans plus tard, une plus parfaite expression dans la pièce intitulée *Brahma*, où les strophes :

Si le tueur rouge croit qu'il tue,
et si le tué croit qu'il est tué,
ils ne connaissent pas bien les façons subtiles
que je garde, et selon quoi je passe et reviens...

s'inspirent de la *Bhagavad-Gîtâ* telle que l'avait traduite Erwin Arnold : « *He who shall say : Lo ! I have slain a man...* (II, 19-20). Paru dans le premier numéro de l'*Atlantic Monthly* édité par James Russel Lowell, ce poème fit dans l'Amérique de 1857 une curieuse sensation de stupeur et de gaîté ; l'éditeur écrivait à l'auteur : « Vous avez vu sans doute comment les philistins ont parodié votre Brahma, et montré qu'ils croient encore dans leur *spécial good Baal* et sont incapables d'arriver à la conception d'une Divinité omniprésente... Que je vous remercie spécialement pour un vers de *Brahma*, qui demeure profondément gravé en moi :

When me they fly, I am the wings

Vous avez comprimé ici la pensée avec une presse hydraulique. » « Quand ils me fuient, c'est moi qui suis les ailes », peut-être tant d'étonnement, même laudatif, devant cette image prouve-t-il que l'Inde banale ne l'était pas encore pour l'Amérique. Tandis que les gens sérieux s'abordaient en se demandant l'explication d'une philosophie si subversive, une petite fille, dit-on, dans une école, choisit ce morceau pour le réciter à son professeur ; quand on lui demanda pourquoi, elle répondit qu'elle en avait essayé plusieurs, mais, que, n'ayant rien pu y comprendre, elle s'était rejetée sur celui-là « parce qu'il était si facile I il voulait simplement dire que Dieu est partout » (*It just means God everywhere*) (C. H. Page).

Sous l'influence d'un Carlyle amorti par lui, Emerson, à Concord, se voue à la Sur-âme, *The Oversoul*. Il était né quand les *Asiatic Researches* avaient vingt ans ; son époque est celle qui croit à l'Esprit de l'Univers. Dans son Journal intime, nombreuses références à Zoroastre, Confucius, aux Védas ; « les Sibylles, les Hindous » nous donnent des « clés nouvelles du secret de l'Esprit ». Le 27 octobre 45 : « Ramenées à leur source, les conceptions colossales du Bouddhisme et des Védas sont au fond l'expression nécessaire et comme structurale de l'esprit humain ». En 48 : « Le Bhagavat-Gîtâ nous a fait passer (...) une admirable journée. C'est là le plus beau des livres. Il nous parlait d'une voix souveraine, sans rien de petit ni de bas, mais grand, serein, continu, la voix d'une intelligence très ancienne qui à une autre époque et sous un autre ciel sut discuter et résoudre les questions qui nous occupent. N'allons pas le critiquer maintenant en détail, mais chérissons cet oracle ». Son ami Thoreau sait ce qu'il fait en lui léguant sa bibliothèque orientale. Le lecteur des *Essais* est frappé aujourd'hui par la fusion, la plus apparemment naturelle, qui y est obtenue entre le panthéisme indien et une morale d'Évangile laïcisé ; il ne paraît pas douteux que c'ait été l'un des plus efficaces véhicules par où, fût-il déformé, l'enseignement de l'Inde devenait familier pour l'homme de l'Occident.

Du poète, qu'après ses propres expériences Emerson réclamait, *The Poet* des *Essais*, ce n'est pas lui, et il le sut, qui donna la véritable image ; et ce ne furent pas non plus ses amis les autres poètes plus ou moins indianisés, Thoreau ou Lowell ou Greenleaf Whittier, — mais bien Walt Whitman, en qui il se reconnut et qui le reconnut. Quand parurent sous leur première forme, en 1855, les *Leaves of Grass*, celui qu'on appelait *Le Poète*, c'était Longfellow ; seulement il y eut tout de suite, isolée d'abord, la lettre d'Emerson qui sacrait Whitman.

Là, une fois de plus, les filiations connues : « sa doctrine est allemande et ses maîtres sont anglais » ; et, par-delà, nul critique qui n'ait discerné « les grands mystiques orientaux » (G. Sarrazin) ; dès 1856, Thoreau, bon juge, en était frappé ; mais, quand il en avait fait la remarque, Whitman avait pris l'air d'un homme qui n'a jamais entendu parler de ces choses-là ; pourtant l'aveu devait venir, qu'il avait lu la poésie hindoue pour préparer la sienne ; tout jeune, il s'y était plongé, en même temps que dans les tragiques grecs et les Nibelungen ; sa belle gloutonnerie d'autodidacte, décidé à brûler les étapes et calculant bien son destin, engouffrait tout pour nourrir une représenta-

tion de l'univers. L'Inde lui arrivait de deux côtés : par l'idéalisme allemand, qui s'en était lui-même alimenté, et par le Transcendantalisme, « produit d'un père allemand et d'une mère hindoue » (G. W. Allen). Les grandes professions de foi seront celles du panthéisme et celles d'un syncrétisme : la croyance de *Chant de moi-même* « embrasse les cultes anciens et les cultes modernes (...), j'admire les Shâstas et les Vedas... » Et dans *Penser au Temps* : « Je jure que je crois à présent que toute chose sans exception possède une âme éternelle. » Ou la conception même du *Carré déifique* : « Je suis l'antique Brahma et je suis Saturne (...). C'est moi l'âme universelle, qui termine ici le carré divin, le carré compact... » Et tout de suite et d'abord vient à la mémoire *Passage vers l'Inde* : « Passage en vérité ô âme vers la primitive pensée (...) . Vers les royaumes des bibles bourgeonnantes (...). Passage vers plus que l'Inde ! (...) ô âme, accomplis-tu, dis-moi, des voyages comme ceux-là ? (...). Sondes-tu plus loin que le sanscrit et les Védas ? »

On ne s'étonne pas si, parmi les premiers enthousiastes, Edward Carpenter donnait, à la suite de son *Whitman comme prophète*, « un choix de morceaux tirés des Évangiles et des littératures sacrées de l'Inde et de la Chine, et comparés à des passages de *Feuilles d'herbe* ». (V. Larbaud.) C'était cela aussi, le *Passage vers l'Inde* : « Eclaircis les mythes asiatiques, les fables primitives.

Non point vous seules superbes vérités du monde,
 Non point vous seuls vous faits de la science moderne,
 Mais les mythes et les fables d'antan, les fables de l'Asie, de l'Afrique,
 Les rayons au loin dardés de l'esprit, les rêves, les clés,
 Les bibles et les légendes plongeant au plus profond,
 Les trames audacieuses des poètes, les religions ancestrales...
 (...) *Passage vers l'Inde* !

Regarde, ô âme, ne vois-tu pas l'intention de Dieu dès l'origine ?
 La terre destinée à être enjambée, rassemblée par un réseau... »

(tr. FABULET). -

Cela, accomplissement et rappel de toute l'espérance unitaire qui avait nourri le romantisme, surtout dans le cœur des théoriciens allemands. Par-delà encore, le poète voyait juste quand, avant de chanter « le vieux Brahma occulte interminablement loin derrière le tendre et plus jeune Bouddha » il semblait rappeler l'autre poète Camoens, le premier qui avait senti ce que signifiait « le long noviciat de l'homme terminé » par la confrontation de toutes les pensées : « Encore Vasco de Gama met à la voile... ». Et je ne prévoyais pas moi-même, quand au début de ma recherche j'admirais l'humanisme d'une terre de-

venue tout à fait ronde, que je retrouverais sous la plume de Whitman.

« Toi rondeur du monde enfin fait accompli I »

b) INDIANISME ET ROMANTISME ALLEMAND

On a pu voir quelles ferveurs en Allemagne accueillaient les *Asiatic Researches* et préparaient l'*Essai* de F. Schlegel, puis en rejaillissaient. Mais alors ce qui nous pressait, c'était les points marqués par la diffusion instantanée de l'indianisme; maintenant il faut montrer à quelle profondeur et pour quelle durée la littérature et la pensée allemandes en furent imprégnées : ainsi se complétera ce qu'on a lu plus haut sur la diffusion des *Asiatic Researches*,

Dans l'ensemble, situation comparable à celle de l'Angleterre ; mais ici tout paraît autrement pris à cœur, et sans doute pour une bonne raison : l'Angleterre se demande ce qu'elle va faire de l'Inde, corps étranger ; l'Allemagne ne se pose de question que pour savoir si elle va s'absorber dans ce monde révélé, ou plutôt en faire un intérêt national. Aussi les contre-coups sont-ils singulièrement vifs et prolongés ; peut-être, dans la poésie, seulement plus voyants ; dans la métaphysique et la spiritualité, des conséquences vastes, dont ailleurs il n'y a pas d'exemples, mais partout des suites. Philosophie de l'histoire, philosophie des religions, ces inventions locales, notamment, passeront, généralement pour s'y amoindrir en genre littéraire, dans d'autres capitales.

Jean-Paul Richter. — Novalis.

On a beaucoup reproché aux romantiques français, et non sans motif, de ravalier en exotisme pittoresque l'Orient grave des germaniques ; cependant on ne saurait omettre que le postiche oriental, aussi, recommandé par des succès de *Lettres persanes* et de *Zadig*, par toute une littérature de travestissements erotiques ou satiriques, était allé recevoir de Tieck, Wieland, Hoffmann et autres, des accommodations par quoi il a pu réveiller l'appétit de Gautier ou Nerval. C'est sur ces frontières de roman, à mi-chemin de la vocation philosophique, que me semblent situées les rêveries indiennes de deux natures aussi originales que celles de Novalis et de Jean-Paul Richter. Je note qu'au surplus ce mélange en eux de fiction et de système, cette hésitation entre deux, s'expliquent par les dates : ils essuient les plâtres. C'est dès 1790 que Novalis s'enchanté des *Idées* de Herder ; c'est dès 1792 que Jean-Paul fait d'un Hindou

un héros de roman, et dans un rôle lointainement apparenté à ceux qu'esquissera Vigny, quarante ans plus tard. Herder, Maier, les humanistes d'Iéna et de Weimar, sont la grande référence : leur activité de traductions, de préfaces, d'études, on la sait déjà; ce n'étaient pas eux seulement qui, en restaient impressionnés : le *Gita-Govinda* venait marquer un tournant dans la pensée de Schelling ; le *samsara* hantait Novalis. De son propre fonds, Herder tirait les *Pensées d'un Brahmane*, modèle plus tard pour un certain Ruckert. Ce qui regarde « poésie primitive » et « révélation universelle », deux chapitres fondamentaux de cette histoire, viendra tout à l'heure.

UHesperus de J. P. Richter, écrit en 1792-94, paraît en 95, la même année que *Wilhelm Meister*. L'un des protagonistes de ce composé mystique et sarcastique, Emmanuel qui est aussi Dahoré, incarne une Inde derrière laquelle on peut entrevoir la Chaumière de Bernardin, les talismans de Balzac et les Fleurs de Guerrier de Dumast et Leupol : « L'âme d'Emmanuel semblait vivre, comme un Brahmane, de fleurs poétiques, et sa langue était souvent, comme ses mœurs poétique ». Cette sorte d'équivalence marque une époque ; trente ans après, on la retrouve chez Nodier, qui s'était enflammé à la lecture de F. Schlegel : l'Inde, dit-il dans ses *Mélanges*, n'est pas assez connue, parce que « ce n'est pas une terre classique, c'est seulement une terre romantique, une terre poétique et merveilleuse ». Telle, en effet, elle apparaît pour ceux qui continuent d'y voir une « heureuse patrie des enchanteurs et des fées, royaume des aventures et des prodiges, si ancien dans l'ordre du temps, si neuf dans l'ordre des sociétés ». On va revoir ce dernier thème, l'Inde-enfance de l'homme ; il a été commun à tous les romantiques allemands, c'est d'eux qu'il est venu aux autres.

Jean-Paul est des premiers à donner des applications de la théorie ; son Emmanuel est « le plus doux et le plus grand des hommes venus jusqu'ici des Indes orientales » (c'est l'ajustement des idées à la Rousseau sur des motifs provenant de Jones) ; il se dépeint lui-même : « Vois, cette main a fermé en Asie les yeux de huit nobles êtres — aucun ami ne m'a survécu —, je me cache en Europe, — ma trouble histoire gît dans le cours du Gange avec les cendres de mes parents... » Mais ensuite voilà déjà exaltée la spiritualité de l'Inde, expliquée par l'abstinence de viande.

Sur Novalis (1), l'empreinte herdérienne aussi est à l'origine ;

(1) On suit ici Marysa Falk, / « *misteri* » *ai Novalis*, qui a renouvelé le sujet (Naples, 1938).

il revient souvent à ce modèle, il y alimente son propre programme de religion universelle ; tout jeune, il réunissait des esquisses pour une philosophie de l'histoire ; maintenant il cherche dans un symbolisme des mythes païens une révélation du monde originel. Ceci le conduira à situer dans F Himalaya (toujours d'après Herder) l'Eden à retrouver. Chez tous ces précurseurs allemands s'acclimate et s'amplifie une croyance en la réunion finale de l'âme à ses origines divines, après sa chute et ses migrations : métempsycose indienne et pythagoricienne, mythes platoniciens, avaient tout de suite été rapprochés par W. Jones lui-même ; pour illustrer sa thèse, il avait traduit le *Gîta-Govinda*, qui fascinait l'Allemagne des années 90. Jones encore avait donné à ses contemporains, jusque-là obsédés par les mystères de la Grèce et de l'Égypte, l'exemple d'associer Krishna, Pan, Isis. Avant Novalis, il composait un *Hymne à la Nuit* parmi ceux où il s'inspirait de l'hymnaire védique.

Dans le groupe de Novalis on connaissait bien les *Asiatic Researches* ; c'était le cas de Schelling, et, entre tous, celui de Frédéric Schlegel. Novalis lui-même, une de ses lectures fréquentes était ces *Zerstreute Blätter* où Herder se montrait renouvelé par les premiers textes hindous parvenus à lui, *Sacountalâj Gîtâ, Manon* ; il y avait avec succès retraduit en vers le passage de la *Gîta* de Wilkins qui contenait la vision panthéiste d'Ardjouna (*Ich bin der Schöpfung Geist, ihr Anfang, Mittel und Ende*) ; le commentaire du traducteur reliait le dogme hindou de l'âme universelle au piétisme du Dieu intime et à la mystique d'union, associations destinées à de longues fortunes ; des dialogues sur la métempsycose se terminaient par un Hymne à la Nuit-mère qui sans doute ne fut pas oublié par Novalis. Le jeune poète se nourrissait encore des écrits indiens de ce Maier dont on connaît l'action sur Herder même, sur les cercles de Weimar, de Goethe à Schopenhauer, qui n'en eut pas moins à Iéna, et notamment devait compter dans la formation de Schleiermacher. Il semble que ce soit la lecture de Maier qui ait amené Novalis à celle de Jones. Dans ces voisinages vint jouer l'extrême curiosité des mystères païens, qu'on saisit chez tant de penseurs et de studieux du xviii^e siècle, en Allemagne comme en France ; Meiners, dans un traité qui fut alors en vogue leur donnait pour clé les « écritures secrètes » des Hindous.

Au plus près de Novalis agit la forte personnalité de Schelling. Le *Gîta-Govinda* de Jones/avant même d'être retraduit en allemand par Dahlberg, a enflammé Goethe, dont l'enthousiasme se propage dans Iéna : pour Schelling, ce poème de l'amour mys-

tique devient une date ; il l'interprète comme livrant le mystère originel de l'esprit humain, mystère qui aurait passé ensuite de l'Inde en Egypte, à Eleusis, puis à un Évangile ésotérique connu des saints Jean et Paul. Le système qu'il développe dans ses écrits de 1802-03 côtoie significativement les thèmes des Hymnes et essais de Novalis : une nouvelle religion universelle devra restaurer la connaissance des mystères oubliés et accomplir le message du christianisme ésotérique ; on saisit là le point de départ de constructions et d'espérances qui feront un long chemin, et subiront bien des métamorphoses, des illuministes aux saint-simoniens, des néo-chrétiens aux transeendantalistes. Schelling lui-même projetait sur de tels sujets un poème de *Cérès*, la déesse-mère, fondatrice des mystères après la perte de la jeune fille Coré ; ses lettres, notamment à Guillaume Schlegel, montrent le lien qui rattache ces idées pour lui au *Gîta-Govinda*. Tout cela, il est vrai, est daté postérieurement aux *Hymnes à la Nuit*, mais doit avoir été trésor commun entre Schelling et Novalis depuis 1798, année d'échanges intenses entre les deux esprits, année du *Lehrling zu Sais* (en 1825 encore, Schelling, dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, célébrera la « valeur impérissable » de William Jones ; plus tard, il tiendra à marquer quelle importance il attache aux travaux de Burnouf).

On peut dire que tout l'idéalisme allemand porta dès lors un reflet indien ; Anquetil n'avait pas tort, dans les notes de l'*Oupnekhat*, de rapprocher des Upanishads le système de Kant, qui, rapportant toutes choses à la chose-en-soi, devenait le père de tout cet idéalisme ; le jour où un philosophe étudiera dans le détail technique l'action exercée par la pensée hindoue sur l'esprit de ceux qui firent la philosophie du xix^e siècle, on s'étonnera qu'elle n'ait pas été plus tôt reconnue.

Cette même grande illusion d'une religion primitive unique, retrouvée dans le paganisme et, plus pure, dans l'Inde, illusion patronnée par Herder et Maier, était dans l'air, ce qui veut dire en beaucoup de têtes alors plus ou moins créatrices. Un épisode bizarre, et qui la date, vint la rendre personnellement chère à Novalis : du souvenir de sa fiancée perdue il faisait en 1797 un mystère cosmique, explicatif de l'existence, identifiait Sophie von Kuhn avec la *Sophia* universelle qui est aussi Christ ; le 29 juin, telle est la devise inscrite dans son *Journal* : *Christ et Sophie*. Conséquence : l'amour absolu est religion (*Absolute Liebe (...) ist Religion*), et le terme de mystère devient d'un emploi banal dans le groupe, notamment entre Novalis et son

intime F. Schlegel. Or, s'enflammant à son tour pour cette *Sacountalâ* qui éblouissait les poètes, Novalis en faisait un nom nouveau de la morte, et en donnait le pays pour patrie à la vision séraphique d'une Sophie manifestant le Cosmos divin. Ajoutez encore cette raison de poète, Sophie morte enfant, à quinze ans, et le climat attribué alors à l'Inde, d'une enfance de l'humanité ; l'Inde unit les valeurs d'enfance de la jeune âme disparue et celles des religions originelles : « *Morgentraiiime unseres Geschlechtes* », — songes d'enfance de notre espèce, ainsi avaient été définis par Maier les poèmes sanscrits.

Ce qu'on a nommé idéalisme magique établit des liaisons entre un système de voyance, et une mystique de l'histoire, de la poésie, de l'amour humain. Les deux *Gîtas* arrivent en Occident pour les sanctionner. Patrie indienne de l'art et de l'âme, fontaine de sagesse, océan des métamorphoses, et toujours âme universelle, ces thèmes voyagent entre Herder, Maier, Schelling, Novalis, F. Schlegel. Ils sont particulièrement sensibles dans certains *Chants spirituels* et les *Hymes à la nuit* ; l'Hymne V met en scène l'aventure de l'âme universelle, alors que « la Nuit était devenue le sein puissant des révélations », et qu'ensuite la naissance d' « un fils de la première Vierge-Mère » fut reconnue d'abord par « la richesse prophétique (...) de l'Orient » ; ainsi l'épisode des Mages a pour fin qu'un chanteur, d'abord venu de Grèce en Palestine, s'en alla, « plein d'allégresse, vers l'Hindoustan, le cœur enivré de suave amour, et l'épancha en poésies enflammées sous ce ciel clément » : ceci représente le rapport Orphée-Christ-Krishna. « Il gravit le sommet du Monde nouveau-né », chante Novalis du Christ, et voici une image encore du vocabulaire d'initiés : le sommet du monde représente, dans la construction herdérienne de la religion universelle, une Inde originelle et paradisiaque. Dans les *Chants spirituels*, prophétie explicite : « Au loin l'Orient s'éclaire, les temps passés rajeunissent, et l'Inde doit jusqu'en le Nord même fleurir de joie pour le Bienaimé ».

Ceci importe dans toute la mesure où Novalis importe à l'histoire de la poésie et à l'aventure de l'esprit. Et tout ce que l'indianisme doit à l'*Essai* de E. Schlegel reste sous le coup des émotions communes à Schlegel et Novalis ; ils s'étaient liés vers la fin de 1791, c'est le second qui écrivait au premier : « Tu as été pour moi le Grand-Prêtre d'Eleusis. J'ai connu par toi le ciel et l'enfer », paroles où survivait une lecture commune de Meiners sur les mystères orphiques. On a maintenant sous les yeux les chaînons qui permettent d'apprécier le rôle joué par

la découverte hindoue dans la diffusion romantique d'un mythe de religion universelle ; vues qui s'achèvent, au chapitre Creuzer-Gôrres, par l'intervention des spécialistes philologues, au chapitre Eckstein, par celle des interprètes téméraires du dogme. Novalis lui-même, d'ailleurs, et plus d'un en son voisinage, ne se passionnait pas moins, dans le même temps, pour la gnose, les anciens mystiques allemands, et, selon ce qu'il en écrivait à Schlegel, pour la théosophie et l'alchimie ; de ce côté-là aussi, on ne risque pas de l'ignorer, il y eut des descendance.

Le Divan. — Heine. — Rückert.

Goethe, lui, on ne s'attend pas qu'il soit pris par la chose hindoue au point qu'elle puisse le disputer à la Grèce, ni qu'elle le trouve le plus constant des siens. Et pourtant 1 même lui, même en ce *Divan* balancé entre la sensualité et la profondeur, il transmettait, il endossait, ces leçons de sagesse orientale qui refusent et dissolvent les limites de la vie. Tels poèmes (*Wiederfinden*, par exemple) s'approchent singulièrement de thèmes des *Hymnes à la Nuit* : croyance en un va-et-vient de l'âme universelle entre la dispersion parmi les formes passagères et le retour à l'Unité essentielle ; et c'est encore le fameux « *Sterb und werde* » de *Seelige Sehnsucht*.

Après avoir très sérieusement plongé dans la spécialité orientale avec les spécialistes, Jones et Hammer, Maier et Klaproth, Sacy et Kosegarten, que ce fût en simple lecteur pour les uns, en interlocuteur pour quelques autres, il s'en faisait le champion jusqu'à projeter un *Divan* devenu encyclopédique et une série de poèmes en l'honneur des grands orientalistes ; finalement, de ce trop vaste plan, il ne restera que l'ensemble de Notes ajoutées au recueil, mais elles sont d'un prodigieux intérêt ; et sans doute, de leur science encore, le poète se détachera, mais ce sera en vieillissant et, il le constate, à mesure que s'éteint en lui « tout ce qui est passionné ». Justement, ces deux formes de l'enthousiasme qui avaient été les siennes pour l'Asie, tantôt simple recherche d'un « opium » contre la douleur d'un monde présent, tantôt passion philosophique, sont bien celles qui donnaient à l'événement indien son incomparable volume en Occident.

Et puis il y eut, particulièrement dans le domaine indien, les conséquences littéraires du *Divan* ; peu de mots suffiront ici à les rappeler : elles s'appellent, en gros, Heine, Rückert et Platen. Pour le second surtout, elles intéressaient une destinée entière ; et c'est aussi celui à qui le contact de l'Inde procura une

sorte de génie quand il reprenait la grande tradition des **traducteurs** allemands où s'étaient illustrés les Schlegel Heine note **que** le *Divan*, paraissant aussitôt après *Faust*, et ouvrant la dernière période de Goethe, fut un exemple décisif pour la jeune littérature : « Nos lyriques se mirent alors à chanter l'Orient » (*De l'Allemagne*). C'est ce que d'ailleurs il fit lui-même, ce poète élève de G. Schlegel à Bonn et de Bopp à Berlin pour le sanscrit ; j'ai déjà cité ses témoignages quand j'ai montré quelle fortune eut *VEssai* de l'autre Schlegel : cet *Essai* et le *Divan*, voilà les deux pôles littéraires de l'attraction. Ce qu'elle a produit dans l'œuvre poétique de Heine, on le voit dans maintes allusions sérieuses ou plaisantes de ses recueils, dans quelques pièces importantes.

Frédéric Rückert (1788-1866), quoiqu'il fût l'aîné et connût déjà le sanscrit, se fit l'élève de son ami Bopp ; il est, je crois, le seul exemple d'un véritable poète qui, célèbre pour son œuvre propre (les trop fameux *Chants cuirassés* de 1814), excellent professeur de langues orientales, fût poète plus incomparable comme traducteur que comme créateur (1). Telle version de sa main, celle notamment de l'*Atharva-Veda*, mérite d'être regardée comme une œuvre. Je l'ai déjà signalée, avec les transcriptions célèbres de *Nala et Damayanti* (1828) et du *Gîta-Govinda* si cher à* l'Allemagne herdérienne (1837) ; en 1836 il donnait *La Sagesse des Brahmanes*, en 39 les *Récits brahmaniques*, titres qui rappelaient à la fois celui de Herder (*Pensées d'un Brahmane*) et l'*Essai* schlegélien responsable de son premier enthousiasme ; recueils où il reprenait à son compte le contenu des doctrines.

Herder et la « poésie primitive ».

Voici le moment de vider deux questions que j'ai accrochées à plusieurs reprises, et qui commandent les approches de la Renaissance orientale : le mythe de la « poésie primitive » lancé par Herder, et le thème de la « révélation universelle » dont Frédéric Schlegel entre tous conseilla l'expansion. Problèmes, d'ailleurs, assez connus pour que je n'en retienne qu'un raccourci d'aspects intéressant le domaine indien.

Tous les chers préjugés sur lesquels, aujourd'hui encore, repose notre idolâtrie de l'enfantin et du primitif, on peut, à vue cavalière, en tenir Herder pour responsable ; dans la mesure où il y a des commencements de quoi que ce soit, c'est lui qui in-

(1) En 1851, Blaze, qui abonde en indications précieuses, croit encore devoir excuser la philologie de cette poésie par la nécessité d'un gagne-pain.

venta (les *Reliques* de Thomas Percy précédant toutefois en 1765 les *Volkslieder*) d'opposer à une poésie usée par le classicisme académique les types les plus exotiques de poésie ; timide encore en ses premières démonstrations, et pâle en ses exemples, bien entendu, comme tous ceux qui, attaquant l'opinion reçue, ne peuvent deviner à quel point elle se retournera en leur faveur.

Du reste, lui aussi, muni de précurseurs : dès 1758, Diderot écrivait : « La poésie veut quelque chose d'énorme, de barbare et de sauvage ». On a souvent rappelé cette formule ; un des premiers à le faire était Barbey d'Aurevilly : il montrait, justement, combien elle servit le prestige nouveau de la poésie indienne. Le primitif de Herder répondait aussi à la prédication naturiste de Rousseau. Mais le choc décisif semble avoir été la lecture du *De sacra poesi Hebraeorum* ; l'évêque anglais Lowth, en y affirmant que l'Écriture sainte n'était point inspirée par un Dieu autre qu'intérieur, permettait d'en comparer les textes aux poèmes homériques ou ossianiques, les plus ingénus qu'alors on crût accessibles ; Herder renchérit sur cette sorte de laïcisation. Troisième facteur : les idées qu'il reçut de sa première idole, Hamann, une de ces personnalités tumultueuses qui agissent tant sous le climat german — ; celui-ci professait que la poésie est la langue naturelle, « maternelle », de l'humanité ; dogme qu'allait épanouir tout le romantisme européen.

Dès 1762, dans *Aesthetica in nuce*, il disait expressément : « Comment donc réveillerons-nous la langue morte de la nature ? Par des pèlerinages vers l'Arabie heureuse, par des croisades vers l'Orient et par une restauration de sa magie » ; et Novalis, trente-six ans plus tard, semble n'avoir écrit les *Disciples à Sais* que pour illustrer ce principe, tandis que Frédéric Schlegel l'aide à détourner sur le Gange les pèlerins de l'Égypte. La grande préoccupation des origines humaines, qui croît comme une fièvre au xviii^e siècle, appelait une fréquentation de l'Orient, la rendait inévitable, à l'instant même où on allait l'obtenir d'une rencontre entre le hasard historique et le génie humain : le signe en demeure cette date-symbole de 1784 où coïncident les *Idées* de Herder et la fondation de la première Société Asiatique, à Calcutta.

Bientôt en Allemagne se déchaînait la *Naturpoesie*, symétrique de la *Naturphilosophie*, et manifestant le *Naturgeist*. Tout cela étayé par les archaïsmes qui remontent de tous les coins de la terre, bardes gaéliques, Eddas, Nibelungen, — les Védas ne pouvaient laisser longtemps vide l'emplacement qui les attendait. Rien peut-être n'a mieux joué en faveur de

l'Orient retrouvé, des Védas surtout, cette nébuleuse de l'indianisme naissant, que les appels prodigués, contre le factice des classiques, à l'adresse d'une Nature infailible. Gœthe, classique tardif, qui pense grec et souvent écrit gothique, se retrouve l'élève fidèle de Herder quand il se fait celui de l'Orient : de là, cette profession de foi si explicite, au frontispice du *Divan* : « Là (...) je veux pénétrer jusqu'à l'origine première des races humaines, alors qu'elles recevaient encore de Dieu l'enseignement céleste en des parlers terrestres... » Tout y est, l'origine divine du langage et de la poésie, qui est aussi celle des sociétés, et le chanteur moderne y plonge pour se rajeunir (*verjûngen*). Herder, quand il avait débuté sur cette question de *YOrigine du Langage* qui passionnait, comme on a vu, son siècle, donnait une jolie définition : « L'homme est un animal qui chante » toute proche de la poétique selon Blake, « celle de l'oiseau qui gazouille ». A partir de telles conceptions, va régner, sans conteste chez les jeunes jusqu'à Villemain et Sainte-Beuve, un absolutisme de poésie indifféremment appelée primitive, populaire, ou spontanée. Ce sera la façon dont sera le mieux accomplie la parole de F. Schlegel : « La poésie romantique est une poésie progressive de l'universel ». L'univers étant ici celui d'une poésie « primitive » à retrouver, une poésie homérique, ou édénique. Et, en effet, il est peuplé d'anonymes recrutés partout : voici animé par tout le mouvement qui, sous le signe de Vico, puis par le succès de Wolf, annulait l'individu-Homère au profit d'héritiers sans noms ; ici encore, nous reconnaissons le commencement de choses qui ne sont pas mortes autour de nous : la méfiance envers les grands hommes dans l'histoire. Du côté biblique, la même année que le mémoire de Lowth, celui du médecin Astruc décomposait la Genèse en plusieurs rédacteurs inconnus. Ce qui devait devenir une Ere de l'analyse intégrale, et la Revanche du nombre sur l'unité, est entamé par bien des bouts à la fois. Ajoutons-y toute la préparation d'un Empire de l'Irrationnel et de l'Inconscient.

C'est dans cette grande aventure de l'esprit que se trouve brusquement jeté le paquet des textes sanscrits. On imagine quel renfort massif fut l'arrivée de *çlokas* par centaines de mille, myriades ou sans nom d'auteur, ou attribuées à de si légendaires poètes qu'on les supposerait des noms collectifs ! Les *Védas*, c'était le triomphe et la confirmation du génie anonyme ; le *Rârnâyana*, la preuve que les Homères s'appellent tous et personne : on aperçoit maintenant par quel joint de plus un ami de Herder, et son guide en sagesse hindoue, avait pu lui apprendre

à voir dans toute cette littérature jusqu'alors insoupçonnée les « songes d'enfance de notre espèce ».

Et enfin ils avaient tous à Iéna, surtout **quand** vinrent la Révolution, puis Napoléon, des raisons locales, des raisons particulières et fortes, d'exalter le « primitif » : c'était autant de repris sur Louis XIV. C'était la revanche enfin du « barbare » qu'on avait trop longtemps entendu maudire et laissé ravalier. Homère, alors, moins aimé pour lui-même, était appelé, avec les Scandinaves, et bientôt l'Inde, à réhabiliter la Germanie des *Nibelungen*. Dans la cause du-gothique aussi et du Moyen-Age, avec le *Sturm und Drang*, Herder avait d'abord été embrigadé,* et on y embrigadait l'Orient : de ce moment, c'était en toute réalité, par la négation du terme de Renaissance longtemps appliqué aux disciples des Latins, la place faite à une Renaissance autre, orientale et barbare. L'assaut contre le goût français accusé de tous les maux poétiques et idéologiques, assaut qu'on personnifie souvent en Guillaume Schlegel, s'en prenait naturellement aux formes les plus quotidiennes et les plus vulnérables, celles d'un rationalisme répandu sous le nom *iiAufklärung* en Allemagne. C'est par une manœuvre importante dans cette campagne que Herder « cherche à humilier l'orgueil de la raison autonome et souveraine devant la toute-puissance du Dieu caché », et pour cela exalte « les périodes primitives, où prédominent les éléments irrationnels, périodes barbares et héroïques, les âges lointains, où s'élaborent le langage et où se forment les légendes et les mythes » (J. de Pange).

Il y a, je crois, intérêt à regarder comment la diffusion de la poésie hindoue se trouva servie par des services qu'elle rendait à une cause nationale. En 1773, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, Herder vengeait le Moyen-Age : celui-ci, jusqu'alors corruption de la romanité ou balbutiement de la modernité, devenait « la jeunesse de la civilisation chrétienne-germanique, dont le xviii^e siècle représente la sénilité » (Max Rouché). En 1808, F. Schlegel, dans son *Essai sur l'Inde*, montre les « races germaniques », c'est-à-dire les Aryens, attirés par « la haute dignité, la magnificence du Nord », c'est-à-dire venant s'installer sur une terre où ils seront les ancêtres des frères Schlegel. En 1830, Hegel, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, n'admet comme historiques que quatre grandes périodes : monde oriental, — monde grec, — monde romain, — monde germanique, celui-ci identifié avec l'entière histoire de l'Europe chrétienne ; les Aryens, — Alexandre, — César, — Charlemagne, — nous, toujours.

Centrale dans le système de Herder, la fameuse théorie des âges de l'humanité faisait une belle fortune. Elle n'était nouvelle que par l'accommodation d'un thème éculé, l'âge d'or, et le renversement d'une vieille règle d'école, les grands siècles. Elle va fournir une articulation essentielle, soit aux programmes littéraires (préface de *Cromwell*), soit aux constructions philosophiques et sociales ; où l'utilisation la plus mémorable reste celle d'Auguste Comte, celui-ci retournait habilement l'argument d'enfance contre ses inventeurs, les théologiens ; Jean Reynaud ira jusqu'à traiter de « paléontologique » l'âge dit « théologique » par son maître. Les « trois âges », ou les « quatre âges », sont le passe-partout de toute une pensée d'époque. Peut-on imaginer que cela se soit fait, dans le temps de la divulgation indienne, sans nul souvenir des colossales chronologies indiennes qui avaient tant frappé les occidentaux ? la répartition des quatre *yugas* dans l'immensité de chaque *kalpa* était parmi les premières révélations de Lord et d'Abraham Roger ; Holwell et Dow, après les *Lettres Edifiantes*, avaient ravivé la vision grandiose des « années de Brahma ». Surtout cela éclate dans le *Génie du Christianisme* (part. 1,1. IV, c. 3), où Chateaubriand toutefois ne considère pas « sérieusement » les « quatre joguas » ; Bailly, avec son *Astronomie Indienne*, avait procuré à ces notions une large audience.

Dans les grands classements historiques inaugurés par Herder, si l'intérêt particulier s'insinue, c'est d'abord une sincère fièvre d'unification qui opère. Ce mélange de système et de chaos, cet amalgame du doctoral et du chimérique, qui a si souvent tenté l'âme allemande, trouve un de ses meilleurs moments dans cette transition entre deux siècles où s'exerce partout une fureur à repenser le monde : il y aura ces trois ou quatre blocs de civilisations déclarées seules impériales, adultes et divines ; par-delà, pointe la conviction qu'en toutes n'a cessé d'agir une même race, la seule vraiment reçue à la cour de l'esprit, ces grands blonds qui sont aussi les vrais jeunes de l'histoire éternelle. Et, d'autre part, comme doivent être, par-delà les apparences diverses de temps et de lieu, les mythologies et les révélations, la grande poésie naturelle aussi, divine pour sa part, doit avoir été *une*. La « poésie de l'universel » rejoint, dans l'ensemble romantisme, la religion universelle.

Tieck, dont le *Journal poétique* a inséré en 1800 la lettre où Maier célébrait la poésie hindoue, annonce, trois ans après, qu'il faudra connaître à la fois les troubadours, les sagas, les poèmes sanscrits. Une nomenclature-type de hautes poésies,

nationales et archaïques, s'établit ; en 1812, F. Schlegel (Hist. de la Litt.), l'un de ceux qui y ont travaillé, se réfère à une idée de grande poésie primitive unique : Homère, Firdousi, le Roman-cero, l'Édda, et le Râmâyana, y font une escorte d'honneur aux Nibelungen ; les sagas servent d'introductions à la Germanie, Homère sert de référence, le Râmâyana d'arbre généalogique, et la poésie romane de repoussoir. « Les fables, écrit Eckstein, sur lesquelles reposent les épopées indienne, persane et hellénique, ne font qu'un avec celles qui servent de fondement aux Nibelungen. » Et voilà où nous retrouvons le grand classement historique de tout à l'heure, avec le gros jalon posé par Klaproth sous l'étiquette linguistique d'indo-germanique : il s'agit toujours de la même campagne destinée à prouver que, langue, habitat, épopée, tout ce qui est arrivé aux Aryens, vrai peuple élu, appartient à l'Allemagne.

Les Nibelungen ont été l'un des arguments-massues de cette stratégie. Leur homérisme est un refrain des universités : en 1838, Quinet le recueille à Heidelberg, et de bonne foi le transcrit dans ses notes de travail : « Les épopées hindoues sont pour les Indiens ce que les poèmes homériques ont été pour les Grecs ; elles correspondent à l'époque des Nibelungen pour les Allemands ». Jusque chez le Wagner des années 50 on verra le filon indien croiser la veine du Moyen-Age allemand, et le choix hésiter un moment. Gervinus avait décidément baptisé « Odyssée germanique » les éléments de la future Tétralogie.

En 1846, le Ministre français de l'Instruction publique, Salvandy, envoie enquêter en Allemagne sur la poésie contemporaine un professeur, Nicolas Martin, — qui se trouve être le propre neveu de Karl Simrock, poète orientalisant, mais d'abord célèbre pour ses poèmes contre la France napoléonienne, et l'éditeur des Nibelungen. Aussi le livre publié en 1860 contient-il d'amples chapitres sur « l'épopée germanique » et les Nibelungen, sur tout ce qu'ont fait pour eux Simrock, Gervinus et Grimm. « Ces épopées, écrit le missionnaire français, réclamaient leur droit de cité chez nous à côté de l'Iliade, de l'Odyssée... »

Il faut reconnaître que certaines des meilleures têtes en Allemagne s'étaient indignées de la confusion. Gœthe dit à Eckermann que la rage de leurs compatriotes à vouloir égaler les Nibelungen à l'Iliade a gâté toute leur littérature. En 1805, dans les brouilles sentimentales du « Groupe de Heidelberg », Voss, vieux classique, déclare à Brentano que « comparer le *Nibelungslied* à Homère, comme le faisait Arnim, c'était confondre une por-

chérie et un palais » (Guignard). Il reste que tout ce qui est romantisme militant, Arnim, Brentano, les Schlegel, Tieck, est résolu à ne pas dissocier le sort de tous les homériques, commençant à Vyasa et finissant à Siegfried. Heine les dénonce : « Longtemps il ne fut question d'autre chose, chez nous, que du livre des Nibelungen ; et les philologues classiques ne furent pas peu scandalisés d'entendre comparer cette épopée à l'Iliade, et même de voir s'élever une discussion pour savoir laquelle de ces deux œuvres est la plus excellente. Le public ressemblait assez, dans cette circonstance, à ces enfants à qui on demande sérieusement : Aimes-tu mieux un cheval ou des confitures ? » (*De Vallemagne*.) Découverte trop tôt, l'épopée allemande avait d'abord été méprisée par l'*Aufklärung*, le grand Frédéric en tête ; elle se réveilla avec le nationalisme, contre l'envahisseur français ; Martin dit qu'en 1813 les Nibelungen deviennent le saint livre.

Il n'est pas indifférent que les plus véhéments adeptes de l'épopée indienne, Schlegel, Eckstein, l'aient été à un égal degré d'un Moyen-Age épique ; il n'était pas indifférent que le goût, la connaissance, l'intérêt des épopées fût si vivant dans l'atmosphère où se répandait la découverte de l'Inde. Homère, la Bible, deux questions inépuisables dans les domaines de l'âme et de l'intelligence, venaient de reprendre une vie intense que traverse tout de suite la question indienne.

Le « groupe de Heidelberg ».

Je reviens brièvement sur ce qu'on a appelé « le groupe de Heidelberg » (1), il est caractéristique de l'alliance romantique entre philologues et poètes, entre poésie primitive et orientalisme. Les premières rencontres se placent en 1803-04 ; le juriste Savigny en est l'occasion ; il a épousé Cunégonde Brentano, dont le frère Clément est, en même temps que Creuzer, nommé, de Marburg, professeur à Heidelberg. Tieck devait les y rejoindre à l'Université, mais ne fait qu'y séjourner en 1806. Arnim y est de mai à décembre 1805. Gôrres y arrive le 30 octobre 1806, sans obtenir non plus sa chaire. Le doyen de la collaboration, Creuzer, a une trentaine d'années ; le plus jeune, Arnim, une vingtaine ; l'âge moyen est celui de la hardiesse et des réalisations. Tieck, songeant dès 1802 à éditer les *Nibelungen* qu'il considère comme une œuvre collective du type homérique, pousse vers le Moyen-Age ; Brentano, vers les poésies populaires, ame-

(1) Particulièrement d'après R. GUIGNARD, *Le groupe romantique de Heidelberg* (RCC, 1936-37.)

nant Gôrres à publier ses *Volksbücher*, manifeste du groupe. De leur côté, Gôrres et Creuser aiguillent les poètes vers l'épopée hindoue. Ce sont tous des talents mixtes, souvent d'hétéroclites personnes. Gôrres, professeur de physique, découvre le génie de Hôlderlin méconnu. Creuser, théologien à ses débuts, appartient à la classe étonnante des amants romantiques allemands ; épris, dans l'été 1804, de la fameuse Caroline de Gunderode, il a été précédé auprès d'elle par Brentano, qui s'en montre jaloux ; Creuser finit par s'en séparer, et elle se poignarde sur le Rhin, le 26 juillet 1806. L'irritable Voss, qui traverse le cercle, se brouille avec Creuser, et l'accuse d'avoir secrètement lié partie avec les jésuites de Bavière.

Autres croisements de pistes, où nous retrouvons des connaissances : les Schlegel. Frédéric a failli publier son célèbre *Essai* sur la sagesse hindoue chez l'éditeur du groupe ; quand il le publie en 1808, Arnim le signale dans l'organe du groupe, y reproduit des extraits de poésies hindoues empruntés à Schlegel, de qui il insère aussi des poésies originales. Guillaume Schlegel reprend à Tieck l'idée d'éditer les *Nibelungen*, en suite de quoi l'un de ses auditeurs, Frédéric von Hagen, en donne la première traduction complète, en 1807. D'autre part, le *Cor enchanté* d'Arnim et Brentano, où cristallise l'amour de la poésie populaire, est mis en vente en 1805. Bientôt Creuser professe que l'origine des symboles mythiques doit être cherchée dans l'Inde ; idée qu'il illustrera surtout dans ses grands ouvrages, *Histoire des mythes asiatiques* en 1810, *Symbolique*, 1810-1812 : à cette date s'est disloqué le pique-nique de Heidelberg où chacun avait apporté ses provisions personnelles à une faim commune d'Orient, de poésie populaire, de mystique de l'histoire.

La « Révélation universelle ». De Schelling à F. Schlegel.

Il n'y a pas alors simple coïncidence entre le renouveau de poésie et le réveil religieux : le principe même découvert dans Lowth par Herder, c'était l'autorisation de considérer le christianisme comme une « révélation continue » ; d'où beaucoup déduiront qu'on va seulement le commencer (1) ; et l'on

(1) Pour F. Schlegel, le christianisme est « un fait à peine commencé » ; J. de Maistre accepte l'idée d'une « troisième révélation » (A. Viatte). Le saint-simonisme parlera d'une quatrième.—r D'autre part, il faut dater de Lessing déjà l'idée que toutes les religions ne sont qu'un moment chacune de l'histoire d'un même sentiment religieux. Enfin ce que Heidelberg et Gôrres ont fait pour le renouveau catholique allemand est ..connu.

ne manquera pas d'alléguer que déjà dans l'histoire il a pris des formes diverses, tout à coup attestées avec éclat par le cas privilégié de l'Inde brahmanique. Aussi la toute neuve philosophie des religions convoie d'abord et longtemps une entreprise d'unification ; elle aboutira à un programme auquel conviendrait la formule de Quinet : « La généalogie de l'Éternel dans les bornes du temps. » Retenons deux points essentiels : pour les néo-chrétiens, d'une part, la vie du dogme, non seulement n'est pas finie, mais ne fait que commencer ; d'autre part, la religion universelle d'avant Babel demeure visible, sinon intacte, dans le prétendu paganisme indien.

Renouveler la religion vivante près des religions immémorables, c'est tout le Frédéric Schlegel de la maturité. Il faut se rappeler les dates communes de sa double conversion à Rome et à Calcutta : depuis 1800, il fait route à la fois vers l'Église et vers le sanscrit ; en 1808, les mêmes semaines voient son baptême à Cologne et la publication, à Paris, de *VEssai* sur la sagesse hindoue : nulle surprise si l'ardeur apologétique d'un écrit ainsi caractérisé vient secouer l'Allemagne luthérienne, et d'abord en ses poètes, au point sensible. Les deux expériences simultanées, de spiritualité catholique et de métaphysique védantiste, rencontrent chez le néophyte les idées qu'il tenait de son maître Herder : ayant d'abord vécu pour la poésie, et celle-ci étant donnée pour nourriture d'âme, il sentait à son tour combien étaient liées ces deux causes majeures, la *Naturpoesie*, et une Révélation universelle et ininterrompue. L'*Essai* déclare ne pas « refuser aux anciens habitants de l'Inde la connaissance du vrai Dieu ». C'était l'orthodoxie même, d'affirmer que la vérité fut, jusqu'à Babel, une pour tous les hommes ; où le romantisme allemand, bientôt suivi en Europe, innovait gravement, c'est en soutenant que dans l'Inde la révélation universelle, se retrouvant à peine méconnue, prouvait à nouveau le dogme et pouvait entrer dans la composition d'une plus vaste Église ; position qui fut celle d'Eckstein, et même de Lamennais.

Le romantisme allemand : parce que c'étaient ses chefs qui entreprenaient toutes choses humaines avec l'illusion, la volonté, de mettre tout en un ; et c'était la même entreprise encore que celle de remonter partout aux origines : dans le vocabulaire si commode des petites particules allemandes, on dirait que l'*Ur-* était la clé du *Sym-*, lequel envahissait tout. L'application de ces principes se faisait à l'occasion des paganismes. antiques : tout à la fois leurs mystères et leurs mythes

devaient avoir contenu de mêmes secrets communs à l'humanité croyante. Ce fut l'avènement de ce qu'on appela le Symbolisme : la vérité une, maintenant claire pour les chrétiens, avait été connue et conservée, même chez les peuples éloignés ou infidèles, par des familles sacerdotales, qui ne la laissaient apercevoir à la masse que sous le voile des légendes ; aussi allait-il suffire de lever le voile pour retrouver en toutes l'unique leçon.

Telle fut l'occupation de Creuzer et Gôrres, au début du xix^e siècle. Elle entraînait une conséquence fort chère au cœur de F. Schlegel ; c'était, par un soin inverse, de recomposer aujourd'hui une mythologie commune à toute la terre : la synthèse après l'analyse, l'action découlant de l'étude. Ici jouait un intérêt littéraire autant que sacré ; apercevant bien quel ressort avait mû la grande poésie ancienne et n'était pas remplacé (c'était, sous un autre aspect, la perpétuelle question du « merveilleux »), Schlegel écrivait : « Il manque à notre poésie un point central, comme était la mythologie pour les anciens » ; justement, une foi assez forte et jeune pour unir le monde devait procurer entre poètes cette communauté perdue.

Thèse ou espérance qui était préparée par celle d' « un seul Dieu pour toute l'humanité », ainsi que la développait Schelling en 1799 dans sa quatrième Leçon sur la Philosophie de la Mythologie. Ces théories, neuves alors, selon lesquelles il n'y avait eu sur terre qu'une seule mythologie commune à tous les peuples, ne se comprennent que par la découverte du sanscrit. Comme il arrive si souvent en Allemagne, les études historiques, fût-ce sur le plus ancien passé, offraient des utilisations pour l'immédiat : retrouver dans le fond des âges une mythologie universelle, cela devait servir aux vivants : on allait fabriquer pour l'Europe moderne « une fusion des traditions mythologiques de l'humanité entière », toutes les légendes de l'Inde et de la Grèce, des Scandinaves et des Perses « devant être » acceptées comme éléments de la nouvelle religion universelle qui régénérerait le monde égaré par le rationalisme : il faut lire cette étrange histoire sous la plume autorisée d'un des plus lucides philologues passés d'Allemagne en France, Karl Hillebrand. Il faut avoir lu les curieuses études où Léo Joubert, en 1863, montre Creuzer, après Voss, faisant sortir d'une tradition biblique altérée la mythologie païenne, et Gladstone ne pas craindre de rattacher à cette tradition sacrée Homère lui-même ! C'est bien autre chose que le dogme de la Révéla-

tion universelle, c'est l'affirmation d'une filiation directe, continue, un jeu d'équivalences entre Homère et Moïse. Tocqueville, de sens plus rassis, écrivait à Gobineau en 1843 : « Il y a assurément une foule de maximes et d'idées qui, avant d'être rassemblées et enchaînées dans un même but par l'Évangile, étaient éparses et, par conséquent, inertes dans les livres de la Grèce et de l'Orient. J'en retrouvais même un grand nombre l'autre jour dans les lois de Manou... » Autour de Schelling, on tirait des déductions plus impérieuses.

Elles fermentent dans le groupe mouvementé où passent, avec lui et les Schlegel de l'*Athenaeum*, Novalis, Schleiermacher, Schiller, Hegel, Fichte. Schelling, à quinze ans, savait l'arabe, ainsi que l'hébreu, où son père, pasteur, était spécialiste, et déjà comparatiste ; il va avoir Hegel pour condisciple de philosophie et théologie au séminaire de Tubingue. A dix-sept ans, en disciple de Herder, il disserte sur la philosophie des mythes ; en 1798, Goethe le fait nommer à Iéna, où enseignent Schiller et Fichte ; vers 1825, à Munich, il a Platen parmi ses élèves enthousiastes ; il enseigne philosophie des mythologies et philosophie de la révélation. Il est le philosophe alors le plus marqué, avçp Schopenhauer, par l'*Oupnekhat*. (Winternitz.) Il croit avec Creuzer que l'unité primitive de l'humanité cesse d'être une hypothèse théologique pour devenir vérité historique ; et cela grâce aux travaux qui débloquent sur les Védas des comparaisons jusqu'alors aveuglées sur la mythologie grecque ; c'est désormais la science qui procure l'idée d'un « monothéisme originaire qui, après la dispersion, serait devenu polythéisme ». Et revoici le** trois âges : Schelling place dans l'Inde le deuxième, celui du progrès où, selon lui, la spiritualité prend le pas sur l'adoration des forces naturelles. « Le contenu de la révélation n'est pas différent de celui de la mythologie, ni de celui de la religion future. Les Dieux naturels ne sont pas faits d'une autre substance que le Dieu surnaturel (...) ; le Christ existait déjà avant la révélation, mais il était « dans le monde », force cosmique. » (Bréhier.)

Ceci est la conclusion, logique et fantastique, de la sollicitation que, depuis plus d'un siècle, s'adressaient mutuellement spiritualités chrétienne et hindoue. Dès les premiers contacts, des ressemblances doctrinales ou légendaires frappaient les occidentaux ; maintenant ne s'y ajoutaient pas seulement les concordances morales, mais les convenances poétiques, puissant levier sur les âmes habituées au Dieu intime. C'est dans une Allemagne littérairement éveillée par Rousseau et Diderot,

philosophiquement rattachée par ses néo-platoniciens à ses mystiques, que le « sentiment intime » devenait l'autorité suprême. Contre l'*Aufklärung* milite une puissante « ligue de la foi : « Hamann, Herder, le poète de l'histoire, Jacobi, le philosophe du sentiment, protestaient au nom de la philosophie et de l'histoire contre les conclusions d'une science négative. » De là, sortent Brentano, « ce demi-fou et ce demi-poète, et Hoffmann », créateur d'un mysticisme populaire de l'épouvante et du pressentiment (Caro, *Saint-Martin*, Introd.).

A propos des mythes, même Otfried Millier, si résistant à l'Orient et au subjectif, écrira en 1825, ayant été imprégné aussi de Herder, que « ce qui est primitif dans la religion, ce n'est pas la spéculation sur le dogme, c'est le sentiment imprécis du divin » ; on pense au mot de George Brandès : « La religion romantique, c'est l'aspiration à la religion ». Jusque chez le Gœthe du *Divan* peut être décelée « la conviction qu'il existe un principe commun à toutes les religions, et que c'est ce principe qui est l'élément véritablement sacré dans la religion » (H. Lichtenberger).

Pour Schleiermacher, comme pour tout le cercle Novalis, la source de toute religion « se trouve dans l'inconscient, ou en Orient, d'où toutes les religions sont venues » (Ricarda Huch), — notons l'association : l'Orient de ces songeurs est bien la patrie du songe, les deux intérêts sont liés. Pourtant, dans les *Discours sur la religion*, qui sont de 1799, les religions orientales n'apparaissent que furtivement, discrétion insolite dans le groupe ; néanmoins Schleiermacher écrit : « Les Saintes Écritures sont devenues Bible par leur force propre, elles n'interdisent à aucun autre livre d'être ou de devenir aussi Bible. » (*Disc*, tr. Rouge, 319.) Quand nous nous souvenons que le Vêda va être baptisé « Bible des Aryens », tout s'éclaire, et l'expression prend un sens concret ; les livres qu'on vient de retrouver dans l'Inde prouvent que l'espace de la révélation n'est pas clos dans le passé ; et ils le prouvent à ce groupe Schelling-Schlegel pour lequel le temps de la révélation reste ouvert sur l'avenir : Schelling retenait de Creuzer que la pure religion primitive s'était fragmentée en morceaux d'étoile ; Schlegel pensait avec Schelling qu'il restait à reconstituer la sainte unité primitive ; et ce n'est près d'eux, certes, ni Fichte ni Hegel que le jeune orientalisme aura rendus moins unitaristes.

Frédéric Schlegel paraît pour quelque temps celui qui va formuler la nouvelle religion. Il tâtonne d'abord sur les traces de Herder et Maier, au moment où « l'Orient devient pour

l'esprit germanique le verbe magique. Hölderlin rêve d'une Asie « dionysienne », source de toute régénération. Novalis est un de ces initiés dont parle Frédéric Schlegel, de ceux qui ont les yeux levés vers l'Orient d'où viendra la lumière (...). C'est en Orient », c'est dans l'Inde, « que reposent les véritables trésors de la poésie romantique, de cette poésie « ésotérique » qui, par delà les sphères humaines, cherche à saisir la nature de l'univers » (A. Schlagdenhauffen). A mesure que vont se préciser, chez le représentant le plus agissant du groupe, la spécialité orientale et la croyance religieuse, on verra mieux comment l'intérêt spirituel était impliqué dans l'intérêt littéraire (1). Avant la conversion de 1808, prophétisme qui a des allures d'occultisme ; tentation de ce panthéisme dont Heine 'dira qu'il « est le secret public de l'Allemagne ». Heine, qui déclarait avoir passé tout un hiver (avril 1823) à étudier « la portion non sémitique de l'Asie », tout en lisant Schelling et Hegel, insinue que dans leur catholicisme encore ses camarades réveillaient le panthéisme des vieux Germains. Pour l'occultisme, la magie même, significative est la théorie de Schelling sur la « spiritualité de la matière », et Baader n'est pas loin, ni le souvenir d'une tradition Paracelse-Böehme-Hamann.

Que de tout cela il ait persiste chez Schlegel assez de confusion pour le faire traiter d' « hiérophante » par les purs indianistes, c'est logique ; mais son ardeur de 1808 est d'un sincère orthodoxe. Ainsi, après que son exemple a montré quelles espérances les plus hétéroclites se levaient d'abord sur les pas du jeune orientalisme, il fait apercevoir comment certains se promettaient d'y intéresser l'Église elle-même : « L'espoir enthousiaste d'une restauration chrétienne générale », inscrit dans la Déclaration préliminaire de la *Philosophie de l'histoire* en 1825, se répétera encore chez le disciple Eckstein avec le thème de Révélation universelle. Et Frédéric ne mahque pas de préciser d'où il le tire : il fait défiler les noms de Champollion, Rémusat,

(1) Encore une fois, idée commune au groupe : « Schelling (...), poète et philosophe, enseigne que la philosophie, née de la poésie à l'époque de l'enfance du genre humain, doit, après son complet épanouissement, se replonger par l'intermédiaire de la mythologie nouvelle, dans l'océan de la poésie, et que le christianisme est, dans son inspiration dernière, un produit de l'esprit oriental qui a enfanté la religion de l'Inde et pénétré ainsi tout l'Orient. L'Orient devient ainsi peu à peu, pour les choryphées du romantisme (...), la patrie de cet idéalisme magique qu'ils rêvaient d'instaurer. C'est là qu'ils espèrent trouver la plénitude de la vie, l'humanité primitive, la religion originelle où ils s'efforcent de remonter. Frédéric Schlegel, en particulier, pousse infatigablement dans ce sens ». (H. Lichtenberger.)

Colebrooke, « mon frère A. W. Schlegel, les deux barons de Humboldt » ; définitive confirmation de l'*Essai* de 1808. Déjà M^me de Staël avait écrit : « La philosophie des Indiens ne peut être bien comprise que par les idéalistes allemands (1), des rapports d'opinion les aidant à la concevoir. » (*De V Allemagne*, 3^e partie, chap, xvi). Si ce n'est pas Frédéric qui l'en a convaincue, il faut que ce soit le « frère A. W. ».

« Révélation altérée ou mal comprise » et qui provient d' « une manifestation du sentiment intérieur », pour F. Schlegel ; « révélation primitive, fondement de la religion naturelle », selon Eckstein, lequel cherche « dans les antiquités du paganisme » un « christianisme antérieur » ; ces plans de vision occupent alors beaucoup de croyances ; ils tiennent de bonne heure leur place dans le grand dessein unificateur de Lamennais. Le 15 août 1823, Maine de Biran note dans son Journal : « Les philosophes de la plus haute antiquité ont enseigné, avec un merveilleux accord qui semble annoncer une origine de tradition commune, l'unité de la raison suprême, universelle, créatrice » ; et il renvoie au Mémoire de Rémusat sur Lao-Tseu ; cette raison-là de philosophe est bien proche du consentement universel mennaisien. Ce qui devait être souligné, c'est l'idée de primitif devenant ressort de l'espérance spirituelle : en même temps que l'Inde venait cautionner une poésie d'avant les écoles, on y retrouvait, croyait-on, une religion d'avant les églises.

Ozanam est un de ces jeunes gens du jeune siècle sur lesquels nous mesurons l'effet pénétrant des premières découvertes orientales : Lamennais annotant Anquetil et Jones en 1807 avait déjà vingt-cinq ans ; Ozanam n'en a pas dix-sept en 1831 quand, inaugurant un dessein analogue pour démontrer par l'histoire la vérité du catholicisme, il recherche une révélation primitive « à travers les régions et les siècles (...), exhumant tous les mythes, depuis les sauvages de Cook, jusqu'à l'Egypte de Sésostris, depuis les Indiens de Vichnou, jusqu'aux Scandinaves d'Odin » (*Lettres*, I, 7 et 16, n. 1). Pour cet adolescent, la « question de droit : *Quel est l'avenir religieux de l'humanité ?* » se développe, s'éclaircit, et fait place à cette question de fait : *Quelle fut la religion primitive ?* » Or, ses instructeurs sont expressément indiqués : « Le *Mithridate* d'Adelung, la *Symbolique* de Creuzer, les travaux de Champollion, d'Abel Rémusat,

(1) Le sceptique Jacquemont traduira le même rapprochement par une formule insolente : « L'absurde de Bénarès et l'absurde de l'Allemagne n'ont-ils pas un air de famille ? »

d'Eckstein, de Schlegel et de Gørres, nous offrent des mines riches à exploiter » (18, 4 septembre 31). Trois mois plus tard encore (39, 18 décembre), il étend sa liste par des références significatives, opposant à l'école rationaliste l'école dite *iraditionnelle*, « non pas qu'elle ait brisé avec la raison, mais parce que l'histoire est la base, et la tradition le point de départ de son système. Dans ses rangs apparaissent MM. de Chateaubriand, de Lamennais, d'Eckstein, Ballanche, de Bonald, et pour l'Allemagne, Schlegel, Baader, Stolberg, Gørres ». C'est toujours l'espoir de régénérer la société par une saine interprétation des religions primitives. Enfin il annoncera (7 janvier 34) qu'il vient d'achever deux articles sur l'Inde pour la *Revue Européenne*, puis (5 février 35) : « Maintenant j'étudie d'une manière assez sérieuse l'hébreu et le sanscrit » ; à ce moment, il est à Paris, il a rencontré Eckstein.

Qu'on se représente, de 1780 à 1830, un demi-siècle de jeunesse toutes prêtes à recommencer le monde : le passé qui remonte ne pourra lui-même être un mort, il apparaît avec les couleurs d'un avenir. On en attend un exaucement pour les souhaits des artistes et ceux des croyants. Une grande raison du succès indien est qu'on ne regarde pas l'Inde derrière soi, on la cherche en avant. La découverte due à des spécialistes doit devenir le premier bout du fil d'une vie nouvelle, inouïe : ce que jamais encore ne fut la poésie, ni peut-être la religion, on se dit qu'elles vont l'être ; ce prestige qu'elles vont tenir de leurs souvenirs d'origines, il se confond avec le piquant romanesque des écritures déchiffrées et des mondes retrouvés. C'est une même griserie pour des générations comprenant, mieux que jamais, que jamais personne ne leur a ressemblé. De là, une surexcitation devant des idées, que nous ne pouvons plus imaginer qu'en pensant à celle de nos contemporains devant des mécaniques.

LIVRE IV

LE PERSONNEL

CHAPITRE PREMIER

UN TERRAIN BIEN PRÉPARÉ

A plus d'un carrefour déjà, on a pu entrevoir ici quelques avenues entre Allemagne et France. Nul n'ignore combien de charmes d'abord, de méfaits ensuite, les enfants du siècle attribuèrent à une voisine qu'ils découvriraient tard. L'Inde avait eu, au regard d'une Allemagne décidée à changer le climat européen, la recommandation des beautés lointaines ; pour la France, elle l'avait deux fois au moins, puisqu'elle venait d'Allemagne, où elle était venue d'Angleterre. Et cela, en un temps où tout à la fois l'Allemagne de l'esprit était la nouveauté, — l'appétit littéraire surtout éveillé par le dissemblable et l'étranger, — et l'appétit de mystère tout rajeuni au lendemain d'une diète spirituelle qui s'était prolongée sur un siècle et terminée par la mort en série. C'est la chance de l'Inde en Europe, que d'y être venue coïncider avec la naissance des romantismes, elle qui ressemble à une moitié romantique de l'esprit humain.

GÉNÉRATIONS SENSIBILISÉES

Au xix^e siècle, les générations des trois premières décades jurent, désirent, s'animent, rêvent surtout, à travers des souvenirs de M^me de Staël et de Chateaubriand, — ces deux grands hommes de l'avant-garde romantique. Or, l'orientalisme fait ses pas décisifs dans l'opinion parisienne entre 1800 et 1820 ; années, pour notre romantisme aussi, des tout premiers pas : sauf les deux protagonistes, qu'y a-t-il jusqu'à Lamartine ? tout juste *Adolphe* et Chénier. Ainsi les deux mouvements, l'un de savoir, l'autre de création, mais tous deux d'ouverture, sont déjà solidaires par leurs dates ; ici celui que je nomme le premier a en effet précédé l'autre, et sans doute un peu frayé les voies, tandis qu'en Allemagne les initiatives se répartissent plutôt, entre Inde et romantisme, dans l'ordre inverse. Ce qui préparait le tout, c'était le xviii^e siècle de l'intuition à la Rousseau, éliminant de mieux en mieux le xvii^e siècle du rationalisme. A une France en gestation de littérature et de

croissance inédites, deux voix différemment enchanteresses, deux génies aussi d'adaptation aux circonstances, prônent ensemble le vague des passions et la vie par l'enthousiasme, garantissent, l'une, que la beauté réveillera la foi, l'autre, que l'espèce humaine se perfectionnera. Or, ces deux augures, revenant, l'un de l'Ouest ossianique, l'autre de l'Est werthérien, ont agi fortement pour confondre le primitif et le naturel avec l'étranger ; le second établit dans les esprits que « l'Allemagne a encore toute la poésie d'un peuple primitif comme elle en a toute la grandeur » (Nodier, *Mademoiselle de Marsan*). « Pendant plus de trente ans, le livre *De Vallemagne* sera la Bible des romantiques » (C^{esse} J. de Pange) : encore une ! « Le livre de M^me de Staël, proscrit par l'Empire, et lu avec enthousiasme par la naïve jeunesse de la Restauration, nous familiarisa avec l'Allemagne », ce témoignage est signé par le fils de l'orientaliste Silvestre de Sacy.

A mille indices on vérifierait avec quelle fidélité, dans le domaine oriental, sont répétées les leçons germaniques. Un exemple peut suffire : l'article où, en avril 1832 — pleine époque de la vogue indianiste en France —, Pierre Leroux, dans la *Revue Encyclopédique*, évoque les origines asiatiques et les migrations aryennes en des termes qui paraissent tout dépayés sous une plume française, et la chose s'explique : c'est du Schlegel presque textuel : « Nous, hommes du Nord », cet exorde est significatif, nous « avons oublié nos chants ossianiques et nos vieilles épopées, faites sur des traditions empruntées elles-mêmes à l'Orient, mais transformées par nos aïeux, dans le long pèlerinage qui les mena des plateaux de l'Asie aux glaces du nord, pour les disperser ensuite, comme une semence féconde, sur l'Allemagne, l'Angleterre, l'Espagne et la France ». On entend bien ; ces épopées, ce sont les Eddas et les Nibelungen, par delà quelque Chanson de Roland (découverte en 1832), retrouvant des frères chez Vâlmîki et Firdousi ; ces aïeux, ce sont les barbares trop longtemps lésés par une fausse Renaissance.

Voilà de quelle façon s'accumulaient les touches par lesquelles est modifiée, modelée, l'âme d'un pays et d'un temps, en sorte qu'elle devienne celle qui devait accueillir les choses qui arrivent ici, une âme française de 1820-1840, devenant romantique pour s'ouvrir à tout ce que signifie et charrie l'indianisme. La collusion entre romantisme, orientalisme, germanisme est dénoncée par le sinologue Abel Rémusat, avec son ironie éventée : la littérature orientale aura beaucoup de clients, alors que « tant

de personnes trouvent notre littérature vieille et épuisée, tant d'écrivains essaient de s'ouvrir des sentiers nouveaux loin des chemins tracés par Corneille, Pascal et Fénelon, de ces chemins foulés par Racine, Bossuet et Voltaire. Assurément la route du Nord est la plus courte pour s'écarter de leurs traces ; mais celle de l'Orient conduirait plus loin encore, et il y aurait bien du malheur si l'on restait classique, après avoir quelques années fréquenté les mœurs chinoises, tartares, arabes ou hindoues. Bien des gens ont déjà pris les devants, et pourtant on n'a qu'à peine entrevu ces modèles. » (*Mélanges posthumes.*) Plus loin, il s'écrie : « Cherchons donc, fût-ce à l'extrémité de l'Asie, une mine abondante et vierge (...), tâchons d'être admis à glaner dans le vaste champ des imaginations orientales, de prendre tout ce qui paraîtra à notre convenance, de laisser tout ce qui sera jugé peu raisonnable, et surtout ce qui semblera l'être trop (...) Par là, il y aura satisfaction complète : on voguera à pleines voiles sur l'océan du romantisme », — voilà le mot lâché, cet orientaliste craint que l'objet même de sa science ne serve de caution à un modernisme littéraire, « on aura du neuf, du hardi, de l'extraordinaire (...) ; et il est impossible que, du mélange de tant de teintes diverses, il ne résulte pas une abondance de mots inconnus les uns aux autres, de ces associations d'idées qui semblaient faites pour ne jamais se trouver ensemble ». On se souvient que William Jones déjà rapprochait Sacountalâ d'Ossian, parenté bientôt répétée dans l'*Essai sur les révolutions* et le *Génie du Christianisme*.

CHATEAUBRIAND

Quelle gloire fait-on d'abord à Chateaubriand ? il ruine définitivement le prestige rationaliste, qui était aussi celui du classicisme. « Le premier, écrit Sainte Beuve (*Port. Cont.*, I), il s'est retourné contre le xviii^e siècle et lui a montré le bouclier inattendu, éblouissant de lumière » ; et Taine (*Nouv. Ess.*) : « L'effet fut immense (...). On imposa à la vérité l'obligation d'être poétique et non d'être vraie. » Du livre de 1802 naissent ou s'autorisent plusieurs sollicitations dont va s'éprendre la littérature renaissante, et qui logiquement secondent la Renaissance savante : l'attente d'une grande marée religieuse, — une vénération de haut passé, où s'élargit l'intelligence historique, — et l'invitation au dépaysement conçu comme une émancipation. La mode orientale aurait-elle touché si vite et si fort Hugo, Lamartine, Quinet, si elle ne les eût atteints en ces années 20 où l'empreinte Chateaubriand était la plus

fraîche et agissante ? Alors s'offraient deux encouragements majeurs : une foi qui se ranime, — une poésie se retrem pant à des sources éloignées dans le temps et l'espace. Un Orient est promis dans une proximité du merveilleux ; selon l'usage, il peut venir aussi bien d'Amérique ou d'Asie mineure : Chateaubriand a résisté pour sa part entre Inde et Canada. Or, il en arrive un qui dépasse l'attente : l'orientalisme comble de vérité le besoin qu'a fait naître un douteux Orient. Il satisfait encore une autre nécessité, qui n'était pas inévitable alors dans notre littérature, qui n'est fréquente dans aucune, l'appétit de grandeur : c'est cela, très éminemment, que Chateaubriand réveille dans l'esprit, sans penser ni vouloir que ce soit au bénéfice des païens, et cela que, par une réponse d'une rapidité et d'une abondance prodigieuses, vient exaucer une poésie de grandeur. Ginguéné déjà, dans sa critique du *Génie*, remarquait que l'auteur ne savait que « la poésie des prophètes, du psalmiste et des hymnographes » : c'était creuser, dans le vide des *Henriades* et des Coras, la place qu'allait remplir l'arrivée des poèmes hindous et persans.

Chateaubriand, d'ailleurs, a fait quelque chose de plus précis. J'ai montré déjà que, par son premier livre, *YEssai sur les Révolutions*, et dès 1797, il avait été l'introducteur français de la nouveauté sanscrite recueillie à Londres. Mais il semble avoir quelque peu changé d'enthousiasme, cinq ans plus tard, dans le *Génie du Christianisme*, — parce que c'est le *Génie du Christianisme* : là, on ne voit paraître l'Inde que pour servir de marchepied, et les *Asiatic Researches* que pour confirmer aux *Lettres Edifiantes* le mérite d'avoir tout découvert. On croira difficilement que Chateaubriand n'ait rien su de Frédéric Schlegel aussi, fût-ce par des intermédiaires britanniques, et des Symbolistes allemands quand il écrivait : « Le secret est d'une nature si divine, que les premiers hommes de l'Asie ne parlaient que par symboles (...). Il n'est donc point étonnant, d'après le penchant de l'homme aux mystères, que les religions de tous les peuples aient eu leurs secrets impénétrables. » Il conclut sur la part essentielle des Mystères dans toute religion, non sans stipuler qu'il n'entend pas les comparer « aux mystères de la véritable religion » (*Génie*, chap. *De la Rédemption*). Comme en toute chose, il joue admirablement son rôle d'éveilleur ; on ne s'attend pas qu'il ait remonté aux sources ; il accorde une confiance aveugle au P. Bouchet, plastron de Voltaire, d'où cette affirmation : « Aux Indes, la Trinité est connue. » Il nomme volontiers la Société de Calcutta, mais

semble se renseigner toujours auprès de Robertson, comme il avait fait dans l'*Essai*. Ainsi l'Inde, ici, ne saurait guère être aimée pour elle-même ; elle sert à vérifier l'Écriture, et à faire ressortir « la Bible seule » comme « un monument détaché des autres » et qui, lui, « ne ressemble à rien » (*Génie*, II, V, 1)) donc, point de Bible des Aryens. Mais cette argumentation même prend le fait indien pour acquis et achève de l'installer.

M^{me} DE STAËL. — TRANSMIGRATIONS ET PAUNGÉNÉSIES.
NODIER

A son tour, M^{me} de Staël, dans la décade qui suit le *Génie*, creuse le puits du désir. Ce n'est point hasard si elle devient une spécialiste de va-et-vient entre les pays, et transmet des mots d'ordre élaborés en Allemagne : elle est née génie de transition ; elle est de cœur avec la Germanie dans son goût pour l'indéterminé, mais d'abord dans la passion de faire place à de l'insoupçonné. Si digne des grands classiques que soit son art personnel, c'est elle qui achève de ruiner en France le formulaire classique.

De l'Allemagne véhicule l'esthétique lancée quarante ans plus tôt par le manifeste du *Sturm und Drang* : suprématie de la spontanéité, guerre aux « perruques », exaltation du gothique. Ici est mariée durablement, par le sentiment de l'infini, la religiosité allemande à ce vague des passions qui restait une des trouvailles les plus captieuses du *Génie*. Par allusions éparées, le livre montre l'auteur saisissant la nouveauté poétique et mystique de l'Allemagne tout près des joints que ces inventions avaient avec la nouveauté orientale. Telle recommandation pour le « côté nocturne de la nature » devient lieu commun, répétée textuellement par Hugo, lequel, en ne nommant pas M^{me} de Staël, mais vaguement le « théosophe allemand » à qui elle attribuait ce domaine, n'en trahit que mieux sa référence. Comment présente-t-elle Herder faisant « renaître la foi dans la poésie » ? « Profondément instruit dans les langues orientales, il avait pour la Bible un genre d'admiration semblable à celui qu'un Homère sanctifié pourrait inspirer. » Heureuse formule : rien de plus juste pour Herder correcteur de Lowth ; et les poètes français, c'est bien ce « genre d'admiration » qu'ils vont avoir pour les livres saints, — un peu pour tout ce qui vient d'Asie, adoration de poètes pour une poésie qui sanctifie la leur.

C'est Staël qui, la première, ouvre au lecteur français des

jours sur le rôle du comte de Stolberg ; il avait, dit-elle, publié une Histoire du Christianisme où il mettait en œuvre « des recherches très intéressantes sur les différentes religions de l'Asie » (*De l'All*, IV, 4). Première manifestation d'un syncrétisme dont la contrepartie apparaissait dans Péclatante conversion de Stolberg, amené par l'Orient au catholicisme ; nous rencontrerons plusieurs fois le tumulte qu'elle provoqua, *toile* chez les protestants, contagion pour le couple Frédéric Schlegel et pour Eckstein, indignation chez Goëthe, ironie chez Heine.

Au chapitre suivant, la voyageuse, logiquement, traite de la « mysticité » ; elle rapproche du sentiment intime à la Jacobi, de la poésie révélée à la Herder, du christianisme oriental à la Stolberg, le renouveau théosophique alors axé en Allemagne sur J. Bøhme, repris en France par Claude de Saint-Martin. Analysant le système de Schubert, l'un des successeurs les plus voyants de Hamann, Staël accentue un thème qui, favori de tous les romantismes, va caractériser, comme en Allemagne, leur entente avec l'indianisme : « Il se représente la nature comme une métempsycose ascendante dans laquelle, depuis la pierre jusqu'à l'existence humaine, il y a une promotion continuelle qui fait avancer le principe vital de degrés en degrés, jusqu'au perfectionnement le plus complet. » Ce chemin alors banal du panthéisme, c'est encore l'*allergötteri* de F. Schlegel : « Tout ce qui existe est un écoulement de la divinité ; tout être est un dieu, plus limité, plus indécis, que le dieu suprême ; tout est animé, vivant ; tout est plein de dieux », ainsi, dans l'*Essai* de 1808, la pensée hindoue était rapprochée des platoniciens et néo-platoniciens.

Schelling, à partir de 1804, était tenté par une théorie de réincarnations descendantes et expiatoires (à l'opposé de Schubert). L'année même de l'*Essai* de Schlegel, un extravagant successeur de Novalis, le comte de Læben, qui se pare du pseudonyme *Isidorus Orientalis*, publie un roman, *Guido*, et s'identifie avec son héros successivement incarné dans la pierre, la source, la fleur.

Des vers s'éveillent dans nos mémoires :

Chaque fleur est une âme à la nature éclosé,
Un mystère d'amour dans le métal repose
... Un pur esprit s'accroît sous l'écorce des pierres.

Ces *Chimères* sont datées 1845 par Nerval : à ce moment, le thème des existences successives est déjà fatigué chez nos romantiques. Lamartine avait bâti sur l'idée du retour infini

son vaste cycle des *Visions* ; il en détachait des épisodes, *Chute* (*Pun Ange* après *Jocelyn* où on lisait

... Car dans l'isolement, mon âme qui déborde
 ... Au monde végétal s'unit par sentiment,
 Et, si Dieu réduisait les plantes en poussière,
 J'embrasserais le sol et j'aimerais la pierre.

Je reviendrai sur le cas des créateurs « orientés » par les érudits, notamment sur celui de Lamartine annonçant une « histoire de l'âme humaine et de ses transmigrations à travers des existences et des épreuves successives, depuis le néant jusqu'à la réunion au centre universel, Dieu ». C'est presque répéter la formule prêtée par M^me de Staël à Schubert. Et maintenant voici Hugo répétant d'aussi près celle de Schlegel :

La bête, le rocher, l'épi d'or, l'aile peinte,
 Tout cet ensemble obscur, végétation sainte,
 Compose en se croisant ce chiffre énorme : Dieu.
 (*Contemplations*, VII, XXVI.)

Mais, contrairement à l'opinion reçue, le thème des réincarnations est, à l'époque des *Contemplations*, une vieille habitude et pour Hugo et pour les poètes ; dans les années 50 il sera seulement rafraîchi par la vulgarisation du bouddhisme élucidé grâce à Hodgson et Prinsep. D'emblée, l'indianisme a fait route en Occident avec le panthéisme. Qui s'en étonnerait ? Mais, si c'est un fait significatif que le premier vienne réveiller le second, bien plus important est-il encore que, inversement, un panthéisme tout prêt attendît l'arrivée de la « sagesse » hindoue. Or, c'est à quoi l'on assiste.

Notez que, tout de suite, les lucides rédacteurs des *Lettres Edifiantes*, pour ne rien dire de Bernier le gassendiste, signalaient des parentés du védantisme, non pas seulement avec l'idéalisme platonicien, mais avec le spiritualisme chrétien. (« Pour de mon âme voir la grande âme du monde » était déjà le souhait final du chef-d'œuvre de la Réforme, les *Tragiques* d'Aubigné.) En 1777, sept ans avant la Société Asiatique de Calcutta, Bailly pouvait écrire dans ses *Lettres sur l'origine des sciences* : « C'est aux brames qu'on doit l'idée de l'âme universelle », ajoutant que « le P. Malebranche, qui nous a enseigné que nous voyons tout en Dieu, n'était sans s'en douter, qu'un Indou du xvi^e siècle ». Rien de plus banal que de telles constatations chez Anquetil et les contemporains et lecteurs d'Anquetil. M^me Quinet peint son mari : « Plongé dans l'étude de la philosophie allemande et de l'antiquité orientale, il fut bientôt

submergé par les flots du panthéisme. La doctrine panthéiste, qui donne une âme à chaque création inorganique, pierre, fleur, étoile, est la poésie même. En ce ternes-là, tous buvaient à cette source jusqu'au vertige. » Elle cite une formule de lui : « Les formes extérieures de l'univers ne sont que le produit de cette force créatrice, âme du monde, qui subsiste éternellement, pendant que les manifestations passagères s'évanouissent comme individus ou comme espèces », et ne nous cache pas que c'est tout le « style allemand » qui passe par Quinet avec le « dogme du panthéisme ».

Le cas de Nodier réunit plusieurs intérêts ; ce n'est pas seulement l'hôte chez qui les poètes tels que Hugo rencontraient des orientalistes tels que Pavie ou Fouinet ; c'est lui qui sera accusé par Barbey d'Aurevilly d'avoir propagé et protégé en France une idolâtrie reçue des Schlegel. Barbey, quand paraît le *Râmâyana* de V. Parisot, prétend que la mode de l'Inde a passé, se plaint qu'elle ait trop ébloui de naïvetés, se croit maître du champ de bataille, déchire les Schlegel et leurs imitateurs français pour avoir répandu un mirage ; car, de poésie hindoue, conclut-il froidement, « il n'y en a point » (*Les Œuvres et les Hommes*, II, Litt. l^{at}rang.). Sensible à l'indianisme, Nodier par ses rêveries de naturaliste se rattache au cycle Cuvier, dont on verra l'intérêt (Meyranx, occasion de la fameuse dispute balzacienne Cuvier-Saint-Hilaire, est sous ses ordres à l'Arsenal) ; dans ses écrits on retrouve Volney avec le goût des alphabets universels, Court de Gébelin avec l'histoire de la parole, et les sociétés secrètes et l'idéalisme allemand (1). Les traces du thème métempsycose, pins ou moins visibles à mesure qu'avance l'œuvre (notamment dans *Adèle*, 1820), mènent à la frénétique profession de foi de la *Palingénésie humaine* en 1832. Avant d'être joint aux *Rêveries*, le singulier morceau avait été publié par la *Revue de Paris* dans l'été 1832 ; c'était l'apogée du terrible choléra qui a tant frappé l'imagination et la littérature. Sous l'obsession du fléau, et lui-même malade, solitaire, se croyant depuis longtemps moribond, Nodier se forge un système où il ne doute pas d'avoir reçu une lumière soudaine et d'apercevoir « le caractère le plus évident

(1) « ... cette merveilleuse Allemagne, la dernière patrie des poésies et des croyances de l'Occident » (*Le Peintre de Salsbourg*, Préface de 1840), Cf. Note de l'éditeur, pour *Jean Sbogor* : pour la littérature allemande, M^me de Staël « éveille la curiosité, Nodier excita les passions ». V. aussi, dans *Mademoiselle de Marsan*, les idées du D^r Fabricius, « un spiritualisme exalté, une théorie spéculative combinée des principes de Swedenborg, de Saiûl-Martin et peut-être de Weissaupt ».

de la vérité ». Il en écrit avec la joie d'une « âme d'enfant », à son vieil ami Charles Weiss, le 21 juillet, que cette pensée est devenue pour lui plus certaine et « plus lucide que le sentiment de sa propre existence ».

Là sont amalgamées ou substituées aux réincarnations indiennes les théories physiques qu'on trouvait dans les recherches de Werner, Schilling, Baader, sur un principe unique de la matière-esprit. Le mot de l'énigme universelle, c'est que la création n'est pas finie à l'homme, celui-ci précédant un type supérieur de vivant dont il n'est que l'amorce. Nodier tire de la métempsychose une conclusion d'enfant : partie du minéral, la vie universelle ne s'arrête pas au mammifère jusqu'ici le plus complet ; la prolongation de la série n'est plus demandée par un spirituel à un outre-monde, elle est maintenue dans la nature par un écolier des naturalistes. Aussi peut-il dire qu'en donnant l'explication « de la création tout entière avec son commencement et sa fin », il s'est « engagé sur les pas de Guvier, qui était une idée intelligente incarnée dans les mystères du monde ancien » ; surtout il prolonge ce Charles Bonnet qui avait lancé le premier, au xviii^e siècle, thème et terme de « Palingénésie », et, génie de physicien, admiré par Cuvier lui-même, poursuivait à Genève de grands desseins assez analogues à ceux du minéralogiste Werner. Et voici, explicite, l'entière filiation : « Les sages de l'Inde, et après eux Pythagore, Charles Bonnet, Kant, qui sont les trois plus grands génies de tous les siècles, en ont aperçu quelque chose ; Cuvier aussi, mais la chaîne s'est rompue dans sa main sans qu'il osât la renouer. Moi, je la tiens, j'en suis sûr, il n'y manque pas un anneau. » Ici perce finalement le ton du lecteur d'illuminés.

L'allusion à Cuvier est précise ; le fondateur de la paléontologie s'était intéressé aux chronologies renouvelées par la connaissance de l'Inde ; mais ses fortes convictions de pasteur, lui aussi, manqué, le rendaient irréductible sur l'autorité de Moïse et les généalogies bibliques. Le recevant à l'Académie française en 1818, le comte de Sèze célébrait l'auteur de « l'admirable Discours » sur les Révolutions du Globe, où il a « montré cette chaîne immense qui dans le système du monde lie ensemble les témoignages de la nature, les documents historiques, les traditions des peuples, nos monuments religieux ; vous avez prouvé combien ce système se conciliait avec les récits inspirés de Moïse ». D'autre part, le tempérament scientifique de Cuvier lui fait prendre le contre-pied des enthousiasmes que soulevait la notion de primitifs ; il en reste à l'idée grecque, d'un

bas-âge de l'humanité ayant la poésie pour moyen d'expression ; en quoi il précède sans le vouloir les positivistes considérant l'âge théologique comme celui du balbutiement : dans son Discours de réception, il allègue « ces peuples des bords du Gange, que la même cause fait tourner dans le cercle d'une éternelle enfance », et la preuve qu'il en croit apporter est qu'ils ne s'étaient pas « débarrassés de la gêne du mètre » poétique. La bizarre hypothèse de Nodier sur un homme futur n'a certainement pas passé inaperçue, et dut même se répandre avant la publication, puisque, dès janvier 1831, un étudiant lyonnais, Frédéric Ozanam (*Lettres*, I, 5), l'adopte en la modifiant dans le sens de sa foi.

Palingénésie philosophique (1769) avec Bonnet, *sociale* (1827) avec Ballanche, *humaine* (1832) avec Nodier, pour n'en pas analyser d'autres (Restif de la Bretonne, par exemple), on voit que la « Chaîne » était solide. Le premier bout est dans les systèmes, « phlogistiques » et autres, qui, en climat germanique surtout, enflammaient les cervelles de bons calculateurs ; la fin se trouve dans les autres suites déterminées par la reprise d'idées analogues qu'offrait la *Théorie de l'Unité universelle* de Fourier. — Tous voisinages qu'on reverra[^] mainte occasion dans les méditations du xix^e siècle, ne serait-ce que dans certaines pages du Journal de Michelet (Bonnet a marqué Vigny et Balzac).

Les trois ou quatre grands noms eux-mêmes dont se recommande Nodier indiquent à souhait ce que peuvent et opèrent alors des rencontres entre trois courants d'une puissance qu'on ne saurait exagérer : réveil d'une mystique panthéiste, — vigueur des jeunes sciences physiques, — humanisme nouvellement complété par l'Inde. Le mécanisme de tels phénomènes de psychologie collective commence aujourd'hui d'être entrevu : en de certaines époques climatériques, « un même rythme ramène à la surface de la conscience humaine (...) trois tendances qu'associent des affinités généralement insoupçonnées : tendance à la connaissance irrationnelle, qui se traduit par les mythes cosmogoniques, les doctrines d'universelle correspondance, et tout ce que la « tradition » occultiste cultivera sous le nom d'alchimie, de mystique des nombres, etc. ; — tendance, ensuite, et par dérivation, à un déchiffrement de la nature, d'où naissent les sciences particulières ; — tendance enfin, par une autre dérivation de la même source, à supposer que l'imagination poétique est capable de révéler les structures vraies et cachées de l'univers.

« (...) Ces perspectives, si hasardées soient-elles, modifient sin-

gulièrement l'optique moderne, selon laquelle nous avons coutume d'admettre, par exemple, qu'au xviii^e siècle les diverses « mystiques » occultistes se développèrent en pure réaction irrationnelle contre la philosophie dominante des Encyclopédistes, ou encore qu'au xix^e siècle il n'y aurait qu'opposition entre la croyance au progrès indéfini par la science et l'orientation religieuse des poètes ». (A. Béguin, *Critique*, déc. 1947.) Rien qui s'applique plus opportunément à l'état des esprits au tournant des xviii^e-xix^e siècles : fringale, puis gloutonnerie scientifique, pendant et après la frairie du Directoire, explications ésotériques ou poétiques du monde où se reflètent des flambées d'occultisme, tandis que des tentations de magie apparaissent, inattendues, derrière la science et la croyance.

Le thème des transmigrations est si bien un lieu commun du romantisme que ce va être une originalité d'en prendre le contre-pied ; Baudelaire n'y manque pas : « Vous savez bien écrit-il en 52 à Fernand Desnoyers en lui envoyant quatre poèmes, que je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux, et que mon âme est rebelle à cette singulière religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être *spirituel*, je ne sais quoi de *shocking*. Je ne croirai jamais que *Vâme des Dieux habite dans les plantes*, et, quand même elle y habiterait, je m'en souciera médiocrement, et considérerais la mienne comme d'un bien plus haut prix que celle des légumes sanctifiés. » (*Fleurs du mal*, éd. J. Crépet, 457.)

INDIANISME ET OCCULTISME

JOSEPH DE MAISTRE. — LAMENNAIS

Le Dieu sensible des piétistes allemands retrouve dans une France issue de Rousseau et Diderot une faveur peu surprenante puisque cette origine leur est commune pour partie. Le renouveau religieux étant escorté de foisonnements pseudo-mystiques, la spiritualité hindoue, aussitôt que les termes s'en précisent aux yeux européens, est attirée dans des compromis avec néo-platonisme, mystique, occultismes. Dans l'Onzième Entretien sur lequel restent inachevées les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, publiées en 1821, l'un des interlocuteurs, le Sénateur, lie la question de l'Illuminisme à celle des oracles païens et de la prophétie biblique ; il tire un large coup de chapeau à l'importance du mouvement, au sérieux de l'intention ; sans doute, le Comte, lui, émettra de grandes réserves, la secte étant hors l'Église ; il n'oubliera toutefois ni ne reniera les rapports qu'il y eut, les souvenirs qu'il en garde : on sent que la conversa-

tion se passe entre deux lobes d'un même cerveau. Dès le premier Entretien, venait le nom du « chevalier Jones », qui revient dans le dernier. A chaque pas, dans la *Correspondance* de J. de Maistre, William Jones, *Asiatic Researches*, Lois de Manou, rencontrent l'espérance d'un réveil chrétien, et toute l'œuvre respire un appel d'unité universelle.

Fort actives alors, les loges maçonniques, où avait passé Maistre, s'intéressaient à la découverte indienne sous son aspect philosophique et ésotérique. Dans l'un des premiers articles qui vulgarisèrent l'indianisme, celui du *Magasin Encyclopédique* en 1803, Millin glisse ce curieux regret : « Tous les secrets de l'ancienne maçonnerie indoue ont disparu devant la constante ténacité de la société de Calcutta. » La théosophie gagnait les milieux maçonniques, hostiles au matérialisme, intéressés par une magie à quoi la mode du magnétisme animal semblait apporter une base scientifique. Quantité d'orientalisants allemands sont affiliés à des sociétés secrètes, Herder à l'Ordre des Illuminés de Weishaupt, Klaproth et Forster aux Rose-Croix. En France, les initiations touchent les écrivains, un Cazotte, un Senancour ; celui-ci est attiré par les sujets d'époque ; voici des *Rêveries sur la natyre primitive de l'homme*, qui commencent de paraître en 1799 et n'ont leur état définitif qu'en 1823 ; dans les *Libres Méditations* (1819) sont étudiées les doctrines orientales.

Un cas instructif était celui de Starck, à la fin du xviii^e siècle. Il commence par apprendre, entre autres choses, les langues orientales avec Michaelis, professeur aussi de Forster et futur beau-père de G. Schlegel, les enseigne lui-même à Petersbourg en 1763 ; avec cela, franc-maçon très agissant ; en 1766, converti au catholicisme à Paris, dans l'église Saint-Sulpice, et quelque temps interprète des manuscrits orientaux à la Bibliothèque du Roi. Dans *Hephestion*, en 1775, il affirme que le paganisme vrai était « la religion ésotérique des mystères » dont il plaçait « l'origine en Egypte, au Tibet, dans l'Inde, partout où il trouve une caste sacerdotale puissamment organisée » (J. Blum), — de là, Schelling, Schlegel, Creuzer. Il recommande au prince Charles de Mecklembourg, ensemble, la lecture de Porphyre, Jamblique, le *Zend-Avesta* d'Anquetil, et Holwell pour l'Inde ; il prétend, lui, rattacher l'investiture maçonnique à « la science de l'Egypte et de l'Inde » (Id., 73.) ; ces sortes de liaisons devenaient lieu commun. En conséquence, Starck exclut du domaine spirituel le judaïsme, comme n'ayant « rien de caché, d'intérieur, rien qui soit le secret des prêtres ou des prophètes »

(Id., 27) ; et cette sorte-là de jugements péremptoires ne fructifiera certes pas moins en Allemagne, jusqu'à Schopenhauer.

Autre témoin, celui-ci fort édifiant : Lanjuinais. Il nous donne, notamment, le raccord entre le cycle Bonnet et le cycle Saint-Martin, — naturalistes et surnaturalistes ; il associe les deux prophètes, à l'occasion de la Mâyâ, pour commenter les transmutations ; c'est dans les communications qu'en 1810-1812 il faisait à l'Institut sur les découvertes indianistes. En suivant d'ailleurs les commentaires dont Anquetil M-même en 1801 assortissait son *Oupnekhat*, il signale, « dans la doctrine singulière des théosophes modernes, des idées fort analogues à celle du système indien de l'*Oupnekhat* ». Anquetil pensait, comme nombre de ses contemporains, que ces idées avaient passé de l'Inde à la Perse, puis à l'Europe, et renfermaient une vérité, fût-elle composite. Lanjuinais précise au sujet des *Upanishads* : « Ce système est un vrai mélange de spinosisme ou de panthéisme, de *théosophisme* ou (*Villumanisme*, de quiétisme, et même d'idéalisme à la manière de Berkeley ». Il détermine, point par point, chacune de ces assimilations.

Quelle était l'attitude des théosophes eux-mêmes devant l'Inde retrouvée en même temps que Boehme et la théosophie ? En l'an XI du calendrier républicain, 1803 du calendrier grégorien, où Hamilton arrive à Paris, et qui suit celui du *Génie du Christianisme*, Saint-Martin, dans *Le Ministère de Vhomme-esprit*, s'enflamme pour « les nombreux trésors que la littérature indienne commence à nous offrir » : *Recherches Asiatiques* (les éditeurs ont souvent ignoré qu'il s'agit là du titre d'un recueil), le « vMahabarât », 100.000 stances, l'*Oupnekhat* d'Anquetil avec extraits des Védas (cité par A. Viatte). En effet, son panthéisme idéaliste correspond au védantisme dualiste. Aux *Œuvres Posthumes* du Philosophe Inconnu (1807) est annexé un morceau écrit d'une plume amicale, *Recherches sur la doctrine des théosophes*, destiné à ranger la doctrine dans la grande lignée traditionnelle : la voici rattachée, non pas seulement à Pythagore, mais aux « Mages » et aux « Brame », avec nouvelle citation du *Mahâbhârata* et de l'*Oupnekhat*. Non pas pour revendiquer une provenance, mais pour démontrer, comme faisaient les fidèles chrétiens, la vérité par l'universalité : « Les Européens, en voyant les rapports et les similitudes frappantes des dogmes de l'Inde avec ceux publiés par les divers théosophes de l'Europe, ne soupçonneront pas que ces théosophes aient été les apprendre dans l'Inde. Peut-être même que le temps n'est pas éloigné où ces Européens » se précipiteront sur ces idées, eau-

tionnées désormais et éclairées pour eux par celles où ils verront l'origine de toute la théogonie égyptienne et gréco-romaine : ainsi, au début du siècle, après vingt ans de sanscrit, c'est bien, dans chaque domaine, une promesse d'unification planétaire.

Au surplus, Saint-Martin s'étant toujours donné pour orthodoxe, dans ce recueil ses « pensées » font allusion à la Révélation universelle : « Les fruits sont tombés dans l'Occident, comme au pied de l'arbre, quand ils ont été mûrs. La racine est toujours restée en Asie, et c'est de là que, semblable à un grand fleuve, cette source a distribué ses eaux sur toute la terre, afin que tous les êtres vinssent s'y abreuver. » (n° 201) Source, l'Orient (surtout « aryen », celui des mages et des brahmes) ; fleuve, la Tradition (et non pas l'Église) : ici, c'est avec toute une philosophie de l'histoire et des religions, celle qui aboutit à Schopenhauer et Gobineau, que la théosophie concorde. Combien elle aura contribué à répandre davantage telles idées, et le prestige même du sanscrit, l'extraordinaire influence de Saint-Martin le donne à calculer.

Fabre d'Olivet écrit un *Sage de l'Hindostan*, voit surgir les deux envoyés divins, « Ram et Krisnen » ; ils « pénétraient les pensées, prévoyaient l'avenir, guérissaient les maladies ; toute la nature semblait leur être soumise ». Il les embrigade dans un catalogue universel d'inspirés ; ses songeries sur la métaphysique indienne sont d'une nostalgie semblable à celle qu'on avait des tribus perdues d'Israël ; il a passé par l'Allemagne, y a connu les philosophes du jour, y a été investi de l'héritage de Jacob Boehme. Dans *La langue hébraïque restituée*, en 1815, il reprend la question ésotérique par la linguistique, essentielle en la matière ; il établit « trois langues-mères, trois langues orientales, l'hébreu, le sanscrit, le chinois ». A. Viatte constate avec raison que Fabre « déplace vers l'Asie le centre de l'histoire et de la sagesse humaine », mais c'est trop dire qu'il y soit « le premier » : F. Schlegel lui-même, et ses compagnons d'Iéna, avaient au moins Anquetil pour prédécesseur. Fabre, en tous cas, « traduit surtout une tendance profonde, commune à la plupart des initiés ». Il acquiert à nos yeux ce mérite de marquer la coïncidence des illuminismes avec le sanscrit déchiffré, quand il en déduit qu'il est né dans une époque faite pour lui.

Or, sous presque tous les fronts d'écrivains alors, quelque touche de Fabre, surtout de Saint-Martin, a passé, parfois non sans détour. Entre 1830 et 1834, le jeune Sainte-Beuve, apprenti médecin, traverse ensemble les domaines de Saint-Martin, Lamarck, Saint-Simon ; ces fréquentations sont proclamées

avec insistance dans *Volupté* (IV, XI, XII) ; il appelle Saint-Martin « ce Salomon moderne », remémore les leçons géniales de Lamarck, sans toutefois « accueillir ces hypothèses par trop simplifiantes ». À Juilly, Sainte-Beuve entend Lamennais développer le plus vaste programme de connaissances ; il note : « La logique la plus exacte, jointe à un fond d'orthodoxie rigoureuse, s'y fraie une place entre Saint-Martin et Baader. » La position de Lamennais a déjà été effleurée ici, à propos des cours de Cousin sur l'Inde. Dès 1807 il accumulait des pages de notes sur l'*Avesta*, les *Lois de Manou*, les *Asiatic Researches*, en vue d'un livre qui amenât la réunion à Rome de toutes les dissidences. En 1830-31, il y revient pour alimenter des conférences qui deviendront l'*Esquisse d'une Philosophie* en 1841 (année du *Génie des Religions*). C'est dans le feu de cette préparation qu'est prise par Sainte-Beuve (*Port. Cont.*, I) l'image d'un enthousiaste improvisant devant quelques amis « un grand ouvrage de philosophie religieuse (...) qui promet d'embrasser par une méthode toute rationnelle l'ordre entier des connaissances humaines, à partir de la simple notion de l'être ». Dans le personnage, où il excellait, de frôleur empressé, Sainte-Beuve nous livre de curieuses vues latérales sur la Renaissance orientale et ses environs. C'est lui qui va éclairer la nouvelle aventure courue chez les saint-simoniens par une Inde passée des foyers martinistes aux foyers fouriéristes.

L'ORIENT SAINT-SIMONIEN

BALLANCHE. — LEROUX, REYNAUD

Étant de septembre 1834, son récit est fait près des événements : c'était vers 1828 que les *Prolégomènes* de Ballanche apportaient « le souffle religieux à l'école, encore matérialiste, de Saint-Simon. Témoin de l'effet produit par cette lecture sur quelques-uns des esprits les plus vigoureux de cette école, je puis affirmer combien cela fut direct et prompt ». Saint-Simon s'était par moments intéressé à un Orient encore vague ; dans le voisinage illuministe, ses successeurs infléchissent son inspiration. L'excellent témoin auriculaire prend soin de nous expliquer les origines de la nouvelle tendance, par le cas de Ballanche : « Il est chrétien, c'est-à-dire il croit à la révélation apportée au monde une fois pour toutes par Jésus (...) Mais il est néo-chrétien en ce qu'il croit à l'interprétation successive de ce dogme, et aux découvertes de plus en plus étendues que la pénétration humaine doit faire sous l'antique lettre par degrés transfigurée ». Dans son *Orphée* il projetait « une espèce

de Genèse du haut paganisme », où il « enfermait toute l'humanité, extérieure aux Hébreux et antérieure à l'histoire ». Parmi ceux qui lui firent écho, voici mentionnés, avec Chateaubriand, des croyants comme Eckstein, qui propagera ces idées de révélation extérieure et antérieure conformes aux leçons de ses maîtres germaniques. Et, parmi les inspireurs, Saint-Martin, une fois de plus ; en dépit de ses réserves, Ballanche use d'« expressions qui doivent être empruntées au mystérieux théosophe » ; le *Magisme de la parole*, le *magisme de l'homme* dans la nature. Et de même, une fois de plus, voici Charles Bonnet : Ballanche lui doit « le nom même et l'idée de la *palin-génésie*, de cette interminable et ascendante échelle des existences progressives ».

Ballanche est logé dans un nœud de l'histoire des âmes, comme un de ces ouvriers secrets qui travaillent derrière la toile. Inconnu longtemps du grand public, c'est précisément le bouillonnement saint-simonien et mennaisien qui le fait émerger à la renommée dans les années 30. Les gros traits de sa carrière en font un personnage assez symbolique de la nouvelle Renaissance. Fils d'imprimeur comme Michelet, provincial tard acclimaté à Paris, dès 1816 il veut chanter « l'épopée antérieure à l'histoire » (A. Rastoul) ; il s'intéresse au Lowth de Herder. Devant une troupe d'amis, où sont M^m^e Récamier et Lacordaire, il va au cimetière de Dieppe lire sa *Vision d'Hébal* où il entend donner un plan d'histoire du monde ; devenu sujet académique, il projette en 1833 une « théodicée de l'histoire », dont les préparations subsistent dans l'amas de ses inédits. Il est tout à fait dans la ligne de ce qu'Erdan appelle *Vhistoriosophie*. Or, « de bonne heure », dit Sainte-Beuve, il a connu Fourier dans sa ville de Lyon, lu dès 1809 les *Neuf Livres* du brumeux et fameux Coëssin, vu ensuite l'auteur à Paris, et aussi Hoénée-Wronski, « lequel, dans son *Prodrome*, revendique l'honneur d'avoir le premier émis en 1818 une vue politique que l'*Essai sur les Institutions* exprimait en même temps que lui ». Rapports personnels avec Saint-Martin, avec Fabre d'Olivet, « dont les idées l'attiraient aussi », et dont il « a profité ». A Lyon il fait souche : J.-J. Ampère, Victor de Laprade, Blanc de Saint-Bonnet, surtout Ozanam ; et Quinet, le quel, avant d'y parler le *Génie des Religions*, l'a beaucoup fréquenté de 1829 à 1836.

C'est, par excellence, l'homme-carrefour. Il continue l'idéalisme à la Novalis, quand il écrit : « La poésie de la vie en est la vraie réalité » (*Ville des Expiations*, 127). Il fonde sa cité future sur une révélation à la Schlegel-Creuzer : « Un de nos dogmes (...),

c'est qu'une révélation, toujours la même, se modifie selon la langue et le génie des peuples, mais ne fait que se modifier. » Les deux thèmes s'amalgament pour procurer une activité capitale, la production d'une « épopée chrétienne » nommée « *La Foi promise aux gentils* ». Ici sont rejointes les missions de l'Inde. Les multiples enceintes de la Ville mystique sont d'ailleurs là pour rappeler elles-mêmes que « les traditions générales sont les expressions diverses d'une même idée. » La *Palin-génésie sociale* constate « l'identité des idées métaphysiques qui reposent au fond des doctrines indiennes avec celles qui sont enfermées dans les écrits de nos théosophes modernes ». Autre raccord : « Des Allemands comme Gôrres cherchent à reconstituer les mythes d'Asie, rêves véridiques, où la nature se révélait à l'homme somnambule ». Nul peut-être n'a, comme ce rêveur agissant sur les utopistes, ancré dans l'époque une idée d'unité perpétuelle, d'identité humaine. Il réalise peu et mal, abondant en programmes, avec un faible pouvoir d'expression créatrice. Mais, ingénu chimiste des sociétés, qu'absorbent des mixtures de philosophie historique et de sociologie mystique, de lui partent des ondes nombreuses. Heine, que ses propres plaies douent d'une aptitude à mettre le doigt sur les plaies d'autrui, prétend qu'on aimait beaucoup plus Ballanche qu'on ne le lisait ; être lu n'était pas sa seule chance, probablement pas la meilleure.

Après une phase d' « accidents nerveux », qui lui procurent « la grande époque climatérique de sa vie, le moment effectif de l' *initiation* » (Sainte-Beuve), et jusque-là enfoncé dans des lectures de mystiques français et de mythologie grecque, il est touché par d'autres « initiations », égyptiennes (l'Egypte est longtemps le climat initiatique vulgaire, voy. Cagliostro, *Disciples à Sais, Flûte enchantée*). Suivent les relations avec les occultistes. *Antigone* paraît vers 1814 ; « un de ses amis lui disait : « Vous ne savez pas ce que vous avez fait ? un poème martiniste ». Joseph de Maistre, bon connaisseur en l'espèce, écrit à l'auteur, interprétant le livre « en un sens théosophique ». L'Orient le ressaisit ensuite, comme son ami Fabre d'Olivet, par le problème linguistique : en 1818, *Y Essai sur les Institutions* le plonge dans « la théorie fondamentale du langage » ; Sainte-Beuve déclare cette théorie « capitale dans son œuvre » (comme elle l'est chez Bonald, qui à cette occasion voisine également avec les illuministes). Par lui « l'orientalisme acquiert droit de cité dans l'esprit français : ce n'est plus un théosophe isolé, mais un académicien, qui proclama l'Orient « notre ber-

ceau cosmogonique et intellectuel » (*Palingénésie*, I, 252), qui voit dans l'Égypte un pâle reflet de l'Inde, et dans ce dernier pays le règne de l'immobilité, la source éternelle des dogmes (*Orphée, Œuvres*, 1832, VI, 170-72.) » (A. Viatte.) Ballanche demande que dans « la première éducation » on remplace le latin par « les langues de l'Orient » : « Ne devrait-on pas enseigner le sanscrit dans les écoles, comme le grec et le latin ? » « Il faut que l'esprit humain puisse contempler à la fois et la magnifique cosmogonie de Moïse et la haute métaphysique des gymnosophistes de l'Inde » (*Essai sur les Inst., Œuv.*, II, 395). « Aussi nous insérerons un commentaire du Baghavat-Gîta dans notre tableau synthétique de l'humanité » (*Vision d'Hébal*, 1831, 120-21.) A cet endroit, est discutée l'attitude de Fabre d'Olivet à l'égard de l'Inde, ainsi que celle d'Eckstein : « Les néoplatoniciens, les amateurs de sanscrit modifient profondément sa pensée. Ils aident le vague platonisme de ses premiers écrits à se cristalliser en un système. » (A. Viatte.)

L'attitude de Ballanche marquait à souhait la liaison établie alors, entre les leçons récentes de la Révolution et des guerres, et celles des révélations philologiques venant alimenter la philosophie de l'histoire. Combien ces divers événements purent se pousser les uns les autres, Barchou de Penhoën le souligne dans l'article qu'il consacre à Ballanche, sous l'impression du moment (*R 2 M*, 1831) : « De nouvelles terres sociales se montrent à nous dans l'avenir, vers lesquelles ceux qui marchent à la tête des peuples ont mission de les conduire ; en même temps des mondes nouveaux semblent sortir ça et là de la nuit des âges, et apparaissent aux yeux des Schelling, des Muller et des Hegel [les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire* paraissent cette année-là, et Barchou lui-même traduit les philosophes allemands, tout en s'intéressant à l'Inde] (...) Et ainsi, au milieu de cette multitude d'événements, qui, jadis, auraient rempli des siècles, et que nous avons vu venir se mettre à l'étroit dans l'espace de si peu d'années, quelque fait de cette histoire amoncelée, condensée, quelque fait inaperçu du vulgaire, insignifiant pour lui, a peut-être été pour le philosophe une immense et subite illumination. »

Pour l'action de ce prophète sur le saint-simonisme réformé, l'un des chefs du mouvement, Hippolyte Garnot, confirme explicitement Sainte-Beuve : « Nous étions à l'affût de toutes les manifestations philosophiques ayant une tendance religieuse. La *Palingénésie* de Ballanche était en haute estime parmi nous ; nous poussions nos recherches dans les œuvres du Philosophe

Inconnu et jusque dans les *Neuf Livres* de M. Coëssin. » Ainsi de ce côté encore le terrain est préparé pour l'Inde par les occultismes ; car l'Inde ne va pas tarder à recevoir dans les périodiques saint-simoniens, et sous la plume de leurs militants, sa meilleure défense. « Saint-Martin (...) était mort en 1803 ; quant à Coëssin (1779-1843), pauvre exalté qui s'était fait appeler Mucius Scaevola pendant la Révolution, il avait publié en 1809 les *Neuf Livres* suivis de la théorie des formes sociales, et en 1810 il fondait la Maison chrétienne, établissement destiné à élever l'homme à la perfection chrétienne. » Celui qui nous confie ces révélations a rédigé, pour partie au moins, en 1829, l'*Exposition complète de la foi* des saint-simoniens, où on lisait cet article d'un panthéisme qui pouvait difficilement n'avoir point entrevu les Upanishads : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est, tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. »

Hippolyte Carnot était l'une de ces nombreuses recrues que la secte faisait alors à l'École Polytechnique ; deux autres s'appelaient Michel Chevalier et Jean Reynaud ; celui-ci, et Pierre Leroux, ex-garçon imprimeur, adjoint au groupe sous la protection de Sainte-Beuve, sont les orientalisants de la bande. Michel Chevalier, lui, est mêlé en 1832 aux plans de *Système Méditerranéen* : on veut, dans une politique selon le cœur d'Enfantin, réconcilier « le vieux dualisme de l'esprit et de la chair qui s'appelle *Orient* et *Occident* » (cité par S. Charléty), ceux-ci symbolisés, l'un par Othello ou la constance, l'autre par don Juan ou la mobilité ; l'un absolutiste de la morale, l'autre l'anarchiste de la morale : comparaison saugrenue. Vue profonde et géniale : quand nous aurons retourné sous toutes ses faces le problème Orient-Occident, nous pourrions y repenser ; cette image, d'apparence frivole, contient une vérité dont on accepte généralement le contraire ; l'Orient rigide et fidèle, l'Occident volage, nomade, oui, ce serait une proposition à étudier.

Pour les amis d'Enfantin, l'Orient est « une face de Dieu », la Méditerranée « le lit nuptial de l'Orient et de l'Occident » ; non pas seulement « la vieille Judée » et « la mystérieuse Egypte », mais l'Inde et la Chine étaient chères au cœur des fidèles : « Le Père avait parlé à l'Occident et l'Occident n'avait pas compris. L'Orient sans doute, vieille terre des prophètes, l'attendait. Il se sentait un attrait pour la façon de penser et de dire des grands de là-bas. Chez eux, du moins, on ne raisonne pas ; on voit. » (Charléty) La misérable logique et le méprisable bon sens n'y sont point de mise. « La science, comme dit J. de Maistre, y vole plus qu'elle ne marche, et présente dans toute sa per-

sonne quelque chose d'aérien et de surnaturel. » Après la scission en deux groupes, Enfantin et Bazard, le premier va chercher « la Mère » au Levant, puis en Egypte ; là ils trouvent l'instructeur oriental de Nerval, le D^r Perron ; appelé par Méhémet-Ali pour diriger l'école de médecine créée par celui-ci en Egypte, il apprit l'arabe, le persan, et se plongea désormais dans les littératures orientales : c'est lui qui voudra récrire d'Herbelot ; et nous en sommes informés par Maxime du Camp, introduit dans le groupe, au retour, par Charles Lambert-Bey qu'il avait connu au Caire ; il y voyait aussi avec profit le vieux chevalier Jaubert ; il y était attiré surtout par la croyance d'Enfantin aux existences successives et à « la diffusion de l'âme à travers l'humanité ». C'est décidément alors le grand attrait oriental. Gautier nous en donnera d'autres preuves pour les écrivains romantiques.

Mais la seconde faction m'intéresse davantage. Ici, à peine soldée la prison qui a terminé le procès des saint-simoniens, Reynaud et Leroux fondent l'*Encyclopédie nouvelle* ; le premier y donne des articles fort remarquables sur *Zoroastre* et — association habituelle — *Druidisme*. Dans un livre à grand succès, *Terre et Ciel*, en 1854, il met à la portée de tous les idées de transmigration stellaire ; il les annonce dès 1837 dans l'article *Ciel* de l'*Encyclopédie*, répété en 47 dans *Considérations sur l'esprit de la Gaule*, L'autre, Leroux, avait repris pour le compte des saint-simoniens *Le Globe*, fondé en 1824 par Paul Dubois, le professeur de Sainte-Beuve, et qui soutenait le mouvement romantique, surtout en propageant les littératures étrangères. *Le Globe* a souvent fait écho aux articles du *Catholique* d'Eckstein ; en 29 Pauthier y expose les découvertes de Hodgson. Leroux avait connu les idées de Saint-Martin et Fabre d'Olivet par leurs disciples. Dès le schisme, il lançait avec Carnot la *Revue encyclopédique*, dont on a déjà vu l'action très importante pour la diffusion de l'indianisme. Lui-même y avait, entre plusieurs signatures autorisées, publié l'article au titre significatif : *De l'influence philosophique des études orientales*. On y retrouve le pacte conclu entre sciences naturelles et historiques depuis la Révolution : Leroux professe que l'orientalisme ne sert pas moins l'humanité que les découvertes de la physique et de la chimie. C'était une chose à dire, et qu'on redira. Tout de suite, on s'y attend, est réveillée la controverse idéologique : reprendre, comme on fait, l'étude de la Bible, est fort bien, mais il faut surtout « faire connaître aux sectateurs mêmes de la Bible toutes les autres Bibles de l'Orient ». C'est la chanson

connue, des Védas « Bible Aryenne » • « Quand cela sera fait, une ère nouvelle commencera, car l'esprit humain aura changé d'horizon, et le christianisme aura pris place dans l'histoire. Il aura cédé le gouvernement de la vie humaine à une religion plus corhpréhensive. » Une fois encore, voici le xix^e siècle persuadé que le monde va recommencer avec lui toute sa vie religieuse, et cela grâce toujours à la découverte du sanscrit.

Il restera de cette grande illusion dans le *Génie des Religions* de Quinet, lequel, avant d'écrire ce livre, a beaucoup vu Reynaud et Leroux, davantage dans la *Bible de l'Humanité* et mainte effusion religieuse de Michelet. Thème essentiel de Renaissance orientale, c'est celui aussi d'un certain cercle politique, celui d'une Réforme tendant à laïciser le christianisme. Jusqu'à l'orientalisme, Leroux le regrette, la Bible « n'avait pas d'analogue ». On disputera sur le degré d'analogie. Finalement, Renan affirmera, en homme de lettres, en homme de la Renaissance grecque, plutôt qu'en fidèle, que le caractère unique de la Bible n'est pas entamé, ni son privilège d'universalité. Selon Leroux, « l'étude de l'Orient a pour ainsi dire décomposé la Bible, comme le prisme décompose la lumière. Chacune des parties de ce merveilleux recueil a enfin trouvé des types pour s'y parangonner ». La deuxième Renaissance, annonce-t-il, produira le même effet que la première, une scission entre deux classes d'esprits : « D'une part, elle rapprochera du catholicisme les esprits religieux ; d'autre part, elle achèvera la destruction du christianisme en faveur d'une religion nouvelle. » Ici, bien renseigné, il note que c'est ce qui déjà s'est passé en Allemagne, et il met catégoriquement en cause les tendances représentées par Eckstein et consorts : « Et de là cette doctrine d'un christianisme antérieur au christianisme que l'école allemande a mise en avant, et à l'usage de laquelle l'école de M. de Lamennais s'efforce aujourd'hui de préparer des armes logiques. » Voici, confirmées par un contemporain lucide, les généalogies qui nous sont apparues.

Les articles sur l'Inde se succèdent dans la *Revue*, montrant l'intérêt qu'y attache le groupe. Dans la même livraison d'avril 32, Jean Reynaud, pour le faire sentir, saisissait une mince occasion, la traduction récente d'Amarou donnée par Chézy (sous le pseudonyme d'A.-L. Apudy). La *Revue*, dans la livraison suivante (juin), s'explique sur son programme philosophique, à propos de Fourier ; et les époques de Fourier sont rapprochées des *Kalpas* indiens. En novembre, c'est le grand

article de Pauthier sur l'état des connaissances indianistes qui viennent « bouleverser nos croyances historiques et religieuses ». Conclusion : « Nous assistons à la découverte d'un nouveau monde oriental, l'ancêtre et le précurseur du nôtre. » Enfin, mai 1833, Jean Reynaud revient à la charge, en rendant compte des fameux *Essais* de Colebrooke traduits par le même Pauthier. Pauthier a beaucoup fait ; l'un des premiers encore, il consacre la réponse indorchrétienne que Rammohun Roy vient donner à la tentative christo-hindoue de Schlegel et d'Eckstein.

RÉPONSE HINDOUE : L'UNITARISME, RAMMOHUN ROY

A l'autre bout de ce monde renouvelé, une voix étrange, en effet, s'élève, qui va s'enfler singulièrement. Jusqu'à nous se perpétue dès lors un dialogue actif, derrière les patiences de savants, entre deux âmes de civilisations. Il a tout de suite retenu les savants aussi : Rammohun est cité par Lanjuinais comme par Langlois ; la même année 1832, où il séjourne en Angleterre, Burnouf lui rend longuement hommage dans le *Journal des Savants*, ainsi que Pauthier dans l'article cité plus haut et dans sa présentation de Colebrooke. L'occasion est procurée alors par la publication de Rammohun, traduction fragmentaire et commentée de textes védiques, à Londres. C'est avant 1820 que cet Hindou de haute naissance, qui, tout jeune, a voulu savoir le latin, l'anglais, la langue de la Bible, cherche hardiment une conciliation entre le védisme et l'Évangile. Étonnante symétrie avec un certain christianisme romantique ! Au début de 1831, cette initiative vaut au réformateur d'être envoyé en mission en Europe par l'empereur de Delhi ; il y prend des contacts suivis avec le monde théologique et savant.

Bien plus, l'année suivante, celle de tant d'articles dans les revues françaises, il vient à Paris. Son séjour y fut fort remarqué ; l'hypothèse qu'il ait été reçu par Louis-Philippe semble plausible (Jules Bloch). Sans doute il parlait mal le français, et se promettait de revenir après l'avoir mieux appris ; ce que la mort (septembre 1833, à Bristol) lui interdit. Mais, parmi les lettrés parisiens que l'Inde intéressait, on n' imagine pas qu'il fût difficile de se faire entendre en anglais. Burnouf, notamment, qui avait des amis anglais, n'aurait-il pas profité d'un contact indien qu'il n'avait pu demander aux voyages ? Quant aux saint-simoniens — et Pauthier appartenait aux deux groupes, lui au moins —, Roy ne devait-il pas normalement s'intéresser à eux ? « Ses journaux se passion-

naieût » pour la cause révolutionnaire des divers pays d'Europe, particulièrement « pour la France révolutionnaire des journées de juillet 1830 » (R. Rolland) ; or, Hippolyte Carnot, l'un des fondateurs de la *Revue Encyclopédique*, avait combattu pendant les Trois Glorieuses. La *Revue*, par la plume de Pauthier, proclame toute l'importance du personnage et du mouvement. C'est qu'il s'agissait là d'une extraordinaire entreprise, celle entre toutes qui n'aurait pu être conçue en aucun autre âge du monde, et qui à des novateurs parlait d'un nouvel âge. Il faut voir d'où et comment cela venait.

L'origine même des Upanishads telles que l'Europe les connut par Anquetil était une tentative unitaire hindoue, qui préfigure et permet celle de Rammohun : en 1656 un prince mongol de Delhi, Mohammed Dara Shakoh, fils aîné et héritier présomptif de Shah Djehan (1627-58), voulut confronter les livres sacrés de tous les peuples pour atteindre et choisir la vérité suprême : c'était reprendre Milinda ou pressentir Tolstoï. Il se fit expliquer Moïse, les psaumes, l'Évangile. N'en ayant pas été satisfait, et comme il avait entendu parler des Védas, il convoqua les ascètes de Bénarès pour s'instruire de la doctrine brahmanique : à cette occasion fut commandée une remarquable version des Upanishads en langue persane, la langue commune alors de l'Asie. C'est ce texte qui, au siècle suivant, parvenait à Anquetil par les soins de Gentil, qu'il retraduisit en français d'abord, puis en latin, de 1776 à 1796, et publia en 1801-2. Les bonheurs de l'histoire veulent que le même savant pandit qui avait été le principal traducteur de Dara Shakoh fût aussi le meilleur instructeur de Bernier, qui rapporta en France un autre manuscrit de l'*Oupnekhat* (v. p. 171). Deux ans après ses conférences religieuses, trop hardies, Dara Shakoh était assassiné par son frère Aurengzeb, pour qui cette liberté prise avec la loi du Prophète vint à point servir une vocation d'usurpateur. Mais, une fois encore, le travail qu'on lui devait allait frapper un important adepte : c'est le même texte qui tombait, un siècle et demi plus tard, dans les mains de Rammohun Roy et qu'il traduisait à son tour et commentait dans les idiomes locaux et en anglais. Il faut dire que, peu après sa naissance, l'exemple des rapprochements était donné par William Jones se faisant l'élève des brahmanes Radhacantadeva et Servoroutrivedi : les Hindous furent touchés par son désir sincère de connaître leurs vraies croyances ; bientôt ils devenaient les élèves de leurs disciples, dont ils adoptèrent les procédés, à commencer par l'imprimerie, ins-

trament dont la diffusion ne va guère sans rendre inévitable quelque esprit critique.

Né vers 1780 au Bengale, d'une famille de brahmanes, mais recevant d'abord son éducation de soufis, Roy sut de bonne heure persan et sanscrit, hébreu et grec, écrivit très facilement l'anglais. En 1804 il héritait de son père une fortune considérable. Son début fut un livre écrit en persan *contre l'Idolâtrie de toutes les religions*. Honni tant par les hindous que par les mahométans, il se retire à Calcutta en 1814, passe par un emploi dans l'administration du Bengale, se voue décidément à la réforme monothéiste de la religion locale ; méditant une fusion, pour laquelle il fonde en 1815 l'*Atmiya Sabha*, il propage dès lors la croyance en « un Dieu unique, éternel, infini, qui n'exige de ses adorateurs d'autre culte que la pratique d'une sévère morale » (Burnouf). Dans des extraits de Védas traduits en bengali, en hindi, en anglais, il veut montrer le « déisme le plus pur », dira Burnouf, « un théisme hindou », dit Pauthier. Reprenant sa propagande par l'autre bout, il donne, encore en bengali et anglais, en 1820, « *Les Préceptes de Jésus*, c'est-à-dire la morale de l'Évangile détachée de la partie historique et dogmatique ». Attaqué par un missionnaire anglais de Serampore, il lance trois *Appels au public chrétien* « en faveur de l'indépendance de la morale », où il prétend que le dogme de la Trinité ne se trouve pas dans les deux Testaments et qu'il équivaut à un polythéisme. Un *Abrégé du Vedânta* a paru à Calcutta en 1816, deux traductions d'Upanishads en 1819. Toutes ces choses sont connues bientôt en Europe, non pas seulement en Angleterre, où Roy arrive en 31, mais en France, puisque je les indique d'après les pages importantes que Burnouf leur consacre en décembre 32 dans le *Journal des Savants*, avant que Pauthier n'y revienne, l'année suivante, en annexe à sa traduction de Colebrooke (en 1825 déjà Guigniaut marquait leur place). Roy, dans ses trois *Défenses* du monothéisme védique notamment, en appelait à la pureté du « culte primitif » contre les déformations (1817-1820).

En 28 était créé le célèbre *Brahmosamaj* (Église de l'Être Suprême). Comme les romantiques, Roy repousse tout soupçon de syncrétisme, veut atteindre une racine universelle de la foi. Burnouf reconnaît sa bonne foi, réservant le point de savoir s'il ne s'est « pas laissé préoccuper par une idée systématique ». On ne s'étonnera pas qu'un linguiste s'attache aux valeurs de vocabulaire : il doute que le mot *God* recouvre exactement le sens de *Brahma*, « qu'un chrétien acceptât la définition d'âme

du monde, que les Hindous donnent de leur dieu ». Ici, distinction, où il faudrait souvent revenir, sur la véritable portée du concept d'unité : « Si *Brakma* est appelé *unique*, c'est qu'une seule âme, dans laquelle retournent toutes les âmes individuelles, anime et soutient la nature. *L'unité qu'on lui attribue est plutôt une notion de totalité que celle d'une unité véritable.* » Je souligne cette lumineuse formule, elle me semble dissiper la plupart des confusions auxquelles tant de romantiques se plaisaient sur le panthéisme.

Chez Pauthier, rédacteur de la *Revue Encyclopédique*, l'espérance est celle d'un événement seulement humain, un avènement d'humanité unifiée ; voilà, écrit-il, « le premier anneau qui lie le monde oriental au monde occidental ». Cinq mois auparavant, Leroux, dans la même revue, déclarait : nous voulons « un Panthéon plus vaste, un Panthéon qui réponde à ce mot HUMANITÉ, de si nouvelle invention, à ce mot que les hommes, parqués autrefois dans des limites de familles, de castes ou de nations, ne connurent jamais ». Et de conclure : « Ce n'est pas à une section du passé qu'il faut relier le présent, c'est à tout le passé qu'il faut l'attacher pour le lancer dans l'avenir. » Caractère éminent, et qu'on ne saurait trop souligner contre l'opinion reçue, l'enthousiasme pour la pensée hindoue a dans l'époque romantique cet intérêt qu'on prend aux choses de la vie : l'Inde est adoptée comme réservoir de faits non point usés, mais perpétuels, de forces où tient, pour chaque secte et chaque école d'ici, un avenir possible. La place que lui réservent les saint-simoniens nous est confirmée par leur ennemi Louis Reybaud (*R 2 M*, 1836, VII, 308). D'abord il atteste à son tour l'influence sur eux du Colebrooke traduit par Pauthier. Il s'en prend à l'accent védantiste de la formule, citée tout à l'heure qu'avait incluse Carnot dans l'*Exposition de la foi*. D'après ce témoin tendancieux, un « fatras » hindouiste aurait procuré aux saint-simoniens le moyen de dissiper ce qu'ils appelaient « le dualisme catholique », c'est-à-dire de concilier esprit et chair ou matière ; ce en quoi ils rejoignaient des chimères anciennes mais renouvelées en Allemagne. Reybaud, qui avait été marchand aux Indes, mettra en 1842 cette boutade sous la plume de son Jérôme Paturot : « Quelque part que l'on aille, on met le pied sur un messie. »

TAINE. — BARBEY D'AUREVILLY

Dans les efforts d'un Rammohun Roy, Max Müller lui-même verra « un courant d'eau vive » et « le rêve d'une nouvelle reli-

gion dans l'Inde, peut-être dans le monde entier ». Les tentatives des saint-simoniens, Taine les salue (*Nouv. Ess.*) dans *Ciel et Terre* de J. Reynaud : « ... Quelques chrétiens font un pas vers la philosophie, et plusieurs philosophes font six pas vers le christianisme. Entre tous les projets qu'on échange, celui de M. Jean Reynaud nous paraît un des plus dignes d'attention ; car il exprime un penchant de l'esprit public, et mérite à ce titre d'être examiné tout au long. » « M. Jean Reynaud est un mathématicien,, jadis saint-simonien, qui, après avoir commencé avec M. Pierre Leroux une sorte d'encyclopédie, vient de rassembler et de développer ses opinions philosophiques en un corps régulier de doctrines. » Reynaud fait dialoguer un théologien et un philosophe : « Il tend une main à Saint-Augustin, et l'autre à Herschel. » Taine, lui non plus, ne croit à rien de plus que de « pacifiques et infructueuses tentatives », mais constate : « On ne voit que des mains tendues et des propositions d'alliance. » Phénomène qui rappelle, et jusque dans ses deux causes essentielles, une préfigure hellénistique du romantisme oriental : « La vogue des prophètes de l'Orient, à partir du 11^e siècle surtout, écrit J. Filliozat, était liée au déclin du rationalisme. Nous pouvons ajouter qu'elle ne s'explique pas seulement par un phénomène interne dans l'évolution de la culture hellénique. Elle est due aussi à ce qu'au moment même où les idées traditionnelles ne suffisaient plus, un apport réel d'information sur l'Orient a eu lieu. » (Cf. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trism.*, I - II. V. ci-après p. 477.)

D'autre part, l'article de Taine rencontre, dans un même recueil en 1865 (donc, tout près de *Vie de Jésus*, 1863, et de *Bible de l'Humanité*, 1864) une étude sur *Le Bouddhisme* et une autre sur *Franz Wæpke* : une bonne partie des *Nouveaux Essais* est occupée d'Orient. Le bouddhisme est amené par la publication de Kôppen (*Die Religion des Buddha*, Berlin, 2 v., remonte toutefois à 1857-59) ; le critique ne renvoie pas seulement à Wilson et Colebrooke, mais à Burnouf et au *Manuel* de Spence Hardy : c'est, comme on sait, la vogue bouddhiste déterminée par Hodgson et Prinsep qui ravive alors l'intérêt des choses indiennes. Alors aussi, cette séduction alarme quantité d'esprits. Voici, en 1858, le froid Barthélémy Saint-Hilaire déplorant, dans son étude sur *Le Bouddha*, que l'Inde passionne trop de sortes de clients : « Le malheur des temps veut que parmi nous les doctrines qui sont le fond du bouddhisme retrouvent une faveur singulière, dont cependant elles sont si peu dignes. Depuis quelques années, nous avons vu

surgir des systèmes où l'on nous vante la métempsycose et la transmigration. » Point d'hésitation : Reynaud est ici visé, entre autres (et de même, plus loin, Schopenhauer, dont la vogue commence en même temps).

Autre réclamation, et tonitruante : Barbey d'Aurevilly, comme il s'attaque au *Vâlmîki* publié par V. Parisot en 1853, s'en prend au Reynaud de 54 : « ... l'éminent inventeur n'a trouvé rien de plus puissant que de ramasser, dans la poussière des rêves de l'humanité les plus rongés par les siècles et les plus transparents de folie, le système ruminé par l'Inde — cette vache de la philosophie — d'une métempsycose progressive, qui met l'homme aux galères à perpétuité et son immortalité en hachis ! » Et encore : « ... ce risible système de la métempsycose, digne tout au plus d'inspirer une chanson au marquis de Boufflers ou à Béranger. » Selon lui, au surplus, le livre de Reynaud « a emprunté jusqu'à sa peau » aux *Soirées de Saint-Pétersbourg*, où nous avons vu le souvenir et de l'Inde et des illuministes (*Les Œuvres et les Hommes*, 1^{re} série). Sous la rubrique *Ecrivains et Philosophes religieux*, articles significatifs également contre Saint-René Taillandier accusé de miner la religion par d'hypocrites syncrétismes, contre le *Saint-Martin* de Garo et *L'Origine du langage* de Renan; chez tous, Barbey dénonce une façon de circonvenir et noyer la vérité dans des doctrines et des savoirs extérieurs ; il en dénonce bien d'autres, et par exemple Michelet, Ampère, Quinet, Fauriel, quand il félicite Gorini de défendre en 53 l'Église attaquée par ses ennemis, les pires pour lui, ceux qui se drapent dans « l'éclectisme et l'impartialité ».

Taine, lui, saisissait l'occasion de reprendre l'histoire entière de la pensée indienne depuis les origines védiques et s'étendait sur la religion et la société brahmaniques. Son *Essai* est remarquable par le goût et la faculté de classement. Gravement absorbé dans son génie d'analyse et sa foi aux dosages, le plus occidental des philosophes se détend lorsqu'il aborde la charité bouddhique, trouve pour elle des pages attendries ; il en marque les similitudes avec la charité chrétienne, livrant une déclaration que je souligne comme enregistrant l'une des significations les plus durables de la Renaissance orientale : *De tous les événements de l'histoire cette concordance est le plus grand*. Finalement il départage ces deux variétés de l'amour par un jugement où la rigueur de la critique se marie curieusement à la pétition de principe : le sentiment chrétien « est plus borné, il ne s'étend pas aux animaux, comme dans l'Inde ;

il est, moins métaphysique et ne s'appuie pas sur l'idée du néant universel, comme dans l'Inde », concède l'esprit occidental ; il reconnaît d'ailleurs franchement que pour lui la grande différence s'énonce ainsi : « Il est européen et non asiatique », et c'est singulièrement s'accorder avec le parti qu'on a vu prendre par Descartes à l'égard des Chinois. Mais il n'avait pas tardé à passer du langage rationnel au vocabulaire passionnel, mettant le signe distinctif entre les deux mondes sur ceci que l'un serait « plus sain », s'adresserait « à des âmes moins malades » ; d'où la conclusion que celui-là seul ne « conduit pas au quiétisme inerte » : conclusion attendue par chaque lecteur européen, mais sur laquelle l'oriental peut garder l'opinion du lion peint par l'homme. La dernière phrase du chapitre porte la marque d'époque et laisse percer la marque de secte : les deux traditions sont confondues dans une même louange pour avoir inauguré l'adoration des puissances morales et conçu « la fraternité du genre humain ».

Suit une étude admirablement composée, qui traite séparément de la spéculation indienne et des pratiques. Et ici encore une constatation majeure de la Renaissance orientale est avalisée : « Le propre de la spéculation indienne, c'est la perspicacité qui pousse un principe à bout ; à proprement parler, ils sont les seuls qui avec les Allemands aient le génie métaphysique ; les Grecs, si subtils, sont timides et mesurés à côté d'eux, et l'on peut dire, sans exagération, que c'est seulement sur les bords du Gange et de la Sprée que l'esprit humain s'est attaqué au fond et à la substance des idées. » Enfin le penchant biologique de Taine intervient heureusement pour le rendre attentif à ce qui fut évolution de la croyance hindoue dans le cours du temps : « Elle s'est développée et mélangée dans le courant des siècles, et ce serait une longue histoire théologique que le récit de sa transformation métaphysique et légendaire, de ses altérations païennes et brahmaniques. » Maintenant la discrimination des écoles et des époques est un fait largement acquis.

LES POSITIVISTES

L'intransigeance positiviste a été souvent accusée d'avoir entravé la pénétration, chez nous, de la spiritualité hindoue. Devant l'Inde, Auguste Comte est de bois. Dans son *Système de Politique positive* (I, 391), il lui assigne un rôle d'utilité : « La persistance exceptionnelle du régime théocratique n'empêchera pas le positivisme de trouver dans l'Inde, sous l'assis-

tance naturelle de la Perse, de véritables points de contact. C'est le privilège nécessaire d'une doctrine qui, toujours attentive à l'ensemble de l'évolution humaine, sait apprécier les plus antiques systèmes de sociabilité. » Et voilà Brahma et Bouddha assimilés en tant que précurseurs de Comte, La religion du « Grand-Être » n'est-elle pas l'accommodation d'une dogmatique à la nouvelle science de l'histoire universelle ?

C'est le *Cours de philosophie positive* qui développe la découverte d'une « grande loi fondamentale », selon quoi « chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif ». Que de fois, depuis plus d'un demi-siècle, en comptant Herder et la Préface de *Cronwell*, on avait entendu parler de trois états ! le romantisme allemand avait inoculé aux historiosophes cette fièvre tierce. Chez Comte, la pensée hindoue, qu'on la prenne en philosophe ou en religieux, tombe sous le coup de la fatale règle qui déclare arriéré tout ce qui ne se prévaut pas uniquement d'une « réalité » et d'une « utilité ». Ces deux valeurs exclusives sont proclamées par le *Catéchisme positiviste*, elles seront combinées pour obtenir la Religion de l'Humanité, celle-ci pure enfin de toute théologie et de toute métaphysique (préface, 6). Il reste assez peu d'ouverture pour l'Inde : dans le Calendrier positiviste, au premier mois, intitulé *Moïse, la théocratie initiale* (chacun de ces termes est ici désobligeant), figurent, pour le dixième jour Manou, pour le douzième Zoroastre, pour le quatorzième Bouddha, pour le dix-huitième « les théocraties du Tibet » ; l'Inde est vraiment en mauvaise compagnie. Dans la « Bibliothèque Positive au xix^e siècle », du premier compartiment, Poésie : trente volumes, la poésie hindoue est totalement absente, mais on y voit « les sept chefs-d'œuvre de Walter Scott » ; l'Inde n'est vaguement présente, à la section Histoire, que par l'intermédiaire d'un manuel de Heeren ; à la section Synthèse, la porte s'ouvre pour Bible et Coran, non pour le Vêda.

Dans l'édition du *Cours* qu'il a donnée, et la seconde des deux préfaces qu'il y a ajoutées, Littré, lui l'indianisant, le condisciple (il le rappelle) des deux Burnouf, ne croit pas pouvoir défendre le domaine de son maître Chézy contre la loi de son maître Comte. Il essaie seulement de garder au premier une valeur purement historique, conformément aux commandements de la seconde. « Est-il possible d'arrêter la décadence des opinions

théologiques qui ont régi le monde moral et le régissent encore, bien qu'amointries, sous la forme judaïque, chrétienne, mulsulmane, brahmanique et bouddhique ? C'est dans la forme chrétienne que l'amointrissement est le plus marqué; mais il importe de considérer le problème dans toute sa généralité, et, bon gré, mal gré, les croyances lointaines dépendent du sort de la croyance occidentale, dans la contrée de laquelle s'élaborent les conceptions directrices des choses humaines. L'islam, le brahmanisme, le bouddhisme sont touchés, quelque singulier que cela paraisse, par tous les coups que reçoit dans les pays chrétiens la théologie chrétienne. »

Pendant Littré n'entend pas que puissent être mésestimés les résultats des sciences historiques nouvelles : « Le livre d'Auguste Comte a pourvu pour longtemps au développement de l'esprit positif parmi les peuples occidentaux. Il n'est besoin ni de l'annoter, ni, suivant la phrase ordinaire, de le mettre au courant. Déjà, dans la préface qui précède cette étude, j'ai averti de ne pas se laisser aller aux inquiétudes que pouvaient faire naître tant et de si grandes nouveautés surgissant de notre temps dans le domaine scientifique : l'astronomie stellaire, la spectroscopie, l'étude si curieuse des corpuscules cosmiques, l'équivalence des forces, le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens et des écritures cunéiformes de l'Assyrie, la connaissance approfondie des Védas et des livres sacrés du bouddhisme, enfin la résurrection inattendue de l'homme préhistorique. » Il en conclut que la philosophie positive n'a besoin, à l'inverse de la théologie, de recourir à aucune argutie « pour se mettre en concordance avec tout cela. » Ainsi, une fois de plus, l'arrivée du sanscrit servait l'espoir romantique d'une religion planétaire ; mais c'était ici, grâce à lui, grâce au classement de tous les orientalismes dans le nouvel empire de la science, une religion anti-religieuse.

PANTHÉISME ET ORTHODOXIE

Ce que le saint-simonisme proposait de tentation spirituelle dans la révélation sanscrite devait évidemment alarmer l'orthodoxie ; c'est ce que l'on voyait, à propos du brahmanisme déjà, par les réactions de Lanjuinais lecteur d'Eckstein, ce qu'on reverra dans les violences de Barbey d'Aurevilly fulminant contre les épopées hindoues et contre Jean Reynaud, ou même dans les réserves de Lacordaire sur certain universalisme de Lamennais. Il n'est pas douteux qu'il n'y ait eu là l'une des grandes questions sensibles au xix^e siècle en sa première moitié. Elle

s'avive à nouveau et singulièrement à l'occasion du bouddhisme, quand celui-ci est élucidé ; la preuve en est dans le dogmatisme avec lequel un Barthélémy Saint-Hilaire méprise l'esprit des textes mêmes dont la lettre l'a tant occupé ; un autre connaisseur de la littérature sanscrite, comparatiste remarquable, et l'un des plus purs défenseurs delà foi, Ozanam, élève de Quinet et de Fauriel, enfant chéri des Ampère, qui a bien connu Eckstein et Lamennais, prend position à son tour.

Par sa critique peut-être, apparaissent le mieux les profondes connexions du saint-simonisme ; et, ses deux volumes de *Mélanges* réunissant des articles consacrés à Ballanche et Fauriel, au panthéisme romantique, au bouddhisme, il nous permet de faire le point sur les diverses tendances qui viennent de nous retenir. Articulations historiques du saint-simonisme : e'est sur la philosophie de l'histoire qu'il a prétendu s'appuyer « pour annoncer la chute du Dieu des chrétiens » ; et c'est sur ce terrain qu'Ozanam tient, lui aussi, à le combattre, concluant ainsi la controverse (I, 289) : « Tous les travaux historiques s'accordent donc à prouver que la religion originelle de l'humanité ne fut point un fétichisme grossier, mais un monothéisme pur [c'est ce que l'indianisme a permis d'opposer aux rationalistes du xviii^e siècle, et maintenant aux théoriciens des trois âges], une sorte de christianisme primitif. » Ces derniers mots, avec quelle proximité ils évoquent le christianisme antérieur d'Eckstein ! Épluchant la fameuse *Exposition de la doctrine*, Ozanam accuse ses auteurs d'avoir voulu « éliminer les recherches des orientalistes qui contrarient leurs vues » ; il en donne pour preuve leur allégation que, seule, la civilisation européenne offre une histoire continue et bien connue. L'Inde, en effet, était acceptée comme argument en faveur d'une religion de l'humanité, puis rejetée dans les ténèbres de l'âge théologique.

On retiendra que, manifestement, nulle doctrine ne croit plus désormais pouvoir, ancienne, se maintenir, ou, nouvelle, se justifier, sans s'appuyer sur les acquisitions indiennes ou prendre de ce côté ses précautions. Le fait se vérifie, deuxième article, pour les naturalistes : par Ozanam voici, une fois de plus, Cuvier invoqué, avec Humboldt, pour avoir prouvé « l'accord des recherches savantes avec les livres de Moïse ». Tout un personnel déjà rencontré réapparaît : « Benjamin Constant rendait un hommage éclatant à la religion chrétienne dans un ouvrage entrepris sous une inspiration athée » ; suivent « les Creuzer, les Schlegel, les H aller, les Stolberg, les d'Eck-

stein » tous ceux qui ont été « ramenés au giron de l'Église », et c'était (sauf un) par l'orientalisme.

Ainsi arrivons-nous au cœur du débat : le réveil du panthéisme, qui soutient toute la métaphysique saint-simonienne. Dans l'*unité de substance*, « les nouveaux apôtres, tantôt* semblent renouveler l'antique doctrine de la métempsycose [voici Jean Reynaud], tantôt c'est la gloire qu'ils présentent dans le lointain, comme l'immortalité des grands hommes » (on reverra cela souvent, notamment chez Michelet et chez Emerson), et tantôt il n'est question que d'un progrès matériel. Ces *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon* sont datées 1831, période de la diffusion indianiste par les soins de Reynaud, Pauthier, Leroux. L'article *Sur le bouddhisme*, en 1842, destiné aux lecteurs catholiques, suit, comme on s'y attend, non seulement Colebrooke, mais le *Sketch of Buddhism* de Hodgson donné par la Royal Asiatic Society dans son deuxième volume de *Transactions*. La connaissance récemment acquise de la secte fait apparaître un danger que seul l'anglicanisme semblait jusque-là avoir beaucoup redouté ; en France, les positions se durcissent à propos du bouddhisme, qui s'y trouve spécialement étudié, comme elles ne l'avaient pas fait sur le brahmanisme. Et non pas seulement ici : Ozanam cite le Frédéric Schlegel de la fin, disant dans sa *philosophie, de l'histoire* (1825) ce qu'il n'avait pas dit dans l'*Essai* de 1808 : non seulement « la ressemblance qu'on veut bien trouver entre les deux religions [christianisme et bouddhisme] n'est pas réelle », mais « elle est comme celle de l'homme et du singe ». Ozanam souligne que sous des expressions identiques « reste la différence infinie des choses », et il y en a « qui ne se contrefont pas : ce sont la foi, l'espérance et la charité. Là où elles manquent, l'illusion des ressemblances n'est pas longue ».

Sur quoi, élargissant la défense du christianisme, et rappelant les faux arguments tirés de la comparaison entre Bible et Coran, il achève ainsi de prouver combien générales furent alors l'alerte et la campagne : « Ces explications données par M. Abel Rémusat, développées dans la onzième conférence de Monseigneur Wiseman, ont ruiné les hypothèses impies de Volney, qu'on n'a pas osé reproduire depuis. » (Inutile de dire que, sans parler des trois vertus théologiques refusées à l'Inde, l'antériorité du christianisme a, par la suite, fait l'objet de discussions plus complexes.) En toutes lettres, il nous est signalé (II, 231 suiv.) que la menace bouddhiste n'est que la dernière extrémité de vieilles offensives panthéistes récemment re-

prises par le romantisme germanique : « Elles ont reparu à la faveur des systèmes métaphysiques de l'Allemagne », — nous étions déjà édifiés sur ces liaisons ; peut-être n'en aura-t-on pas mesuré toute l'étendue, toute la conséquence, avant de lire ceci : « Elles ont menacé quelque temps d'envahir la science, les arts, les mœurs. Elles sont arrêtées encore par ce qui reste de bon sens et de moralité dans la société européenne. Mais des voix éloquentes les ont signalées comme le plus grand péril religieux de nos jours. » Après cela, il sera beau d'entendre les historiens entêtés à soutenir que l'Inde ne fut pour le xix^e siècle qu'une fantaisie de dilettantes I Parlant de Ballanche (II, 87), Ozanam a tenu à le mettre finalement hors de cause : lui, il n'est pas entré dans la propagande d'une « troisième révélation dont les saint-simoniens ont tant abusé », qui venait, nous le savons, elle encore, des herdériens, et dont il faut pardonner même « à M. de Maistre fie] pressentiment » ; c'est la Révolution de 1830 qui allait dicter à Ballanche, dans sa *Vision d'Hébal*, l'affirmation, si contraire à Michelet-Quinet comme à Schleiermacher-Schlegel, que « le genre humain n'est point en travail d'une religion nouvelle ». Hypothèse que pourtant les écrits de Ballanche avaient enhardie chez maint lecteur.

Enfin, le dernier raccord de l'indianisme avec les idées-forces du romantisme, Ozanam, une fois encore, le confirme ; c'est dans son *Fauriel* (II, 98). Il commence par celle même de la nouvelle Renaissance ; Fauriel s'était attaché à l'épique et au primitif « avec des marques d'un esprit fait pour l'universalité. C'était le moment où l'on commençait à parler de la langue sacrée des Indiens, d'un idiome savant, poétique, dont l'étude allait livrer à l'Europe les trésors d'une littérature immense et renouveler les merveilles de la renaissance des lettres grecques au xvi^e siècle. M. Fauriel n'eut donc plus de repos qu'il ne sût le sanscrit ». Et cette connaissance allait, en effet, rejoindre ses recherches antérieures : « Nulle part les bases du savoir immense de M. Fauriel ne se découvrirent mieux que dans le cours (1) de 1836, où il voulut éclairer par l'histoire générale des épopées l'étude des poèmes homériques. Il s'enfonçait sans hésiter jusqu'aux dernières profondeurs de l'Orient pour y considérer ces épopées prodigieuses, creusées, pour ainsi dire, dans les traditions mythologiques de l'Inde, comme dans les pagodes sou-

(1) Egger, dont on a vu déjà le rôle auprès d'Eckstein et Burnouf, analysait ce cours de Fauriel dans le *Journal de l'Instr. Publ.* en 12 articles qui répandirent ces idées dans les cercles cultivés. — Ozanam commet des erreurs de détail en parlant des élèves formés par Hamilton.

terraines d'Ellore et d'Elephanta. » Suivent deux pages éloquentes sur le *Mahâbhârata* et le *Râmâyana*, et, naturellement, on finit par les *Nibelungen*, — Ozanam s'étant, du reste, personnellement attaché, d'abord aux uns, et beaucoup ensuite aux autres : on est retombé dans la série habituelle. Deux faits demeurent : la série sera bien connue des intelligences françaises, et elle vient rajeunir l'épique selon des recettes tirées de l'indianisme par l'Allemagne.

D'UN « APPÉTIT DE MIRACLE » A UN AGE DE CRITIQUE

Grande innovation du romantisme, vieux souhait dé la première Renaissance, réussite caractéristique de la deuxième, ce dogme est roi : rien ne vaut que l'universel. Par toute l'époque, par tout le savoir, de génie en génie, triomphe un besoin d'émotions, de beautés, de foi, qui soient un liant quasi-illimité et engagent une totalité. Peu d'épisodes qui, dans l'histoire politique ou sociale, ne poussent de ce côté. Pas un pays, un individu, pour qui le problème ne se pose. Certains le formulent avec une force ou une chance particulière. L'Allemagne, elle, cela va de soi, le met plus visiblement en système.

Entre les ténors de l'*Athenaeum* on n'entendait que *sympoésie*, *symphilosopher*, *symphysique*, *sybibliser*. Là, guette un fabuleux, tout spontané, tout prêt à exploiter l'acquis scientifique. Exalté encore par un sentiment neuf ou renouvelé, celui de la fuite du temps, qui pousse à vouloir vivre ensemble plusieurs existences et à y unir les contrastes. Autre conséquence : le présent n'a pas de prix qu'en promesse d'un avenir dont un passé garantisse le prodigieux. Résultat final : ces conquêtes de l'esprit historique postulent une démission de l'esprit critique. Ce paradoxe repose sur un fond logique : en même temps qu'on élargit de toutes parts les anciennes limites de la connaissance, on vient à en éprouver l'élasticité, à les vouloir de plus en plus douteuses. Henri Brunschwig, dont je suis en ceci les déductions séduisantes, projette sur l'Allemagne pré-romantique l'éclair de cette expression : « l'appétit de miracle ». Il y dénonce une régression qui va de la raison organisatrice à l'instinct de confusion. Pour la France romantique, il faudrait admettre bien des nuances. (Faisons d'ailleurs toutes réserves sur la prétendue « mentalité primitive » : ne serait-ce pas, après tout, ce que, poète, on appelle l'état poétique ? et le « pré-logisme » des sauvages n'aurait-il pas pour les civilisés la commodité d'éluder l'explication du logisme ?)

Le passage de la première à la deuxième époque romantique

et orientaliste ressemble à la fin d'un balbutiement. Les éditions elles-mêmes, l'aspect matériel des livres, leur densité, leur orthographe, dépassent un stade vacillant, nonchalant, prodigue ; vers 1840, tout s'est resserré, assuré, légitimé. Entre la période Chézy et la période Burnouf, le pré-indianisme allonge des pas d'adulte, aux côtés d'un romantisme qui franchit l'âge des incunables. Alors une de ces rares pauses de l'histoire, où semble se solidifier un météore.

D'abord, ère exclamative et invocatoire : on appelle, à grand renfort de rites et de fouilles, un esprit d'époque ; et puis il est advenu, la page est tournée. Les vacances de l'esprit critique vont finir. Les rêveries véhiculées par quelques intermédiaires, surexcitées par tant de mondes qui s'entr'ouvrent, rencontrent des positions d'arrêt. Naturellement, le romantisme français aussi a ses fous, et certains n'ont pas cessé de nous être chers ; avec ceux du romantisme allemand ils ont cette différence : chez nous, les fous n'étaient pas les mêmes que les sages.

LITTÉRATURE DE PANORAMAS

Par tout l'Occident, des passionnés de synthèse ont tenté d'élucider à nouveau l'histoire, l'univers, la religion, en utilisant cette vue panoramique de toutes choses que procurait désormais l'immense Orient annexé à l'humanisme. C'est un livre édifiant que la *Profession de foi du XIX^e siècle* où, en 1852, Eugène Pelletan, « mi-fouriériste, mi-disciple de Jean Reynaud » (Viatte), propose à la Création une logique moderne. Dans cet ensemble historique et philosophique l'Inde (deux chapitres sont presque du Quinet, et dès 1855 Erdan le signalait) tient une place de choix. Ambition trop vaste et entachée d'actuel pour atteindre le durable ; encore une « Bible » apocryphe ; c'est en tout cas un curieux et valable monument de la Renaissance orientale.

En 1854 on a vu l'exégèse des temps nouveaux, *Terre et Ciel* de Jean Reynaud. Nous ne nous étonnerons pas si beaucoup de traditions y confluent, depuis Pythagore, les néo-platoniciens, le druidisme, jusqu'aux intuitions vivantes « dans les secrètes profondeurs de nos âmes ». La conviction émouvante qui soutient tout le livre est celle qui, sous nos yeux, animait la fin du xviii^e siècle, l'espoir d'une explication totale de l'humanité : ici, hypothèse à la fois historique, philosophique et théologique, d'un « cinquième âge », où vont s'élucider les problèmes de l'âme, des origines humaines, des destinées ultra-terrestres. Les trois premiers âges sont géologiques ou paléontologiques, le qua-

trième celui du genre humain. Encore la manie des « âges », excitée par le *kalpa* hindou, et aboutissant au voisinage du positivisme. L'auteur reprend le dogme staëlien d'un progrès indéfini, imagine que l'homme du xix^e siècle inaugure une ère finale (on repense à Nodier), où les graves questions dont il fut tourmenté trouveront nécessairement leur solution toujours cherchée en vain. Avec quelle continuité il mène son eschatologie parallèlement avec* une analyse des faits historiques ! l'histoire, grande conquête récente, est, de page en page, le support, la vérification de la conjecture métaphysique ou visionnaire. Plus gravement que chez Nodier, l'espérance rationnelle de la perfectibilité est amalgamée à l'espérance mystique d'une croyance nouvelle.

Le saint-simonisme avait cru être cette religion dont le siècle proclamait qu'il ne pouvait rester privé. Après 1848, la dernière Révolution faisant passer de la spiritualité le messianisme dans la politique, l'espérance religieuse met pied à terre ; le ciel qu'elle garde est celui de l'astronomie : chez Reynaud et Hugo la métempsychose devient stellaire. Le nombre impressionnant d'œuvres, non seulement comme celles de Pelletan et Reynaud, de Bunsen et Pressensé, que nous retrouverons à leur place, mais comme *Bible de l'humanité* ou *Dieu*, et qui ont ailleurs réponse ou correspondance, chez un Emerson, un Carlyle par exemple, est un phénomène caractéristique du siècle. Pour tous, l'orientalisme, et très éminemment la pensée hindoue, ont joué un rôle décisif : invoquée à de nombreuses reprises, cette pensée est présente dans le subconscient du temps, dans cette entreprise générale d'explications planétaires.

Un seul échantillon de ces enthousiasmes messianiques : « Une période nouvelle succédera à la période actuelle, mais elle sera le premier âge d'un genre humain nouveau. En attendant ces événements, que la marche du monde nous fait dès à présent juger inévitables, appliquons-nous avec ferveur au service de l'âge dans lequel nous sommes nés. Ne sentez-vous pas qu'il nous entraîne à l'amour de Dieu et du prochain avec plus d'énergie qu'il n'y en a jamais eu dans aucun des âges qui nous précèdent ? » (*Terre et Ciel*, 162.) Voilà la profonde justification du romantisme. Avant d'en sourire, il faudrait se rappeler que notre siècle n'en a pas inventé d'autre. En parle-t-il moins sérieusement ? Il crie à son tour une aurore que n'auraient pas annoncée ensemble tous les millénaires. La dernière invention est que l'amour du prochain marche contre l'amour de Dieu. La conception que le monde présent a de lui-même, si

elle est née sans doute parmi bien des transformations intervenues depuis 1789 et même depuis la première Renaissance, ne pouvait être ce qu'elle est qu'après la récupération d'un passé devenu enfin un total. Elle a commencé, le jour où la philosophie de l'histoire faisait éclater l'horizon biblique de Bossuet : la carte des terres n'a pas changé sans changer celle des cieux.

CHAPITRE II

LES MENEURS

Comment et par qui se sont répandues ces découvertes dont nous savons maintenant qu'elles furent et qu'elles se répandirent ? Ici intervient un détail d'actions et de figures. D'abord deux cas-types, Eckstein et Quinet. Ce n'est pas sans raison que ces deux hommes patronnent la Renaissance orientale : l'un en donne l'articulation initiale avec le romantisme allemand et l'ajustement final avec le romantisme français ; l'autre, le passage de l'enthousiasme à la lucidité, on pourrait dire : d'une fringale à un régime.

a) LA FILIÈRE ECKSTEIN

En 1836 récupération des langues perdues, fondation de la linguistique, sont de notoriété publique : tant de prodiges en moins d'un demi-siècle, c'était de quoi émouvoir les peuples ; le prodige y eût-il suffi ? L'ascendant personnel de quelques têtes compte, et l'affluence d'étrangers autour des chaires. Mais aussi le bruit des cloches, l'activité des sonneurs ; les grands éclats ont besoin de nombreux obscurs : les savants ont fait qu'il y eût un trésor d'orientalismes ; le demi-savant, le demi-écrivain font qu'il y ait une atmosphère d'orientalisme. A toutes les pages des livres qui, contemporains ou rétrospectifs, nous documentent sur le phénomène orientaliste, nous nous heurtons à quelqu'un d'officieux, et si grand est son crédit que ceux qui l'attestent ont l'air d'en excuser sa mince personne. Il est partout chez lui, parmi les érudits comme parmi les poètes et les spirituels, peut-être parce que chacune de ces catégories le croit de l'autre : celui qui se fait appeler « baron » d'Eckstein ne sera pas un guide moins efficace pour notre curiosité qu'il ne le fut pour celles de son époque.

Son biographe (1) a bien sujet de dire que, dans les Revues du temps, les domaines orientaux étaient « abordés précisément d'un point de vue analogue à celui d'Eckstein », et de conclure que « le baron n'a pas peu contribué à l'éveil de ce goût ». Le baron se flatte de s'être toujours tenu à l'écart des sociétés de savants et d'écrivains ; mais cette réserve de sa mémoire n'a d'égal que le débordement de sa présence. Il est né

(1) P. N. BURTIN, *Le baron d'Eckstein*, à qui je dois les principaux traits du portrait, et, sauf indication contraire, mes citations:

intermédiaire, comme d'autres, créateurs. Son ancien secrétaire Charles (*Mém.*, I. 270) croit ne lui avoir vu que les idées des autres ; c'est plutôt qu'il en a besoin pour accoucher les siennes. Son génie particulier semble un don de mixture, avec une richesse d'entrain que rien ne décourage. Personnage pour son temps, ce n'est, comme il arrive aux personnages, pas tout à fait quelqu'un pour l'histoire ; l'ignorer n'est pourtant pas possible ; c'est une filière. Donc, première question : d'où vient-il, et avec quoi ?

Origines et antécédents du personnage.

D'origine germano-danoise, né en 1789, il est encore, en sa prime jeunesse d'Altona, admis dans le cercle du vieux Klopstock, lequel ne doutait pas d'avoir « quelque chose de sacré en lui » (Goethe, *Poés. et réal.*, X). Là aussi, il voit Jacobi, qui appelle alors vainement Germaine de Staël dans ce foyer principal de l'esprit, et qu'elle peindra chef de ceux « qui prennent le sentiment religieux et la conscience naturelle pour guides ». Tout cela reparaitra : Eckstein n'oublie rien. Il inaugure ses contacts français : autour de Hambourg, les émigrés sont nombreux ; l'une des leurs avait, dès 1800, converti au catholicisme le comte Frédéric de Stolberg et sa femme ; conversion dont on sait le fracas en pays allemands, et qui allait entraîner celles de Frédéric Schlegel et de sa femme, lesquelles allaient entraîner celle d'Eckstein. Il traverse encore les groupes d'occultistes que favorisait dans le Holstein le duc Pierre d'Oldenbourg, « un vieux fou », dira-t-il, mais qui l'a marqué. A Heidelberg, il côtoie de nouveau les sociétés secrètes, Rose-Croix et Tugendbund ; un peu plus tard, il revient à la conspiration par le côté police de la barrière. Ces mélanges coloreront ses premières activités en France. Une nouvelle influence n'a pas tardé à croiser celles-là : Heidelberg alors, c'était les beaux jours de Creuzer ; il engage cet écolier prédestiné dans l'étude des mythes et des langues orientales, sanscrit surtout, la grande nouveauté. Date décisive pour l'homme dont Heine colportera le surnom de « baron Bouddha ». C'est, dira-t-il, l'indianisme qui Fa converti, au luthéranisme d'abord (son père seul était d'origine juive), puis au catholicisme. Il faut admettre, comme une forme de la sincérité chez lui, son mimétisme à l'égard de F. Schlegel.

Policier à Gand et Bruxelles pour Louis XVIII, puis à Marseille, après avoir servi l'empereur d'Autriche, missionnaire aux Affaires Étrangères sans mission connue et partout reçu

sans nulle suspicion, il n'est sans doute que peu regardant sur les ardeurs ; d'ailleurs armé de facultés variées, encore que pas une n'aille au talent, la persuasion et l'influence exceptées ; gros porteur d'idées, qui de bonne foi se prend pour un inventeur d'idées grandes. Sa vie se meut à l'aise sur plusieurs plans simultanés, participation effrénée et vague à la politique, études linguistiques consciencieuses et brouillonnes, constante et vivace foi chrétienne d'où cependant ne semble pas extirpée, sans retour la tentation hétérodoxe. Son Schlegel de Vienne, qui l'endocrine de 1808 à 1813, abordait alors un dernier état de sa conviction indianiste, tout en approfondissant lui-même sa foi ; Eckstein a pu entendre son Cours sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne. Il reproduira ces improvisations à grandes enjambées ^ parmi les paysages historiques ; son effort de discipline, qui parvient malaisément à tirer d'une nature improvisatrice un sang-froid intermittent, s'accroîtra, comme chez son maître, grâce aux années : avec l'âge, les plis des caractères ne s'effacent pas, mais ils peuvent s'ouvrir ; et l'un des succès d'Eckstein, et qui compte, est d'avoir vieilli bien.

De 1819 à 1822 il s'est enfermé, raconte-t-il, avec les manuscrits indiens de Langlès : encore sur les pas des Schlegel. Que voudra-t-il ? « Tirer de ses décombres la révélation primitive, déchiffrer le langage mythologique de l'antiquité la plus reculée », ce programme, tout Greuzer et Schlegel, est celui par lequel il va infuser à l'idéologie romantique en France le nouvel enseignement germanique aussi bien spirituel qu'intellectuel : la « religion naturelle » étendue aux païens, et le sacrement littéraire du primitif. Quand il définit le romantisme lui-même comme une alliance entre mysticisme populaire, théosophie allemande, poésie exotique (Burtin, 320), il ne fait que colporter le livre du maître, chapitres Hamann, Novalis, Herder, et toujours Schlegel. Il ouvre ses malles bourrées devant une jeunesse ameublie par Staël et Chateaubriand, et qui retrouve des leçons à peine interrompues depuis Diderot. Que réussit-il à placer de son bagage ?

On suit son passage à deux formules traçantes, qu'il a, elles aussi, endossées. La première est celle même de la Renaissance orientale. Je n'en ai pas trouvé de mention avant celles de 1803 et 1808 chez F. Schlegel : se peut-il qu'à Vienne celui-ci, qui en était animé, n'ait point passé la tradition à son disciple ? Eckstein est le seul dont on voie qu'il ait pu l'inculquer au poète — et préfacer — des *Orientales*. La période 1823-29 est

celle où se multiplient ensemble les propagandes d'Eckstein et ses contacts avec les poètes. Le cliché n° 2 se déduit également des contacts Herder-Schlegel-Eckstein : associée au précédent dès le *Catholique* de 1826, c'est la fameuse nomenclature-type des poésies de première classe, qui commencent au Vêda, qui n'ont été l'œuvre de personne et sont le bien de tout le monde, mais surtout des Indo-Germains. Ce thème-là sera indélébile chez Hugo ; on le verra s'en irriter dans *William Shakespeare* ; la *Légende des Siècles* n'en est pas moins conçue dans la solidarité

Des Eddas, des Vêdas et des Romanceros.

Entre tous, Eckstein excelle à marquer la communauté d'intérêts entre poussée orientaliste et revendication gothique ; les deux sujets alternent ou coïncident dans ses conférences et articles ; ce n'est certes pas Hugo qui en a imaginé la réunion pour la Préface des *Orientales* : là, se trouvait, avec la prétendue filiation linguistique, une des deux pièces essentielles du montage indo-germanique ; Homère à la base, deux lignes latérales, Inde et Perse, montaient vers cette pointe de la pyramide, le Moyen Age allemand.

De travaux scrupuleux sur Eckstein, son biographe conclut que son activité principale aura été « la liquidation du xviii^e siècle » ; on peut comprendre : du goût français. La France s'intéresse-t-elle aux troubadours, Eckstein leur oppose les Minnesinger, plus proches de la pureté primitive. Il relève comme un titre l'injure courante de barbarie pour en retourner le préjugé contre l'académisme français. Louant les Schlegel d'avoir rétabli le Moyen Age à son rang, il en profite pour inscrire le romantisme au crédit des nations germaniques, leur attribuant en monopole, et avec consentement universel, le « goût du beau ». D'ailleurs, « toute l'Europe ci-devant latine est maintenant germanique, car les peuples du nord ont fondé tous les empires méridionaux ». La revendication raciale pousse aux reins sa complice, la poésie dite naturelle. Moyen Age et poésie primitive, c'est la grande arme contre la grande ennemie qu'Eckstein appelle « la philosophie étroite et abjecte du xviii^e siècle ». Éclat de voix nullement isolé ; que le rationalisme du xviii^e siècle ait été rationnement intellectuel, c'est une opinion qu'on peut avoir ; il est significatif que l'expression en paraisse stéréotypée dans la polémique : comme Eckstein dans les *Annales de la littérature* en 1823, le préfacier des *Soirées de Saint-Pétersbourg* en 1821 écrit avec naturel : « la philosophie abjecte du xviii^e siècle » ; c'est devenu un cliché.

Un mot suffit ici pour rappeler quels intérêts étrangers, tout en utilisant Rousseau, identifiaient cette philosophie rationaliste avec la littérature française. Pour relayer celle-ci, déclarée épuisée, si ce n'est mort-née, l'Orient, l'Inde surtout, servent de caution généalogique au Moyen Age : le curieux est que, débarquée en France, cette machine de guerre y trouve toutes portes ouvertes : la préface des *Orientales* salue d'exclamations joyeuses les constellations d'un autre hémisphère qui viennent enfin éclipser le Roi-Soleil ; sans doute a-t-elle ce sens en dépit du poète ; quarante ans plus tard, il dénoncera ce qui s'avancait derrière la levée qu'en accommodant l'histoire poussait l'Allemagne, — cette « Inde de l'Occident ».

U action orale d Eckstein.*

Débordant héraut de la Renaissance orientale, Eckstein n'a pas seulement l'innocence de l'immigré magnifiant contre le pays qu'il a choisi celui qu'il a quitté ; il manque d'esprit critique en servant les rêveries d'une nation et aussi celles d'une universalité. On voit quelques-uns en sourire, personne ne s'en fâche ; son action a dépassé ce qu'on imagine ; des vivants d'aujourd'hui ont encore vu s'en attendrir des vivants d'hier. Le corps dont il fut pétri était un peu de la classe des liquides : apparu dans la nature pour se répandre. Gomme il poursuit sa personnalité en se rechargeant auprès d'inspirateurs successifs et en se déchargeant auprès d'auditeurs de rechange, il opère surtout par contact personnel. Et — cas privilégié — rarement on aura pu saisir tant de restes des paroles envolées.

Ce n'est pas qu'on doive négliger les innombrables articles distribués par Eckstein dans les périodiques littéraires, savants, politiques, religieux ; je pense moins à ses abondantes contributions au *Journal asiatique* ou à la *Revue archéologique* : elles touchaient des lecteurs avertis ; au contraire, ceux que, de 1825 jusqu'à sa mort en 61, il prodigue successivement dans *Annales*, *Drapeau blanc*, *Catholique*, *Correspondant*, gagnaient un public qui sans eux avait peu de chance de s'intéresser au sanscrit et s'y trouvait là intéressé comme à la cause de l'âme. *Le Catholique* « pénètre dans des milieux inattentifs aux découvertes récentes de la science philologique, et les jeunes poètes romantiques groupés » dans les organes de cet ordre « sentiront leur curiosité éveillée par ces littératures encore inexplorées » (Burtin, 354). Mais surtout compte l'action orale du vivant Eckstein. Son talent de parole n'est pas seul en jeu, et il est

réel; accentué encore par ce supplément d'attention qui va aux gaucheries pittoresques d'un causeur étranger : son secrétaire Chasles laisse sentir ce curieux prestige ; son disciple ébloui, Egger, ayant parlé des écrits, continue : « Plus originales encore, s'il est possible, la parole et la conversation de M. d'Eckstein étaient, aussi plus instructives, surtout quand il voulait bien se laisser un peu diriger par quelque auditeur sympathique, mais plus maître de soi que ne l'était le fougueux penseur. » (*Mémoires de littérature*, 510.) Après cela, le volume même des paroles est un facteur essentiel : Eckstein moins bavard, et l'Inde eût été moins familière à la France de Louis-Philippe. Il symbolise l'importance capitale du travail accompli par les puissances orales en faveur de l'orientalisme.

A partir de 1823, en même temps que les contacts avec Hugo qui méritent une rubrique spéciale, accès auprès de Lamennais, qui l'a souvent présent au *Drapeau blanc* ; leurs relations n'iront pas sans traverses ; au début, l'Orient d'Eckstein retrouvait dans l'esprit de son interlocuteur des places bien préparées. A la même date encore, commerce régulier avec Lamartine : en 38, Valentine de Cessiat, dont il instruit et amuse l'oncle avec l'Inde depuis quatorze ans, écrit à un ami : « D'Eckstein nous enchante par son intarissabilité, sa science énorme, son parler brillant et passionné, et sa faculté de traducteur de sanscrit et d'allemand/ C'est un dictionnaire qui se feuillette lui-même et qui n'a pas de sinet » (en 24 déjà il appuyait la candidature Lamartine à l'Académie). Toujours cette parole, avec son action de masse, de vitesse, de chaleur. Et toujours l'attelage Inde-Allemagne. Louis de Ronchaud, l'ayant entendu pendant un des nombreux séjours du baron à Saint-Point, confirme qu'il « était prodigieux de verve à ses heures ».

En 28, chez M^{me} d'Hautefeuille, Ballanche tombe sur Eckstein qui l'avait déchiré (cela lui arrivait, jusqu'à choquer la bénignité du salon Récamier) : ils sortent grands amis, chacun de ces deux « oraux » désarmé par l'élocution de l'autre (Marquiset, 11). En 31 il va voir Montalembert, lui parle de Novalis comme parle Eckstein : Montalembert écrit aussitôt sur Novalis, et Sainte-Beuve signale à Victor Pavie le « bel article » de Montalembert ; Eckstein revient dans la maison : alors, l'y avoir entendu devient une date pour Ozanam, qui l'y voit entre Sainte-Beuve, J.-J. Ampère, Vigny ; du coup, Ozanam s'intéresse à l'Orient, nouvelle recrue du sanscrit, et cette littérature garde pour lui un sceau Eckstein. La même

année, Heine rencontre Eckstein submergeant de prêches hindous les pieuses douairières du faubourg Saint-Germain, et attribue aux « frivoles Français », avec un sourire, l'invention du surnom « baron Bouddha », dont il est peut-être Fauteur (*De VAIL*, I I, 258-9). En 31 on voit sortir de chez Mohlle baron, furieux contre Michelet qui a manqué de respect à Charlemagne ; il laisse à son interlocuteur, un peu fatigué d'être surtout auditeur, l'image d'un « homme tout à fait noyé dans les Védas » (*Lett. Fauriel*, 393). En 35, première visite chez M^m^e Récamier. Chasles prétend que, grâce à sa lourdeur allemande, « son entrée lui fut assurée dans tous les salons et les boudoirs de la Restauration ». Vers 1840-50, on l'aperçoit chez Daniel Stern, où entre Emerson, où passent Littré, Michelet, Mickiewicz, chez la princesse Belgiojoso, M^m^e Swetchine, M^m^e de Custine. Il déteint d'autant mieux sur les mondains qu'il est pris au sérieux par les gens d'étude. Dans ses dernières années il a près de lui Thureau-Dangin et Egger ; celui-ci, enthousiaste divulgateur de Bopp, juge incalculable la quantité « d'idées ingénieuses et profondes » qui « ont rayonné de ce foyer » ; en 62 il dédie ses *Mémoires de littérature ancienne* « à la mémoire du baron Ferdinand d'Eckstein, esprit généreux et profond dont la vive et universelle curiosité animait singulièrement le goût des études historiques ». Eckstein mort en 61, Mohl, qui avait admiré sa foi épurée en ses derniers jours chez les frères Saint-Jean-de-Dieu, lui consacre une notice (*Vingt-sept ans iihist.*) ; Renan, qui le cite toujours avec déférence, en fait autant (*Débats*) ; Henri Martin prépare une présentation de l'œuvre : c'est le milieu saint-simonien, où Eckstein a pour fidèle aussi Augustin Thierry ; Burnouf est pour lui un vrai ami, Michelet le consulte (1). Sainte-Beuve lui décerne un « grand savoir », « une véritable étendue d'esprit » : Eckstein a été une des rares occasions où Sainte-Beuve n'a pas pu ne pas parler de cette Renaissance orientale où il avait tant d'amis.

On entrevoit des ramifications : Egger, à cause d'Eckstein, laisse trente-six cahiers de notes sur l'Inde, et la marque du sanscrit sur plusieurs générations universitaires ; Brunetière travaille sur l'Inde d'après les articles d'Eckstein : de là, son éveil, puis sa documentation, on s'en apercevra dans ses études de critique. Le *Dictionnaire de la Conversation*, en 1833, donne à la file deux articles intitulés de même *Bouddha*, insistant sur le danger de confondre un Bouddha avec l'autre ; or, deux

(1) Déférence de Michelet dans ses lettres (inédites) à Eckstein (Bibl. Hist. Ville de Paris).

ans avant, Heine montrait son compatriote prouvant « avec prolixité qu'il y avait deux Bouddhas, ce que les Français eussent cru sur sa seule parole de gentilhomme » (*De l'All*). La théorie des deux Bouddhas, en ces temps où le bouddhisme restait dans l'indianité la zone la plus obscure, permettait d'expliquer ses alternances avec le brahmanisme ; on voit cela dans Benjamin Constant (*De la Relig.*, III, 111-2). Dans *le Drapeau blanc* du 22 août 23, Eckstein avait pris à son compte, en tout cas, la provisoire hypothèse.

Le degré de l'influence Eckstein sur Hugo est surprenant ; on en a vu des indices, et notamment qu'il avait soufflé le thème de la Renaissance orientale au préfacier des *Orientales*. Rien là que de naturel : Hugo est assez prince pour mal choisir ses informateurs. Débutant royaliste et catholique, il est frappé par le personnage du baron, directeur du *Drapeau blanc*, bras droit de Lamennais, délégué de la mystérieuse science allemande ; il y a une excitation à écouter ces gens pour qui leur propre parole est un excitant ; leur bruit de bouche n'a rien qui trouble votre bruit de tête ; leur inquiétude d'être eux accompagne doucement votre assurance d'être vous. Au moment des rencontres et de la correspondance, le poète n'a que vingt et un ans devant cet aîné qui en a trente-quatre, avec un bagage presque unique d'Odes contre les malles insondables de l'autre. L'année de *Han d'Islande* est celle où Eckstein prend la direction des *Annales* ; il invite Hugo et Lamartine, qui déjà y collaborent, à lui confier les premiers fruits du romantisme dans ce périodique où il recueillait d'ailleurs « la succession du *Conservateur littéraire* » (Burtin) et préludait à la *Muse française* ; en effet, Hugo donne à Eckstein deux poèmes importants, *Jéhovah* et *Ode sur la mort du duc de Berry*.

Jusqu'à *Cromwell*, période de mue où la personnalité achève de se former dans une grande déférence pour les idées, connaissances, réactions, des confrères, particulièrement pour celles qui viennent d'Allemagne ; et, ne sachant pas l'allemand, Hugo s'en rapporte à ceux qui le savent (M. Souriau, XVI et 23). Les caractéristiques épigraphes de *Han d'Islande* ne portent pas la marque d'Eckstein seulement quand elles lui sont directement empruntées. Le 28 novembre 1824, grands coups de chapeau, où sans doute il faut faire la part d'une courtoisie toujours attentive et d'une stratégie toujours soigneuse : « Je suis toujours, Monsieur le baron, à la piste des articles dont vous daignez parfois enrichir le *Drapeau blanc* .» Demander que tous les rédacteurs de ce journal eussent le « haut mérite »

du grand savant Eckstein, « c'est demander l'impossible ». Car voilà un homme qui possède « éminemment trois qualités : le savoir, le talent et la conviction » (1) (tout ceci est d'ailleurs acceptable, à la seule condition d'ajouter des épithètes aux deux premiers termes). On fait échange de productions : « Vos vues sur la *poésie populaire* sont hautes et profondes », Hugo va les communiquer à Lamartine « qui en sera enchanté » : ici est le joint, Eckstein est le montreur du joint entre Eddas, Védas et Romanceros. *Le Catholique*, qui véhicule le thème de la Renaissance orientale, cesse de paraître quand paraissent les *Orientales* ; mais il a produit et enfoncé son effet. Alors commence de s'exprimer cette « soif » d'Orient dont il serait aisé de suivre le progrès, de Staël et Lamartine à Michelet et jusqu'à Barrés ; ces images de gorges serrées, de poitrines oppressées, qui ne peuvent se dilater, et ces sécheresses se désaltérer, qu'en se tournant vers la haute Asie, seront un lieu commun du romantisme.

En juin 26, Eckstein annonçait une découverte, l'amalgame, dans Shakespeare, d'un genre « sévère et tragique » avec un genre « gai, parodique et bouffon » ; il y avait eu sans doute quelques prédécesseurs ; mais, lui, par qui, outre les Grecs, avait-il achevé de le comprendre ? par « les Indiens » : en décembre 27, préface de *Cromwell*, qui enfonce la porte ouverte. Autre nouveauté sensationnelle ; la préface proclame les trois âges de la poésie ; nous sommes déjà édifiés sur la fraîcheur de cette théorie ; Eckstein vient de la reprendre, distinguant un âge primitif ou sacerdotal, un âge épique ou héroïque, un âge dramatique ou comique ; or, par application de cette règle, il conseille paternellement dans son journal à Hugo d'abandonner ode et épopée qui ont fait leur temps : pour les peuples parvenus à maturité, « la poésie dramatique est (...) ce que la poésie fut pour les nations dans les siècles d'héroïsme ». On mesure la portée du conseil sur un jeune guettant la voix de son temps, encore irrésolu, et sommé par un sage universel

(1) Hugo en reviendra, mais assez tard sans doute. La note cruelle et juste de *Choses vues* publiée dans le *Figaro litt.* (31-12-49) n'est malheureusement pas datée : Eckstein y est comparé à la lune, « jamais visible que du côté momentanément éclairé » ; « ses idées sont une nombreuse armée, mais qui marche à la débandade et qui a toujours l'air d'avoir été, hier, mise en déroute. Son cerveau est encombré de notes, de ratures, de renvois et d'accolades. Il ne parviendra jamais à rédiger son esprit ». La charge est sans appel ; elle ne signifie pas que, de ces notes et références, le jeune auditeur n'ait pas profité. Cf. la formule de Lamennais disant qu'Eckstein « avait les clés de tout, mais qu'il n'ouvrait rien ».

de se vouer au théâtre ; quelques mois plus tard, le poète transporte son enjeu sur le drame, en soulignant la transformation par un manifeste d'une importance insolite, et où il adopte les idées mêmes du conseiller. Mais, avec l'échec des *Burgraves*, cette mise va se trouver tout entière perdue : alors, dernière péripétie, Hugo imprime à sa carrière un crochet définitif ; une revanche, enfin à la dimension de son génie, lui est procurée par cette réhabilitation de l'épopée qui résulte de la découverte des poèmes hindous, de l'action d'Eckstein, et dont Lamartine, sous ces influences explicites, a ouvert la voie. Ce dernier revirement contredit avec insolence la théorie des trois âges, mais s'accorde avec l'exaltation des poésies primitives, collectives, universelles. En avril 1832, dix ans avant les *Burgraves*, la *Revue Encyclopédique* annonçait par la plume de Leroux : « Aujourd'hui d'un nouveau contact avec l'Orient vont sortir des fruits nouveaux » ; eu novembre, Pauthier s'y écriait devant les épopées hindoues : « Littérature la plus colossale du monde, littérature fossile, qui n'a de modèle nulle part depuis le déluge », — c'est le « diluvien » des grands poèmes où s'efforce Lamartine ; ces comparaisons avec le domaine de Guvier sont, elles aussi, dans l'air du temps. Pauthier rappelle le mot de Jones : « De quelque côté qu'on envisage cette littérature, elle présente l'idée de l'infini. » C'était là des mots magiques pour l'esprit des grands, Lamartine, Hugo. Désormais, Dante et Milton, le bout du génie après Chateaubriand, ne sont plus que jeux d'enfants au prix des épopées de cent mille vers. Comme en religion, en poésie le romantisme donnera au monde ce qu'il n'a jamais vu ; Hugo, Lamartine annoncent des poèmes océaniques articulés en épisodes illimités.

Toutes les idées d'épopée changent de calibre devant les grands métrages de la Perse et surtout de l'Inde. Alors les chefs du romantisme français repartent vers leur avenir, vers ces dimensions et ces climats où se dilatent les poitrines serrées. Lamartine appelle clairement « hindoustanique » (encore que ce soit par une confusion linguistique) la vaste construction dont *Jocelyn*, *Chute d'un Ange*, *Visions*, ne seront que des tronçons. Chez Hugo le contre-coup est plus lent, retardé par l'expérience intermédiaire du théâtre, plus mûri aussi et durable. Et chacun des deux commentera sa rencontre avec l'Inde : l'un dans le *Cours de littérature* de 1856, où l'on vérifie que les textes hindous étaient connus des écrivains par les traductions d'Eckstein, l'autre dans *William Shakespeare*, où l'Inde est discutée

et finalement rejetée selon la mesure même où cesse d'être fascinant ce préjugé des poésies « anonymes » reçu naguère de la bouche d'Eckstein ; pourtant, ce que Lamartine appelait indifféremment indien ou « babylonien » n'est certes pas moins présent devant les yeux du Hugo définitif : il a beau se réclamer de sa formation latine, d'ailleurs constante, les mythes mêmes de Rome et d'Athènes, il ne pourra plus les voir qu'à travers un titanisme, inconcevable avant l'indianisme, l'assyriologie et P. de Saint-Victor.

Indo-christianisme.

« D'Eckstein devenu centre d'un groupe catholique qui croit en lui et en ses travaux, et qui l'aidait, jeunes ensevelis sous une montagne de livres sanskrits, allemands et anglais, corrigeant un jour les épreuves d'un travail sur les Védas, le lendemain mettant dans un français plus correct un article sur Victor Hugo ; perdus dans une broussaille de textes et de citations enchevêtrées comme les lianes d'une forêt vierge, nous nous comparions aux utiles quadrupèdes qui vont flairant et déterrant les truffes dans les bois du Périgord », ainsi témoigne l'équipier Louis de Carné (Burtin, 103) au sortir du laboratoire ecksteinien : propagande indianiste, propagande germanique, conseils pour Hugo, l'essentiel y est. Cette fébrile et parfois collective activité s'étend de 1823 à 1861. Ici on la saisit inoculant le produit oriental aux milieux catholiques. Le mélange des séries savantes et spirituelles provoqua à mainte reprise de vives réactions, tant chez les croyants que chez les philologues ; j'y ai fait allusion à propos des saint-simoniens, dont l'objectif était fort différent, mais les arguments assez voisins ; Lanjui-nais, entre autres, laissera plusieurs « Lettres à M. le baron d'Eckstein, sur les croyances spontanées et nécessaires de l'humanité » ou « sur les dangers de son Catholicisme indo-chrétien ».

Le cliché des Védas « Bible aryenne », si conforme aux postulats de Schleiermacher, se démonétise à son tour ; dans les années 50, Renan, dont on ne sait pas toujours s'il parle religion en littérateur, ou humanisme en religieux, coupe la route à ce vieux refrain : « Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier. C'est certainement une admirable poésie que, celle des Védas, et pourtant ce recueil des premiers chants de la race à laquelle nous appartenons ne remplacera jamais, dans l'expression de nos sentiments religieux, les Psaumes, œuvre d'une race si différente de la nôtre. Les littératures de l'Orient ne peuvent en général être

lues et appréciées que par des savants ; la littérature hébraïque, au contraire, est la *Bible*, le livre par excellence, la lecture universelle : des millions d'hommes ne connaissent pas d'autre poésie. » Et Renan fera la critique des prétendues ressemblances entre la légende de Bouddha et la vie de Jésus (*Et hist. relig.*, 75 et 175.) Ce dernier point correspond à ce que nous avons vu chez Ozanam, le précédent à ce que nous voyions chez Barbey d'Aurevilly : telle véhémence d'expression mise à part, un reclassement s'impose alors après un demi-siècle, et plus, d'illusion.

On va, d'ailleurs, dans ce mouvement de balance, excéder le réel en sens opposé, et les orientalistes apparaîtront souvent les plus empressés à démentir que la poésie hindoue puisse revivre pour des poètes ou même des lecteurs. Darmesteter (*Ess. or.*), confirme une Inde de Renan réservée aux spécialistes : « Un lettré qui étudierait en même temps l'Inde en savant pourra en dégager pour lui-même un trésor de sensations et d'images et y flottera en pleine poésie ; mais aine grande et belle littérature à offrir au lecteur européen, il n'en trouvera pas. » En 1884, Bergaigne, dans sa préface de *Sacountalâ*, est plus décourageant encore : « On est, en général, bien revenu aujourd'hui du premier enthousiasme qui avait accueilli la découverte de la littérature sanscrite (...) Elle n'attire plus guère que les savants, le philologue, l'archéologue, l'historien des religions. C'est une idée reçue dans le public, et les indianistes n'y contredisent guère, que l'intérêt proprement littéraire lui fait à peu près défaut. » Qu'une pareille monstruosité soit transcrite sans le plus petit mouvement de protestations par un indianiste est à peine croyable. Retournement donc total de la situation, l'année même où sonne le centenaire de la Société Asiatique de Calcutta. Le discrédit littéraire consomme l'effacement d'une tentation religieuse qu'avait engendrée une ferveur littéraire. Sur ce qu'elle était, et par quelle contribution du baron d'Eckstein, Hegel a de curieux passages dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « A l'étude de l'histoire des peuples anciens on accorde donc essentiellement cet intérêt de pouvoir remonter jusqu'au point où il est possible de retrouver dans une pureté plus grande des fragments de la première connaissance révélée », — thème d'une Révélation universelle, qui serait dès lors chez les païens, non plus altérée, mais au contraire plus pure. A cette conclusion est rattachée, en bas de page (tr. g. Gibelin, 60-61), une longue note qu'il faut citer en entier :

« Nous devons à cet intérêt beaucoup de découvertes estimables en matière de littérature orientale et une étude nouvelle des trésors déjà signalés jadis, se rapportant à l'Orient, sa mythologie, ses religions, son histoire. Dans les pays catholiques cultivés, le gouvernement ne s'est pas soustrait plus longtemps à ce qu'exigeait la pensée et a éprouvé le besoin de faire alliance avec la science et la philosophie. Avec éloquence et autorité l'abbé Lamennais a mis au nombre des critères de la vraie religion qu'elle -doit être universelle, c'est-à-dire, catholique et la plus ancienne, et en France la Congrégation a travaillé avec zèle et application à ce que de telles affirmations ne soient plus, comme il suffisait sans doute autrefois, considérées comme des tirades du haut de la chaire et des affirmations d'autorité. La religion du *Bouddha* notamment, un homme-dieu, qui est si répandue, a attiré l'attention sur elle. La *Timurtis [sic]* hindoue était en son fond plus clair, comme l'abstraction chinoise de la Trinité. M. Abel Rémusat et M. Saint-Martin ont fait les recherches les plus méritoires en littérature chinoise, partant de là en littérature mongole, et, s'il se pouvait, en littérature thibétaine, comme le baron *d'Eckstein* de son côté, à sa manière, c'est-à-dire avec des représentations et des procédés de la philosophie de la nature, superficiels et tirés d'Allemagne à la façon et à l'imitation de Fr. von Schlegel, mais avec plus d'esprit que lui, a prêté son appui dans son journal le *Catholique* à ce catholicisme primitif et dirigé notamment les subsides du gouvernement également du côté érudit de la Congrégation, en sorte que même des voyages en Orient furent organisés pour y trouver encore des trésors cachés dont on se promettait de nouveaux éclaircissements sur les doctrines plus profondes, en particulier sur l'antiquité reculée et les sources du Bouddhisme et pour contribuer à la cause du catholicisme par ce détour assurément grand, mais intéressant pour les savants. »

Ce galimatias, qu'il provienne pour la plus grande part de l'auteur, de Gans l'éditeur, ou de quelque annotateur du temps (avec part réservée du traducteur), nous instruit jusque par ses fantaisies et ses coq-à-l'âne : importance reconnue par les contemporains à cette université selon Lamennais, où l'Inde était embrigadée, et contre quoi s'élevait Lacordaire ; — ce bouddhisme encore conjectural qui fait travailler les esprits et multiplier les missions savantes où Hodgson fera ce que n'a pu achever Csoma de Kôrôs ; — Rémusat invoqué à tort comme champion de rapprochements spirituels, alors qu'il en était l'adversaire intraitable ; — enfin Eckatein rattaché expressé-

ment par ses compatriotes à la tradition Schelling-Schleiermacher-Sohlegel ; plus, ce trait nouveau, de distributeur de subventions officielles ; ceci éclairerait un coin de ses occupations aux Affaires Étrangères (en 1818 déjà, il proposait à son patron Decazes des fouilles en Orient, v. Burtin, 65).

Au plein de son activité, en 1827, une autre note, de Benjamin Constant (*De la religion*, III, 231-233), commentait cette phrase du texte : « C'est donc bien à tort qu'on prétend élever la religion de l'Inde au-dessus de toutes les anciennes religions et que les dévots d'espèce nouvelle la placent de nos jours presque à côté du christianisme » ; la note incrimine une conjuration théocratique imitée de l'Orient ; le nom d'Eckstein y est soigneusement évité, on sait quelle bête noire c'est pour Constant, mais le portrait se suffit : « un homme d'esprit, qui a les connaissances communes à tous les étudiants qui ont fréquenté les universités germaniques » (et Constant est bien placé pour parler en leur nom), un homme qui truque les textes, et dont le grand argument est celui même que Heine reprochait à Eckstein, celui du grand seigneur disant : « Je vous donne ma parole d'honneur que j'ai raison ». Inutile de multiplier les exemples : dans la première moitié du siècle, quand les initiés parlent d'indo-christianisme, et venu d'Allemagne, on sait qu'Eckstein est désigné.

Y eut-il une « bande indo-germanique » ?

Ainsi, la langue de ce diable d'homme moins longue, et peut-être la forme théologique de la question Orient-Occident serait revenue plus tard de l'Allemagne des principautés, puisque les remueurs d'idées s'y plaignaient de ne pas assez intéresser l'univers. Après bien des pointes qu'on ne peut épargner à cet esprit resté malgré lui de surface, on lui rend sa vraie justice : la vie lui sortait de chaque pore, il en avait pour toutes les études et tous les passés. Ce don essentiel, discerné par les contemporains, les faisait parler de « sève puissante », de « mille feuilles jetées à tous les vents », d'« éclair jailli à chaque instant parmi les nuages ».

Certes ses empreintes n'en sont pas des monopoles : par exemple, la nomenclature-type d'épopées se raccorde à un autre cliché d'époque, celui des familles littéraires universelles. Sans Eckstein, Inde et Perse eussent touché les poètes, interrogé les croyants. Sur sa trace, les phénomènes sont seulement plus phosphorescents. Ce qui est son œuvre, c'est une certaine conquête intellectuelle de son pays adoptif, la rapidité et l'am-

plitude des acquiescements qu'il détermine. Dans quelle mesure a-t-il donc compromis l'orientalisme avec le germanisme ? Il ne semble pas en avoir conscience. Non qu'il manque de malice en son incontinence. Pourtant cette « conviction » qu'avait bien vue Hugo, et qui écrase les auditeurs ou les gagne, éliminant de toute façon les rebelles, est constamment la conviction d'être l'ambassadeur du mieux : moins encore que d'eux-mêmes, les Eckstein peuvent-ils jamais douter d'une cause qui les a pris pour défenseurs ? Rien d'occulte dans la fidélité à sa patrie d'origine. Le *Catholique* se donne carrément pour une réplique parisienne du *Katholik* de Gôrres, auquel Eckstein collabore ainsi qu'à nombre d'autres périodiques allemands ; et Gôrres décerne un brevet : c'est « le plus authentique esprit allemand qui se trouve ici transplanté en France. Le *Catholique* est issu des écoles allemandes, il a fait ses études auprès de maîtres allemands, il s'est assimilé leurs caractéristiques et c'est avec leur mentalité qu'il traite les objets dont il s'occupe » (Burtin, 125). Même unisson avec Creuzer sur l'interprétation des mythes, et mêmes aveux.

Pour tout le monde, ces attaches crèvent les yeux. Ce n'est pas que tous se privent de les qualifier durement ; j'en aurais déjà donné assez de preuves, si quelqu'un n'avait introduit une précision dans le grief, qui pose une question impérieuse : c'est Hoenée-Wronski (*Messianisme*, 45 n., 125, 128, 254 ; cf. Viatte, *Sources*, II, 258, Erdan, II, 389-478.) A travers ses nuées fulgurantes revient, par quatre fois, la dénonciation d'une véritable « bande » organisée, que tantôt il appelle indo-chrétienne, tantôt anti-Église, tantôt « mysticisme indo-chrétien de l'Allemagne » ; nul doute : aussi nettement que chez B. Constant ou Lanjuinais, l'indo-chrétien désigne Eckstein, qui ici non plus n'est nommé ; d'ailleurs le voilà mis, par son titre, de baron, dans le même panier de réprouvés que F. Schlegel, Gôrres, Baader. La liste ne nous surprend plus, mais pour Wronski il s'agit proprement d'un complot politique et hérétique : il veut bien « s'abstenir » d'en produire les preuves ; d'ailleurs à quoi bon ? rien ne s'explique si l'on n'admet pas l'existence de la bande allemande, — elle représente une « nécessité infernale », avec ses « systèmes mystiques de religiosité » remontant toujours à F. Schlegel.

Wronski, ce n'est pas le sang-froid fait homme. Mais Sainte-Beuve, dans un article de 1833, ce qui veut dire deux ans après Wronski (*Prem. Lund.*, II, 249), attribue à Eckstein une double qualité vraiment particulière : d'une part, le person-

nage creuse dans les cercles lettrés de Paris le sillon germanique ouvert par Staël ; d'autre part, c'est un *résident* quasi -officiel de l'étranger sur notre territoire, ainsi qu'il y en a toujours eu (allusion probable à Grimm, peut-être aussi à G. Schlegel introduit par Staël). Or, Eckstein n'est pas seulement vivant alors, Sainte-Beuve le connaît, le rencontre, l'estime presque trop ; il pense donc ne pas le froisser ni le gêner ; on peut supposer son jugement accepté, sinon revendiqué même, par l'intéressé ; il est d'accord avec lui sur quantité de sujets, et sous son couvert avance ses propres attaques. Le plus vraisemblable est d'en revenir à expliquer Eckstein par son trait distinctif : lui aussi est né carrefour. A ce titre, il devait réunir, brasser, confondre, toutes les impulsions, tous les stimulants, de son pays et de son temps ; pour obtenir l'inventaire de ce que véhiculent sa tête et sa bouche, il ne serait que de reprendre les diverses rubriques où nous les avons repérés. L'important est que toutes ces sollicitations étaient adressées directement, personnellement, et avec un entrain irrésistible, aux romantiques français. Une conspiration générale a bien pu exister, et je le crois fort, seulement elle était aussi celle de l'époque et des constellations.

Sens profond de la Renaissance orientale.

Eckstein a toujours conduit vers ce qui le dépassait : l'avènement de l'orientalisme apparut à l'Allemagne comme la grande occasion de l'histoire, une chance unique à exploiter. Tout le système de Herder milite pour une revanche des barbares séculairement méconnus. Hegel s'arrange pour que toute la chrétienté soit appelée « le monde germanique » ; le Moyen Age ne sera plus interprété comme un des pis-aller de l'histoire, mais comme l'exemplaire jeunesse d'un univers renouvelé par une virilité d'envahisseurs. Alors, ce qui est beau, puissant, ce ne sera plus un ordre prétendu, un apaisement de notions bien rangées dans des cadres cautionnés et classiques, ce sera un bouillonnement, — en somme, on oppose hardiment, et pour la première fois, au statique le principe qui, un jour, fera fureur sous le nom de dynamique.

Le concept de génie créateur change de sens ; on le vide de cette antique conformité à des modèles fixes, qui l'entachait de conformisme ; et on le remplit de valeurs de rupture ; une sainteté de révolte lui est désormais attachée. D'abord — voilà le grand mobile — la révolte contre ce préjugé qui s'appelle classicisme. Il faut le reprendre à sa racine, le remettre en question dans son origine même, s'appuyer sur d'autres passés éblouis-

sants, pour lui retirer le monopole de ses prestiges gréco-latins. Donc, déclaration de guerre, — de « guerre des mythes », selon l'expression d'un remarquable historien dont je suis ici les idées (Max Rouché) : « La notion même de Renaissance, anti-barbare, anti-gothique, représentait un mythe italien (...) La réhabilitation du Moyen Age par Herder en 1773 est un mythe anti-rationaliste et une glorification des Germains d'aujourd'hui dans leur lutte contre l'hégémonie culturelle de la France propagatrice de la « philosophie des lumières ». Par la plume de Herder, ceux qui détruisirent l'antiquité osent enfin — avec plus d'un millénaire de retard — se justifier devant l'histoire. La Renaissance, son nom seul l'indique, témoignait de la modestie des Barbares soucieux d'annuler le Moyen Age, leur œuvre, et de se renier ainsi eux-même (...) Avec Herder, au contraire, les descendants des anciens Germains répudient ce remords différé, ce tardif hommage à l'Antiquité, leur victime, que constitue la Renaissance ». La philosophie herdérienne de l'histoire représente un moment décisif dans une « dialectique de justification », Herder sauve et anoblit les barbares en tant que tels, approuve la destruction du monde antique, condamne toute tentative de Renaissance.

Ou plutôt il esquisse « une véritable Renaissance à retardement ». Or, la guerre des mythes remonte plus loin que ne Fa soupçonné celui qui la découvre : on va dresser, en face de la mythologie classique, tout un monde mythique plus vaste, plus originel et authentique, dont l'autre ne paraîtra plus que la queue ; et celui-là aura été l'apanage de ces brutes blondes qui auront donc rétabli les vrais droits et seryile meilleur destin en rasant la romanité. Car vcici maintenant, dans la dialectique de justification, l'épisode capital, et que pourtant personne ne semble avoir aperçu : *les successeurs directs de Herder ont trouvé un joint pour introduire leur intérêt ethnique dans le concept même de Renaissance*. Dès lors, celui-ci allait être sauvé avec eux-mêmes, et sanctifié.

Un jour, ils ont planté leur pavillon sur des terres récemment récupérées en Orient, qu'ils ont appelées *La Renaissance* ; et, chose inespérée, l'ancien monde, celui de l'autre Renaissance, ce pays du classicisme dont le privilège était ainsi condamné, s'en est généralement réjoui. La Renaissance orientale, n'était-ce pas la véritable Renaissance à retardement ? Une chance, à coup sûr, la plus grande de l'histoire ; car l'intérêt ethnique n'eût pas suffi, mais il s'articulait ici à beaucoup d'intérêt humain, à celui même de l'humanisme. L'arrivée des

orientalismes dans l'Europe romantique pouvait sembler un **signe** du destin : ceux à qui l'on opposait toujours l'esprit de la Renaissance en découvraient une autre, qui ne fût plus le fini (dans tous les sens du mot) mais l'illimité (avec tous les encouragements à l'illimité), qui fût eux dans toute la mesure — ou toute la démesure — où ils se sacraient les Asiatiques de l'Occident. L'Allemagne, qui s'estimait frustrée jadis par une Renaissance identifiée avec la Rome des papes, des codes et des Muses, lui substituait celle d'un Orient solidaire des invasions, une Renaissance du véhément et de l'indéterminé, des possibles et des antinomies. Et, comme il est vrai que l'esprit de risque n'est pas ce qui lui manque, il se trouvera qu'elle aura posé à l'esprit occidental, même en la faussant par un vice de revendication, sa grande question et, non sans une rage de confisquer l'univers, engagé l'esprit humain dans ce qui est peut-être sa grande aventure. Deux jeunes maris discutaient. « Ce qu'il y a de terrible, dit l'un, c'est que jamais les femmes ne sont de bonne foi. — Oh non ! dit l'autre, c'est qu'elles sont toujours de bonne foi ».

b) LA RESSAISIE QUINET

Une aventure typique.

Le cas Edgar Quinet répond au cas Eckstein comme l'effet à la cause. Quinet va chercher en Allemagne l'imprégnation, dans les années 30 où la réalité commence à y différer singulièrement de ce qu'en promettaient ses propagandistes. L'école historique, avec Niebuhr, Otfried Muller, s'y élève contre la tyrannie des théories orientales qui a prétendu rapporter à l'Inde l'origine de la pensée grecque ; les excès de Creuzer ont provoqué la réaction antisymbolique et antithéologique de Voss. On continue d'utiliser les « migrations asiatiques », en même temps qu'un matérialisme nouveau-venu et agressif fait tomber la philosophie dans la politique. Examinant la traduction de Creuzer par Guigniaut, Renan dira qu'en trente ans les curiosités de 1825 ont bien changé. Dans l'instant critique de la transformation, le jeune Quinet, venu à Heidelberg interroger l'esprit antérieur de l'Allemagne, assiste à l'avènement de l'esprit nouveau. Il vit au jour le jour ces antagonismes, ces instabilités, ces bouillonnements, ces menaces. Ses mouvements d'avancée et de recul reflètent à l'envers ceux du nationalisme local. A mesure que l'insinuation germanique devient campagne ouverte, l'hôte se reprend ; au début

il voit surtout une Allemagne qui sert l'étude de l'Inde ; un beau jour, il aperçoit une Allemagne qui se sert de tout.

Nul romantique plus évidemment marqué par la lecture de Chateaubriand et Staël ; du premier, la chaleur d'expression, la conception poétique de l'histoire ; de l'autre, une inclination vers les cadres allemands de la pensée ; M^m^e Quinet veut qu'à dix ans son fils ait lu *De l'Allemagne* ; déjà Goëthe le hante. Le sérieux d'une éducation protestante lui ajoute une conscience d'écrivain missionnaire ; l'objet de la mission sera laïcisé, la spiritualité restera latente, la croyance devenant foi historique ; l'opposition à une orthodoxie ne sera pas adhésion au rationalisme ; dans la politique contre les jésuites paraîtra une sorte de dépit de l'amour de Dieu ; une espérance découragée se console romantiquement avec une religion future et sans église. En 57, seize ans après sa première édition, le *Génie des Religions*, où sont magnifiées Inde et Perse, est dédié par le Quinet de la cinquantaine à Dumesnil qui l'a suppléé au Collège de France : parce que, dit la dédicace, tous deux cherchaient et trouvaient « les éléments d'une foi nouvelle ».

Dans Vombre de Herder et les bras de Creuzer.

Entrevu peut-être dans les pages de M^m^e de Staël, abordé soit par les *Archives primitives*, soit par les *Idées*, Herder lui est révélé par une rencontre. Il ne sait alors pas le premier mot d'allemand ; il l'apprendra en traduisant ; ce qui peut n'être pas une mauvaise méthode, mais donne ici, pour les *Idées*, des résultats douteux. De Charolles, le garçon de vingt-deux ans accourt à Paris en janvier 1825 et presque aussitôt trouve un éditeur : Berger, gendre et associé de Levrault, jeune lui-même, « prend feu » à son tour et va présenter Quinet à l'important Victor Cousin, qui revient de visiter en Allemagne les philosophes ; il lui porte un premier état de *VIntroduction*, et une partie de la traduction, des *Idées*. Cousin avait découvert le parti qu'on peut, une fois arrivé, tirer de plusieurs choses, et des jeunes ; il prodigue les gentilleses, Quinet le voit toutes les semaines pendant l'année presque entière et ne jure que par ce dieu.

A quelque moment que se place sa rencontre avec Michelet dans cette maison, il reconnaît d'emblée en lui le frère d'esprit qu'il appelait : coïncidence des curiosités, des fièvres entre les deux amis, qui scelle tout de suite leur entente, se confirme par leurs études parallèles Herder-Vico, s'épanouira sur les grands sujets indo-iraniens. Cousin s'est flatté d'avoir poussé

ses « jeunes amis » à révéler en France, l'un Herder, l'autre Vico ; les bénéficiaires nous en laissent douter. En tout cas, Quinet marie philosophie allemande et orientalisme avant le Cousin du Collège de France. C'est la tradition de Herder qu'il va chercher à Heidelberg. Cousin le recommande alors, d'ailleurs en même temps que Berger, au célèbre Creuzer, qui la détient. En débarquant, à la fin de 1827, chez ce professeur, « peut-être, dit-il, le seul homme de génie qui reste de ce pays », Quinet aperçoit au mur un seul portrait : celui de Herder ; sous cette enseigne, le professeur tend les bras au disciple. Il « dirige son étude des choses allemandes », se laisse traduire par lui, ils se « voient presque tous les jours », « la sérénité de Creuzer est pour Quinet un véritable bienfait », elle sera encore incarnée en 1860 dans le sage Taliesin de son *Merlin l'Enchanteur*. De son côté, Creuzer a relaté dans ses *Notes d'un vieux professeur* ses rencontres avec le jeune Français. En 57 pourtant, ayant revu son vieux maître qui va bientôt mourir, Quinet le juge sévèrement : c'est lui et les siens qui « ont brouillé les siècles », « en mettant, aux époques primitives, la métaphysique avant le chant et la poésie » (cité par Tronchon).

Dans la première nouveauté de Heidelberg, il bénissait sans fin le ciel de « l'avoir conduit en ce lieu délicieux où tout vous invite à penser. Il écrit à Michelet : « Notre philosophie de l'histoire me semble encore tout à fait jeune, jeune comme nous, et je me réjouis de voir combien il nous reste à travailler. » Il se plonge dans l'étude simultanée des philosophies et des langues, où il y a le grec, mais naturellement aussi l'Orient et la Germanie ; il ne paraît d'ailleurs avoir guère pénétré, ni peut-être attaqué, le rudiment des langues orientales qu'à travers les philologues occidentaux : ses notes de travail attestent science et conscience, mais il cite notamment les textes sanscrits d'après les traducteurs et commentateurs européens.

La traduction des *Idées* de Herder sera dédiée en « hommage d'une profonde reconnaissance » à Creuzer, suivie par un *Essai sur Herder*, qu'il n'hésitera pas à nommer « un disciple philosophique de Jésus ». Il en lit, plume en main, les soixante volumes, sur quoi il rédige sa propre théorie de l'histoire, des considérations sur Schelling : il veut, et s'en flatte, donner à la pensée française des exemples et stimulants allemands, dont alors il croit lui-même ne se déprendre jamais. Toujours sous le signe Herder-Creuzer, et tandis que va paraître enfin à Paris la fameuse traduction, Quinet (à ce moment, Michelet le cite dans son *Vico* sous l'orthographe *Quinette*) s'attaque à un sujet

vital pour lui, L'*Origine des Dieux*. Il y « poursuivait, dit sa femme, le savoir humain dans ses trois branches : la Religion, l'Histoire, la Cosmogonie ». C'était sa façon de s'identifier, comme il l'avait écrit à sa mère en 1825, « avec la pensée que notre siècle doit laisser dans le monde » : il va « où va l'univers ». En 31 il donne à la *Revue des Deux-Mondes* une étude sur *V Avenir des religions* : ainsi ne cesse de fructifier un même germe qui va produire *Ahasvérus*, œuvre de grande fiction, et *Le Génie des Religions*, œuvre de grande critique. Ce titre même et ce sujet étaient ceux de son Cours de Lyon, qui débute en 39 avec un succès prodigieux ; on y retrouve ce mélange, qui le caractérise, d'empreintes indélébiles et de reprises originales ; le fonds, substance et commentaire, provient de l'enseignement germanique ; sur Quinet on sait le mot vengeur de Cousin, colporté par Sainte-Beuve : « Tu ne te dégageras jamais. » Pourtant l'organisation du domaine indo-iranien, la composition des ensembles, sont d'un esprit puissant et libre. Et, si Quinet nous renseigne à souhait sur une influence, c'est qu'il va la répudier, la dénoncer. La source du Cours lyonnais est, bien entendu, Heidelberg ; mais quels détours ensuite, quel retournement !

Quinet retrouvait Creuzer jusque dans ses amours : il lui devait la rencontre de Mina More, fille de père anciennement français, qui à ses yeux « personnifiait la Prière » ; d'abord, à la manière du pays, on se gorge ensemble de poésie et de philosophie, d'histoire et de mythes, de musique et de religiosité. Mais, en septembre 31, offensive de fanatisme luthérien, où toute une « Teutomanie » de future belle-famille veut faire expier 1813 au jeune Français ; scènes orageuses, rupture momentanée : en quelques semaines il broche une revanche d'inspiré, — d'éclairé, *L'Allemagne et la Révolution*, et l'expédie à Michelet pour la *Revue des Deux-Mondes*.

Ayant mis le doigt sur le seul phénomène de civilisation dont même la Renaissance orientale ne peut indemniser l'Allemagne, la Révolution de 89, il vient de tout comprendre ; il divulgue si violemment sa découverte d'une Germanie prussianisée, intraitable, dépossédée maintenant de tout idéal, braquée sur la conquête matérielle, et l'aveuglement français devant la menace de « l'Unité germanique », que Michelet s'effraie, appelle cette brochure un pamphlet, donne des conseils de prudence ; la *Revue* refuse longtemps de publier, réclame des adoucissements. Le trop lucide témoin n'en démord pas et finit par l'emporter ; si la *Revue* ne consent que des extraits, le texte

intégral paraît en librairie au début de 32 ; Cassandre annonçait trente-cinq ans trop tôt Sadowa et la suite, ne cessera plus de l'annoncer. Attitude qui ne rend que plus saillantes les survivances herdériennes qui la contredisent.

Aussitôt après la brochure se place le voyage d'Italie : à chaque pas s'y renforce le ressentiment contre une Allemagne qui a tant maltraité ce pays de beauté. Sur la table des *osterie*, Quinet trace au doigt mouillé la marche des peuples antiques : et c'est alors, selon les méthodes de la philosophie de l'histoire, la première idée de ce qui sera *Génie des Religions* : dans cette Italie révélée et révélatrice, où il venait oublier les fureurs anti-latines de Heidelberg, il accumule des notes « sur l'origine des sociétés religieuses étudiées par leurs poèmes et leurs monuments ». Pendant les mêmes journées, où il se prépare à déchirer dans *Allemagne et Italie* le contrat d'admiration encore intact, et généralement unilatéral, des romantiques français pour la sainte Allemagne, il bâtit une œuvre capitale sur les principes de la systématique Allemagne.

Dès son retour à Paris, il redevient l'homme de salon qu'il est toujours à son corps défendant, et toujours avec un succès dont les délices l'y renfoncent. Grand homme, et homme nouveau, chez M^{me} Récamier, c'est elle qui lui commande ce compte rendu d'une lecture des *Mémoires d'Utre-Tombe* qu'on est surpris de trouver dans *Allemagne et Italie*. L'Abbaye-aux-Bois a deux étages, dont le premier, par nécessaire économie, sera bientôt cédé à Mary Clarke, enfant chérie de la favorite parce qu'elle amuse le souverain, Chateaubriand. A première vue, la remuante Irlandaise s'éprend pour Quinet « d'un engouement dont elle ne se cachait pas et dont tout le monde la plaisantait » (1). Or, la maison aura été l'un des centres actifs d'échanges entre les spécialistes de l'orientalisme, ses vulgarisateurs, et les écrivains célèbres et réceptifs. Mary est d'abord l'amoureuse de Fauriel, puis l'épouse de Jules Mohl. Dans, les deux salons, qui d'ailleurs, d'un étage à l'autre, « quelquefois (...) fusionnaient », avec Sainte-Beuve et son ombre Magnin, Quinet retrouve l'universel J.-J. Ampère, intime colocataire de Mohl et tout de suite, comme Fauriel, adepte de tous les orientalismes, et Augustin Thierry, ancien secrétaire de Saint-Simon, et dont le secrétaire, Armand Carrel,

(1) *Quinet avant Vexil*, 173. Sauf indication contraire, les citations proviennent de ce livre, ou de son complément, *Cinquante ans d'amitié* ; on n'oublie d'ailleurs pas que les témoignages de Quinet et surtout de sa seconde femme sont souvent discutables.

cède Vico à Michelet. Une fois de plus, il faut se souvenir que toute influence vivante est un colportage où comptent les abeilles et aussi les bourdons.

Veut-on encore quelques extraits de l'agenda de Quinet ? il a porte ouverte chez Janin, table commune, une fois par semaine, avec Lacordaire, recours auprès de Lamennais dans sa grande querelle des épopées françaises. En 36-37 il envoie à sa mère ce programme ordinaire de ses semaines : dimanche, M^m^e Récamier (Ballanche) ; mardi, princesse Belgiojoso (Heine, qui ne l'aime guère) ; mercredi, veuve Hoche ; jeudi, Mary Clarke ; vendredi, Odilon Barrot ; samedi, Lamartine. Amitié avec Mickiewicz ; médaillon par David d'Angers. Relations avec Constant, Guizot, Villemain. A l'automne 33, il voit « très souvent » Hugo, avec qui il s'était lié au temps des *Orientales* et à qui aussi il a tant parlé de ses épopées. Dès 29, au retour de Morée, il avait pris pied dans le salon Cuvier, carrefour du monde savant et littéraire. S'il repasse en Allemagne (décembre 34) pour réconciliation et épousailles, et s'y installe pour plusieurs années, l'y voici, encore et là, lié « avec tous les hommes éminents ».

Rien d'étonnant si sa tête est l'une des premières où l'on voit opérer l'effet de la nomenclature-type : Quinet, dès qu'il se tourne vers la littérature créatrice, va droit à l'épique demeuré un vœu jusque-là : en 1824 *Eloa* n'était encore épopée que d'intention, un diminutif du Milton claironné par Chateaubriand ; il s'agit toujours plus chez nous de strophes que d'entières architectures. Quinet a senti cela, l'esprit de monument. Magnin, en 1833, lui reconnaissait un « instinct *cosmogonique* ». Il intervient dans la jeune France pour appliquer des leçons qui illustrent les propagandes savantes d'Eckstein. Telle est la signification d'*Ahasvérus* : des Védas rencontrant dans la pensée de l'Éternel toute l'aventure humaine. Il faut voir les dates de composition : en 31-32 Quinet rejette l'Allemagne, se brouille avec Mina, et célèbre par rancune la beauté latine ; avec une égale brusquerie dans le revirement, en 34 il court vivre près de Mina et de Heidelberg ; entre les deux, en 33, *Ahasvérus*, tentative d'épopée française, est d'un type tout germanique, faustien : ici a mûri le goût de l'*Ur-poesie* ; ici fructifie la solidarité entre toutes les poésies, des Védas aux Nibelungen. Et un autre événement encore est intervenu dans ces mêmes années : la découverte, si importante pour Quinet, d'épopées jusqu'à lui inconnues et grâce auxquelles le pays de sa naissance n'aura plus rien à envier au pays de ses écoles.

En mai 31 il annonce à sa mère qu'il a, depuis une quinzaine, retrouvé, à la Bibliothèque royale, « des poèmes nationaux de quarante à soixante mille vers, tous fondés sur des traditions celtiques » ; on peut penser que ce celtisme arrive à point pour contrepeser les Minnesinger. On sait quelles multiples contestations provoqua sa découverte. Dans leur querelle, Quinet tranchait hâtivement, et Paulin Paris n'était guère plus infaillible ; de difficiles problèmes apparaissaient, dont plusieurs n'ont pas été éclaircis. L'intuition, la hardiesse de Quinet, le bruit même de la dispute, firent beaucoup pour aiguillonner le médiévisme français encore hésitant, et c'était bien l'un de ses objectifs ; Gœthe même apprécia ce qu'en cet improvisateur il y avait d'un initiateur.

Une entreprise de dilatation.

L'un des plus aptes à ressentir quelle grandeur restait à exiger de la nouvelle poésie française, il lui manqua le don majeur pour offrir à la France le chef-d'œuvre qu'il lui présageait. Ce n'est pas faute de s'y être efforcé ; M^m^e Quinet l'en fait ardemment parler. Comment se défendre d'imaginer sur ce sujet ses conversations avec un Lamartine, un Hugo ? personne alors n'avait encore tout à fait juré lequel d'eux tous réussirait cela, substituer enfin de vastes compositions à la routine des pièces plus ou moins détachées et fugitives. C'est *Ahasvérus*, en 1833, qui ouvre la marche à l'épopée ; Lamartine n'y entrera qu'en 36 avec *Jocelyn*, qu'en 38 avec *La Chute d'un Ange* ; à la fin Hugo réalisera, c'est son destin. Échec pour nous, Quinet poète était pour ses contemporains un événement : l'action des œuvres sur leur temps n'a aucun genre de proportion avec leur valeur intrinsèque. Deux décades ont connu un poète important, qu'elles appelaient du nom de ses héros, Ahasvérus puis Merlin. Mais finalement la poésie de Quinet faisait la route à la prose de Flaubert.

Sa vraie création est l'épopée en prose. Dommage que pour vivre il manque à celle-ci d'être en vers. Du moins Quinet cherchait, indiquait, les chemins de la grandeur ; il en avait conscience, composant son *Napoléon* contre la tendance Musset, qu'il appelait « tout bonnement la poésie des *petits crevés* ». Seulement, la grandeur en art n'est pas une mesure, c'est un mystère. Grande est chez lui la pensée ; la trouvaille d'artiste n'est nullement absente, mais le trait de force, la répartition des accents ; il reste précurseur, parce que l'invention même, chez lui, se reproduit indéfiniment sans avancer ; comme si lui

apparaissait sans cesse un modèle de couplet, jamais un patron d'œuvre, une organisation de chapitre ; un piétinement de la diction parmi ses propres beautés fige un perpétuel défilé. On quitte ces espaces d'aride munificence avec un crève-cœur : il n'est pas juste, le destin qui n'a pas lâché à cet homme l'infime grain suffisant pour faire pencher la balance et doter la Renaissance orientale de son monument ! Il y a dans *Ahasvérus* d'admirables morceaux, mais qui n'ont que la qualité de morceaux. Le terrible mot du professeur Cousin nous revient : l'élève ne « dégage » pas, cent idées supérieures restent prises dans la masse, se marchent sur les talons. Magnin, tout ami de l'auteur qu'il était, exprimait son embarras devant l'œuvre dans la *Revue des Deux-Mondes* (1-12-1833) où, trois mois plus tôt, en avaient paru des fragments : il sent qu'il y manque un *fiât*, promet plus de sensation immédiate que de culte futur, comprend que pourtant quelque chose, là, vient commencer.

Certains hauts mérites du livre soulignent une caractéristique de la nouvelle Renaissance : dans le siècle qui est par excellence celui de l'ouverture, il s'agit là d'une *entreprise de dilatation*, devenue possible pour Quinet, parce qu'il utilise le matériau même de cette Renaissance, le type de gigantesque multiple ressorti de terre ; cet immense dialogue entre monuments et âmes de toutes les civilisations semble mettre en scène une *philosophie des poésies de l'histoire*. Et cet appel au gigantesque, où Quinet plus instruit rencontre Hugo plus créateur mais plus prudent, se trouve satisfait éminemment par les souvenirs de ces encouragements à la grandeur que demeurent les numéros de la nomenclature-type : orientaux comme les épopées indiennes et le Shah-Nameh, européens comme sont Eddas ou chansons de geste ; tout cela tourbillonne dans *Ahasvérus*, ce transfert du syncrétisme dans la littérature. Voici, entre beaucoup, des chants de « l'oiseau Vinayena » dans la Première Journée :

« ... regarde, c'est de mon bec qu'ils tombent un à un les grains de vie qui font les plantes et les forêts ; je laisse tomber le lis des eaux dans les vallées (...). Les feuilles frissonnent, les joncs glapissent, déjà les étoiles s'envolent comme une couvée d'oiseaux aux ailes d'or qui se mettent à partir pour des pays lointains. » C'est encore les rythmes d'images et de phrases, toute la respiration du style Flaubert, dans la réplique du Serpent : « Je ne vois rien que des montagnes qui replient leurs anneaux, rien que des fleuves qui se glissent comme des couleuvres sous les forêts, rien que le cheval Séméhé qui court

sans s'arrêter jamais sous les griffes des djins ; il sue le sang, le vent secoue sa queue d'argent ; à son poitrail, deux yeux flamboient ; à tout instant sa couleur change : il est pâle, il est noir, il est bleu comme le ciel, meurtri comme le venin qui tombe de ma bouche. Oh I c'est une pitié. » Et, de nouveau, la reprise de l'Oiseau : « Je suis monté jusqu'à la plus haute branche de l'arbre du monde ; j'ai suivi dans son vol la plus rapide des étoiles ; je suis descendu dans les vallées jusqu'où la pluie ne descend pas ; je n'ai trouvé partout que l'alouette matinale, que les djins aux ailes noires, que le loriot qui pendait* son nid à deux fils de soie, et qui berçait ses petits sur le monde naissant. » Ici débute une beauté qui va traverser Flaubert, Baudelaire, Leconte de Lisle, le Parnasse, une sorte de beauté de musée, qui n'avait pas encore existé et qui jusqu'à nous a duré par les Symbolistes, ses plus exclusifs adorateurs. Souvenons-nous en pour le moment -où nous seront demandés les titres durables de la Renaissance orientale.

Et maintenant un thème proprement « aryen », le IV de la Première Journée, *Tribus humaines rassemblées sur le sommet de VHimalaya*. La Première Tribu demande au Gange, « lui qui a les bords les plus larges, et des flots profonds comme le ciel » de l'emporter où il va ; le Gange répond : « Ainsi vous vous perdrez un jour avec vos tribus aux colliers de perles, avec vos siècles embaumés, vos dieux, vos murmures, vos cités, dans votre océan et votre éternité », — synthèse des vues sur les migrations et raccourci de l'esprit védique. Inde, Perse, Babylonie, Judée, toutes les anciennetés récupérées, tous les primitifs, viennent, par la personne du Juif Errant-Humanité, se raccorder au moyenâgeux et au moderne. Alors éclatent, en confidences imprévues, et les leçons retenues de Heidelberg et les rancunes contre ces maîtres-là. D'une part (Troisième Journée, VI), Mob, la Mort, symbolise sur l'esplanade de Heidelberg le « scepticisme d'outre-Rhin, de Voss ou de Heine, de Goethe lui-même » (J. Boudout) ; d'autre part, le héros exprime toute cette spiritualité insatisfaite que l'auteur avait rapportée d'Allemagne : « Pour me rendre le repos, c'est une religion nouvelle qu'il me faudrait, où personne n'aurait encore puisé. C'est elle que je cherche. C'est là seulement que je pourrai abreuver la soif infinie qui me dévore. » J'y insiste, parce que ce sont des textes méconnus, et dont le sens domine mon enquête : cette impossible religion nouvelle, tant appelée par les romantiques allemands sur la foi des révélations philologiques, Quinet est allé en prendre chez eux la « soif », et ce

passage précis apparaît comme celui où ce qui avait pu être espérance pour Schleiermacher ne pourrait plus être que nihilisme pour Flaubert. Une espérance, et pour Quinet encore ? mais c'est en tête des fragments extraits d'abord de son poème qu'était inscrite cette déclaration : « L'humanité est sourdement travaillée dans ses entrailles comme si elle allait enfanter un Dieu. »

Ahsavérus est étrangement autobiographique, on s'en aperçoit bien quand, dans l'Intermède de la Troisième Journée, « Le Poète » maudit la patrie de sa femme et lui oppose le « soleil qui vient d'Asie » sur la Morée. Une incompatibilité profonde sépare Quinet de l'esprit allemand sur un des articles fondamentaux du romantisme orientalisé, sur le principe même de la fameuse nomenclature : de sa jeunesse il a toujours gardé le culte de la personnalité : « C'est par la claire vue du rôle dévolu à la personnalité humaine qu'Edgar Quinet échappe à une sorte d'ivresse panthéiste, où l'entraînait son admiration pour Herder. » (H. Michel, 27.) Ainsi, en 38, critiquant la *Vie de Jésus* de Strauss, il réfute la théorie wolffienne appliquée, soit aux origines chrétiennes, soit à la poésie homérique. Aussi se détache-t-il de l'Allemagne à mesure qu'elle perd ses chefs de file ; c'est eux, ce n'est plus elle, qu'il identifie avec la nouvelle Renaissance : « Le vieux génie de l'Allemagne se décompose (...). Goethe et Hegel sont allés rejoindre Lessing, Klopstock, Schiller, Kant, Fichte, Herder, ces héros de la renaissance allemande. » Derrière ce nouveau vide spirituel, quelque chose de toujours plus menaçant s'avance contre la patrie de la Révolution, alarmant ce qu'Edgar Quinet a de plus inébranlable sous ses oscillations : spiritualiste, il en est désemparé ; libéral, épouvanté.

C'est à Heidelberg qu'en 38 il prépare, avec son Cours de Lyon, les thèses qu'il va soutenir le 25 janvier 39 à Strasbourg : thèse latine sur la poésie hindoue primitive, *De Indicae poesis antiquissimae natura et indole*. Tandis que, dans cette « étude approfondie des textes sacrés de l'Orient » (Mme Quinet), il suit encore la leçon germanique, il réagit violemment contre la *Marseillaise de la paix* trop germanophile de son ami Lamartine, par un poème que Michelet osera lire au Collège de France. Karl Hillebrand confirme les constats et inquiétudes de Quinet : c'est dans « les dix années de 1837 à 1848 » que l'érudition allemande s'est complètement transformée, devenant militante, séculière, belliqueuse : « C'en est fini de l'Allemagne paisible et érudite de 1820 », celle-ci est « résolue à ne plus

abandonner le champ de bataille, et la voix de la tribune couvrira pendant longtemps le murmure pacifique de l'érudition désintéressée et étrangère à la vie nationale. » La mode est désormais « de regarder avec dédain ce passé glorieux où un volume de Niebuhr et de Creuzer était un plus grand événement que la conclusion d'un traité de commerce ». Les philologues s'embrigadent dans le mouvement nationaliste, où déjà les poussait, depuis Fichte et Klaproth, sinon Leibniz, la revendication linguistique ; on a vu que l'abandon du latin comme langue de la science les laissait saignant d'être lisibles pour trop peu d'hommes. Ils ne s'enfoncent que davantage dans des façons tout allemandes de s'exprimer, qui entraînent des façons de penser ; après quoi, se sentant plus que jamais séparés, ils vont rejeter les torts sur le reste du monde, qui a d'abord celui de n'être pas devenu l'Allemagne, mais c'est un service qu'on peut lui rendre. Goëthe l'universel pardonne mal lui-même à l'Orient de prendre sur la part nationale : « L'Allemagne seule est, dans tous les genres, parvenue si haut que notre regard peut à peine tout dominer, et il faut que nous soyons encore avec cela Grecs, Latins, Anglais et Français ! Et voilà maintenant l'Orient, où l'on a la folie de nous envoyer : un jeune homme doit vraiment perdre la tête. » (*Conv. avec Eck.*, 15 février 1824.)

Dans l'ample Introduction d'*Allemagne et Italie*, Quinet, qui excelle en ce genre littéraire, reconnaît avec son temps l'erreur française de n'avoir voulu accréditer que deux ou trois « grands siècles » escortant celui de Louis XIV ; mais il montre quelle intolérance allemande sert à son tour « les souffrances de l'orgueil national trop longtemps comprimé (...). C'est avec une sorte de fureur qu'on déchira le testament du grand siècle ». Lui, en son besoin de vues libres, rendant hautement au xvii^e siècle sa place vraie, passe de l'accablement à l'indignation quand le pays qu'il a cru fait tout entier de poèmes et d'amour devient celui « du doute et de la colère » (I, 60). Ces explosions « d'injures, d'obscénité, de rage cynique », où se révèle l'anéantissement d'un enthousiasme, accusent ce que, dans toute la science historique elle-même, il y avait là d'irréel et d'inanimé, une absence essentielle « de sympathie, de charité, ou plutôt d'humanité », une « indifférence entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, entre la liberté et la tyrannie ». Que de sens en tout ceci ! l'ouverture d'une Renaissance, d'un humanisme, avait été celle du monde moderne ; que n'a pas voulu dire et annoncer l'échec final, en terre germanique, de ce qui

allait être cet humanisme ! De cette déchirure-là, d'elle d'abord, nous sommes encore déchirés. De cette indifférence scientifi- quement installée entre juste et injuste, liberté et tyrannie, que n'est-il pas sorti ? les guerres de races appelées par Scho- penhauer et Gobineau, les retournements de valeurs morales tirés de Hegel. Le vice initial apparaissait sans doute dans le caractère vindicatif de la Renaissance herdérienne ; mais c'est bien autre chose encore, le « patriotisme asiatique » que dénoncera Quinet dans le disciple Gôrres, traducteur de Fir- dousi, auteur de *Histoire de l'Asie*, et surnommé en 1814 le « quatrième allié » de la Sainte-Alliance : « C'est lui qui disait, dans son patriotisme asiatique, en parlant de l'infidélité de l'Alsace ; « Brûlez Strasbourg, et ne laissez subsister que la flèche de la cathédrale pour éterniser la vengeance des peuples allemands. »

Néanmoins, dans le *Génie des Religions*, c'est-à-dire plus tard, Gôrres est appelé l'auteur d' « une sorte de Pourana occidental », « formé sur le modèle des philosophes du Gange » ; la langue germanique « semble puisée immédiatement aux sources de la parole orientale » ; la race qui la parle étonne encore « par un génie de contemplation » qui en fait « une sorte d'Orient chrétien, une Asie dans l'Europe » ; la popularité de Riickert prouve que « la poésie persane (...) émeut le cœur de l'Allemagne, comme par le souvenir d'une seconde patrie », en sorte que « le génie germanique semble aujourd'hui se compléter, se confirmer par ceux de la Perse et de l'Inde ». Mieux encore : dans ses brochures et lettres, Quinet condamne pour désespoir et nihilisme l'Allemagne contemporaine, et dans son livre voici qu'elle seule « a évité ce que l'on a appelé la littérature du déses- poir ». Il y dénonçait la mort du spiritualisme, et maintenant « le Christianisme, étant entré presque tout entier dans les théories de ses métaphysiciens, n'a jamais été aboli, même un seul jour, dans les esprits ; en sorte qu'elle a passé de la reli- gion à la philosophie, sans violence (...). Jamais elle ne s'est trouvée un seul moment en face du néant, et ce souvenir n'empoisonne pas le présent pour elle ». On sent bien ce qu'il touche d'exact, mais la littérature du désespoir n'était- elle donc pas sortie de *Werther*, et le gouffre du panthéisme n'attirait-il pas ce que, sur un autre plan, on a pu signaler dans la mentalité allemande comme « une détresse sans nom » (E. Vermeil, 39) ?

« Renaissance orientale. Question du XIX^e siècle ».

Quoi qu'il en ait, ce sont les thèmes allemands de la Renaissance que répand Quinet en France ; par des dons et un crédit autres, sa pesée renforce celle d'Eckstein. Pour l'essentiel des connaissances, il demeure entre les mains des philologues de là-bas. Il n'aura pas tort d'alléguer en sa vieillesse : « Aujourd'hui tous les philologues (...) exhument des faits nouveaux, grâce aux manuscrits traduits et publiés, mais, en 1839, on ne possédait rien. » Dans les universités allemandes il avait reçu un enseignement qu'on s'y « passe comme un mot d'ordre. De Schlegel jusqu'au xx^e siècle, une transmission régulière, scrupuleusement entretenue, rattache par des liens étroits tout le personnel de la science. Avec une conscience plus ou moins claire du but, chacun travaille à la glorification du génie germanique, seul interprète autorisé du génie aryen » (Sylvain Lévi, *Mémorial*, 116). Fustel de Coulanges dénonce l'aptitude spéciale des travailleurs allemands à exploiter politiquement les matériaux de l'histoire.

Quinet s'est défendu d'avoir été dupe, rappelant, vingt-six ans après son livre, qu'il avait résisté à « l'alexandrinisme » des Creuzer, de manière à satisfaire Michelet, Jean Reynaud, peut-être Burnouf (*E. Q. avant l'exil*, 307 suiv.). Il avait, en effet, stigmatisé ces entreprises où s'effacent toutes les différences d'âge et de pensée, « où tous les points de la durée se rapprochent jusqu'à se confondre », le panthéisme de Schelling rejoignant Jamblique et Julien, et l'Allemagne attribuant aux peuples primitifs, « au sortir du chaos, la science accumulée dans les écoles de philosophie » (*Génie*, 77-78). Il se rattrape de ses contradictions par cette continuité avec laquelle il repousse l'impersonnalité de l'histoire à l'allemande. Il incarne la résistance de l'intelligence française aux excès d'une singulière faculté qui tond simultanément au systématique et au confus. Le *Génie*, conçu dans la ligne Chateaubriand, ouvre une série d'adaptations françaises de la philosophie de l'histoire, comme *Ahasvérus* l'adaptation de l'épopée faustienne. Son histoire-religion prépare dans les livres et les salons la venue d'une histoire-poésie.

Ce composé a fait son temps ; mais il avait fait un temps ; il laisse quelques restes assez beaux. Sans Renaissance orientale acclimatée par Quinet, concevrait-on, chez Hugo, ces poèmes, *Dieu*, *L'Ane*, *Religions et Religion*, et *William Shakespeare*, le cycle *Daphné* chez Vigny, et qu'est-ce que le type *Tentation*

chez Flaubert ? Rebrassant dans ses notes de 1838 la nomenclature épique, Quinet concluait : « A l'égard de l'influence que cette poésie pourra exercer, on peut affirmer d'abord qu'elle sera comptée pour quelque chose dans les formes de la littérature de l'avenir. Un peuple tout entier [les Hindous] ne sort pas ainsi de l'oubli sans agir d'une manière ou d'une autre sur les imaginations humaines » (mss. 20862, f° 63). La poésie « orientale » est « un métal nouveau et jeté dans le moule de l'humanité moderne », voilà ce qu'il va répéter à ses auditeurs de Lyon, l'année suivante.

Renaissance orientale. Question du XIX^e siècle, il lance cette affirmation qu'il avait notée. Lui-même alors l'homme du siècle, ainsi qu'à son début il l'avait souhaité. Pour une société européenne inconsolée de sa religion, une nostalgie de paradis perdu coïncide avec un besoin d'âge homérique. Des trésors secrets semblent tout à coup promis par la haute Asie avec la plus sacerdotale des littératures. Après le convoi lancé par Eckstein et Quinet, on n'écrit plus pour le même monde, parce qu'on ne pense plus le même monde.

Par quelque prédestination, Quinet débute dans la ville des illuminés. En ouvrant son Cours de Lyon, le 10 avril 39, il le place sous le patronage de Ballanche, « le plus spiritualiste des écrivains de nos jours ». D'ailleurs pourvu de cette chaire par Salvandy, sur les instances de Creuzer et de M^m^e Récamier. Dans le vaste et bouillonnant auditoire il a devant lui Blanc Saint-Bonnet, Chenavard, Victor de Laprade, Saint-René Taillandier : pour le premier, *Ahasvérus* a été une révélation, d'où en 41 énorme ouvrage sur *Vanité spirituelle*, au succès immédiat ; quant à Laprade, c'est Quinet, idolâtré par lui, qui fera publier (en 41 encore) sa *Psyché*, où sont transposés les thèmes de la philosophie des religions sur les temps primitifs ; Chenavard, peintre dévoyé par l'idéologie, impatient d'« encyclopédiser » ses idées sur des murs, destinera au Panthéon un énorme carton de mosaïque où, sous le simple titre *La philosophie de l'histoire*, il imagine de figurer la *Palingénésie* de Ballanche (cf. J. Bûche).

En 41, le Cours est devenu livre ; A. Lèbre l'analyse longuement dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 avril 42) : il y parle des choses orientales comme déjà intégrées dans la méditation européenne. Tout n'est pourtant pas dit encore, ni pour l'Egypte, ni pour l'Assyrie, ni pour la Perse, où l'on attend le déchiffrement du zend par Burnouf, ni pour l'Inde, dont on n'a traduit qu'un seul Véda, dont on « étudie depuis bien peu de

temps les poèmes mythologiques », où l'on ne voit pas clair dans le bouddhisme. Lèbre revient sur la question d'un christianisme hindouisé, où il marque plus de fermeté que d'information. Autant qu'on peut l'attendre d'une chronique de cet ordre, il rend justice au rôle majeur des idées servies par Quinet : « Cette intelligence universelle de tout ce qui est beau est un des bonheurs de notre époque, et chose nouvelle en France surtout, où naguère on n'admirait que les Grecs et les Latins. Encore les jugements de La Harpe sur Eschyle et Sophocle ont-ils à peu près le mérite de ceux de Schlegel sur notre théâtre. Aujourd'hui nous savons accueillir les génies de tous les siècles, et personne ne les a mieux fêtés que M. Quinet. »

CHAPITRE III

FONDATEURS ET INTERMÉDIAIRES

L'adhésion de Hugo à la Renaissance orientale dans la Préface des *Orientales* est d'autant plus significative que, trois ans plus tôt, dans celle d'*Odes et Ballades*, ses cautions poétiques sont encore celles de Chateaubriand : Homère et les Prophètes ; en 1826, pour déboulonner Boileau, il manque de patriarches : quel renfort, l'annuaire de la poésie primitive importé d'Allemagne ! Entre les deux recueils, Chézy et Dubois ont publié en 26 un épisode du *Râmâyana* et le *Pantacantra*, Langlois en 27 le *Théâtre indien* et les *Monuments littéraires de l'Inde*, en 28 débute la traduction du *Shah-Nameh* par Mohl. En 29, l'allusion aux savants cantonnés chacun « dans un des idiomes de l'Orient, depuis la Chine jusqu'à l'Egypte », désigne comme par leurs noms Rémusat et Champollion, en laissant à Chézy et Sacy l'espace intermédiaire. Or, Hugo n'a pas été mis au monde pour suivre les publications savantes ; il ne s'en prive pas, à l'occasion ; mais bien davantage il en entend parler et se les fait écrémer. Combien de vues sur les inventeurs ont, chez les écrivains, dépendu de quelques bons informateurs, c'est ce qu'il convient de voir par la série des premiers et celle des derniers.

EUGÈNE BURNOUF

Eugène Burnouf a été le grand Burnouf (1). Et d'abord c'est lui qui forme ces merveilleux agents, Littré, Fauche, Th. Pavie, Barthélémy Saint-Hilaire ; une vénération pour la personne se fond chez eux avec l'attachement aux études ; J.-J. Ampère lui doit sa formation aussi, bien qu'appartenant avec Fauriel à la génération déjà initiée par Hamilton et Chézy. A-t-il, comme on le répète, eu beaucoup moins d'élèves français qu'étrangers ? voici encore Langlois, Adolphe Régnier, de Saulcy, Lancereau, Baudry, et Renan, parmi ceux qui comptent.

(1) Trois philologues de ce nom: Jean-Louis le latiniste (1773-1844), traducteur de Tacite et Pline le Jeune, élève de Chézy avant son fils Eugène pour le sanscrit ; son neveu Emile-Louis, né en 1821, indianiste sérieux aussi, helléniste de carrière, fonda l'école indianiste de Nancy, dirigea ensuite l'École d'Athènes. On est surpris de voir R. Guenon (*Intr.*, 295-7) confondre Eugène avec Emile Burnouf quand il s'en prend à *La Science des Religions*, qui est l'œuvre du second; J.-L., né en 1770 d'un tisserand près de Valognes, professeur d'éloquence latine au Collège de France en 1817, ami de Bopp et Chézy, est un caractère dans la tradition Postel.

Il est vrai, son influence rayonne au loin par ceux qui emportent sa leçon (1) ; dans chaque pays, Russie comprise, il a d'anciens auditeurs devenus des maîtres toujours émus à son souvenir, Max Muller, Roth, Gorresio, Nève, Pictet. Schelling admirait qu'en dépit de toutes les secousses la France produise toujours « des hommes comme M. Eugène Burnouf », dont il tenait l'activité pour non moins importante que celle du philosophe (cité en 1842, tr. Grimblot). A la mort de Burnouf, Saint-Hilaire atteste que l'école allemande s'incline devant cette royauté. Villemain lui applique aussitôt le brevet que chacun contresignera : « philologue de génie ». Le caractère de ses travaux est le plus marqué du signe créateur. Rosen écrit : « Un vrai cœur d'homme avec un esprit et une tête de savant » (Windisch, 144) ; vertu d'homme achevant une grandeur d'intellectuel. Jamais, s'écrie Mohl dans sa nécrologie (2 juillet 52), savant « moins avide (...) de tout ce qui tente l'ambition des hommes. Je ne crois pas même qu'il ait jamais connu toute l'étendue de sa gloire en Europe et en Asie » ; il l'obtenait, « sans le moindre effort ni de lui-même, ni de ses amis, par le seul et irrésistible effet de ses découvertes scientifiques ». La notice Naudet montre Burnouf se tuant de travail, refusant toute invitation pour être devant sa table dès trois heures du matin, ne voyant que peu d'amis, ne sortant que pour aller au Collège de France, à l'Institut, à l'Imprimerie Royale.

Il n'y a qu'un son de cloche (l'admiration aime les placements sûrs). Saint-Hilaire lui-même, on le voit se dégeler, et ils avaient été camarades de lycée ! C'est lui qui montre les cours de son ami passant de main en main parmi les promotions de normaux qui les avaient lithographiés, ce que Mohl confirme ; et, rappelle Naudet, à peine ce débutant était-il l'aîné de son auditoire ; cette lithographie est à joindre, dans le dossier des influences orales, à la sténographie du cours Cousin, Au Collège de France, le cours sur le Vêda est « un enchantement » (Mohl). La déposition capitale demeure une page éclatante de Michelet ; épilogue du tome de l'*Histoire de France* consacré en 1855 à *La Réforme*, elle est accrochée bizarrement à une note sur les Turcs et les Juifs : il fallait trouver un exutoire à une déploration qui ne voulait plus attendre. Avec l'éloquence du cœur, un génie traite en pair une autre qualité de génie. En soulignant combien l'autorité de Burnouf accrédita l'idée d'une

(1) Michelet (*Hist. du XIX^e siècle*, II, 306) ajoute : « Il était en rapports avec beaucoup d'Anglais, non seulement pour sa science, mais pour la confiance que son caractère inspirait ».

Renaissance orientale, Michelet met le doigt sur l'action décisive opérée par des prestiges de personne et de parole, et pour lui-même qui recevait d'autre part la même communication de Quinet. Il entame son portrait par le mérite d'avoir laissé entrevoir une fraternité entre bouddhisme et christianisme, ce thème d'époque :

« A ces dictées du cœur et du bon sens répondent entièrement les résultats de l'érudition. Que de fois je les ai recueillis (dans cette heureuse amitié de trente ans), de la bouche aimable et chère, autant que grave, d'Eugène Burnouf I Oui, chère et regrettable à jamais ! [Burnouf est mort depuis trois ans]. Je passe tous les jours, le cœur plein d'amers regrets, devant cette maison, où tous nous prîmes le *lotus de la bonne loi*, devant ce savant cabinet, si bien éclairé, soleillé, où, dans les jours d'hiver, nous réchauffions notre pâle science occidentale à son soleil indien. L'émanation régulière des langues, exactement la même en Asie, en Europe, la génération correspondante des religions et non moins symétrique, c'était son texte favori, et mon ravissement.

« Voilà ce que j'ai emporté de cette maison : sa lumière (qui est ma chaleur), sa parole limpide, où je voyais si bien naître d'Orient, d'Occident, le miracle unique des deux Évangiles. Touchante identité ! deux mondes séparés si longtemps dans leur mutuelle ignorance et se retrouvant tout à coup pour sentir qu'ils sont un, comme deux poumons dans la poitrine ou deux lobes d'un même cœur !

« Mot sacré de la Renaissance ! Là, je l'ai bien senti I *Vunité de Vâme humaine*, la paix des religions, la réconciliation de l'homme avec l'homme et leur embrassement fraternel.»

On saisit l'articulation : passage de la religiosité unitaire à l'universalité humanitaire ; Michelet prend dans la leçon de son plus cher ami le stimulant de sa propre progression. En même temps que celle d'un *Évangile bouddhique*, tiré principalement des écrits de Burnouf (ne serait-ce pas beaucoup les interpréter ?), Michelet réclame une publication populaire de l'Avesta, celle de la Kabbale, reliée aux « anciennes traditions de la Perse où les juifs puisèrent si largement dans la Captivité. Sublime métaphysique, si antique et si moderne ! qui, par un côté, est l'écho de la parole d'Ormuzd, de l'autre, l'étonnant précurseur de la doctrine d'Hegel ! » L'enthousiasme de l'historien salue, après les Reuchlin et les Postel, les « vénérables initiateurs qui nous ouvrirent la porte du sanctuaire », ne peut « comprimer sa reconnaissance pour ceux qui nous ont mis au

sanctuaire. Un héros nous ouvrit la Perse ; un grand génie critique nous révéla le christianisme indien. Le héros, c'est Anquetil-Duperron ; le génie, c'est Burnouf ». Christianisme indien, est-ce encore autant du Burnouf que de l'Eckstein ? En tout cas, voici l'annonce de *Bible de VHumanité*, bréviaire de la Renaissance orientale après le *Génie des Religions* et sous la responsabilité de Burnouf ; ce sera dix ans plus tard, mais pendant lesquels ne s'altérait pas, mûrissait, le sentiment qui lui faisait écrire à son ami, quand celui-ci perdit son père : « Qui m'est plus cher que vous ? » La *Bible* de 64 donne ses deux références ; pour le *Génie* : « livre étincelant » qui « formule en traits de feu l'intimité profonde de la religion et de la nature » ; pour Burnouf : « Je me tiens au plus près de Burnouf, de son *Yaçna* et de ses *Etudes* où il rectifie souvent Anquetil. Ses récentes conversations m'ont soutenu aussi. Je ne crois pas avoir nulle part dévié de cet esprit. » Encore une fois, la tradition orale !

Que cette haute figure de savant ait touché les cercles romantiques, une simple preuve en est dans la démarche de David d'Angers venant demander à Burnouf de joindre son médaillon à la série des contemporains illustres : « Ce n'est pas seulement, lui écrira-t-il, à l'homme de génie que j'offre ce médaillon, que j'ai eu tant de plaisir à faire, c'est aussi à l'homme dont j'estime profondément le caractère (...). Je serais bien heureux si cette occasion d'avoir fait la connaissance de M. Burnouf devait être durable. » (David est lui-même illustre, et de vingt ans l'aîné de son modèle.) Le *Bhagâvata-Purâna* est envoyé au sculpteur, le 22 octobre 1840, pour prolonger ces relations ; le traducteur joint une lettre où il regrette que ce n'ait pu être le *Mahâ-Bhârata* ou les Védas, mais s'en remet de ce soin à Théodore Pavie, lequel devait, en effet, donner des fragments de l'épopée indienne, l'année suivante : ami et compatriote de l'un, disciple de l'autre, Pavie avait sans doute mis en rapports les deux correspondants. Si l'on veut prendre idée d'autres liaisons littéraires, on se souviendra que ce petit groupe angevin rejoint celui de l'Arsenal ; on verra, d'autre part, que Mérimée, avec qui Burnouf se trouvait en affinité à l'Académie des Inscriptions, intervient auprès de Cormenin en 52 pour faire pensionner la veuve de son confrère (*Corr.*, VI).

Après la grande voix de Michelet, celle de Renan (*Œuvr. compl.*, I, 121-6), plus pauvre en harmoniques, livre quelques formules heureuses : la biographie de Burnouf n'est que l'histoire de ses travaux, et cependant « il fut supérieur à ses tra-

vaux », parce que, ennemi de tout brillant, il ne visait que la vérité scientifique et morale : « L'histoire de l'esprit humain était le but suprême qu'il posait à la science positive, histoire(...) fondée sur l'étude la plus patiente et la plus attentive des détails. » Se méfiant de ce que n'eût pas garanti quelque austérité, et même de son éloquence, il voulait n'être qu'éditeur et traducteur, — admirable parti chez un philologue, et plus rare et difficile qu'il ne semble. Mais, de là, « la disproportion apparente (...) entre sa réputation d'homme supérieur et le caractère de ses écrits ». Notons que, selon Darmesteter, avec Burnouf est finie la génération mystique des orientalistes et commencée la « période positive de l'indianisme ». Au surplus, « nous lui avons souvent entendu répéter qu'il n'était guidé dans ses travaux que par la vue la plus abstraite du devoir, et qu'il n'avait besoin d'attendre aucune récompense de l'opinion ».

Renan, comme Michelet, n'a pu s'empêcher de toujours revenir à cette figure partout inoubliée ; quand, en 62, il défend son propre enseignement du Collège de France, il se couvre de cet exemple, citant le passage qu'on a déjà lu de la leçon d'ouverture de Burnouf, vieille alors de trente ans juste : « C'est plus que l'Inde, Messieurs ; c'est une page des origines du monde, de l'histoire de l'esprit humain, que nous essayerons de déchiffrer ensemble. » A vingt-cinq ans, Renan, qui venait de passer l'agrégation de philosophie, baignait en plein milieu orientaliste. C'est, il le raconte, Augustin Thierry, l'un des souverains intellectuels d'alors, et l'intime de l'indianisant Fauriel, qui lui a, « avec les bontés d'un père », conseillé d'écrire pour la *Revue des Deux-Mondes* et les *Débats* les études qui vont former l'*Avenir de la Science* ; il y a été encouragé par Sacy, « le vieux janséniste » ; dédiant le livre à Burnouf, il se dit son élève respectueux (en 1849), et lui rappelle ses cours de l'année précédente au Collège de France :

« C'est votre image que j'ai eue sans cesse devant les yeux (...) En écoutant vos leçons sur la plus belle des langues et des littératures du monde primitif, j'ai rencontré la réalisation de ce qu'auparavant je n'avais fait que rêver : la science devenant la philosophie, et les plus hauts résultats sortant de la plus scrupuleuse analyse des détails. » Trait auquel tous se réfèrent : plus sévèrement le maître se tient à la lettre des textes, plus se découvre à l'auditoire l'étendue des vues générales qu'il s'interdit de précipiter. Un raccourci comme « la science devenant la philosophie » illumine la sorte de révolution qui fut celle de l'orientalisme, et semble présager ce qu'à son

tour Leconte de Lisle va tirer, pour la poésie, d'une « science » également identifiée par lui avec la connaissance d'une multiple antiquité.

Reprenant à nouveau le panégyrique, Renan dira des textes exhumés : « Il n'est aucun de ces ouvrages où je n'aie puisé plus de choses philosophiques que dans toute la collection de Descartes et de son école. » Ceci, qui affirme hardiment une ère nouvelle de la pensée, introduit naturellement, chez Renan à son tour, le sujet même de la nouvelle Renaissance : « L'Inde aurait presque autant de droits que la Grèce à fournir des thèmes à nos arts. » Frédéric Schlegel parlait de même, quand il proposait de remplacer, pour les jeunes artistes, le voyage de Rome par celui de l'Inde. Il y a seulement ce « presque » : on n'attend pas l'abandon de l'Acropole. Ce qui éclate, c'est le reclassement de valeurs, dans toutes les têtes qui pensent. Sainte-Beuve, sans accorder à Burnouf un portrait en pied (il l'eût mérité, relations personnelles mises à part, autant que Mohl), saisit toute occasion de lui tirer son chapeau.

Eugène Burnouf (1801-1852) commence par s'imaginer qu'il est avocat ; peu de temps attiré par ce dehors, il Test à vingt-deux ans par les cours de Chézy et Rémusat, et par l'École des Chartes qui se forme à peine ; il opte pour les langues orientales. Depuis 1815 environ, son père l'y précédait, devient son maître, mais l'élève l'est plus encore de soi-même. A vingt-six ans, il possède assez le sanscrit pour l'enseigner à son camarade Saint-Hilaire et à Littré ; Sainte-Beuve dit : « vers 1822-1824 », ce qui signifierait à vingt-deux ans ; l'étudiant, en tout cas, est cité en 25 dans une note de Guigniaut (*Relig.*, I, 607) pour « une version latine extrêmement littérale » du *Manâva-Dharmashâstra* « rédigée aux leçons de notre célèbre professeur M. Chézy » [on retrouve les premiers exercices de Burnouf, avec certaines critiques et appréciations de ses professeurs, dans le catalogue de Feer]. Dès 1826 il a publié, avec la collaboration de Lassen, *l'Essai sur le pâli*, domaine linguistique qu'il inaugurerait, énigme qu'il résolvait du premier coup ; et, par le pas prodigieux qu'il y faisait, il ouvrait un accès essentiel à la connaissance authentique du bouddhisme. En novembre 29 est créé pour lui le cours de grammaire comparée de l'École normale ; il le professe jusqu'en février 33, succédant alors, dans la chaire de sanscrit du Collège de France, à Chézy emporté par le choléra de 1832. De 33 encore date son intervention décisive dans le déchiffrement du zend, question désespérée depuis les demi-succès d'Anquetil : le coup de génie

fut de montrer qu'il s'agit d'une langue contemporaine du sanscrit védique, toutes deux devant provenir d'une souche commune. En le démontrant, le *Commentaire sur le Yaçna* (t. II en 35) établit si magistralement une méthode générale qu'on a pu l'appeler un « manuel de la découverte » (Darmesteter).

L'Avesta étant devenu inintelligible sous les Sassanides déjà, on l'avait alors traduit du zend en pehlevi. On n'en avait plus compris les parties très anciennes, mais on comprenait encore les plus récentes ; pour ces passages-là, la traduction pehlevi était donc valable (on aurait pu s'aviser qu'au temps de Burnouf les Parsis de l'Inde savaient eux-mêmes assez de pehlevi pour servir de guides en cette langue). On savait que l'un d'eux, au Moyen Âge, avait retraduit une partie de la traduction avec commentaire, en mauvais sanscrit : le *Yaçna*. C'est sur cette retraduction que Burnouf, avec « un bon sens génial » (Meillet), s'attaque uniquement à la portion la plus récente de l'Avesta, « où la tradition indigène le guidait bien et qui par elle-même est claire ». Ainsi découvre-t-il un ancien dialecte iranien très proche du sanscrit : « Eugène Burnouf apercevait que les formes de la langue avestique, tout en ayant des traits particuliers et spécifiquement iraniens, entraient dans les cadres de la grammaire sanscrite. La traduction indigène dont il disposait fournissait le sens des mots et des phrases ; la grammaire sanscrite permettait de classer presque immédiatement chacune des formes. » Bopp suivait de près le déchiffrement, y aidant par endroits.

A une série ultérieure appartiennent les travaux sur le bouddhisme : *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* en 1844, *Lotus de la bonne loi* en 52, le testament de l'auteur. La première publication surtout atteignit l'Europe de l'esprit ; on verra un drame de Wagner manquer de succéder à cette lecture passionnée. C'était, dit Mohl, « un flot de lumière qui tombe sur le chaos des doctrines bouddhistes et y rétablit l'ordre ». Pour le deuxième volume, qui ne devait être publié que par Foucaux, Burnouf s'était fabriqué un dictionnaire birman ; trouvant après cela son travail incomplet, il le reprenait en lui adjoignant vingt Mémoires pour expliquer sur des points particuliers l'histoire du bouddhisme. A aucun moment, il n'avait « égard à la délicatesse naturelle de sa santé », — voilà bien, et par l'indifférence à la renommée et par la profonde humanité, le signe de la grande lignée orientaliste : on est un Anquetil, malade à toutes les escales, raison de plus

pour ne pas transiger avec la route. « Son amour ardent de la science lui cachait le dépérissement de ses forces », à cinquante et un ans « il en est mort véritablement martyr », — Jules Mohl écrit ces mots, parle encore de « sagacité merveilleuse », « conception hardie », « sûreté presque infaillible », et puis pose la plume, incapable de continuer son travail dans un monde vidé d'un tel homme.

SILVESTRE DE SACY

Silvestre de Sacy (1755-1838), c'est aussi un maître, mais davantage celui d'une école. Un don d'égale organisation, non un regard du même calibre. Grand nom, lui encore, et lui d'abord, pour les studieux de tous pays : à Sacy, l'Allemagne adresse ses Bopp, ses Mohl. Et le fondateur, l'inaugurateur de tous les orientalismes.

Caractère accentué ; plus large dans ses projets et ses entreprises que dans ses sympathies. L'un des derniers jansénistes avoués : par souvenir reconnaissant pour la secte, que jeune il a connue de près, Anquetil, et parce que c'est son dernier ami, lui lègue ses manuscrits orientaux et personnels. L'historien de ses coreligionnaires, Gazier, écrit qu'il « était affilié secrètement à l'Œuvre des Convulsions qui subsistait encore, il y était appelé « l'Angéli, petit pontife de l'Œuvre », et la sœur Angélique faisait grand cas de lui » (on retrouve la ramification de l'orientalisme avec les sociétés secrètes). Il ne descendait point de Lemaistre de Sacy, mais, par admiration, avait de même adopté l'anagramme de son prénom Isaac (1) (j'ai déjà indiqué, dans les rangs orientalistes, Garcin de Tassy, Quatremère, Lanjui-nais, pour leurs sympathies jansénistes).

Était-ce la véhémence de la conviction, ou sa sombre teinte, l'abord paraît souvent escarpé. Rude, il l'avait surtout été à soi-même : on a vu, au début de ce livre, son avidité d'enfant pour les langues inconnues, sa ténacité à les maîtriser, à dépasser la connaissance toute empirique qu'on en avait. On le voit beaucoup en conquérant et combattant ; il l'est quand il s'agit de prendre Klaproth en flagrant délit, ou dans la bataille des « fleuristes » à la Société Asiatique : il s'y range, par un illogisme naturel, parmi les opiniâtres de « belles infidèles », ayant toujours gardé les idées du siècle précédent sur les permissions accordées aux traducteurs par le goût français ; c'est lui encore

(1) Même observation que pour les Burnouf : on a, et jusque dans les bibliographies, abondamment confondu Silvestre de Sacy (Antoine-Isaac) l'orientaliste avec son fils Samuel-Uztazade.

qui, intraitable et au mépris du mérite, barre la porte du Collège de France devant Burnouf, puis devant Michelet ; il pose la question entre érudition et littérature ; sans doute aussi d'autres dogmes étaient-ils en cause.

Aux pages où Renan a sur Burnouf un attendrissement, succèdent aussitôt celles (*L'Avenir de la Science*, 41) où est dressée en repoussoir la silhouette de Sacy : « Silvestre de Sacy est à mes yeux le type du savant orthodoxe » — n'y a-t-il pas quelque jeu de mots ici, sous la plume d'un adversaire irrité par une autre façon que la sienne de concevoir la science et la foi ? — « Certes il est impossible de demander une science de meilleur aloi, si on ne recherche que l'exactitude et la critique de détail. Mais si on s'élève plus haut, quel étrange spectacle qu'un homme qui, en possession d'une des plus vastes éruditions des temps modernes, n'est jamais arrivé à une pensée de haute critique ! Quand je travaille sur les œuvres de cet homme infiniment respectable, je suis toujours tenté de lui demander : A quoi bon ? A quoi bon savoir l'hébreu, l'arabe, le samaritain, le syriaque, le chaldéen, l'éthiopien, le persan, à quoi bon être le premier homme de l'Europe pour la connaissance des littératures de l'Orient, si on n'est point arrivé à l'idée de l'humanité, si tout cela n'est conçu dans un but religieux et supérieur ? » Le trait final surprend, après ce qu'on sait sur l'intérêt de Sacy pour la religion. Le grief profond porte sur les limites que le caractère peut imposer aux talents dans un esprit ; ne peut-on se demander s'il ne concerne pas deux esprits ? le grand reproche de Renan ne serait-il pas que Sacy ne conçoit pas comme lui les questions théologiques ? D'autres témoins insistent sur la fermeté, la dureté, des positions chez Sacy janséniste et légitimiste, exemple entre tous d'une tête en qui l'élargissement des connaissances n'a pas entamé la zone des croyances ; il semble bien que Renan réclame en faveur du nouvel humanisme.

Forte présence en tous domaines, Sacy est de ceux à côté de qui on ne peut passer. Son écriture a beau être molle, elle recouvre une de ces énergies dans le savoir, l'opinion, l'action, qui se plantent en travers d'un siècle. Les jeunes gens tentés par les langues orientales, ce n'est pas à Chézy d'abord ou à Langlès qu'ils vont penser, c'est à Sacy : J.-J. Ampère, représentant de ces générations, est, comme Bopp, aimanté vers lui, l'appelle « le patriarche des orientalistes ». Il fascine l'Allemagne ; non pas seulement que chaque chaire orientaliste y soit tenue par un de ses élèves, avant que ce soit par ceux de

Burnouf ; mais Gœthe, à qui Kosegarten en parle souvent, voit en lui et par lui l'Orient, et suit ses travaux. Longue est la liste de ses disciples, en France notamment Chézy lui-même, Quatremère, Jaubert, Garcin de Tassy, Reinaud. Ajoutez, au bénéfice de la Renaissance, qu'à Paris, sous l'Empire et la Restauration, il est grand personnage, l'incarnation de l'orientalisme auprès des officiels. En 1795 professeur d'arabe à l'École des Langues orientales, qu'il dirige à partir de 1824 et qui doit tout à son impulsion ; en 1806, au Collège de France, dont il devient l'administrateur en 1823 ; en 1814 il y fait créer les chaires de sanscrit et de chinois, en même temps que d'hindoustani à l'École, la première et la dernière pour deux de ses élèves ; en 1816, il est directeur de l'Académie de Paris ; en 22 il préside la naissante Société Asiatique ; en 33, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions. Il a siégé au Corps Législatif de 1808 à 1815 ; il est nommé pair par Louis-Philippe en 1832. Pendant cinquante-huit ans, de 1780 à 1838, travailleur infatigable, il alimente d'innombrables publications, et qui ne sont pas toutes réservées aux spécialistes. C'est lui qui, dans le « Tableau général de l'état et du progrès des sciences, des lettres et des arts, depuis 1789 jusqu'à 1801 », rédige la partie « Langues et littératures orientales ». Et cet austère fréquente les salons ; il est de ceux qu'on voit chez Cuvier, en même temps que J.-J. Ampère, Mérimée, Stendhal : ses connaissances, son fanatisme, y tombent dans l'oreille des gens de lettres. A son *Exposé de la religion des Druses*, Nerval emprunte, pour le *Voyage en Orient*, l'histoire du calife Hakem. Sacy traverse aussi l'orbite de Sainte-Beuve ; celui-ci, à vrai dire, parle surtout du fils, journaliste important des *Débats*, bibliothécaire de la Mazarine (à côté de Philarète Chasles).

A.-L. DE CHÉZY

Élève de Sacy et Langlès, Antoine-Léonard de Chézy (1774-1832), que sa santé avait empêché de prendre part à l'expédition d'Égypte, n'a eu que deux chances : sa foi au travail et les moyens intellectuels de l'exaucer. Il reste le professeur dont seuls les élèves ont connu le mérite, car il a publié peu de chose, et ils le lui reprochent. Pis encore, ce spécialiste donne un ton d'amateur à la faible part de son œuvre qui atteint le public ; important par sa rigueur dans l'édition des textes, il a, dès qu'il se met à commenter, des pâmoisons du xviii^e siècle le plus musqué. Sentimental comme le voilà avec ses boucles blondes, il tombe, pour faire ménage, sur la plus vindicative

des Allemandes, Helmina von Klenke ; cadeau des Schlegel à la science française, récompense pour les leçons que Frédéric préférait oublier. Et c'est Helmina (Sylvain Lévi l'a dépistée et rassemble les détails sur le ménage, *Mémorial*, 150 suiv.) qui retrace avec son généraux venin la vie de Ghézy pour la Biographie Michaud, où viendront s'alimenter les successeurs, tandis que la nécrologie, quand Chézy est emporté par le choléra, est rédigée par le fatal Klaproth, si haineusement que Sacy fulmine. Le pauvre savant, dès 1819, prophétisait trop lucidement à Bopp qu'il ne laisserait « qu'une trace fort légère que le temps aura bientôt effacée ». En 1825 Bopp écrit crûment à G. Schlegel qu'il n'y a pas tant à attendre de lui que de ses disciples ; et Burnouf, la même année, à Bopp, que Chézy annonce qu'il publiera tout et ne publie rien. G. Schlegel, qui hait Chézy, ne tarit pas dans ses lettres sur l'indolence de celui qu'il appelle le *rémora* de la nef sanscrite.

Chézy eut tout de même cette fortune d'occuper la première chaire européenne de sanscrit. Mais, de ses élèves, qui nomme-t-on, à part Burnouf, qui le fut davantage de son propre père ? Langlois ; ce n'est pas un astre très chaud. Et Desgranges, grammairien, qui rayonne peu ; il y en a d'autres, bien entendu, mais qui ne lui ont pas valu tant de renommée que gardé de gentillesse. Dans la guerre des « fleuristes », il est forcément du mauvais côté, contre Burnouf et Rémusat. « Chézy, douce et mélancolique nature, imagination élégante et classique, s'était épris surtout des formes et de la poésie de ce langage qui lui semblait une émanation de l'Eden ; et, soit esprit de système, soit désir d'attirer plus facilement son auditoire à cette littérature inconnue, il n'en montrait les beautés que parées de gaze et de broderie, et il s'appliquait à ramener aux proportions et au dessin de la physionomie française ces étranges et gigantesques figures, substituant un idéal artificiel à l'idéal véritable. » Ces constatations, faites par Naudet dans sa *Notice sur Burnouf*, pourraient l'être trop de fois dans l'histoire générale des traductions ; nul doute que de trop obligeants para- et périphraseurs, en voulant « adapter » l'originalité de l'Inde à l'académisme français, n'aient rendu longtemps inaccessible la vraie beauté nouvelle ; la science n'a pas toujours préservé de cette erreur fondamentale les mieux intentionnés : la *Sacountalâ* arrondie par Bergaigne et Lehugeur rejoindra encore en 1884 la méthode Chézy-Sacy.

Les titres les plus valables de Chézy sont la publication, en 1826, d'un épisode du *Râmâyana*, avec appendice latin de Bur-

nouf père, — et cet événement : la première édition, et définitive, du texte de *Sacountalâ*, en 1830, avec traduction et notes qui serviront beaucoup aux écrivains, Gautier notamment. Il avait utilisé une version bengali. C'est à cause de ce livre qu'il est l'homme à qui Gœthe put écrire la phrase sur *Sacountalâ*, étoile qui lui rend la nuit plus agréable que le jour. Lui-même, on Ta entendu s'écrier, après la lecture de la version donnée par Jones : « Jamais je n'oublierai l'impression qu'elle fit sur moi. » C'est avec le même mouvement de vrai vivant qu'il s'exalte, en janvier 1825, sur la *Bhagaçad-Gitâ* (*/.* des *S av.*). Les successeurs ont pu regretter que la nouvelle science ait tardé à se refroidir dans les cerveaux des pionniers ; mais c'est ce qui fit qu'elle devint pour beaucoup d'autres un enthousiasme aussi. Je ne reviens pas sur l'épisode Spartiate où l'on a vu Chézy se cacher de ses amis Sacy et Langlès pour apprendre tout seul, en s'escrimant sur l'*Hitopadesa* et les matériaux amassés par les missionnaires du siècle précédent ; non plus que sur ce qui concerne Rémusat ; il suffit de rappeler, à son sujet, que pour beaucoup d'adeptes, Stanislas Julien, Saint-Hilaire, Pauthier, et lui, le chinois est inséparable du sanscrit.

LES TRANSMETTEURS

Parmi les agents de la Renaissance qui font le va-et-vient entre la création scientifique et la création littéraire, il faudra ranger un authentique savant, Jules Mohl, et un informateur original, J.-J. Ampère, parce que tous deux, par leurs actions et relations, appartiennent, dans notre perspective, au domaine de l'agissement. C'est le personnel de l'Université, c'est celui des salons ; or, il joue un rôle capital dans le Paris intellectuel au début du xix^e siècle. Salon Nodier à l'Arsenal, où les poètes côtoient les orientalistes, Pavie, Fouinet, et le maître de maison fait sur l'Inde de Schlegel et les palingénésies les diverses rêveries qu'on a vues. Salon Duras, où Rémusat rencontre Cuvier sous le signe de Chateaubriand. Salon du peintre baron Gérard, où tout le contenu des autres se retrouve près Saint-Germain-des-Près. Devant toutes les cheminées s'adossent Ampère, Quinet, Cousin, Mérimée, Stapfer, Sainte-Beuve, Delécluze, Hugo. C'est un seul cercle. En septembre 1825, Mohl, écrivant à Ampère, a croisé dans le même temps Burnouf et Sainte-Beuve, Ballanche et Fauriel, et Humboldt, « un homme inconcevable » (et l'élève de Sacy) ; il a entendu Ampère faire des lectures chez Cuvier, il entendra Quinet en faire chez M^{me} Récamier. Jal se souviendra d'avoir rencontré Fouinet chez Nodier,

Rémusat et Cuvier chez Gérard. Aux premières années du siècle, dans le salon Millin, carrefour entre Faristocratie du savoir et l'autre, Champollion jeune a aperçu l'une et l'autre.

LE SALON CUVIER

Cuvier reçoit au Muséum, tantôt dans une suite de pièces formant bibliothèque, tantôt dans un petit salon rond, éclairé par le plafond, encombré de livres, qu'on appelle « la tente », et dont quantité de visiteurs ont laissé des images. Les jeunes subissent là deux attraites : ceux des filles de la maison, Clémentine, dont Ampère est amoureux moins qu'aimé, et sa demi-sœur, Sophie Duvaucel, autour de qui papillonne Stendhal ; au moins autant compte la certitude de se voir présenter à tout ce qui en Europe est savant ou lettré.

M^m^e Ancelot, arrivant à Tune de ces soirées, se trouve devant un Cuvier qui, au milieu d'un cercle pénétré, parle « de l'Asie, des peuples anciens de ces belles contrées, de leurs lois, de leurs écrits et de leur intelligence. Il jugeait aussi bien les petitessees et les grandeurs de notre état social que les splendeurs et les vices des civilisations passées. C'était un admirable enseignement en même temps qu'une spirituelle causerie ». Une autre fois, c'est Sarah Lee qui le montre suivant sur la carte avec ses invités le voyage de Champollion en Egypte (donc en 1828). Or, tout ce qui vient de Cuvier est muni d'un prestige que souligne, en avril 1830, le bruit fait dans Paris par la séance de l'Académie où il reçoit Lamartine : la politique avait dans ce moment de quoi préoccuper ; cependant, la presse déborde, Sainte-Beuve en fait un *Lundi*, ne trouve que d'Alembert pour terme de comparaison.

L'Inde ne passait pas seulement dans les conversations chez Cuvier. Nodier, quand il reprend les idées de réincarnation, se réfère obstinément à Cuvier comme ayant cherché et trouvé cette clé des « mystères du monde ancien » que tout le romantisme des cercles d'Iéna localisait dans l'Inde. Et les écrits parlent sur toute une suite d'années : en 1803, Cuvier est associé à la traduction des *Asiatic Researches*, où Langlès lui demande des notes scientifiques. En 1812 paraissent les fameuses *Recherches sur les ossements fossiles* ; les théories de l'auteur sur les questions de haute antiquité y sont remarquées (*Journ. de V'Empire*, 23 décembre 1812). A partir de la deuxième édition, en 1817, l'ouvrage commence par un *Discours sur les Révolutions du Globe* qui, dans la première moitié du siècle, a tenu une place comparable à celle de l'*Introduction à la méde-*

cine expérimentale dans la seconde. En 1816, peu après la fondation des chaires de sanscrit et de chinois, *Le Règne animal* se référait au classement linguistique, en nommant le sanscrit, *IS Avertissement* rajouté en 1821 au *Discours* fait sa large place au déblocage procuré à l'histoire de l'espèce humaine par la linguistique : « L'histoire des anciens peuples, base si nécessaire de toute opinion positive sur l'histoire du globe lui-même, n'a pas laissé que d'obtenir aussi quelques éclaircissements dans ces dernières années par les études de plusieurs savants allemands et français, et par les extraits que des savants anglais nous ont donnés des livres sacrés des Indous. »

Voilà qui confirme singulièrement et complète la conversation surprise par M^m^e Ancelot (certains termes sont identiques) ; je note avec quelle précision le naturaliste est renseigné sur la part respective des diverses nations dans les progrès de l'indianisme, et cela dans la décade où des allusions non moins localisées vont émailler la Préface des *Orientales*. Il y a quelque intérêt à observer l'attention d'un biologiste pour la philologie, le mouvement inverse étant abondamment manifesté. A nouveau, dans l'édition revue et augmentée de 1825, Cuvier, qui se pare, sur la page de titre, de son admission à la Société Asiatique de Bombay, fait à plusieurs reprises état des nouveautés orientalistes ; corroborant, cette fois, Sarah Lee, il invoque les découvertes de Ghampollion, qui sont alors dans toutes les pensées ; pourtant, celles des indianistes tiennent une place plus importante dans ses déductions.

Comme ses amis les Humboldt, il honore l'orientalisme à son rang dans le brassement des jeunes sciences qui rivalisent et s'épaulent. Il affirme que, les plus anciens documents proprement historiques étant relativement récents encore, il faut, pour remonter plus haut, recourir aux livres poétiques et sacrés des Hindous, Égyptiens, Chaldéens, surtout aux premiers ; on ne saurait en attendre une rigueur chronologique : Cuvier, dans sa foi inaltérablement attachée aux textes, défend les calendriers de la Bible. Il discute d'après Jones et les *Researches*, qu'il connaissait bien, Bentley et Colebrooke : « Après les Védas, premiers ouvrages révélés, fondement de toute la croyance des Indous, la littérature de ce peuple comme celle des Grecs commence par deux épopées : le Ramaïan et le Mahabarat, mille fois plus monstrueuses dans leur merveilleux que l'Iliade et l'Odyssée, bien que l'on y reconnaisse aussi des traces d'une doctrine métaphysique du genre de celles qu'on est convenu d'appeler sublimes. Les autres poèmes, qui font avec les deux

premiers le grand corps des Pouranas, ne sont que des légendes ou des romans versifiés, écrits dans des temps et par des auteurs différents, et non moins extravagants dans leurs fictions que les grands poèmes. »

On voit que l'égard du naturaliste pour un domaine éloigné du sien, et pour des apports contredisant la tradition religieuse, ne va pas jusqu'à la complaisance. C'est un égard cependant, mémorable dans une époque où aucune pensée n'oublie l'homme qui a pu se flatter de reconstituer une espèce animale d'après un os déterré : inévitablement, il paraît celui qui donne l'exemple de reconstituer l'individu-humanité en faisant appel à une méthode identique : avec ces ossements linguistiques exhumés d'Asie, et que tout le monde déjà appelle des fossiles, (Reynaud : « âge paléontologique » ; Pauthier : « littérature fossile »), on doit retracer tout le pointillé des premières aventures humaines. Sans doute Cuvier lui-même se prêtait-il à généraliser en une philosophie de l'histoire, en une loi universelle, son système d'anatomie historique. Qu'il ne lui ait pas déplu de voir former des collections d'ossements linguistiques, la tendance rejoindrait à souhait celle des philologies, sur le point de devenir sociologies, à lier partie avec les théories évolutionnistes ; on constate une prodigieuse coïncidence des nouveautés biologiques avec celles de l'histoire. On pourra écrire, un jour, que ce que Lamarck a fait pour les espèces vivantes, Gobineau l'a fait pour les races humaines.

PARALLÉLISME ENTRE LA LINGUISTIQUE ET LA BIOLOGIE

Les collaborations réunies en 1803 autour de la traduction des *Asiatic Researches* sont plus qu'une rencontre d'un moment. Deux séries d'annotations y étaient entremêlées : philologiques, avec Langlès ; confiées à Cuvier, Lamarck et Delambre, pour les sciences exactes et naturelles. Dès l'origine, on l'a vu, les indianistes de Calcutta, eux-mêmes biologistes ou mathématiciens pour la plupart, liaient étroitement les intérêts des

- divers savoirs. C'est un fait capital, que la marche concordante des connaissances linguistiques et biologiques vers le concept d'évolution. Ce mot même d'évolution semble bien devoir son premier crédit à l'emploi qu'en avait fait, à la fin du xviii^e siècle, Charles Bonnet, le même qui avait lancé celui de Palingénésie destiné à une si romantique fortune. C'est Lamarck qui allait préciser l'idée et rendre définitif l'usage.

Il y a d'abord tout l'intérêt qui dans le Paris de l'Empire s'attachait à ce qui touchait le Muséum, ci-devant Jardin du

Roi, sauvé en 1793 par Jussieu : on voit cela à plein dans les souvenirs de Michelet, qui en fait un des deux pôles (avec le Musée des Monuments français, de Lenoir) de la vie intellectuelle. C'est là que Lamarck, connu dès 1778 par sa *Flore française*, venait créer une science nouvelle dont il suffit d'écrire le nom pour en faire sonner tous les retentissements : la *biologie* ; le nom apparaît en 1802 dans ses *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, avec cette définition : « Elle comprend tout ce qui se rapporte aux corps vivants »... (sens plus général qu'il ne l'est resté, et qui est conservé ici). Le savant allemand Treviranus publie, la même année, une *Biologie ou philosophie de la nature vivante* (cf. Gaullery dans Hano-taux, 147 suiv.). En 1809 Lamarck publie à son tour un livre au titre analogue, qui va ouvrir une ère de l'esprit, et qui ressemble singulièrement à ceux des séries historiques : une *Philosophie zoologique*. C'était la fondation du *transformisme* : elle précède de trois ans seulement celle du comparatisme linguistique (1812-16) par Bopp, tout de même que Darwin, continuateur de Lamarck, va travailler parallèlement à Max Millier, continuateur de Bopp.

Parallélisme qui me semble assez saisissant. La découverte de Lamarck tient en ceci que, rompant avec la théorie de Linné, qui admettait des espèces indépendantes les unes des autres, il montre partout « des individus qui, subissant l'action des circonstances, auraient évolué à travers les millénaires jusqu'à « se transformer » (Madelin). N'est-ce pas ce qu'allaient montrer, pour la première fois aussi, grammaire comparée et science du langage ? On commence dès lors à mieux comprendre les assemblages d'orientalistes dans le salon Cuvier, d'idées linguistiques dans le cerveau de Cuvier. Similitudes poussées jusqu'en ceci : les théories de Lamarck se heurtent aussitôt à des arguments théologiques, à des questions d'exégèse, comme les écritures retrouvées débattaient par des controverses sur les chronologies de la Bible ; c'est justement là-dessus que s'alarme et se bat le croyant Cuvier. Dès 1793 Lamarck avait reçu un renfort d'importance. A vingt et un ans, Geoffroy Saint-Hilaire était appelé par Daubenton, collaborateur et successeur de Buffon, à inaugurer la *zoologie* au Muséum. Quelles perspectives de plus il devait ouvrir, on le mesure à l'établissement de ces disciplines encore inédites : *Yanatomie comparée*, *Xembryogénie*. Tout ensemble découvrir l'unité de composition organique et étendre aux structures des corps vivants le comparatisme, voilà encore des rapprochements qui parlent pour un esprit

d'époque, pour une époque de la pensée des hommes sur l'homme.

Sans tarder, Lamarck et Saint-Hilaire, cela devenait un camp : celui de la doctrine nouvelle, puisque, en face, ne pouvait manquer de se dresser celui qui sauvegardait le dogme de la Création, une Genèse advenue une fois pour toutes. L'antagonisme était si vif et de tant de conséquence alors, que Napoléon, inquiet pour ses efforts de restauration religieuse, avait fait à Lamarck une scène de la dernière violence devant Arago. Le champion du camp traditionnaliste dans la maison scientifique et impériale fut Cuvier. Il avait, lui, renoncé à devenir pasteur pour être géologue, puis zoologiste. Le curieux est que, de même que Saint-Hilaire avait été appelé au Muséum par Daubenton, c'est Saint-Hilaire qui y appela Cuvier pour y jouer « le rôle d'un nouveau Linné ». A vingt-sept ans, en 1796, le nouveau venu était grand personnage officiel, maître universellement reconnu ; membre de l'Institut (classé des sciences), notons qu'il allait bientôt y siéger, non seulement à l'Académie française, mais même à celle des Inscriptions ; professeur aussi au Collège de France, c'était bien des occasions de rencontre avec les linguistes. Rappelons-nous encore que, semblables à leurs prédécesseurs anglais dans l'Inde, les indianistes européens sont souvent naturalistes comme les Humboldt et Ampère, médecins comme Rémusat (Burnouf, Th. Pavie, s'intéressent d'abord aux sciences naturelles).

Or, en 1804, une bonne fortune sert les naturalistes et les aiguille, comme a fait la conquête de l'Inde pour les linguistes : aux environs de Paris sont découverts des ossements surprenants, tout de suite déclarés « antédiluviens » : voilà ranimée du coup, dans un autre domaine, cette question du Déluge qui passionnait Anquetil et les premières controverses sur l'Orient. Le protestant Cuvier ne cessera de la mettre au premier rang de ses plaidoyers, comme faisait dans ses polémiques l'un peu janséniste Anquetil. Et c'est la fondation encore d'une science de plus, la *paléontologie*, dont il n'est pas besoin de souligner la concordance avec toutes celles qu'alors obsédaient des problèmes d'origines (la *géologie*, nommée par du Luc dès 1778, ne prenait que peu à peu une existence distincte).

Progrès parallèles des comparatismes ? de 1800 à 1805, Cuvier professe au Muséum des leçons retentissantes, bientôt recueillies et publiées, où il établit une *loi de corrélation des formes*, « d'après laquelle, toutes les parties d'une même organisation étant en harmonie entre elles, il suffit de connaître un organe pour en

supposer, à coup sûr, tous les autres » (Madelin). Si de telles conceptions, génératrices de telles méthodes, purent vraiment ne pas être présentes à l'esprit d'un Bopp, d'un Burnouf, tandis qu'ils fondaient les leurs, le moins qu'on puisse dire est qu'il se trouve de merveilleux agencements et conjonctions du hasard historique. Sans doute, Cuvier part de là pour mettre à mal l'hypothèse évolutionniste ; de l'Empire à la Restauration, le dogme de la fixité des espèces est décrété d'utilité publique. Mais ceci même anime tout le paysage mental, fait des disputes de spécialistes une passion générale qui obsède les cerveaux d'hommes de lettres, Hugo, Balzac, Sainte-Beuve, Michelet. Les rangements et les dérangements des scientifiques engagent les intérêts des littéraires et ceci dans une ère nouvelle où, par la technique de son instrument verbal, la littérature se découvre solidaire des sciences. Fait d'une extrême importance, parce qu'au même moment, à partir de Lavoisier et de Monge, les sciences fondées sur les chiffres ont enlevé la souveraineté aux savoirs fondés sur la lettre. Il est manifeste que la connaissance textuelle commence à incliner vers les disciplines des calculateurs ; il apparaît bien aussi que les grands systèmes scientifiques subissent une aimantation venue du côté des historiens, eux-mêmes sensibles à l'orientalisme et à la linguistique, nouveaux définisseurs du domaine humain.

On entrevoit ces rapports, non seulement dans les écrits et les causeries de Cuvier, mais dans sa maison et ses relations ; avec Albert Stapfer, Degérando, Eckstein, par exemple, personnalités agissantes qui font une époque et que les suivantes oublieront, il est du petit groupe où l'on jette le plan d'une *Revue germanique*, que, sous l'Empire, le veto du maître empêchera d'aboutir à ce moment. Il est dans quantité d'autres comités, fondations, journaux où fusionnent (le bureau du *Journal des Savants*, entre autres) de nombreux ordres de curiosité et de recherche. Les contemporains, acteurs ou témoins, avaient conscience de ces solidarités, en nourrissaient une variété de la vaste espérance qui prédisait partout un âge nouveau. Frédéric Schlegel écrivait dans son *Histoire de la littérature* : « On pourrait dire que, de même que l'histoire des peuples a eu ses temps héroïques, de même que l'époque actuelle de la nature a été précédée d'une autre époque plus antique, dont témoignent encore et les vestiges de tant de révolutions et les restes nombreux de tant d'animaux d'une grandeur gigantesque qui ont péri, de même le développement

intellectuel et la force de l'imagination poétique ont eu leurs temps merveilleux et gigantesques... » (tr. fr., I, 223). Mazure, dans sa Préface à la traduction de l'*Essai* du même Schlegel sur la langue et la sagesse hindoues, disait en 1837 (p. xvi) : « C'est ainsi qu'après avoir défriché le champ intérieur, la vertu des analogies sera si grande que l'on pourra reconstruire à l'aide de quelques éléments une langue entière, de même que la découverte de races animales effacées de l'univers permettait au grand Cuvier de spécifier l'espèce à laquelle appartenait l'individu dont on ne lui montrait que le débris le plus simple et le plus indifférent. » Mêmes rapprochements déjà sous la plume d'Eckstein dans les années 20 (Burtin, 230) : « De même que les Cuvier et les Humboldt découvrent les mystères de l'organisation dans les entrailles de la terre, les Abel Rémusat, les Saint-Martin, les Silvestre de Sacy, les Bopp, les Grimm, les A. G. de Schlegel, poursuivent, dans les mots du langage, la reconnaissance de l'organisation intime et des titres originaires de la pensée humaine. » Peut-on souhaiter témoignages plus explicites ? Une application éclatante de ces vues était donnée en 1826 par l'*Histoire universelle* de Schlosser ; nous le retrouverons ; il explique les temps primitifs en disciple à la fois de Bopp et de Cuvier ; avant lui, Linck, sur qui il s'appuie, racontait les premiers temps d'après la géologie et la linguistique conjuguées.

BALZAC, LA GÉOLOGIE ET LE SANSKRIT

Peu d'idées, d'associations, seront plus que celles-là chères à Balzac. « Guvier, Geoffroy Saint-Hilaire l'attirent à l'égal d'un Lavater ou d'un Gall ; il décrit la société humaine comme un naturaliste les espèces animales. » (P. Moreau, 440.) Il rêve ces synthèses sous les noms de Louis Lambert et d'Arthez ; et d'ailleurs les mêmes groupes se retrouvent chez lui dans les deux cercles, celui du chiffre et celui de la lettre : Louis Lambert, en 1817-1820, « fréquenta beaucoup Meyranx » (ce Meyranx formé par Cuvier pour devenir le second de Nodier à l'Arsenal), « devint le membre chéri et admiré du cénacle de la rue des Quatre-Vents que présidait Arthez » (Cerfbeer et Christophe, *Rép.*, 292-3).

Cénacle dont voici le tableau dans *Illusions perdues* : « D'Arthez n'admettait pas de talent hors ligne sans de profondes connaissances métaphysiques. Il procédait en ce moment au dépouillement de toutes les richesses philosophiques des temps anciens et modernes pour se les assimiler (...). Il étudiait [je

souligne] *le monde écrit et le monde vivant*, la pensée et le fait. Il avait pour amis de savants naturalistes, de jeunes médecins, des écrivains politiques et des artistes (...). Puis venait Léon Giraud, ce profond philosophe, ce hardi théoricien qui remue tous les systèmes, les juge, les exprime, les formule et les traîne aux pieds de son idole, l'HUMANITÉ (...). Meyranx d'abord, qui mourut après avoir ému la célèbre dispute entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, grande question qui devait partager le monde scientifique entre ces deux génies égaux, quelques mois avant la mort de celui qui tenait pour une science étroite (...) contre le panthéiste (1), qui vit encore et que l'Allemagne révère. Meyranx était l'ami de ce Louis qu'une mort anticipée allait bientôt ravir au monde intellectuel. » Or, « ce Louis » Lambert, j'ai montré quels croisements l'orientalisme avait dans sa tête avec l'occultisme et la métaphysique : les voici maintenant liés d'intérêt avec les sciences naturelles. A côté de Lambert et d'Arthez, il y a chez Balzac un troisième héros mystérieux qui, pareil au premier, a appris « les langues orientales » pour édifier une « théorie de la volonté » : c'est celui de la *Peau de Chagrin*, Raphaël. Dans ce roman, en 1831, se montre le mieux la curieuse sorte de messianisme inspirée à Balzac par la simultanéité des découvertes historiques et biologiques ; l'ampleur de la vision exige ici une large citation :

« Vous êtes-vous jamais lancé dans l'immensité de l'espace et du temps, en lisant les œuvres géologiques de Cuvier ? Emporté par son génie, avez-vous plané sur l'abîme sans bornes du passé, comme soutenu par la main d'un enchanteur ? En découvrant de tranche en tranche, de couche en couche, sous les carrières de Montmartre ou dans les schistes de l'Oural, ces animaux dont les dépouilles fossilisées appartiennent à des civilisations antédiluviennes, l'âme est effrayée d'entrevoir des milliards d'années, des millions de peuples que la faible mémoire humaine, que l'indestructible tradition divine, ont oubliés et dont la cendre, entassée à la surface de notre globe, y forme les deux pieds de terre qui nous donnent du pain et des fleurs. Cuvier n'est-il pas le plus grand poète de notre siècle ?

(1) La « célèbre dispute » provoquée entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire à l'Académie des Sciences en 1830 par le mémoire de Laurencet et Meyranx, et « dont les phases successives étaient enregistrées par la presse politique et qui passionnait Goethe » (Gaullery), portait sur le postulat quasicosmogonique de l'unité d'organisation. Par là, la polémique des exégètes se réveillait entre les biologistes, on pouvait, en l'opposant au finaliste Cuvier, retrouver pour Geoffroy cette qualification de panthéiste et ce rapprochement avec l'Allemagne de la *Naturphilosophie*.

Lord Byron a bien reproduit par des mots quelques agitations morales ; mais notre immortel naturaliste a reconstruit des mondes avec des os blanchis, a rebâti, comme Cadmus, des cités avec des dents, a repeuplé mille forêts de tous les mystères de la zoologie avec quelques fragments de houille, a retrouvé des populations de géants dans le pied d'un mammoth (...). Après d'innombrables dynasties de créatures gigantesques, après des races de poissons et des clans de mollusques, arrive enfin le genre humain (...). Échauffés par son regard rétrospectif, ces hommes chétifs, nés d'hier, peuvent franchir le chaos, entonner un hymne sans fin et se configurer le passé de l'univers dans une sorte d'Apocalypse rétrograde. En présence de cette épouvantable résurrection due à la voix d'un seul homme, la miette dont l'usufruit nous est concédé dans cet infini sans nom, commun à toutes les sphères et que nous avons nommé LE TEMPS, cette minute de vie nous fait pitié. »

C'est dans cet ensemble de visions et d'hypothèses, dans ce cadre devenu indéfiniment extensible, que les grandes têtes romantiques projetaient les agrandissements apportés à l'histoire par les révélations des linguistes et des naturalistes. Ici l'allusion aux poissons et aux mollusques montre l'écrivain aussi exactement au courant de la controverse scientifique que le poète qui avait nommé les divers « cantons » de l'orientalisme. « Une sorte d'Apocalypse rétrograde », cette formule du Balzac de 1830 pourrait servir, trente et quarante ans plus tard, de définition pour les poèmes épiques de Hugo, pour les grandes synthèses de Michelet : ce que Balzac conservateur vénère dans les leçons de Cuvier, Hugo, Sainte-Beuve, Michelet, de l'autre bord, l'attribueront à Lamarck ou Geoffroy. Et voici la linguistique, telle qu'on la voit dans le roman. Le vieil antiquaire y exhibe au héros sa peau de chagrin portant une inscription magique si profondément incrustée qu'elle résiste à toute tentative pour l'effacer. Le beau est que Balzac donne ce texte-là en *arabe* (éd. M. Lévy, 39) et, froidement, fasse dire par l'antiquaire au jeune Raphaël : « Ah ! vous lisez couramment le *sanscrit*. Peut-être avez-vous voyagé en Perse ou dans le Bengale ? »

On pourrait se demander s'il n'a pas fait exprès de mettre cette confusion d'ignorant dans la bouche de son commerçant ; il n'y a aucune chance de l'espérer : l'antiquaire est présenté comme doué de haute science, d'abord grand voyageur : « J'ai vu le monde entier. Mes pieds ont foulé les plus hautes montagnes de l'Asie et de l'Amérique », puis linguiste : « ... j'ai appris

toutes les langues » ; point de doute : l'homme a reçu le talisman d'un « bramane ». Balzac, nettement dupe de son texte arabe, le prend pour du sanscrit. Il n'a jamais vu de caractères *devanâgarî*, ou s'imagina-t-il que l'Orient, cette entité, n'ait qu'une seule écriture ? Une rencontre récente m'a permis de recueillir sur cette mésaventure l'opinion du professeur Abel, de l'Université de Bruxelles ; il inclinait à penser que le texte arabe de Balzac avait été fabriqué par quelque camarade mal intentionné, une petite conspiration ayant été montée autour de Balzac pour se moquer de ses connaissances hâtives. Mais alors, que dire de ces centaines de milliers de lecteurs qui, en plus d'un siècle, passaient devant la bourde aveuglante sans se poser de question ? il fallait donc que pas un orientaliste, pas un arabisant n'eût jamais lu ce livre ? et qu'en avaient fait au passage les traducteurs étrangers ? Une atténuation de la faute pourrait être supposée en la mettant au compte de Purdu, langue où le vocabulaire est mêlé de sanscrit et l'écriture persane. Mais Balzac allait-il jusqu'à tant de précision ? il donne le raccord d'une Inde-savoir, qui est nouvelle, à l'Inde-roman, qui est antérieure, par la charnière du cabalistique, qui est un passe-partout.

Pour achever le tableau des liaisons entre l'histoire des inventions littéraires et celle des scientifiques, il suffira, en attendant que Michelet nous y ramène, de rappeler la ferveur du jeune Sainte-Beuve, ex-apprenti médecin, pour les cours de Lamarck ; il y revient longuement, avec émotion, dans *Volupté*, comme à une phase décisive dans l'histoire de son esprit : c'est une des multiples empreintes qui y resteront mêlées à celles de Saint-Martin, Ballanche, Saint-Simon, Lamennais (cf. ci-dessus 253-4.) ,

JEAN-JACQUES AMPÈRE

Dans la maison de Cuvier, foire d'idées de l'Europe romantique, où les étudiants sont reçus avec les maîtres, Jules Mohl, débarquant à Paris, aperçoit Ampère adolescent qui, le dos à la cheminée, lit un poème de sa façon. Il n'avait pas, en sa Tubingue, imaginé une telle exhibition donnée par un philologue devant des naturalistes.

Le cerveau d'Ampère (1800-1864), on croirait la carte des échanges qui alors, du sud de l'Asie au nord de la Baltique, oscillent parmi le tourbillon des nouveautés. Fils du grand physicien, il a exercé une influence que son ami Sainte-Beuve semble presque démesurer ; avec son talent de rajouter aux

demi-talents ce qu'il retranche aux entiers, le critique aime assez rétablir la balance faussée par les dons de la Providence. Il ne manque pas un cours d'Ampère au Collège de France ; il est vrai qu'il travaille à obtenir de lui sa chaire. Ampère y a succédé à Andrieux, après avoir suppléé Fauriel et Villemain : ces noms racontent l'installation des littératures étrangères dans le haut enseignement ; il est important que le souci d'universalité s'y répande, marque les générations de studieux ; Fauriel, mariant le sanscrit avec l'ancienne poésie héroïque de l'Europe, fait ce que feront Quinet et Ozanam, enseigne à Ampère comment le faire. L'esprit d'Ampère signale entre toutes une bifurcation de l'orientalisme avec le germanisme. En 1820 il apprend « la langue d'Ossian », en 1828 le traduit avec Mérimée ; en 32 il étudie dans la *Reçue des Deux-M ondes* (août), « Sigurd, tradition épique selon l'Inde et les Nibelungen », en 36 (décembre) le déchiffrement du zend par Burnouf. Le 6 novembre 28, voyageant en Allemagne, il écrivait à Charles Lenormant : « Pendant que vous vous enfoncez dans le copte et les hiéroglyphes, je me plonge toujours plus avant dans le Nord, et à force de m'y plonger, je rejoins enfin votre Orient auquel on arrive de partout. » (Cit. Carré, II, 50.)

Son père, génie multiple, lui avait d'abord donné le goût de la botanique et de la géologie : c'était alors le bel avenir des jeunes. Mais la littérature l'emporte : pour ceux qui sont nés avec le siècle, il y a de quoi hésiter entre les deux. A vingt-cinq ans, sept tragédies, toutes acceptées au Français, pas une jouée, — déjà l'auteur s'en était désintéressé au profit de la philologie ; c'est là que Mohl le montre se jetant *par romantisme*, avec « son ami Fauriel, qui étaient parmi les premiers auteurs de ce mouvement (...), dans l'étude des littératures orientales » ; il précise que c'était à cause de l'« ardeur incomparable » par laquelle la jeunesse se précipitait vers « l'étude des littératures de tous les peuples pour y chercher des formes nouvelles ». Ainsi un point est fixé : la vogue des littératures étrangères, essentiellement romantique, profite à l'indianisme ; et, d'autre part, le goût de l'Inde passe normalement des philologues aux poètes : dans les années 20-30 un débutant, quand il s'aperçoit que la création poétique n'est décidément pas son lot, se rejette sur les jouissances poétiques de compensation, que lui offre le répertoire universel. Fauriel élève de Hamilton, pousse Ampère à apprendre le sanscrit.

C'est ce que Sainte-Beuve exprimera : « Deux tendances principales semblent s'être partagé de bonne heure l'esprit

et Fimagination de M. Ampère : la tendance poétique et l'historique » ; on reverra cela chez Pauthier : qu'un professeur ait fait des vers, ou qu'un poète fasse de l'érudition, c'est un phénomène fréquent ; il est toutefois plus sensible dans l'aventure des orientalistes et des romantiques. A l'âge des vers de croissance, Ampère fait partie, avec Stapfer, rencontré tout à l'heure, et le malheureux Sautelet, d'un groupe hanté, vers 1818, par *Oberman*, Byron, Jean-Paul, les mythes, toutes les modes. Dans sa seconde phase il suit tous les cours : chinois, sanscrit, hiéroglyphes ; il sait plus et mieux qu'on ne croirait à voir le peu que finalement il en tire : le défaut que Mohl appelle « une insatiable curiosité » l'empêche de tirer rien qui vive de « matériaux patiemment accumulés ». « Dans l'intérêt de la littérature orientale, on ne peut que regretter qu'il ne lui soit pas resté plus fidèle ; il était fait pour lui gagner des amis » ; ne doutons pas que ce n'ait été un fait acquis : c'était beaucoup pour elle que ce jeune homme plût à tous ; c'était dommage pour lui que tout lui plût : « il ne lui a manqué que la faculté de se restreindre et de se concentrer » ; croyons là-dessus quelqu'un qui avait longtemps cohabité avec lui. Confirmation, chez Sainte-Beuve, des « aimantations successives » ; notamment, par Fauriel, « le goût des origines » ; Ampère fut un des premiers militants à émanciper l'art et distendre la pensée historique par la multiplication des points de comparaison. Dans son article de 1836 sur la Perse et les études orientales, il propage la formule de Schlegel-Eckstein : « Les études orientales ont en ce moment un charme particulier », comme les études grecques au xv^e siècle. L'intermédiaire-né. En 1865, ses articles sur le domaine oriental forment un recueil posthume, par les soins de Barthélémy Saint-Hilaire, son émule en entreprise ; parus pour la plupart dans la *Revue des Deux-Mondes* entre 33 et 47, ils donnent un tableau des travaux de Rémusat, Burnouf, Mohl, sur la Chine, la Perse, l'Inde ; l'auteur encaisse le lieu commun sur les grandes épopées universelles prétendues spontanées : c'est manquer d'esprit critique, d'indépendance envers le germanisme, que d'affirmer le mythe de la poésie collective ou anonyme, à l'occasion, précisément, de Firdousi, dont le génie personnel démontrait l'impuissance d'une « tradition nationale » à produire par elle-même une épopée authentique.

En 26, s'étant sauvé en Allemagne pour ne pas épouser Clémentine Cuvier, il voit G. Schlegel à Bonn, en 27 les frères Grimm à Cassel, à Weimar Goethe qui « admire fort » son ami

Cousin, à Berlin G. de Humboldt qui l'enflamme pour les langues précolombiennes, — et puis il bifurque décidément vers les Scandinaves. En 29, à Hyères, il se lie avec M. de Syon (correspondant de J. de Maistre, puis de Mérimée), qui « adore le sanscrit et la géologie » (voilà jusqu'en province l'association des sciences) et qui « est grand amateur de la paléogénésie », doctrine pour laquelle il a lui-même hérité le faible lyonnais de son père, l'intime de Ballanche (nous tournons dans le cercle). En mars 30 il inaugure son cours à l'Athénée de Marseille par un « *Discours sur l'histoire de la poésie* » que Thiers publie dans le *National*. En 41 il visite l'Asie mineure avec Lenormant. Il connaît tout le monde comme toutes choses ; on le soupçonne d'avoir surtout agi par contact et conversation : encore une fois, c'est le destin, et jusqu'ici c'était le secret, de la Renaissance orientale. Car son enseignement attire plus de curiosités qu'il n'en satisfait. Sainte-Beuve toujours, qui dans ses lettres se déclare « à certains égards un élève d'Ampère », le montre dans ses *Poisons* (24,178) impuissant à communiquer son enthousiasme : « C'est de la littérature à dos de mulet (...). Tout le feu d'Ampère est dans la recherche, et il ne lui en reste rien pour l'exécution. » Il n'y a pourtant personne de plus écouté ; dans les salons, il l'est bien, grand homme chez M^m^e Récamier et d'abord grand soupirant, non moins fêté derrière la porte voisine des Mohl-Clarke ; entre Fauriel et Xaxier Marmier, il détient le prestige des littératures inconnues. Le recevant à l'Académie, Mérimée (encore un ami) consacrera l'importance que lui reconnaissait toute une époque.

Ce serait quelque chose déjà que d'avoir accrédité la littérature comparée, s'il ne restait plus à l'inventer après Villemain ; il a fait plus, sur les confins de notre enquête : de la recherche orientale il repassait, comme Fauriel encore, à la recherche médiévale, qui s'y trouvait associée, et là marquait mieux son empreinte. Le celtique, vainement entrevu en Angleterre depuis Buchanan (1589), ne s'organisait guère qu'avec Pictet dans un cycle indo-européen repris par Bopp en 1837 ; les études médiévales ne s'orientaient qu'avec l'enseignement de Pastoret au Collège de France en 1804, de Daunou en 1819 ; à partir de 1820 environ se fondent des musées, des comités, des entreprises de publication. Ce mouvement reçoit en 1833 le coup de fouet du premier volume de *VHistoire de France* publié par Michelet : c'est cette même année qu'Ampère entre au Collège de France, il s'y attaque à la littérature médiévale d'expression latine ; puis il passe aux textes de langue vulgaire.

Sur son apport, son successeur actuel porte un jugement qui le rehausse : « Perspicacité d'un esprit auquel rien n'échappe, pour qui le moindre détail était plein de signification et qui a su démêler avec sûreté les caractères dominants des époques et des individus. » Les articles écrits à son retour d'Egypte en 39 « sont d'une sûreté de touche admirable. Mais ce qu'il ne faut point omettre, ce sont, chez un homme que dominait l'esprit littéraire, certaines qualités de son érudition ». Notamment il est le seul alors en France qui accorde, ce que ne fait pas même Littré à ce moment, les égards dus aux travaux de Diez sur les langues romanes (Faral).

LE SALON CLARKE. — JULES MOHL

C'est en 1824 qu'Ampère, choyé à son retour d'Italie, fait chez Cuvier la connaissance de Jules Mohl ; et c'est Mohl qui, venu d'Allemagne pour apprendre les langues orientales, entraîne Ampère au cours de Rémusat. D'avril 1831 jusqu'au mariage de Mohl avec Mary Clarke en 47, ils vont habiter et travailler ensemble. Mohl nous est peint comme « un singulier Allemand, un peu Anglais et vaguement francisé (...), qui régenta successivement l'Académie des Inscriptions, la Société Asiatique et le Collège de France (...). Ironique, revenu de tout, étranger à toute sentimentalité » (L. de Launay), il se tue néanmoins à la traduction de Firdousi, et prend, sentimentale ou non, la succession de Fauriel auprès de Mary ; elle l'épousera trois ans après la mort du prédécesseur, et la correspondance amoureuse de Mary avec Fauriel sera publiée par un descendant du successeur, lequel l'avait pieusement gardée. A cinquante ans, Fauriel avait subi la passion de cette Écossaise de vingt-neuf ans ; il en a soixante-douze quand il meurt en 1844 ; elle, cinquante-quatre en 1847 quand elle épouse Mohl, plus jeune de sept ans et qui mourra en 1876 ; elle ira jusqu'à quatre-vingt-dix ans ; de 1830 à 1880 fonctionne le salon Clarke-Mohl, à l'Abbaye-aux-Bois, et l'Europe y défile par masses ininterrompues avec ses célébrités littéraires, scientifiques, politiques.

Les dames Clarke, mère et fille, avaient repris un étage dans la maison de M^{me} Récamier, qui, « lorsque Chateaubriand semblait par trop s'ennuyer, était fort contente qu'arrivât miss Clarke ». En 38 elle va habiter la maison du maître ; « Ampère a dit qu'elle « faisait les délices » de René et que le grand homme s'est servi plusieurs fois, dans ses œuvres, des expressions bien à elle qu'il lui avait entendues » (M. J. Durry,

I, 480 ; II, 360). Sur ses charmes la littérature discute : pour Stendhal, qui l'abhorre, elle est, faite « comme un point d'interrogation » ; pour Quinet, qu'elle idolâtre, « elle est heureuse de ne pas se douter de sa figure » ; pour Guizot, « elle a la même coiffure que son terrier écossais » ; Chateaubriand, lui, a cette formule qu'on peut prendre comme on veut : « La jeune Anglaise ne ressemble à personne. » En un point elle ressemblait, du moins, à la légende continentale de ses compatriotes : elle s'intéressait prodigieusement aux gens auxquels tout le monde déjà s'intéressait. Une liaison orageuse et brève avec Amédée Thierry (petite erreur de tir : ce n'est qu'un frère de grand homme) avait précédé Fauriel, de qui elle se fit tout de suite appeler « mon ange ». On voit dans ses lettres qu'une de ses passions fut de regarder de tout près comment est fait un professeur au Collège de France. Maîtresse de maison qui donne leur prix aux gloires d'Université et de Parlement, elle est également attirée par l'anatomie de ces grands cerveaux, Hugo, Chateaubriand, Dickens, Longfellow, Tourgueniev, et aussi bien Montalembert, Renan, Prévost-Paradol, Jules Simon, Guizot. Une gourmande du fumet des renommées.

Éprise d'un des premiers sanscritistes français, épouse du premier des iranisans, elle parlait de leurs savoirs avec eux et autour d'elle ; elle écrit à Fauriel en 1827 : « Je désire beaucoup causer avec vous sur l'Inde et la Grèce, et que vous me battiez pour me faire apprendre le sanscrit » ; sous sa grimace à la Bettina, cette espiègle de trente-quatre ans s'accroche à la mode ; elle revient à l'Inde plusieurs fois dans le même été ; en août, Fauriel lui répond que le sanscrit n'est pas plus difficile que le grec : « J'ai persuadé à M. Barchoux[BarchoudePenhoën] que je rencontre quelquefois, d'apprendre le sanscrit. » Le salon Clarke est certainement l'un de ceux où Sainte-Beuve a le mieux approché la Renaissance orientale ; il y est assidu, indulgent pour la femme, amical pour le mari ; en 44 il en obtient les papiers Fauriel pour documenter son article volumineux, l'un de ses meilleurs ; il accordera une étude fort développée au *Shah-Nameh*, seul à bénéficier d'une telle attention parmi tous les poèmes revenus d'Asie ; il déclarait languissant l'enseignement de Mohl ; plus touché par les travaux et la conversation de son ami qu'il ne veut le paraître, le voici écrivant qu'une pièce de Scribe paraît « trop mince et plus que badine (...) à qui habite dans le *Shah-Namek* et les épopées d'Orient ». Insolite émotion chez lui ! ce n'est pas souvent qu'il en a tant dit sur la poésie orientale et ses effets.

Pour Jules Mohl, trois ou quatre crayons, dûs à des maîtres, peuvent tenir quitte du reste : le portrait recueilli dans les *Nouveaux Lundis*, ceux de Renan et Max Müller en préface aux *Vingt-sept ans d'études orientales* ; quelques traits d'Augustin Thierry, deux fois bien placé pour se renseigner, et par les confidences fraternelles, et par le trône d'aveugle homérique où l'adorait le salon Récamier. Né à Stuttgart, Mohl (1800-1876) est envoyé, le 5 mars 1823, par son maître et oncle, le chancelier de l'Université de Tubingue, à Cuvier et Sacy ; ceux-ci, avec Rémusat, Fauriel, Burnouf, l'accueillent ; il ajoute l'arabe et le persan à l'hébreu qui avait été « pour lui comme pour tant d'autres le chemin de passage de la théologie à l'orientalisme » (M. Millier) ; il veut connaître « les idées qui ont gouverné l'humanité », spécialement « dans les périodes primitives de l'histoire orientale ».

En 26, à l'offre d'une chaire allemande de langues orientales, il préfère celle d'éditer et traduire, aux frais du roi de France, l'immense *Livre des Rois*, dont l'impression débute en 33 : il -resterà Parisien. Certes le caractère de la science qu'il trouve ici est pour beaucoup dans son choix ; peut-être autant, les amitiés, l'atmosphère ; c'est dans un salon de Paris encore qu'il fait la connaissance de son compatriote Humboldt ; il a l'audience des puissants, Villemain, Guizot, Cousin, Thiers. Son Firdousi paraît jusqu'en 1878, monnaie qui paie princièrement l'hospitalité. Naturalisé en 38, de l'Institut en 44, en 47 professeur au Collège de France, en 52 inspecteur des impressions orientales, il succède, cette même année, à Burnouf comme secrétaire de la Société Asiatique : les notices qu'il y donne diffusent son influence. Année par année, il y signale les publications orientalistes qui comptent ; il réclame depuis 1840, non moins attaché à l'Inde qu'à la Perse, la publication des Védas, tandis que Burnouf en faisait, grâce aux crédits de Guizot, copier les manuscrits par les soins de Prinsep. « En relations journalières avec Eugène Burnouf, écrit Renan, et toujours d'accord avec cette rare intelligence, il était comme le centre d'une vaste enquête où rien n'était négligé de ce qui pouvait contribuer à augmenter nos connaissances sur quelques-uns des chapitres les plus importants de l'histoire de l'humanité. » Renan résume à vue cavalière l'immensité des découvertes faites dans ces années, et conclut : « Ce fut l'âge d'or des études orientales ». Mohl sera ainsi à l'origine de l'assyriologie ; son intuition, peut-être aussi des réminiscences du pasteur manqué, lui font désigner la nécessité de fouiller la Mésopotamie.

potamie. En 43 il envoie Botta chercher Ninive, l'appuie dans ses fouilles de Khorsabad ; en 45 Botta et ses deux cents ouvriers nestoriens ont déblayé « 2.000 mètres cubes de murs couverts d'inscriptions et de bas-reliefs », dont le meilleur est expédié à Paris. Après le rappel de Botta en 49, Mohl continue d'agir pour l'extension de la mission française ; Oppert ira en 51 fouiller en Mésopotamie avec Fulgence Fresnel, cousin de Mérimée, élève de Rémusat, qui a été aussi voisin de palier d'Ampère.

Modestie, avec cela, et réserve lui sont reconnues ; et aussi, dit son compatriote Max Miiller, « une certaine brusquerie dont il ne put jamais se défaire et que plus d'un attribuait charitablement à son sang allemand ». Tout acclimaté qu'il était, il n'oubliait pas son origine, « Allemand par nature, Français par goût, Anglais par sa plus chère affection », et « de vrais amis dans chacun des trois pays ». Dans le salon international de sa femme il rêve d'une entente entre toutes ces patries ; il en désespère dès l'avènement du Second Empire, « dernière ruine de son rêve ». Du moins lui restait-il ce salon, « sorte de port franc ouvert à tous ceux qui venaient à Paris pour y voir ce qui méritait le plus d'être vu » : Renan, à qui nous devons ces traits, ne dénombre pas seulement tous les Européens de marque, mais « toutes les opinions », qui, là, se « donnaient la main ». N'imaginons pas trop ce que le mot de salon peut suggérer de gourmé. Chez M^{me} Glarke la mère on voit un petit noyau d'intimes, en attendant les invités après dîner, mettre bas la veste, chausser des pantoufles et ronfler sur les divans jusqu'au premier coup de sonnette,

La publication du *Livre des Rois* « compte beaucoup plus dans l'histoire littéraire d'un siècle que la naissance bruyante d'une foule de productions destinées à mourir », Ampère l'affirme immédiatement, en 1839, par un article éclatant (cité **par** H. Massé) de la *Revue des Deux-Mondes* (la formule semble pour lui une revanche sur l'abandon de la littérature créatrice). De cette opinion savante, les deux articles de Sainte-Beuve sur Firdousi, en 1850, font une opinion publique : ce grand nom passe de maître en maître. Dans le *Civilisateur*, Lamartine introduit l'histoire de Rustem, « une des plus épiques et des plus dramatiques du vieil Orient, l'Orient lui-même tout entier et tout vivant ». Pour Hugo, Firdousi va grossir le répertoire de ces noms-clés qui équivalent à des arguments dans sa dialectique de poète. Michelet, dans quelques pages véhémentes de *Bible de l'Humanité*, demande à Mohl le secret de la « sainte

âme de la Perse », « eau vive qui coule fraîche et pure au **fond** obscur des canaux oubliés » ; et, comme pour mieux marquer le caractère Renaissance orientale de son enthousiasme, il applique le terme de « sagas » au fonds populaire où puise le poète national de l'Iran.

FAURIEL

Fauriel, c'est encore le romantisme, l'université, le cercle Chateaubriand-Récamier et la tradition Schlegel-Hamilton. Et un chaînon de plus dans la Renaissance : Sainte-Beuve, qui l'aie mieux connu, voit en lui « le dix-huitième siècle devenant naturellement le dix-neuvième » (soixante ans en 1832), et le montre achevant l'action par quoi M^me de Staël (il avait été son premier lecteur) et Benjamin Constant, « transformant ingénieusement le siècle accompli (...), allaient semer les aperçus et pousser la découverte en bien des sens et sur bien des voies ». Lui-même le qualifie de « trait d'union ». Le portrait est tracé de première main, sur confidences directes de Mohl et Cousin et documents intimes. Figure hors série, vie mouvementée, réputation immense, — et, en fin de compte, toute cette consistance pour contemporains devient (ce n'est pas un exemple unique) fumée pour postérité. Ampère, Fauriel, c'est en deux exemplaires voyants ce favori des dieux : l'*Irrésistible de l'Echec*. Une extraordinaire séduction est réservée à des dons d'esprit qui jamais ne seront dépensés dans des œuvres : quel reliquat pour l'émerveillement d'un auditoire et la domination sur les cœurs ! le meilleur d'eux-mêmes reste sur leurs traits, dans des bonheurs de parole, illumine leur regard de tout le besoin d'être aimé qui ne passe pas dans des écrits, et malgré eux opte à chaque instant pour l'instant contre la durée : il faut bien, tandis qu'ils vivent, que leur pouvoir d'intéresser paraisse la vie aux vivants, car il mourra avec eux. Est-ce même qu'ils optent ? Cas un peu admirable, un peu affreux, de l'homme qui *pourrait* créer une œuvre, mais qui n'y est *pas absolument obligé*. Qui n'est pas dévoré par l'œuvre. Chez qui l'œuvre ne réussit pas à être de l'ultra-vivant, parce qu'elle est tout le temps pressée par de la vie au premier degré. La vie intérieure ne leur est pas refusée, seulement elle a trop de concurrentes. A cet égard, un Quinet est sur la limite, de plus en plus gagné par l'action. « Homme dont presque toute la vie se passa à répandre ses lumières et à verser ses idées au sein de l'amitié », — sous ce style Louis-Philippe, signé Sainte-Beuve, on aperçoit en Fauriel un galant homme qui a parlé sa vie.

Le jeune Fauriel (1772-1844), ex-secrétaire de Fouché, familier des maisons d'idéologues (il s'engage en 1802 dans une liaison de vingt années avec la belle veuve Condorcet), ne Test pas moins des premières modes romantiques : Ossian, l'Allemagne de Charles de Villers, Manzoni, — Herder et Vico, qui lui font aimer « surtout la poésie à cet âge de première croissance où elle est presque la même chose que l'histoire » ; voilà qui l'achemine autant vers les chants de la Grèce ou de la langue d'oc que vers les nomenclatures d'Eckstein : « Si, sur son chemin des Provençaux, il pouvait faire à l'occasion le grand tour par les Nibelungen jusqu'à l'Edda, [il se](#) gardait bien d'y manquer. » C'est Fauriel qui a repassé à Ampère les idées allemandes : « Son action sur les débuts de M. Ampère fut sensible ; il contribua à développer en cette vive nature l'instinct qui la tournait vers les origines littéraires. » Sur quoi Sainte-Beuve, ailleurs si résistant à la proposition de couper en morceaux la personne d'Homère, endosse la croyance d'Ampère en rangeant, aussitôt après l'Homère premier du nom, « ces trois Homères longtemps ignorés de nous (...), les poètes Valmiki et Vyasa des Indous, et le Firdousi des Persans » ; — Ampère, Fauriel, Mohl, voit-on maintenant à quel point les relations de personnes peuvent obtenir ce que ne faisaient pas les connaissances de livre ?

Sainte-Beuve nous a refusé une étude d'ensemble sur le mouvement orientaliste, lacune qui reste sans compensation, car il était placé et apte comme personne ; c'est le cœur peut-être qui n'offrait pas assez de place pour de si grandes choses, qui n'eût plus eu assez de sang pour Rome et la Grèce et l'Occident. Notre Renaissance, il l'effleure à propos de Mohl, Eckstein, Ampère, Fauriel, les seuls dont il donne, à titre d'ami, des portraits en pied ; par raccroc, surviennent Burnouf, Sacy, Chézy, Pauthier, Barthélémy Saint-Hilaire ; encore, pour Pauthier et Ampère, se rattrape-t-il de ses attentions publiques par ses casiers de « Poisons ». Il a du goût pour les hommes-charnières, providences des historiens, éprouvettes-témoins pour le chimiste des littératures.

En 1803 Fauriel est le condisciple de F. Schlegel pour le sanscrit ; en 21, il devient le confident d'Augustin Thierry, d'abord rencontré chez les Tracy, puis chez M^{me} Clarke ; il se trouve alors « dépositaire non moins fervent et non moins essentiel des confidences sur l'Inde et des doctes projets asiatiques de Guillaume de Schlegel » : nous voici donc surprenant, grâce à Sainte-Beuve, une importante conversation de plus

sur le sanscrit entre deux interlocuteurs qui comptent : Fauriel et Thierry. C'est qu'à ce moment G. Schlegel, forcé de quitter Paris avant d'avoir pu achever la fonte des caractères *devanâgarî* qui l'y avait amené en mission, a prié Fauriel d'y donner ses soins. Ensuite il le charge de collationner, pour la traduction latine qu'il en prépare, les manuscrits parisiens de la *Bhagavad-Gîtâ* ; en 1823 Fauriel, qui a contribué à fonder la Société Asiatique, passe dans le *Journal* de la Société une étude sur *VIndische Bibliothek* de G. Schlegel (cf. c.-r. Chézy, d'autre part, / . des *S* av.).

A la mort de Chézy, il écrit à Mary : « Je ne puis oublier le zèle et le plaisir avec lequel il me donna les premières leçons de sanscrit : c'est une parenté qui a ses devoirs et son intimité, tout comme une autre ; je la respecterai toute ma vie. » Les premières ? celles de Hamilton étaient-elles donc négligeables ? l'année même où il les recevait, avec F. Schlegel, Volney, Langlès et Hageman, Fauriel pourtant se jugeait capable d'étudier la philosophie indienne dans la *Décade philosophique* ; en 1818 dans les *Archives philosophiques*, en 19 dans la *Revue encyclopédique* (première forme), il examine le système de Bopp. Dans son Cours de 1833-34, il fera large place en Sorbonne à la langue et à la littérature sanscrites. C'est seulement après que 1830 aura amené au pouvoir ses amis politiques et fait créer pour lui la chaire de littérature étrangère, qu'il se spécialisera dans le domaine des poésies méridionales.

Ce que, dans ce domaine, il transportait du postulat des poésies dites primitives et prétendues spontanées, eut une extrême importance, Edm. Faral montre avec quel retard la *Chanson de Roland* vint rendre à l'ancienne poésie française un rang jusque-là accaparé par les *Nibelungen* : c'est seulement dans les années 50 qu'y réussissent les efforts accumulés de Monin, Francisque Michel, Saint-Marc Girardin, Genin et Vitet. La théorie des épopées « effusion » du génie populaire continuait d'imposer aux médiévistes celle des « cantilènes », qui ne devait s'écrouler finalement qu'en 1884 sous les coups de l'italien Pio Rajna ; il y avait alors soixante ans juste que Fauriel avait repris au compte des chants populaires grecs l'erreur germanique fondée sur la supériorité de la « poésie naturelle » ; ayant entendu professer Fauriel et son successeur Ozanam, Renan l'endossait en 1845 dans ses Cahiers de jeunesse pour l'appliquer à la *Chanson de Roland*. Il faudra attendre que Bédier, en 1912, mette hors de cause l'hypothèse des versions antérieures du poème ; il devra alors s'en prendre nommément aux préjugés

de Herder, des Grimm, de Fauriel : désormais la *Chanson* ne sera enfin plus le dernier état d'un énigmatique cycle carolingien, mais la consécration d'une légende locale par le génie d'un individu ; comment un poète digne de ce nom eût-il jamais douté de cette loi ? et c'est bien ce que n'avait jamais fait Hugo.

Fauriel avait des idées, des savoirs, des conseils, pour tout le monde : on vient de le voir pour Ampère et Thierry ; on l'a vu pour Constant, avec qui il parle pendant des années, documentation comprise, le grand ouvrage *De la religion*. « Mais, pour une part, la plus grande, ces idées, il ne parvint jamais à les rédiger ; et il les rédigea, pour l'autre, dans un style où Henri Brulard voyait l'exemple de la bassesse bourgeoise » (M. J. Durry) : ils s'entre-haïssaient à travers leurs sentiments opposés pour Mary Clarke. Pourtant Stendhal aussi, l'ingrat, voici que Fauriel l'approvisionnait ! c'était d'anecdotes arabes pour son livre *De l'amour* : rationnel pendant à celui de Constant ; l'homme avait du bois pour tous les feux.

DELÉCLUZE, OZANAM, LAMENNAIS

Sur tant de pistes où Fauriel pousse Ampère, on croise un personnage qui a, lui aussi, beaucoup côtoyé. Etienne Delécluze (1781-1863), séjournant fréquemment à Fontenay, où il voisine avec Latouche, ce protecteur des Lettres, fait route en diligence avec Burnouf père et fils, qui habitent Châtillon ; il hante un salon de campagne où sont assidus Jean Reynaud et Pierre Leroux, dans les années où ceux-ci travaillent à leur *Encyclopédie nouvelle*, et où Quinet vient lire son *Prométhée* aux deux amis. Delécluze a de la considération pour la personne des saint-simoniens, mais, rationaliste, regimbe à la doctrine presque aussi violemment que son camarade Stendhal ; celui-ci, témoin des bruyantes et vivantes réunions de jeunes chez Delécluze, affirme : « Je n'ai jamais rien rencontré, je ne dis pas de supérieur, mais de comparable » (cit. P. Moreau).

En 1830, dans la *Revue française*, Delécluze révèle le roman arabe *d'Antar*, dont il traduit des fragments sur la version anglaise, la française ayant passé inaperçue en 1819. Plus tard, il y ajoutera des extraits de Firdousi, soit d'après Mohl, soit d'après l'anglais de 1832 ; c'est à l'occasion de ses études sur la chevalerie,* auxquelles il reviendra en 1838 (R. 2.-M.). Le hasard lui avait fait mettre la main, à la Bibliothèque, sur l'*Antar* anglais : cette rencontre a pour effet que les orientalistes, Chézy, Fresnel, Loiseleur-Deslongchamps, Pauthier,

Garcin de Tassy, Burnouf, Stan. Julien, lui envoient depuis 1831 leurs traductions pour qu'il en rende compte dans le *Journal des Débats* ; ce qu'il fait jusqu'en 37 ; aux *Débats* il retrouvait, en situation importante, le fils de Sacy. Frappé par l'effet de ses premières chroniques, par le fait que le roman des *Deux cousins* traduit du chinois en 24 par Rémusat avait été lu aussi avidement qu'un roman français, une plus vaste ambition lui vient : celle, dit-il dans ses *Souvenirs*, de « donner au public », encore qu'il ne puisse atteindre les originaux, « une idée générale de la philosophie, des lois, et des mœurs de l'Orient d'après les travaux » des spécialistes, puis d'ouvrir par là aux orientalistes eux-mêmes l'accès des journaux pour y parfaire sa mission ; ainsi y établirait-on une rubrique orientale : un tel programme ne parle-t-il pas d'une vogue réelle ? Le journaliste va exposer sérieusement le projet à son directeur Bertin, et lui conseille de confier cette rubrique à Julien, la Chine lui semblant avoir le plus frappé les imaginations ; c'est aussi, pour lui et l'époque, la région où se localise le romanesque oriental. Et il convainc son auditeur ! un peu trop même : car Bertin, devant la perspective d'une contamination asiatique, prend peur pour l'Europe, s'épouvante de « réveiller les barbares », et les choses en restent là.

Pas pour lui, toutefois. De cet Orient traversé il va se souvenir dans son action la plus marquante : il s'attelle à restaurer le culte de la Renaissance, — de la première, cette fois ; lui consacrant de nombreuses études destinées à faire corps, il réagit contre la passion de la deuxième, mais en appliquant malgré tout des idées de la deuxième. Ceci de deux façons, et en chacune on retrouve le sceptique. D'une part, il a tout de suite émis l'opinion que la chevalerie d'Orient est antérieure à celle d'Europe et l'explique en partie ; Ampère le conteste, y dénonçant une insinuation hostile à la spiritualité chrétienne : l'idée, en effet, avait été avancée par l'idéologue Ginguéné dès 1813 ; il est curieux que Villemain la reprenne pour faire pièce à Schlegel distribuant aux nordiques les dépouilles méditerranéennes, et qu'elle soit couverte par Chateaubriand dans les *Etudes historiques*, avec hommage aux beautés d'*Antar* (est-ce par fidélité à l'Abencerage ?) ; et Fauriel appuie Delécluze. Accord, d'autre part, entre eux sur le chapitre du Moyen Age, où de nouveau ils rencontrent la position de Villemain : celui-ci s'opposait à la vogue allemande du gothique et à son alliée, la poésie dite populaire, jusqu'à traiter de « paradoxe littéraire » l'engouement pour nos vieilles épopées. Delécluze,

carrément, renverse en faveur de la Renaissance, l'italienne, le mouvement parti d'Allemagne pour la nier et la remplacer.

Il devrait donc se trouver aussi parmi les adversaires de l'Orient ; pourtant, le voici qui rassemble (*Dante ou la poésie amoureuse*, 1854) toutes les traditions extérieures, orientales surtout, aptes à servir de caution à la conception dantesque de l'amour symbolique ; de nouveau, il analyse *Antar*, évoque Firdousi, Mazami, Azz-eddin-Elmocadessi, Waly (« Pétrarque né dans l'Inde »), renvoie à Chézy, Sacy, Tassy et à d'Herbelot, tant pratiqué alors par les gens de lettres. C'est bien une idée du xix^e siècle, que ce besoin de preuves par l'universel ; une « histoire des Renaissances », rien qui, fût-ce dans une intention hostile au germanisme, entre davantage dans les cadres de recherche encyclopédique procurés par la philosophie de l'histoire. L'orientalisme est en ces temps un prestige qu'on utilise dans tous les sens : Delécluze, rationaliste, y puise de quoi commenter ce qu'en Europe l'amour eut de plus semblable à une religion, — et même de quoi élargir les vues de Stendhal sur ce chapitre ; au camp des spiritualistes, l'Inde apportait d'autres arguments. Et il le savait bien : pour Dante, comme à propos de saint François d'Assise, il reprenait des initiatives d'Ozanam, qui avait passé par les mêmes itinéraires.

Frédéric Ozanam (1813-1853) a traversé tous les groupes significatifs, nous l'y avons vu déjà à deux reprises. Presque en famille chez les Ampère, à peine moins lié avec Ballanche, autre compatriote lyonnais, la *Vision d'Hébal* lui fait dire que « l'accomplissement du christianisme » est « le but de toute évolution historique » (1831) ; il rencontre chez Montalembert, vers ce temps, Vigny, Sainte-Beuve, et subit la marque d'Eckstein. A dix-sept ans, il écrit à son ami Fortoul qu'il voudrait « connaître une douzaine de langues pour consulter les sources et les documents (...), étudier (...) l'histoire des croyances religieuses dans toute sa profondeur » ; c'était tout à fait par la méthode et avec l'objectif de Lamennais jeune, quelque trente ans plus tôt. Devenu homme, il convie ses amis à « démontrer la religion catholique par l'antiquité et l'universalité des croyances et des traditions du genre humain ». En toutes, « laissant de côté les éléments mythologiques, il dégagait (...) l'élément unique, primitif, universel, et il le nommait l'élément chrétien. Le traditionnalisme de Lamennais, les recherches de Gôrres et du baron d'Eckstein, épiaient dans toutes les conceptions religieuses, si rudimentaires qu'elles fussent, des points de contact avec la révélation. Ozanam s'enfiévrant pour ces

études : d'une histoire comparée des religions, il attendait une preuve nouvelle pour son *Credo*. » (Goyau.)

En janvier 32 il avait entendu l'abbé Gerbet, d'abord proche de Lamennais, et collaborateur d'Eckstein, « ouvrir ses leçons sur la philosophie de l'histoire » ; dans quel esprit, on l'imagine en se souvenant que cet auteur réservait, dans ses *Considérations sur le dogme*, quatre chapitres aux « traditions primitives » ; dès Tété suivant, Ozanam projetait une Conférence d'histoire entre jeunes gens, « où les divers systèmes comparâtraient, où le christianisme planerait, jugerait » ; la chose s'organise en décembre. « La mythologie de l'Inde, la poésie et son influence, la littérature orientale », écrit G. Goyau, furent parmi « les thèmes que traita personnellement Ozanam durant l'année 1833 ». Et Sainte-Beuve, alors, fait allusion avec sympathie à ce groupe enthousiaste de jeunes, « au mouvement non douteux de restauration du christianisme par la science » : il faudrait souligner ces derniers mots, car « la science » veut dire l'histoire des origines, ouverte vers l'Orient. Peu de mots suffisent pour indiquer l'ampleur de l'action que purent exercer les idées de l'éloquent apôtre ; dans les cercles catholiques, cela va de soi, et elles y trouvaient des prédécesseurs. Dans l'Université son entrée est fêtée : sa thèse sur Dante, alors négligé, fait événement ; avec Villemain et Guigniaut, il a dans son jury Fauriel, qui l'invitera à le suppléer, et Cousin, qui, dès l'année suivante, lui offre de choisir entre cette suppléance et la chaire de Quinet à Lyon. A peine a-t-il opté pour la Sorbonne, son enseignement est célèbre : Caro et Sarcey sont de ses auditeurs, Renan s'y exalte, Lamartine en écrit : « Chacune de ses respirations vous prenait le cœur et vous donnait le sien. » Il mourra à moins de quarante ans, n'ayant professé qu'une douzaine d'années, s'intéressant toujours, à travers ses études italiennes et germaniques, aux « temps barbares ».

Nouvel indice de l'enjeu que représente alors la pensée orientale dans les controverses spirituelles : en 1844, Renouvier, aux premières pages du *Manuel de philosophie ancienne* (I, 3-12), ressent l'obligation de préciser la notion d'Orient, dont on fait tous les emplois. Il spécifie que pour la philosophie comptent surtout Inde, Perse, Egypte, Phénicie, Chine ; toutefois, « les Indiens seuls se présenteront à nous, dans ce passé si reculé, comme une nation vraiment philosophique. Ils ont parcouru durant une période à peine accomplie de nos jours toutes les grandes voies de la recherche intellectuelle », Ici, il prend parti

entre les deux camps, l'un de la primauté hindoue, l'autre de la suprématie grecque, et c'est en faveur du second, pour cette raison que la philosophie indienne « ne fut jamais indépendante de la révélation surnaturelle et divine de la vérité » ; argument qu'on retrouve chez tous les rationalistes ; encore qu'il aperçoive lucidement, et l'un des premiers, la profonde unité quasi théologique de toute la pensée, de toute l'expression même, dans l'Inde, il s'en prend aux propagandistes excessifs : critique des classements hâtivement établis par F. Schlegel entre les systèmes, ainsi que de ses théories linguistiques ; sévérité pour l'indiscrétion avec laquelle Pauthier, en traduisant Colebrooke, décidait contre la Grèce la question des échanges d'influences. C'est, en somme, au bout de quinze ans, une réplique au Cours de V. Cousin.

Il faut en venir à Lamennais (1782-1851), sachant déjà combien des idées qui nous occupent passèrent par lui, et il faudra y revenir pour « La question de Pâme ». Le 13 novembre 1807, de 4 à 5 heures et demie », note-t-il, il enregistre fiévreusement, à l'occasion d'un article sur les sectes dissidentes, un « Torrent d'idées vagues qui débordent sur le papier » : projet pour une réunion de toutes les Églises (publ. par Christian Maréchal). Parmi les paragraphes qui s'alignent, le n° 8 mentionne la nécessité de la « connaissance des langues orientales » ; puis, celle de se mettre en « rapport avec les littérateurs de ce genre », nommément Sacy : ainsi, dès 1807, un jeune catholique militant ne croit pas pouvoir se dispenser de la nouvelle science ; bien plus : s'il en éprouve le besoin, c'est sous l'influence du professeur d'hébreu de Saint-Sulpice. Voici qui est net (n° 18) : « Se procurer la *Bibliothèque orientale* d'Assémani, d'Herbelot, la préface du *Zend-Avesta* d'Anquetil, les mémoires de la Société de Calcutta. » Telle est la bibliographie que se compose un séminariste sous l'Empire. Il passe à l'exécution : dans ses papiers se sont retrouvées vingt-neuf pages de notes sur l'Avesta ; avec son frère, plume en main, il lit aussi Manou dans la traduction de W. Jones, d'où encore trente-quatre feuillets de manuscrit ; il annote d'Herbelot, et jusqu'à Pastoret. Tout cela repassera dans ses écrits et son action ; dès l'*Avenir*, il montre les sciences, et, parmi elles, langues et histoire, comme un ensemble « plein de Dieu » : « Les langues (...) sont les monuments de Dieu encore plus que des nations qui les ont parlées ; elles sont Dieu lui-même, car il est écrit quelque part que le Verbe c'est Dieu. » (Cit. Harispe.) Mais c'est dans

l'Essai sur l'indifférence (III-IV, éd. 1836-7), livre décisif, que le souvenir des premières lectures produit ses conséquences : Jones et les *Researches*, Anquetil et l'Avesta, sont abondamment cités (hélas, aussi Maurice, et l'*Ezour-Vedam*, que lui reprochera Lanjuinais). *l'Essai* semble accomplir le vœu de jeunesse : refaire l'unité religieuse de la terre en prouvant la vérité du christianisme par le consentement universel. Lamennais rejoint maintenant F. Schlegel, que peut-être en 1807 son intuition devançait de peu. Sa foi en l'universalité de la Révélation éclate dans mainte page ; les déductions de sa raison provoqueront chez Lacordaire une condamnation qu'on verra à sa place. « C'est surtout de l'Orient, le berceau de la religion, des arts et des sciences, qu'il faut tirer cette tradition primitive sur laquelle nous insistons. C'est de là qu'elle est passée à tous les peuples. 11 n'y a point de vérité historique aussi rigoureusement démontrée que l'existence de cette tradition, confirmée par tous les monuments antiques. » Et : « Chez les Indiens, comme chez tous les autres peuples de la terre, on reconnaît, à travers les fables et les fictions les plus bizarres un *culte pur dans son origine*, corrompu dans son cours. » C'est Fauteur qui a souligné.

Nous avons, du travail qui se fait en lui dans les années 30, la photographie signée de Sainte-Beuve (v. p. 254), l'un des auditeurs de Juilly, où passent aussi Hugo, Lamartine, le futur orientaliste Eugène Bore ; elle montre (*Port. Cont.*, I) le réformateur, tandis qu'il pense à concilier orthodoxie et liberté politique, tendant « aussi à se déployer dans l'ordre de science et à le mettre en harmonie avec la foi », — le programme n'a pas varié : « Un grand ouvrage de philosophie religieuse qui (...) promet d'embrasser par une méthode toute rationnelle l'ordre entier des connaissances humaines, à partir de la plus simple notion de l'être. » Cette méthode « toute rationnelle » est bien ce qui devait soulever les orages ; le critique appuie sur le risque : « La logique la plus exacte, jointe à un fond d'orthodoxie rigoureuse, s'y fraie une place entre Saint-Martin et Baader. » Il est étrangement remué : « Pendant que lisait l'auteur, bien souvent distrait des paroles, n'écoutant que sa voix, occupé à son accent insolite et à sa face qui s'éclairait du dedans, j'ai subi sur l'intimité de son être des révélations d'âme à âme qui m'ont fait voir clair en une bien pure essence. » Et il regarde, dans une inquiète admiration, s'ébattre parmi les profondeurs de l'espace et du temps cet « aigle d'intelligence » privé « de son saint Jean pour le ramener et le conduire ».

MÉRIMÉE

Du côté sceptique, avec Delécluze, qui ne s'orientalise qu'à peine, Stendhal, qui n'épargne ni Fauriel ni Mary Mohi, Sainte-Beuve même, qui se reprend toujours à ses amitiés, un bon métal-témoin des résistances est Mérimée. De tous côtés il touche à la Renaissance nouvelle et à ses gens ; commensal des Guvier, familier des Mohl-Clarke, à qui il amène Hugo, lié avec Fauriel, il est du groupe Ampère-David-Pavie ; sous sa plume passent Champollion et les hiéroglyphes, en 31 il devient chez Gérard l'ami de Charles Lenormant, premier disciple, puis successeur de l'égyptologue, neveu par alliance de M^{me} Récamier ; Lenormant occupe en Sorbonne une chaire d'histoire, grâce à lui ancienne, qu'il inaugure par un exposé sur l'Asie occidentale ; il mourra dans un voyage en Grèce, où Mérimée était son compagnon. Mérimée n'a pas été moins l'ami de Jacquemont, dont il fait aussi des notices ; il s'entremet pour Mohl, procure des documents à la Société Asiatique, fait nommer Burnouf inspecteur de la typographie orientale à l'Imprimerie royale, puis pensionner sa veuve, vingt ans plus tard ; d'ailleurs cousin germain de Fulgence Fresnel, il rencontre maint orientaliste à l'occasion de ses fonctions, comités et académies.

Une des rares circonstances où il se soit ouvert sur ces sujets est la réception d'Ampère à l'Académie, étant chargé de l'y accueillir ; brèves allusions aux travaux de son ami « sur les littératures de l'Orient, sur les épopées indienne et persane, sur le théâtre chinois » ; et seulement pour les rattacher aux « études générales » à la Villemain « sur l'invention poétique et la critique comparée ». Ceci, d'ailleurs, est dans tous les esprits une conquête du nouvel humanisme. Mais, s'il loue l'omniscient Ampère d'initier « toutes les classes de lecteurs aux récentes découvertes de la philologie orientale », c'est aussi de n'avoir rapproché Orient et Occident qu'« avec sagacité », et en donnant « une forme attrayante » à l'« appareil quelquefois effrayant » de l'érudition : un homme de bon ton, et en pleine Académie, peut-il prendre moins de précautions ? De draperies d'apparat, qui ne déparent pas le personnage officiel, Mérimée décore « cette noble curiosité qui de nos jours succède à une indifférence trop orgueilleuse peut-être ». Romantique d'origine, va-t-il se féliciter qu'on ait aéré le vieux temple du goût ? Il trouve, comme faisait Rémusat, pourtant orfèvre, que le goût casanier était « excusable chez un peuple qui se

glorifie d'un Bossuet, d'un Corneille, d'un Molière », Quelque pudeur l'empêche-t-elle d'ajouter à la liste Racine contre qui Stendhal et ses amis avaient fait leurs premières armes ? Quel gré sait-il à Ampère d'avoir avec lui débuté en traduisant Ossian ? dans un style de circonstance, il reconnaît « les découvertes sublimes » obtenues « à un âge du monde où l'intelligence humaine a pris un essor merveilleux », et salue froidement « l'étonnante facilité avec laquelle elles trouvent aujourd'hui à se répandre à et se propager ».

Les parfums d'Asie semblent avoir peu détrem pé Mérimée. On est frappé de voir si résistants au mystique Orient de petits groupes obsédés de physique amoureuse ; c'est un fait, que tantôt nous rencontrons ceux-là, et la Renaissance orientale compte pour eux mais seulement comme un élément dans l'époque, et tantôt ceux qui, à quelque degré, comme Saint-Martin se qualifiant de *diviniste*, pensent : « Ce n'est pas assez d'avoir de l'esprit, il faut avoir de la spiritualité. »

STANISLAS JULIEN, PAUTHIER, FOUINET

Multiplicité d'aptitudes, de tentations, d'accès, c'est le signe des Renaissances dans la plupart de leurs hommes. Elles en laissent un bon nombre sur la route de la personnalité, et qui ne se « dégagent » pas, comme dit Cousin. Pauthier (1801-1873), parti pour être poète, puis linguiste, garde finalement une importance de vulgarisateur. Bon indianiste, davantage sinologue, il n'est incontesté nulle part ; les querelles dont le poursuit Stanislas Julien sont restées légendaires ; même celles d'Oppert avec Léon Halévy n'ont pas mieux accrédité le type du philologue irritable, notamment par la plume de Heine (*De Vallem.*, I I, 336) : « Ces antagonistes érudits qui ont enrichi la science de deux grandes découvertes : M. Julien le fameux sinologue a découvert que M. Pauthier ne sait pas le chinois, tandis que M. Pauthier le grand indianiste a découvert que M. Julien ne sait pas le sanscrit. » Stan. Julien (1799-1873) avait été l'un de ces enfants prodiges de la linguistique qui marquaient en série la naissance du siècle ; après une précocité d'helléniste qui le faisait nommer à vingt-quatre ans au Collège de France, il avait appris, lui aussi, le sanscrit, avec le persan, l'arabe, l'hébreu, — c'est-à-dire suivi Chézy, Sacy, Rémusat ; à celui-ci, ayant opté pour le chinois, il succédait en 1832, et dès lors braquait devant cette chasse gardée une jalouse fureur de propriétaire.

Pauthier, s'il va, par ses *Livres sacrés de VOrient*, ouvrage

de seconde main, influencer les poètes, c'est qu'il a d'abord été l'un des leurs. Non pas seulement pour s'être trouvé en 1822 caporal à Strasbourg, puis sergent, au 55^e de ligne où Vigny arrivait comme capitaine après avoir quitté les gardes rouges. Sainte-Beuve a fixé le détail de cette rencontre par une lettre qu'il obtint de Pauthier lui-même, étant en amitié avec lui, et qu'il annexa à son article des *Nouveaux Lundis* (VI, 465) sur Vigny. En juillet 23, le régiment étant envoyé à Bordeaux, le capitaine, pendant qu'on traverse Nancy, fait attribuer au sergent un logement d'officier : « De ce jour, nous fûmes amis. Dans nos garnisons de Bordeaux, de l'île de Ré, de Pau, nous étions souvent ensemble. » Tous deux se tenaient à l'écart de la vie de café, c'est-à-dire du reste de la troupe. Les premiers poèmes de Vigny avaient paru en 23 ; il ne se fit réformer qu'en 27. Il travaillait entre temps à *Cinq-Mars*, qui parut en 26 et le mit à la mode. Il s'en est beaucoup entretenu avec Pauthier dans la période de composition, et celui-ci certifie l'exactitude des paysages et l'authenticité des documents : les premiers, il les parcourut avec le romancier ; les seconds, il les a « vus en assistant à la levée des scellés qui eut lieu après la mort, et à laquelle » il était « présent en qualité d'exécuteur testamentaire ». Jusqu'à la fin la liaison et la confiance ne s'étaient pas interrompues entre eux ; désignant son vieux camarade pour faire respecter ses dernières volontés, le poète marquait la place qu'il lui gardait dans ses pensées. C'est en 27, après leurs grandes causeries sur l'œuvre en cours, que Pauthier, libéré du service, lui aussi, s'était décidément aiguillé sur l'Orient par la Chine de Rémusat. Il y guidait la constante curiosité de Vigny pour ce domaine.

Croyant d'abord, comme Ampère, être poète, il publiait en 25, dans la fièvre du philhellénisme, des *Helléniennes ou Elégies sur la Grèce*, et elles étaient précédées d'une Épître à Lamartine ; puis, en 26, des *Mélodies poétiques et Chants d'amour*, et ils finissaient par une Épître à Nodier. Le génie y fulgure peu ; selon un paradoxe commun, le romantisme s'y exprime dans le style de la vieille école ; du moins, mainte allusion jalonne l'autre voie où le jeune homme va mieux se faire un nom : voici, alternant, germanisme et asiatisme ; imitation de F. Schlegel, épigraphes de Gœthe et Staël ; patronages de Zoroastre, Mithra, Odin ; Arabie, Inde et Perse, Kachemire ; noms évocateurs et déjà savants, Cathay, Candahar, Krishna ; et le goût de mêler philosophie et poésie. En 38, engagé dans la science, Pauthier donne encore une traduction de *Childe-Harold*.

De l'attention accordée dans les *Lundis* à son « savant ami », Sainte-Beuve se rattrape dans le privé ; ses *Cahiers* le voient en poète, ses *Poisons* disent avec quelle estime : « *Liris* a commencé par de mauvais vers qui, trop bien recommandés par des amis trop serviables, ont trouvé et ruiné un libraire novice (...). Lui, *Liris*, sans autrement s'en émouvoir, il a fait imprimer recueil sur recueil, et toujours avec le même succès. De guerre lasse, enfin, il s'est mis à l'étude : il sait les langues, il sort même d'Europe, il explore l'Inde et voyage de temps en temps en Chine... par les livres s'entend ; on le croit revenu de sa chimère ; on le prend en estime, on est près de le féliciter... Gardez-vous en bien ! Après vous avoir longuement entretenu un soir de ses travaux, de ses projets, des Oupanichads, des Puranas et du Chou-King, il vous apprend au moment de vous quitter, déjà debout, en vous serrant la main, — en grande confiance —, qu'il doit faire de tout cela un jour une immense composition en vers qui enrichira notre poésie, un seul et unique bouquet de toutes les fleurs à la fois de l'Orient ! Il n'a pu y tenir, au dernier moment, il a laissé échapper son secret chéri. — Un malade de Bicêtre, qui avait eu autrefois la folie d'être riche à millions, semblait guéri après des années ; le médecin, la plume à la main, pour signer son *exeat*, expliquait aux assistants et au directeur de la maison comme quoi ce malade était guéri : celui-ci, du sourire le plus gracieux, attendant que ce docteur eût fini, se tourna vers lui et lui glissa tout bas à l'oreille que, pour le récompenser, il avait, aussitôt sorti, un million à son service. — C'est le poète. »

Agréable histoire pour conversation d'omnibus. William Jones n'a pas cessé d'être tenu, pendant le romantisme, pour aussi bon poète que linguiste. Ce qui inquiète, ce sont des titres d'ouvrages singuliers entremêlés à la liste des pamphlets que Pauthier échangeait avec Julien : *Le Dévouement de Desèze*, poème lyrique couronné par l'Académie de Besançon, *La Comète et l'éclipse de 1832, épître en vers* ; *Discours adressé au Maire, au Conseil municipal et à la Garde nationale de Neuilly-sur-Marne, en leur remettant un drapeau et Vépée du général Douze-lot* (1843). (Pourtant il reste les sentiments que le poète des *Destinées* gardait pour ce compagnon de sa jeunesse avec qui il avait alors parlé de son art.) Y a-t-il quelque rapport entre ses poésies si positives d'inspiration et l'entrée de Pauthier, à la même époque, dans les rangs saint-simoniens ? on a vu ses contributions à la *Revue encyclopédique*. Ou le saint-simonisme trouvait-il toujours Sainte-Beuve chatouilleux ? Ces

tendances, en tout cas, faisaient ranger Pauthier parmi les militants de l'anti-christianisme (1) (abbé Chassay, *Le mysticisme catholique, réponse aux objections de MM. Pauthier, Quinet, etc.*).

Ernest Fouinet, simple épisode, souligne à nouveau l'oscillation des curiosités, des ambitions, entre des attrait nombreux de l'intelligence : Hugo, à bon escient, l'appelle un « jeune écrivain de savoir et d'imagination ». Il l'a rencontré chez Nodier, alors que, travaillant aux *Orientales* (il en lisait quelques pièces à l'Arsenal), il demandait à ses amis un traducteur qui lui fît connaître « les plus jolis poèmes de l'Orient ».

Fouinet approvisionnant Hugo de témoignages orientaux, comme avait fait Fauriel pour Stendhal, ce n'est toujours sans doute que la suite d'une complaisance, deux fois séculaire, pour l'exotisme. Seulement, les connaissances s'étant précisées maintenant, on passe du fantaisiste au littéral ; même le poète aborde désormais ces régions de féerie avec une soumission au réel dont se seraient bien défendus les conteurs du siècle précédent. Auparavant, l'Orient, vague entité, fournissait à bon compte du travesti galant ou polémique ; maintenant sa précision rencontre un nouveau concept du poétique apparenté au documentaire. Sous le nom de Hugo — nom quasi générique — l'écrivain des nouveaux temps, quand il touche à ce poétique, inséparable d'un docte, se sent pressé d'adhérer à ce que, le premier, il nommera une Renaissance : de là, cette Préface de 1829.

Le poète avait pensé s'informer de quelques beautés arabes, — du « joli » d'un indistinct Orient ; Fouinet lui découvre des horizons encore imprévus après les promesses d'Eckstein ; c'est un spécialiste de quarante ans presque qui instruit un poète de vingt-six ; et il lui apporte des justifications pour le parti que le poète vient enfin de prendre contre les survivances classiques en faveur d'une poétique libérée. Le poète utilise ceux qui savent, en gardant les latitudes de ceux qui imaginent.

A dix-sept ans (1807) Fouinet s'est inscrit à l'École des Langues orientales ; en 21 à la Société Asiatique dès qu'elle se fonde. Il collabore aux *Annales romantiques* entre 26 et 34, au *Livre des Cent-et-Un*, publie un roman en 32 ; en 24 Sainte-

(1) L'année où l'exaspère le *Râmâyana* de V. Parisot, Barbey d'Aurevilly fulmine contre Pauthier, cuistre en redingote blanche, dans une lettre à son ami et éditeur Trébutien, lui-même orientaliste (21-22 nov. 1853.)

Beuve signalait ses poésies dans le *Globe*. En 1830 il reprend, dans un *Choix de poésies orientales traduites en vers et en prose*, plusieurs des textes que lui avait empruntés, l'année précédente, Hugo. Sous l'autorité de ce nom il avait lancé dans la grande circulation littéraire la poésie antéislamique, les *Orientales* jouant ainsi en France un rôle symétrique à celui qu'avait le *Divan* en Allemagne. Grâce aux papiers de Fouinet envoyés tout droit par Hugo à l'imprimerie et adjoints aux notes de son recueil, ces grands noms se répandent : Imroulkaïs, puis Djelal-eddin-Roumi, Ferid-eddin-Attar, et Firdousi.

Après cette brève chance, Fouinet pâlit dans le paysage romantique, mais n'en disparaît pas. A plus d'une reprise, Sainte-Beuve le nomme, lui et ses études, dans ses lettres à Victor Pavie. De 1828 à 33 il n'a jamais manqué, quand il voyageait, d'envoyer ses amitiés à Fouinet par Hugo ou Pavie : c'est un même groupe, où se retrouvent Ulric Guttinguer et les frères Deschamps. Le 13 juillet 33, il écrit qu'il a été chez Fouinet, « marié, sa femme est la bourgeoise artiste ; albums, romances, peintures, tout cela ensemble, dans de petites chambres, sur les lits ; belle parleuse et fort gâtée par ses maîtres de musique, de sorte que ce pauvre Fouinet est fort mené par le nez ». Il se peut. Il est seulement curieux que, sous certaines plumes de bons amis, tout le personnel d'une époque se réduise à un assortiment de pantins. L'homme aux Poisons, célibataire malgré lui, est assez porté, quand il arrive dans un ménage, à envier la femme au mari, à moins que ce ne soit l'ami à la femme. En 37 un nouveau roman de Fouinet est couronné par l'Académie, et loué publiquement par Villemain à cette occasion : pour ses qualités d'image d'Épinal, — Sainte-Beuve aurait-il donc bien vu ? mais voici que Sainte-Beuve, justement, remercie Villemain de l'attention. En 45, dernier roman, et qui semble avoir du succès ; l'auteur meurt, la même année.

Cette fois, c'est Guttinguer qui, écrivant à Fouinet (3 juillet 36), voit en lui « le plus immuable des êtres, toujours le même poète, faisant des vers en quantité et mieux que jamais ; en un mot, de nous tous le plus fidèle ». Trait décidément caractéristique, ce poète qui veut n'être pas mort jeune chez les serviteurs de la seconde Renaissance (chez ceux de la première, c'était sans doute en vers latins) ; phénomène dont est bien connue la correspondance, en Allemagne, avec F. Schlegel, Rtickert, Platen. Silhouette encore dans les entours de Fontaney (*Journal*), qui rencontre chez Nodier en 31 « le bon et disloqué Fouinet », reçoit sa visite, le revoit plusieurs fois à l'Arsenal encore avec

Hugo, E. Deschamps, Musset, Astolphe de Gustine. Autre image féminine : vision rapide de Fouinet « toujours décroché », dansant avec la poétesse Mélanie Waldor. La même année, chez Gérard, c'est Fontaney qui rencontre Guillaume Schlegel « causant des peintures persanes, regardant des dessins chinois » : l'Asie passait donc dans les conversations chez Gérard, comme chez Cuvier, comme chez Nodier, où nous savons par leur correspondance que Fouinet complétait de vive voix les dossiers remis à Hugo.

VALENTIN PARISOT

La série des passionnés de langues orientales qui le sont aussi de poésie ne peut omettre la figure, si épisodique soit-elle, de Valentin Parisot. Étrange, elle a eu une doublement bonne fortune : d'attirer sur elle toute la foudre qui chez Barbey d'Aurevilly couvait contre l'indianisme ; et de personnifier pour Théodore de Banville l'héroïsme des orientalistes. Banville, dans ses *Souvenirs*, lui réserve un de ses médaillons les plus attendris ; il l'y place à la suite de Philoxène Boyer, ce fou d'érudition, qui le lui avait amené ; c'est celui-ci qui, ayant toutes les bibliothèques dans la tête, forma Henry Houssaye à l'hellénisme. Parisot avait aimé les vers de Banville et, de sa province, désirait le voir : « Parisot était alors, et il reste encore aujourd'hui, presque inconnu du public ; mais nous savions, nous, que ce savant prodigieux, que cette tête encyclopédique était un autre Pic de la Mirandole, plus étonnant que l'autre. Il savait, sans exception, toutes les langues modernes et anciennes, y compris le sanscrit ; et il écrivait en vers épiques et lyriques dans toutes les langues. Il avait traduit le *Maka Bharata* et mis en prose française les 200.000 stances de Vyâsa (...). Nulle connaissance humaine ne lui était étrangère, et moi, j'ai toujours été pareil, en tout petit, à *Lamartine ignorant qui ne sait que son âme*, à cette exception près que je ne sais pas mon âme (...).

« Valentin Parisot vint me voir, et je trouvai en lui (...) le plus parisien des hommes, uni et bon enfant au delà de toute expression (...). Bien que ses jours et ses nuits se consommassent dans l'étude (...), il savait la vie extérieure (...) comme un boulevardier de profession (...). Comme les grands intuitifs, comme Cuvier, ce remueur d'idées, cet assembleur de mots reconstituait le monstre entier avec un bout d'ossement !...

« Il était professeur de faculté, ayant obtenu en province, à Grenoble, une chaire de littérature étrangère. Il l'avait demandée en vers italiens si beaux, si purs, emportés d'un tel souffle,

qu'on n'avait pas osé la lui refuser (...). Il savait par cœur l'œuvre entière de tous les poètes, et il les récitait avec la musique rythmée qui leur était propre ».

Le portrait n'est pas sans naïvetés, plus ou moins voulues. En tout cas, ce type de voracité linguistique accompagnée, d'organes poétiques hypertrophiés, et de dons pour plusieurs formes de vitalité, est une nouveauté qui s'est imprimée dans le regard et l'imagination des gens de lettres au xix^e siècle. On notera au passage le retour des comparaisons avec Cuvier.

Valentin Parisot publie en 1853 la première traduction française complète du premier livre du *Râmâyana* ; avant lui, Chézy a seulement donné deux épisodes, Eckstein en a donné un autre ; la traduction Fauche ne commencera qu'en 54 ; le texte lui-même n'est encore édité qu'en partie. Parisot s'en tiendra là. Provoquant les hyperboles de Banville, il dédiait son travail à Eugène Burnouf par un long poème écrit d'original en sanscrit ; une traduction française y était jointe, faite sur la traduction latine de l'auteur par Auguste Vitu, journaliste alors chef du cabinet du préfet de l'Isère. Dans son Introduction, Parisot ne manque pas de mettre Vâlmîki en parallèle avec Homère, le Shah-Nameh, l'Edda, les Nibelungen, d'introduire même des comparaisons avec Coleridge, et en sanscrit ; dans la même langue, Burnouf était proclamé « lune de la mer des vicissitudes du culte de Bouddha ».

THÉODORE PAVIE

Sur la figure de Théodore Pavie (1812-1896) nous sommes renseignés avec quelque privilège ; là, romantisme et indianisme achèvent de se mêler sous nos yeux. Enfance angevine, avec son frère Victor, à écouter des histoires de sorciers, chercher des plantes rares, regarder sur la Loire s'en aller des voiles. Le père, lié à l'école avec Ghevreul, y protège David, qui, devenu sculpteur en renom, le revaudra aux enfants.

M. Pavie imagine d'adjoindre au journal d'affiches locales, qu'il imprime, un feuilleton, où les noms des premiers collaborateurs ont de quoi nous retenir : Cyprien Robert, bohème à*la russe, qui succédera à Mickiewicz dans la chaire de slave au Collège de France, — Adolphe Mazure, qui traduit en 1837 le fameux *Essai* de F. Schlegel sur la sagesse indienne, devient le véritable éducateur des deux fils, et qu'ils mettront en relations avec Hugo, — Eloi Jourdain (Charles de Sainte-Foi), et les deux frères Bore, qui seront tous trois la jeune garde de Lamennais, et Eugène Bore bientôt orientaliste de mérite. Dès la première

année du feuilleton, 1824, Victor, qui a dix-huit ans, y insère des poésies imitées de Pécole nouvelle, d'abord de Lamartine ; encore qu'un peu surpris, le père les envoie à Hugo, avec d'autres et une lettre soignée. Réponse enthousiaste du grand homme, telle qu'il savait en écrire. En 27, Victor, à Paris, est tout de suite un familier chez Hugo ; il y rencontre Lamartine, qui en reste frappé, Sainte-Beuve encore débutant, à qui il inspire un attachement qui ne sera pas trahi.

Pendant que Victor suit David chez Walter Scott et Goethe, Théodore, à dix-sept ans, s'est embarqué sur un voilier de commerce pour aller voir un cousin planteur en Louisiane ; il parcourt tout le continent ; dix mois plus tard, son père, à qui il annonce qu'il va rentrer, lui répond : « Pourquoi faire ? » Il recommence donc à s'enivrer d'espaces américains. Au bout de quatorze mois, il revient en juillet 1830, ayant assimilé avec un don prodigieux l'anglais, l'espagnol, le portugais. Il repart en 1832 sur un sabot, aborde à Buenos-Ayres après une traversée de cent jours où il a pris sa part de la manœuvre. C'est maintenant d'autres immensités, étendues de pampas, altitudes de Cordillère, celles-ci franchies en plein hiver avec une caravane qui fait la poste du Chili, et où, parmi d'exténuantes épreuves, il lit Lamartine ou prend des croquis.

Au retour, il rédige ses notes de voyage, que publie la *Revue des Deux-Mondes* en 1835. Il se met à l'allemand, puis à l'hébreu, à l'arabe, au sanscrit, suit les cours d'hindoustani de Garcin de Tassy, ceux de chinois et de mandchou de Stanislas Julien ; sans doute pense-t-il autant à un voyage dans l'Inde que dans le temps. Il se montre en 1837 plongé dans les études orientales au point de s'en rendre malade. Julien lui conseille de traduire un choix de nouvelles chinoises ; Burnouf lui demande de traduire des fragments du *Mahâ-Bhârata* pour le *Journal Asiatique* /c'est l'origine du volume de 1844 (1), le premier où des textes du poème hindou étaient un peu abondamment offerts, autres que la *Bhagavad-Gîtâ*, au lecteur français ; Sainte-Beuve en accuse réception, amicalement, mais sans dire un mot de l'ouvrage. Burnouf dira que Pavie est son meilleur élève et le désignera comme son successeur. Théodore Pavie ne devient en 1853 que son suppléant pour quatre ans ; on parlera pour lui de

(1) Th. Pavie a traduit, du *Mahâ-Bhârata*, *Savîtri* en 1831, l'enlèvement de Draupadi en 1833 ; les *Fragments du Mahâ Bhârata* paraissent dans le *Journal Asiatique* en 1839-41, en librairie en 44 ; *Krishna et sa doctrine* en 52. C'est lui qui, après la mort de Burnouf, assure la publication du *Lotus de la bonne loi*.

rAcadémie : c'est, en très grande partie, faute d'avoir obtenu cette chaire ni ce fauteuil, et voyant par quels ressorts jouent les oppositions, que Pavie opte en 57 pour le retour aux champs, où l'inclinait sa vocation de vie intérieure. Jusqu'à la fin paraît inassouvi son besoin d'un monde ouvert.

Sur son extrême vieillesse se verra la marque nostalgique du « voyageur qui a renoncé aux voyages et ne peut s'en consoler » (René Bazin) ; sa force de bouger est devenue une force de rester. En septembre 39 pourtant, il avait enfin accompli son vœu : il accompagnait aux Indes un officier anglais ; le quittant bientôt, d'ailleurs, il fait, par ses propres moyens, à la manière d'Anquetil, des bordées d'un port à l'autre, puis rentre par le plus long, Le Cap.

C'est seulement au retour de ce dernier voyage qu'il se spécialisait. En 37, où il s'y préparait, paraissait la traduction de Schlegel par Mazure ; on ne peut supposer que celui-ci n'ait pas agi sur sa vocation. Mazure a ajouté à Schlegel 130 pages de préface, appendice, commentaires et discussions ; remarquablement informé, et passionné, de linguistique, d'orientalisme, de philosophie, il déplore de n'avoir pu apprendre les langues retrouvées : nul doute qu'il n'ait cherché dans la science d'un disciple la compensation de sa propre ignorance. Et je crois, en effet, voir une allusion à Théodore Pavie dans cette phrase écrite au moment où le jeune homme se rend malade par ses excès de sanscrit et de chinois : « Combien d'orientalistes que notre siècle a connus et que nous ne pouvons citer, les uns qui ont disparu dans ces dernières années [Sacy, Champollion, Rémusat, Saint-Martin], d'autres qui vivent et éclairent la science [Burnouf], d'autres plus jeunes, qui croissent et préludent à la célébrité ! » [ceci pour Th. Pavie].

Avant que Pavie supplée Burnouf, la Société Asiatique crée pour lui un cours préparatoire de langues et littératures orientales. Buloz, retrouvé chez Sainte-Beuve, le presse de reprendre sa collaboration : c'est alors, de 1843 à 57, dans la *Revue des Deux-Mondes*, ces séries d'articles sur le domaine oriental, qui, venant relayer ceux d'Ampère, ont tant fait avec ceux-ci pour rendre universel l'humanisme. L'appeler spécialiste est cependant lui faire tort ; son frère disait : « Je ne connais que deux choses, le dogme et la fantaisie », — admirable formule, et qui s'applique éminemment aux deux frères. En 57 Théodore écrit à son père que, avant ses leçons du Collège de France, il a envie d'interpeller ses auditeurs : « Que me demandez-vous ? de la grammaire, des mots, des phrases ? Ayez pitié de moi, je vous en

conjure, et laissez-moi repartir encore, ou bien rêver ! » Le départ qu'il va faire sera définitif : pendant des mois il mûrit sa retraite ; et puis il aura partagé sa vie en deux parts presque égales, une quarantaine d'années à se mouvoir parmi les pays et les passés, — une autre quarantaine à promouvoir des souvenirs de choses en préparation d'autre-chose.

Propriétaire campagnard moins possédant que partageant, déversant toute sa curiosité sur l'humain qui l'entoure, pendant huit ans encore il envoie des récits à la *Revue*, mais n'y met plus que les paysages et les êtres qu'il a sous les yeux. Pourtant, il retrouvera une fois l'ancienne vocation : c'est pour donner à la Faculté catholique d'Angers des leçons sur la poésie de l'Inde, qui éveillent les esprits. Il lui arrive d'aller à Saint-Servan regarder ceux qui, eux, partent encore, tout l'appareil des départs. « Laissez-moi repartir encore, ou bien rêver ! » Son ingénieuse charité, autre façon de sortir de soi. En causeries la littérature repasse, et les regrets ; jamais rien de confiné, d'appesanti ; au contraire, une extraordinaire puissance de vie : merveilleux acteur, à ressusciter ses aventures lointaines comme à mimer les types et façons de sa province, il garde le génie d'observation qu'avec son frère il avait d'abord porté sur les plantes et les insectes, puis sur les langages. Tant il est vrai que l'activité linguistique appartient au domaine de la biologie.

Et puis il rouvre ses albums de croquis, il déploie ses cartes, il « rêve » : de dates, d'itinéraires. Et, à table, il fait déguster à ses visiteurs les fruits étranges d'arbres venus d'autres climats.

VICTOR PAVIE, SAINTE-BEUVE, MAGNIN

Tandis que Théodore appareillait, Victor suivait la voie de terre. En dépit de la timidité que donne aux méditatifs le mépris des prétentions terrestres, il compte pour tout ce qui compte dans le Paris de l'esprit. Encore que Parisien de passage, il est au premier rang des batailles romantiques, lin titre entre tous lui reste : d'avoir édité en 42 le *Gaspard de la Nuit*, abandonné par Renduel, et dont on ne saurait dire si Sainte-Beuve le faisait aboutir. En 35, retraitant dix ans avant son frère, il devient un de ces justes de district qui font réfléchir l'étranger ; depuis qu'il n'est plus rien, il est bien plus quelqu'un ; un trait : il aime courtes les visites qu'il fait, et longues celles qu'il reçoit. Enfin, s'il a ici sa place, c'est qu'il ramène à Sainte-Beuve, étant l'homme dont l'effacement a dominé ce glorieux.

Hugo lui répète : « Vous que j'aime le mieux », « Quel ami est meilleur que vous ? » A lui, à lui seul, les confidences de Sainte-

Beuve, et sur « le sanctuaire » que fut pour lui Pamitié de Hugo, et sur sa méchanceté, produit d'une « poésie refoulée » et d'un « amour sans issue » ; l'homme aux Poisons vient se blottir dans cette amitié privilégiée, se juger et désoler, retrouvant sa plus riche moitié perdue à chaque fois qu'il dialogue avec les croyants. Il leur envie la vie intérieure dont il ne veut pourtant pas ; n'est-ce pas une attitude assez fréquente chez lui pour expliquer ses silences à l'égard des mouvements où il n'entre que de biais, comme a été la Renaissance orientale ? *volupté d'omission* de ce grand critique ! « Je n'élude pas systématiquement tous les grands sujets qui passent » (*Nouv. Lund.*, IV, 392).

On constate, dans *Mes Poisons*, un curieux acharnement : après la fiole destinée à Pauthier, voici une autre adresse : « Francisque Michel, Stanislas Julien, des animaux philologiques, *Bestiae linguaces*. » Pas davantage n'est épargné, sous le nom de « Salin », le bibliothécaire Charles Magnin (1793-1862), à qui son poste valait l'honneur de préparer, chaque semaine, les bibliographies et paquets de livres d'où Sainte-Beuve tirait ses articles : ceux-ci allaient à la renommée, ils ne l'en ont guère rapproché. Il eut pourtant, en cet office, des mérites, outre celui d'avoir fait entrer son ami au *Globe*, où il était important ; par lui, dépisteur et dépouilleur, les sucres de nombreux gibiers venaient caresser la narine du dégustateur ; les lettres montrent celui-ci aimant à voir défiler de fortes nourritures et à dépayser son appétit sans engager sa digestion. Magnin réunit en 1843, dans *Causeries et Méditations*, des articles qui avaient agi sur leur temps ; on peut en déduire que c'est souvent lui qui attirait l'attention de Sainte-Beuve sur le sujet-clé des poésies dites populaires et anonymes. Il y revient plusieurs fois ; voici, parue dans le *Globe* en 1830, une longue étude sur les systèmes homériques de Vico et Wolf, réveillés à l'actualité par Michelet et Quinet (Magnin fut des premiers à célébrer *Ahasvérus*) ; le chroniqueur s'exalte volontiers sur « les grandes épopées de l'Inde, les Sagas, les Nibelungen » : le *Globe* a fait beaucoup pour la diffusion de toutes les thèses germaniques. Magnin voyait de près les philologues mêlés à la littérature, les médiévistes mêlés à l'orientalisme. Lié avec Ampère, il manque lui succéder en 34 ; avec Fauriel, il le supplée de 34 à 36 ; il remplace en 38 Sacy à l'Académie des Inscriptions.

Dans tous ces cercles, le goût pour l'étranger est monnaie courante ; ce qui est moins banal est d'assimiler la fièvre d'universel, toute cette marche vers une histoire critique de l'homme, aux investigations hardies, jadis, d'Astruc sur les multiples

rédacteurs de la Genèse : ce rapprochement apparaît comme un trait de lumière sous la plume de Magnin, lequel conclut : « On voit que, grâce à une foule d'excellents travaux, l'obscurité qui enveloppait naguère l'origine de l'épopée primitive chez tous les peuples, est au moment de se dissiper. Le jour arrive de tous pays, de la Grèce, de la Scandinavie, de l'Inde, de la France, et même de la Judée. » Ces pensées acquièrent une valeur grave quand on voit Magnin, en 53, solitaire et souffrant, chercher la vraie religion, et les passer toutes au crible, brahmanisme et bouddhisme compris, avant de revenir au christianisme : chemins où, vers le même temps, cherchaient un Vigny, un Amiel (Wallon, *Eloges*, I, 61).

Dans ces controverses et ces inquiétudes, quelqu'un a de tout son poids agi particulièrement sur les gens de lettres : entre l'importance du rôle ainsi joué par Barthélémy Saint-Hilaire et celle de la pensée qu'il élabore personnellement, on a le sentiment qu'il y a de l'espace. Fidèle à ses maîtres Cousin et Burnouf, il ressemble davantage au premier par son aptitude à la belle carrière ; d'abord journaliste avancé, il devient en 38 professeur au Collège de France, en 40 chef de cabinet du patron ; il sera député, académicien, ministre, et même opposant, grand personnage dans de grandes affaires d'État, laissera un nom comme traducteur d'Aristote et son portrait dans le Larousse. Administrateur du Collège de France en 48, il est d'accord avec la police sur la façon dont Michelet doit faire ses cours ; deux ans plus tard, il les fera suspendre : il était pour les choses régulières ; peut-être avec l'intransigeance des femmes qui n'avaient pas commencé par y penser. Il reste de lui un travail relatif au *Sâmkhya* (*Mém. Acad. Se. mor.*, 1852), de dimensions encore inégalées ; sur la doctrine, il conclut : « Nous la condamnons sans réserves. »

CHAPITRE IV

CHRONIQUEURS ET ROMANCIERS

LES HISTORIENS

Avant que son âme puisse être connue par ses œuvres, l'Inde a en Occident une vaste clientèle déjà assurée : dans l'égard qu'on lui témoigne, l'intérêt des affaires et de la politique, les fastes et les revers militaires, le prestige des féeries orientales, comptent les premiers. De ces préparatifs hasardeux, le mouvement de Renaissance se trouvera le bénéficiaire et l'organisateur. Les alternatives des luttes coloniales ont pour effet, surtout dans la seconde moitié du xviii^e siècle, de multiplier les publications sur l'histoire de l'Inde ; beaucoup d'entre elles vont, à mesure qu'on s'approchera des textes sanscrits, s'annexer des aperçus sur la philosophie et la religion. Comme c'est l'Angleterre que la péninsule intéresse désormais au premier chef, les ouvrages de cette catégorie nouvelle seront surtout britanniques ; bientôt traduits, ils attireront, en France même, l'attention sur les livres sacrés et la recherche de procédés de lecture, l'apport français de ce moment se rangeant plutôt dans la classe des Voyages.

Si le nom du « chevalier Jones » va être rapidement connu de tout bon lettré, si les *Asiatic Researches* passent sans anti-chambre dans le domaine public, c'est sans doute, je l'ai montré, que *Sacountalâ*, *Bhagavad-Gîtâ*, *Lois de Manou* frappent coup sur coup les esprits. Mais, si au grand public parvient une idée de révélation asiatique, ou massive ou diffuse, c'est aussi parce que des extraits, des analyses, des considérations, tirés des travaux de Calcutta, font route entre les pages d'historiens, de voyageurs, de géographes. On lit avidement ce qui touche aux mœurs des régions lointaines. On n'en lira, il est vrai, jamais rien avec plus d'avidité qu'on n'a fait pour l'*Histoire philosophique et politique des Européens dans les deux Indes* de l'abbé Raynal, laquelle n'a de philosophie que ce qu'il en peut rester dans l'économie politique ; elle ignore remarquablement les croyances. Au surplus, elle a manqué son entrée : elle devance de quatre ans, en 1780, la connaissance du sanscrit ; ainsi déjà, l'Académie des Inscriptions, en 1762, avait entendu les copieuses communications de l'abbé Foucher sur l'ancien Iran, au moment où Anquetil rapportait le *Zend-Avesta* qui les anéantissait. D'ailleurs, les écrivains du xix^e siècle

continuent à invoquer les documentations périmées du xviii^e ; Lamennais argumente d'après *l'Ezour-Vedam* et ses commentateurs, comme s'il ignorait qu'il s'agit d'un apocryphe. Des deux siècles où l'on avait présupposé l'Inde, on gardait des images hétéroclites et prématurées. Et n'y aura-t-il pas éternellement un *journalisme de l'Inde* ?

Au premier rang des informateurs anglais, Robert Orme est répandu chez nous en 1765-91 ; son *History of... the british Nation in Indostan* fera dire à Anquetil, ami personnel de l'auteur, que c'est « un chef-d'œuvre de bon sens et d'impartialité ». Après 1750, le crédit de Holwell et Dow est appuyé sur le mérite et le romanesque d'aventures militaires. Pour la génération suivante, la grande autorité est Robertson, qui n'est pas sorti d'Europe ; ne s'occupant de l'Inde qu'à l'extrême fin d'une heureuse carrière, il la fait profiter d'une immense réputation acquise à ses travaux sur l'Ecosse ou l'Amérique ; en 1873 encore, la Biographie Didot (art. de Rathery) assure qu'il n'y a pas grand'chose à changer à Robertson sur l'Inde. Robertson n'a fait de voyage dans l'Inde que par la lecture de Rennell, *Memoir of a Map of Hindostan* (1783-93) ; il ignore mieux que personne le sanscrit ; toutefois l'Appendice de son *Historical Disquisition* (1791) propage largement les notions qu'il avait d'une immense littérature sanscrite et des premières traductions parvenues en Europe ; livre plusieurs fois réédité, bientôt traduit en français (1792-1821), en allemand (1792, par Georges Forster) ; et Guillaume Schlegel lui devra pour moitié son envie d'apprendre le sanscrit.

Assez exactement contemporain est un autre ouvrage qu'on trouve partout cité au début du xⁱx^e siècle : les *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt* (Idées sur la politique, les relations et le commerce des peuples anciens), de A. H. L. Heeren, publiées en deux volumes à Göttingue, 1791 et 1796. Le tome II traite des peuples d'Asie, l'Inde n'est envisagée qu'en tant que satrapie persane, d'après les auteurs classiques. En 1804, l'Asie passe au tome I : la balance s'est renversée. Mais c'est seulement en 1815, dans la troisième édition des deux premières parties, qu'une section importante est attribuée à l'histoire de l'Inde : autrement dit, à l'intérieur même de l'histoire asiatique, les préséances se sont déplacées ; sous quelle influence ? je l'ai dit : celle de F. Schlegel ; du reste, Heeren, qui n'a pas non plus de connaissance personnelle du sanscrit, utilise aussi bien Robertson ou M^m^e de Polier que Schlegel et Colebrooke ; il s'étend

sur les poèmes, les doctrines, est un de ceux qui insistent les premiers sur l'art indien.

L'audience obtenue par Th. Maurice (1754-1824) et Ward peut surprendre ; tous deux pasteurs alarmés par la séduction des doctrines hindoues, ils représentent l'esprit missionnaire. Maurice croit retrouver dans tout l'Orient la Trinité chrétienne ; son *History of Hindostan* de 1795 fait encore autorité pour Schjosser en 1826. Ward apparaît terrifié par « l'idolâtrie » (1) ; dans son livre (sur l'histoire, la littérature, la religion, de l'Inde), publié aux missions de Serampore en 1811, réédité plusieurs fois à Londres, Colebrooke a relevé mainte trahison, insinuant avec douceur qu'il tient à en parler le plus poliment possible. Burnouf en dit à Michelet (lettre inédite), le 21 août 1837 : « Livre sec, sorte de table des matières (...), du reste écrit dans les sentiments du protestantisme le plus étroit et le plus bigot. » (Papiers Michelet, Bibl. Hist. Ville de Paris.) Traduisant Colebrooke, Pauthier dénonce à son tour (*Philosophie hindoue*, 159, n. 1) des erreurs de Ward prenant un titre de livre pour un nom d'auteur.

Moins réputé hors des milieux savants, Francis Wilford apparaît avec une autre valeur. Hanovrien arrivé en 1771 aux Indes, où il entre au service anglais, mort à Bénarès en 1822, il fut des premiers à travailler sur la géographie et l'histoire légendaires. Il savait beaucoup, encore qu'inégalement sévère à l'égard de ses sources et de sa fantaisie ; s'étant fié à des extraits d'ouvrages de fiction que lui procuraient les pandits, il reconnut ensuite franchement qu'ils lui avaient menti. Ses essais, notamment *On the Chronology of the Hindus*, ont continué de rendre service après lui. Il possédait des manuscrits, avait appris le sanscrit ; ses autorités principales, *Vichnou-Purânaet Bhâgavala-Purâna*, ne furent exploitées qu'à sa suite par Wilson et Burnouf. W. Jones accepta ses conclusions en publiant ses premiers travaux dans les *Asiatic Researches*, après s'en être méfié, puis réagit contre l'excès étymologique (2).

Effacée un instant par la conquête anglaise, la contribution des historiens français reparait au xix^e siècle avec les histoires de l'Inde ancienne et moderne de Collin de Bar (1814), de Lacroix de Mariés (1828), les imageries de l'Inde française de

(1) Une de ses publications s'intitule *Bramanical Fraud detected* (1812).

(2) Je ne prétends nullement à des nomenclatures complètes : Anquetil, puis Schlosser, citent encore, entre autres, Malcolm, J. Mill, Hermann, Dalrymple, Guyon, La Croze, parmi les historiens de l'Inde. — B. Saint-Ililaire, dans le *Dict. do Franck*, est indulgent pour Ward.

Chabrelie et Jacquet (1835) où Burnouf donne des notices, le» *Mœurs des peuples de l'Inde* de l'abbé J.-A. Dubois (1) (éd. anglaise 1817, française 1825). De nombreuses « Descriptions » n'ont guère, géographiques ou anecdotiques, que l'intérêt de leur quantité. Avec le siècle a commencé une époque Malte-Brun (depuis 1803), bientôt celle des *Magasin Pittoresque* (1833) *Univers Pittoresque* et journaux de voyages. Des livres de naturaliste, géographe et philologue, tels que le *Kosmos* de Humboldt, trouvent une prodigieuse clientèle.

Chez l'historien Schlosser (1776-1861) on voit l'esprit géographique et géologique épauler l'exploitation de la linguistique par l'histoire ; ainsi, s'attachant au problème des migrations, qui sollicite ces diverses sciences, l'explique-t-il à la fois par « la nature du sol et l'affinité des langues de la branche sémitique ». Déjà F. Schlegel, en 1808, montrait comment éclairer l'histoire des migrations par celles des langues, des métaux, de la faune domestique. Avec son *Histoire universelle de l'Antiquité*, Schlosser donne en 1826 un prototype ; le livre est traduit dès 1828 par M. de Golbéry, qui considère son auteur, ainsi que les cautions de celui-ci, Herder, Heeren, Greuzer, comme appartenant « désormais au public français non moins qu'à la nation à laquelle ils étaient destinés ». Cette même année, Michelet, visitant les maîtres de Heidelberg, regrette vivement l'absence de Schlosser, alors en Italie. Schlosser reconstitue les temps primitifs en s'aidant de Cuvier, Humboldt, Lacépède, de Sacy et Rémusat ; il se réfère au fameux *Discours sur les Révolutions du Globe*, disant de Cuvier qu'il sera toujours son « premier guide », et, avec insistance, à un autre ouvrage dont le titre est parlant : Linck, *Die Urwelt und das Alterthum, erläutert durch die Naturkunde* (Le monde primitif et l'antiquité expliqués par les sciences naturelles, Berlin, 1821) ; Linck argumentait également d'après la comparaison des langages, sanscrit inclus. Schlosser est remarquable par l'étendue de l'information et des vues, par un effort d'interprétation prudente freinant l'aptitude aux idées générales. Et pourtant, dans le domaine indien, s'appuyant sur les autorités, sûres en littérature et en linguistique, de Jones, Wilkins, Colebrooke,

(1) Les grandes broderies de Chateaubriand sur l'Inde sont attribuées à des souvenirs de lectures où seraient au premier rang, mais avec Raynal, Sonnerat, d'Anville, Tavernier, ceux de l'abbé Dubois, lequel, « ayant passé trente ans dans l'Inde, a été, de 1823 à 1848, directeur du séminaire des Missions Étrangères, rue du Bac ». (*Mém. d'Outre-Tombe*, éd. Levaillant-Moulinier, n. 2 du 1. 3, ch. 11.) Il convient d'y ajouter Pimprégnation de Pexil anglais.

il en est encore à soutenir que le dernier mot, et le meilleur, a été **dit** par le Holwell de 1764, Il prolonge l'erreur qui voulait que la notion occidentale d'histoire fût inapplicable à l'Orient.

LES VOYAGEURS

Parmi les voyageurs eux-mêmes, la vocation scientifique prend le pas sur la tentation de l'aventure ; il y a l'intrépide sang-froid, la jeunesse sacrifiée, des naturalistes: Jacquemont, Duvaucel, après Foucher d'Obsonville. L'élément émotionnel persiste avec l'élément scientifique dans la composition de l'ambiance qui favorise les choses de l'Inde. (Sonnerat mériterait mieux qu'une mention, mais ses *Voyages*, en 1782, produisent un effet que vont bientôt absorber les publications de Calcutta.) Même décidés au départ par une curiosité autre que linguistique, des expatriés morts jeunes contribuent à répandre une curiosité, complice de la linguistique. De la maison Cuvier s'échappe vers l'Inde en 1818 le jeune Duvaucel, frère de la séduisante Sophie. Occasion, pour l'Inde, de hanter correspondances et conversations. Des Indes, Duvaucel (1) envoie à la Société Asiatique de Paris un manuscrit du *Bkâgavata-Purâna* que Burnouf utilisera (après Langlois, d'ailleurs, dans ses *Monuments littéraires* ; v. Chézy, *J. des Savants*, avril 1827, p. 235).

Frappante entre toutes est l'expédition de Victor Jacquemont, qui séjourne dans l'Inde à partir de 1828, y meurt en 32. Ce naturaliste n'est, je ne dis pas linguiste, mais polyglotte, que par force et comme à son corps défendant : préparant son départ pour l'Asie par un passage en Angleterre, il est reçu à la Royal Asiatic Society de Londres, la bibliothèque lui est largement ouverte, — aucune trace ni d'une consultation de textes hindous ni de contacts avec des orientalistes. Il n'apprend le persan, et pour arriver à l'hindoustani, dans des vues toutes pratiques, que sur le bateau qui le mène aux Indes. Quand il est arrivé, il affecte une moqueuse indifférence pour les temples, contenant et contenu. C'est le flegme des dandys sceptiques. Cité par son excellent biographe P. Maes, un mot de Baudelaire lui prête « une gouaillerie aussi encline à mystifier les ministres de Brahma que ceux de Jésus-Christ ». Jacquemont écrit de l'Inde à Destutt de Tracy : « Mon père peut-être m'en voudra un peu de ne lui rapporter aucun système bien profond de métaphysique indienne ; mais j'ai sur le Gange un bateau qui descend maintenant de Delhi à Calcutta, chargé de choses

(1) Dans les *Asiatic Researches* de 1822 (t. 14) Duvaucel est co-signataire d'une communication sur une espèce animale encore non recensée.

beaucoup plus réelles que **les** *Essences réelles* : des archives de **l'histoire physique** et **naturelle** des contrées que **j'ai** visitées jusqu'ici... » Picavet, qui cite cette lettre (*Idéologues*, 487), ajoute : « Le sanscrit ne lui paraît avoir qu'un intérêt philologique, car il n'a servi qu'à fabriquer de la théologie, de la métaphysique et autres billevesées de ce genre. » On a vu ci-dessus Jacquemont reçu à la Société de Calcutta, visitant Carey, Prinsep, Csôma, les peignant de touches vives ; pourtant Michelet a raison d'écrire : « Quand je lis les lettres de ce spirituel et mondain Jacquemont, je pense au voyage pauvre, mâle, héroïque, de notre Anquetil-Duperron. » (*Hist. du XIX^e siècle*, I. 306.) Ce n'est pas la seule occasion où il nous semble que de ses agents la Renaissance orientale exigeait un minimum d'élan. Cet homme qui n'aimait pas le drame remue par le drame de sa mort le monde littéraire, — et qui peut dire dans quelle mesure les rêves précoces de Baudelaire sur l'Inde auront tenu à ce que la légende de Jacquemont lui avait été transmise ?

Il y a quelque chose de fatidique dans le mouvement de brusques départs et retours que met en scène le *Vase étrusque* en 1830 : cette sorte de coup de vent des missions savantes traverse le siècle par relais désormais ininterrompus. Après le flamboiement de noms-fétiches et le bruit de quelques expéditions guerrières, les Fresnel, les Saulcy, les Lenormant, les Taylor, les Renan tirent continûment les regards vers la terre d'Asie, occupent de fouilles et d'inscriptions les esprits. L'accoutumance aux comptes-rendus d'entreprises archéologiques fait contrepoids aux abstractions de la « philosophistoire ».

Nombreux resteront les historiens de l'Inde, ou qui le sont devenus parce qu'ils s'étaient trouvés sur place, ou qui, parce qu'ils l'étaient, allèrent enquêter sur place. A la fin de notre période, les récits de Jacolliot (1868) ou Lamairesse, *L'Inde des Rajahs* (1864-68) de Louis Rousselet, élargiront l'audience des indianistes. De 1840 à 1860, un indianiste authentique, Théodore Pavie, fait alterner les travaux savants avec les contes orientaux, et sans doute les seconds font davantage lire les premiers. A la science même des choses hindoues reste attaché un romanesque de l'aventure. Plus proche d'Anquetil et de R. de Nobiili que de Polier ou de Foucher d'Obsonville, est celle de Demetrios Galanos, né à Athènes en 1760. Il débarque à Calcutta en 1786 pour être précepteur chez un marchand ; en 1792 il adopte à Bénarès, pour la mener pendant ses quarante dernières années, la vie du brahmane ; passionné

pour l'ancienne littérature et la religion hindoues, il n'a rien publié ; mais ses manuscrits, légués à l'Université d'Athènes, ont été édités en sept volumes, de 1845 à 53. Il avait remis en 1823 une traduction de Chânakya à un compatriote qui la publia en 25 à Rome sous son nom. Les posthumes comprennent des traductions grecques des principaux monuments littéraires ; Galanos avait composé plusieurs dictionnaires.

Types voisins d'expérience : celui de Csoma, esquissé précédemment ; aventure encore, le musicien russe Lébédév va vivre dans l'Inde de 1785 à 1797, y cultive musique, sanscrit, langues récentes ; revient publier en Angleterre une grammaire de ces idiomes, puis à Pétersbourg, où il fonde une typographie impériale sanscrite et publie en 1805 *La contemplation impassible des systèmes des brahmanes de l'Inde orientale*,

ETIENNE JOUY ET PHILARÈTE CHASLES

Vers la fin du xviii^e siècle et le début du xix^e, des fantaisies sur des voyages, plus que les découvertes savantes, installaient dans la littérature un certain nombre de thèmes qui, à vrai dire, touchent surtout à la féerie, au mélodrame, si ce n'est au ballet. Toutefois, le point de départ en est souvent un contact personnel avec l'Inde, et la conséquence un accès à la connaissance exacte ; c'est le cas de Philarète Chasles, après celui d'Etienne de Jouy (1764-1846).

Les histoires de parias, popularisées par *La Chaumière indienne* de Bernardin de Saint-Pierre, aboutissaient aux deux drames de Casimir Delavigne en 1821 (un immense succès, voyez Stendhal, *Racine et Shakespeare*) et de Michel Bérér en 1825 ; des épisodes guerriers ou fantastiques illustraient des aventures de rajahs, ravivaient le dramatique des veuves brûlées (1) ou le romanesque des bayadères : ces séries apparaissent ensemble, ou à peu près, sous la plume de M. de Jouy, auteur d'un opéra, *Les Bayadères* (1810), auquel assiste Napoléon, et d'une tragédie, *Tippo-Sahib* (1813), représentée au Français. Ce n'est que du travesti, cela ressortit, pour une grande part à l'histoire du costume et de la mise en scène ; et ce n'est pas nouveau : dès 1770, Lemierre donnait une *Veuve du Malabar*, qui faisait époque : mais justement Jouy la méprisait, ayant, lui, vu les choses qu'il met au théâtre : « J'ai passé les premières années de ma jeunesse aux Indes Orientales, dans ces belles contrées qu'arrosent le Gange et l'Indus, au

(1) Déjà Montaigne s'y intéressait en citant Properce, ainsi qu'aux gymnosophistes d'après Quinte-Curce (*Essais*, éd. Jouaust in-12, V, 24-26.)

milieu du peuple le plus antique, le plus doux, le plus aimable de la terre ; j'ai vécu sous l'influence ou plutôt sous le charme de ces mœurs immuables, de cette religion poétique dans laquelle le plus savant des orientalistes, sir William Jones, a trouvé l'origine de toutes les fables de la Grèce. » (*Tippo-Sahib*, Préface.)

Il avait, juste avant la Révolution, fait dans l'Inde une carrière militaire. Pour légère qu'ait pu rester son information, il n'en est que plus intéressant de voir passer par sa maison une influence orale de plus. Philarète Chasles nous édifie à ce sujet : « J'ai cherché des couleurs dans les voyageurs les plus exacts, dans vos Bayadères, qui offrent une peinture si complète des mœurs de ces femmes, et dans vos conversations [je souligne], où se retracent d'une manière si fidèle les coutumes d'un peuple intéressant par l'antiquité, la simplicité, la volupté et l'austérité de ses mœurs. » (*La Fiancée de Bénarès*, Dédicace.) Trois ans, en effet, avant de devenir le secrétaire d'Eckstein (et le passage de l'un à l'autre ne ressemble-t-il pas à une déduction logique ?), Chasles, qui avait été celui de Jouy, débutait en 1825 par un petit volume mêlé de prose et de vers, qui s'intitule *La Fiancée de Bénarès. Nuits indiennes*, dédié à Jouy (n'oublions pas l'extrême importance sociale reconnue par son temps à ce pittoresque académicien, dont 1830 devait faire un maire de Paris et un conservateur de la Bibliothèque du Louvre). Entre le vétéran et le débutant, échange des meilleurs procédés : Jouy vante Chasles (*Œuvres*, I, 21) pour un *Essai sur l'Opéra français*, qu'il adjoint à ses propres œuvres. Dans celles-ci, au chapitre *Observations sur les mœurs françaises au commencement du XIX^e siècle*, notons certaine *Histoire d'un schall* où se confirme la propagande que les cachemires durent faire pour les images de l'Inde ; Jouy nomme un fameux collectionneur d'objets orientaux, le baron d'Orvilliers ; il raconte ses aventures au Cachemire, témoigne en connaissance de cause sur les fameuses *suttees*.

Toute sa littérature est parsemée d'allusions à l'Inde et au séjour qu'il y avait fait. Tantôt superficielles et regrettables, comme est l'épître *Mes Voyages* écrite dès le retour :

Partout l'Indien imbécile
 . Sert la cause de ses tyrans
 ... Les atrocités d'un lord Clive,
 Les brigandages d'un Hastings,

(ces deux noms propres appellent les rimes, inattendues chez un anglicisant, *rive* et *Européen*). La préface de *Tippo-Sahib* affirme : « L'idée des Indes se mêle à tous mes souvenirs. »

Parmi les auteurs qui l'ont documenté, Jouy cite, non seulement William Jones et les *Lois de Manou*, mais Maurice, et *VHistoire de Mysore*, de Michaud, qui fut alors un livre très célèbre ; dans le « Préambule historique » des *Bayadères* on voit arriver sous sa plume « un des Pouranas » ; il analyse la *Bayadère* de son prédécesseur Goethe, qu'il nomme « ce Voltaire du Nord » ; il rappelle avec satisfaction que, pour les représentations de l'Opéra, les costumes étaient taillés d'après une authentique parure fournie par « une jeune dame de Chander-nagor » qui se trouvait à Paris.

Philarète Chasles (1798-1873), dans la dédicace de sa *Fiancée de Bénarès*, explique à souhait par quoi ce sujet l'a tenté : « ... le mélange de l'intérêt du roman avec les couleurs et le rythme poétiques ; l'alliance d'une fable en prose et d'hymnes en vers, qui se rattachent à la fable elle-même ; la peinture des mœurs indiennes, retracées avec fidélité ; et l'union d'un but philosophique et des plus vagues féeries que l'imagination puisse créer. » On est en 1825, l'auteur a vingt-sept ans : voilà comment apparaissent les prestiges de l'Inde aux jeunes gens en quête de littérature dans cette période initiale de l'indianisme ; celle du romantisme, appellation que d'ailleurs Chasles repousse pour son compte, ne pouvant « comprendre un mot sans idée ». Il revient d'un long séjour en Angleterre ; sans doute, avant d'écouter les campagnes de Jouy, avait-il retrouvé à Londres cette curiosité des choses hindoues qui, vingt ans plus tôt, marquait déjà Chateaubriand émigré. Selon une règle connue, les notes de son premier recueil parlent, à cet égard, plus haut que les poèmes qu'elles commentent. Pour ceux-ci, c'est de l'Orient à la Chactas, le génie en moins, et un peu plus de dessus de pendule, encore que les habituels « sastras » soient plus d'une fois allégués. Mais dans les références apparaît un intérêt documentaire qui fait présager le prochain tournant d'une carrière.

Chasles déclare avoir pris pour sujet une « tradition indienne » fournie par Thomas Moore, de qui le *Lalla-Rookh*, encore dans la séduction de sa nouveauté, et surtout *La Péri*, durent le hanter. Mais c'est bientôt le Moor du *Panthéon Hindou* qu'il cite, et, sans compter les voyageurs, les premiers spécialistes, Haafner, *Oriental Researches*, W. Jones et *Asiatic Researches*, *Lois de Manou* ; et il est révélateur que ce soit en calquant l'anglais : *Institut de Menu* ; si bien anglicisé, en effet, ou persuadé qu'on n'aborde l'Inde qu'en venant d'Angleterre, qu'il naturalise britannique Abraham Roger : « L'Anglais Roger ».

Toutes ses autorités lui laissent enoore mainte incertitude. « Les poésies, les romances, les contes qu'on peut chanter en langue hindoue portent le nom de *giet*. Telle est la *bhaguat-giet*, ou chanson du tigre, épithète qu'on donne quelquefois à *Krischna*. Cette chanson a été traduite en français et en d'autres langues de l'Europe. » Ces faux pas caractérisent une première étape ; l'homme qui s'y laisse aller sera, dans peu d'années, celui qui donnera des progrès de l'indianisme l'une des meilleures vulgarisations. J'ai déjà signalé son article *Philologie* dans l'*Encyclopédie du XIX^e siècle*, où il expose la question des écritures retrouvées. En 25, il complète par les récits de Jouy les bribes rapportées d'Angleterre ; en 28, par les conversations de son patron Eckstein, ces embryons disparates de savoir : toujours l'influence orale, et toujours le passage du roman à la connaissance.

Voici maintenant, recueillies en 1865 au premier volume des *Voyages d'un critique à travers la vie et les livres*, « par Philarrète Chasles, professeur au Collège de France, conservateur à la Bibliothèque Mazarine », de sérieuses chroniques sur les civilisations orientales ; l'une surtout, d'une quarantaine de pages, tient ce qu'elle promet sous le titre « L'expédition d'Alexandre et les rapports de la Grèce avec l'Hindoustan, contrôlés par les monuments bouddhiques » (parue d'abord dans les *Débats* du 25 mars au 22 avril 1860). Tout de suite, on voit que l'objet des enthousiasmes a changé de registre ; au bas des pages, les lectures indiquées nomment Lassen, Weber, Barthélémy Saint-Hilaire, Wilson, Julien, « surtout Prinsep » : en effet, le principal objectif est d'enregistrer et commenter, à l'usage du lecteur moyen, les acquisitions récentes de l'épigraphie indienne inaugurée par Prinsep ; elles ont permis de contrôler et développer les intuitions fécondes par quoi Jones avait identifié le Sandrocottos d'Arrien avec le fondateur de la dynastie Gupta.

C'est l'occasion, pour Chasles, et il la saisit vigoureusement, de rappeler, en d'heureuses ellipses, toute la récente histoire de l'indianisme. Il la date correctement d'Anquetil-Duperron, puis de Jones, rend à chacun son dû, met toute chose et tout homme à sa place, avec des aptitudes au choix critique et à la synthèse rapide qui lui permettent de n'omettre rien d'essentiel. Ce n'est, sans doute, qu'un écho réduit des milieux savants, mais honnête, bien accordé, utile ; il ne manque pas même, se référant aux travaux d'Albrecht Weber, et leur rendant justice, d'y relever cette méconnaissance de l'apport français dont s'indignera Darmesteter. Pour lui, il nomme tout ce qui a compté ;

dans le tableau auquel il n'efforce des Indes successives, il ne prétend évidemment pas à la reconstitution poétique des Quinet et des Michelet ; mais peut-être est-il efficace dans une mesure au moins comparable ; d'ailleurs, plus proche des professionnels. Il détache les figures héroïques, souligne l'importance des inscriptions, qui font retrouver Açoka derrière Prayadesi (Piya-dasi) comme Chandragupta derrière Sandracotta, signale le problème des échanges entre hellénisme et bouddhisme, analyse les doctrines, — c'est là, fatalement, que se mesurent les hauteurs de plafond : « Le bouddhisme n'a pu enfanter qu'une littérature insensée », « Le bouddhiste n'a su qu'endormir les peuples ». Comme d'habitude, la dévotion à la culture gréco-latine exclut les sagesse rivaless. Cependant un esprit curieux, que d'abord l'Asie a séduit par sa défroque, accède à une valable rêverie historique par les stimulantes péripéties de la science. Telle a été, pour une part, l'aventure de l'esprit occidental.

LA FICTION

L'Inde est quelque chose que l'Occident recommence d'attendre. Contigüe à l'influence de l'aventure et la doublant, inépuissable est l'influence de la féerie orientale. Le prestige du voyage avançait, par la popularité du Prêtre-Jean, de Marco Polo, les grandes navigations ; l'attirait des Mille et Une Nuits en hérite et le multiplie après elles. C'est lui qui par-dessus tout meut Balzac. Vers quoi, on l'a vu. Son goût pour le mystère, celui-ci ne fût-il que verbal, est goulu ; mystère, Orient, trésors, c'est une sorte d'aubaine à pleines mains, sur coup de baguette. Son mystique va au magique, son magique au fabuleux, — un fabuleux de Fortunatus. Son Inde est surtout celle de Golconde. En lui se personnifie l'Orient-alibi. Orient de talismans et de pierreries, de libertés sans fond et de facultés à double fond, où la fortune et les bonnes fortunes, des conjurations de conspirateurs et celles de sorciers, peuvent renverser toute idée de murs en renouvelant quelques ameublements. Ces songeries poussées au fantastique, nous les retrouverons dans l'Orient d'un Théophile Gautier, dont elles marquent la limite. Il y a une Bibliothèque bleue en marge de la Renaissance orientale ; et il y a la clientèle de l'occultisme. Il n'est pas dit que les annonces mêmes de textes débroussaillés, d'imbroglios linguistiques, de clés ajustées à des chiffres, ne donnent pas rendez-vous à une sympathie pour les trappeurs, à des histoires de savanes et de pistes : on verra le même écrivain, Edgar Poe, couvrir d'une atmosphère orientale son paysage poétique, et inventer le conte cryptographique.

Dans la partie jouée **par** l'orientalisme, les nouvelles indiennes de Joseph Méry sont une pièce qui compte ; de 1846 à 1869 se multiplient ses récits exotiques ; les *Damnés de l'Inde* ont six éditions jusqu'en 1868, la *Guerre du Nizam* en a dix-huit : or, c'est le même auteur qui traduit avec Nerval le *Chariot d'enfant*, joué à l'Odéon le 13 mai 1850 ; et pour la première représentation une foule extraordinaire s'entasse devant le théâtre. Jusqu'à nous s'est perpétuée la légende d'un Méry détenteur de l'Inde la plus authentique : « Si l'Inde n'existait pas, Méry l'aurait inventée, » ses contemporains ne mettent guère d'ironie dans cet éloge : « Non seulement il la connaît parfaitement de loin, mais il n'y a qu'un homme au monde qui puisse se reconnaître dans cette formidable thégonie (...), c'est Méry (...). Il n'y a pas un vers de Câlidasâ ou de Bavabhoûti qu'il n'achève lorsqu'on lui dit le premier mot, » ainsi juge Gautier. Mais l'historien lui-même des orientalistes : « ... Méry et Gérard de Nerval, deux poètes, l'un le plus hindou qui ait existé, l'autre le plus oriental du monde » (Dugat).

Bien des produits engraisent une idée qui monte : depuis 1804, les châles de l'Inde, imposés aux épaules de trois générations, chers à M. de Jouy, mêlent à la vie des salons et des familles des noms et des images d'Inde vivante, et c'est de cette Inde industrielle que s'ébahiront les premiers chroniqueurs d'Expositions universelles. Nous voici loin de l'indianisme ? je n'en suis pas sûr : l'Inde des Expositions frappe Gautier et Maxime du Camp, Rimbaud n'oubliera pas celle de 1867. Michelet, dans son *Histoire du XIX^e siècle*, va se réjouir (II, 326) que « dans les *Rapports de la grande Exposition* » (probablement celle de 1867) il soit enfin rendu justice à la valeur de la civilisation hindoue. Par lui encore il apparaît que telle anecdote peut croiser telle fantaisie pour mêler un savoir aux pensées des vivants : tandis que dans le répertoire de Méry s'installait le personnage du nabab, le convoi du dernier roi d'Aoude passait sous le ciel parisien, et Michelet notait en janvier 1856, « défilant sous la pluie, dans la boue (...), ce luxe indien, ces couleurs rose et jaune, mêlés d'or et d'argent, indignement souillés par notre hiver impitoyable ».

Il reste enfin de singulières liaisons entre un attrait de choses indiennes et un certain aspect mythique de la science ; je ne pense pas ici aux savoirs initiatiques ; lors des premiers contacts, les Européens se rappelaient tout ce que les mathématiques devaient au génie hindou ; de leur côté, nababs et « mogols » avaient ouvert leurs palais mystérieux aux Occidentaux qui

leur apportaient des secrets astronomiques ou médicaux. Ces ordres de curiosité ne manquaient pas de caractériser les activités de la Société Asiatique de Calcutta, à sa création. Comment celles-ci, d'autre part, pouvaient voisiner dans l'opinion et l'imagination avec le romanesque des recherches et des voyages, j'en relève un indice symbolique : en 1827, Peter Dillon, navigateur anglais, reprend l'enquête sur la disparition de La Pérouse ; à qui va-t-il demander de lui procurer une expédition ? à la Société Asiatique de Calcutta. Et qui vient nous le rappeler ? Jules Verne, dans *20.000 lieues sous les mers*, I^{re} partie, chapitre xix. Il réveille au passage l'ombre de Jean-Sylvain Bailly, ce grand curieux que l'astronomie, son métier, avait amené à dialoguer avec Voltaire vivant et mort, et en plusieurs volumes, sur les *shâstras* de Holwell et Dow ; pour ce savant, il fallait qu'il y eût, à l'origine des connaissances humaines, un peuple dont tous les suivants avaient dégénéré ; ainsi arrivait-il à mettre les Atlantes de Platon à cette place où, depuis que le sanscrit est réellement connu, on n'a pas cessé de supposer un secourable peuple indo-iranien. Déjà aussi, en 1777, Bailly, qui d'ailleurs avait beaucoup lu Court de Gébelin, plaçait (I^{re} *Lettre sur les Sciences*) « au nord de la terre » l'origine de mythes universels où seraient indiquées « les habitations successives du genre humain et sa marche du pôle vers l'équateur ».

Partout, d'ailleurs, l'attrait de l'Orient islamique continue de prédominer, et souvent, dans les trois patries de l'orientalisme, Angleterre, France, Allemagne, pousse celui de l'Inde : telle, l'influence des *Arabian Nights* et de Marco Polo sur Thackeray, Mathew Arnold, James Thompson. En 1824 l'étonnant roman de James Morier, *The Adventures of Hajji Baba of Ispahan*, bien davantage en 59 la célèbre traduction des *Rubbayat* d'Omar Khheyam par Fitzgerald, laissent des traces profondes dans les mémoires. Pour l'Angleterre aussi joue l'attrait des Expositions Universelles, dont elle prit l'initiative en 1851 ; dans leurs comptoirs s'étale tout un Orient à domicile ; et l'Inde intéresse vivement la métropole par ses possibilités industrielles ; une des questions irritantes qu'elle y vient agiter au long du siècle est de savoir si la conquête n'a pas tué dans la péninsule une activité traditionnelle d'artisans. La politique reste le plus actif intermédiaire : c'est ainsi qu'en 1857 la grande mutinerie, parmi les bruyants échos qui d'Angleterre s'en répercutent par toute l'Europe, devient pour Villemain en personne une raison de rendre à l'actualité un très chaleureux portrait de William Jones, juge, érudit et poète (*R.* 2 M., 15 déc. 57).

LIVRE V

L'ÉRUDITION RENCONTRE LA CRÉATION

DES CONSEILLERS EN ORIENTALISME

L'Orient profond, l'Inde éminemment, ont beaucoup plus occupé nos grands romantiques que leurs biographes (1). Ni Joseph de Maistre, Lamennais, Ballanche, Benjamin Constant, ni Michelet et Quinet, ni Lamartine, Hugo et Vigny, ni les saint-simoniens et plus d'un naturaliste devenu biologiste ne semblent échapper à un stage dans ces climats. Derrière chaque poète, je crois apercevoir un ou plusieurs conseillers en orientalisme, pareils à ces petits inspireurs nus qui, aux voûtes de la Sixtine, penchés sur l'épaule des prophètes, leur parlent à l'oreille d'une science cachée. D'autant meilleurs suppléants à l'impatience du génie (qui n'y importe pas moins que la patience) que beaucoup d'entre eux ont été des commencements de poète. Près de Hugo, à Eckstein et Fouinet s'ajoutent Pauthier et Théodore Pavie, qu'il avait rencontrés plus d'une fois en personne avant que ce fût dans leurs publications. Près de Lamartine, d'abord et assidûment, Eckstein encore, Quinet, puis Barthélémy Saint-Hilaire. Successivement Vigny apparaît accosté de son parent Bruguière de Sorsum et de son sergent Pauthier, touché aussi par Saint-Hilaire, et interlocuteur d'Adolphe Franck. On n'endocrine la plupart de ces esprits que jusqu'où ils veulent bien, jusqu'où ils savent qu'ils ne cesseront pas d'être eux-mêmes.

Gœthe, à partir de 1813, n'en usait pas autrement dans un Weimar où l'indianisme avait l'un de ses premiers foyers avec Maier, Klaproth, Kosegarten. Il est naturel que les poètes se fassent donner quelques mots de passe à l'entrée d'un monde de nouveautés* éternelles, qui tout ensemble les concerne et les déborde. Il est particulier à la France, conforme à sa tradition de savoir et d'art sociables, que les informateurs des écrivains ne soient pas seulement des érudits, pas seulement des tempéraments mêlés de l'un et de l'autre, mais des vivants qui comptent dans la société. En Allemagne, le styliste Gœthe ouvre sur l'universel un regard planant et circonspect, un Rûckert allie avec maîtrise l'exercice philologique et l'exercice poétique. En France, moins de système ou d'application, plus d'humanité prochaine. Ce peut être l'une des raisons pourquoi la

(1) « L'inspiration orientale reste surtout un divertissement d'érudits ». Paul van Tieghem, *Le romantisme dans la littérature européenne*, 317.

Renaissance orientale, théorie là-bas, ne devient qu'ici fait vécu. 11 n'y a pas ailleurs de capitale intellectuelle unique, où puissent, dans un petit nombre de tièdes maisons, se rencontrer, plusieurs fois par semaine, des gens gonflés d'enthousiasme et repris d'esprit critique, occupés de connaissances et d'imagination et toujours ramenés à une tradition de discernement. Entre 1820 et 1830, du Jardin des Plantes à l'Abbaye-aux-Bois et à Saint-Germain-des-Prés, la communication orientaliste semble un commerce de quartier.

CHAPITRE PREMIER

LAMARTINE ÉPANOUI PAR L'INDE

Le cas de Lamartine est éclairci par ses propres aveux. Dès 1823-24, Aymon de Virieu lui a fait connaître Eckstein. Entre les *Méditations* et *Jocelyn*, leurs relations couvrent la période où le poète affirme qu'il roulait dans sa tête le projet d'une immense épopée aux multiples épisodes. Par la lettre citée de Valentine de Gœssiat, on sait qu'en 1838, année de la *Chute d'un Ange*, les visites d'Eckstein durent depuis quatorze ans. On s'attend que l'Inde de Lamartine ne soit pas celle d'un savant : c'est, grâce à un virtuose de l'expansion orale, une de ces obsessions nécessaires aux créateurs ; c'est, grâce à un spécialiste de l'universel, une de ces constructions aériennes qui font des embarcadères à la songerie. Lamartine « feuillette » ce visiteur, cet improvisateur intarissable, Eckstein, qui vient traduire à livre ouvert allemand et sanscrit. En 1856, pour son *Cours familier de littérature*, il s'attaque aux textes, plume en main ; mais les thèmes essentiels d'union mystique, de fraternité avec les bêtes, de réincarnation expiatoire, voyagent depuis longtemps en ce bon lecteur de Bernardin de Saint-Pierre.

Quant à la sincérité avec laquelle il se décerne une urne d'oriental, c'est un des points où l'on croit recommandable d'appliquer au poète des mesures de poète. Sans doute, cet Orient-là est difficile à reporter sur la carte ; sans doute, l'émotion de l'embarquement pour la Palestine en 1832, « grand acte » de « la vie intérieure », le constant frémissement devant la terre d'Asie, ce sont des valeurs de poète : mais de quelle espèce d'homme est-il question ? parente peut-être du sage Plotin qui, dans une époque à peine moins troublante, abandonnait tout pour suivre l'expédition de l'empereur Gordien, dans l'espoir d'atteindre les gymnosophistes.

En 1827-28, Eckstein adapte des fragments du *Mahâ-Bhârata* dans le *Catholique* ; au même moment, il conseille à Lamartine d'élargir son horizon poétique en se plongeant dans les antiques poésies de l'Orient, adresse une adjuration analogue à Hugo. Or, tandis que le siècle ne parlait que de venger les défaillances épiques de la France, ces deux jeunes renommées reposaient encore sur des succès d'Odes et d'Épîtres (le prospectus d'*Orientales* en fait encore en 1829 un long mérite à l'auteur). Contre la routine du morceau, l'Inde apporte aux poètes

d'éducation latine la tentation des poèmes-fleuves. Chézy, dès 1814, en traduisant *La mort d'Yadjnadatta*, soulignait que le *Râmâyana* était au moins quatre fois aussi vaste qu'Homère tout entier. Mais Béranger lui-même, — Béranger ! ce prototype de grand poète pour contemporains — Béranger, ébloui par la lecture de *Jocelyn*, demandera à Fortoul si Lamartine « veut donc lutter avec les épopées indiennes ». Ainsi, jusqu'à ces zones est descendu le bruit qu'on tient un gabarit de poésie inouï. Maintenant a été entrevu en haute Asie ce que Lamartine appellera « la mer de poésie » ; maintenant les architectures elles-mêmes de Dante et Milton, longtemps colonnes d'Hercule de l'Occident, apparaissent jeux de nains. Dix volumes de poésie continue sont promis par Lamartine à son « épopée de l'âme. »

Or, à quel point il manquait jusque-là aux poètes français d'être rassurés sur des modèles neufs pour revenir au vieux genre épique déconsidéré par Chapelain et la *Henriade*, on l'avait vu dans le *Génie du Christianisme*, on le voit chez Quinet tâtonnant entre l'épopée et le dialogue philosophique et louchant vers *Faust*. On en a surtout la constatation explicite chez Vigny en 1825 ; à cette date, il note dans son Journal qu'il renonce à la poésie, ne pouvant y croire aux grandes dimensions, reconnaissant même à cet égard l'échec d'*Eloa* : « Je me suis toujours senti le génie épique ; *Moïse*, *Eloa* ont le caractère épique ainsi que la plupart de mes poèmes à ce que je crois, mais comme l'une des conditions de ces vastes conceptions est l'étendue et que l'étendue en vers français est insupportable, il m'a fallu la tenter en prose, de là *Cinq-Mars*. » Quand, se retournant sur un passé de poètes, le Lamartine de 1856 essaiera lui-même de situer les œuvres dans les séries historiques, ne donne-t-il pas raison à Eckstein, son conseiller trente ans plus tôt ? le voici qui oppose « le caractère gigantesque des poésies primitives » à « la dégénération des poésies des époques plus récentes », la « virilité » des unes à l'« afféterie » des autres.

L'art n'est pas affaire de quantité, mais les questions de dimension posent celles des hiérarchies : il y a des degrés où n'ont point accès les haleines courtes et les cœurs sans risques. L'Inde rappelle aux monuments les faiseurs de médallions. Non pas elle seule, il est vrai. Dans les années 30, se conjuguent bien des manifestations : recueils d'épopées étrangères et études sur les épopées, chansons de geste exhumées, leçons des premiers comparatistes ; même un Ozanam, même un Delécluze, on les voit unir Dante à Firdousi ou Vâlmîki. Poésie « antédiluvienne, primitive, orientale (...), épopée hindoustannique », ainsi Lamar-

tine va caractériser lui-même ses vastes projets. « Ce qui signifie que le poème cyclique conçu par lui en 1821 aura l'ampleur des oeuvres écrites par les poètes brahmanes, des Védas, ou du *Râmâyana*, dont lui parle alors assidûment l'un de ses nouveaux amis, le baron d'Eckstein ». (M. Levaillant). Dans la suite de leurs rencontres, en 1824, se dessine le plan, indéfiniment défait et refait, d'un très vaste poème métaphysique. Devant ce génie de la trentaine, d'abord enivré par un succès bruyant de poèmes isolés, va miroiter longtemps une ambition que peut-être il se plaît à faire trop haute. Ecrire son « épopée de l'âme », c'était pour cela, par cela, qu'il aurait vécu. Chercheur de religion, lui aussi avec son siècle, il faisait un acte d'adoration devant cette poésie indienne, la plus inséparable d'une religion.

En 36 *Jocelyn* sera une réussite ; mais la *Chute d'un Ange*, deux ans après, un échec. S'était-il donc trompé, ou sur l'acte poétique, ou sur son propre génie ? Il va se rejeter sur une autre forme d'action, de plus en plus se flatter de ne donner des poèmes que par nonchalance : n'humilie-t-il pas en lui le poète qu'il n'avait pas obtenu d'être ? Péripéties intérieures souvent moins simples que ne le croient les témoins, — et peut-être le sujet lui-même : un Lamartine n'ignore pas combien est délicat son point personnel de perfection ; il faut ne pas s'arrêter trop tôt dans la retouche, il faut encore moins perdre le bénéfice d'une certaine rapidité et d'un certain volume dans le débit, — voilà la difficile affaire des vrais poètes-nés : leur *débit* propre. Justement, tout ce fluvial, c'est bien ce qu'avait encouragé l'exemple indien. Le poète a d'assez bonnes oreilles et d'assez bons critiques pour soupçonner, au moms dans les heures noires, ce qu'il y a de glacé en tels passages trop poussés, de prématuré en d'autres, de défi aux forces humaines dans la masse. Il redevient l'auteur d'admirables improvisations, de ces œuvres qu'on jette aux auditeurs pour n'y plus penser, de ces adresses à Hugo pour un anniversaire de mariage, ou au comte d'Orsay, qui ne sont plus la raison d'une existence, mais la monnaie d'une croyance. Comme si les épopées à l'indienne avaient été un pari essentiel, qui est perdu : alors, on change de mise.

Et pourtant les fragments du trésor englouti remontent à la surface. Jadis, quand il mûrissait une entreprise vitale, les milliers de vers de *Jocelyn* ou de la *Chute*, il les présentait pour de simples épisodes, comparables à ceux alors publiés de Vâlmîki ou de Vyâsa ; il les détachait provisoirement de l'ensemble, mais bien décidé à les y raccorder. Telle sera aussi, chez Hugo, la conception d'une « épopée successive » dans la *Légende des*

Siècles, Dieu et la Fin de Satan. Chez Lamartine émergent jusqu'à la fin les épaves du grand projet noyé ; il ne cessera, lui ni ses porte-paroles, d'alléguer le grand titre qu'il avait pensé obtenir devant les hommes ; l'action sur les hommes, ces esprits trop doués la veulent sous plusieurs formes, ne sont guère satisfaits d'aucune, repassent donc de l'une à l'autre. En 1853 est publié un groupe de quatre maigres épisodes sous le libellé qui devait être celui de l'immense totalité : *Les Visions* ; l'auteur y attache quelque intérêt, puisqu'il les avait déjà insérés dans les *Nouvelles Confidences* en 51. En 73, de nouveaux fragments, et qui, cette fois, sont datés 1823 et 1824 (période Eckstein), sont publiés avec l'historique déjà connu, et l'analyse, du poème entier, lequel est, en outre, présenté comme ayant dû comprendre 48 chants ; Laprade, préfaçant cette édition posthume, insiste sur la place centrale assignée à l'œuvre dans la vie intérieure du poète.

Lamartine, il est vrai, ne se reconnaît pour modèle et garant que Dante seul, au moment où il contemple son reste de poème crevé sur sa tête, dit-il, comme une bulle de savon et ne lui « laissant que quelques gouttes d'eau sur les doigts, ou plutôt quelques gouttes d'encre ». Ces gouttes, c'est *Jocelyn, La Chute d'un Ange, Le poème des Pêcheurs* perdu dans ses voyages, « et quelques autres ébauches épiques que j'ai avancées, puis suspendues ». Ce serait (selon Citoleux) en 1836 seulement que le modèle d'innombrable, jusque-là procuré par Dante, l'aurait désormais été par l'épopée indienne ; et dès lors Lamartine ne parlera plus de sa propre épopée à venir qu'en la qualifiant, pour les dimensions, d'« hindoustannique ». S'agit-il uniquement de dimensions ? le panthéisme réveillé par l'Orient romantique se déclare dans les quelques mots placés en 1853 au frontispice des *Visions* : «Ce devait être l'histoire de l'âme humaine et de ses transmigrations à travers des existences et des épreuves successives, depuis le néant jusqu'à la réunion au centre universel, Dieu. » L'avertissement adjoint aux « nouvelles éditions » de *La Chute d'un Ange*, précise le sujet de l'ensemble : « C'est la métempsychose de *Vesprit*, ce sont les phases que *Vesprit* humain parcourt pour accomplir ses destinées perfectibles et arriver à ses fins par les voies de la Providence et par ses épreuves sur la terre. » Amalgame où l'on croit voir le *samsara* hindou véhiculer la perfectibilité infinie de M^m^e de Staël (que Lamartine pourtant nie à propos de l'Inde), puis toutes les idées de palingénésie qui traînent alors, et même celles des saint-simoniens, le tout finalement corrigé par le souvenir du dogme chrétien. On ne sait

trop s'il s'agit de progrès terrestres de l'humanité ou d'épuration progressive de l'âme. Dans l'Avertissement de la première édition, la formule semblait décidément spirituelle : « *Uâme* humaine et les phases successives par lesquelles Dieu lui fait accomplir ses destinées perfectibles, n'est-ce pas le plus beau thème des chants de la poésie ? » Pourquoi le mot d' « esprit » est-il substitué à celui d' « âme » ? d'une époque à l'autre, la mission spirituelle semble évoluer vers la mission politique, l'espoir d'un renouveau religieux avoir pour héritier le messianisme social.

Que des souvenirs précis de lectures ou de causeries relatives à l'Inde se marquent de ci de là dans les « épisodes » public*. c'est ce qu'on a prouvé par plus d'un détail : le nom de Lakmi donné à un personnage de la *Chute*, — une ressemblance entre la fuite de Cédar et Daïdha et l'histoire de Nala et Damayantî ; tels passages où Ton croit voir apparaître en filigrane une pensée de nirvana (1) :

Il n'eut plus qu'une soif, un but, une pensée,
Anéantir son âme et la jeter au vent,

ou le thème transposé d'une roue des existences :

Tu ne remonteras au ciel qui te vit naître
Que par les cent degrés de l'échelle des êtres,

ou, dans *Le Désert*, poème où défilent les antiquités orientales, tels vers où, bien que le panthéisme soit traité de « second chaos », la transcendance semble admettre des interprétations :

... Si je n'étais pas tout je ne serais plus rien...
... Mais ce tout, centre-Dieu de l'âme universelle,
Subsistant clans son œuvre et subsistant sans elle...

et le 12^e Entretien du *Cours familier* expose une doctrine qui paraît bien aboutir à un syncrétisme issu de la philosophie de l'histoire. Aux informations d'Eckstein s'ajoutaient des lectures anglaises, de Wilson à Ward, et, pour les doctrines, la parole de Cousin et de Barthélémy Saint-Hilaire. Cousin obtient dans *Y Histoire de la Restauration* (II, XV) un portrait d'un extraordinaire enthousiasme, et justement pour l'éloquence de ses cours de philosophie ; il est des dîners réguliers de la rue de l'Université, avec Quinet, Michelet, Lamennais, Eckstein. Le 28 juillet 1838, Lamartine écrivait à Virieu que, depuis dix ans (toujours la période qui suit Eckstein), il vit « dans la

(1) «... *La Chute d'un Ange*, où un fin critique, Jules Lemaître, a montré tant d'analogies avec la pensée des brahmanes ». LUTREULK, *Les dernières années de Lamartine*, 148.

philosophie. Mais la philosophie indienne m'éclipse toutes les autres : c'est l'Océan, nous ne sommes que ses nuages ».

Chez Lamartine poète, l'Inde n'affleure que par touches éparses ; chez le prosateur de 1856 elle s'épanouit torrentiellement. Il a lu un morceau de Védas dans la traduction d'Eckstein : « Je lus, je relus, je relirais encore... Je jetai des cris, je fermai les yeux, je m'anéantis d'admiration dans mon silence (...). Je sentis comme si une main pesante m'avait précipité hors de mon lit par la force d'une impulsion physique. J'en descendis en sursaut, les pieds nus, le livre à la main, les genoux tremblants ; je sentis le besoin irréflecti de lire cette page dans l'attitude de l'adoration et de la prière, comme si le livre eût été trop saint et trop beau pour être lu debout, assis ou couché ; je m'agenouillai devant la fenêtre au soleil levant, d'où jaillissait moins de splendeur que de la page ; je relus lentement et religieusement les lignes. Je ne pleurai pas, parce que j'ai les larmes rares à l'enthousiasme comme à la douleur, mais je remerciai Dieu à haute voix, en me relevant, d'appartenir à une race de créatures capables de concevoir de si claires notions de sa divinité, et de les exprimer dans une si divine expression. » Lamartine attache tant d'importance à ce récit de coup de foudre qu'il le recopie sur une version antérieure. Sans dater l'événement, il se montre ramassant, par grand hasard, dans une chambre de maison inhabitée à la campagne, « quelques feuilles à demi-rongées des traductions des hymnes indiens ». C'était la première fois, dit-il, qu'il y jetait les yeux. Le traducteur est aussitôt pourvu des qualités de philosophe, poète, orientaliste, « c'est un brahme d'Occident, méconnu des siens, vivant dans un siècle, pensant dans un autre ». Tant de vertus peuvent être mises là pour consoler Eckstein d'avoir si longtemps fait antichambre avant d'être ramassé en feuilles rongées par les rats dans un pavillon abandonné. Trente-deux ans avafit d'être lu, c'est beaucoup pour un prophète qu'on reçoit souvent. Je note que Lamartine insère dans son texte une lettre que lui a écrite Eckstein sur « la poésie mystique de l'Inde » ; rien n'y montre que leurs échanges d'idées sur ces sujets soient récents.

Probablement, à la veille de rédiger le *Cours familier*, le poète se donne scrupule de compléter d'anciennes lectures par une connaissance plus littérale et plus étendue ; car il fait état d'expériences indiennes successives : une autre fois, il a « emporté à la chasse un volume anglais de traductions du sanscrit ». Cette fois au moins, il s'agissait d'une lecture voulue. Elle ne

porte plus sur les Védas, mais sur des fragments du *Mahâ-Bharâta* dans la traduction de Hastings et Wilkins, précisément de la *Bhagavad-Gîtâ*. Les Védas de Barthélémy Saint-Hilaire étant cités dans un autre passage (et d'ailleurs l'homme est remis en deux mots pour sa tiédeur), la préparation des Entretiens sur l'Inde ne peut remonter au delà de 1854. Mais, toujours sans favoriser une chronologie précise, Lamartine fait à plusieurs reprises entrevoir son initiation à l'Inde comme une marche saccadée s'étalant sur bien des années. C'est seulement dans le 5^e Entretien (donc le 3^e de ceux qui traitent de l'Inde) qu'il bat le rappel de ses premières impressions ; elles lui venaient, par des traductions de Chézy, du *Brahmane infortuné* et de *Sacountalâ* ; à ce propos il cite la préface où Chézy lui-même racontait sa rencontre avec la poésie sanscrite, et il ne me paraît pas douteux que Lamartine ait trouvé là ses indications de lectures : avec les *Asiatic Researches*, Wilson et Wilkins y étaient nommés.

Plusieurs moments semblent se dégager : lecture de Chézy ; — lecture de la *Gîtâ* et de Wilkins, — lecture des textes d'Eckstein et des Védas de Saint-Hilaire. Le 13 novembre 1855, Renan écrit (*Correspondance*, Calmann Lévy, 1926, I. 94) à Max Muller : « Vous savez que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a proposé un prix pour le meilleur travail sur un certain nombre d'hymnes du Rig-Véda, et qu'Eckstein veut concourir ou y pousser son ami Haug. » C'est l'année où Baudry et Ad. Régnier donnent des études sur les Védas, le livre de B. Saint-Hilaire est de l'année précédente (la traduction du *Rig* par Langlois remonte d«jà à 1848-51). La nouvelle intéresse Max Muller qui, de 49 à 55, a édité le texte sanscrit. D'autre part, en 54, a débuté le *Râmâyana* de Fauche, — il y a donc, dans ces années 51-55, une attention, un mouvement vers la poésie indienne, qui ont dû déterminer le Lamartine du *Cours* de 1856. Et c'est d'autre part la période aussi où se conjuguent les découvertes bouddhiques de Prinsep et la divulgation de Schopenhauer.

Voilà ce volume entier, Entretiens III à VI du *Cours familial*, plus de 300 pages, réservé à l'Inde, avec analyse de la *Bhagavad-Gîtâ*, développements sur les chefs-d'œuvre de l'épopée et du théâtre. Grâce à sa connaissance des versions anglaises, Lamartine est à portée de révéler un épisode qu'il est peut-être le premier en France à commenter, et qui manquera aux traductions de Fauche : le sublime épilogue du *Mahâ-Bhârata*, Youdhishthira refusant le paradis si son chien

n'y est pas admis ; à quel moment le poète a-t-il connu ce morceau ? le devançait-il ou s'en souvenait-il quand, dans la Neuvième Époque de *Jocelyn*, chantant le chien Fido, il s'écriait :

Ne crains pas que de toi devant Dieu je rougisse !

Par delà les hommages particuliers, ces pages débordent d'effusion devant l'effusion hindoue. C'est ici, avec Michelet et Quinet, à mi-temps entre eux, l'une des trois grandes voix qui ont parlé en France pour l'âme de l'Inde, pour l'accent et la dimension de l'Inde : « La grandeur, la sainteté, la divinité de l'esprit humain sont les caractères dominants de cette philosophie dans la littérature sacrée et primitive de l'Inde. On y respire je ne sais quel souffle à la fois saint, tendre et triste, qui me semble avoir traversé plus récemment un Eden refermé sur l'homme. Cette poésie donne l'extase comme *Y opium* qui croît dans les plaines du Gange. Je me souviens toujours du saint vertige qui me saisit la première fois que des fragments de cette poésie *sanscrite* tombèrent sous mes yeux. »

Une fois de plus, nous touche le ton sur lequel l'Occident romantique, qu'il s'appelle poésie avec Gœthe, Lamartine, Michelet, ou savoir avec Chézy et Humboldt, salue la découverte de cette littérature totalement inouïe : ce n'est pas un rayon qu'on ajoute aux vieilles bibliothèques, — c'est une terre nouvelle qu'on acclame avec des cris de naufragé. Dans un texte de poète, ce qui est témoignage profond est saisissable par les registres d'images ; ici il en est deux séries qui défient l'oubli : image de la circonstance où Lamartine eut sa nouvelle rencontre avec l'Inde, et c'est sur le chapitre de la charité pour les animaux ; il vient de tirer un chevreuil et se sent un assassin, comme déjà, dans la décade de *Jocelyn*, s'était senti le Vigny de la *Mort du loup* (publié en 1843, mais composé en 38) ; c'est alors que, prenant dans sa poche de chasseur un volume anglais du *Mahâ-Bhârata*, il y lut, dit-il, l'épisode d'Youdhishtira exigeant l'entrée du *Swarga* pour son chien. L'opinion reçue veut que *Jocelyn* n'ait pas attendu les leçons de la charité bouddhique (1) ; je constate seulement qu'après l'histoire du chevreuil et d'Youdhishtira le poète écrit : « De ce jour je n'ai plus tué. Le livre, en commentant si pathétiquement la nature, m'avait convaincu de mon crime. L'Inde

(1) L. Renou m'a fait observer qu'un autre épisode avait un sens analogue : celui de Yajnadatta, tiré du *Râmâyana* ; or, il était connu de bonne heure dans l'Europe romantique, notamment en France ; Chézy l'avait traduit en 1814 et republié en 1826 dans les notes de *Sacountald*.

m'avait révélé une plus large charité de l'esprit humain, la charité de la nature entière. » Or, ce n'est pas le seul exemple de l'Inde venant faire honte à la boucherie occidentale ; j'en relèverai plus loin un autre, au moins aussi éclatant, dans Richard Wagner.

Deuxième série d'images : le double thème d'aisance pulmonaire et de soif assouvie, inséparable alors de la découverte de l'Asie. Michelet l'a le plus magistralement orchestré : « La Grèce est petite : j'étouffe. La Judée est sèche : j'halète... » Lamartine y glisse, lui, des sensations voisines, de détente et dissolution, qui évoquent tantôt le sommeil de l'opium, tantôt l'extase mystique ; par là, il frôle les réserves habituelles de l'Occident devant un prétendu quiétisme.

Entre le 3^e Entretien, où il vient de glorifier la philosophie indienne, et le long éloge de la poésie indienne, Lamartine intercale les dix-huit premiers chapitres du 4^e Entretien entièrement consacrés à chercher une définition générale de la poésie. Où plutôt une *Indéfinition* de la poésie. La poésie-mystère. Un donné, un universel, et cautionné par ce qu'alors on croyait pouvoir nommer un primitif. Ces notions refluent sur ce qui est dit de la sagesse, de la vérité, de l'histoire, baignent l'ensemble dans une sorte de prévention générale si propre à une époque qu'on y retrouve tout naturellement, sous une nouvelle forme, les théories herdiennes sur les époques humaines. Par derrière, circule la leçon essentielle de la deuxième Renaissance, qui inspire le Lamartine du 12^e Entretien et du *Désert* : que toute l'invention spirituelle, toute la création morale, des hommes forme un *continuo*. Dès 1824 nous verrons Michelet se plaire à des variations sur ce thème. Pour Herder, l'histoire était la conscience de l'humanité envisagée dans sa totalité, à travers laquelle se cherche l'Absolu, le Divin. La conception même des *Visions*, et même les entreprises de librairie sur la vie des grands législateurs et des héros, répondent chez Lamartine à ce besoin, ce culte, de synthèse. Comme Michelet, le poète, revivant tout ce qui a été une fois vécu par des hommes, que ce soit des gestes héroïques ou misérables, que ce soit des systèmes philosophiques ou des idées religieuses, se donne pour mission de devenir le lieu géométrique de toutes les aventures des siècles. Position commune aux fils de ceux qui découvraient d'un coup l'infini du passé ; et les romantiques, en l'adoptant, ne doutent pas de fixer à jamais le caractère des modernes.

CHAPITRE II

HUGO TROUBLÉ PAR L'INDE

L'Iran, l'Egypte et l'Inde étaient des lieux profonds.
Toute la lyre, III, 3.

Un jour, Victor Pavie découvre à David d'Angers, chez Hugo, des livres cachés et nous laisse ce mot : « Il ne les aime pas, mais il en use » (Guimbaud). Sur le poète son temps dirige les fruits de l'esprit. Ses yeux de haut rapace captent sans qu'on les voie regarder : aptitude au rapt en plein vol, c'est la façon de picorer des aigles. Autre droit royal : celui d'amalgame. Surabondance d'images passionnées, désordre organique ; parmi un pêle-mêle de repères sa mémoire fulgurante agit comme les sens parfaits des virtuoses. Ses classements entrent dans un plan impalpable fait pour un destin unique. Ouverte sur le pupitre de Hugo, la pensée orientale, c'est la partition qui va avoir des comptes à régler avec le chef d'orchestre.

A partir de 1828, l'Orient alimente le code chiffré dont le poète se sert pour son soliloque intérieur. L'Orient deviendra un des casiers de lieux communs dont le génie a besoin pour sécréter de la pensée originale. De grande explication générale avec l'Orient, je n'en vois que deux fois : dans la Préface des *Orientales* en 1829, et dans *William Shakespeare* en 64 ; ce sont deux périodes, deux attitudes. Tout oriental qu'il nous paraît, Hugo se montre réticent. Il n'aura pas tort de toujours remettre sur le tapis sa qualité de Latin. Tantôt il s'arrête à la surface, tantôt il se laisse voir abouché à la profondeur de l'Asie, mais alors comme s'il Tétait par sa propre région d'épouvante.

En 29 il dit la Renaissance orientale, il dit qu'elle se fait et qu'il faut la faire ; il assiste : « *Lui s'est laissé faire à cette poésie qui lui venait.* » Fouinet lui met en mains l'Orient, il bloque la masse des matériaux Fouinet dans des notes finales, en garde bon nombre dans ses cartons. Il enjambe grandiosement le trésor : « C'est une poignée de pierres précieuses que nous prenons au hasard dans la grande mine d'Orient. » N'est-ce pas se laver les mains des parfums d'Arabie ? Déjà pourtant le nom de Jones, celui de Sacy, lui ont passé sous les yeux (*Orientales*, 769). Ces beaux savoirs demeuraient théorie pour préface et convention pour poèmes. Tant qu'il ne s'agit que

d'un Orient épidermique, il cède à l'attrait de la mode et de sa propre nature pour pousser à l'orientale la couleur du roman et de la poésie. Au delà, l'Orient fournit un ressort fréquent au syllogisme intérieur, mais doit rester une présence qu'on surveille : ceci est frappant, Hugo n'éprouve pas devant les immensités asiatiques le sentiment de bien-être, cette aisance respiratoire que proclament Lamartine, Michelet, Balzac, Quinet, Gœthe lui-même ; il ne les voit d'habitude ni en images de plaines libératrices ni en images de sommets exaltants, mais en images d'abîmes sombres et vertigineux ; il ne lève pas les yeux vers une Asie toit du monde, mais les abaisse sur une Inde dessous du mystère.

ORIENTALES ET DIVAN

Derrière les *Orientales* l'ombre de Gœthe ne passe-t-elle pas ? Hugo est des plus attentifs à l'effet qu'il produira sur ses confrères allemands ; et quel prétendant à la grandesse poétique rie surveillerait alors ces puissances, les Gœthe et les Byron ? attentions d'ailleurs réciproques : Gœthe parle à Eckermann en clignant tout le temps vers la France.

La comparaison *Orientales-Divân* a longtemps été dans l'esprit des connaisseurs ; elle culmine chez Henri Blaze (*Les poètes de l'Allemagne*, 1851) : là, le recours des Allemands aux sources authentiques, leur recherche d'un Orient profond, sont exaltés ; pour eux, le « personnage principal » est « l'âme humaine » sous tous les climats. Des *Orientales*, au contraire, on ne voit à retenir que cortèges et « défroque », « dilettantisme » et « splendides qualités lyriques ». Comme d'habitude, à l'art germanique sont reconnues la méditation et la conscience, pour ne laisser aux artistes français que la « rage » d' « interroger l'habit » et la manie de « la couleur ». Cela fût-il exact, il resterait discutable d'écraser un Hugo de vingt ans avec un Gœthe de soixante. Mais on peut douter que la densité métaphysique soit toujours du côté où on la prétend toujours. Sans doute le sérieux du vieil étudiant germanique alimente les Nuits de Walpurgis, — ne conviendra-t-on pas aussi que Fauteur du second *Faust* a feuilleté les dictionnaires mythologiques d'une main non moins autoritaire que celle de Hugo s'ébattant dans Moreri ? c'était d'autres dictionnaires, et utilisés pour d'autres visées, on ne peut rien dire de plus.

Tout l'Orient de Hugo a du miroitant ? et tout l'antique de Gœthe, Asie comprise, n'a-t-il pas du plâtreux ? lequel des deux est le plus égoïste ? le poète allemand s'en faisait en 1813

un écran pour ne pas voir la catastrophe nationale. Il se réfugia dans une Perse de petits jardins murés et de lits d'amour. Le 23 octobre 1823, il parle des pastiches de Platen à Soret, il y admire « une amabilité qui fait oublier que la morale est un peu légère. On y reconnaît la touche du *Divan* ». L'Orient des romantiques allemands a des galas de petite résidence princière. Un professionnel (Merx) tient avec raison, avoue H. Lichtenberger, celui de Goëthe pour « une fantasmagorie inexistante », car « il ne veut peindre ni l'Orient ni l'Occident(...), mais l'homme que, par intuition, il découvre dans l'un comme dans l'autre ». La différence avec les *Orientales* est que chez Goëthe le pittoresque est à l'intérieur. Mais, jusque dans le *Faust* le plus hanté, les « cortèges » ont leur belle part : ce ne sont pas les mêmes. Au lieu d'ibis, de boas et d'hippopotames, que Blaze voit chez l'autre, ici ce sont des Telchines, des Lamies et des Centaures : « défroque » encore ; non, sans doute, celle du costumier, du moins celle de l'antiquaire. En littérature il n'y a pas de Jugements Derniers. Celui que, pour départager la maturité de Hugo et celle de Goëthe, on oserait prononcer sur la pureté des intentions et la pénétration des pensées, ne fût-ce que pour le domaine oriental, n'aurait pas la vie longue.

HUGO DEVANT LES POÈMES HINDOUS

Dans *William Shakespeare*, monument qui exigerait un commentaire perpétuel (1), Hugo convoque autour de son héros les génies suprêmes nommés par lui les Égaux. En manuscrit, l'Inde n'y avait pas de représentant. Sur épreuves seulement, et sur l'adjuration de son éditeur Lacroix, Hugo admettra les épopées hindoues. En lui renvoyant un paquet de placards, le 2 février 1864, Lacroix, parmi beaucoup d'encens, glisse un regret : il vient de lire le *Râmâyanâ* et le *Mahâ-Bhârata*. « J'en suis, écrit-il, émerveillé. C'est un monde de poésie. » Il s'étonne que le poète puisse n'en pas « faire mention dans la série des grandes œuvres de l'esprit humain ». Sans doute est-ce « parce qu'ils n'ont pas de nom propre ». En effet : Hugo dresse une avenue de colossales statues, comment y faire entrer des génies sans effigie ?

Le lendemain, autre lacune signalée par le diligent éditeur :

(1) Hugo y attachait une extrême importance : il dit à Stapfer que, dans ce livre, une phrase « contient l'explication de l'univers » (P. Stapfer, *V. H. à Guernesey*, 140). Il s'agit de migration des âmes et de « ce que, sous le nom de magie, la science occulte des Perses avait cherché à découvrir ». C'est l'époque où le poète passe du déisme à un quasi-panthéisme : à première vue, il semblerait qu'il dût être sympathique aux doctrines orientales.

l'Allemagne n'est pas suffisamment représentée par Beethoven; à celui-ci Hugo se doit de substituer Goethe, « Schiller à la rigueur ». Lacroix ne s'arrête pas en si bon chemin : voici toute une série de candidatures, depuis longtemps banale, la nomenclature-type, qui a maintenant une bonne soixantaine d'années : épopées homérique et hindoue, Eddas, Romancero, Nibelungen. Le 11 février, Hugo répond sur l'Allemagne, — non, du reste, sans regimber bientôt contre tant d'intervention. Rien à espérer pour Goethe : il est « surfait ». Olympisme trop bourgeois ? Peut-être, a-t-on supposé, serait-ce trop de deux Jupiter dans un même Olympe.

Finalement, l'Allemagne sera appelée « l'Inde de l'Occident » : n'est-ce pas une association continuant évidemment le dialogue avec Lacroix ? et un peu vengeresse : ce n'est pas, dans le langage Hugo, une très bonne note pour l'Allemagne. Schiller gagne bien quelques rangs ; mais Goethe ne pourra remercier Lacroix que d'obtenir cet attribut terrible et habituel : « l'indifférence ». En dépit des éditeurs zélés, il restera que « le grand allemand, c'est Beethoven ». La comparaison de l'Allemagne avec l'Inde était partout ; elle-même s'en était fait une gloire. Il est piquant de voir Hugo la reprendre, un jour grave, par flatterie ; c'est lorsque, le 9 septembre 1870, il lance son adresse *Aux Allemands* pour les convaincre d'épargner Paris : « L'Allemagne est pour l'Occident ce que l'Inde est pour l'Orient, une sorte de grande aïeule. Nous la vénérons. » (*Actes et Roles*, 5.)

Le 14 février 64, réponse sur l'Inde pour Lacroix : encore une défaite. Le poète affirme avoir près de lui *tous* les « poèmes anonymes » : les poètes disent parfois la vérité comme les femmes qui mentent, en donnant aux chiffres des valeurs de sentiment. Hugo a beaucoup pratiqué, P. Berret l'a montré, les *Livres sacrés de l'Orient* (1840), dont il connaît l'auteur ; Pauthier, il est vrai, *Lois de Manou* à part, est très court sur l'Inde, se borne généralement à résumer Colebrooke, n'a rien sur les épopées. Hugo a dû à contre-cœur avaler l'eau tiède de Barthélémy Saint-Hilaire, dont les travaux principaux datent des années 50-60 ; les spécialistes accordent qu'il « a fait pendant très longtemps le fond des connaissances, en somme justes, qu'a eues sur le bouddhisme le grand public français ». Saint-Hilaire était pour le Hugo de l'exil un de ces noms communs qui, volatilisant la personne, servaient à exprimer en ellipses de feu les exécutions. Pourtant Hugo reconnaît avoir sous la main, en travaillant au *Shakespeare*, le *Journal*

des *Savants* où a paru en 53 l'étude sur les Védas. La bibliothèque d'Hauteville-House contenait aussi la *Revue des Deux-Mondes* où beaucoup de Saint-Hilaire coulait ; or, nous savons que Hugo la lisait avec soin, car à un article de Théodore Pavie (du 15 août 55) il prend une citation de *VHitopadésa* et en fait un vers pour *VAigle du Casque*.

De son côté, Pavie a analysé le *Râmâyana* dans la même revue et parlé des Védas, tandis qu'Ampère y écrivait sur le *Râmâyana* et le *Bhâgavata-Purâna* ; et ces deux écrivains étaient pour Hugo des noms familiers et chers. Présomption encore de bonnes lectures savantes : la *Bouche d'Ombre* dit (1855) :

L'ange laisse passer à travers lui l'aurore,
Nul simulacre obscur ne suit l'être aromal ;
Homme, tout ce qui fait de l'ombre a fait le mal ;

axiomes où A. Foucher signale un très probable souvenir de la Damayanti indienne distinguant des dieux, qui en prennent la forme, son époux vrai, par ceci que seul l'humain fait de l'ombre (l'épisode hindou *Nala* était traduit et célèbre avant le poème des *Contemplations*). En juillet 70, Hugo subtilise le roi Mésa à Oppert, qui, par un article du *Journal des Savants*, l'avait mis dans les conversations. De même, utilisant pour *Le Rhin* un guide rédigé par la veuve de Chézy, Hugo n'a pas dû ignorer *Sacountalâ*, traduite par le mari dans l'année qui suit les *Orientales*, et dont Lacroix lui parle comme d'une œuvre du domaine public. Le Reliquat du *Shakespeare* énumère, parmi les instruments de travail (p. 387), Philarète Chasles (évidemment le volume *Orient*), les Grimm et le *Journal des Savants*. On sait que Hugo, encombré de mémoires académiques, chargeait Meurice de l'en débarrasser périodiquement.

Dès ses premières notes de travail pour le *Shakespeare* (pp. 360-61), Hugo a, sur l'épopée hindoue, des vues qui repasseront, parfois textuellement, dans l'addition qu'il va finalement consentir à Lacroix. Alors, pour quelle raison la refusait-il d'abord ? Lacroix, dit-il, l'a bien deviné : outre que dans ces collections il y a « beaucoup de fatras » répugnant à son amour du « soleil », il y manque la présence du moi créateur, marque nécessaire pour lui dans tout ce qu'il adore (« *Le moi latent de Vinfini patent, voilà Dieu* »). La correspondance avec l'éditeur s'arrête là : Lacroix rabroué n'a pas insisté. Hugo peut-être, ayant repoussé la suggestion, se sentit plus à l'aise pour la laisser faire son chemin : car voici rajoutée une page éclatante sur l'Inde. Le thème du conseiller y semble revenir amplifié par les objections même du conseillé. Hugo compare toutes les

épopées entre elles ; celles de **l'Inde**, rattachées par une ficelle à **l'autel** de la personnalité, expriment un « moi multiple » : le principe est sauf ; sanctifié même par la référence à « l'inscription d'Ash-Nagar » : « *Ces livres n'ont pas été composés par l'homme seul.* »

Toutefois, la hiérarchie est maintenue. Le poète enferme les rhapsodies anonymes « au sommet de l'art », dans une classe inférieure des sommets : « Ces myriologies composites, les grands testaments hindous surtout, étendues de poésie plutôt que poèmes, expression à la fois sidérale et bestiale des humanités passées, tirent de leur difformité même on ne sait quel air surnaturel. Le moi multiple que ces myriologies expriment en fait des polypes de la poésie, énormités diffuses et surprenantes. » Conclusion : « Nous leur préférons les œuvres nommées (...) Le moi d'un homme est plus vaste et plus profond encore que le moi d'un peuple. » Tout à fait le point final, mais face au public, du dialogue avec Lacroix : c'est là, en somme, la réponse qui nous semblait manquer à la série des lettres.

Hugo n'est pas le premier à réagir contre un fanatisme de la poésie populaire anonyme. Seulement il le fait avec une carrure d'affirmation, avec des éclairs d'illumination et des bonheurs de définition, qui montrent quelle gravité il y avait dans cette position du romantisme français individualiste s'opposant au romantisme allemand collectiviste. Il n'est pas seulement d'accord en ceci avec Villemain et Sainte-Beuve, mais avec la mise au point d'un Renan (*Orig. du Lang.*, 1858), tranchant qu' « il y a eu un Homère » et que « les poésies populaires elles-mêmes, qui sont si essentiellement anonymes, ont toujours eu un auteur », pour conférer finalement ce privilège de la signature à l'Inde elle-même : « Nous savons les auteurs ou du moins les familles auxquelles appartient chacun des hymnes du Rig-Véda, et pourtant ces hymnes peuvent compter au nombre des créations les plus impersonnelles qui existent. »

Mais pourquoi Hugo prend-il parti sur l'Inde à cette date ? Il est aussi facile de le préciser que de la fixer : si Lacroix, en 64, jette les épopées hindoues sur les pas de Hugo, c'est, il le dit, qu'il les a lues récemment parce qu'elles « viennent d'être » traduites. Pourtant Hippolyte Fauche a publié son *Râmâyana* en 9 volumes de 54 à 58 ; il a commencé en 63 la publication du *Mahâ-Bhârata*. Ce qui « vient » d'arriver est qu'en 64 il donne un abrégé du *Râmâyana* en 2 volumes ; et l'ouvrage ainsi réduit n'est pas seulement plus accessible aux profanes, mais il paraît précisément chez Lacroix, éditeur du *Shakespeare* : c'est en

manuscrit que Lacroix l'aura d'abord eu sous les yeux, c'est peut-être par des rencontres avec Fauche qu'il peut se montrer si exactement renseigné sur l'état des études indiennes, — mais, au fait, son insistance d'humaniste ne concorde-t-elle pas avec son intérêt d'éditeur quand il plaide si obstinément pour obtenir de Guernesey un coup de clairon dont profiterait la publication Fauche ?

De son côté, Michelet célèbre l'année 1863 comme la première où il a pu lire le *Râmâyana* ; ū ne dit pas en raison de quelles circonstances : sa correspondance avec Fauche (papiers inédits) donne à penser que, dès le printemps 63, il s'y mettait, — peut-être stimulé par le lancement du *Mahâ-Bhârata* français, dont il allait tenir à être l'un des souscripteurs (il avait déjà lu, plume en main, cette épopée en 1842 dans l'anglais de Wilkins). Du contact qu'il prit en juillet 63 avec Fauche, résulta une conséquence qui nous permet ici de boucler le circuit des enchaînements : c'est Michelet qui, à cette date-là, a l'idée, à laquelle Fauche acquiesce aussitôt, de faire publier un *Râmâyana* réduit à deux volumes et destiné au grand public. Il échoue d'abord à y intéresser son propre éditeur, Hachette ; mais, quelques mois plus tard, Lacroix, éditeur de Hugo, a accepté le projet : ainsi Michelet était à l'origine de ce mouvement de curiosité qui par Lacroix venait tout à coup s'imposer au poète et forcer l'entrée, — ou, du moins, le seuil de ses Egaux.

Les rapports de Hugo avec l'Orient ont été accidentés. Après l'acte d'adhésion des *Orientales*, il y avait eu publiquement le recul marqué en 1835 par le Prélude des *Chants du Crépuscule* :

L'Orient ! l'Orient ! qu'y voyez-vous, poètes ?

et ce n'était plus qu' « un jour mystérieux dans un ciel taciturne ». Hugo faisait le bilan de l'association d'intérêts nouée par le siècle naissant entre les découvertes orientales et le renouveau spirituel. Et sans doute il penche à désespérer des deux ensemble. Mais comment ne pas voir à quel point ceci vient compléter la Préface des *Orientales* ? après le versant intellectuel de la Renaissance, c'en est le versant spirituel. Si en 1835 le poète soupire :

C'est peut-être le soir qu'on prend pour une aurore !
... Ce soleil qu'on espère est "un soleil couché,

c'est qu'une fois de plus il se fait la voix de son siècle : celui-ci maintenant subit un doute qui est à la-mesure de son exaltation première. Les années 30 sont celles où Lamennais, d'abord suivi par les poètes, échoue ; les *Chants du Crépuscule* ne répercutent

pas seulement les troubles politiques de France et d'Europe, mais c'est le premier recueil où est avouée la perte de la foi.

Huit ans plus tard, nouvelle oscillation du pendule poétique : une étonnante pièce de juillet 1843, qui sera jointe aux *Contemplations*, montre le poète parcourant « l'échelle des êtres », d'abord montagne, puis chêne, lion, homme enfin ; et ce poète-là est Dante, ainsi raccordé à l'Inde, comme chez Ozanam et Delécluze (*Écrit sur un exemplaire de la Divina Commedia*). Dans l'esprit de Hugo, les thèmes de réincarnation, de panthéisme, d'âme universelle, cheminent pour venir s'épanouir dans les *Contemplations* : stade final d'une action multiple ; tout lui proposait de telles idées ; pas un poète alors ne s'en était passé, plusieurs voisinages les poussaient par vagues continues vers lui. Dans l'instabilité spirituelle des générations entre 1830 et 1850, la croyance aux transmigrations est un passe-partout que chacun rhabille à sa façon : la doctrine bouddhique entre dans la grande circulation avec Burnouf et Schopenhauer ; d'autre part, après 1840, le cycle des renaissances est rattaché par Hugo, comme par Michelet, à celui des révolutions, et particulièrement dans l'exil où il devait avoir l'oreille plus sensible aux propos de certains échappés du saint-simonisme (ajoutons des contaminations occultistes) ; les citations de noms et de textes hindous vont se multiplier ; des flocons de sagesse asiatique, jusque-là en suspens dans l'inconscient, font boule de neige.

« ÉPOPÉE SUCCESSIVE »

En 1854, grand tournant : le poète s'est enfermé dans ses « Apocalypses ». En octobre il croit avoir trouvé « la solution universelle » ; il établit l'échelle des êtres dans *Ce que dit la bouche d'ombre*. De Fourier il a retenu des idées sur l'unité de la nature, la sensibilité des astres, la métempsychose, pris d'ailleurs à Boucher de Perthes, Jean Reynaud, Pierre Leroux ; il possède à Guernesey la *Philosophie de la nature*, de Delisle de Sales, dut connaître l'*Avesta* d'Anquetil, fût-ce par le moyen de Lamennais, et même Saint-Martin, si l'on en croit Caro. Tout cela se cumulant, et culminant dans une émulation avec Lamartine qu'on retrouvera tout à l'heure. Il a laissé Lamartine essayer des plâtres ; n'oublions pas qu'il a connu Eckstein aussi tôt que lui. On sait l'épanouissement progressif des « Petites Épopées » en une *Légende des Siècles*, la montée et l'élargissement de l'esprit épique dans l'évolution du poète ; ayant échoué, dans les *Burgraves* (1843), à imposer au genre tragique toute sa charge de mystère, Hugo reporte son espérance sur une dilata-

tion du genre épique. D'ailleurs, ces années 40, où les deux poètes les plus grands ne se satisfont plus de petites compositions, sont celles où la jeune école fait l'effet d'avoir donné tout ce qu'elle pouvait ; une mode littéraire a duré vingt ans, c'est beaucoup ; l'invention ne paraît plus renouvelée, les inventeurs se trouvent vieillis par leurs répétitions et celles d'innombrables apprentis.

Quelques mois avant les *Burgraves*, Ch. Louandre (*Rev. Deux Mondes*, 15 juin 42) reprochait aux romantiques d'avoir visé trop haut : si la poésie « est restée impuissante, c'est qu'elle avait trop présumé de sa force et de son action ; c'est que, dans un siècle sceptique, elle s'est crue sans raison transportée aux époques primitives ». Là était bien le centre de la bataille romantique, précisé par une idée maîtresse de la Renaissance orientale. Louandre prêche la raison, à la veille des *Burgraves* ; au lendemain de leur chute, le triomphe fait à la *Lucrèce* de Ponsard résonne avec un bruit de vêpres anti-romantiques, où se soulageant des murmures de vingt années. Mais les vrais maîtres, si vulnérables à l'opinion publique, entendent à leur manière les leçons qu'ils en acceptent : ils se renouvellent en accentuant ce qu'on leur conteste ; il n'y a d'erreur pour eux que de n'avoir pas vu assez loin et parlé assez haut.

Jamais peut-être « époques primitives » et « siècle sceptique » n'avaient fait alliance aussi enivrante qu'en ces années où Quinet offrait à l'attente générale ses constructions historiques, où la poésie recevait mission de tirer pour les peuples le sens de l'histoire millénaire. Dans la décade où se prépare la littérature archéologique des *Poèmes antiques* et de la *Tentation*, l'enregistreur le plus sensible des météorologies intellectuelles, Victor Hugo, s'émeut à ces grandes sautes de vent. Décidément donc, en 54, le poète « s'adonne tout entier (...) à ce qu'il appelle ses *Apocalypses* » (Berret) ; vers 54-56 se confirme le passage du déisme au panthéisme ; personne ne doute plus que cette transformation n'ait eu pour principal agent l'exemple de l'Inde. L'aveu le plus explicite en sera *Suprématie*, qui appartient à la *Légende* de 1877. On sait que ce poème reprend de très près un dialogue d'une Upanishad que Pauthier citait tout au long dans l'introduction de ses *Livres sacrés*. Auparavant, dans *Dieu*, dont l'essentiel remonte à 1855-56, la place attribuée à l'Inde parmi les principaux systèmes religieux demeure singulièrement restreinte : pour elle, pas une des huit divisions, des huit figures, qui vont contenir les grandes époques de l'histoire de l'âme ; le manichéisme, encore que traité assez brusquement, obtient du

moins son symbole, *Le Corbeau* : un honneur égal est refusé au brahmanisme et au bouddhisme, sur lesquels sa précellence pourtant peut sembler contestable (subordination reproduite dans le *Shakespeare*). Un poète dit toujours ses vraies raisons, eût-il des raisons qu'il ne dit pas : il y a dans le foisonnement hindou quelque chose qui devrait attirer, étancher, la soif hugolienne de l'immense, et qui, en fait, heurte un besoin vital d'agencer même la démesure, de charpenter la forêt : en toute chose, pour Hugo, un pôle contraire s'appelle Légion.

Dans son poème il réserve à l'Ange le soin d'exposer son propre panthéisme. En conséquence l'Inde est présente, mais éparse. Elle se venge en dictant à Hugo de ces vers miraculeux qui impliquent, quoi qu'il en ait, une familiarité avec l'essentiel :

Dans les grottes de l'Inde ou dans les rocs d'Eubée,
Lieux où l'on croit toujours être à la nuit tombée,
A Claris où la fleur mandragore chanta,
A Delphe, à Sunium, dans l'île Elephanta,
Ou dans la Bactriane ou dans la Sogdiane...

ou encore :

O voûtes d'Ellora, croupes du mont Mérou
D'où s'échappe le Gange aux grandes eaux sacrées...

et :

O prodigieux cerf aux rameaux noirs qui brames
Dans la forêt des djnns, des pandits et des brahmes...

« Les *mornes* dieux de l'Inde » resteront une mauvaise note dans le langage Hugo. Épithète péjorative, emplacements mesurés, l'hommage à l'Inde est à la fois vénération et réticence. L'Orient de Hugo s'est bien développé depuis les *Orientales*, mais surtout vers les mêmes régions où le guidait alors Fouinet, islamisant. Dans la *Légende*, c'est l'Islam qui, pour l'Asie, s'arroe la part du lion ; la collection d'ascètes, de tyrans, est généralement empruntée à l'Arabie, la Turquie, la Perse. En 1828, best Fouinet qui avait révélé à Hugo l'extraordinaire « poème philosophie religieuse » de Ferid-Uddin-Attar, le *Mantic-r* ; je reste, après Élémir Bourges, persuadé que Hugo a vé là, très exactement, son cadre d'oiseaux magiques pour , Ensuite, le Moyen Age français, à son tour, recommandé éditeur comme plus accessible au public, fera tort à l'Orient « Apocalypses » seront éclipsées. Par bien des traits, l'Is-avait moins dépayser que l'Inde la tradition gréco-latine t-ugo défend comme sa chair. Quelque Vertige, un recul, isibles chez cet ex-virgilien devant tout un hémisphère

d'art et de pensée à l'apparence inorganique ; toute une histoire sans dates, toute une civilisation sans individus, tout un panthéon aux branchages mouvants, ne peuvent que déconcerter son besoin de catégories, d'images encadrées.

Comme ses émules, il subit certes le désir de rivaliser, ouvrier du vers, avec les immensités védiques. Mais l'esprit de l'Inde habite peu son subconscient : nous en avons une preuve aussi irrécusable qu'une photographie mentale, les procès-verbaux des tables tournantes de Jersey (n'oublions pas que, dans W. *Shakespeare*, il a tenu à insérer tout un plaidoyer pour les tables). Ce que Gustave Simon en a publié recoupe assez exactement (sep. 1853-juillet 1854) la gestation de la *Légende* et la première rédaction de *Fin de Satan* (mss. de 1854) et *Dieu* (mss. de 1855). Or Mahomet, lui, répond volontiers à l'appel du poète, — mais pour Brahma, Bouddha, Vichnou, absence totale : ils manquent trop d'humain, de personnalité, d'attributs fixes pour nourrir des apparitions. Signe rédhibitoire, je le crois, pour Hugo : des foisons divergentes, incapables de se restreindre à quelque groupe d'images portatives pour entrer dans un code usuel ; outre que ce panthéisme brouillerait celui du maître de maison, il le déconcerte comme oscillant, historiquement et idéologiquement, entre deux classes, animisme et monothéisme.

Aussi arrive-t-il, que sauf dans *Suprématie*, il n'a plus affaire avec l'Inde après les années 50-60, si ce n'est pour lui emprunter couramment des rimes, des termes de son vocabulaire d'images. Toujours cependant, telle pensée en gardera un accent :

Les flocons des vivants tombent en neige immense ;

La vie est une roue éternelle, et résout

La naissance de tout par le meurtre de tout,

ces admirables vers de Zineb, porte-parole de Hugo devant la mort, dans *Mangeront-ils*, portent leur résonance hindoue.

L'ACCORD AVEC MICHELET

Lorsqu'en 1864 Hugo n'admet qu'à son corps défendait [^] rhapsodes de l'Inde parmi ses Egaux, il se trouve pourtant gulièrement accordé avec Michelet devenant, au même ins le plus fanatique partisan des choses hindoues. Et ils se le d l'un à l'autre avec joie. L'un veut « faire la Bible des Peuy l'autre écrit la Bible de l'Humanité. Leur accord est pro Recevant la *Sorcière* de 1862, Hugo déclare en « aimer t Comme en réponse aux *Origines du droit français*, il syntl en 1860 dans la Préface philosophique des *Misérables*, des herdériennes sur une « identité des légendes ».

« Dans tout être le spectacle universel construit lentement un Dieu » : à partir de cette formule, il pouvait bâtir sa grande trilogie épique. Cette Préface, en effet, semble, surtout dans les pages où l'Inde est invoquée, un commentaire en prose des « Voix » du poème *Dieu*. Là, accourent sous la plume Brahma, Manou, Védas (355-7, 259, 390), et « Dieu involontaire à l'homme » comme dans Lamennais, et « le brahmanisme de la Providence » (376) comme dans Lamartine.

La poésie par l'histoire était l'une des innovations majeures de la nouvelle Renaissance. Or, rien ne se trouve tout à coup davantage dans la nature même de Hugo, n'exauce mieux son vœu le plus chanceux : rencontrer l'Absolu au bout des séries historiques. Mécanisme qui a été remarquablement démonté : « Comment dédaigner ce qui se passe, quand nous avons reçu mission de l'éterniser, et quand le relatif n'est autre chose que l'absolu attendant la pensée ? » En effet : « Qu'est-ce que l'absolu, sinon la diversité infinie s'absorbant en unité ? » (Joseph Baruzi). De là, cette idolâtrie de nomenclatures, — *un insatiable besoin de référence* : les faits saillants, les agents éclatants, de l'histoire universelle viennent prendre chez le déiste la place des « autorités », que tenaient, chez les fidèles, apôtres et docteurs. Seulement, en remettant aux grands héros représentatifs, — à ces *moi* du temps, le privilège d'avoir incarné l'absolu dans l'humain, on contredisait, non seulement l'Allemagne des poésies anonymes, mais la leçon de la sagesse hindoue : c'est cela que marque, avec une énergie inévitable, le *William Shakespeare*.

Le parallélisme avec les visions de Michelet et Quinet va s'accroître, par Paul de Saint-Victor, qui romantise leurs thèmes, les apporte dans un état de préparation plus utilisable. C'est chez lui que Hugo cueille les mythes sur lesquels il construit son plan d'immense trilogie ; *d'Hommes et Dieux*, l'un de ses « bréviaires », « pas une ligne ne lui échappait » (Berret) ; dans ce recueil, l'article *Cérès et Proserpine*, qui date de 1867, a beaucoup servi pour la *Légende des Siècles (Entre géants et dieux)* ; Saint-Victor caractérisera bien son rôle quand, plus tard, dans la préface des *Deux Masques*, évoquant le prophétisme qui avait véhiculé l'idée d'une primauté indo-iranienne, il se flattera de l'avoir amenée, « en partie, de l'érudition à la vie de l'art ». Et Saint-Victor propage les idées émises par Michelet dès son cours de 1848.

Bible de VHumanité paraît en 64, quelques mois après *W. Shakespeare*. Tout un échange de lettres couvrant les années

34-69 nous a été livré (1), où Hugo et Michelet admirent d'avoir à leur insu travaillé si souvent si parallèlement et, comme l'écrivit le poète à l'historien, trempé « parfois [leur] plume au même encrier ». Ils ont beaucoup aussi d'informateurs communs, et qui étaient ceux de Lamartine. Mais, de cette triade, Hugo se sépare carrément en n'accordant finalement à l'Inde rien de plus qu'une réserve émerveillée : une ligne dans *Littérature et Philosophie*, quelques touches dans *Dieu*, un seul poème dans la *Légende*, trois paragraphes somptueux et distants dans *W. Shakespeare*, des mentions éparses d'où l'effroi est rarement absent, telle sera la part de l'Inde.

LA COURSE AVEC LAMARTINE

Lamartine lui-même, quand il s'incline devant la grandeur hindoue dans le *Cours familier*, ne la côtoie plus, et depuis longtemps, qu'en prose. Ce témoignage en prose va gêner celui de Hugo, — une fois de plus la concurrence avec le plus égal des Égaux. Il surveillait les publications du rival : on a retrouvé loin dans la *Légende* des souvenirs de *La Chute d'un Ange*, Et il avait une raison sûre pour ne pas manquer la lecture des Entre-tiens III à VI du *Cours* et pour n'en pas perdre le souvenir : Lamartine avait terminé le volume par un extraordinaire poème adressé à M^{me} Hugo « en souvenir de ses noces », où le mari était hardiment qualifié de « vendangeur ivre ».

En conjecturant que la perspective de reprendre un sujet récemment traité par Lamartine suffit à faire reculer Hugo, on ne fait qu'appliquer au domaine hindou la raison avouée par lui, à propos du même *William Shakespeare*, dans le domaine anglais : tandis que le livre achève de s'imprimer, Lacroix tout à coup lui confesse qu'il a depuis longtemps accepté un *Shakespeare* de Lamartine et qu'il va le publier le premier ; aussitôt Hugo s'irrite violemment de la compétition : « Cela fait une course au clocher, écrit-il à Lacroix le 28 février. Nous devenons, Lamartine et moi, deux jeunes élèves concourant pour le prix sur un sujet donné. » Et cette histoire le travaille tellement qu'il jette pour lui-même une note sur une feuille, afin de mieux se confirmer sa détermination : « M. de L... publie un ouvrage sur Shakespeare.

(1) Par Jean-Marie CARRÉ, *Michelet et son temps*, 40-70. « Il n'y a pas dit très justement Fauteur, dans la littérature française au xix^e siècle, deux imaginations plus comparables, deux sensibilités plus fraternelles. » Naguère, puis-je ajouter en confirmation, Georges Victor-Hugo me montrait deux phrases écrites de cœur à cœur par Michelet et que Hugo conservait toujours devant lui sur sa table de travail.

Je crois de bon goût d'ajourner la publication de mon livre portant le même titre. » Mais, ayant mieux pesé les choses, il renverse ses conclusions : en fait, ce qu'il va, au contraire, exiger de l'éditeur, c'est de ne publier Lamartine que six mois après lui.

Pourtant Shakespeare était moins que jamais chasse gardée : tous y avaient été devancés par le perpétuel prédécesseur, Chateaubriand. C'est même dans *Y Essai sur la littérature anglaise*, que Hugo avait trouvé ce terme d'*Egaut* qui devient central dans son livre ; c'est, en 1836, Chateaubriand le premier qui avait imaginé de grouper autour du poète anglais les plus sublimes des autres pays, et qualifié cette réunion de « société d'illustres *égauts* ». L'expression était reprise et *soulignée* dans un préambule dithyrambique par la *Revue des Deux mondes*, où Hugo avait pu lire le morceau sur Shakespeare qui y était isolé dans la publication de ces « bonnes feuilles ». Plus même : la *Revue* ajoutait : « Lui aussi [Chateaubriand], il est de cette *société* » ; tout pareillement, Hugo, ayant dit à son tour et par deux fois : « l'art suprême est la religion des *Egauts* », conclura que ce n'est « point une *société* fermée », s'y réservant lui-même sa place. Hugo ne refuse pas la compétition sur Shakespeare avec Chateaubriand qui l'avait baptisé enfant sublime. Il la refuse avec Lamartine. Passer le second sur l'Inde n'a pas dû lui sourire davantage. Qui sait si ce n'est pas l'enthousiasme effréné de Lamartine pour les épopées hindoues qui aurait achevé de freiner le sien, lui prouvant qu'un tel art ne saurait s'accordera la fois avec deux appétits de poètes impossibles à confondre ?

Il se défend contre cette religiosité poétique, partout répandue depuis plus d'un demi-siècle, assortie au romantisme allemand, et où la notion de mystère avoisine, selon lui, le vice de confusion. Il y a toujours en lui du rocher, qui manque à la féminité de Lamartine et de Michelet ; un instinct élémentaire le met en garde contre ces forces femelles. De là cette méfiance devant tout ce qui, se prévalant pourtant à ses yeux de la qualité « populaire » ou « primitive », ne dépasse pas seulement les facultés individuelles, mais submerge les limites de la personne. Il dit parfaitement ce qu'il veut dire quand il appelle l'Allemagne une Inde : dans l'une et l'autre il flaire le même danger pour l'esprit. Est-ce pour jouer un tour à Goethe que Beethoven est le grand Allemand ? Voici la plus véritable arrière-pensée : « La musique est le verbe de l'Allemagne. La musique est la vapeur de l'art. » Ailleurs émerge le véritable souci : « Ces deux génies, Homère et Shakespeare, ferment les deux premières portes de la barbarie. » Ailleurs on voit l'Inde osciller entre

Eschyle, qui est disproportion (et il y a encore de l'Asie en lui), et cette Allemagne, qui est vapeur.

C'est par son besoin d'engouffrement que l'Allemagne de Herder, de Schopenhauer, se jette dans les grandes marées orientales ; c'est l'appel au déluge qu'à leur insu répètent Michelet et Lamartine dans leur clameur contre l'étroitesse occidentale : et c'est exactement ce que l'instinct de conservation chez Hugo se refuse à ratifier. Lui, n'accepte ni ne jubile de se perdre dans la marée, justement parce que ce rocher n'a pas pour les submersions une incompatibilité assurée. Ce n'est pas de Lamartine que Hugo était vraiment jaloux quand Lacroix le forçait à s'expliquer sur l'Inde : c'est de Hugo. L'Inde, c'est un de ces nombreux secrets de poète avec lesquels il ne lui faut pas trop d'explications.

En fait, l'opinion qu'il exprime est en retrait sur l'action qu'il subit : après les *Burgraves*, il projetait un grand poème sur l'Inde et les continents étranges. Peut-être depuis la fugue de sa fille, l'Inde qui la lui prend devient-elle dans l'animisme du poète une personne adverse. Si on le contraint d'énoncer un jugement, il est relativement sincère en le faisant circonspect : il ne trouve, en effet, pas très chargée la page hindoue dans le bilan de son rêve éveillé.

L'Inde en lui reste pour une grande part de l'innomé, seulement il est quelqu'un en qui beaucoup de choses essentielles doivent continuer de bouger par delà les recensements et les catalogues ; et l'Inde occupe de larges pans dans cette sorte d'ultra-nomenclature où voyagent les legs de Kabbales et de Gnoses. Un poète, — en cela Michelet, dans ses insomnies, l'est de la même façon que Hugo, — est plein de villes enfouies, de genèses interrompues, de peuplades qui veulent renaître ; c'est à cette fantastique végétation intérieure que Hugo lui-même emprunte ses « mythologies composites », dont n'affleurent de fois à autre qu'un torse écaillé, une ombre sur une île, un signe sur un cap, douze ou deux syllabes (yoghifakir-Brahma), mais qui tapissent sa conscience comme un aliment des profondeurs.

Il n'en peut ou veut donner qu'une attestation confuse : est-ce qu'il faut qu'il sache à quel point la présence de l'Inde est fatalement liée à tout ce siècle qu'il respire, qu'il aspire ? Hugo fonctionne sans accroc à la façon d'un « alambic » (le mot est de lui) où tous les fruits de l'invention et de la rêverie d'un long temps d'hommes viennent fermenter en essences. Ce qui compte, ce n'est pas tel emprunt à telle lecture, mais

cette porosité du génie qui produit le prodigieux composé appelé la pensée de Hugo. La prolifération des poèmes à forme infinie, pareils à des systèmes planétaires, n'aurait sans doute pas poussé dans cette tête latine si toute une connivence d'époque n'y eût aidé à travers les expériences de ceux qui les tenaient expressément de l'Inde. Finalement, il ne donne pas seulement sa forme décisive à une Inde de l'Europe romantique ; sa machine intérieure en a extrait, sans tout à fait lui en rendre compte, les éléments actifs d'une métaphysique composite ou d'une théologie en suspens.

CHAPITRE III

VIGNY TENTÉ BAR L'INDE

Chance ou choix, Vigny a de bonne heure voisiné avec des orientalistes. Les deux premiers lui sont amenés par des rencontres de régiment. Pauthier, qui lui portera une Bible dans son sac, sert sous ses ordres en 1823 ; Bruguière de Sorsum épouse en 1818 la sœur du colonel, le comte de Montlivault, lui-même cousin de Vigny ; celui-ci semble l'avoir connu l'année suivante, — son année climatérique, celle de la maturité où il découvre Chénier et s'éprend de Byron.

Bruguière, « administrateur lettré, ancien conseiller de Jérôme en Westphalie » (F. Baldensperger), se tournant vers la littérature après quelque déception de carrière, vit tantôt en Touraine, tantôt à Paris ; une passion commune pour la poésie anglaise le rapprochait du poète. Il avait traduit en 1803 *Sacountalâ* sur l'anglais de William Jones, en y adjoignant un répertoire de notions emprunté à la traduction allemande de Forster ; celle-ci lui avait été révélée par les voyages du P. Paolino da S. Bartolomeo dans l'édition française d'Anquetil ; il était donc sur la piste de l'Inde. Il reproduit d'ailleurs une liste des ouvrages utilisés par Forster, où il se montre informé des publications récentes. L'histoire du jeune indianisme se trouve, en outre, retracée dans la Préface de W. Jones, par laquelle s'ouvre aussi sa propre publication (et le faux titre donne le prospectus de la traduction française des *Asiatic Researches*). Ensuite Bruguière s'est mis lui-même au sanscrit ainsi qu'au chinois ; il figure en 1822 parmi les fondateurs de la Société Asiatique.

A en croire Hugo, il aurait été grand personnage vers le temps où Vigny fit sa connaissance. Un livre (III, I^{re} partie) des *Misérables* débute par un extraordinaire chapitre intitulé *L'année 1817*, où se glisse parmi bien des allusions inexpliquées cette petite phrase : « 1817 est Vannée où M. Bruguière de Sorsum était célèbre. » Il n'a pas fallu à Biré moins d'un gros volume portant à son tour le même titre, *Vannée 1817*, pour démentir, point par point, cet unique chapitre de roman. Selon lui, Bruguière n'était ni ne prétendait être célèbre ; il avait obtenu en 1807 une mention à l'Académie pour un poème ; il devait donner en 1821 une traduction en vers d'un poème de Southey, et aussi de quelques drames de Shakespeare. Pourquoi donc

cette hyperbole ironique BOUS la plume de Hugo ? Bruguière était son grand admirateur ; en cette qualité, il lui était adressé, le 3 octobre 1823, par une lettre de Vigny, priant son ami de l'aimer pour lui ; déjà Vigny l'avait recommandé avec la même chaleur à Emile Deschamps. On voit qu'il ne s'agissait pas d'une affection négligente ou superficielle. On le voit encore par la lettre de Vigny à Montlivault, quand Bruguière meurt le 7 octobre 1823, — quatre jours après la lettre de recommandation, laquelle n'eut donc point d'effet : pourquoi ce souvenir, ou effacé, ou aigri, dans l'esprit du Hugo des années 60 ?

En janvier 24, Vigny s'empresse de commémorer Bruguière dans un très attentif et important article de la *Muse française* (nouvelle question : en pareil endroit, se pouvait-il que Hugo ne l'eût pas aperçu ?) ; il est vrai que, s'il loue les traductions de Shakespeare, il n'y fait nulle allusion à celle de *Sacountalâ* ; mais nous savons que, s'étant chargé de publier les posthumes de son ami, il laissera « le plan d'une étude plus détaillée ». D'autre part, que ce soit d'après la traduction de Bruguière ou celle de Chézy, *Sacountalâ* est, dans les années 50 encore, citée par Vigny à ses correspondants comme un texte familier. Étant romancier, il puisait aussi dans les ouvrages pittoresques, ceux de l'abbé Dubois et de Michaud. Au moment où disparaît Bruguière, commence l'amitié avec Pauthier. La profondeur en est attestée, cette fois, par une piété inverse : Pauthier rendra à Vigny, qui l'a désigné pour exécuteur testamentaire, l'office tout à l'heure assumé par Vigny en faveur de Bruguière. N'y a-t-il pas une constance symbolique dans ces soins qui nient la mort entre des êtres qu'a hantés ensemble la pensée indienne ? Et peut-on imaginer que, de poésie indienne Bruguière, de philosophie hindoue Pauthier, ne se soient pas entretenus avec un compagnon si fidèle, un poète si méditatif ? Vigny laisse voir en 1842 sa connaissance du Manou traduit, il est vrai, par Loiseleur-Deslongchamps, mais vulgarisé par Pauthier.

Son intérêt s'étend à la cause du progrès philologique : par son entremise sont composés à l'Imprimerie Royale en 1845-47 les deux volumes de la première grammaire sanscrite éditée en France, celle de Desgranges, et nous connaissons par le détail ces négociations. Lui-même essaie un instant de s'initier au sanscrit. Les contacts avec l'Inde ne se sont guère interrompus, ils n'ont cessé d'aller en s'approfondissant.

Comme pour de nombreux romantiques, pour Vigny les pensées essentielles sont inscrites au moins autant dans maints

projets sans cesse refaits puis abandonnés, que dans quelques œuvres accomplies. De 1829 à 1841 il médite une *Almèh* (Bonney donne à penser que Vigny a précédé et pu conseiller Hugo) ; quatre chapitres seulement en survivent, publiés dans la *Revue des Deux-Mondes* en avril et mai 1831 ; un Hindou y est mis en scène, avec assortiment de notions, ustensiles et gestes rituels, révélant au moins un souci de documentation sur le brahmanisme ; le bouddhisme, chez Vigny comme chez d'autres, ne prendra corps qu'après l'intervention Hodgson-Burnouf.

Entre bien des idées d'ouvrages, qui tournent souvent autour de l'histoire des religions, le Journal inédit résume en 1830 un plan de poème où Ton eût successivement vu s'écrouler les temples de tous les climats, nommément celui de l'Inde (Summers, 134). Le tracé se répète et se précise en 1832 dans *Stello* : au chapitre xxxvi, sans autre raison que le plaisir d'humilier l'Occident devant l'Orient, trois pages accordées au brahmanisme, avec référence au Vêda et aux pratiques, complètent la scène de l'*Almèh*. En 1838, alors que le poète a reçu le choc de la *Vie de Jésus* de Strauss (sans doute par un article de Quinet paru en décembre dans la *Revue des Deux-Mondes*), apparaît un projet capital et qui est dans la ligne de Quinet : cette *Daphné* que Vigny reprendra pendant des années, sans en venir à bout, peut-être parce que, y attachant trop de prix, il y voulait tout mettre, l'histoire de l'inquiétude humaine et de la sienne propre. *Daphné* est insignement une idée de la Renaissance orientale. Non pas seulement parce que, dans une des dernières versions, en 1859, le héros, Julien l'Apostat, doit apprendre d'un brahmane la transmigration des âmes et le tourment de la roue des existences, puis de Çakyamouni lui-même la Délivrance par le nirvana. Mais surtout par l'intention même, par le ressort et l'axe de l'ouvrage. Fernand Gregh, préfacier de ce posthume, y montre avec raison « une œuvre en quelque manière cyclique, ce grand vol d'oiseau sur l'histoire de l'humanité » que devait être la deuxième Consultation du Docteur Noir : la première ne traitait que par trois anecdotes tragiques, mais hasardeuses, l'infortune de la poésie ; la seconde devait confronter toutes les insuffisantes solutions proposées par les religions à l'énigme du monde.

Après l'*Ahasvérus* de Quinet, en même temps que la *Chute d'un Ange*, avant le *Dieu* de Hugo, c'est une transposition romanesque de la philosophie des religions. Pourquoi romanesque, et non pas poétique ? parce que Vigny, comme il l'alléguait en faveur de *Cinq-Mars*, n'a pas été, lui, rassuré

sur les possibilités épiques de la poésie moderne. *Ahasvérus*, *Chute d'un Ange*, *Daphné*, *Dieu*, *Tentation*, voilà les titres de la Pléiade orientale. Qu'en plusieurs d'entre eux il y ait moins de réussite et moins de suites que dans ceux de Ronsard et de ses héritiers, cela vient peut-être de ce que la deuxième Renaissance, il faut le répéter, posait à ses adeptes des questions autrement vastes, internes et difficiles. A quel point elles font entre eux des activités fraternelles, on l'aperçoit à quelques obsessions de problèmes qui leur sont communs ; par exemple, celui du Mal, incarné par l'archange déchu, diable de Quinet et de Flaubert, Satan (et Lilith) de Vigny et de Hugo. Déjà dans la période 1831-1837 où l'Orient paraît absent des œuvres publiées, Vigny pourtant continue de s'y ménager des rencontres en s'appesantissant sur les questions, toujours obsédantes pour lui, de la destinée, et de l'éternité des peines. C'est entraîné par le premier de ces problèmes qu'il a plus d'une fois sondé l'islamisme, attiré sans doute par un pittoresque d'époque, mais davantage par la fascination du fatalisme ; dès 1819, année de la rencontre avec Bruguière, on trouve des extraits du Coran dans ses papiers. De 1841 à 1847, peut-être grâce à Desgranges, il est revenu vers l'Inde. « Quand enfin, après 1848, Vigny rentre dans « la forteresse de sa conscience », l'Orient bouddhique lui apparaît comme, vingt ans plus tôt, l'Orient musulman, mais avec plus de profondeur consolante » ; il n'en tire que des notes de journal ; pourtant il n'a jamais été « plus apte à se faire, par instants du moins, une âme bouddhique » (F. Flottes).

L'année 59 fait apparaître (*Journal*, 257), en même temps que l'Inde de *Daphné*, un projet de poème, *Le char de Brahma* (Jaggernaut), où s'énonce un sentiment d'envie, qui n'a pu être que passager, pour l'aveuglement des fanatiques. Année où Vigny, découvrant le *Bhâgavata-Purâna* de Burnouf, le déclare « source admirable de poésie et de sentiment » ; surtout le chapitre xxxi du livre IV sur « la marche de l'âme individuelle » l'émeut ; il le note dans son *Journal* en septembre, il y revient en décembre en écrivant au D^r Brierre de Boismont.

Ici de nouvelles rencontres de personnes et de lectures ont commencé de jouer pour toujours. De 1843 à la mort de Vigny en 63, il y a vingt années d'étroite intimité quasi-familiale avec le philosophe et orientaliste Adophe Franck, l'un de ceux qui avalaient publiquement la Renaissance orientale ; elles débutent au moment où il traduit et commente la Kabbale. Voilà, après Bruguière de Sorsum et Pauthier, un nouveau

conseiller en orientalisme. Mais, selon une règle qui ne nous surprend plus, c'est surtout Barthélémy Saint-Hilaire, lui toujours, qui procure à Vigny l'accès de l'Inde la mieux faite pour lui, celle du bouddhisme maintenant débloqué par les travaux savants. Par ceux de Burnouf et de Foucaux, nommément, *Introduction au buddhisme indien* (1840) et *Bhâgavata-Purâna* (premier volume en 1844), *Lalita-Vistâra* (1847-48 d'après le tibétain ; une nouvelle traduction d'après le sanscrit ne viendra qu'en 1884). Vigny ne semble avoir remarqué ou fréquenté ces textes essentiels qu'après y avoir été conduit par l'étude de Saint-Hilaire sur *Le Bouddha*, qui n'intervient qu'en 1858 : dès lors il engage avec le tiède et suspect interprète un long dialogue solitaire dans son Journal. (Retenons toutefois que dès mars 55 on y lisait : « J'ai l'esprit occupé de Bouddha ») (1).

Jusque-là c'était devant l'impasse du brahmanisme que son inquiétude se cabrait : « Ne crains pas l'absorption indienne, ton âme perfectionnée ne saurait périr » (Journal, 17 avril 42). Tout de suite, donc, l'Inde affrontée dans le champ des intérêts suprêmes : chez Lamartine et Hugo, la question Inde touche sans contredit à des positions d'âme (davantage peut-être d'esprit chez le premier, d'intelligence chez le second) ; mais c'est, pourrait-on dire, secondairement : après la mise en cause du principe poétique ; leur Inde, c'était d'abord la poésie de l'Inde. Dans le groupe, Vigny est le poète pour lequel la vie en poésie est le plus visiblement problème philosophique ; je ne dis pas qu'il soit meilleur philosophe : qui est le plus poète est nécessairement le meilleur philosophe ; mais il est celui à la philosophie de qui la poésie ne suffit pas, pour qui la satisfaction poétique ne devient point par elle-même explication du monde, pour qui la poésie passe par la philosophie et non point la philosophie par la poésie. Aussi est-ce à lui que l'Inde pose le problème doctrinal avec l'urgence la plus vitale ; et, par suite, il en donne moins la traduction poétique. Chez lui ainsi, la deuxième Renaissance se montre à plein comme événement intérieur et non pas formel.

Sept mois après* la première notation hindoue du Journal, le 8 novembre 1842, une esquisse précoce de *La maison du berger* prévoyait une strophe qui fut éliminée ; que le projeté dépasse l'accompli, le phénomène maintenant paraît naturel, puisqu'il s'agit d'événements surtout intérieurs :

(1) Il y a eu dans la *R. 2 M.*, dès le 15 juin 37, un article d'Ampère sur *VHistoire du bouddhisme* ; le 15 juillet 54, il y a un article de Pavie sur *Le Rig-Véda et Les livres sacrés des Hindous*.

Si ce soir tu gémis rêvant à la mort, viens,
 Roulons notre maison dans l'Orient splendide.
 L'Orient, ce berceau des hommes et des Dieux,
 L'Orient a nourri les sombres jalousies,
 Qui dévoraient des cœurs grands et silencieux.

Et de même, vingt ans plus tard, c'est-à-dire au bout du chemin parcouru entre Brahma et Bouddha, il y aura, d'une part, le quatrain final du silence, publiquement rajouté au *Mont des Oliviers*, et d'autre part, dans le journal, cette note qui le complète : « Le silence de Dieu. Faites comme Bouddah, silence sur celui qui ne parle jamais. » (Citoleux, 321.)

La double controverse, avec Bouddha et Saint-Hilaire, se poursuit dans le Journal à partir du 5 mars 1858 où Vigny oppose ces deux termes : « Un seul espoir, l'anéantissement dans le Panthéisme. Le Nirvana de Bouddha, sans divinité. » L'année 59 est parsemée d'interrogations, d'oscillations : le bouddhisme, qui ne promet pas de « récompenses célestes », est « une religion trop pure pour l'espèce humaine et trop idéale pour le vulgaire grossier des races celtiques », il lui manque « l'égoïsme » du christianisme : réponse directe à Saint-Hilaire qui ne brandissait l'Inde que pour l'abattre aux pieds du christianisme. Une troisième fois, Vigny y revient (29 août) : « La perfection du Bouddha est plus belle que celle du christianisme, parce qu'elle est plus désintéressée. » Mais ce n'est pas avec un balancier qu'on obtient la foi sous aucun ciel ; pesant et repesant le pour et le contre de chaque système, Vigny revient au point zéro. Citant Saint-Hilaire, le penseur n'épouse toujours pas son grief contre « un spiritualisme sans âme » ; mais il recule devant une « religion du désespoir », d'où sont absentes l'extase chrétienne et « l'idée de Dieu, que tout le système de Bouddha ne *nomme pas une fois* ».

Sur ce chapitre, nouvelles hésitations, retours, puisqu'on septembre, revenu au *Bhâgavata-Purâna*, il note : « L'amour de la contemplation abstraite n'a jamais été poussé plus loin que dans ce livre. » Les deux ou trois questions fondamentales n'ont pas cessé de tourner dans l'esprit. Au premier plan reparait toujours celle des peines et des récompenses. Le 20 février 61 la position de tout à l'heure se retourne : dans une note destinée au dossier *Daphné*, Vigny reproche au brahmanisme le renoncement à l'action, la négation des œuvres : ce pourquoi Julien finalement se rejettera vers le Christ.

Mais la fin de ces débats, qui approche, c'est un terrible maître qui la dicte. En 62 le poète est chambré, torturé, par

le long commencement de sa mort. Alors vient la conclusion désespérée sur le silence divin ; maintenant le doute, toujours suspendu derrière la recherche et la tentative, est professé. L'argument qui y ramène est à nouveau le refus des rétributions. 1^{er} février : « *Religions*. Toutes les religions sans aucune exception ont commis la même faute, celle de puiser à la même source, je veux dire la pensée puérile des *peines* et des *récompenses*, dignes tout au plus d'un collège dont on stimule l'émulation par les *verges* et les *bonbons*. » Et plus loin : « Bouddha lui seul n'a point parlé des récompenses célestes. *La charité* est l'âme de sa religion, la plus profonde abnégation de soi-même, et il ne prononce même pas le nom incertain de Dieu. Il console l'Orient en détruisant l'idée d'une éternelle *métempsycose* et des incarnations successives de Brahma et il dit : « Soyez charitables, donnez tout, et vous aurez enfin le repos dans le nirvana. » (1). « Est-ce l'union à Dieu ou le *néant* ? Là est la question. »

La conclusion, on n'est pas surpris qu'elle retombe sur un point d'interrogation. L'Inde a été pour Vigny un banc d'essai, un miroir cruel de son propre fonds. Voici la dernière note, 9 mars 63, huit jours après avoir signé dans *L'esprit pur* son testament de poète, six mois avant de mourir : « Après avoir démontré que le *Doute*, vrai destin de l'homme, n'est pas la même chose que le *scepticisme*, il faut le bien définir et faire voir que c'est le *Doute universel* lui seul qui obéit aux desseins du Créateur, puisqu'il est resté muet à nos cris et a voulu que l'homme ne tînt de lui aucune *notion certaine*. » Besoin d'absolu, — sentiment de l'honneur humain, qui regimbe à une théologie de sanctions, — et, vivace par dessus tout, un doute congénital devenu conformité à une loi du monde, — ces aspects variés et simultanés de la pensée religieuse propre à Vigny n'ont jamais changé qu'en apparence. Particulièrement caractéristique est ce dogme en elle d'un *Doute* qui n'est pas le *scepticisme*, le doute par soumission à une volonté de Créateur lui-même douteux ; position, originale jusqu'à en être déconcertante, où la réponse d'un défi humain au défi divin ne serait pourtant plus-révolte, mais, au contraire, obéissance, la seule digne obéissance.

(1) Bonnefoy, 317 : dès la lecture de la *Gitâ*, « en fait, sa critique du christianisme, désormais, va se renforcer d'arguments tirés des poèmes hindous : le christianisme, conçu comme religion d'espoir et de désir, est l'impureté même ; poésie des désirs du corps qui ne peut se résigner à mourir, il ignore la seule des vertus qui est le renoncement (...) Devoir pur et pensée pure telles sont les tendances qui se trouvaient confirmées ici ».

Conclusion, mais **clôture**, de l'humanisme régénéré, mais refermé sur lui-même. Personnage symbolique, qui devait ne pas manquer à la nouvelle Renaissance : ses divers compagnons y trouvaient une raison de revivre les espérances religieuses de l'espèce ; et, pour eux, des images de cycle pouvaient amener celles de dilatation ; il y trouve, lui, la perte de la dernière espérance ; et, pour lui, le cercle est celui d'une cour de prison.

UN ÉPISODE AMIEL

Vigny bute contre un point que l'Occident s'obstine autant à dénoncer dans la spiritualité hindoue que l'Inde à le contester : où l'un accuse une loi de passivité, l'autre remontre que réside un principe de l'activité la plus haute. La forme occidentale de vie est celle que le bouddhiste, à son tour, condamne comme une trompeuse apparence d'action, tandis que la sienne propre lui apparaît comme la seule action vraie et valable, perpétuelle tension vers un mode supérieur d'existence.

Vers le milieu du dernier siècle, la science européenne dans sa nouveauté tenait pour indiscutable un quiétisme oriental, bouddhique surtout. Vigny lui-même, plus apte, semblait-il, à discerner là un épisode de querelle éternelle entre actifs et contemplatifs, prenait parti en 1861 contre cette prétendue doctrine d'inertie. Le 18 mars 1869, Amiel se montre sensible aux premières touches de la lointaine religion ; il écrit dans son *Journal intime* : « De regret en désenchantement, j'ai dérivé jusqu'au bouddhisme, jusqu'à la lassitude universelle. » N'est-ce pas prendre l'étiquette pour le contenu ? méconnaître ce qu'une telle religion implique de révolte effrénée contre l'illusion douloureuse du monde, ce qu'elle exige de travail pour une composition d'être et une approche d'essence ? Chez Amiel, le colloque intérieur entre bouddhisme et christianisme peut paraître assez analogue à celui de Vigny. Une différence fondamentale, toutefois : autant chez l'un le balancier revient à l'équilibre, autant chez l'autre le pendule redemande l'oscillation. Amiel est, tout le temps, de l'homme prêt à se défaire ; cette conscience qui ne s'entraîne qu'à se décomposer répond à un tempérament qui n'est équipé que pour ondoyer.

Autre question qui les engage toutes : la nature possible de la foi. Absolument rien, chez le Vigny final, d'un appel à cet état d'enfance que requiert avant toute chose l'Évangile. Pour Amiel, au contraire, « une seule chose est nécessaire : l'abandon à Dieu » (24 avril 1869). Il se le répète beaucoup, c'est vrai, plus peut-

être que s'il n'en doutait pas ; mais se le répéter est essayer **que** ce soit. Il est difficile de dire dans quelle mesure ce protestant tourmenté dépasse, mieux que Saint-Hilaire, catholique imperturbable, une Inde superficielle. Après en avoir stigmatisé la prétendue atonie, il y soupçonne une richesse d'unité spirituelle ; mais il repense le bouddhisme par le détour et le secours de Schopenhauer : « Je suis frappé et presque effrayé de représenter aussi bien Phomme de Schopenhauer (...) Ce que je goûte encore dans le misanthrope de Francfort, c'est l'antipathie pour les pré* jugés courants, pour les rengaines européennes, pour les hypocrisies des Occidentaux, pour le succès du jour. Schopenhauer est un grand esprit désabusé, qui professe le bouddhisme en pleine Allemagne et le détachement absolu en pleine orgie du xix^e siècle. » (16 août 1869). Voici un nouvel aspect de la revanche sur les guerres médiques. Dépaysement moral et mental, rachat que les purs au milieu de l'orgie espéraient d'un bain oriental pour l'Europe du Second Empire.

A nouveau, quatre mois plus tard (8 décembre), il unit dans sa réflexion, dans son adhésion, les philosophies d'Allemagne et de l'Inde : à propos de Hartmann, dont la *Philosophie de Vinconscient* lui apporte, en confirmation du bouddhisme, cette thèse désolée : « La création est une erreur ; l'être tel qu'il est ne vaut pas le néant ». Comme Vigny, et ils ne sont pas les seuls, c'est par le côté négateur, c'est pour le rôle de pivot métaphysique attribué au problème du mal, à la « douleur du monde », qu'il se rallie à la solution indienne : « L'Egypte et la Judée avaient constaté le fait, Bouddha seul en a donné la clé : c'est que la vie individuelle est un néant qui s'ignore, » etc. (9juin70).

Tels resteront les deux pôles de son exploration : d'une part la pseudo-ataraxie bouddhique, d'autre part la délivrance des maux, qui est, elle, privilège authentique de la sagesse hindoue : « Ma conscience occidentale et pénétrée de moralisme chrétien a toujours persécuté mon quiétisme oriental et ma tendance bouddhique. » (14 octobre 72.) Et enfin, comme Vigny, aux approches de la mort (5 janvier 1881), une élévation, où revient la pensée hindoue dans un langage qui ressemble en même temps au stoïcisme et à l'évangélisme : « Dépouillons-nous, nous ne serons pas dépouillés. Celui qui a donné sa vie peut regarder en face la mort ; qu'est-ce que celle-ci peut lui prendre de plus ? L'abolition du désir et la pratique de la charité, c'est toute la méthode du Bouddha, c'est tout l'art de la Délivrance. » Toute la méthode ? peut-être. Est-ce tout le contenu de la

doctrine, en est-ce l'emploi le moins utilitaire, la valeur transcendante ? Encore et toujours, ainsi, un cas individuel nous découvre une nuance de plus dans l'ensemble de voisinages et d'incompatibilités qui font l'histoire des rapports entre Inde et Occident : « moralisme chrétien, » — « tendance bouddhique »...

CHAPITRE IV

MICHELET EXAUCÉ PAR L'INDE

LA TRIPLE RÉVOLUTION DES ÉTUDES HISTORIQUES

Nul moins que Michelet ne perd de vue l'éclatement des horizons offerts à la méditation par l'humanisme intégral. Au moment où il arrive, l'histoire s'accroît selon trois dimensions à la fois. D'abord en *amplitude* : par cette multiplication *spatiale* des passés, qu'entraîne l'ouverture des régions orientales. Puis en *profondeur* : par cette prolongation chronométrique, que constitue la découverte des hautes époques. Enfin en *épaisseur*, si je puis dire : par l'adoption des références matérielles, demandées aux matériaux les plus variés, et qui viennent contrôler — fouilles, missions, musées — le document scripturaire ; celui-ci cesse de régner seul et absolument.

L'avènement de la méthode archéologique rehausse puissamment l'autorité et l'efficacité de l'histoire. Si, au *xix^e* siècle, la querelle des anciens et des modernes est partie en fumée, c'est que partout on recherche la vie dans ses apparences successives : tout à coup les anciens, mais c'est nous ! Le musée n'est plus tant conservatoire de modèles que magasin d'informations ; le chef-d'œuvre, naguère source seulement de plaisir et arbitre du goût, doit maintenant faire chambre commune avec le vestige ménager, voisiner avec l'objet commercial sur la table des pièces à conviction ; il s'échappe d'une caste d'aérolithes pour prendre son numéro dans des séries ; lui aussi redescend de son absolu dans les relatifs des époques et des conditions. Grande nouveauté, et qui coïncide avec l'empire d'un dogme nouveau : l'humanité identique et solidaire en ses variantes immémoriales ou sociales. Passer outre aux témoignages écrits n'est pas moins révolutionnaire : ce que d'un événement ont affirmé ses contemporains, d'une cité ses natifs, on le vérifie par les restes encore tangibles des choses qu'ils ont touchées. On oppose au texte l'objet, l'inscription à la chronique, la statue ou le vase au récit, l'acte du roi à la légende du roi.

Cette révolution-là, qui va vite, est liée à la marche des orientalismes : le 18 novembre 1837, Michelet étant candidat au Collège de France, la question est posée de supprimer ou maintenir la chaire d'archéologie ; Salvandy, ministre de l'Instruction Publique, écrit à Sacy, administrateur du Collège, qu'on ne saurait « délaissier » l'archéologie, pour la raison suivante : « Elle

a pris trop d'importance par les progrès de la critique depuis cinquante ans, par les travaux des orientalistes, par les conquêtes de Champollion, par la découverte de tant de monuments due à nos armées en Egypte, en Grèce, en Asie. » Ainsi, on ne pense pas tant à l'archéologie médiévale ou classique qu'orientale ; naturellement, pour justifier une décision administrative, on donne, quand on est le seigneur, n'importe quelle raison sauf la vraie ; il n'en est que plus instructif de voir donner, comme étant sans réplique, les réussites de l'archéologie en Orient ; leur place dans les préoccupations du temps, on l'a vue déjà par le Prospectus destiné à lancer la *Revue archéologique*.

La postérité achève, par l'archéologie, d'être mieux placée que n'aura été l'époque pour juger ce qui fit époque, pour raisonner les jeux du hasard historique, pour compenser l'injustice permanente qui en est la loi. Vitale chez Michelet, la *morale de la compensation* est le sens personnel qu'il introduit dans la philosophie de l'histoire ; Michelet est de tous les historiens celui pour qui l'histoire est la grande rémunératrice. Et cette idée motrice, qui rend tout à fait clair son programme de résurrection, lui est venue par une émotion d'archéologue : il a déclaré souvent avoir senti sa vocation devant les monuments réunis par Alexandre Lenoir, plus vivants pour lui que les archives. Par ces contacts prolongés avec des simulacres d'anciens vivants, s'enfonçait en lui la conscience d'avoir des comptes à rendre à ceux qui furent.

Aux effets produits par le développement de l'histoire en épaisseur, s'ajoutent ceux du développement en amplitude et en profondeur : la confrontation dépasse désormais les limites des sections chronologiques ; de chaque civilisation joue sur les voisines, en une étendue sans limite, la règle générale de comparaison ; en dépit du temps, un chœur unique assemble tous les sages, tous les saints, tous les héros, tous les dieux. Or, les autres sciences aussi, en pleine fièvre de croissance, ne parlent que d'unité ; et les événements, à leur tour, demandent à l'historien si son écriture peut n'être pas un acte. De là un sens nouveau de ses responsabilités.

Alors éclate l'admirable vision *In perpetuum ver* : « L'historien (...) voit souvent dans ses rêves une foule qui pleure et se lamente, la foule de ceux qui n'ont pas vécu assez, qui voudraient revivre... Ce n'est pas seulement une urne et des larmes que vous demandent ces morts. Il ne leur suffit pas qu'on recommence leurs soupirs. Ce n'est pas une nénie, une pleureuse, qu'il ur faut, c'est un devin, *vates*. Tant qu'ils n'auront pas de devin,

ils erreront autour de leur tombe mal fermée, ne se reposeront pas » (30 janvier 1842, -Monod, I I, 73).

A Vamoncellement des matériaux, aux bonnes fortunes de la recherche, à la maturation des méthodes, concourt une vitalité qui partout explose. Au prime début du siècle, un effréné besoin de savoir, d'expliquer, succède à la fureur de détruire et côtoie celle de jouir. Sous le Directoire et le Consulat, il y a une gourmandise pour les pâtures de l'esprit, revanche sur des années zéro. Michelet, si attentif à la chronique alimentaire, nous convainc bien que la France d'alors a des crampes d'estomac, mais elle les a aussi à l'intelligence, et même à l'âme. Dans ces périodes, nous en savons quelque chose, c'est au temps qu'on s'en prend ; on tire sur la notion de temps, on ne pense qu'à ce qu'il fut et n'est plus : le temps alors, c'est l'aspect de la condition terrestre contre lequel on se bat ; or, de toutes parts remontaient, se bouscuaient, les trésors ignorés du temps I comment la grande pensée n'eût-elle pas été tournée vers cette science fascinante qui sauve les temps, qui mal ou bien contredit le fini du temps, — l'histoire ?

« Le plus beau mouvement d'études sérieuses succéda, presque sans intervalle, à l'effervescence révolutionnaire », dit Augustin-Thierry (*Consid.*, IV) ; il vise ses dix premières années d'historien, 1817-27 ; d'abord il y avait eu, de Marengo à Austerlitz, ce que Michelet appelle « le Triomphe de l'Ennui ». Mais, avant même que Bonaparte vînt patronner l'antiquité et les sciences, quelle ébullition au lendemain de la Terreur 1 « Appel des provinces à Paris, appel universel à tous, aux pauvres pour les hautes études. Ce fut une ascension admirable des forces vives (...). Ces pauvres qui arrivent, la plupart sont des furieux, des enragés de travail, des Bichat et des Biot, des Cuvier, bientôt Dupuytren (...). C'est comme aux premiers jours du monde, c'est une Genèse qu'on lit, la Semaine de création (...) Douze chaires à l'École normale, douze au Muséum d'histoire naturelle sont ouvertes. Le 4 décembre, les trois Écoles de médecine. Enfin, les Écoles centrales (ou lycées) le 25 février 95. » (Michelet.)

Même animation du côté des arts : « Ce jeune peuple des provinces, qui arrivait palpitant, trouva prête à le recevoir l'immense création des Musées, des Bibliothèques. » Ouverture du Louvre dès 93, des Monuments français en 95 : « Les figures d'art gothique et de la Renaissance se trouvèrent là chez elles, s'y plurent, s'y établirent (...). J'ai vu cela encore. Ces Musées, ces jardins, furent notre éducation, à nous autres enfants à

Paris. Quand des sombres quartiers, des rues noires, le dimanche, m'allait là rêver devant tant de belles énigmes, que de choses n sentait par l'instinct, par le cœur ! Comprendait-on ? pas tout. Mais d'autant plus, dans le clair obscur de ces choses, très imparfaitement dévinées, on prenait un sens fort, pénétrant, de la vie. J'en revenais tout plein de songes. » C'est là, déclarera encore ailleurs Michelet, « et nulle autre part, que j'ai reçu d'abord la vive impression de l'histoire ». Donc, venu du monument figuré au document écrit. « Je cherchais. Quoi ? je ne le sais ; la vie d'alors sans doute, et le génie des temps. Je n'étais pas bien sûr qu'ils ne vécussent point, tous ces dormeurs de marbre, étendus sur leurs tombes. » Ainsi, l'archéologie, chemin obligé des résurrections ; la rêverie sur des formes tangibles du passé avait des temps écoulés une vie toujours présente : au moment où je multipliais les civilisations qui furent, les morts de l'histoire redeviennent vivants, le pressentiment classique de l'identité humaine va pouvoir prendre tout son sens.

Le « Pharamond ! Pharamond ! » de Chateaubriand était dans les têtes des jeunes ; après Guizot, Thierry découvre les *Martyrs* ; quant au *Génie du Christianisme*, « peu de livres sont moins marqués à cet esprit d'exactitude et d'analyse qui est la condition de l'histoire ; peu de livres cependant ont eu plus l'influence sur les destinées de l'histoire » (Jullian). « En 1814 me génération de grands historiens » arrivait à l'âge d'homme, Guizot né en 1787, Thierry en 95, Michelet en 98, et c'était l'année des deux premières chaires de sanscrit et de chinois. Autour du berceau des orientalismes, il y a donc cette faveur de savoir et de songe, un pullulement de créations et d'initiatives.

Jamais, racontant sa formation, Michelet n'omettra d'associer le Muséum (1) au Musée Lenoir, ses deux pôles. Le Jardin des Plantes, p'était le dépaysement dans l'étendue après celui du temps, les images d'îles et de tropiques après l'évocation des morts. Et aussi les espaces neufs de la biologie, les présences neuves de Lamarck, de Lavoisier. Essentiellement en Michelet le besoin d'explication universelle rencontre la leçon des sciences

Velles. Dans les réflexions de sa vieillesse, il fera de son œuvre l'aventure d'une seule question : « Tous, amis, ennemis, d'ici que « c'était vivant ». Mais quels sont les vrais signes bien ceux de la vie ? » Il se glorifie d'avoir posé d'emblée le problème historique « comme résurrection de la vie intégrale, non dans ses surfaces, mais dans ses organismes intérieurs et

(1) par là n'est pas isolé : en 1802 Fauriel fréquente le Muséum, puis-qu'il contre l'amour de M^{me} Condorcet.

profonds ». Déjà sans doute le précurseur Thierry avait donné « le sentiment immédiat de la vie du passé » (Renan), mais non point avec cette passion d'hypothèse et de synthèse, qui est le caractère du génie scientifique, et qui l'effraya lui-même.

UNE INDE AUTOBIOGRAPHIQUE

Michelet saisit la moindre occasion de faire arriver l'Inde dans ces coins de page où la fidélité est peut-être la plus probante. Comme il définit Virgile « Indien par sa tendresse pour la nature, chrétien par son amour de l'homme », Heine le définit lui-même « une sorte d'Indien, plongé dans la vie universelle » (cit. Moreau, -351). Dans *Histoire du XIX^e siècle*, livre quasi-testamentaire, Michelet tient à publier sa dette, rend hommage à William Jones : « Son *Digeste* hindou fut jadis un de mes livres favoris. » C'est en effet par les Lois de Manou qu'il aborda l'Inde. En septembre 28 il est allé à Heidelberg, où Quinet l'avait beaucoup appelé. Il y voit journellement Creuzer, il y voit Tieck, Gôrres, alors au travail sur les mythes d'Asie, il y manque Schlosser, ne réussit pas à joindre Jacob Grimm, dont les recueils sont alors sa plus forte lecture ; à Bonn, la morgue de Guillaume Schlegel est peu hospitalière, mais le jeune adjoint Lassen facilite l'accueil. Dès le retour, Michelet fasciné se replonge, pour son Luther, dans Gorres et Grimm ; de celui-ci Quinet lui envoie les *Deutsche Rechtsalterthumer*, qui paraissent en 29, et d'enthousiasme il écrit à l'auteur ; les *Origines du Droit français*, en 37, sortiront de ce livre de Grimm, souvent sur indications de sa main, et Grimm avec Burnouf en corrige les épreuves : c'est dans Grimm que Michelet a découvert Jones ; il va citer à tout bout de page le *Digeste* hindou. Il dira (*Nos Fils*, préface) que Luther et Grimm firent de lui un homme nouveau ; il vérifiait dans l'un sa religion de la liberté, dans l'autre son thème de survivance perpétuelle.

Les questions de linguistique le hantaient dès ses débuts ;, enfant de son siècle en cela encore. En 1819, ayant 21 ans, il concevait une *Histoire des mœurs et des peuples trouvée dans 1er vocabulaire*, et projetait pour cette enquête un dictionnaire glotte : un de plus ! Une des parties de l'ouvrage esquisse idée qui reste pour lui centrale : « Histoire de l'espèce cor comme un individu, » — titre conforme à l'esprit Cuvier revient en 24 pour le Discours prononcé à Sainte-Barbe développant la pensée de Pascal : « Toute la suite des hommes Dans les passages où il marque la forte liaison des scif^{es} » 15

toriques avec les sciences exactes, il insiste sur ce qui concerne les langues.

En 29 sa chaire histoire-philosophie de l'École Normale est scindée ; on lui enlève la philosophie, c'est donc sur cette moitié perdue que s'attarde sa parole ; en même temps il s'intéresse de près aux travaux de Rémusat, Klaproth, Champollion, et l'amitié admirative pour Burnouf, son collègue à l'École, se développe. En cette année de la grande influence Grimm, il ne cesse non plus d'exalter Creuzer, « patriarche de l'érudition et de la philosophie », Gorres, « le plus grand génie de l'Allemagne », Herder, qui « avait entrevu l'Asie, (...) inspiré le goût de la philosophie de l'histoire » (*Hist. du XIX^e siècle*, III, 185) ; et il lit les *Orientales*, dont la Préface proclame la nouvelle Renaissance, *Cromwell*, dont la Préface reflète des idées herdériennes ; en 31, Eckstein vient souvent le voir, et loue dans l'*Avenir l'Introduction à l'histoire universelle*, qui reprenait en partie le Discours de Sainte-Barbe ; un autre indianiste, Eichhoff, ne se montre pas moins favorable. Quand, Michelet étant au Collège de France en 31, Burnouf y arrive en 32, leurs conversations deviennent quotidiennes ; d'une Inde de collection on passe de plus en plus à une Inde de grande pensée ; par Quinet aussi, tout achève de s'élargir et s'enfiévrer ; ils ont une commune passion pour l'Asie et P « Église de l'Avenir ». Dans les dix années qui suivent, Michelet, cloîtré au travail, ne voyant guère que Burnouf, Ballanche, Dargaud, Ravaisson, Eckstein, Montalembert (noms significatifs), va traverser sa « crise de Pâme » (Monod) : en 39 il a perdu sa première femme, en 42 il voit mourir d'une longue agonie M^{me} Dumesnil ; il s'est détaché du catholicisme, ne sait sur quoi reconstruire sa force. Alors il a près de lui Quinet, revenu de Lyon, et tout chaud encore de son *Génie des Religions* ; bientôt ce sera Mickiewicz et le messianisme polonais. Alors il fait de fébriles lectures et relectures, qui s'étendent de Vico aux saint-simoniens. Alors* il tourne au « mysticisme métaphysique » et cherche sa foi nouvelle dans une philosophie de l'histoire où survit une transposition de métempsycoses.

Le recours à la rêverie sur l'Orient se noue à ses nécessités intérieures : l'Orient lui devient *autobiographique*. Par quelles jointures, il le dit, confiant à son Journal cette pensée qui, en 64 encore, se retrouvera, inversée mais essentielle, dans *Bible de l'Humanité* ; « Les petites ruines du monde méditerranéen ne suffisent plus au besoin de ruines qu'éprouve mon cœur dévasté. Il me faut les désolations, les cataclysmes de l'Orient, les vastes destructions de races, les déserts... La salle des Nibe-

lungen ne me suffit pas. Il me faut la grande plaine du monde indien où tombent par cent mille les Gourous et les Panons (1), — ou bien l'absolu désert, le dernier homme de Grainville. » Désolations, ou consolations, ce sera tantôt l'un, tantôt l'autre, mais désormais voilà ce que Michelet, comme Lamartine, aura obtenu de l'Inde : la découverte de sa *propre dimension mentale*. Les grandes images respiratoires qui viennent de la plaine du monde et de son infini poétique, même si elles parlent de catastrophe, n'en sont pas moins ouratives.

Le titre du livre de 1837, *Origines du Droit français* (malheureusement substitué, sur demande de l'éditeur, à celui-ci, qui était magnifique : *Origines poétiques des civilisations*), trahissait plutôt qu'il ne désignait le véritable contenu de l'ouvrage. C'est tout à fait un travail de Renaissance orientale. L'auteur y éclaire, les unes par les autres, en courtes touches alors (plus tard, par brassées), les traditions et survivances des sociétés. De mieux en mieux se précise le dogme de l'unité historique, repris pour la troisième fois depuis treize ans. Or, sur la place tenue dans ce progrès de pensée par la référence à l'Inde, les notes préparatoires pour le Cours public de 1842 sont irrécusables : au plus fort de la crise sentimentale et spirituelle, Michelet appelle à son secours poésie et doctrines hindoues ; l'Inde va lui tenir à l'âme, et non plus seulement à l'intelligence. En 46, le *Peuple*, livre le plus autobiographique, fait le pont entre deux moitiés d'une vie : de nouveau, comme encore dans les notes du Cours de 49, comme en 64 dans sa *Bible*, Michelet salue « les *Ramayan*, les *Mahabharat*, gigantesques pyramides devant lesquelles toutes nos petites œuvres occidentales doivent se tenir humbles et respectueuses ».

L'Inde, cette sorte de gouffre en hauteur, Michelet s'en sert pour oublier son gouffre intime. L'Inde devient la mère qui nous délivre et délasse de « cet Occident disputeur » : bien qu'il connaisse peu encore de textes, l'historien a reconnu une terre sans antinomies. L'Inde est parmi ses nourritures de remplacement, parmi les nécessités de son émotion. Trente-cinq ans séparent du premier contact avec Jones et Manou *Bible de VHumanité*, publiée en 1864 ; l'Inde a reçu des attestations, des attendrissements, dans la *Sorcière*, la *Femme*, l'*Histoire du XIX^e siècle* ; elle est liée à l'amour pour Athénaïs Mialaret, dont le père sera vénéré comme un « brahme », à la charité

(1) *Sic Monod, I I, 224. Il faut évidemment lire Courous et Pândous ; aujourd'hui les indianistes écrivent de préférence Kauravas et Pdndavas les noms des deux factions que met en présence le Mahâbhdrata.*

croissante pour les animaux. Mais c'est dans *Bible de VHumanité* qu'explose une foi déjà ancienne, enrichie de mille rencontres, expériences et compensations.

Récemment, Daniel Halévy soulignait, comme on ne l'avait pas fait, le caractère occasionnel de ce livre : le bruit fait en août 63 par la *Vie de Jésus*, la prépondérance accordée là aux origines sémitiques, dictent à Michelet une « réponse qui ne sera pas une critique de Renan, mais un livre opposé à un livre ». Le Vêda et l'Avesta, une fois de plus, opposés à la Bible : c'est pour eux que se lève le contradicteur. Toutefois on n'accordera pas que ces « antiquités aryennes » soient « restées le domaine des érudits », ni que le chef-d'œuvre de Michelet ait passé dans un complet silence : la preuve que ces sortes de questions touchaient l'opinion à un point sensible est donnée au moins par l'article considérable où Charles de Mazade défendait contre *Les rêveries bibliques de M. Michelet* les positions de la *Revue des Deux-Mondes* (1^{er} février 65), tout à fait comme Lèbre les avait défendues contre le *Génie des Religions*, vingt-quatre ans plus tôt.

La correspondance inédite de Michelet montre Fauche lui transmettant une sorte de regret public que le livre de Renan « n'ait pas été fait par » lui. « Eh bien ! Monsieur, cette vie est encore à faire... » A vrai dire, les mêmes dossiers contiennent des notes plus anciennes, prises de lectures indiennes. Mais les souvenirs vont se préciser et se rafraîchir : avant de se mettre au travail, l'historien puise sa force dans « le livre où il y a certainement la plus grande bonté de la terre, le divin *Râmâyana* » ; il s'agit de la traduction Fauche, dont il va réclamer et faire aboutir une édition courante ; il y plonge à la fin de ce mois d'août 63 où venait de paraître le Renan ; en octobre 64 il publie sa *Bible*. Le manuscrit, non paginé, n'est pas exempt de désordre ; la documentation (1) assemble des notes passionnées, vivantes, spasmodiques. Entre tous, ce poème historique, et de là son extraordinaire accent, est la « dictée du cœur ».

Michelet arrivait à cette espérance : une histoire lieu géométrique de toutes les sciences, mais aussi de toutes les imaginations ; et il y arrivait par une dualité mentale, d'archiviste et de poète : histoire-catalogue et histoire-poésie, c'est une

(1) Pour les Védas, Michelet utilise des traductions de Wilson, Rosen, Langlois, Emile Burnouf, Max Muller ; pour les épopées, Fauche et Gorresio ; pour les lois de Manou, il dispose maintenant de la traduction Loiseleur-Deslongchamps. — Il y a de la sincérité dans la formule d'envoi où il écrit à Hugo que c'est « une chose misérable, détestable » (Carré, 66). L'œuvre n'est pas ce qu'il aurait voulu, tout ce qu'il aurait voulu dire de l'Asie.

double activité du siècle lui-même. Rien n'avait mieux présagé *qu'Origines du Droit* la méthode de Taine : on aligne froidement de « petits faits », d'un coup de baguette on fait saillir la tendance sournoise dont ils couvraient le cheminement. Une enfilade de vitrines documentaires procurera toujours chez Michelet un solide rez-de-chaussée à d'aériennes architectures ; les premières s'accordent à un réalisme d'ère archéologique, les secondes à la nouvelle démesure du passé. Maintenant, pour l'Iran et l'Inde, la transmutation du réel en lyrique se fait la plus saisissable ; là, l'histoire s'élargit en un art magistral de revivre toutes les différences, qui a des caractères d'incantation ; alors s'exerce sur les millénaires cette faculté que Sainte-Beuve, à propos de l'*Histoire de France*, appelait « l'entrain d'une ronde de sabbat ». Michelet répondait admirablement : « L'entrain fait tort aux œuvres humaines. Et je ne sais pourtant s'il y aurait aucune œuvre sans cela. La vie même a l'air d'une espèce d'entrain. Grâce au ciel nous en revenons tôt ou tard. » (Cit. M. J. Durry, I I, 328.) C'est dans Chateaubriand que Michelet, comme Hugo, apprit le secret du mouvement qui emporte la grande prose historique du romantisme : cette attaque du commentaire lyrique sur des chapelets de noms et de faits. Cette grande permission *ftune vérité lyrique*, c'est-à-dire dépendant autant d'une chaleur que d'une exactitude. Le degré de l'accent ayant valeur de preuve. L'histoire n'existant qu'à partir d'un rythme. Dans des séries d'événements l'historien s'introduit afin d'en extraire une cadence : pour transformer du vécu en vivant, à quoi bon l'enregistreur ? il faut le musicien.

Ainsi la philosophie de l'histoire, après un stage de sauvagerie chez les barbares fiers de l'être, revient au point d'où Bossuet et Voltaire en avaient donné la leçon au monde ; leurs successeurs ont toutefois repassé par l'épopée ; de là, les énumérations où les dossiers de l'humanité deviennent des répertoires de vocables, se multiplient tout ensemble et se simplifient pour composer une immense idéographie portative. On redécouvre, à la manière de M. Jourdain, que toute science est une éloquence. Nulle époque, je crois, autre que celle de l'humanisme intégral et des grands paysages du passé, ne pouvait démontrer aux historiens l'énorme distance qu'il y a entre une conformité à l'objet et une fidélité.

DE LA BIOLOGIE A LA MYSTIQUE SOCIALE

Dans son Discours de 1824 Michelet disait : « La science est une : les langues, la littérature et l'histoire ; la physique, les

mathématiques et la philosophie, les connaissances les plus éloignées en apparence se touchent réellement ou plutôt elles forment toutes un système. » Dès son enfance il associait à son goût pour la Bible son penchant aux sciences exactes et naturelles ; dans sa vingtième année, il est attiré par la médecine ; en 68, des entretiens avec son médecin Edwards lui font noter dans son Journal des liaisons entre l'embryogénie et l'histoire des langues. Plus loin, il rappelle que « l'esprit véritablement encyclopédique » d'Edwards était « fort admiré de Burnouf qui, lui aussi, avait commencé par les sciences physiques avant de devenir le premier linguiste du monde ». Il peut à bon escient signaler le « puissant attrait » de Geoffroy Saint-Hilaire : c'est à ce savant qu'il recourt dans ses plus noires heures de crise. « Gela couva longtemps » en lui, dit-il, puis il aperçoit un confluent entre sciences de la nature et science de l'homme : ainsi se soulève à ses yeux « le voile d'Isis » sur le « mystère de notre origine » ; il fait de 1855 à 1865 marcher ensemble ses propres études dans les deux domaines. Se souvenant de ses émotions juvéniles, il écrira après coup : « Combien le monde est solidaire ! la science mêlée à l'action, au grand mouvement social ! (...) La chimie n'est pas une science seulement, mais une langue, qui fut sur-le-champ populaire, s'infiltra, se mêla à tout. On en sent l'influence même dans la langue politique. » (*Hist. XIX^e s.*) Très lucide observation, qui ne nous a guère été transmise par d'autres, et qui dut frapper le temps des linguistes. Toutes ces séries d'associations mènent la pensée vers sa tentation, la politique.

Pour caractériser l'historien recomposant « une époque, une individualité » sur un rassemblement d'indices, sa veuve le comparera à Cuvier : comparaison immanquable. Michelet croise Cuvier comme Balzac et Hugo, mais avec la prévention politique de Hugo opposée à celle de Balzac : ainsi nous découvre-t-il l'aboutissement du parallélisme linguistique-biologie dans l'action. Enthousiaste du transformisme, c'est le camp où l'on réprouve ensemble théologie et dictature. « Vers 1800, écrit Michelet, un jeune homme, Cuvier, s'introduisit au Muséum et peu à peu s'en rendit maître » ; il allait seconder le despotisme de Bonaparte minant Lamarck par Laplace : « Cet ingénieux Cuvier, dessinateur habile autant qu'élégant écrivain, interdit par son exemple toute spéculation sur la *transformation* des espèces, le mouvement spontané de la vie, réduisant l'histoire naturelle à l'étude de la *corrélation des formes*, qui explique, révèle les fonctions, même les mœurs dans les

animaux disparus. » Et de comparer le système à la dictatoriale Constitution de l'an VIII.

La chaîne d'hypothèses qui, dans la pensée de l'époque, postule un Traité général de la Vie, passe par les fossiles et les cunéiformes, va du Musée au Muséum, ne s'arrête pas là : Michelet souligne une liaison entre une mystique de la science et une mystique sociale. « Saint-Simon avait un faible, de croire, non seulement à la science, mais personnellement aux savants. Il était leur courtisan, spécialement fanatique des mathématiciens du temps, de Lagrange, du jeune Laplace, bientôt même de Poisson un enfant calculateur », et il alla trouver Lavoisier pour combiner la réforme agraire sur cette base. « En plein 1803 », Bonaparte rouvrant l'église catholique, il veut « fonder l'église universelle du globe sur le tombeau de Newton ». Dans sa prison du Luxembourg, un délire extatique lui fait recevoir de Dieu mission de n'accepter pour prêtre que le savant ; Newton commandera aux planètes, représenté sur terre par un Conseil élu de vingt savants et artistes : on sent venir les hiérarchies de l'élève Comte.

Thierry, qui appelle Saint-Simon son père adoptif, est le premier à proclamer que l'histoire n'a pas encore été vraiment écrite, car on n'a jamais raconté celle du peuple. Michelet, c'est en méditant sur William Jones qu'il confirme « une de ses idées favorites : l'identité du genre humain » (Monod). Dans son Journal, lorsqu'il appelle de ses vœux l'unité humaine en préparant ses Cours de 1842-48-49, c'est le terme Inde qu'il met en face du terme chrétienté, saisissant d'une vue planante la grande alternative apportée par l'Inde à la conscience occidentale. Dans l'hiver 42 il refait le tour de Vico, de Herder, converse avec les saint-simoniens, cherche sa formule propre de « chimie intérieure » entre le systématique d'un Hegel et l'ondoyant d'un Quinet. Une première fois, il écrit : « L'Asie comme une médecine de l'âme. Impression de la fin du *Mahâbhârata* », ajoutant : « Ce qui amène le cours. » Il s'agit du Cours public dont le plan porte cette référence précise : « Identité toujours poursuivie. Perpétuité de l'âme. Fin du *Mahâbhârata*. » (Monod, II, 78.) On ne saurait trop insister sur le caractère intime des idées orientales chez Michelet. L'espoir de réconcilier toutes les religions monte étrangement en même temps que le délire amoureux ; entre elles et Athénaïs Mialaret il ne distingue plus ; il écrit, le 21 janvier 49 : « Je te fais, ô ma fiancée, un merveilleux bouquet de fleurs (...). Demain je brise les barrières qui séparent les *religions* » ; et cette lettre reste

épinglée au manuscrit de la leçon où il en applique strictement le programme ; celle du lendemain affirme une recherche d'unité où Ton ne sait à quel endroit le sexe et l'histoire se séparent.

En toutes ces années il est fort proche des métempsycoses adaptées par Jean Reynaud ; vingt ans plus tard, il ne les a pas oubliées, renvoie à Reynaud, et à la *Foi nouvelle* de Dumesnil, comme ouvrant « un rayon » dans la « nuit sombre ». C'est dans la *Sorcière*, dont l'épilogue reprend, hors toute doctrine délimitée, sur un ton d'adjuration propre à l'auteur, un thème favori du demi-siècle écoulé, et qui n'est autre que l'espérance religieuse : « Les dieux passent, et non Dieu. Au contraire, plus ils passent, et plus il apparaît. » Ceci eût-il été contredit par le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence* ? ceci pourrait être du Hugo de *Dieu* ou de *Religions et Religion*. Et voici qui est encore presque le préambule d'*Ahasvérus* : « Il est comme un phare à éclipse, qui à chaque fois revient plus lumineux (...). Elle est si près, cette aube religieuse, qu'à chaque instant je croyais la voir poindre dans le désert où j'ai fini ce livre. » Et il annonce le prochain soleil : « Attendons dans l'espoir, le recueillement. » Cette profession de foi, en 1862, continue des convictions de vingt années : alors Michelet fusionnait le Retour éternel de Vico, l'humanité-individu de Pascal, le messianisme polonais, le concept du grand homme comme « Messie successif », « incarnation successive de la vérité éternelle » (Monod, I I, 95). Ces visions vont du dogme d'identité universelle à celui de Révolution perpétuelle : de 1830 il avait déduit la conception d'une histoire « juillet éternel », c'est-à-dire vengeant tous les morts obscurs des grandes journées historiques, l'histoire écrite par le peuple des anonymes. Proche avait été l'intuition de plusieurs, poètes anglais, Blake éminemment, transportant dans une éternité spirituelle l'événement de 1789. Cette symbolique est aussi dans Ballanche : un des livres de sa « Ville mystique » devait s'intituler *La Révolution française mise au rang d'une phase cosmogonique*.

Surtout c'est là le mythe qui va s'épanouir dans l'Ange Liberté de *La Fin de Satan*. Chez Michelet, il est significatif que le temps de proclamer l'identité universelle ne puisse, il l'assure, avoir été que le siècle des idées libérées depuis 1789. Or, signe final, l'Inde est enrôlée dans cette construction à la fois historique, poétique, politique, religieuse ; et c'est Hugo qui achève de nous le prouver dans son entente avec Michelet : parmi l'échange de lettres qui suit *Bible de l'Humanité*, il définit cette œuvre comme une « tranohée ouverte » « depuis Brahma jusqu'à Robespierre » ; tracé sur lequel il déclare

maroher aux côtés de son ami. En ces temps où, sous la poussée de la philosophie de l'histoire, « les peuples » tendent à s'identifier avec « le peuple », on est tenté de dire : *peuples* est à *peuple* comme *Inde* est à *Révolution*.

LES HOMMES COLLECTIFS

Dans les systèmes de l'Inde, F. Schlegel, dès 1808, décelait « l'apothéose des hommes extraordinaires ». Le thème des « hommes représentatifs » fait fortune à travers les romantismes d'Europe et d'Amérique. Tantôt exalté, tantôt rabaissé dans la tête de Michelet, il n'y cesse d'être central : éparse sur l'étendue des âges, une mission spirituelle lui apparaît relayée d'un génie à l'autre ; c'est de l'idée humaine elle-même qu'il aperçoit les réincarnations. Des Égaux de Chateaubriand, des Mages de Hugo, aux Phares de Baudelaire, un assemblage de têtes privilégiées symbolisant les destinées humaines, cette vision avait permis déjà aux métaphysiciens allemands de laïciser les prophètes. Elle hante les *Sommes* historiques du type *Génie des Religions*. Les poètes bloquent toute l'aventure des peuples sous des écriteaux portant une file de noms propres devenus noms collectifs ; les moralistes tirent de cette pratique un remplacement des religions perdues : Emerson et Garlyle ont démontré quel nouveau culte, quelle terrestre mystique, dédiés à Bouddha, Zoroastre, Confucius, Mahomet, vient de permettre une arrivée massive de rois mages.

Non point des allégories gratuites : on convoque les sages pour en faire des devins, les devins pour devenir des législateurs ; voilà par quel joint le mythique est embrigadé dans le révolutionnaire. Le mécanisme s'explique : dans une époque où tout d'un coup on bute sur l'infini du langage, chaque détenteur romantique d'une parcelle de génie prend conscience de son pouvoir subversif et pose que la parole est ce qui change la réalité. Toute société, et aucune plus que celle où ils naissent, est à la merci des inventeurs de formes. De là une idolâtrie pour tous les exceptionnels qui ont brisé et refait des règles. Le terme extrême sera d'imaginer un Surhomme en qui soient réunis tous les pouvoirs de rupture, qui ne soit tout entier que rupture. Normalement, les noms des héros sont l'instrument de la poésie ; à partir du romantisme, ils sont beaucoup plus ; d'une part, le symbole des révoltes et des réformes ; d'autre part, la localisation intermittente du divin ; ces deux mérites, l'un politique, l'autre spirituel, produisent un composé de messianisme ; en effet, c'est monnayer le Messie.

Michelet s'est donné pour justification de prêter son sang le plus chaud à tout ce qu'il y eut jamais de sociétés : exaltera-t-il seulement quelques chefs dont les noms flamboient, ne faut-il pas racheter l'immensité des anonymes ? Il semble pencher alternativement vers l'un ou l'autre. Dès son *Histoire romaine*, il esquisse une conciliation (elle aussi entrevue par Ballanche) : le génie vaudrait en ce qu'il exprime les foules muettes. C'est se rapprocher, sinon des leçons germaniques, au moins des idées de Vico sur la question homérique : affiché par des prête-noms, qui sont les porte-paroles, il y a, en histoire comme en poésie, un sublime impersonnel. Pourtant il ne se résigne pas à oublier la personnalité dans la collectivité, reproche à Leroux d'y consentir, refuse de se laisser rendormir par une nouvelle religion du social selon laquelle « l'individu ne peut rien ». Le 17 mai 42, il note : « L'âme, loin de se perdre dans une généralité quelconque, doit (d'après ce que nous voyons de l'échelle ascendante des êtres) s'individualiser de plus en plus. » Voilà, fiévreusement cherchée, fort ressemblante à la position de Hugo, la solution tirée d'un reste de métempsycose, en même temps (lui aussi) que d'une conscience de génialité : ici l'être d'exception n'est plus interprété comme un délégué de l'humanité inexprimée, mais c'est l'âme collective elle-même qui s'emploie à devenir, par incarnations successives, l'animatrice d'un individu de plus en plus parfait. Il y avait un siècle que l'Occident s'ingéniait en contre-sens sur le *samsara* ; F. Schlegel lui-même appliquait un souvenir d'évhémérisme et le « Symbolisme » de son temps à ce qu'il entrevoyait de la doctrine. Quinet, dont Michelet à ce moment relit le *Génie*, y écrivait : « A l'origine des révolutions humaines, l'Inde a fait plus haut que personne ce que l'on peut appeler la *déclaration des droits de VEtre* », et il souligne ces mots où est visible la blanche couture qui rattache la Révolution au panthéisme. « Ce Moi divin, cette société de l'infini avec lui-même, voilà évidemment le fondement, la racine de toute vie, de toute histoire, de toute religion, de toute société particulière », — ceci peut paraître obscur, pourtant on ne saurait mieux montrer comment une sorte de libre-pensée orientale paraît aux hommes de 1840 venir donner raison à l'étrange mais sincère mysticisme qu'ils détournent de la religion sur la politique.

Tel aura été l'un des principaux moteurs de toute une époque. En juin 42, le Journal de Michelet est, longtemps à l'avance, d'accord avec le Hugo du *Shakespeare* : « Oui, une destinée d'homme, quand on y pénètre, est plus qu'une vie de

nation (1). Les nations sont des universaux, une sorte de moyen terme entre la vie vraie de l'individu et la vie vraie du genre humain. » Poète et historien ont conscience des pouvoirs exceptionnels par quoi l'homme prophétique rend claires des significations, ailleurs confuses, d'êtres et de choses : l'un attache un sens suprême aux « génies nommés », parce qu'il a ses raisons de croire à des êtres qui, n'étant pas sujets à être « raturés », ne peuvent avoir une âme mortelle ; l'autre croit plus vaste et significative toute manifestation signée, parce qu'il est convaincu d'être celui qui fera du passé des peuples — et, par conséquent, de leur avenir — ce qu'ils n'eussent pas été sans lui. Au bout du chemin, ils sont tout près l'un de l'autre : Hugo va concevoir son épopée successive dont le triple principe est : la confiance dans une perpétuelle identité humaine (d'où une *Légende des Siècles*) ; — la croyance en une marche ascendante des religions vers une approche du Dieu ineffable (d'où le poème *Dieu*) ; — la recherche d'une solution au problème du mal par une métaphysique révolutionnaire de la Liberté (*Fin de Satan*).

EMERSON. LES REPRÉSENTANTS DE L'HUMANITÉ

Michelet « veut que la vie vienne du peuple, jusqu'au grand homme, jusqu'à la grande force individuelle ou collective qui réalise la pensée divine » (Monod, II, 95). Ainsi s'oppose-t-il au messianisme, aussi bien de Mickiewicz et de Blanc Saint-Bonnet que d'Emerson ; avec celui-ci il a pourtant de frappants voisinages : Emerson écrit dans ses *Essais* : « Le monde primitif (...), je puis le creuser et le fouiller en moi-même », et Michelet se demande dans son *Journal* : « De quoi l'histoire est-elle faite, sinon de moi ? » On a vu combien le penseur américain est lui-même marqué par le souvenir de l'Inde. « Puis-je découvrir le secret du monde, se demande-t-il (*Autob.*, II, 52) : que toutes choses subsistent et ne périssent point, se retirent un peu de notre vue pour revenir ensuite ? », ce qui est une question d'Upanishad ; et il rapporte sciemment aux « Orientaux » « le sens de l'Identité ».

A celles de ces idées américaines qui côtoyaient les leurs, Michelet et Quinet se sont intéressés du second, nous avons des notes de lecture ; en voici une : « *Of the universal mind each individual man is one more incarnation* », — chaque individu humain est une nouvelle incarnation de l'esprit universel ; et une autre : « *Moses, Zoroaster, Menu, Socrates... I cannot find any antiquity*

(1) Hugo : « Le moi d'un homme est plus vaste et plus profond encore que le moi d'un peuple ».

in them. They are mine as muck as theirs », — Moïse, Zoroastre, manou, Socrate, je ne puis trouver en eux aucune antiquité ; ils sont à moi autant qu'à eux-mêmes.

En mai 48, trois ans après que Michelet avait pensé à lui dans son Journal, Emerson, traversant Paris pour aller visiter Carlyle, assiste à un cours de Michelet ; et justement il y est question de l'Inde. Il en sort désappointé. N'entendait-il pas bien le français, ou pas bien le Michelet ? l'Orient lui paraît traité avec cette légèreté qui, hors de France, caractérise la France : « Malheureusement le dogme sublime des Bouddhistes de l'Inde n'était pas destiné aux analyses et aux plaisanteries d'un Français. » Ou bien Michelet avait-il donc deux façons, une pour parler l'Inde, une autre pour l'écrire ? Sans doute, la religiosité même que le Français refusait au culte des grands hommes, l'Américain l'accusait d'en appauvrir la spiritualité qu'il tirait, pour sa part, du bouddhisme. « N'allons pas le critiquer maintenant en détail »...

C'est en 45 qu'Emerson donne sous forme de conférences les Essais qui constitueront le livre des *Représentants de l'humanité* (titre de la tr. fr. P. de Boulogne, 1863 ; 1^{re} tr. d'Emerson par Montégut en 51, après article, en 47, dans la *R. 2 M.*). Appliquant à fond la théorie de l'identité humaine, il montre dans les grands hommes « les incarnations successives et comme les phases de l'âme humaine ». Une religion entoure l'Esprit de l'Univers, et « l'histoire est le mémorial de cet agent universel ». Quelle différence, donc, avec Michelet ? et ce qui reste en Emerson de son Église perdue, et ce qui la lui a fait perdre, mêle à ses médications orientales un élément qui avait dès le début partie liée avec la cause de l'indianisme : la foi dans la révélation intérieure. C'est ce subjectivisme pourtant qui, après avoir proclamé l'individu arbitre de sa foi, fait de l'historien le grand juge des choses qui furent, et Michelet lui-même avait demandé cette leçon à Luther ; il l'associait dans son souvenir à Grimm. Emerson, lui, rejoint l'Allemagne de Carlyle. Celui-ci, en 1827, célébrait dans Fichte la théorie selon laquelle, une « Idée divine » imprégnant l'Univers visible, « les hommes de lettres sont les interprètes désignés de cette Idée divine ; un sacerdoce perpétuel, pourrait-on dire, surgissant, génération après génération, comme les dispensateurs et les images vivantes de la sagesse éternelle de Dieu » (cit. Cazamian).

Ce sont les philosophies de Herder, Schelling, surtout Schleiermacher, qui viennent préparer Carlyle aux conférences sur l'*Héroïsme* ; prononcées en 1840, elles sont antérieures à celles

d'Emerson. Carlyle s'y réfère au Fichte d'*Ueber dos Wesen des Gelehrten* pour faire du poète le *vates* ; il déclarait en 1827 « Comme je l'entends, l'Histoire Universelle, (...) c'est au fond l'Histoire des Grands Hommes ». Partout éclate ou se répercute cette grande interrogation d'époque sur des rapports qui, ayant été ceux de l'humain avec l'ultra-humain, deviennent ceux de l'humain avec le surhumain. Emerson entre tous affirme clairement deux propositions : d'une part, « il n'y a pas d'histoire, à proprement parler, il n'y a que la biographie », corollaire logique du principe d'identité ; — d'autre part, « toute recherche sur l'antiquité, toute curiosité touchant les pyramides, les cités enfouies, (...) sont le désir d'effacer ces sauvages et insensées expressions, *là-bas* et *alors*, pour leur substituer les mots *ici* et *maintenant* ». (*Ess. de phil. amer.*, 60-61). Qui aura mieux déduit le sens final de la nouvelle Renaissance, celle de l'égalité absolue entre les races et entre les époques ? ainsi Tailleurs et l'autrefois avaient à devenir nôtre et présent.

CHAPITRE V

DE L'HISTOIRE-POÉSIE A LA POÉSIE-HISTOIRE

UNE ANTIQUITÉ DE RACHAT. DOCTRINE DE L. DE LISLE

Le rêve d'histoire globale par qui Hugo se regarde habité, Leconte de Lisle en détaille le multiple soliloque ; ce qui était éléments de vocabulaire intérieur devient épisodes détachés. Tout naturellement, pour Hugo, un pullulement de choses millénaires, une mythologie illimitée, encore que souvent réduite à une magie du nom, donnaient autant de correspondances directes avec des visions ; Leconte de Lisle tient à dire en toutes lettres qu'il n'y a plus désormais poésie que d'humaniste ; une froide conscience remplace l'« entrain » naïf, l'histoire n'est plus une foi des poètes, mais un refuge de sceptiques ; délibérément ils seront les artistes du savoir, non ceux de la nature ; archéologues, ce titre ne leur déplairait point par ce qu'il a de glacé, ce mérite par ce qu'il a d'amer ou de fané.

En 52 la Préface des *Poèmes antiques* renvoie la poésie moderne à la connaissance des hautes époques : « Et maintenant, la science et l'art se retournent vers les origines communes. Ce mouvement sera bientôt unanime. » Réponse à la Préface des *Orientales* : « Le génie et la tâche de ce siècle sont de retrouver et de réunir les titres de famille de l'intelligence humaine, » disait Hugo, et c'était le langage presque d'Anquetil réclamant les archives du genre humain ; Leconte de Lisle écrit : « L'art a perdu cette spontanéité intuitive, ou plutôt il l'a épuisée : c'est à la science de lui rappeler le sens de ses traditions oubliées, » et tant de perspicacité ne suppléera pas cette intuition perdue, par laquelle un jeune poète se « laissait faire » à la « poésie qui venait ». « Maintenant », le nouveau venu gratte les tombeaux, serre les parcelles de trésors ; en introduisant parmi des résurrections gréco-latines un poème hindou, *Bhagavat*, en groupant sciemment tout ce passé intercontinental sous le titre de *Poèmes antiques*, il consacre l'extension que vient de recevoir le terme d'antiquité : voici donc qu'il y a de multiples antiques ; il voit bien que c'est là ouvrir « une voie nouvelle ».

En 55 la Préface de *Poèmes et Poésies* recommande une poésie de l'érudition généralisée ; le dernier espoir est d'opposer cette science-là à la science industrielle ; le poète a « beau tourner les yeux vers le passé », encore ne l'aperçoit-il « qu'à travers la fumée de la houille, condensée en nuées épaisses dans le ciel » ;

sa raison veut qu'une chance reste ouverte à ceux qui chanteront « les origines historiques », les temps « où l'homme et la terre étaient jeunes » ; lui-même projette alors un grand poème retraçant, « dans une suite d'actions et de récits épiques, l'histoire de l'ère sacerdotale et héroïque d'une de ces races mystérieuses venues de l'antique Orient pour peupler les déserts de l'Europe ».

Cette attitude, qui sera caractéristique du Parnasse, est postérieure d'une génération au moins à l'enthousiasme des grands romantiques pour l'Inde, que ce fût celui de Lamartine en France, de Rückert en Allemagne, des Iakistes, ou, en Amérique, d'Emerson (je pense, pour chacun, à la période initiale). C'est elle qui, en partie par le prestige de cette poésie française, reste la plus connue, quand ce n'est pas la seule ; elle a intéressé les plus larges surfaces humaines, peut-être parce qu'elle préférerait des intérêts de surface. C'est aussi qu'elle avait partie liée avec l'aventure des modernes. A partir du romantisme, l'écrivain accepte ou souhaite que les fictions de sa plume soient pour lui une vie de compensation ; à partir des parnassiens, le filon de l'archaïsme procure, presque automatiquement, de quoi compenser un monde devenu prosaïque dans toute la mesure de son progrès scientifique ; atteindre *un monde de rachat* grâce au plus grand déplacement dans le passé, c'est la recette même que donne Leconte de Lisle. Elle lui est commune avec Flaubert. Elle passera aux symbolistes. Des générations entières ne croiront se défendre et purifier de leur temps qu'en habitant ce qui, le moins possible, est lui ; et Tailleurs, le n'importe où hors du monde, sera surtout un autrefois. Il y a dès lors *un culte de Van-térieur* ; nullement dilettantisme, mais *un à-peu-près de religion perdue* : ce caractère d'un *sacré* est très visible dans la doctrine vitale de L. de Lisle et Flaubert ; cette forme dénaturée de la philosophie de l'histoire et des religions aurait dû intéresser les sociologues : toute une *littérature dégagée* du présent, accusatrice de son temps, poussant au comble le paradoxe du progrès par le passé, est nécessaire pour expliquer aujourd'hui les bruyantes revanches des littératures engagées, tueuses d'ascètes et fortes en bilans.

Que la Vérité ait été une, et donc plus accessible, pour la jeunesse de l'humanité, beaucoup de modernes auront cette conviction. Diderot et Rousseau avec leur sauvage, Herder avec son exotique, rappelaient des patries primitives. Goethe demandait à Saadi un isoloir. Les préraphaélites demandaient à un celtisme de *Quattrocento* des œillères. On pourrait continuer l'énuméra-

tion loin en passant par tous les fétichismes. Ce qui est tout nouveau, c'est la *découverte du Différent introduisant une thérapeutique du Différent* Ceci était inconcevable pour un esprit classique : on allait nécessairement, euphoriquement, du même au même. Dans toute Faire de la Renaissance gréco-latine, *Vantique est un identique*, un permanent. Imagine-t-on Fénelon demandant à Calypso une évasion ? Alors un aspect casanier du Passé lui vient de sa rotation dans l'étroite orbite méditerranéenne. Et, puisque rien ne nous y dépayse, il sera moins objet de science positive que sujet de méditation personnelle ; il a moins d'existence propre qu'il n'enrichit une notion générale d'existence : de là, Romains ou Hébreux en costumes Louis XIV. En somme, *jusqu'aux romantiques, le Passé appartient beaucoup moins à la représentation expérimentale qu'à la réflexion morale.*

Brusquement le préjugé se retourne, au point qu'on peut parler d'une *Renaissance de Varchaïque*. Au milieu du siècle, un poète, pour qui la seule science est celle qui tire des tombes et des oublis Kaïn et Bhagavat, range dans une égalité qui va de soi des spécimens asiatiques, celtiques, Scandinaves. C'est une tentative pour fonder un autre classicisme, où le principe du parfait et de l'inchangeable serait remplacé par le prestige de l'abrupt et de l'imprévisible. Jusque-là on défiait les fils de faire aussi bien que les pères ; maintenant on humilie des vieux devant des enfants. On milite pour le naissant, l'intact, le zéro inaccessible des civilisations. On ne se retourne plus vers une sécurité de filtres séculaires et d'alambics successifs, mais vers une garantie de tufs et de gangues. «... Chez les peuples qui cultivent les beaux-arts, il faut beaucoup d'années pour épurer la langue et le goût », disait Voltaire (*Siècle de Louis XIV*) ; application banale de la règle de Boileau, qu'avant le règne de la raison « tous les hommes suivaient la grossière nature » : désormais c'est la gloire qu'on leur fait, le modèle qu'on leur demande, le beau n'est plus au point d'arrivée, mais au point de départ. On commence une époque du fruit vert.

BAUDELAIRE. — LE PRINCIPE D'ÉTONNEMENT

Puisque nous changeons de Renaissance, la question est bien, en effet, de savoir ce que la seconde oppose de fondamental à la première.

Il y avait eu conjugaison entre les variations du goût dans tous les compartiments historiques : d'abord, sans doute, c'est la vogue du Moyen Age qui accrédite, avec le mérite de gothique, ce qui fut longtemps exclu pour crime de barbarie ; sur quoi la

prédilection pour l'açti-classique envahit le musée grec lui-même, et voici que F « hyper-antique » hier abhorré par Fauvel fait succéder les marbres d'Egine à ceux d'Elgin ; ils s'installent (retouchés, il est vrai, par Thorwaldsen) en 1831 dans la Glyptothèque de Munich ; et Fortoul, revenant de les voir, raconte qu'on y accède par des salles où sont exposés un « Brahma » et un Bouddha, déclare qu'il faut « renouveler toute la théorie de l'art grec », Egine étant « le gothique de la Grèce » (*R. 2 M.*, 15 sept. 39).

Le 26 novembre 1863, Baudelaire inaugure au *Figaro* une magistrale série d'articles, *Le peintre de la vie moderne* (recueillis dans *Y Art romantique*) : la vie millénaire y redevient de la vie présente ; son « modernisme », qui est un modernisme de l'éternel, comme l'ancien des classiques, se réfère aux monuments « ninivites » qui viennent de frapper son ami Delacroix, à leur entrée au Louvre : par une action analogue à celle des épopées hindoues rattachant aux poètes les grands calibres, les architectures babyloniennes sont une leçon de hiérarchie pour les artistes ; comme pour les uns il y a un goût Vâlmikî, pour les autres il y a des images Sardanapale ; le coup produit en littérature par le sanscrit est produit sur l'art par Khorsabad (encore une fois, non par Louqsor). Parmi les témoignages qu'on en a, celui de Delacroix est un des plus nets et mémorables ; le ninivite devient pour lui un terme normal de comparaison. Avec Baudelaire, rien de si simple. Les jugements de calibre, il les nie et même les renverse. L'archaïsme l'atteint par une autre séduction : il est le premier qui, servi par son aptitude à transformer une disposition habituelle en affectation et en provocation, dégage, de la déférence déjà banale envers le primitif, une vénération originale pour l'enfantin.

Ce qu'il demande aux exhumations archéologiques, c'est une explication du génie par l'enfance, — « une enfance retrouvée à volonté ». Évaluant tout art au prix du prémédité, et même du fardé, il retourne les armes de l'histoire contre l'intention de ceux qui en avaient fondé la philosophie : le sauvage, à ses yeux, est exactement le contraire de ce que lui-même exècre et qu'il nomme, en soulignant d'horreur, la *simple nature*. En précurseur, il indique la part d'arbitraire, de convention, que l'avenir attribuera sans cesse davantage au prétendu Naturel du passé : « Le sauvage et le baby témoignent, par leur aspiration naïve vers le brillant, vers les plumages bariolés, les étoffes chatoyantes, vers la majesté superlative des formes artificielles, de leur dégoût pour le réel, et prouvent ainsi, à leur insu, l'immaté-

rialité de leur âme. » Admirable lucidité perçant la malice polémique. C'était prendre le contre-pied des théories herdériennes qui faisaient des œuvres de haute époque une création spontanée. C'était énoncer une hypothèse plus juste, qui allait être vérité d'un siècle. C'était apporter la variété du Sioux aux primitifs de compensation choyés par le Parnasse. N'était-ce pas devancer les conclusions mêmes de l'indianisme décelant toutes les marques d'un formalisme sacerdotal et d'un artifice savant dans les hymnes védiques où naguère on avait vu le type de l'improvisation naturelle ?

Ce que cherche partout l'individu qualifié par Baudelaire de romantique, c'est, dans la faculté de jeu et de passion du monde intérieur, un recours contre la tendance du monde extérieur à devenir monotonie, répétition, saturation. Le problème quotidien est la fuite devant l'ennemi *spleen*. Vivre est un incessant besoin de s'étonner : « L'étonnement, qui est une des grandes jouissances causées par l'art et la littérature, » — voilà le principe posé par les novateurs, les « modernes ». Face à l'art-régime des classiques, est exalté l'art-accident : « J'irai encore plus loin (...). Le beau est toujours bizarre. » Ainsi l'enfance est-elle le grand juge de l'art, étant le don de voir « tout en nouveauté », d'être « toujours ivre », l'état dans « lequel aucun aspect de la vie n'est émoussé ». Alors arrive la référence à l'art suprême, et c'est celui qu'aux hommes des années 50 a rattrapé le succès des fouilles orientales ; là, chaque détail est vu dans tout son saillant ; mais ensuite une grâce supérieure, outrepassant la foison des détails, vient garantir par des arêtes et des crudités le souvenir d'émotions personnelles dominant la puissance du réel (là, en effet, est le magique : être ou objet devant possession et capture) : « Je veux parler d'une barbarie inévitable, synthétique, enfantine, qui reste souvent visible dans un art parfait (mexicaine, égyptienne, ou ninivite), et qui dérive du besoin de voir les choses grandement, de les considérer surtout dans l'effet de leur ensemble. »

Pour la première fois apparaît le sens moderne du mot « primitif », ce n'est plus celui de Herder ou de Quinet. Pourtant il s'agit à nouveau, mais par un autre biais, d'un pré-adamique. Les révolutions de l'art sont toujours des questions de paradis perdu. Tandis que Delacroix dénonçait comme pernicieux à la création « l'abus et l'excès des connaissances », pour Baudelaire la jeunesse des premiers passés venait décaper un monde d'anthologies usées. Avec une cohérence obstinée, Baudelaire poursuit une manœuvre en faveur d'une certaine poésie, d'une cer-

taine musique, d'une certaine peinture : à la notion d'*autorisé* est substituée celle d'*original*, à la perfection le *caractère*, au sentiment la volonté, et d'abord, comme chez l'enfant, celle d'étonner et de s'étonner ; par leurs valeurs de crudité, primitif et moderne peuvent donc se trouver en équivalence. L'*originel* n'est plus du miracle, mais un archétype de rouerie ; le barbare, la production d'une sorte de comédien sacré. Tout cela s'appelle à bon droit romantisme, aboutissement romantique d'une démesure de l'histoire.

Presque rétrospectif déjà, c'est le programme à *une ère de VArchaïe*. Aujourd'hui « archaïsme » n'est un terme péjoratif que, tout au plus, chez les grammairiens : il n'y a pas longtemps qu'il ne l'est plus ; mais qui s'en souvient ? Pour toute la fin du, classicisme, les épithètes « archaïque », « gothique », « oriental », « barbare », emportaient un même préjugé d'inconvenance ou d'attentat. Et puis, toutes ensemble, les voici passées lettre de recommandation. Ayant tenu, jusque vers l'an 1800, à ce que l'on naissait après quelques-uns, la valeur tient tout à coup à ce qu'on soit né avant quelqu'un ou quelque chose. Jusqu'au romantisme les origines restent un interdit ou une dérision ; on badigeonne ce que nous gratterons, on enterre ce que nous fouillerons ; le rugueux est proscrit par l'onctueux ; on jouit de l'habituel, et nous n'acclamerons que le *dé-rangé*.

On n'archaïsait qu'avec des clins d'yeux vers la galerie, en souriant au moins de la vieillesse. Désormais il faudra remonter d'un archaïque à un toujours plus archaïque. Un malheureux bonheur de pioche nous entraîne vers des couches de villes enfouies toujours plus près d'une ténèbre originelle. Les mauvaises époques sont ces enfants dont les mères se plaignent qu'en ne faisant rien ils usent plus que les autres : *les décadences ont un besoin d'ultra-ancien qu'accélère sans fin une consommation d'ex-nouveau*, — seules les fins de choses s'intéressent vraiment aux commencements de choses.

Hors du temps s'établit un domaine de l'archaïque où, par des traits sans âge, le khmer est frère du byzantin, le sumérien du roman, l'icône du fétiche ; le « primitif » acquiert une situation spatiale ; ce n'est plus une époque, c'est une classe. Tout un déplacement de l'enthousiasme a concordé avec le déblocage de la culture méditerranéenne : stupeur, on l'a vu, devant Egine au même moment que devant les monuments hindous. Que de morts inconnus, de beautés maudites, Parthénon compris, il fallait réhabiliter avant d'admettre qu'il y eût sur terre des tribus à retrouver et des richesses hors catalogue !

Lui-même, l'antique gréco-romain avait eu besoin de dix siècles de souterrain ; ce bain de jeunesse lui permit de revenir éblouir quatre de nos siècles par un privilège de « grands siècles » qui n*auraient été que trois dans l'histoire. En fait, cet antique usurpait d'ailleurs son titre ; c'était un « moyen », par excellence un Age Moyen. Aussi avait-il implanté une complaisance pour l'arrondi. L'année 1827, où Langlois publie les *Monuments littéraires de l'Inde*, Stendhal éclate de rire devant Michel-Ange. Modernes comme anciens n'avaient pas fini de coter le beau par rapport au méridien Rome-Versailles. Nous savons bien qu'il y a des gens qui ne seront jamais l'archaïque de personne. Mais, avant de replacer le premier antique connu à son rang de transitoire, il fallait, pour apercevoir le gouffre du passé aussi large que celui de l'avenir, en avoir pris toute la démesure.

CHAPITRE VI

UN EXTERNE-ORIENT : L'EXOTISME

COULEUR LOCALE ET ORIENT DE PEINTRES

Au temps où, entre 1824 et 1827, Hugo compose les *Orientales*, toute la gauche de son auditoire est faite, non de poètes, mais d'artistes ; des jeunes, attendant qu'il les délivre du pompier gréco-romain : c'est le service que leur rend ce deuxième recueil d'un adolescent traité par tous en maître ; l'auteur les emmène, pour entendre ses vers, derrière la barrière de Montparnasse, paysage auquel il superpose son Orient. Ce sera donc, en grande partie, un Orient de peintres fait en banlieue. Il a à les fournir de sujets, de décors. Probablement y a-t-il échange entre sa divination, qui ne laisse passer nul coche, et la pression d'une clientèle, qui attend un char pour s'y accrocher.

C'est un fait curieux que les voyages ne réussissent aux peintres qu'à la condition d'être courts. Les lointaines explorations ne leur procurent que de l'imagerie ; le peintre ne s'exporte pas, étant un naturiste de chambre. En 1832 Delacroix aborde le Maroc avec le comte Mornay ; ses confrères, Marilhat, Decamps, Fromentin, Chassériau, Dehodencq, limiteront comme lui, fût-ce avec cris d'admiration, leurs échappées au Levant ou à l'Afrique du Nord. Mis à part Flandin, qui va en 1840-41 explorer Persépolis, ce sont des dépaysements de quelques encablures. Orientalisme ravitaillé par le cabotage. A-t-on jamais vu des peintres orientalistes, — ne faut-il pas que ce soit l'un ou l'autre ?

Non sans raison, Blaze, quand il dénie toute réalité à l'Orient des *Orientales*, dit à peu près : c'est du Decamps (ou même du Delacroix). Méditerranéen et presque lacustre plutôt que maritime, il y a un Orient commun à la plastique et à l'écriture. Le voyage traditionnel en Orient, c'est l'itinéraire de Lamartine, Chateaubriand, Gautier, Nerval, Flaubert, Renan : oscillant entre le Saint-Sépulcre et les Pyramides, il sera jusqu'à Barrés une nostalgie des croisades. A moins qu'il ne sorte d'une expédition d'Egypte ou d'Alger, comme celui du vieux chevalier Jaubert, qui en exalte Maxime du Camp vers 1840, et dit : « Faire des *Orientales* sans connaître l'Orient, c'est faire une gibelotte sans avoir le lapin. »

Encore qu'il ait trop suffi à toute une histoire littéraire, ce mince Orient du pittoresque, doit au moins être mentionné. Chez certains, la création formelle est tellement vitale qu'elle

accapare toute l'activité. Pour eux, nulle doctrine ne vaut, qui ne soit interne à leur art même, ou déduite de lui. Dès qu'on se demande quelle est la part de l'Orient dans notre littérature du *xix^e* siècle, chacun va nommer Gautier, L. de Lisle, Flaubert ; il y a là du malentendu. Les plus rapides se font surtout de l'Orient un costume, les plus profonds un travesti d'âme. Publicité, il est vrai, éclatante : c'est en eux que le consentement universel incarne l'Orient ; à des savoirs encombrants, inquiétants, ils ménagent un format de poche, des doses homéopathiques. Mais il reste sans doute quelque confusion entre ce que leur génie a gagné à l'Orient et ce qu'il a fait gagner à l'Orient.

PAGODES ET FAKIRS.

THÉOPHILE GAUTIER. NERVAL

L'art pour l'art veut à nouveau un Orient aimé moins pour lui-même que comme un alibi. Gautier, dans ses contes et romans, dans *Avatar* particulièrement, semble avoir pris à cœur la révélation orientale. Son sorcier affirme : « Je partis pour l'Inde, espérant trouver le mot de l'énigme dans ce pays, de l'antique sagesse. J'appris le sanscrit et le pacrit (*sic*), les idiomes savants et vulgaires ; je pus converser avec les pandits et les brahmes. » Mais nous avons déjà entendu ce son de voix : ainsi parlait l'antiquaire de *La Peau de Chagrin*, qui prenait l'arabe pour du sanscrit ; ici, les préoccupations essentielles se rangent sous deux rubriques : couleur locale, — fantastique dans le goût allemand.

Dans *Fortunio* en 1837 il n'y avait, éparse, qu'une Inde de l'a peu près ; le roman finissait par une lettre de retour à l'Inde, qui aurait pu être une suite des *Lettres persanes*. Le 10 janvier 1840, Gautier, travaillant à la nouvelle qui s'appellera *Le pavillon sur Veau*, écrit au directeur du *Musée des Familles* : « J'ai à lire plusieurs volumes pour me barbouiller de couleur locale, et j'ai besoin de fourrer mon nez dans beaucoup de pots du Japon et autres. »

Sans doute, Gautier se renseigne : pour son feuilleton sur le *Chariot* de Gérard, il semble avoir bien lu le Théâtre indien de Wilson ; il utilise pour ses contes les notes ajoutées par Chézy à sa traduction de *Sacountalâ*. Son honnêteté n'est pas plus en cause que le plaisir qu'on peut recevoir de sa prose comme de sa poésie, mais la nature des images orientales qu'il élabore. Le docteur Cherbonneau, mage d'*Avatar*, est présenté comme « une figure à la Hoffmann » ; sur quoi arrivent, pour garants,

Arnim, Brentano, Chamisso (d'ailleurs confondu avec La Motte-Fouqué ; c'est, de même, plus qu'une faute de vocabulaire d'appeler les Égyptiens, dans *Le pied de momie*, « la race hiéroglyphique »). Dans trois ou quatre pages sur l'Inde, éclate, avec toute la bonne foi de l'auteur, et même une sorte de foi dans l'Orient des magies, un don de tableaux largement brossés ; on y trouve le thème de la supériorité des Orientaux dans la contemplation, avec des vues sur la tradition initiatique. Mais aussitôt voici l'échec sur la question majeure : celle du Différent ; ce goût de la contemplation est raccroché au mal du siècle, appelé « une impossibilité de vivre chronique » ; pas plus qu'entre yoga et spleen, il n'est distingué entre Mérou et Brocken : à mainte reprise, une « sorcellerie » est attribuée aux rencontres de brahmanes et de pandits.

Dans *La Partie Carrée* (1848), sorte de roman policier où l'on voit s'esquisser une évasion de Napoléon et une anticipation du sous-marin, est soulignée la complaisance de Gautier pour une Inde des sociétés secrètes, qui a beaucoup servi : c'est l'Inde des Thugs, maquillée même, ici, expressément, en « Sainte-Vehme ». Néanmoins l'opportunité avec laquelle sont placés les souvenirs de légendes, d'œuvres, de rites, montre un écrivain disposant d'un assez bon clavier de connaissances ; il n'apparaît pas qu'il s'y attarde à beaucoup d'intérêts plus profonds que l'enrichissement du vocabulaire poétique, noms évocateurs de dieux ou de plantes, ou que le réapprovisionnement en décors et épisodes singuliers, temple de Shiva ou rite de conjuration. Il semble peu douteux qu'entre Gautier, Méry, Nerval, se soit poursuivi une sorte de dialogue intermittent sur l'Inde, assez imaginaire, documenté toutefois ; mais la documentation allait-elle bien loin au delà des confrères voyageurs et romanciers quand on avait nommé Wilson, Sacountalâ, les Lois de Manou ?

Gautier poète (qui est à nos yeux le meilleur Gautier) a fort contribué à la diffusion d'une *présence* orientale, entouré d'images familières les autres poètes : il avait le don de rendre au monde la joie d'images qu'il avait éminemment celui d'en recevoir. Même composites ou hétéroclites, son indien, son persan, surtout son chinois, entrent dans la composition d'un filtre qui va monter à l'inconscient du siècle, chez Mallarmé et les successeurs, chez Hugo lui-même ; sa fille Judith, à son tour, repassera sur le trait, soit par les *Poèmes de la Libellule* (*Livre de Jade*) traduits avec le Chinois de la maison, soit par *Iskender* imité de Firdousi et toute cette part de son œuvre qui

rendra plus véridique l'Orient des romanciers. Une pièce comme *La Marguerite* (1865, *Poésies diverses*) est toute anecdotique de sujet, limitée à l'enluminure ; pourtant quelle puissance d'émission poétique est dans sa simple perfection !

Les poètes chinois, épris des anciens rites,
Ainsi que Li-Tai-Pé, quand il faisait des vers,
Mettent sur leur pupitre un pot de marguerites
Dans leurs disques montrant Por de leurs cœurs ouverts...

Ainsi travaillée et sélectionnée, la Chine savante des Hervey Saint-Denys pourra proliférer en végétations chimériques :

Imiter le Chinois au cœur limpide et fin
De qui l'extase pure est de peindre la fin
Sur ses tasses de neige à la lune ravie
D'une bizarre fleur qui parfume sa vie...

Quand, dans les *Poésies nouvelles*, on rencontre un *Ghazel*, on se souvient de Nicolas Martin dédiant en 1860 son étude sur Platen « à Théophile Gautier. En écrivant ce chapitre, mon cher poète, je me suis souvenu que vous m'aviez demandé un jour de traduire encore du Platen ». Ainsi Gautier se tenait au courant des adaptations de poésie orientale qui se faisaient en Allemagne quand il entrait dans la compétition. Sans doute, *ghazels*, *pantoums*, ne seront, dans leurs minuties formelles, que trop chers au Parnasse ; sans doute, ces préciosités, comme le lyrisme parodique des *Nostalgies d'Obélisques* (*Emaux et Camées*), ne sont que trop l'Orient du bibelot et du magot ; et pourtant cela même n'a-t-il pas laissé d'actifs dépôts dans les mémoires de créateurs, où l'on va voir compter celles de Laforgue et de Verlaine ?

Mélange de curiosités orientales avec des réminiscences allemandes, c'est encore une part importante de Nerval. Gautier écrit de lui dans son *Histoire du romantisme* : « Les légendes de l'Orient ne pouvaient manquer d'exercer une grande influence sur cette imagination aisément excitée, que l'érudition sans-crite des Schlegel, le *Divan oriental-occidental* de Gœthe, les *Ghazels* de Rtickert et de Platen avaient d'ailleurs préparée depuis longtemps à ces magies poétiques. » Ce fidèle raccourci de bibliographie peut avoir été fourni par l'intéressé, il confirme en tout cas les contacts supposés tout à l'heure. Plus certaine encore est ici la contamination occultiste. Comme à Balzac sa mère, à Gérard enfant un oncle a ouvert une bibliothèque ésotérique faite pour tourner de jeunes têtes ; le poète a dit

qu'il ne l'avait pas oubliée et l'on est bien renseigné sur ses lectures dans ce domaine. Ensuite, au cours de plusieurs voyages, il a connu en Allemagne les poètes, les artistes, les philosophes. Il passe pour avoir stupéfié ses contemporains en citant familièrement Bhavaboûti accompagné de Maïmonide, pour avoir, en 1850, révélé aux foules parisiennes, avec son *Chariot d'enfant*, le théâtre hindou, qu'il avait trouvé, lui »vcsi, dans Wilson.

En 1841, dans une lettre autobiographique (à M. Cave, cit. J. Richer), il se prévaut de quinze ans d'études orientales, et en tire de bizarres hypothèses sur l'histoire des races, où l'on reconnaît la déformation des théories linguistiques venues d'Allemagne. *La Bohême galante* le montre, selon l'annonce de Gautier, écolier de F. Schlegel sur le sujet des poésies populaires ; c'est dans un Mémoire qui remonte aux années où ce sujet défrayait les conversations de Hugo avec Eckstein. Dans sa tête fusionnent, à la mode du temps, l'originel et l'intuitif, « inspiration religieuse » et « poésie nouvelle » ; la fascination de l'Orient s'y ajoute, exaltée par tout ce qui flotte alors de savoir neuf et de songeries relancées. *La Bohême* entremêle, selon la recette Herder, des chants moyenâgeux et illyriens. Les *Illuminés* identifient dieux indiens et celtiques. Pour avoir vu passer à Vienne, dans une calèche, le prince Puckler-Muskau avec une Abyssinienne assise à côté du cocher, il a « l'idée de parcourir l'Afrique et l'Asie » (Déd. des *Souv. d'Allemagne*), Accompagné en Orient par l'égyptologue Th. de Fonfrède, il apprend beaucoup du docteur Perron, qu'on a aperçu dans l'équipée égyptienne des saint-simoniens ; c'est à lui qu'il doit l'adaptation des théories selon lesquelles il voit dans les Mérovingiens « des Indous, des Perses et des Troyens ». Il a pratiqué et utilisé d'Herbelot, Langlès, Garcin deTassy, Quatremère, Regnaud, et, pour les Druses, Sacy. Du reste, l'Inde, dont ses amis le disent si persuasif connaisseur, n'apparaît que furtivement dans ses œuvres ; l'Orient qui féconde son imagination est, comme chez tant d'autres, surtout celui de l'Islam.

On reconnaît de nouveau dans *Isis (Les filles du Feu)* la leçon de F. Schlegel avec celle, de Fabre d'Olivet : « Orphée et Moïse, initiés tous deux aux mystères isiaques, ont simplement annoncé à des races diverses des vérités sublimes, — que la différence des mœurs, des langages et l'espace des temps ont ensuite peu à peu altérées et transformées entièrement. Aujourd'hui, il semble que le catholicisme lui-même ait subi, selon les pays, une réaction analogue à celle qui avait lieu dans les dernières

années du polythéisme. » Mais, depuis Hamann déjà, ces inventions traînaient partout où parvenait l'influence germanique ; elles avaient été ranimées par le cercle Greuzer-Gôrres, affleuraient jusque chez Lamennais. Autant Nerval rêveur apparaît original, autant son savoir garde quelque chose de réchauffé, d'emprunté : « Je me garderai certes de tirer de tous ces rapprochements les mêmes conclusions que Volney et Dupuis. Au contraire, aux yeux du philosophe, sinon du théologien, ne peut-il pas sembler qu'il y ait, dans tous les cultes intelligents, une certaine part de révélation divine (...) ? Une évolution nouvelle des dogmes pourrait faire concorder sur certains points les témoignages religieux des divers temps. » C'est vraiment alors découvrir l'Asie ! Mais, pour résumer en langage de symbole l'esprit de ce début de siècle où il était venu éclore, il trouve une admirable formule : « L'homme matériel aspirait au bouquet de roses qui devait le régénérer par les mains de la belle Isis. »

FLAUBERT

Pour Flaubert, on s'en aperçoit dès ses lettres de jeune homme à Louise Colet, l'Orient est une histoire qu'on se raconte ; mais il est des histoires dont on vit. A dix-huit ans, il écrit déjà (à Ern. Chevalier, 18 mars 39) que sa *Tentation de saint Antoine* est un projet « longtemps abandonné », esquisse un Satan menant le héros « sur des chevaux ailés sur les bords du Gange » : se peut-il qu'il ignore l'*Ahasvérus* de Quinet, paru six ans plus tôt, et où il y a une indication analogue ? Écrite, la scène n'apparaît que très vaguement localisée : ce vague d'une Inde de décor deviendra seulement dans l'œuvre définitive celui d'un site indéterminé de l'esprit. La vision de Flaubert a surtout besoin de cadres barbares et d'antiquités lointaines pour compenser, comme chez Baudelaire, *Yémoussé* de la pensée quotidienne, pour donner une valeur universelle épurée, comme chez L. de Lisle, à un monde moderne. Le barbare de Flaubert, c'est une revanche sur un étouffement de cage intérieure, la sanction d'une incapacité à sortir de soi ; significatif est le besoin de lier le barbare à l'oriental, pour que les deux mots profitent d'un même prestige ; la localisation historique et géographique est une de ces précisions concrètes dont il est avide, parce qu'il n'est pour lui d'évasion que s'il sait d'abord, s'il nomme, voit, et touche l'endroit où il va tomber ; c'est la documentation, marchepied du dépaysement.

Dans les premiers écrits, l'Orient est un rendez-vous d'enfant

avec soi-même : « J'étais, dans la variété de mon être, comme une immense forêt de l'Inde où la vie palpite dans chaque atome (...) ; les dieux mystérieux et difformes sont cachés dans le creux des cavernes, parmi de grands monceaux d'or. » « Il n'y a donc plus sur la terre de ces jeunesses divines d'autrefois ! Plus de Bacchus, plus d'Apollons ! » « M'en aller, partir, partir pour ne plus revenir, n'importe où, mais quitter mon pays ! » « Oh ! -l'Inde, l'Inde surtout ! Des montagnes bleues remplies de pagodes et d'idoles ! » (*Novembre*). Dans *Mémoires d'un fou*, « je voudrais le beau dans l'infini et je n'y trouve que le doute » ressemble à un résumé anticipé de la *Tentation*. Cette Inde-là, c'est le « partir pour partir » de Baudelaire, et c'est aussi son n'importe-où-hors-du-monde.

Chez Quinet, le Juif-Errant autobiographique et symbolique incarnait le mal du siècle. Flaubert reprend la double signification ; mais presque à l'envers : en l'épuisant, il la détruit ; pour Quinet, ce sont les stations de la foi qui restent l'objectif de la pérégrination ; pour Flaubert, ce sont les progrès du nihilisme ; la bousculade des croyances avortées semble parodier la philosophie historique des religions : retournement négatif, dernière apparition toute vidée, de cette philosophie de l'histoire qui, appliquée aux religions par plusieurs générations, avait falli leur servir de spiritualité. Pas même Renan n'aura, comme Flaubert, paru d'avance revenu de tous les voyages d'âme ; l'amas des textes dont il se gorge, le sien même, sont un opium ; Sainte-Beuve lui faisait tort en supposant de la plaisanterie dans ses reconstitutions, mais il y avait du pari, un pari contre l'homme sur les forces humaines : parce que derrière Antoine s'allongent déjà les ombres ironiques de Bouvard et Pécuchet, nous pressentons, sous les festons de la *Tentation*, autant de farce involontaire que de drame tronqué.

La conception d'un tel livre implique le rejet de toute l'espérance sur une suprême idolâtrie, celle de l'art : la revue de toutes les croyances n'est pas seulement stérilisée par un désespoir préalable, une religion de la beauté en fait d'avance des mortes-de-beauté. L'art seul aura été objet de conviction. Dans toute la mesure où la souveraineté du génie écrase Quinet sous la comparaison, le don prodigieux lui-même de Flaubert achève l'immobilité de l'évocation. De 39 à 74, la longue période où s'échelonnent les rédactions successives de la *Tentation* est celle que jalonnent *Génie des Religions*, *Bible de VHumanité* ; œuvres dont Flaubert adopte la matière et contredit le ton. Le tourbillon des civilisations exhumées, qui avait

soulevé d'ardeurs inouïes la jeunesse romantique, se résout devant Antoine en un vertige de spirale. Le désenchantement des déchristianisés est transporté dans le passé païen : c'est ce que dans les temps voisins projetait le Vigny de *Daphné* en prenant pour héros Julien l'Apostat ; c'est ce qui perce dans la réponse à Sainte-Beuve sur *Salammô*, où Flaubert disculpe Schahabarim sur le dos des « bonshommes de Port-Royal ». Cette sorte de Crépuscule général des Dieux semble avoir été imaginé, avant Quinet et Flaubert, par le Heine de 1825-26 dans *La Mer du Nord* : la pièce intitulée *Les dieux de la Grèce* est comme une parodie de la Symbolique alors à la mode en Allemagne, et que Heine connaissait bien ; je crois y reconnaître, non pas seulement le thème central des *Exilés* de Banville, mais le vestiaire gréco-romain de la *Tentation*.

Les scrupuleuses préparations de l'artiste ont beau attester une probité infinie, il n'habite qu'évasivement tous ces pays et ces dogmes. Parmi ses matériaux, apparaissent les maîtres-livres de Burnouf, *Etudes orientales* d'Ad. Franck, *Lolita-Vistara* de Foucaux, Reinaud, Maury, le vieux Gôrres ; mais son Gymnosophiste, comme « l'Absolu des Brahmanes », reste une ombre portée, son Bouddha un dieu de défilé. Ce que cet Orient garde de plus riche, c'est sa mélancolie.

Le besoin d'images concrètes, la qualité de visuel, font que domine chez Flaubert l'Afrique de ses voyages, qui sera celle de *Salammô* ; c'est toujours l'Orient levantin des peintres. Là, s'épanouit le mythe personnel du « barbare » (qui n'est pas tellement loin de celui du « garçon »). Roman qui a beaucoup fait pour mettre dans la librairie, le journalisme et les conversations, un goût d'Orient plus ou moins convenu, usuel en tout cas. La prose de Flaubert produit la même innovation que la poésie de L. de Lisle : une modernité archéologique. Le roman archéologique n'est pas concevable avant le siècle des écritures retrouvées ; ni les travestissements de *Télémaque* ni les pédagogies d'*Anacharsis* n'avaient réussi à nouer le visionnaire au documentaire, ni à dégager la fiction des compromissions de la morale.

PARNASSIENS ET SYMBOLISTES

De même, les éléphants et les marbres de Leconte de Lisle sortent de Burnouf, Wilson, Langlois, Fauche (et aussi de Lamairesse, de Mariés) ; d'où vient qu'on pense parfois à de la gazelle et au stuc ? qu'elle est rose et grise, cette Inde de bronze et de basalte ! _« C'est la promenade d'un dilettante, plutôt

que le progrès d'une initiation (...). Chez lui l'idée ploie sous l'image », il ne montre guère qu'un « aspect négatif et presque banal de la doctrine ; il ne s'en est pas moins enivré des formes et des couleurs, et la nature qui parfois le ravit en extase est la collection des apparences, non pas le Brahman spirituel » ; somme toute, « devant ces trésors révélés par un nouvel humanisme, Leconte de Lisle n'eut pas l'ivresse qui avait saisi ses devanciers, les poètes de la Renaissance, à la lecture des chefs-d'œuvre grecs et latins ; il ne fit, des richesses littéraires, et surtout philosophiques, qu'un usage assez discret » (E. Carcassonne).

Le mot tranchant est dit, on s'y attend, par un autre poète : Jules Laforgue voit L. de Lisle écrasé sous « ses poèmes bourrés et aveuglants ». La question n'est pas plus de suspecter une sincérité d'artiste que, tout à l'heure, le génie verbal de Flaubert. Nous notons que l'Inde des métaphysiciens n'était pas pensée par lui, et qu'une autre fut reçue de lui par les lecteurs occidentaux : celle encore de l'art pour l'art. Le poète tire l'antique sagesse vers sa règle personnelle d'impassibilité esthétique. Sa draperie védique est une grande draperie, une beauté neuve en français ; elle et lui restent à l'extérieur du sujet même qui les meut. Pas plus chez Leconte de Lisle nihiliste que chez Flaubert nihiliste, il ne s'agit des mêmes intérêts que pour les penseurs de l'Inde ; l'attitude adoptée concerne les poètes, à condition qu'ils soient français, du xix^e siècle, et parnassiens.

Le véritable événement, c'est que cette poésie a conscience de ne pouvoir retrouver la nature qu'à force de savoir. Né à La Réunion, L. de Lisle s'est plu à dire, quand il succéda à Hugo, qu'il avait trouvé dans les *Orientales* l'Orient dont le paysage natal ne l'avait pas instruit. Ici se manifeste ouvertement une poésie du livre, de la vieillesse humaine, du siècle de l'histoire. A son appel, à son exemple, des générations vont trouver de ce côté leurs sources les plus certaines ; le Parnasse apprivoise la philosophie de l'histoire, le Symbolisme en fait une monnaie courante ; on y verra de l'orientalisme déteint, mais de la philologie généralisée. Par les Heredia, les Samain, deviennent ostentatoires les produits des résurrections qui, de l'Iran, de l'Inde, de l'Assyrie, à la Scandinavie, aux Amériques, faisaient à la vie moderne un si multiple cortège de vies parallèles.

Leconte de Lisle pense toujours, atteint quelquefois, à la grandeur. Ainsi a-t-il pu mettre dans nos habitudes mentales de vastes images, globalement acceptables, du Panthéon

hindou. Il ne les a finalement pas beaucoup plus déformées que ne l'ont fait la plupart des poésies qui, dans les autres pays, ont cru pouvoir exploiter leur stage indien. Sa trace est visible chez un débutant : en 1867, le premier recueil de Verlaine, *Poèmes saturniens*, s'ouvre par un Prologue qui, selon le procédé du maître, utilise le légendaire indien pour l'expression d'un symbole professionnel de poète français : on voit s'incliner « vers la Ganga ».

Les guerriers saints devant les Poètes sacrés,
se lier

... Le Kchatrya serein au Chanteur calme,
Valmiki Pexcellent à l'excellent Rama.

Ces figures viennent illustrer une leçon empruntée à un autre précurseur, mort d'hier, le Vigny d' « un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve » :

Aujourd'hui, l'Action et le Rêve ont brisé
Le pacte primitif par les siècles usé.

Plus loin, le poème *Çavitrî* introduit de nouveau une courte morale prise au poète des *Montreurs* :

Ainsi que Çavitrî faisons-nous impassibles.

Les commentateurs rappellent que, selon Lepelletier et près de lui, Verlaine aurait occupé ses vacances de lycéen à « se plonger dans la mythologie hindoue », y soulageant sa haine d'alors contre la Bible et l'Église. C'est dommage que soit toujours reproduite (avec variantes) une faute dans l'épigraphe du poème : *Maharhabatta* semble d'un étudiant peu exigeant. Ses pastiches, après L. de Lisle et Vigny, utilisent Baudelaire et Banville : à l'un est dû le titre de saturnien ; à l'auteur des *Exilés* le thème des *Dieux* :

Du Coran, des Védas et du Deutéronome,
De tous les dogmes, pleins de rage, tous les dieux
Sont sortis en campagne : Alerte ! et veillons mieux.

Ni chez Mallarmé ni chez Rimbaud les allusions orientales ne dérogent aux habitudes parnassiennes : plus contourné chez le premier, plus abrupt chez le second, le décor lointain est là comme une propitiation offerte à la Chimère.

Sur l'Inde, Mallarmé s'était instruit, au moins en adaptant les *Dieux antiques* de Cox, et en extrayant des *Contes indiens* d'un recueil de Mary Summer (femme de l'indianiste Foucaux). D'abord l'un des Occidentaux qui essayèrent de vivre l'Inde, Jean Lahor (Dr Cazalis), avait été son intime, de 1862 à 1896. Mallarmé lui écrit, le 18 juin 88, après avoir reçu son *Histoire de*

la littérature hindoue : « J'ai emporté ton livre à la campagne (...). C'est un livre, et c'est de la poésie tout le temps ; je le saisis d'autant mieux que j'habite un palais différent du tien, ou un kiosque. La merveille à mes yeux est que ton Orient s'exhale tout entier de ton âme, parce que tu es ainsi et que tu n'as fait que juxtaposer un mal exotique à ta pensée, comme une preuve ou une illustration ; mais jusqu'à ta voix et une certaine monotonie riche qui voile ton lyrisme, dégage ce lointain de nous, enchanteur et triste, large, qui se perd au fleuve sacré dans de l'anéantissement. Tu m'y parais à chaque âge, avec cela ! Le toi intime, refaisant sonner bien des heures qui furent nôtres »...

Beaucoup plus que par ce qu'il laisse entrevoir de conversations antérieures où peut-être passaient des images indiennes, ce texte me paraît capital par la clé qu'il donne pour toute une utilisation poétique de l'Orient ; voilà le secret qui voulut que Gautier cherchât le mal du siècle dans le yoga, que tant d'autres se fussent repus d'un « mal exotique » ; le secret par quoi les plus grands, Lamartine, Michelet, assumaient comme un événement personnel une Inde qui s'exhalait tout entière de leur âme. « Ce lointain de nous, enchanteur et triste, large, qui se perd au fleuve sacré de l'anéantissement », quelle belle phrase 1 et qui dit, avec la crudité occulte de la musique, l'emploi cynique réservé à la pensée de tout un monde par la pensée des purs poètes. Autre condensation parfaite dans la « Préface de 1876 à *Vathek* » ; nul, je crois, n'a su, comme celui-ci, atteindre par effleurements et enveloppements la profondeur des métamorphoses littéraires dues à la Renaissance orientale : « Voile mis, pour les mieux faire apparaître, sur des abstractions politiques ou morales, que les mousselines de l'Inde au xviii^e siècle, quand régna le *Conte oriental* ; et, maintenant, selon la science, un tel genre suscite de la cendre authentique de l'histoire les cités avec les hommes, éternisé par le *Roman de la Momie* et *Salammbô*. Sauf en la *Tentation de saint Antoine*, un idéal mêlant époques et races dans une prodigieuse fête, comme l'éclair de l'Orient expiré, cherchez I sur des bouquins hors de mode, aux feuillets desquels ne demeure de toute synthèse qu'effacement et anachronisme, flotte la nuée de parfums qui n'a pas tonné. »

Chez Rimbaud, on est gêné que le mystère soit si proche de la désinvolture. Les biographes les plus récents (Gengoux, 66) croient qu'il n'a eu de science occulte qu'à travers Eliphas Lévi. Les plus ohauds exégètes de la « Lettre du Voyant » (Renéville, 11) relèvent surtout, dans les références du poète à la tradition

orientale, une similitude d'expérience, tout au plus la transmission très indirecte d'un message. Encore me semble-t-il inattendu de trouver un écho de la *Bhagavad-Gîtâ* dans l'affirmation « *Je est un Autre* » ; bien plus semblable au Hugo de « Il sent revivre d'autres vies » m'apparaît le Rimbaud de « plusieurs autres vies me semblaient dues ».

Avec quelle astucieuse nonchalance est choyé le vague utile d'un paysage mental, rien n'en donne mieux le soupçon qu'une strophe comme celle-ci : « Dans une magnifique demeure cernée par l'*Orient entier*, j'ai accompli mon immense œuvre et passé mon illustre retraite. » Je souligne « *Orient entier* » : à ce coup, c'est Racine et son « *Orient désert* », — une trouvaille sublime, et un coq-à-l'âne prudhommesque. Avec l'ultra-conscience du voleur de feu, Rimbaud, ayant écrit : « Je retournais à l'*Orient* et à la sagesse première et éternelle, » s'objecte lui-même : « Il paraît que c'est un rêve de paresse grossière » (*L'Impossible*). Eh oui, toujours celle du romantique Chinois mallarméen

Las de l'amer repos que ma paresse offense...

Contrée magique, mot magique davantage, l'*Orient* est un infailliable Sésame devant les cavernes d'images : « 0 les mornes avenues du pays saint, les terrasses du temple ! Qu'a-t-on fait du brahmane qui m'expliqua les Proverbes ? (...). Je me souviens des heures d'argent et de soleil sous les fleuves, la main de la compagne sur mon épaule et de nos caresses debout dans les plaines poreuses. » Ici, ne serait-ce pas l'Hindou-Malais de Thomas de Quincy que le voyageur a rapporté de Londres ? c'est toujours le service demandé à l'exotisme, d'être une mécanique à rêverie : « Exilé ici, j'ai eu une scène où jouer les chefs-d'œuvre dramatiques de toutes les littératures. »

Il n'est nullement sans portée que, sous des archets de maîtres, sonne le refrain d'un *Orient* « patrie primitive ». La Renaissance pousse un dernier fruit qui devait mûrir dans les contresens du génie : ce que ni un Ruckert ni un Emerson n'ont tiré d'une Inde étudiée avec deux sortes de scrupule, les dénaturations d'un Rimbaud, après celles de Gautier ou de Flaubert, le procurent, installant en Occident un nouveau climat poétique qui, mis sous le nom d'*Orient*, est surtout poésie.

Dernier produit de cette acclimatation, ou de ce détournement : le bouddhisme de Jules Laforgue. Récemment, Francis de Miomandre rappelait que « toute la première partie de son œuvre lyrique » était « d'inspiration bouddhique », ayant été conçue dans le voisinage de PELémir Bourges des plus boud-

dhiques *Oiseaux s'envolent*. En effet, les *Complaintes* sont dédiéee? à Paul Bourget, autre chef du même groupe, comme l'était *h Littérature hindoue* de Lahor. D'abord on croit voir s'accroître ici le goût de parodie surpris chez Verlaine, sinon chez Rimbaud. Le poète se déclare « un brave bouddhiste en sa chasse » s'écrie : « O Robe de Maïa, ô Jupe de Maman ! », parle de « Saintes bouddhiques Nounous » et de « Bon bouddha d'exilé » Mais il faut déchiffrer cette cryptographique ironie. On y est guidé par les « pensées et paradoxes » qui, révélés dans *Mélange* posthumes*, rendent aux intentions de Fauteur la netteté déguisée sous leurs accomplissements. Il s'agit d'un sérieux vital tout fraternel des recherches de Rimbaud : « Mes nuits à méditer dans une atmosphère de Sinaï. » Le livre à faire, dit Laforgue c'est celui même que n'ont fait ni Leconte de Lisle, trop « bourgeois », ni Lahor, que voici « trop dilettante », ni M^me Ackermann « pas assez artiste » : ces trois noms ne sont pas cités au hasard ; panthéistes, pessimistes, hantés par l'Inde, ces trois poètes cautionnent le grand thème de l'Illusion universelle, qui devait inspirer *Le Sanglot de la Terre*. Pour nous en ôter le dernier doute, voici une rubrique « *Le Sage de VHumanité nouvelle. Catéchisme pessimiste* », — presque un titre de Lahor (*Bréviaire d'un pessimiste*), et « Deux solutions proposées : Bouddha, l'Inde vénérable, — Schopenhauer, Hartmann ». A quel point de gravité est poussée la mélancolie, on l'aperçoit peu après, en des pages où, sous la très significative invocation de Michelet et Carlyle, le poète, pour interpréter la décevante « Réalité universelle », se promet de revivre à son tour l'histoire générale, de « voir toute la douleur de la planète », de « saigner pour toute l'Humanité ». Et le dilemme se pose à lui : « *nirvana ou amour*. » :

Ainsi finit la Renaissance orientale. Ainsi voit-on le rêve, fût-il d'abord apparemment gratuit, la poésie, eût-elle côtoyé l'art pour l'art, être conduits, fût-ce par des chemins de pittoresque, à ce que l'Inde commandait d'insondable. Par le détour Parnasse-Symbole on en revenait au mystique « Primitif » des romantiques ; l'Orient de Rimbaud ou Laforgue, remède à la platitude quotidienne, porte d'évasion, ne fournit pas une cure très différente de celle qu'avaient imaginée Coleridge, Quincey, Wordsworth. En même temps, et seul, Élémir Bourges, dans l'Hymne bouddhique qui conclut les *Oiseaux*, ramène ce romanesque de l'évasion à la solidité de la doctrine métaphysique : là, en 1893, puis dans *La Nef* en 1904-22, il ne s'agit plus d'une arbitraire porte orientale des rêves, mais bien des solutions et des techniques proposées par l'Inde à la Douleur du Monde.

LIVRE VI

DÉTOURNEMENTS ET PROLONGEMENTS

CHAPITRE PREMIER

L'INDE DE SCHOPENHAUER

Initié par Maier à l'*Oupnekhat* quand il avait vingt-cinq ans, Schopenhauer proclame aussitôt que nulle philosophie ne sera acceptable que selon sa concordance avec la doctrine védantique ; il ne cessera de célébrer le bienfait qu'il n'a cessé de lui devoir. Deux faits à souligner : cette fidélité va jusqu'à commencer de rédiger une bibliographie indienne, et pourtant l'indianisme est accusé de déguiser l'Asie à l'européenne ; d'autre part, au *Monde comme Volonté* de 1818 sera raccroché en 1844 un tome II hérissé d'additions polémiques : l'Inde y devient une massue pour exterminer tous les monstres, traîtres de la philosophie comme Hegel, et surtout, pire ennemie s'il se peut, la tradition sémitique.

Première période : c'est au Vedânta que Schopenhauer rapporte l'origine de son propre système alliant « réalisme empirique » et « idéalisme transcendantal ». Dénonciation du vouloir-vivre, thérapeutique de la Douleur du Monde, illusion de l'existence et de la personnalité, ces thèmes centraux ne purent venir d'un autre climat ; pour l'Inde, l'individuation n'est qu'un indifférent échantillonnage de la nature, et celle-ci ne s'intéresse qu'à l'espèce ; une notation rejoint l'histoire à la Michelet : « Tout naïvement, elle nous déclare ainsi la grande vérité : que les Idées seules, non les individus, ont une réalité propre, étant seules une véritable réalisation objective de la volonté » (*Monde*, I).

Deuxième phase : ces principes vont se confirmer, s'endurcir, par la rencontre du dogme bouddhique : « Tu arriveras au Nirvana, là où tu ne trouveras plus ces quatre choses : la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort. » Conclusion : « Jamais mythe ne s'est approché, jamais mythe ne s'approchera plus près de la vérité. » Sur quoi (*Ibid.*, 372 suiv. Cf. *Sur la Relig.*, 24) indignation contre la propagande des « clergymen anglais ou des tisserands frères moraves », et jubilation devant l'échec de leurs missions : « Nos religions ne prennent ni ne prendront racine dans l'Inde : la sagesse primitive de la race humaine ne se lais-

sera pas détourner de son cours pour une aventure arrivée en Galilée.»

Ainsi se fortifie l'anti-occidentalisme en contre-biblisme. Chaque fois qu'une pensée occidentale l'aura enflammé, le philosophe se fera fort de prouver qu'elle n'a pu venir que de la terre de « la sagesse primitive » où déjà ses compatriotes avaient logé la pureté originelle des langues et des races dont ils s'instituaient légataires universels : les « écrits prodigieux » de maître Eckart sont-ils édités en 1857, les voici, avec Angélus Silesius, rapprochés de la leçon védique ; est-il question de Giordano ou de Spinoza. « pour des génies de cegenre, la vraie patrie c'étaient les bords sacrés du Gange » ; ou bien c'est Raymond Lulle qui voisine avec un docteur hindou.

A la fin des quarante ans qui séparent les deux parties du *Monde comme Volonté*, le bouddhisme a été élucidé, il retentit en Europe dans les années 50 : révélations de Hodgson et Prinsep, travaux de Burnouf et Spence Hardy ; il passe au premier plan de l'argumentation chez le philosophe de Francfort, pour l'influence de qui ces années sont également décisives. Sa manœuvre, qui ne se distingue de quelques analogues alors que par la puissance, vise à dissocier les deux Testaments, à dégager d'un accaparement judaïque une pureté aryenne reconnaissable dans la tradition chrétienne. Si le Nouveau Testament, mais non l'Ancien, admet l'immortalité, c'est qu'Évangile et christianisme « sont d'esprit tout hindou, et par là aussi (la chose est plus que probable) d'origine hindoue, quoique n'étant dérivés de l'Inde que par l'intermédiaire de l'Egypte. Mais pour la race juive, sur laquelle cette sagesse de l'Inde a dû se greffer dans la terre promise, une telle doctrine lui convient aussi peu que la liberté de la volonté s'accorde avec la théorie de la création de la volonté » (*Monde*, II, 299), Dans la *Théorie de la négation du vouloir-vivre* (II, 419), une sorte de société universelle des mystiques réunit Boehme et les soufis, Plotin, Eckart et M^m^e Guyon; le sens profond de l'Évangile est une leçon venue de l'Inde, et d'où est exclu l'Ancien Testament : c'est Clément d'Alexandrie qui s'est trompé et nous a trompés en préférant « le judaïsme chrétien » à « l'ascétisme hindou » ; en réalité, « ce n'est pas le judaïsme » ; « c'est le brahmanisme et le bouddhisme qui, par leur esprit et leur tendance morale, sont parents du christianisme ».

Suit, pour établir la thèse, une analyse des origines chrétiennes et indo-iraniennes : « Quand même le christianisme n'a fait en substance qu'enseigner ce que toute l'Asie savait depuis

longtemps déjà et mieux même, il a été cependant pour l'Europe une nouvelle et grande révélation, qui a produit une transformation complète de la direction d'esprit des peuples européens », leur apprenant « la portée métaphysique de l'existence », le renoncement, l'acceptation de la souffrance et de la culpabilité, et « la grande vérité de l'affirmation et de la négation du vouloir-vivre ».

Le Dialogue *Sur la religion* qui, dans les *Parerga* de 1851, va provoquer des réactions, pousse l'attaque contre la Bible ; l'auteur revient de la lecture des Septante avec le regret que Nabuchodonosor ait été seulement trop doux pour les Juifs. De tous les crimes, c'est le monothéisme qui est accusé : « Je dois ajouter (...), pour rendre hommage à la vérité, que les horreurs fanatiques perpétrées au nom de la religion ne sont imputables en réalité qu'aux adhérents des religions monothéistes, c'est-à-dire au judaïsme et à ses deux branches, le christianisme et l'islamisme. Il n'est question de rien de semblable chez les Indous et les bouddhistes. » Ce n'est plus l'Inde qu'on s'ingénie à disculper de polythéisme. Dans ce procès renversé, Voltaire avait été un précurseur ; mais quelle sonorité acquiert la dénonciation sous les hautes voûtes de la philosophie des religions étayée par l'indianisme ! C'est ce paradoxe désormais qui devient lieu commun ; nous entendrons parler quelquefois encore de ces insociables qui s'enfermaient dans les ghettos et de ces provocateurs qui s'appelaient les martyrs : par exemple, si « les Juifs seuls ont été l'objet de persécutions d'origine religieuse, c'est que seuls ils furent monothéistes », et c'était « leur monothéisme intransigeant » qui avait commencé, « en les empêchant de tolérer les cultes adressés à d'autres dieux que le leur » — la Bible n'est guère d'accord avec notre auteur sur cette intransigeance, sans quoi Moïse aurait vu Canaan —. « Les persécutions qui furent entreprises contre les chrétiens, au cours des trois premiers siècles de notre ère, furent l'expression de ce même conflit tragique entre les monothéistes — nécessairement intransigeants dans leur foi — et les panthéistes qui, par le fait même de cette intransigeance, ne virent en eux que des ennemis des dieux et de l'humanité » (J. Pirenne, *Les grands courants de l'hist. univ.*, III, Av.-Prop.).

Autres nouveautés des petits traités religieux compris dans les *Parerga*. On reprochait à la civilisation indienne de se présenter comme une amnésique ayant oublié sa propre histoire : Schopenhauer, à l'opposé, fait cette observation dont les conséquences vaudraient d'être explorées : « Le christianisme a ce

désavantage particulier de n'être pas, comme les autres religions, une pure *doctrine* ; son caractère essentiel est d'être une *histoire* (••), et c'est cette histoire qui constitue le dogme auquel il faut croire pour être sauvé ; » on sent bien l'argument qui en est tiré encore contre les chances d'exportation, il ne peut l'être que par un esprit ayant pris parti contre l'âme occidentale et les nécessités qu'y satisfait la divinité personnelle et historique. De même, charité étendue aux animaux et métempsycose sont préférées à la limitation humaine du salut chrétien, considéré comme une anomalie où se perpétue « la scène d'installation dans le jardin du paradis ».

Sous le titre *Ancien et Nouveau Testament* sont rassemblés les efforts destinés à rompre l'unité de la religion occidentale : le judaïsme a absorbé l'Ahriman pessimiste de l'Avesta, mais en le subordonnant à Ormuzd transformé en un Jéhovah optimiste et réaliste, alors que brahmanisme et bouddhisme sont idéalistes et pessimistes. « Le *Nouveau Testament*, au contraire, doit avoir une origine indoue quelconque ; son éthique, qui transfère la morale dans l'ascétisme, son pessimisme et son *avatar* en témoignent. Tout cela le met en opposition décidée avec l'*Ancien Testament* : de sorte que l'histoire de la chute de l'homme est le seul point de connexion possible entre les deux. » L'origine indoue quelconque, l'avatar chrétien, tout cela, pourquoi tarder à l'affirmer ? « La doctrine chrétienne issue de la sagesse de l'Inde a recouvert le vieux tronc, complètement hétérogène pour elle, du grossier judaïsme » ; veut-on absolument des preuves ? le démonstrateur a l'hypothèse intrépide : « la roue de la naissance » est dans *YEpître de Jacques* (III, 6) ; Jésus, élevé dans la fuite en Egypte par des disciples de l'Inde, a reçu d'eux sa morale, puis accommodé l'*avatar* aux théophanies juives. Des exégètes qui soient indianistes sont invités à s'inspirer de ces comparaisons pour achever de prouver « la parenté » christianisme-hindouisme.

C'est une météorologie compliquée et implacable que l'histoire des hommes : par l'instrument de la métaphysique, si puissant toujours en Allemagne et alors en Europe, revient triompher cette primauté de l'Inde qui semblait une aubaine germanique. La voix de Schopenhauer, qui criait dans un désert de quarante années, remue tout à coup le monde en un moment où, d'autre part, coïncident le matérialisme martial de l'Allemagne et les inventions encourageantes de Gobineau.

Pendant le Congrès de Paris, un disciple de Quinet, Saint-René Taillandier, présente (*R. 2 M.*, juillet-août 1856) un

tableau de l'Allemagne politique, en même temps que la première esquisse française du système de Schopenhauer : pour ce singulier spectateur, le phénomène européen le plus saillant, dix ans avant Sadowa, c'est l'éclipsé du prestige prussien ; on /, grand tort de tenir à l'écart du concert des puissances la Prusse, victime d'une méfiance cruelle ; or, chez elle, s'accuse un désarroi entre un mysticisme regretté et un matérialisme débilitant. Dans cet interrègne de l'esprit le nom de Schopenhauer a fait tardivement une trouée fulgurante. C'est que son nouveau maître à penser, qui n'y est pas le seul, apporte à l'Allemagne plusieurs satisfactions attendues : la confiscation de l'Orient, l'accomplissement de ses destinées panthéistes, tandis que, par d'autres soins, ses besoins d'empire et de drame sont canalisés par un dur réalisme militaire. Taillandier cite lui-même d'un certain J. Kruger « ce titre incomparable : *Histoire primitive de la race indo-germanique*. — *La conquête de la Haute-Asie, de l'Égypte et de la Grèce par les Indo-Germains* ». Après quoi il s'attendrit sur le bienfait que sera pour l'univers une Allemagne guérie « à jamais de l'énervante folie du mysticisme » par un goût retrouvé « de la vie active ». Sans nous attarder aux formes favorites de son « activité », admirons combien de chances combinées pour mûrir un rêve oriental caressé depuis Herder.

Si en 1813 Young n'avait pas cristallisé sur le mot indo-européen les affinités linguistiques entrevues dès 1785 par Jones, si en 1816 Bopp ne les avait pas confirmées scientifiquement, si en 1823 Klaproth n'avait pas confisqué l'idée par la substitution de l'étiquette indo-germanique, si un dogme de souveraineté aryenne n'était allé s'épanouissant jusqu'à Pictet, ni Schopenhauer n'aurait revendiqué pour les purs ancêtres la place usurpée par le Sémite et le chrétien, ni la Renaissance orientale n'aurait pu finir en installant la conception la plus négatrice de son propre humanisme : l'inégalité des races. L'action de Schopenhauer est parallèle à celle de Gobineau, dont il considère le célèbre *Essai* de 1854 comme une œuvre capitale ; il en cite des passages, ne se doutant pas qu'il a longtemps vécu dans la même ville que l'auteur.

L'INÉGALITÉ DES RACES

Né en 1816, Gobineau avait fait ses études en Suisse, où il prit goût aux langues orientales, continuant ensuite de les approfondir auprès de son père ; en 1844 il fondait un groupement de jeunes sous le vocable « Les cousins d'Isis » qui fait

penser à Novalis et à Nerval. En 65 il inscrit en tête de son livre sur les religions et les philosophies de l'Asie centrale l'axiome que toute la pensée européenne a son origine en Asie ; exacte correspondance, élargissement encore et systématique, de ce qu'affirmait Schopenhauer dans le domaine ontologique et théologique. Grave tournant de la nouvelle Renaissance.

Gobineau avait passé par l'Allemagne et Bismarck lorsqu'en 1855 il alla en Perse vérifier les fondements de sa doctrine. En 54, dans la dédicace de sa première édition au roi de Hanovre (il était en 51 chargé d'affaires à Hanovre, en 54 à Francfort), ouvrant carrément la voie à l'exploitation partisane de la philosophie historique, il fait entrer les instruments de l'orientalisme dans l'arsenal des propagandes ethniques. C'est toute une page, entre autres, où il embrigade et l'Assyrie, et « l'Iran de Zoroastre » avec l'autorité de Burnouf, et l'Inde védique, dans une mobilisation de conjectures tranchantes et d'horoscopes imperturbables sur les destins et devoirs de l'Europe et de la civilisation. La tendance s'accuse au cours du livre ; on pense bien que c'est par des vues de grand historien, avec des soins de grand travailleur. Consacrant trois longs et remarquables chapitres (les premiers du livre II) à l'Inde brahmanique et bouddhique, Gobineau ne manque pas de dénoncer lui-même l'erreur du prétendu indo-germanique : « Les langues de la race blanche ne sont pas plus hindoues que celtiques, et je les vois beaucoup moins germaniques que grecques. Le plus tôt on renoncera à ces dénominations géographiques sera le mieux. » Et ici il spécifie que « les Ariens, longtemps avant d'arriver dans l'Inde, n'avaient plus rien de commun avec les nations qui allaient devenir européennes », fait qui a échappé à « des savants de premier ordre ». Mais le même postulat qu'il repousse quand il s'agit des langues, il en fait un dogme dans le domaine des races, encore plus romanesque et où une telle hypothèse n'avait pu s'accréditer que par une invention de linguistes. Au titre des Aryens il tient inébranlablement ; cela veut dire la noblesse de l'humanité, et n'y a-t-il pas, tout proche, l'allemand *Ehre* ? Naturellement il s'agit des grands blonds. Dans le dernier livre (*Inégalité*, VI, 3 : *Capacité des races germaniques natives*) est sacré l'Arien Germain, race des seigneurs de la terre. Et dans la Conclusion générale : « La race germanique était pourvue de toute l'énergie de la variété aryane (...). Après elle, l'espèce blanche n'avait plus rien à donner de puissant et d'actif. » C'est elle qui achevait la découverte du globe, à qui « aucun recoin » n'en échappe, et qui verse

« les dernières gouttes de l'essence ariane au sein de populations diverses ». Ensuite on ne voit plus d'Ariens purs : le monde n'en avait plus besoin ! Ainsi tout ce qu'on observerait sur les nations actuelles serait sans valeur, et ne saurait sans doute démontrer la gratuité de l'hypothèse.

La position se confirme dans le *Traité des écritures cunéiformes* (1864), moins fameux mais peut-être plus important que l'*Essai*. Les *Philosophies et Religions* déjà dénonçaient la séparation créée entre les diverses formes de la dialectique humaine par le règne absolu de la logique grecque. C'est contre cette raison de la conscience que, obscurément ou non, un profond inconscient de l'Europe avait levé le romantisme. « Alors que nous poursuivons l'idéal des idées claires (...), les Orientaux n'ont jamais inclus dans des essences *a priori* les types de la pensée correcte. Voilà ce qu'a pensé, sans l'exprimer d'une façon aussi déterminée, Gobineau lorsqu'il a dénoncé dans la mentalité asiatique « l'usage immodéré de la méthode inductive » (...). L'opposition entre entendement et imagination n'existe pas, non plus que celle entre sensation et intelligence ; c'est que toujours la pensée opère comme automone et créatrice, mais avec cette réserve qu'elle trouve dans les canons de l'agir des règles que nous nous flattons d'atteindre, nous autres Occidentaux, dans la perfection des idées. Ce qui a manqué, sur ce point, à Gobineau, c'est de savoir que les philosophies de l'Orient sont issues de pratiques rituelles, non de mythes arbitraires, non d'une agilité dialectique toute formelle. » (P. Masson-Oursel.)

Cette grave lacune est évidente aussi chez Schopenhauer ; elle permettait d'avancer bien des affirmations, tant de primauté que d'origine. A l'extrémité de la filiation Gobineau, il y aura la réaction d'un Vacher de Lapouge, en 1898 : « Il faut regarder comme terminé le rôle des nations occidentales » ; cela aussi, sous quelque forme, nous le réentendrons quelquefois jusqu'au professeur Toynbee. Il n'est pas dépourvu de signification de voir apparaître en gros traits les contacts de Gobineau avec les trois remueurs germaniques, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche.

Inégalité des races ! ainsi, pour la première fois, on avait réussi à rabouter les tronçons de la connaissance universelle, à reconstituer « les archives du genre humain », et ce n'était donc que pour en déduire un antagonisme auprès duquel les guerres médiques n'étaient qu'un jeu de pacifistes. Mais c'était le dénouement tragique dont ne pouvait se passer le romantisme

allemand. L'inégalité des races, c'était une médication providentielle pour retirer enfin du gosier allemand l'arête qui restait en travers : le prestige rendu à la France des rois par sa Révolution. L'ébranlement trop manifeste que celle-ci avait imposé à l'univers anéantissait la prétention que l'Europe n'eût reçu, ne pût recevoir, de mot d'ordre, de principe souverain, de pouvoir organisateur, qu'en provenance des envahisseurs germaniques. Maintenant, à cette Déclaration d'égalité entre les droits de tous les hommes, qui avait soulevé partout les peuples et battu partout la Prusse, on peut opposer, bientôt substituer, quelque chose qui a pour soi la science et la philosophie, quelque chose qui a toujours tenté beaucoup plus naturellement le cœur des hommes : la Déclaration des Inégalités. Une Déclaration des Droits de ceux qui la font. Il suffisait de faire encaisser à la Renaissance orientale le contraire de son contenu et de sa justification.

Curieuse apothéose, l'Allemagne, en recomposant l'histoire du monde au profit des races supérieures, ne mobilise pas moins Orient et romantisme contre les principes issus de la France révolutionnaire qu'elle ne l'avait fait contre la France classique et absolutiste ; et pendant ce temps, les grands penseurs français, eux, enrôlent romantisme et orientalisme dans le parti de la Révolution éternelle. Ceci encore est lumineux : deux camps ont commencé de se partager l'univers par delà les apparences des nations ; même l'ethnologie, même l'orientalisme, même le romantisme, ce sera, quoi qu'il en arrive, une dispute entre droite et gauche. Les Renaissances s'en vont aux guerres de religion. Les diverses patries cherchent dans les empires morts de l'Asie des alliances pour faire réussir leurs spécialités nationales : en France c'est la cause de la Révolution, et voici Michelet datant de 1789 le règne de l'intuition individuelle qui permet à l'histoire de devenir la conscience de l'humanité, Quinet attribuant à l'Inde une « déclaration des droits de l'Etre » où la liberté métaphysique est confondue avec la liberté politique, Hugo transfigurant en Ange la Révolution. En Allemagne, c'est la cause de la primauté germanique : « le peuple allemand considéré comme une essence permanente » (E. Bréhier) tient la même place là-bas qu'ici la Révolution considérée comme un « juillet éternel » ; dès lors, l'oriental est au moins autant apprécié par rapport à l'allemand que l'universel par rapport à l'oriental.

Obstination à exalter la race, comme toujours pour la venger d'une humiliation ancestrale, l'aryanisme ressemble à une

déformation locale de l'histoire-poésie : du rêve y est appelé à régir la vie collective. De là, cette allure somnambulique du monde raciste : ordres dictés dans la transe et qui ont à installer la transe ; victimes attendant si on ne va pas se réveiller du cauchemar ; meneurs hagards qui, dopés ou stupéfiés, se multiplient en démarches furtives et fulgurantes, nocturnes et machinales ; la notion même d'État devenant une chose mécaniquement foisonnante en rouages rattrapés par de nouveaux rouages, et dont les servants sont de plus en plus F Apprenti-Sorcier. Voilà, selon la formule de Hugo, la rencontre de conscience-de-soi et d'inconscience

Où l'Inde finissait par être l'Allemagne.

Quelle marée inverse alterne avec celle-là, personne aujourd'hui n'a besoin qu'on l'explique par des antinomies tout à coup ravivées entre les deux climats des agoras grecques et des tentes mongoles.

CHAPITRE II

L'IRAN DE NIETZSCHE

L'art, si l'on en excepte les Spenglers et Schubarts, offre deux autres apothéoses de la Renaissance à l'allemande, celle du wagnérisme et celle du nietzschéisme ; et toutes deux portent plus ou moins le double signe de Schopenhauer et Gobineau.

Telles nouveautés, par tout ce qu'elles ont de plus pareil encore à du mouvement qu'à du déterminé, doivent toucher les personnalités les plus turbulentes. Opposer une Asie dionysiaque à un hellénisme appollinien, c'est favoriser d'un autre éclairage la question des priorités ethniques. L'attention se reporte sur les présocratiques avec des pressentiments d'asiatisme antérieur. Brandir un certain Orient contre le judéo-christianisme, c'est mettre celui-ci en prévention d'avoir stoppé ou détourné des courants historiques et spirituels ; de semblables initiatives ne seraient probablement pas venues à l'esprit si déjà n'eussent été sapées les vieilles suprématies de la raison grecque et de la Bible mésopotamienne.

Qu'y a-t-il d'iranien dans *Zarathoustra* ? question débattue : pour les uns (G. Bianquis), nom, personnage, climat n'auraient été adoptés que sur des indices fortuits et des préférences superficielles, ni la figure historique du prophète ni le vrai sens de la doctrine n'étant en cause. D'autres relèvent la fréquence de thèmes mazdéens authentiques. Zoroastre n'eût-il été, au départ, qu'un pseudonyme de Nietzsche poète, Nietzsche savant peut être ici le conseiller en orientalisme. Quand un grand créateur est en même temps un bon philologue, il échappe peut-être moins qu'il ne croit à la connaissance des personnages classés ; sa plume laisse passer plus de précision que sa conscience n'en présente à sa volonté. L'auteur a quelque temps hésité sur les traits et la patrie du porte-parole qu'il allait choisir. Puis il remonte aux sources iraniennes classiques rassemblées déjà par Barnabe Brissot et Thomas Hyde, fait des lectures spéciales à la Bibliothèque de Bâle entre 1875 et 1878, s'initie aux traductions récentes de l'*Avesta* ; J. Duchesne-Guillemin, qui vient de reprendre la question, reconnaît chez lui une teinture du style des *Gâtâs*.

La leçon du livre va contre l'enseignement du mazdéisme en opposant l'homme au monde, et en substituant au dogme de la conciliation finale entre lumière et ténèbre, bien et mal,

celui d'une souveraine révolte dès ce monde-ci contre les morales de la rétribution ; plus généralement, le principe de la nouvelle prédication est d'anéantir toute eschatologie en sanctionnant « la mort de Dieu » par une dérision des royaumes qui ne sont pas de ce monde : et ceci n'est-il pas la brusque trouvaille qu'attendait l'Allemagne des rêveurs pour se réunir à celle des matérialistes ? Génialement renouvelée, la forme de l'aphorisme ne serait ainsi empruntée au vrai Zarathoustra que pour souligner une libération à l'égard de son message essentiel : la Promesse rémunératrice. La victoire future d'un Divin lumineux est un appât remplacé par une annonce d'aurore immédiate et toute humaine. Au lieu d'être soumis par une visée de salut à l'ordre du monde, l'homme est dressé contre tout ordre préalable ou transcendant. Mais, d'autre part, ce site iranien n'a-t-il pas été préféré afin de marquer un parti pris contre le vieux conseil d'humilité élaboré par les captifs hébreux des rois perses ? pour la première fois, la morale et la sympathie, entre ces deux armées, changent de camp : c'est, transporté en Mésopotamie, le regret de Marathon, autre fruit des orientalismes. A l'Israël qui offrait un infini de vie pour l'homme qui se sera fait petit en celle-ci, est opposée l'invention d'un âge où l'homme sera plus qu'homme, et d'un ici qui n'est plus un ici-bas. Logiquement, l'inventeur devait conclure que les judéo-chrétiens avaient égaré leurs héritiers, non plus en trahissant une origine hindoue, mais une autre tradition aryenne rencontrée dans la Perse de l'Exil ; d'ailleurs l'école Gobineau les accusait de l'avoir étouffée ou pervertie. Par-dessus tout est attaquée la racine même de ce dualisme indiscuté dont l'image la plus voyante avait été le duel Ormuzd-Ahrimane. On a rappelé (L. Leibrich) que le Nietzsche d'avant la folie signe tantôt Dionysos, tantôt *Der Gekreuzigte*, reculant également ces deux déguisements par delà bien et mal ; tour à tour, il ne oesse d'écraser un Dieu des malingres, des pauvres et des ratés, sous la force sereine des présocratiques, ou d'exprimer une « sympathie presque sans réserve » à l'égard « de la personne même du Christ », solitaire annonçant « une nouvelle manière de vivre » ; il ne laisse passer aucune figure messianique sans se l'approprier, son Zarathoustra était peut-être un moyen de ne pas tout à fait ni tout de suite dire le vrai nom de Celui que de plus en plus il croirait être.

Dans le détail des images. A Quinot, spécialiste des études nietzschéennes, relève fidélités et filiations iraniennes, culte du feu et de la lumière des hauteurs, animaux symboliques,

lutte de l'Aigle céleste contre le reptile ahrimanien, « D'autre part, une parenté que Nietzsche a implicitement reconnue rapproche, parmi ses œuvres, celles du cycle zarathoustrien, de la littérature musulmane pénétrée de soufisme et dont le représentant le plus connu de lui semble être Hafiz. » De là, « inclination mi-panthéiste à se perdre dans l'Immanence sacrée des choses », ou tendance « à être Dieu ou, du moins, le fou de Dieu ».

Sur ces confins glissants intervient la pensée de l'Inde : « Le Zarathoustra, les Poésies et les fragments posthumes font plus d'une fois penser à la lyrique religieuse de l'Inde. Dionysos s'y souvient d'avoir été le Bacchus indien. Ce que son initié dit de lui, les dévots de Siva l'ont souvent dit de leur Dieu : n'est-il pas le Dieu émeraude, le Dieu qui, d'un jour cosmique à l'autre, devient, meurt et renaît, le Dieu de l'orgiasme, le Créateur et le Conducteur et le Destructeur, Dieu qui danse et qui, de leur Matin à leur Soir, fait sans arrêt danser les mondes ? » L'un « des derniers ouvrages scientifiques étudiés sérieusement par Nietzsche » était *Le Système du Vedânta* de son ami Paul Deussen : « Il est impossible de ne pas en reconnaître l'influence dans les écrits de Nietzsche postérieurs à 1883, surtout pour la divinisation du philosophe créateur et son identification avec le Principe suprême de la vie universelle. » (Lou Salomé.) L'amitié avec Deussen précède et dépasse le livre ; elle révèle le Vedânta à Nietzsche ; l'informateur, un des maîtres modernes de l'indianisme allemand, a le faible de Schopenhauer pour le rapprochement entre la métaphysique hindoue et certains systèmes européens ; peut-être serait-ce chez son correspondant une raison de l'en éloigner : dans l'échange de lettres 1875-1888, Nietzsche semble flotter entre le mépris de l'Inde et la sympathie, celle-ci marquée pendant la composition du *Zarathoustra*. Finalement toutefois, c'est une image assez conventionnelle, et « médique », de l'Asie, qui semble prévaloir ; la danse de Zarathoustra, c'est nous qu'elle fait penser à celle de Siva (1).

(1) Il est plus difficile de croire que l'Éternel Retour n'ait retrouvé dans l'esprit de Nietzsche nulle réminiscence, fût-elle indirecte, des yugas ni du samsara.

CHAPITRE III

LE BOUDDHISME DE WAGNER

Échappé de l'idolâtrie wagnérienne, Nietzsche s'arrachait aussi à l'influence Gobineau ; il répudie violemment le racisme de son beau-frère Forster ; il porte même un mauvais coup à l'antisémitisme de Wagner en prétendant que le vrai manuscrit de *Ma Vie* commençait par cet aveu, ensuite sacrifié à de conjugales retouches : « Je suis le fils de Louis Geyer. » C'est davantage le Wagner de la fin qui se précipitait dans les bras de Gobineau ; il avait trouvé là son idole la moins calmante, l'aspect joie-de-la-destruction de la Renaissance orientale : ce fut lui qui, en Allemagne, voulut être le premier fanatique de gobinisme : il rencontre le comte dès 76, le mouvement ne prend corps en Allemagne qu'en 83 ; en 81, un an avant la mort de l'historien et la représentation de *Parsifal*, Wagner publiait son *Introduction* à l'œuvre de Gobineau. La fatalité l'y menait par deux voies : l'exécration de Meyerbeer et la révélation de Schopenhauer, celle-ci chaperonnant une autre exploration, plus importante, de la pensée bouddhique.

Dans l'Inde Wagner cherche, comme dans l'épopée germanique, la substance de l'inspiration : problème de régime alimentaire pour sa personnalité. Ou plutôt de recours contre l'insatisfaction d'un art contemporain et le trouble d'autres formes pressenties. Mais d'abord une option faite, pour lui aussi, pour lui éminemment, contre la tradition latine. Point de départ : dès 1850, ruiner la routine de l'opéra italo-français. Plus tard, au moment de réaliser dans sa plénitude l'œuvre de l'avenir, et maintenant sachant que ce sera en se rattachant au cycle de l'épopée germanique, il interrompt tout autre travail pour se soulager, dans *Opéra et Drame*, de son besoin de système.

Ce morceau central des *Gesammelte Schrifte* est dans la pure ligne Schlegel : Wagner déplore que le langage de l'opéra repose encore « sur une convention à la fois religieuse, historique et politique » établie par la logique française « par ordre d'une Académie, sous la tyrannie de la convention incarnée en Louis XIV ». A quoi il oppose en vainqueur les arguments nationaux de la *Naturpoesie* et les droits, qui ne le sont guère moins, du sens intime. Précédemment d'ailleurs il était démontré que tout le théâtre européen s'était jusqu'alors égaré par

la faute du « catholicisme romain » ; Shakespeare lui-même n'ayant produit que des « hybrides », la condition d'une libération vraie ne pouvait se trouver que dans le retour à la source inaltérable de pureté, le paganisme, germanique : et voici, pour mieux reprendre contre le « mythe chrétien » la concurrence que ne Pavait fait le mythe grec réchauffé, « la *Saga* nationale des peuples de l'Europe moderne, et avant tout des *Allemands* ». Que d'éléments connus rappelle ce programme ! une fois encore — la meilleure —, les Nibelungen vont défendre contre les usurpateurs la légitimité d'une Europe vraie, qui est la Germanie, c'est-à-dire la fleur de l'ancienne Asie, et c'est elle qui véhicule l'art suprême, inaccessible aux latins, et la croyance virile, interdite aux chrétiens. Ainsi Wagner poète et musicien est l'accomplissement enfin total, la réussite la plus durable, du romantisme allemand ; il l'est par le choix des sujets, de l'atmosphère, de l'objectif essentiel, il l'est encore par un mysticisme panthéiste, avant de l'être par la mise en œuvre des procédés. Prédestination qui va achever de se vérifier par une adhésion formelle, enthousiaste, à l'Orient de la nouvelle Renaissance.

Sa rencontre avec l'Inde est d'une importance que montre la chronologie de son aventure intellectuelle. Depuis 1844 il étudie en forcené le mythe de Siegfried ; en 48 est écrit *Siegfried's Tod* avec une « esquisse narrative en prose » condensant tout le cycle légendaire sous le titre *Der Nibelungen-Mythus, als Entwurf zu einem Drama*. En 51, l'année qui suit *Opéra et Drame*, est tiré de l'esquisse en prose *Der junge Siegfried*, en 52 *La Walkyrie* et *L'Or du Rhin* ; vers Noël il lit à ses amis l'*Anneau* achevé, qui, imprimé à 50 exemplaires en 53, ne sera mis dans le commerce qu'en 63, et c'est encore longtemps avant qu'il en ait noté la partition. Or, tandis qu'il instrumente la *Walkyrie* en 55, se produit l'événement qui ne pouvait manquer à son destin : « Le livre qui me captiva le plus alors fut l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, par Burnouf ; j'y trouvai même matière à un poème dramatique que je n'ai pas perdu de vue, quoique je Taie à peine ébauché. Un jour peut-être le développerai-je. J'ai intitulé cette pièce *Les Vainqueurs* » (l'ébauche a été recueillie dans les Œuvres complètes). Il en donne rapidement le sujet, ajoutant : « Les différents avatars de toutes les créatures que rencontre Bouddha sont aussi présents à mon esprit que leur incarnation du moment » (*Ma Vie*, III, 131).

Combien ce monde nouveau se liait à sa pensée, à sa vie, on en a d'abondants indioes, et notamment — localisation significa-

tive — dans ses lettres à Mathilde Wesendonk : ce grand amour qui va nourrir la métaphysique de l'amour dans *Tristan et Parsifal* s'exalte en concordance avec les grands thèmes de l'œuvre ; et tout ce progrès est de même synchronisé avec des lectures et méditations où compte singulièrement celle du bouddhisme, découverte dont il veut que Mathilde soit la confidente. 1^{er} octobre 58, rêveries sur les animaux présentant « la mort comme seul moyen de délivrance, et, par là, la confirmation qu'il eût mieux valu pour eux ne pas entrer dans la vie. Si donc cette souffrance peut avoir un but, ce n'est qu'en éveillant la pitié de l'homme, qui recueille l'existence manquée de l'animal et devient le libérateur du monde en reconnaissant l'erreur de toute existence ». Lettre toute pleine de la charité bouddhique pour les animaux, et dont Wagner lui-même indique le déversoir prochain : « Un jour, cela te sera rendu plus clair dans le troisième acte de Parsifal, — matin du Vendredi-Saint », — ainsi se découvrent les dessous panthéistes de ses idées sur la rédemption. Même semaine : 5 octobre, la pensée bouddhique emplit les six pages d'une lettre d'amour ; Wagner vient de recevoir un petit Bouddha chinois : il en trouve l'image aussi insuffisante que dans l'*Histoire de la religion de Bouddha*, par Kôppen, dont il achève la lecture avec beaucoup moins d'enthousiasme que ne fera Taine. C'est qu'il défend contre les commentateurs sa conception pure, profonde, de Çakyamouni. Au bout de deux ou trois ans encore, il revient copieusement sur *Les Vainqueurs* : « Le plus difficile, dit-il, était de prêter une forme dramatique, voire musciale, à cet être humain délivré de tous ses désirs, le Bouddha lui-même. »

Cette figure de non-être correspondait cependant à toute une part fondamentale de sa nature ; Bouddha, Mathilde, le Graal, lui apportent, un peu se confondant, la négation de son impureté, la délivrance de son âcreté, de toute cette morsure intérieure qu'il retournait toujours contre l'extérieur, une charité pour les moutons compensatrice d'une destinée carnassière. Ce rachat n'ayant pu prendre vie sous les noms de Bouddha, Ananda, Savitri, qui parsèment la lettre, Wagner en maudit l'art et son génie : « Si je ne possédais pas ce don merveilleux, cette forte prédominance de la fantaisie créatrice, je pourrais devenir saint, selon la clarté de la conscience, suivant l'impulsion du cœur et, en cette qualité, je viendrais te dire : Abandonne tout ce qui te retient, romps les liens de la nature ; à ce prix, tu trouveras la voie libre vers le salut ! » Non certes, il ne peut espérer qu'eux deux, eux non plus, deviennent Ananda et

Savitri. Et pourtant l'Inde a pénétré sa fibre la plus intime, aussi loin que peut aller une vérité dans la vie d'un grand acteur de soi-même. Finalement ce que n'ont pu être ni *Les Vainqueurs* ni *Richard-et-Mathilde*, c'est *Tristan-et-Isolde* qui en seront chargés, et puis *Parsifal* : là se soulage la part de l'homme à laquelle il fallait épuration, non-tumulte, anti-volcanisme, — de *Tristan* à *Parsifal*, comme, en deux actes, le drame du non-vouloir-vivre. Ce bouddhisme de sortie du monde oscille dans l'arrière-conscience. « Tout m'est étranger, et souvent je tourne un regard nostalgique vers le pays du Nirvana. Mais le Nirvana, bien vite, me redevient Tristan. » Conscience de condamné à créer : l'aveu valait d'être souligné. Conscience aussi de vivant ; sur une décision capitale pour sa carrière, Wagner écrit avec naturel : « Probablement, le choix ne dépendra pas du tout de moi-même, mais c'est Lui qui choisira, le *Brahm*, le *Neutrum* » (2 mai 60). Plaisanterie ? les hommes qui vivent pour exprimer ne sont pas les maîtres de ces plaisanteries-là où l'on discerne une notion étrangère, naturalisée dans leur code d'expressions.

De 1852 à 58 la liaison amoureuse suit sa courbe ascendante jusqu'à la séparation brutale : Schopenhauer, révélé par le poète Herwegh à Wagner, devient vers 54 son grand consolateur alors qu'il se dégoûte de toute amitié, celui qui transforme la souffrance en intelligence, le découvre à lui-même, lui découvre le monde. Peu après, amenée par lui, l'Inde vient relayer le culte de Schopenhauer ; à tous deux le musicien demandera comment résoudre le problème de l'amour malheureux ou impossible, puis il inscrira dans son œuvre les alternatives de son expérience tant vécue que livresque. Il n'est pas question de réduire Wagner à un dialogue avec Inde et Schopenhauer ; mais une des clés majeures de son œuvre est de savoir qu'elle rédige les réponses et les conclusions de ce dialogue, tandis que les demandes proviennent, pour une part importante, de l'amour brisé. Avec *Vainqueurs* et *Tristan*, *Parsifal* fait sa trouée jour après jour : apparu en 54 comme un personnage possible de *Tristan*, il s'en détache en 57 ; le poème est achevé en 77, l'orchestration en 80 ; première représentation à Bayreuth en 82. Ainsi, croissance dans les années où la correspondance avec Mathilde est le plus bouddhiste, puis accompagnement de toute la maturité. Arrivons au repérage précis de l'imprégnation hindoue dans cet ensemble indissoluble d'œuvres, de pensées, d'existence.

La lettre d'octobre 58 n'a pas menti : Mathilde y était priée d'attendre l'Enchantement du Vendredi-Saint pour la bien comprendre. Mais, preuve typique, irrécusable, a-t-on jamais

observé que l'épisode qui marque l'entrée en scène de Parsifal dans le drame est emprunté simultanément à deux sources hindoues, l'une appartenant à la vie de l'auteur, l'autre au *Râmâyana* ? Le héros, le simple et pur, quand il apparaît pour la première fois aux chevaliers du Graal que sa cruauté épouvante, est précédé par la chute d'un cygne qu'il abat d'une flèche : c'est pour avoir enfreint sur l'oiseau sacré la règle qui immunise l'animal, que, souillé de cette profanation, le fol échouera d'abord à guérir du maléfice le roi Amfortas. Évocation d'un principe magique remontant à l'origine des âges (voir la légende d'Orphée, alliance du pur-amour avec la résurrection et le panthéisme), souvent utilisé dans la littérature orientale (voir *Sultan Mourad* de Hugo), conforme surtout à mille apologues bouddhiques, mais déjà, et non moins, principe même du *samsara* brahmanique. Et pourquoi le poète déclarait-il que Parsifal ferait comprendre sa propre religion indienne envers les animaux ? la réponse est donnée en clair au début de la lettre, — et c'est *la source personnelle* de l'épisode mis sur le théâtre : « Il n'y a pas longtemps, mon regard tombait de la rue dans la boutique d'un marchand de volailles : distraitemment, j'examinais la marchandise, disposée de façon propre et appétissante, quand, alors qu'un individu, dans un coin, était occupé à plumer un poulet, un autre individu introduisit la main dans une cage, empoigna un poulet tout vivant et lui arracha la tête. Le cri effroyable de l'animal et ses plaintes, de plus en plus faibles, pendant l'acte de violence, me percèrent épouvantablement le cœur. — Depuis lors je n'ai pu secouer cette impression, déjà si souvent éprouvée. » Quand on voit, dans la suite de la lettre, les graves, les amples réflexions qui découlent de cet incident, quand on aperçoit avec quelle rigueur d'obsession il ramène Wagner à ruminer tout son passé de fréquentation bouddhique, on donne sa valeur à F « impression déjà si souvent éprouvée » : le hasard de la rue fut le petit choc décisif, aussitôt après lequel est confié à Parsifal le soin de faire excréter la boucherie.

Ici intervient *la source extérieure* ; Wagner trouve dans le *Râmâyana* l'épisode symbolique à faire endosser au héros Parsifal : son drame va commencer par une imitation de la fameuse scène où l'Inde situe l'invention du vers épique ; au chant 2 du livre 1, vont et viennent, « couple délicieux à l'œil », deux courlis, sous les regards de Vâlmîki lui-même, auteur du poème ; un chasseur invisible, comme sera Parsifal pour les spectateurs, abat de sa flèche le mâle du couple ; spontanément monte aux lèvres du brahmane, contre le chasseur, une malédiction ryth-

mée sur le gémissement de la femelle ; étonné par l'allure du distique qui lui est venu, il en note le mouvement et le proclame *çloka* (jeu de mots sur *çoka*, chagrin), — ce sera désormais le vers noble des grands poèmes.

Wagner substitue Gurnemanz à Vâlmîki comme accusateur du meurtrier ; il fait état de la douleur d'un cygne femelle vers qui, indique-t-il, volait le mâle tué : autant de traces de l'emprunt direct. Semblable encore est dans les deux textes l'idée d'un péché inexpiable ; tout le symbolisme du sang, dont est entièrement tissu le premier acte du drame wagnérien, découle du geste criminel de Parsifal : c'est parce qu'il a répandu la pourpre fautive sur le blanc plumage, que le jeune héros échoue, cette première fois, à tarir le sang qui, se remettant à suinter de la blessure royale, enténébre d'une pourpre finale le théâtre. Symbolisme symétrique à celui de l'Or dans l'œuvre, et de même ayant valeur universelle : le sacrifice des animaux, la chasse, rend tangible le manquement de tous les hommes à la loi d'amour ; le héros n'en sera lavé, et rendu apte à étancher le sang royal avec lequel s'épanche la Douleur-du-Monde, qu'après avoir été, par le Vendredi-Saint, initié au mystère de la charité cosmique. Quoi de plus fidèle à la leçon indienne, et, si l'on n'en connaît l'origine indienne, comment comprendre le fond de l'intention wagnérienne ? C'est le troisième volet du tryptique : les deux autres étant la loi de renonciation à l'Or matériel (*Anneau*), et la transgression de l'amour individuel par la mort au monde charnel (*Tristan*).

Le mystère du Vendredi-Saint, le grand dialogue Parsifal-Kundry, portent sur ce choix essentiel : ou bien adoption d'un seul être ou d'une seule espèce, et par suite négation des autres, — ou bien une intelligence du monde procurée par la participation à toute la douleur, à toute la légitimité des créatures. Le jeune homme a peine à trouver la voie de l'amour universel ; tant qu'il reste aveuglé par l'amour charnel, particulier, il donne prise aux sortilèges de Klingsor ; le conflit n'est résolu, par coup de théâtre, que lorsque, ayant saisi la lance du magicien jetée contre lui, il en trace le signe de la croix rédemptrice : peut-on signifier plus clairement que de l'amour profane il faut s'élever par toute la violence de l'âme à l'amour mystique ? Ainsi le symbole de la Croix succédant à celui de la Roue semble, conformément au goût allemand que vient de rassasier le mieux Schopenhauer, faire entendre à nouveau une liaison originelle entre eux. L'Enchantement du Vendredi-Saint aurait été une tentative pour étendre jusqu'à la bête, à la plante, la Bonne-

Nouvelle évangélique. La péripétie du poème hindou est ici traduite en termes chrétiens : là, c'est Brahma lui-même qui descend auprès de Vâlmîki pour ratifier la purification du meurtre procurée par l'invention de la *çloka*. Chez Wagner, le lien entre les événements est souligné par Gurnemanz caractérisant ainsi l'inconscient qui va être le guérisseur : « Tu vois qui c'est ? c'est lui, lui qui tua le cygne. » Racheté par la grâce de la Croix, Fauteur de la Faute devient le prédestiné à sauver l'homme malade ; du sang versé sur le cygne, la rançon est le sang arrêté dans la plaie.

Cette apothéose du génie de la Renaissance orientale par le génie de Wagner n'est pas un hasard. Tout le bouillonnement de l'Allemagne pousse vers ces mains fatales les tentations d'un Orient salubre ; déjà dans sa jeunesse, il pense à s'évader vers l'Asie pour résoudre l'aventure Jessie Laussot qui, à Bordeaux, précède l'aventure Wesendonk. La première fois que Judith Gautier — la sœur à *Avatar* et de *Fortunio* — va voir son idole, elle entend Cosima lui lire à Tribschen, en 1869, l'histoire de Nala et Damayanti en la traduisant de l'allemand, c'est-à-dire sans doute du *Nalus* alors célèbre de Bopp. Vers le même temps, Wagner, dit-elle ailleurs, était lié à Munich avec le comte Friedrich de Schack, riche collectionneur et polygraphe qui avait appris arabe, persan, sanscrit, traduit Firdousi ; et Wagner projetait de tirer un drame de ce *Shah-Nameh* ainsi que d'un recueil de Schack, intitulé *Les Voix du Gange*. Elle-même, en 76, envoie au musicien *Bhagavad-Gîtâ*, *Bhâgavata-Pârana* et *Mahâ~Bhâ~rata* (le *Râmâyana*, il devait déjà le connaître) ; mais, quand elle va le revoir ensuite et lui demande où en sont les *Vainqueurs*, il répond qu'il s'est décidé pour *Parsifal* : il n'y a donc pas longtemps, et l'on voit dans quelle ambiance prolongée.

Avait-il d'ailleurs jamais abandonné ses rêveries hindoues ? un singulier morceau de Judith laisse croire que, jusque dans le nom donné à la demeure de son choix, il admettait un symbolisme révélateur : décrivant *Wahnfried*, elle explique ce mot mystérieux, d'après de probables confidences du propriétaire, comme traduisant en « illusion de paix » un souvenir de la *mâyâ* : « Les légendes du Nord, les mythologies brumeuses étaient touchantes et grandioses ; pourtant ce n'est pas tout, l'Orient reste encore à conquérir : la Perse, l'Inde et les splendeurs du *Râmâyana* et les douces paroles du Bouddha qui médite ; mais comment concevoir ces lumineuses créations, à travers le voile de brouillard que les Nornes maussades tissent sur nos froids pays ? Il faudrait voir le soleil, le vrai soleil, celui qui

répand à profusion chaleur et lumière, qui fait naître les floraisons splendides et les forêts géantes. Eh bien ? l'Inde n'est pas si loin, après tout !

« Wahnfried ! ce mot, qui me sembla d'abord contenir un regret, renfermait peut-être, au contraire, une espérance » (*Auprès de Richard Wagner*, 229).

LA « NOUVELLE AVENTURE » DE L'ALLEMAGNE

« Quel aspect de l'indianité fut accessible à chacun des grands Allemands, de Goethe à Nietzsche ? » se demande P. Masson-Oursel, après avoir déduit d'une affinité entre les langues une « parenté foncière entre les attitudes métaphysiques de l'Inde et celles de l'Allemagne romantique ». Il s'agit de deux « traditions indépendantes », mais toutes deux « celles peut-être où, parmi toute l'humanité, la métaphysique a poussé ses plus puissantes frondaisons » (*Rech. phil.*, III, 203 suiv.). C'est bien sur la fondation linguistique de Bopp que s'est hardiment posé l'échafaudage d'un romantisme germano-asiatique. Quelle consistance a-t-il eue ? Gœthe s'ébat à la surface poétique de la pensée orientale ; Schopenhauer méconnaît le véritable ésotérisme des Upanishads ; Nietzsche n'en a le contact qu'à travers Deussen, qui n'en aperçoit pas non plus l'originalité profonde et réconcilie abusivement l'Inde avec Platon ; pas même dessillé par Oldenberg, il repoussait finalement l'Asie comme une patrie de ses propres épouvantails : pessimisme, ascétisme, négation stérile ; Wagner fait du bouddhisme une annexe à un cycle mystique de Moyen Age chrétien.

Frédéric Schlegel disait une vérité généralement allemande quand il écrivait à Gœthe qu'il se tournait vers l'Asie pour y chercher « une nouvelle aventure » (cit. Winternitz, 1, 15). La Réforme luthérienne est comparable aux dissidences hindoues en ce qu'elle pousse l'activité religieuse vers l'activité philosophique et ne coupe pas de l'orthodoxie la recherche individuelle du salut ; la réformation spirituelle cherche à la fois ses racines dans la métaphysique et son issue dans l'action : entre le « croire » et le « connaître » pas plus d'opposition en cet Occident qu'en cet Orient où l'un et l'autre « n'ont de prix que par le faire ». Ainsi est postulée la notion du devenir. La différence entre les continents est que celui de Gœthe dit : « deviens ce que tu es », et celui de Nâchiketas : « sois ce que tu deviens ».

Le lucide historien montre que le prétendu statisme de l'Asie est un mouvant sans fin, où se dissout la personne : valeurs d'événements transmuées en rythmes d'un esprit collectif et qui

tendent au symbole ; histoire ayant moins sa réalité en des faits datés et localisés qu'en des émanations légendaires, et recherchant une efficience magique ; savoirs devenus propriétés de masses humaines qui s'étalent sur l'illusoire cours du temps, ce qui d'ailleurs autorise une scolastique perpétuelle. Tout cela était fait pour ne point dépayser le romantisme germanique. Les deux interlocuteurs s'accordaient même sur le paradoxe des « hommes représentatifs » venant contredire, ici les données de la question homérique, là-bas la dénonciation de tout égotisme : Sylvain Lévi a souligné l'importance des « grands hommes dans l'histoire de l'Inde », P. Masson-Oursel rappelle qu'ils lui ont été rendus par « un labeur continu » de la science européenne. Concilier un culte des saints ou des héros avec l'affirmation que le *toi* n'est qu'un masque du *soi* peut être problème pour la logique grecque sans l'être pour la dialectique orientale.

L'antinomie est résolue par l'unité fondamentale que procure le principe d'action : l'héroïsme ascétique affranchit l'individu de sa limite personnelle en même temps qu'il le libère du mal naturel. Ne pourrait-on dès lors voir dans l'hommage rendu à une succession d'individus parfaits la consécration d'états ou d'étapes acquis au bénéfice de l'individu-humanité, ou même de F entité-nature ? Cette acquisition, il est vrai, le romantisme européen tend à en faire, comme Michelet, le lot d'une abstraction, le Progrès social, ou, comme Nietzsche, le privilège d'un futur type zoologique, le Surhomme ; c'est tout autre chose que d'en faire, avec l'Inde, l'attribut d'un Etre sans qualité ni détermination. Mais c'est offrir à notre philosophe l'occasion de dire : « La *Weltanschauung* la plus romantique n'est pas celle du Romantisme allemand, mais celle des sectateurs du Mahāvīra ou du Bouddha, » car celle-là condamne la raison elle-même avec l'univers naturel. Semblablement encore, maudissant toutes deux l'intellectualisme, l'Allemagne lui substitue intuition et inspiration, l'Inde ne s'en sert que comme d'un instrument pour « dissocier la trame de l'existence », après quoi commence le travail de vérité. Dans la réaction qui suit l'*Aufklärung* deux courants viennent confluer : le premier, « par Leibniz et Eckhart, vient du pseudo-Denys et des Alexandrins » ; l'autre, « rattaché à une tradition ascétique, reflétant une tendance qui aurait pu être néoplatonicienne, postule de même une illumination ; tous deux ont largement puisé aux religions solaires de l'Iran ». On s'explique les acclamations des générations reprises par Boehme quand elles arrivèrent devant les parents retrouvés par Jones et Colebrooke.

L'agitation, frappante pour des yeux de Latins, ce *furor teutonicus* qu'ils voient exploser chez Fichte, Schopenhauer et Feuerbach, chez Wagner et Nietzsche, est seulement l'envers du principe intellectuel d'action, une nouvelle manifestation d'une sorte de vocation alchimiste qui a tout le temps besoin de changer le monde : le yoghi le transforme par effort intérieur, le Surhomme porte l'action interne à son extrême limite extérieure. Même en cette mission de bouleversement que s'assignent volontiers les Germains de pensée et d'action, demeure visible le principe essentiel : l'être n'est point repos. Il reste une assez épaisse différence entre l'Asie prétendue originelle et l'Allemagne prétendue filiale : c'est l'espace que revendiquent les glorifications du barbare (au sens historique de ce mot) ; cette transition inoubliée nous vient à l'esprit au moment d'appliquer l'opérante formule de P. Masson-Oursel : « Le statique n'est qu'un abstrait du dynamique » (on sait quel fécond jeu de mots sur Aristote et son *virtuel* a été exploité dans la notion de dynamisme). Dans l'Inde profonde, nulle connaissance non plus n'a de prix qu'en procurant une réinvention du monde : « Quelle ivresse eussent éprouvée Hebbel, Hôlderlin, Novalis, s'ils eussent connu la frénésie créatrice des Yogâcâras découvreurs de mondes supra-intelligibles, ou simplement la lyrique vichnouite du Bengale, qui résout toute énigme, qui s'acquitte de toute tâche par des soupirs d'amour ! Et Nietzsche qui risque cette profession de foi : « Je ne croirais qu'en un Dieu qui sache danser, » que n'a-t-il assisté à la danse de Shiva ! » Ne devrait-on pas dire : que n'a-t-il voulu y assister ?

« La subordination de l'être à l'agir, voilà le fond des deux « mentalités » (...). Dans la nostalgie ou l'espoir, l'Allemagne aspire ; dans la jouissance ou le désespoir, l'Inde opère (...). L'obsession du « dépassement », régression en deçà ou progression au delà, montre que nul état, que nul être ne les contente. Rebelles au fini, répugnant à l'infini que l'on envisagerait comme clos, toutes deux se vouent à l'indéfini. » Ces vues sont fortes et révélatrices. Pourtant ce que la philosophie permet de faire apparaître sous les mots, la réalité l'a-t-elle mis toujours dans les notions ? On comprend bien comment le transitoire des apparences, proclamé par le chœur final du *Faust*, a pu être invoqué ou impliqué jusque dans les théories politiques de l'Allemagne. Mais ce romantisme profond n'est-il pas demeuré théorique ou contradictoire chez elle ? C'est un étrange fait si, ayant produit dans l'Inde la passivité du yoghi et l'amour universel, il autorise en Allemagne la volonté de puissance, la haine eth-

nique, fait coïncider le suicide collectif de Hartman avec le matérialisme agressif de Feuerbach. Le principe d'action sur le monde peut être commun aux deux climats, les leviers et les objectifs diffèrent d'une façon aveuglante. Chez les métaphysiciens eux-mêmes, l'utilisation polémique du bouddhisme par Schopenhauer n'est-elle pas trahison envers une patrie spirituelle où se fondent fcputes les croyances et différences ?

Sur le principe encore, P. Masson-Oursel, qui s'en tient aux principes, dissipe une équivoque : toute une école allemande, au lieu de dénoncer le vieux contrat de l'Occident avec la sagesse grecque, s'est fait fort de le rénover en habillant d'illimité un dogme du défini ; et voici que s'éclaire l'escamotage de Nietzsche : il force le pré-socratisme à devenir le dionysiaque. Défi (ou trompe-l'œil) sans issue, la vraie voie étant pour le vrai germanisme « de dépasser la logique autant que de nier le chaos ».

Pour sa part, et dans une position qui nous est dite la seule analogue à celle-là entre toutes les pensées humaines, la pensée indienne ne tend pas à la définition, mais à l'efficace ; non pas à des manuels, mais à des rituels. Elle ne recommande pas une leçon d'école, mais une activité *interminable* ; elle ne calcule pas des quantités mesurables, ne poursuit pas une géométrie de l'esprit, mais emprunte seulement toutes les catégories comme des passerelles et des marchepieds qu'elle abîme derrière son passage. Reste toujours à se demander si, sous le nom d' « activités », on parle bien des mêmes effets auxquels aboutit la puissance de l'esprit : là, transmutation de valeurs temporelles en un outre-momie ; ici, simple agrandissement d'un empire humain, trop humain.

« La magie de Novalis témoigne, plus que toute autre théorie ou technique occidentale, de desseins analogues à ceux des *Brâhmanas* et des *tantras* ; et le puissant idéalisme bouddhique de Maitreya, d'Asanga, de Dignâga, entre les 111^e et vii^e siècles, effectua d'avance les tâches grandioses assignées par Fichte et Schelling, entreprises par ces Titans, Wagner et Nietzsche (•.)• La vie à leur disposition, ce fut assez ; mais ils voulurent, sur cette base, construire une vie spirituelle. Peut-être conçurent-ils cette ambition justement parce qu'ils ne se considéraient pas, ainsi qu'anciens et modernes selon le classicisme ou la chrétienté, comme pourvus par nature d'une âme immatérielle. Quand on croit détenir cette valeur transcendante, on est moins porté à la promouvoir que si l'on rêve de la conquérir. Le devenir se laisse cultiver, non pas l'être : l'ontologie spiritualiste a stérilisé religion et philosophie, là où elle a sévi. Mais la quête

du Graal et l'obtention du nirvana ont exigé un immense effort pour réaliser l'esprit. »

Dans l'histoire européenne du Devenir, on a eu quelque occasion d'apercevoir que l'absence du souci immatériel au point de départ n'en garantissait pas nécessairement la présence au point d'arrivée ; un certain titanisme a fini par un seul grandiose, d'assassinat. Il reste bien des rencontres dans le domaine du dépassement. Le Hegel qui, dans les dernières années du xviii^e siècle, débutait avec ses camarades Schelling, Fichte, Schlegel, parmi les enivres orientaux, qui finissait en 1830 par faire la plus large place à l'Orient historique, n'aura-t-il pas émis, d'autre part, l'intellectualisme occidental le plus proche du védantisme, et le plus pareillement négateur du principe de contradiction ?

CHAPITRE IV

ORIENTALISME RUSSE ET NON-VIOLENCE

Tolstoï was the only force in the world powerful enough to overcome the influence of Greece.

E. T. LAWRENCE (Lettre à sa mère).

Que ce soit pour des raisons de site ou de sang, par des traits d'histoire ou de structure, le voisinage du tempérament slave avec l'Asie est autrement évident que celui de la nature germanique ; il n'est pas nourri des mêmes échanges, n'oscille pas à la même profondeur, n'aboutit nullement à des pratiques comparables ; son produit de pratiques morales a quelque chose à la fois de plus naturel et de plus fidèle. Une affinité particulière de l'âme russe avec l'âme hindoue a été souvent soulignée. M. I. Markovitch Fa rappelée en appuyant ses propres constatations par quelques autorités mémorables : Burnouf traduisant *nirvana* par *nihilisme*, Vogué et Gorki retrouvant sous les deux ciels passivité et dédain de la logique, Berdiaïeff faisant de l'aptitude à l'universel un caractère de sa nation. Ces marques, et d'abord un monde spirituel préféré au monde actif, un goût de l'humilité compensé par « l'orgueil légitime d'une âme en conversation avec son Créateur », définissent aussi bien, pour sa part la plus photogénique, la figure de Tolstoï.

On a entrevu (pp. 87 et 186) avec quelle précocité ou quelle prédestination la Russie, dès la fin du xviii^e siècle, se préparait à la linguistique ; regardant naturellement vers les langues de l'Asie, elle surtout s'intéressait d'abord à celles qui servaient le commerce ou la politique. Le feu mis à la curiosité par les fondations de Calcutta la touche de bonne heure : en 1810 et 18, on montre Ouvarow, recteur de l'Université de Pétersbourg, puis ministre, projetant une Académie Asiatique, inaugurant l'enseignement des langues orientales, avec un regard de prédilection sur le sanscrit : c'est la décade où est créée à Paris la première chaire de sanscrit, pour Chézy ; c'est celle où Joseph de Maistre, ambassadeur du roi de Sardaigne en Russie, choyé par Alexandre I^{er}, médite ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, découvre là les *Asiatic Researches* et le Manou de Jones.

La Russie commence par adopter les spécialistes étrangers qui **frayaient les nouvelles** voies ; la plupart viennent d'Allemagne, comme en était venu Pallas, le collaborateur de Catherine II :

Tua des premiers est Frédéric Adelung, neveu et continuateur de Fauteur du *Mithridates* ; conseiller d'État, depuis 1823 il dirige au Ministère des Relations extérieures l'Institut oriental ; il s'occupe de lexicologie et donne la première *Bibliotheca Sanscrita* (1830-37), tout en avouant qu'il ne connaît guère la langue, et son initiative sera féconde. Bothlingk et Roth, les auteurs du grand *Dictionnaire sanscrit* (1852-75), sont de nationalité allemande ; Otto Bothlingk est né à Pétersbourg, en 1815, d'une famille hollandaise fixée à Liibeck ; il a beaucoup vécu dans les universités allemandes, conciliant les positions des écoles indianistes de Bonn et de Berlin ; Rûdolph Roth est né en 1821 à Stuttgart, meurt en 95 professeur à Tubingue ; c'est un élève de Burnouf et Wilson. I. J. Schmidt (1779-1847) voyage chez les Kalmouks en 1804, est de l'Académie russe en 1825 ; explorateur du domaine mongol et tibétain, il donne à Pétersbourg ses traductions en allemand, ainsi que la première grammaire mongole (1831) ; encore que sa valeur scientifique ne soit pas du premier rang, il est beaucoup cité, notamment par Schopenhauer, dans le reste de l'Europe. Gomme le marchand Athanase Nikitine, qui visita l'Inde au xv^e siècle et semble avoir parlé au moins l'hindoustani, le musicien Guérassim Lébédèff se trouve entraîné hors d'Europe par une ambassade russe, et passe douze ans aux Indes (1785-97) : arrivé juste au moment où s'ouvrent les perspectives de la Société Asiatique, il étudie les idiomes modernes et le sanscrit ; j'ai déjà indiqué (p. 366) qu'il en publie une grammaire à son retour en Angleterre (1801), fonde une typographie sanscrite dans la capitale russe à la demande du tsar, y imprime en 1805 *La Contemplation impassible des systèmes des Brahmanes de VInde orientale*.

Les étapes du savoir et de la recherche commençaient naturellement par la Mongolie, la Sibérie, le Turkestan ; ensuite les langues de la Bible et de l'Islam, comme dans les autres pays chrétiens, entr'ouvraient les portes universitaires devant celles de l'Extrême-Orient. Sous le rectorat de Moussine-Pouchkine (1826-45), l'Université de Kazan cristallise l'enseignement des langues orientales, où, à partir de 1841, figure une chaire de sanscrit, occupée par Petrov ; d'autres fondations longtemps projetées, seule put aboutir en 1854 celle d'une faculté des langues orientales à Saint-Pétersbourg ; en 52, Petrov transportait son enseignement à Moscou, où il le continua jusqu'en 75 (1).

(1) Dans la bibliographie qu'il a ajoutée à Barthold, B. Nikitine indique : « K. Marx, *Lettres sur l'Inde*, préface de D. Riasanov, in *Annales du Marxisme*, III, Lgrad, 1927. » (p. 362.)

Or, à Kazan, et dans ces années 40 où doit s'y aviver l'intérêt pour les langues lointaines, se trouve un jeune étudiant, un enfant presque, qui en est touché : à 15 ou 16 ans, Tolstoï s'inscrit au cours de langues et littératures orientales. A 19 ans, en 1847, deuxième rencontre providentielle, qu'il enregistrera dans son *Journal intime* : ayant dû se faire hospitaliser, il a pour voisin de lit un Lama bouddhiste, dont les propos l'édifient. Vers 70, entre *Guerre et Paix* et *Anna Karénine*, il s'intéresse aux contes indiens et arabes ; c'est six ans plus tard, à l'âge de sa crise morale, que, ayant vainement demandé à la pensée occidentale le sens de l'univers, il plonge dans le sondage des religions, chrétienne et orientales ; lui-même compare, dans ses *Confessions*, cette recherche anxieuse d'une règle de vie à celle du prince tourmenté qui sera Bouddha : « Il n'est pas, conclut Markovitch, d'oeuvre de Tolstoï écrite après cette époque qui ne soit inspirée en partie de la pensée hindoue. S'il se tourne définitivement vers l'Évangile, c'est un christinisme étayé des grandes doctrines hindoues, confirmé par le Bouddha, qu'il en extrait. »

Le voici qui, tel Rammohun Roy, veut corroborer les paroles de Jésus par les Upanishads, et d'ailleurs retrouve les mêmes leçons en lisant le *Yoga* de Vivekananda ; comme Wagner, il s'initie par Burnouf et Schopenhauer ; comme avaient fait tous les romantiques, il médite la *Bhagavad-Gîtâ*, accumule les lectures orientales soulignées. Il ne cessera de proclamer sa dette profonde envers les sages de l'Inde, dont il adapte la pensée au monde moderne ; pour ses propres livres de doctrine, il leur fait de larges emprunts dont le principe n'est point littéraire, mais la nécessité morale et religieuse. A la fin de sa vie, c'est du groupe même de l'Arya Samâj que lui viendra une délégation. Par un ricochet d'influence, il semble probable que Tolstoï à son tour ait été pour Romain Rolland la raison initiale de chercher l'Inde, qui devait trouver ainsi le meilleur agent pour « l'Ordre de Râmakrishna ».

Tolstoï demeure sans doute l'exemple, entre tant, le plus éclatant des cures demandées à l'Inde par l'esprit occidental. L'un des plus contagieux aussi, et finalement pour l'Inde elle-même. Le Vedânta de Shankara lui permet de nier à bon escient toute la prétendue science européenne ; une réflexion composite qui va des Upanishads à Râmakrishna le guide en sa revision des valeurs spirituelles ; c'est particulièrement le bouddhisme qui le met sur la voie de son principe moral de non-violence ; rien sans doute n'était mieux préparé pour résoudre ses problèmes personnels et nationaux dans les sens où eux-mêmes attendaient de

l'être. Après quoi c'est le façonnement slave de *Vahimsâ* qui va frapper en retour les détenteurs de la croyance : Gandhi demande à Tolstoï sa propre inspiration, et par lui retrouve sa voie vers la loi d'amour et de passivité ; lui écrivant de Londres en 1909, il signe « votre humble disciple », en reçoit le conseil de lire la *Lettre à un Hindou*, où la filiation était le plus explicite, et dont il avouera l'action décisive sur sa méditation.

CHAPITRE V

LA QUESTION DE L'ÂME : DIALOGUE ENTRE CREDOS

Écrire l'histoire, n'est-ce pas retracer des changements d'habitudes ? En s'instruisant sur l'Inde, la première idée fut pour l'Occident de ramener à soi ceux qui ne pensaient pas chrétien ; le cas paraissait plus hétéroclite que contagieux. Toute cette « autre chose » qu'il y a là, Voltaire lui-même s'en fait un jeu, n'a pas la moindre crainte de se convertir. Un sentiment, d'abord de supériorité, puis de tranquillité, fut secondé par la prolongation d'une ignorance ou d'une équivoque. Bientôt, de proche en proche, s'acclimatent un mot et puis un autre, derrière lesquels agissent des notions. Tandis que progresse la connaissance de la langue, les doctrines sont, vers la fin du xviii^e siècle, favorisées par leurs ressemblances apparentes avec les philosophies alors prônées en Occident. Raison de plus pour serrer les distinctions masquées par des similitudes. Au cours des xix^e-xx^e siècles, trois tendances divergentes se développent : de strictes écoles de techniciens, philologues et philosophes, poursuivent des définitions rigoureuses qui éloignent les adeptes hâtifs ; des cercles d'idéologues ou d'initiés font du produit étranger des expériences de greffe locale ; chez des théologiens reparaît l'ancien esprit missionnaire aboutissant à un scrupule double de science et de conscience. Ce triple intérêt explique que jamais clientèles si nombreuses et incessantes ne soient venues d'une civilisation à une autre.

Aucune suite des révélations orientales n'a autant que le comparatisme religieux remué de choses ; aucun chapitre n'a tant compté dans l'histoire de l'esprit que la confrontation nouvelle de deux techniques spirituelles ; on ne le sait pas assez, parce que l'histoire officielle refoule dans une spécialité ce qui ne touche qu'à l'âme. L'histoire des religions, née tard, imprime à l'histoire de la religion une inflexion. Toutes ces croyances qui tout à coup surgissent d'autrefois et d'ailleurs, c'est une pression d'interrogateurs derrière la croyance ; on sait maintenant tout ce qui a été cru, cela habite celui qui croit ; le Credo a des comptes à régler avec des Credos qui l'ont ignoré et qu'il n'ignore plus. S'il n'y a qu'une Vérité, est-ce encore parce que les autres ne comptent pas, ou soudain parce qu'elles n'en diffèrent pas ? La foi n'avait jamais éprouvé un tel besoin de référence. Ajoutez qu'il ne s'agit pas seulement du contenu de la foi, mais de

cette nouveauté : une sorte de concours entre les aptitudes à la vie intérieure ; en 1831, Vigny écrit (ce n'est qu'un exemple entre beaucoup) : « Malgré leur, amour fanatique de la fausse croyance, les Orientaux ont naturellement un besoin, j'oserais presque dire un instinct de religion qui ferait honte aux chrétiens. » (*Fragments de l'Almeh*). Il pense surtout aux mahométans ; mais on ne cessera de le penser bien davantage à propos des Hindous.

Ce sont eux qui posent à l'Europe les questions profondes. Sans doute le mazdéisme s'est présenté le premier, à cause d'Anquetil, et il ne sera plus possible d'étudier dualisme ou religions de salut sans lui faire la place large que lui valent les voisinages hébraïques. Mais ce passé de l'Exil demeure parmi les passés morts aujourd'hui, la survivance parsie étant sans pouvoir d'expansion. Avec l'Inde, au contraire, la chrétienté rencontre une hétérodoxie millénaire et toujours vivante, et cesse, pour la première fois, de tenir les Gentils pour nécessairement idolâtres. Au lieu d'opposer une forme unique de certitude à un univers d'erreur, on recherche dans des espaces de croyance extérieure un principe originel de communauté : telle est, au début du xix^e siècle, l'affaire de la Symbolique (symbolisme et syncrétisme portent une date romantique) ; F. Sohlegel, Eckstein poursuivent dans l'Inde la trace la plus intacte d'une Révélation universelle. C'est un événement, que l'hésitation à maudire tous les paganismes.

Foi ET COMPARATISME

Ainsi la spiritualité, circuit le plus intérieur d'un monde, se trouve atteint par la marque générale des temps modernes : l'esprit encyclopédique et l'activité critique. Cette création-là non plus n'avancera désormais sans un souci de précurseurs ou de concurrents ; pour elle aussi c'est un risque, pour elle aussi ce peut être une nouvelle maturité.

Jamais, il semble, les débats de confessions n'avaient été moins exempts de relations extérieures. Non pas même dans la Rome de Plotin : c'est à elle qu'on pense le plus naturellement ici. Entre ces temps et les nôtres, les analogies sont précisées aujourd'hui : mode prodigieuse, au 11^e siècle ap. J.-C., des philosophies orientales, de l'Inde surtout avec ses brahmanes obsédant les métaphysiciens et jusqu'aux Pères de l'Église ; activité mentale de l'Occident tournée vers la compilation, ce qui avoue une impuissance, et vers des espoirs pétris d'inquiétudes, ce qui révèle une vacance. Un lieu commun se répand sous l'Empire :

toute philosophie est née en Orient ; c'est du germanisme. Une tendance : associer brahmes et druides ; c'est du romantisme. Bien plus ; on admet ferme « la priorité des barbares ». Puis vient la part des occultismes : «... on attribue un savoir fabuleux aux terres classiques de Poccultisme, l'Égypte avec ses temples souterrains propices aux sorcelleries, la Ghaldeé, pays des astrologues, la Perse, patrie des *Magoi* magiciens, l'Inde enfin, paradis des fakirs » (Festugière, 37) ; c'est Fabre d'Olivet et Balzac.

On ne prétendra pas, bien entendu, qu'aujourd'hui chaque fidèle, du fond de sa paroisse et de sa conviction, dialogue avec Bouddha, en soupçonne même toujours l'existence ; mais que le christianisme, dans toute la mesure justement où c'est lui qui exprime l'Occident, est amené par tout cet *autre* à de nouvelles affirmations de soi, qui sont comparatives. De plus en plus abondent les collections d'enquêtes placées sous des titres tels que « Ce qu'il faut penser de Quetzalcohuatl » ou « Pourquoi nous sommes derviches ». Gomme le génie littéraire, plastique ou musical s'est fragmenté en cinquante personnes, avec tous les tronçons de religions se forme une antichambre de la religion pour ceux qui n'en ont pas encore ou plus tout à fait ; leur flot vient pousser ceux qui n'en sont pas incertains à refaire de leur certitude un mouvement.

Rien de plus instructif que de parcourir côte à côte deux ouvrages conçus, l'un du point de vue dogmatique, l'autre du point de vue sociologique : *Vétude comparée des religions* du P. Pinard de la Boullaye et le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye. C'est dans le premier qu'on trouve l'historique le plus détaillé de la nouvelle science. Dès le président de Brosses et Court de Gébelin, elle est postulée. « Une série de découvertes (...) marque le début » de la nouvelle période qui s'ouvre, « on se procure les livres sacrés des cultes antiques ; on exhume leurs monuments chargés d'inscriptions ; on déchiffre leurs langues respectives ; on établit d'après des règles sûres leurs relations de parenté ». Premiers tâtonnements, l'orientalisme dans la ténèbre au temps de Hyde, puis Anquetil et l'expansion de son livre en terre allemande par la traduction et les additions de Kleuker, enfin l'intervention de Jones ravivant les problèmes bibliques, ouvrant l'hypothèse des-Bibles multiples.

Sans tarder, on va tenter d'exproprier le théologique au profit d'un idéalisme dont certains aspects font penser à une revanche du rationalisme : c'est l'entreprise de Hegel : « L'esprit humain **qui** perçoit l'universel est lui-même la raison universelle :

nous sommes en plein panthéisme. Si l'esprit est la seule réalité, tout rationnel est réel, et tout réel est rationnel, sans quoi il n'existerait pas : le déterminisme le plus strict préside au développement de l'histoire. » Le P. Pinard de la Boullaye ne met pas sans motif l'accent sur l'événement Hegel : non moins que pour son organisation germanique de l'histoire, Hegel a besoin de l'appoint orientaliste pour maçonner son ontologie ; c'est la vision d'une totalité universelle et perpétuelle qui permet une doctrine transportant « l'évolution en Dieu lui-même : Dieu est en perpétuel devenir », — aboutissement ultra-logique où devait finir l'espérance religieuse des romantiques allemands. « La catégorie de la totalité, la prédominance universelle et déterminante du tout sur les parties » va de même constituer « l'essentiel même de la méthode que Marx a reprise de Hegel et a transformée de manière à en faire le fondement original d'une science entièrement nouvelle » (G. Lukacs, cit. L. Goldmann). On ne peut ici qu'indiquer d'un trait tout ce qui attendait que toute l'histoire humaine fût devenue un bloc unique, et qui en a dépendu : « c'est le point de vue de la totalité », précise Lukacs, et non « pas la prédominance des motifs économiques dans l'explication de l'histoire, qui distingue d'une manière décisive le marxisme de la science bourgeoise ». Sur ces masses historiques le génie allemand du système et de la mensuration s'en est donné à cœur-joie. Pour Hegel, « chaque religion marque un moment et un moment nécessaire dans l'évolution de l'Idée, une forme transitoire sous laquelle l'Idée se conçoit (...). Hegel les classe, selon leur perfection croissante, depuis la plus grossière, la magie, jusqu'au christianisme. » (P. de La B.) Dans la 2^e Division des Religions de la nature, sont placées les « Religions de la conscience scindée en elle-même, ou Religions de la substance », Chine, Brahmanisme, Bouddhisme; dans deux autres sections respectivement Parsisme, Syrie, Egypte, puis Judée, Grèce, Rome.

Autres classifications reproduites, après celle de Hegel, par Chantepie : von Hartmann découpe dans une section « Supernaturalisme » une sous-section « monisme abstrait ou religion du salut », qui comprend le brahmanisme étiqueté « l'acosmisme » et le bouddhisme qualifié « L'illupionnisme absolu ». Ces ingénieux rangements n'ont plus cessé de se multiplier. Traducteur de Chantepie, H. Hubert, dans son excellente Introduction, se défend d'en aborder le bilan historique, pour lequel il faudrait « un gros livre » ; parmi les origines des problèmes soumis à l'histoire des religions, il énumère « invention

de la grammaire comparée, étude des Védas et de la littérature sanscrite, résurrection du folklore et de la mythologie germanique, exhumation des textes mésopotamiens, constitution de l'ethnographie scientifique » : ce sont les éléments mêmes de la Renaissance orientale. La nouvelle discipline, Chantepie la fait remonter à Hegel (cours de 1821-31), l'idée étant en marche toutefois depuis Vico, *Scienza Nuova* (1725), fondateur réel de la « Völkerpsychologie », Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756), Leasing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), et Herder, *Ideen zur Geschichte der Menschheit* (1784), tous créateurs, eux, de la philosophie de l'histoire ; « mais il fallait remplir ces cadres » : c'est à quoi viennent pourvoir les déchiffreurs d'écritures, l'orientalisme débloquent la linguistique, laquelle déverrouille l'ethnographie ; finalement la grande critique religieuse s'épanouit avec Max Muller, formé par le sanscrit auprès de Burnouf.

A cet âge climatérique de l'âme se raccorde le tableau du P. Pinard : « Nous voici parvenus au milieu du xix^e siècle. Le lecteur peut aisément apprécier l'importance des travaux accomplis et les progrès réalisés au cours de ces quelque cinquante ans. » Progrès ambigu : la foi a perdu sa solitude : « Comme une salle de lecture dont l'inauguration, attendue avec anxiété, est sans cesse remise, l'Orient est enfin « ouvert au public » : la Perse, l'Inde, l'Égypte, sont déjà représentées par des sections considérables », et qui vont s'allonger à perte de vue. Au bout du compte, la révolte du xviii^e siècle finissant contre le rationalisme aura produit deux tendances extrêmes, toutes deux hétérodoxes : défier la tradition contre la raison (ou l'autorité), avec Lamennais : ou défier le sentiment intime, avec les romantiques allemands. Les catholiques travaillent à maintenir le dogme et l'Église ; les protestants sont gagnés par le subjectivisme et le relativisme. Encore les premiers ne peuvent-ils ignorer ce qui chemine par les seconds. Or, « plus on rapproche (...) le sens religieux du sens esthétique ou du sens moral, plus il est manifeste que des opinions identiques ou du moins fort semblables se rencontrent au sein de toutes les religions. De là à les considérer toutes comme des formes également légitimes de la Religion, à affirmer qu'il n'existe qu'une religion, malgré la diversité de ses manifestations historiques, il n'y a qu'un pas. Tous l'ont franchi ». Voilà, sous une plume catholique, une importante confirmation des graves nouveautés produites par la convergence de l'humanisme orientalisé avec la religiosité romantique.

« Le christianisme, loin d'être mis en opposition avec la « religion naturelle », a été regardé comme son expression la plus accomplie. Seulement, si Ton tient compte de l'histoire, il faut bien en convenir, tout le vocabulaire religieux s'est trouvé transposé. Surnaturel, révélation, miracle, prophétie, tous ces mots ont pris un sens nouveau. Les dogmes chrétiens ont reçu une interprétation toute neuve, une mise au point, disent les symbolistes, une altération profonde, disent les conservateurs. » C'est, en sa véritable ampleur et sans emphase, tout l'événement par quoi l'orientalisme divise l'ère chrétienne. Et le P. Pinard remet à un auteur protestant, Edmond Schérer, le soin de dénoncer que le Dieu auquel aspirait l'étonnante réformation ne serait autre chose que « la conscience et la raison de l'humanité personnifiées » ; dès lors, « la religion, sous prétexte de devenir plus religieuse, n'aura-t-elle pas cessé d'exister » ? Telle était exactement l'objection que, dans le moment, Languinais faisait à Eckstein : les tentatives d'unité indo-chrétienne ce ne pouvait, à ses yeux, être qu'« un christianisme tout humain ».

UNIVERSALISME DE LAMENNAIS

A Eckstein, le 5 novembre 1823, Lamennais (v. pp. 345-6) demande des documents orientaux « sur la dégradation originelle de l'homme et sur l'attente d'un réparateur » ; deux mois plus tard, sur « l'attente d'un libérateur avant Jésus-Christ » et « la chute originelle de l'homme » (Burtin, 81). Depuis plus de quinze ans, il prenait des notes sur les doctrines de l'Iran et de l'Inde, méditant de réconcilier toutes les églises ; dès 1817 avait paru, avec le premier volume de *VEssai sur l'Indifférence*, son dessein de démontrer une religion unique, incontestable en tant qu'universelle (il était né deux ans avant la Société de Calcutta). Réponse publique d'Eckstein exposant dans *Le Catholique* ce qu'il croit trouver de doctrines hindoues sur le péché originel ; à ce moment, la foi argumente ainsi sur les confusions dont avait joué l'antichristianisme de Voltaire qui les tirait de Dow et Holwell. Les états orientaux sont essentiels à la charpente de la construction pour laquelle Lamennais bravera la condamnation, alors abandonné par Eckstein lui-même : c'est en Lamennais que s'incarne une rébellion de Renaissance orientale, symétrique de la Réforme jadis associée à la Renaissance hellénique : Lacordaire y dénoncera « un protestantisme plus vaste et plus profond que l'ancien » (*Considérations*, 175).

Les « trois derniers livres de l'*Essai sur l'Indifférence*, et en particulier le chapitre intitulé « L'unité est Un caractère du christianisme » (IV, 5), c'est non seulement, à quelques nuances près, la pensée d'Eckstein, mais sa méthode et son étalage d'érudition » (Burtin), Citation typique : « Les chrétiens croient tout ce que croyait le genre humain, et le genre humain croyait tout ce que croient les chrétiens. » Cette hâte à tirer d'une science provisoire une église universelle enflammait des croyants, en alarmait d'autres, Lacordaire entre tous ; il en plaisante, écrivant à son ami Foisset, le 24 septembre 1827 : « Jésus-Christ a bien mal fait son thème : que ne cachait-il son Évangile dans la hutte de quelque brame qui n'eût pas pu le lire, qui en eût brûlé la moitié et laissé le reste à l'académie de Calcutta ! » — voilà nettement désignée la cause de tant d'excès. En 34, le fameux écrit par lequel Lacordaire prend position contre Lamennais, *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais*, ouvre quelques perspectives sur le fond oriental du débat.

L'invention qui avait fait le succès prodigieux du premier volume de l'*Essai sur l'Indifférence* (en 1817 : toujours la période Chézy) est, pour Lacordaire, ce qui perdait son ancien ami : prouver la religion par la philosophie en fondant l'une et l'autre sur le principe cartésien d'évidence ; dès lors, « *Yuniversalité* et la *perpétuité* », c'est-à-dire encore le critère de totalité, « voilà le caractère distinctif du vrai. Or, où est l'universalité, sinon dans les croyances de tous les peuples ? Où est la perpétuité, sinon dans les croyances de tous les siècles ? » (On comprend les affinités d'un Lamennais avec le futur auteur d'une *Légende des Siècles*, — étonnante cohérence des époques !) « Le genre humain est donc le dépositaire de la vérité, il en est l'oracle infaillible (...). Quiconque préfère sa pensée à la pensée de tous les peuples et de tous les siècles, celui-là est un insensé qui nie sa propre raison, en niant celle de l'humanité ; il sort de l'Église des intelligences. » C'était l'Église des historiens, presque celle des linguistes ; on voit le filigrane Renaissance orientale perçant derrière tous les titres de l'esprit à une même date. Lacordaire ne se cache nullement d'avoir lui-même réfléchi dix ans aux revisions qu'appelait la nouvelle doctrine ; la faute finalement inadmissible était de substituer une autre autorité à celle de l'Église. « La grande erreur de M. de La Mennais (...), quelle que fût d'ailleurs sa philosophie, a été de vouloir fonder une école philosophique et d'espérer que cette école serait le lien des esprits, la base de la religion, le salut de la société. »

Dès le deuxième volume de *VEssai*, on discernait l'intention de superposer une massive autorité étrangère à Punique autorité interne ; deux facteurs, ainsi, semblaient appelés à consolider la foi : l'idolâtrie elle-même, la masse humaine. N'était-ce pas, chez Lamennais lui-même, recourir à l'équation *peuples* = *Peuple* ?

« Où est le genre humain ? » demande Lacordaire, « qui l'a entendu (...) ? quel est son organe » ? A ces questions il n'y a qu'une réponse catholique : « Placé au lieu le plus célèbre du monde, le père des chrétiens, le vicaire de Jésus-Christ, y élève une voix que le sauvage entend dans ses forêts, le Chinois à l'extrémité du monde, l'Indou au bord de ses fleuves... » Lacordaire paraît bien flairer les connivences de Lamennais avec de nombreuses songeries d'époque ; son analyse souligne un besoin de croyance qui convînt en même temps à la notion d'humanité, héritée du xviii^e siècle, et au nouvel humanisme inauguré par le xix^e. Non point qu'il nie la valeur documentaire du dossier plaidé par son adversaire : les textes allégués lui « paraissent clairs, en général, comme médailles d'une révélation primitive » ; ce qu'il conteste, c'est l'adhésion de ceux mêmes qui la peuvent détenir : chez les infidèles, il a pu y avoir foi partielle aux dogmes fondamentaux, et qui vienne en confirmation de la foi positive des fidèles ; mais, pour ceux-ci, profession de foi et référence à l'Église restent le seul terrain solide (donc, point question de « Bible aryenne »). Par-dessus tout est condamnée une conception où « le christianisme flotte au milieu du genre humain qui le surpasse en grandeur, autant que soixante siècles en surpassent dix-huit, autant que l'étendue du monde ancien et nouveau surpasse l'étendue de l'Église ». Cette querelle d'extension est essentielle ; elle était inimaginable tant que l'histoire universelle restait dans les cadres de Bossuet. Et tout à coup, sur la piste des collusions d'époque, Lacordaire pointe le doigt contre l'hérésie typique : celle des saint-simoniens. C'est eux entre tous qui se fient « dans l'humanité¹ qu'ils proclament infaillible, dans le passé de l'homme, dans l'espérance présente du genre humain » ; eux qui ne se cachent pas d'attendre leur « quatrième révélation » ; eux qui annoncent l'unité absolue « du bien et du mal, de la matière et de l'esprit, de Dieu et de l'homme et de la femme, du pauvre et du riche, du roi et du sujet, de tout avec tout, de tous avec tous ». Ceci remue bien des amalgames ; est-ce pure coïncidence si ces *Considérations* sont publiées en 1834, succédant à l'éclat du Colebrooke-Pauthier qui retentissait au Collège de Juilly ?

RAPPROCHEMENTS : DU BRAHMANE RAMMOHUN ROY
AU PASTEUR BOCHINGER

« Un Brahmane qui voyage, et qui vient- en Angleterre donner une édition des ouvrages qu'il a écrits dans le but de combattre le polythéisme indien, c'est là une singularité qui a droit d'exciter l'étonnement des personnes qui, reconnaissant combien il est difficile d'amener les Hindous à renoncer à leurs anciennes croyances pour adopter celles de l'Europe, se sont accoutumées à regarder ce changement comme à jamais impossible. » Burnouf écrivait cela vers le même temps. Il s'agit de Rammohun Roy ; on a vu déjà (p. 263) que pour lui le danger de comparatisme était la grande espérance : par ce moyen, chaque foi devait reprendre conscience d'une aspiration commune, retrouver sa voie, Car la voie est une. Sur ce point, il faut revenir à la distinction opérée par Burnouf ; il n'y en a pas eu de plus claire : « L'âme universelle est presque, dans l'imagination d'un Indien, la somme des âmes individuelles qui en sont des parties détachées, lesquelles ne subsistent isolément que pendant la durée du corps mortel qui les enferme et les limite. La destinée de l'âme est de franchir ces barrières même pendant la vie, et de s'unir par la pensée à l'âme du monde ; car l'âme individuelle n'est autre chose que l'âme universelle ; l'âme de l'homme est Dieu lui-même, assertion qui conduit directement au mysticisme le plus exagéré, et qu'un chrétien repousserait comme un blasphème. »

Roy se trouve vis-à-vis de ses coreligionnaires dans une position comparable à celle de Lamennais dans la chrétienté : ils défendent contre lui l'adoration de la divinité en tous ses attributs, la valeur primordiale des pratiques, un rituel de purification ; lui, proclame une connaissance de Dieu indépendante des pratiques, dénonce comme idolâtre l'adoration des attributs, démontre sa religion, non par ce qu'elle a de distinct, mais par ce qu'elle a de commun. L'occidentalisme se révèle chez le réformateur jusque dans les procédés : « Ce qu'il y a d'eupéen dans son argumentation ressort de la manière la plus franche par le contraste de la méthode indienne qu'a suivie son adversaire », note Burnouf ; en effet : comparaisons, images, « les mots et les expressions déguisent à peine le peu de rigueur des idées et du fond ; dialectique subtile et fausse, mais hardie et attachante », dont les habitudes sont toujours celles des Upanishads : « Il y a bien des siècles entre ce genre et celui da

l'argumentation aristotélicienne », — des siècles ou des natures, on se le demandera.

Dans la Préface du *Bhâgavata-Pârana*, Burnouf reprend la question (p. CXLIV) : « Les fragments philosophiques (...) ne doivent pas être pris pour des morceaux dogmatiques, et il n'y faut pas chercher ce qu'on entend, à proprement parler, dans l'Occident, par philosophie (...). Je ne sais si je m'abuse, mais ce mélange de poésie et de métaphysique a quelque chose de frappant, qui intéresse au moins autant qu'il étonne (...)». Il ne s'agit pas encore de savoir ce que la connaissance de ce pays nous fournira d'applicable à notre état intellectuel, d'utile au progrès futur de nos idées (...). N'est-ce pas un fait digne de toute l'attention du philosophe, qu'il ait existé jadis et qu'il existe encore sous nos yeux une société à qui des poèmes comme le *Bhâgavata* servent, si je puis m'exprimer ainsi, d'aliment intellectuel ? N'est-ce pas quelque chose de surprenant pour notre bon sens si pratique et si positif, qu'une grande nation, riche de tous les dons de l'esprit, douée d'une sagacité et d'une pénétration merveilleuses, qui semble consacrer toutes ses facultés à l'examen de questions à jamais insolubles, et chez qui le sentiment de sa force ne s'éveille que quand l'objet qui l'excite est de ceux qu'on ne peut atteindre ? »

Admirable lucidité ; non moins lumineux don d'exposition : cette grande différence dans l'aimantation des pensées, cette découverte d'un autre hémisphère mental, étaient bien ce qui, émerveillement ou gêne, allait, à la découverte de l'Inde, donner à l'Europe un haut-le-corps. C'était, précisé par le savant, le sens de la formule déjà inspirée au poète Vigny : une aptitude exotique à une contemplation qui fût ensemble religion, philosophie, poésie. Il était temps que Burnouf en parlât avec la déférence des penseurs pour ces trois hiérarchies : quelques années de plus, et l'on parlait de « mentalité primitive ».

La troisième des *Défenses* de son système publiée par Roy s'intitulait singulièrement *Défense de la recherche de la béatitude finale indépendamment des observances brahmaniques*. Pour lui, c'était tout dire ; plus d'un Européen s'en était rendu compte : on a vu le titre de Lébédéff, quinze ans auparavant, *La Contemplation impassible des systèmes des brahmanes*. On va voir, onze ans plus tard, celui du pasteur Bochringer : *La vue contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et les peuples bouddhistes* (1831). On nous alléguait tout à l'heure des atti-

tudes déclarées protestantes dans d'autres confessions, en voici une qui se reconnaît pour telle (on pourrait y repenser aujourd'hui en lisant Albert Schweitzer).

Des traits attachants, généreux, couverts par l'ombre d'une mort prématurée, signalent Jean-Jacques Bochsinger ; il naît en 1802 à Strasbourg, où l'histoire de Quinet, celle de Bergmann, laissent voir refluer d'Allemagne le goût des choses orientales. Lui-même avait été, et dans les mêmes années que Quinet, entendre, à Heidelberg comme à Göttingue, les maîtres de la théologie et de l'orientalisme ; il a complété à Paris ces deux ordres d'études.

Il les poursuivra concurremment dans le reste de sa courte carrière. Bachelier, puis licencié en théologie avec une thèse sur Origène (1829-30), il a d'abord publié en allemand, à Tubingue, une *Introduction à la lecture de l'Ecriture sainte* (tr. fr. G. Laure, Nîmes, 1840). Pasteur de l'église Saint-Nicolas à Strasbourg depuis 1830, « toujours la plume à la main, il venait d'achever, le 23 juin 1831, l'addition à son dernier ouvrage, *Sur la connexion de la vie contemplative chez les Indous et les peuples bouddhistes, avec les phénomènes semblables que présente l'histoire de l'Islamisme et du Christianisme*, 59 p. in-4°, quand la mort le frappa le 12 août 1831 » (*Dict. des Hommes célèbres de l'Alsace*). Il avait fondé en 26 dans sa ville la Société Théologique et la Société Philosophique, avec son ami Edouard Reuss, de deux ans plus jeune, élève de Sacy, et qui devait laisser de lui les meilleurs témoignages.

Sa documentation élabore avec beaucoup de sens ce qui est alors disponible ; ayant mentionné les premières autorités de l'indianisme, il qualifie aussitôt de secondaires celles des F. Schlegel, Polier, Dow, Ward, dans le domaine des croyances et pratiques ; davantage important à ses yeux Golebrooke, Othmar Frank, Fr. Ellis, et particulièrement Rammohun Roy, et d'abord Jones et les *Researches*. Il pratique d'ailleurs le sanscrit, encore que les instruments de travail lui manquent par moments. Pour le bouddhisme il utilise les premières enquêtes népalaises de Hodgson, donne, pour les jaïnas, de méritoires bibliographies. Avec une netteté qui n'est pas alors banale, il distingue entre le védisme primitif et la littérature de commentaire, entre le brahmanisme « populaire et la religion des sages, entre la religion pratique et la religion mystique » : d'un côté, polythéisme et pratiques ; de l'autre, panthéisme et contemplation. Ces classements avaient commencé d'être pratiqués par les pionniers anglais, on les trouvait progressant

selon le cours des *Researches* ; Colebrooke, après Wilkins, avait éclairci le domaine ; mais c'est Boehmer qui, après l'encyclopédisme confus de F. Schlegel, reprend la tradition d'Anquetil en accréditant l'idée d'égalité entre les deux mondes spirituels.

Pour lui, il en reporte de préférence l'initiative au compte des écoles allemandes, d'où il vient, marquant clairement la séparation des temps dans sa préface : « Un théologien n'osait parler autrefois des systèmes religieux non chrétiens qu'avec un dédain mêlé d'horreur » ; maintenant voici qui rejoint, si l'on y tient, le « protestantisme » mennaisien, et d'autant mieux qu'ici la « théologie » est celle d'Allemagne : « D'accord avec les philosophes, les théologiens ont dû reconnaître que la race humaine, dès son origine, ne forme dans tous ses développements qu'un immense organisme moral et intellectuel, dont toutes les parties méritent d'être examinées. » S'il étudie lui-même la contemplation indienne, c'est en y considérant l'importance du mysticisme et du monachisme en général *pour les chrétiens*. Car, bien que le protestantisme ne connaisse « pas la vie monastique, le mysticisme s'y agite puissamment sous des formes diverses. Une philosophie hardie basée sur le panthéisme, l'esprit de réaction contre l'incrédulité des dernières générations, viennent y prêter leur appui à des idées religieuses qui, dans leurs conséquences rigoureuses, devraient conduire à la vie ascétique et contemplative ». On ne saurait avec plus de sérieux enregistrer et servir la liaison d'intérêts qui va de Boehme réveillé, par Jacobi ou Schelling, à un indianisme à revivre, ni mettre en forme plus logique la leçon que plus d'un spirituel européen était allé demander à l'Inde. L'intuition se présente pour relayer à nouveau le savoir ; la période linguistique initiale étant dépassée, c'est par sa religion et sa philosophie que l'Inde occupe « aujourd'hui, plus que jamais, l'attention des savants ». Ils s'emploient à déterminer si tout le mysticisme asiatique, répandu des bouddhistes aux musulmans et aux chrétiens, provient de l'Inde, ou si plusieurs entreprises indépendantes ont abouti à des résultats convergents (c'est toujours une haute question).

A nouveau, Boehmer rencontre les attitudes d'Anquetil, et presque ses expressions, quand il prie qu'on ne s'arrête pas aux apparences ; il faut « soigneusement distinguer les temps, les écoles de philosophie, les sectes religieuses ; c'est pour ne l'avoir pas fait qu'en construisant des systèmes sur la religion de l'Inde, on s'y est quelquefois pris comme un pandit qui, ignorant les langues et l'histoire des peuples européens, rassem-

blerait en un corps de doctrine ce que le hasard lui aurait appris de tous les systèmes et croyances », depuis les Grecs jusqu'aux modernes, « et présenterait cet étrange assemblage à, ses compatriotes sous le nom de système religieux du peuple de l'Occident ».

Examen des « Sources où l'on peut puiser la connaissance du système religieux brahmanique » (c'est le titre du ch. IV), exploration des dossiers alors réunis sur les sectes (c'est toute la 2^e partie), la critique des matériaux est aussi pondérée que constante l'impartialité, si ce n'est même la sympathie, avec laquelle est poussé l'exact inventaire de la pensée indienne. Boehinger n'accepte pas pour autant de se laisser entraîner à une philosophie universelle de l'histoire et des religions ; il demande à bien réfléchir sur les connexions entrevues de l'Inde à l'Égypte, aux soufis, aux gnostiques, aux philosophes grecs. Il soupçonne toutefois le mysticisme indien d'avoir allongé des ramifications sur la Chine, le Japon, le Tibet, la Perse, l'Asie centrale, retenti sur les manichéens, d'être venu toucher Pythagore, Platon, puis le néoplatonisme « qu'on dirait quelquefois mot à mot emprunté aux auteurs indiens », et qui se retrouve chez Philon. Il n'est pas jusqu'au principe même de l'ascétisme qui n'ait pu venir de la péninsule asiatique aux anachorètes et aux cénobites des premiers siècles.

BUNSEN.

Trente ans encore se passent, l'âge des grandes synthèses historiques touche à son terme, un des nombreux produits qu'il laisse, et l'un des plus voyants, donne l'aboutissement de la tendance : élève de Sacy, l'allemand, l'universel Bunsen (1791-1860), couve depuis sa vingt-cinquième année un projet d'histoire de la spiritualité qui a hanté beaucoup de têtes contemporaines ; il publie avant de mourir *Christianity and Mankind* (1854 ; *Gott in der Geschichte*, 1857-58 ; *Dieu dans l'histoire*, 1868), en renvoyant à *Christianity and Hinduism* de Rowland Williams, qui l'a précédé. Il voulait aller dans l'Inde pour en étudier sur place les formes religieuses ; il s'est arrêté à Rome pour y succéder à Niebuhr comme ministre de Prusse ; ayant rencontré là Champollion, qui lui laisse son empreinte, il va (remarque Henri Martin dans sa Notice de la tr. fr.) donner à l'Égypte la primauté qu'Eckstein attribue à l'Inde. Néanmoins tout son livre III est réservé aux « Aryas de l'Indus et du Gange », étude sur védisme, brahmanisme, bouddhisme, appuyée d'abondantes et diligentes citations. Il avait été lié

avec Schleiermacher, il sera plus proche encore de Schelling ; les aspirations métaphysiques du romantisme allemand, où persiste le souvenir de Herder, semblent l'avoir en partie déterminé ; ses conclusions concordent avec celles de Schopenhauer et dans les mêmes années : « L'essentiel de l'histoire, pour Bunsen, est le double développement des religions sémitique et aryenne, venant se réunir dans le Christ, centre de l'histoire. Il pensait que, bien que la Bible fût l'œuvre des Sémites, l'esprit aryen en avait seul découvert le sens universel et historique » (H.Martin).

Inscrite dans une série que nous connaissons, son entreprise rejoint par d'autres voies les visées mennaisiennes : chaque foyer historique, chaque étape de la conscience humaine, révèle une identité de besoins et de manifestations, sur laquelle on peut bâtir une sorte de pan-théologie. Pour sa part, Bunsen travaille à matérialiser le fait religieux. D'où son reproche, adressé au brahmanisme particulièrement, de nier le réel ; il l'accuse, selon l'habitude, de produire « désespoir inerte », « indifférence glaciale ». Le bouddhisme offre une meilleure prise à sa curieuse espérance. L'un et l'autre, il prend tout son soin d'Occidental à les défendre contre le soupçon d'athéisme. En faveur de Bouddha il pousse ce zèle vraiment loin : une fois de plus, on peut se demander si une insuffisante analyse du vocabulaire n'est pas en échange de politesses avec la tentation des rapprochements.

Une suite, une descendance, apparaît dans le moment même chez un de ces originaux auxquels fait tort le classement des renommées, J. Milsand. Dans le recueil *Littérature anglaise et philosophie* qui ne paraît, posthume, qu'en 1893, est repris un article publié dès 1859 dans la *Revue des Deux-Mondes* et intitulé *Le Protestantisme moderne dans la philosophie de l'histoire* : deux ouvrages y sont confrontés, le *Christianity and Mankind* de Bunsen, qui frappait les esprits attentifs, et *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* d'Edmond de Pressensé, l'une des têtes du protestantisme libéral. A Bunsen est reconnu ce titre, d'avoir composé un véritable « traité général de philologie comparée », car « c'est à la série complète des idiomes de l'Asie et de l'Europe qu'il a voulu demander les origines intellectuelles de notre race » ; ce qui fait allusion à la conciliation, fortement appuyée chez Bunsen, entre pensée aryenne et pensée sémitique. Milsand retrouve le même égard à l'histoire des langues chez Pressensé pour éclairer l'histoire des peuples et des croyances ; l'Inde notamment tient une place privilégiée dans les collections et les arguments. Sur quoi le critique ne manque

pas de retracer rapidement les théories diverses qui des progrès linguistiques ont tiré l'interprétation générale du besoin ou du sentiment ou du fait religieux : ainsi est passé en revue ce demi-siècle qui avançait de Schleiermacher en Schelling, de Herder en Creuzer, en passant par Dupuis, Benjamin Constant, Lamennais.

Pressensé était de formation partiellement germanique; occasion, pour Milsand, de dessiner l'évolution du protestantisme allemand : on retrouve sous sa plume bien des traits relevés ici, notamment la coïncidence entre un avènement de l'intuition personnelle en Occident romantique et l'accession, par la philologie nouvelle, à une forme orientale de pensée jusqu'alors insoupçonnée. Il ne fait qu'y toucher, sans raison propre d'y insister ; mais toute son étude, d'un intense intérêt, laisse apparaître que le contre-coup des déchiffrements ne fut pas moins sensible dans les cercles réformés que chez les catholiques.

UN « DEUXIÈME JUSTE » EN ORIENT ?

Il convient d'indiquer en peu de mots ce que la notion de monde ouvert devait avoir de conséquences dans la région spirituelle. On sait que maints esprits en Occident entreprennent de se rattacher à la tradition hindoue interprétée dans un sens unitaire ; sans prendre parti sur le principe du mouvement, il faut en retenir l'ampleur, illustrée hier par le nom de Romain Rolland, secondée aujourd'hui par ceux de R. Guenon, A. G. Coomaraswamy, J. Herbert, entre autres. Du côté de l'orthodoxie, encore que tendances et conclusions varient, abondent les signes d'un intérêt profond. Gomme autrefois sous la plume de Vigny, on lit dans un Manuel d'apologétique (Brillant et Nédoncelle) : « Les Indiens paraissent bien être le plus naturellement religieux de tous les peuples, celui qui s'occupe le plus des réalités éternelles » ; quantité d'études attentives et fort poussées sont dues à d'admirables spécialistes tels qu'O. Lacombe, J. Monchanin, les PP. Johanns, Dandoy, Taymans d'Eypernon ; le P. de Lubac, dans un ouvrage de très large audience sur *Le Catholicisme*, revendiquant pour l'Église « la charge du genre humain tout entier », rappelait la belle formule de saint Augustin : « *Duo justi, alter sit in Oriente, alter in Occidente, secum sunt, quia in Deo sunt* » ; il aurait pu la rattacher à la parole évangélique elle-même : « *Dico autem vobis. quod multi ab Oriente et Occidente venient, et recumbent cum Abraham, et Isaac, et Jacob in regno coelorum* ». Des pas sont faits d'un hémisphère vers l'autre ; il va sans dire que, si les points de

jonction sont recherchés, les frontières dogmatiques essentielles ne s'effacent pas.

Du côté des philosophes, Bergson intitule « Le mysticisme oriental » un chapitre des *Deux sources* ; c'est pour ne reconnaître finalement « le mysticisme complet » que chez « les grands mystiques chrétiens ». Les objections faites à l'Inde sont caractéristiques : la mystique y demeurant constamment mêlée de dialectique, Tune et l'autre se sont empêchées « réciproquement d'aller jusqu'au bout » ; le bouddhisme traite « hommes et dieux en êtres de la même espèce, soumis à la même fatalité et ayant également besoin d'être délivrés » ; tandis que l'usage du *soma* ou la pratique du *yoga* ne permettent pas de dépasser « une forme plus populaire de la contemplation mystique », celle-ci n'a pas, comme dans la philosophie grecque, abouti « à la connaissance indéfiniment développable que fut déjà la science hellénique » ; c'est qu'ici « la connaissance fut toujours (...) un moyen plutôt qu'une fin » ; pour l'Hindou il s'agissait de « s'évader de la vie ». L'analyse du brahmanisme comme du bouddhisme conclut à une infériorité radicale : ici manque une charité douée de « chaleur », « le don total et mystérieux de soi-même ».

A leur tour, les porte-paroles du bouddhisme dénoncent l'inaptitude de l'Occident à éliminer tout parti pris ; récemment, parlant à la Radio de Londres, le D^r B. Rajan (*The Listener*, 20 nov. 1947), joignait aux exemples anciens d'incompréhension (où figurait Blake) ceux de T. S. Eliot, Yeats, Aldous Huxley (de celui-ci la *Philosophia Perennis* établit une sorte de syncrétisme entre toutes les mystiques en les coupant de tout dogmatisme ; v. *Critique*, n° 10). En 1935 un bouddhiste japonais, Entai Tomomatsu, publiait un exposé de sa croyance à l'intention du public français ; il mettait en cause le préjugé racial, puis touchait plus juste en relevant que les accusations de quiétisme partent souvent d'études trop courtes pour interpréter correctement la « négation de la vie présente ». Quand, ensuite, il hasarde que, depuis « les horreurs de la Grande Guerre » (celle de 14-18), le bouddhisme « est devenu une des nourritures spirituelles de l'Europe », on pense que le lion ne peindra pas plus fidèlement l'homme que l'homme le lion. Sans doute, ce peut être de sérieux attraits, il le voit, que la revanche d'un illogisme intuitif sur la logique grecque, et même qu'une religion sans immortalité de l'âme, pour certaines âmes ; mais ne s'agit-il pas souvent, pour des Occidentaux, de congédier provisoirement des problèmes dont ils sont las et ne se passeront pas

longtemps ? Fauteur définit et la foi occidentale telle qu'elle lui apparaît, et la sienne propre telle que l'Occident échoue à se l'expliquer ; rien de ce qu'il avance ne semble gratuit ; l'ensemble et les conclusions évoquent les commodités particulières que les séparations de vocabulaire procurent **aux** dialogues entre étrangers.

L'attrait le plus gros des doctrines orientales, historiquement, on croit le discerner : à l'issue du xviii^e siècle, et de la bataille entre foi et rationalisme, les faveurs allaient à la position boiteuse du déisme ; tout à coup, ce qu'apportent brahmanisme puis bouddhisme, c'est une solution insoupçonnée : quelque chose, semble-t-il, comme une religion de salut qui exclurait l'espérance ; on esquivait l'âme immortelle et dieu créateur, on retrouve les arguments de l'idéalisme philosophique sans perdre le climat de la spiritualité. Nouvel avantage : on élimine le problème du mal et le problème de la matière, on s'allège et on s'engloutit ; ce grand Tout vers lequel tâtonnait le préromantisme cherchant à l'univers un principe unique apparaissait ici sous une forme qui semblait antipathique à l'Occident et se révéla l'une des plus captieuses : celle de la dissolution. Amère satisfaction aussi, chez un Vigny par exemple, d'en finir avec des calculs de rétribution. Il y avait comme une garantie inconnue dans une divinité si épurée d'anthropomorphisme, une foi si abstraite, une morale si exempte de récompense. Une religion dont on pouvait oublier les généalogies divines pour n'en faire qu'une métaphysique, et qui garda tout l'attrait de l'indéterminé, c'était cela dont l'Occident n'avait guère l'expérience.

La véritable conversion consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous », avait dit le janséniste Pascal ; c'était poser en termes européens, c'est-à-dire par antinomie, le problème qui, en termes asiatiques, se posait sous forme unitive ; seulement le Soi de là-bas n'est pas le Lui d'ici. On admirait un don, qui n'est répandu nulle part à ce degré, pour l'unité de vie ; par lui est intégré dans la foi le moindre des actes quotidiens ; il n'y a plus de région du profane, du geste indifférent ; la respiration de chaque instant est liée à des conséquences d'outre-monde, — et il y a tant d'outre-monde qu'il n'est plus question d'autre-monde. En revanche, dans cet univers où rien ne commence ni ne finit, dans cette prolifération de paraphrases et ces lacets d'interpolations qui sont l'exercice de chaque fidélité individuelle, se manifeste le génie propre qui, en ses enchevêtrements de membres et sa déification du multiple, effraie et déconcerte l'esprit occidental, celui qui faisait

reculer Hugo devant l'appréhension du gouffre : là, se retrouvent le plus irréductiblement aux prises la tradition hellénique de la sélection et la tradition asiatique de la multiplication. Deux règles, deux nécessités opposées, l'une fondée sur les petits nombres et issue du recours suprême à la raison, l'autre fondée sur les grands nombres et issue du recours suprême à l'imagination. Pour tel de nos contemporains, la démarche de l'âme hindoue, c'est « quelque chose comme un autre sexe » (Lanza del Vasto) ; selon tel autre, « la révélation de la pensée indienne et de la pensée chinoise a équivalu pour nous à la découverte d'humanités différentes, habitant d'autres planètes » (R. Grousset).

CONCLUSION

CE QUI RESTE

CHAPITRE PREMIER

UN AGE DU RELATIF

Que la Renaissance orientale n'ait pas été un rêve gratuit ni un trait passager, on voudra sans doute n'en plus douter. Mais, dira-t-on, quels en restent les effets ? qu'ont-ils de comparable à ceux de l'autre Renaissance ? Le fait évident est celui-ci : un immense déplacement mental. L'air du temps en contenait la nécessité, une fortune en fit la réalité. Pourra-t-on encore raconter le romantisme, le *xix^e* siècle, l'âme moderne, sans en enregistrer les conséquences dans tous les domaines de l'esprit ?

Des panoramas complets de géographie idéologique désormais se déroulent derrière chaque regard, se contractent sous toute question. En s'interrogeant sur l'homme, on traverse toute l'épaisseur des temps, on couvre tout l'espace habité, on sonde tout le monde de la parole. L'idée de poésie, ou de révélation, ou de monument, oscille, à présent que ni Homère ni la Bible ni la basilique ne sont plus seuls historiques ; l'homme d'après la nouvelle Renaissance est le premier qui n'aborde plus les solutions des problèmes éternels sans passer par des bilans universels. Plus rien que la totalité *ie satisfait l'intelligence romantique ; et cela, pour une grande part, à cause du passé oriental ; la valeur suprême des classiques n'était pas le total, mais le traditionnel, c'est-à-dire un tri sacré ; maintenant va prévaloir l'étude des relations entre des masses ; l'esprit s'attache aux mobilités et non aux états ; on commencera par se passionner pour les origines, considérées comme les plus grandes différences ; puis, "elles-mêmes perdant leur fixité, on n'aura d'yeux que pour l'évolution.

Dans l'ère moderne, un rythme ternaire fait suivre deux siècles d'univers fixe par un siècle d'univers dilaté (le *13^e*, le *16^e*, le *19^e*) comme s'il en fallait deux de classeurs pour en digérer un d'inventeurs : la puissance de dilatation du *19^e* apparaissant sans exemple ; elle est liée à la plus nouvelle des inventions, le déchiffrement des écritures. Il n'y a pas eu, cette fois, d'école proclamant : c'est moi la Renaissance ; le mouvement s'est fait à la façon des marées. Le nouvel humanisme eut bien d'autres

pères que l'Orient, comme son prédécesseur en avait d'autres que les scolastes byzantins et devait de toutes façons faire triompher la notion d'expérience et le principe de critique. La deuxième Renaissance a trouvé aussi plusieurs nouveautés presque adultes à son arrivée, elle en a fait ce qu'elles n'eussent pas été, — et par là elle se faisait. Le parallèle ne doit pas faire pousser trop loin la symétrie : la seconde des Renaissances a moins flatté la mentalité européenne, elle l'a peut-être davantage hantée, justement dans la mesure où elle la dérangeait. Distinction capitale, elle est toute scripturaire, à peine plastique (j'y viendrai) : la pensée asiatique tente de se mêler au courant vital de l'esprit occidental, où n'avait guère circulé que la pensée gréco-latine ; c'est l'introduction, à dose massive, d'un corps étranger dans l'organisme ; l'indianité n'y trouve pas, comme l'hellénisme, une préparation de séculaires antécédents, tout un passé d'affinités naturelles et de survivances entretenues ; aussi les luxes de l'esprit, les arts, les lettres même, en sont-ils moins troublés ; les nécessités de l'âme, au contraire, sont profondément attaquées. L'Inde arrive avec un pouvoir de tribus perdues dont on croira retrouver les traits ; et la morsure de l'inattendu favorise un événement qui ne pouvait avoir lieu deux fois dans l'histoire humaine : la rencontre d'une tradition entière qui donnait aux mêmes problèmes des solutions tout ensemble autres et parentes ; à la même aspiration que la Judée, l'Inde propose une autre marche, à la même raison que la Grèce un autre usage.

Et par sa nature et par sa date, la culture gréco-latine, ce n'était pas seulement quelque chose d'usé déjà par des frottements immémoriaux ; en fait, c'était l'apanage de groupes restreints, propriété d'élite, à qui l'on ôtera difficilement le caractère d'un luxe de classe ; pour des motifs inverses, la culture indienne, usagée ailleurs et neuve ici, prend d'emblée le caractère d'aliment fait pour toutes les faims. Depuis qu'Aristote, d'ailleurs ravivé par Avicenne, avait approvisionné une scolastique destinée à toute une société, rien n'avait, comme vint le faire la pensée hindoue, mis en cause ce que les âmes pensent de plus urgent ; sans doute l'accès ne s'en offrait ni sans degrés, ni à l'homme de la rue ; mais, quand une chose concerne le destin de tous, fût-ce par le travail de quelques-uns, inévitablement tous finissent par le savoir : c'est un peu ce qui, aujourd'hui seulement, arrive à la chose hindoue sous la forme d'un nouvel hindouisme où l'Occident cherche son bien ; déjà, depuis cent cinquante ans, la chose méditerranéenne, connue de

presque tous, vitale pour un certain nombre, se confrontait avec la chose universelle, connue de quelques-uns, mais sensible pour tous.

Le village de Montaigne ignorait Sénèque et pourtant Sénèque était cent fois plus proche de son rythme mental que ne peut l'être Vivekananda adapté par Romain Rolland ; seulement Vivekananda, c'est, repris sous la forme question, les problèmes de vie qu'on ne connaissait plus que sous la forme solution. Toute la bibliothèque du gréco-latin, c'était celle d'un sens commun, d'un sens bon, qu'on ne discute plus : or, voici que s'en est passée toute une autre culture ; de loin arrive tout à coup à l'esprit une contestation de ses vieilles hardiesses devenues des habitudes. Il se peut, du reste, qu'elle trouve sur place plus de préparation qu'il ne semblait : le christianisme avait ajusté au sentiment religieux sémitique les procédés de la pensée hellénique ; ses adeptes s'intéresseront à un monde où, comme par un don de la nature, le métaphysique est inséparable du religieux, la dialectique de la mystique, la logique de l'irrationnel. Combien, finalement, d'hommes dans nos rues ne se demandent jamais si leur règle d'action est préférable à celles qu'ils ont vu attribuer à des sages ou des fous, des saints ou des révoltés d'Asie ? L'Asie est entrée dans la pensée de l'Europe comme un interlocuteur invisible.

La première Renaissance nous repliait sur un connu pour le mieux connaître ; elle nous fournissait de semblables devenant des cautions ; elle éternisait une querelle d'anciens et de modernes, c'est-à-dire un concours dont les siècles changeaient les candidats plutôt que les conditions et qui avait toujours lieu à l'intérieur de la même école. La seconde nous interpelle, comme si elle nous replaçait en face d'un autre nous-mêmes ; pour nous faire reviser le connu, un inconnu nous saisit, qui, devant peut-être le rester toujours, devient un mystérieux, — et mystérieux du dedans de tout esprit. Oui, voici nos horizons ouverts : comme le sont aussi les blessures. A Pompei on voit seulement la place d'existences qui furent ; on palpe des objets usés ; le paganisme est musée lui-même. Mais Brahma ou Bouddha, ceux des anciens jours, ne sont pas des Jupiters d'un temps fini : au moment où l'Occident relevait si tard leurs premiers pas sur la terre — des pas eux-mêmes sans date —, ils continuaient de les marquer au même rythme en ébranlant les mêmes résonances. Ce n'était pas des dieux morts que, fût-ce avec vénération, les vivants regardaient par derrière l'épaule. C'était du divin de vivants, qui venait converser avec notre

divin et notre vivant. Comme dans les contes orientaux où les fils de roi vieillissent se retrouvent au carrefour pour comparer leurs aventures, les fils d'Adam se demandaient les uns aux autres ce qu'ils avaient fait du trésor d'espérances et de l'héritage d'inquiétudes. Parmi la diversité des réponses, éclatait plutôt une analogie dans les routes que dans les gîtes. Ce n'est pas seulement dans les titres des poèmes que la religion du xix^e siècle s'interroge sur son pluriel.

Renaissance, cela veut dire une alliance de savoirs retrouvés avec des créations inédites ; jamais ce ne fut si manifestement *une multiplication des points de comparaison*. L'ancien espoir religieux d'une communauté planétaire revient sous le diminutif des comparatismes. L'espace mental se regarnit d'écriteaux ; avec les répertoires verbaux changent les habitudes intellectuelles. Maintenant cette invention terminologique, d'une Eurasie, semble doctoraliser les synthèses indéfiniment songées par le romantisme : sans imaginer « une assimilation des doctrines », chacun gardant certains « éléments d'une originalité radicale, et intransmissible à une autre », on peut « saisir les conditions communes de la pensée eurasiatique » (Em. Bréhier). Or, l'Inde se présente comme cherchant moins la connaissance que « l'efficiencia », comme engageant dans « la recherche philosophique l'individu tout entier » (id.) : n'est-ce pas désormais le rationnel Occident qui sera invité à se justifier ? Pour P. Masson-Oursel, quelques textes-clefs font apparaître d'identiques méthodes d'enseignement spirituel en Inde et en Grèce, et c'est dès lors, non plus l'Orient, mais l'Occident, qui devient difficile à localiser, à identifier. Le professeur A. Toynbee ne proclame pas seulement que « la totalité du monde habitable est maintenant unifiée en une seule grande société », mais, parmi dix-neuf civilisations apparues en six mille ans et dont cinq survivent seules, celles de l'Asie sont « de meilleures affaires que notre propre chrétienté occidentale ». Car « la primauté actuelle de l'Occident dans le monde n'est certainement pas appelée à durer (...) La composante occidentale sera graduellement reléguée à la place modeste qui est la seule qu'elle puisse espérer en vertu de sa valeur intrinsèque, comparée à celle des autres cultures — survivantes ou éteintes — que la société occidentale, par son expansion même, a mises en rapport avec elle-même et les unes avec les autres ». J'avoue ma méfiance pour les prophéties statistiques. Cette enquête sur la « valeur intrinsèque », cette entreprise de « mettre en rapports » tant de différences entre elles et avec soi, n'est-ce pas l'infime culture de la « compo-

santé occidentale » qui en eut seule le pouvoir, ou plutôt le besoin (car, non, ce n'a pas été la conséquence, mais bien la cause, de son « expansion ») ? ne serait-ce pas un genre de supériorité comme celui-là qui, sous le nom immodeste de génie, lui aurait assuré un destin effronté que toutefois nulle autre n'a pu ou voulu revendiquer ? En somme, ces séduisantes évaluations sont possibles, à condition d'additionner la masse avec le levier. Dans cette autobiographie gigantesque que l'Occident du xix^e siècle a commencé d'intituler la civilisation, ne sera-t-il vraiment plus lui-même qu'un petit chapitre d'histoire locale ? les préjugés n'ont jamais tant de séduction que lorsqu'on les retourne.

Pendant la dernière décade, René Guenon appelait le « monde moderne » à chercher l'unique issue de sa mortelle « crise » dans le retour aux sources orientales de la contemplation. L'agnostique Koestler, ne trouvant que le type Yoghi à opposer au type Commissaire du Peuple, écrivait osément : « La contemplation ne survit qu'en Orient, et, pour l'apprendre, il faut se tourner vers l'Orient . » Un sur-romantique avait déjà pensé quelque chose de cela, — n'est-ce pas la phrase d'*Une saison en enfer* : « Je retournais à l'Orient et à la sagesse première et éternelle ? » Le moins qu'on puisse constater est que l'expansion du principe de comparaison dans tous les domaines avait démâté les absolus occidentaux, déterminé dans les diverses régions de l'esprit une crise des absolus.

Le phénomène initial, dans la jointure du xviii^e au xix^e siècle, est la découverte des passages pour une circumnavigation linguistique : le premier tour du monde parlé devenait possible en cet instant où chacun expliquait l'esprit, la société et presque la foi (de Bonald), par le langage. Bientôt il faut désespérer de tomber sur aucune virginité linguistique : pas plus là qu'ailleurs, on n'atteint de primitif irréductible, mais des sédiments plus ou moins érodés ; là, on soupçonne l'absolu de n'être qu'un relatif mal connu ; là, on renonce à retrouver l'œuf du monde. L'unique affaire de la science est d'analyser des opérations ; quant à atteindre des substances, c'est l'affaire de la croyance. L'histoire, insatiable envahisseuse, était stoppée sur la limite où elle deviendrait foi : tel est l'acte symbolique que marque discrètement la fondation de la grammaire comparée, que répète la scission des études en celle des langages et celle du langage. Le terrain historique, qu'on avait tant distendu et adoré, était *dé-sacré*. L'événement était de conséquence : les linguistes avaient cru tenir le grand remède à Babel, les poètes atten-

daient le retour à Eden ; l'appétit des origines remonte du coeur des hommes à chaque fouille archéologique, un peu comme, à chaque synthèse des chimistes, l'illusion qu'on va fabriquer de la vie : le postulat d'une langue-mère, c'avait été la parthénogénèse de la linguistique. Or, la notion de primitif ne fut confirmée qu'en se dénaturant : elle n'affirme plus un point zéro de l'histoire, mais désigne seulement une graduation toujours plus basse de l'échelle. C'est un mobile, et il met en jeu des idées de déplacement ; l'histoire ne promet plus un mur des âges, partout on abandonne la promesse d'un fond. En même temps, canon esthétique et théorie scientifique renoncent à un acquis pour toujours ; chaque ouvrier de ce qui fut antiques certitudes croira trahir s'il poursuit ou procure du stable. Esthétique romantique du mouvement, dogme biologique d'évolution, impérialisme du langage dans les empires intellectuels, voilà bien des concordances inédites et graves. De nos jours, héritiers des poètes de la mobilité, des métaphysiciens de l'inconscient, et de médecins du mythe, les plus révolutionnaires usagers du langage et de la littérature parlent de « mots en liberté » comme d'une « expérience spirituelle », — ils réalisent à leur insu la formule de Burnouf : *Nomina numina*.

CHAPITRE II

LES INCOMPATIBILITÉS ESTHÉTIQUES

Où les orientalismes, marquant la fin du rationné avec celle du rationnel, furent, je l'indiquais (p. 89), le plus difficilement digérés, Vest dans le domaine de la plastique. Aujourd'hui même, l'art hindou est-il entré dans la grande circulation ? Le musée Guimet n'est fondé à Lyon qu'en 1879 (transféré à Paris en 85) ; dans *Apollo*, en 1904, Salomon Reinach élimine d'une « histoire générale des arts plastiques » Inde et Chine, sous des prétextes de chronologie. Cependant, devant les monuments assyriens, nul barrage ; il est vrai que Mâvallipuram, ni même pendant longtemps Angkor, n'ont pu être transportés comme Khorsabad ; mais surtout Ninive inquiète moins, étant pays connu grâce aux Prophètes ; et puis c'est un vrai passé ; il peut s'y trouver pour nous dialogue avec les œuvres, non avec les auteurs ; le malheur de l'Inde en cela, c'est qu'il n'y ait plus d'Assyriens. Davantage, c'est que dans les codes ornementaux se concentre le rite vital, la tradition indéformable des peuples. Devant les monuments indiens, le vieil élève des Grecs s'effraie d'un inextricable où vivent en bonne entente les possibles. Là, essentiellement, apparaît la substitution d'un mystère du pullulement à des pratiques d'expurgation, le conflit entre fécondité agglutinante et discipline compositrice.

Schelling déjà enrôlait l'art hindou dans sa fausse théorie d'un art imité du règne végétal (cf. Bréhier, *Schelling*, 152) ; Sacy proposait, dès 1823, à la Société Asiatique de créer un Musée spécial ; en 1947 une Exposition d'art hindou s'ouvre à Londres, et l'un des organisateurs (K. de B. Codrington, *Picture Post*, 13-12-47) rappelle que le Gouvernement de l'Inde, après la suppression de la Compagnie, refusa de maintenir dans la capitale anglaise l'ensemble de l'India Muséum ; cependant on pouvait admirer un recueil de peintures indiennes acquis par l'évêque Laud dès avant 1630 (le temps d'Henri Lord) ; et « aussi bien Rembrandt que notre sir Joshua Reynolds (...) avaient vu des peintures hindoues (...) La Royal India Society et la Royal Asiatic Society ont souvent fait valoir la nécessité d'un musée hindou à Londres, mais en réalité rien ne put aboutir (...) Ruskin condamnait l'art hindou comme artificiel et dépourvu de signification ; il n'en avait vu que le bric-à-brac rapporté par les fonctionnaires retraités de l'Inde. La sculpture

et la peinture hindoues ne furent connues **que lentement des artistes occidentaux, d'abord de Rodin à Paris, plus tard de Will Rothenstein, Walter Crâne, Augustus John et Epstein**, qui tous en parlèrent et en écrivirent avec **enthousiasme** », Le critique d'art du *Manchester Guardian*, peintre **lui-même**, Eric Newton, soulignait, chez les artistes hindous, « un étrange air de mystère » plus déconcertant encore « que celui de la Chine et de la Perse (...) En Angleterre, c'est la moins familière de toutes les grandes traditions plastiques ». Anomalie fort bien expliquée aussitôt : « C'est pour moi simple honnêteté de commencer par avouer ma complète ignorance du fonds intellectuel et religieux qui a inspiré ces œuvres d'art et de confesser que je ne crois pas qu'un art aussi profondément enraciné que l'art hindou dans la mythologie et la religion puisse être justiciable d'une pure appréciation visuelle. » Aussi n'y eut-il que le goût allemand qui, toujours plus proche de sa documentation philologique, admît de bonne heure l'art hindou à son rang dans la grande tradition universelle.

Encore était-ce Goethe qui le plus fortement avait exprimé l'épouvante de l'Occident devant les dieux multiformes et leurs gestes divergents, cette éclatante proclamation des contraires : c'est à leur propos que l'habitude écarte, le plus longtemps qu'elle peut, ce qui menace d'entrer à la fois dans les logis et dans les têtes, attaquant un rassurant répertoire d'images. Cette innombrable population divine demeure insaisissable par son pouvoir de perpétuelle métamorphose et par son code savant d'attributs et de symboles. Difficulté de découvrir quel ordre secret, autre que le nôtre, fait ici exprimer l'Un par tant de multiples. Or, il n'y a pas de scandale aussi violent que celui qui touche l'homme aux yeux. L'homme d'Occident, jusqu'alors, avait pu prendre pour modèle parfait son propre corps avec ses membres équilibrés deux à deux, avec sa charpente toute symétrique et déjà pareille à un conseil de sagesse dichotomique. Que dira-t-il de dieux à qui l'on peut toujours rajouter quelque appendice destiné à les distraire en plusieurs actions adjacentes et contradictoires ? toute sa rhétorique n'est pas seule en discussion, toute son assise organique est en péril. Et puis, l'Asiatique, avec une agilité naturelle encore aiguisée par des siècles d'exercice pieux, lit à livre ouvert sa plastique et se trouve à l'aise parmi les enchevêtrements dont il fut lui-même le fils et le témoin ; la chrétienté, elle, a perdu, depuis la fin du Moyen Âge, la faculté de lire les Bibles de pierre, dont les signes ont été évincés par le monopole du livre ; si l'Inde est riche en ignorants

de récriture, l'Occident a un nombre prodigieux d'illettrés de l'image, incapables de déchiffrer d'emblée un monument et d'en tirer leur édification. Ces cas achèvent d'illustrer pleinement le conflit majeur entre les deux civilisations, les deux raisons, les deux âmes : une des très rares aventures où un peintre européen se soit procuré une authentique influence asiatique est celle de Gauguin ; or, à quoi la reconnaissent les experts ? à ce qu'il abandonne les deux axiomes de la peinture occidentale, perspective et clair-obscur, — c'est-à-dire le regard redressé par la logique, et une expérience sensible soustraite à la convention.

CHAPITRE III

L'ORIENT, ROMANTISME SUPRÊME

Tout ce qui est incompréhensible
ne laisse pas d'être.

PASCAL.

Émergé tout à coup au xix^e siècle comme un signe de séparation, le romantisme est-il lui-même autre chose qu'une éruption orientale de l'intelligence ? son aventure n'est pas affectée à telle section du temps, c'est l'une des manifestations d'une question perpétuelle ; la liaison entre Orient et romantisme est moins locale ou temporaire qu'essentielle.

Une Europe où beaucoup de filons intellectuels et spirituels s'épuisaient, et qui en avait assez de la raison raisonnante, cherchait n'importe quoi pourvu que ce fût autre chose. Avant même de savoir ce que ce serait, elle appelait, du fond de sa mémoire confuse, l'Asie qu'elle avait bien des fois maudite et toujours mal oubliée. Et l'Asie arrivait. Toute une Asie de toujours, dont on avait commencé par faire à peu près une Asie de partout. Le départ d'Anquetil ou de Jones n'était qu'à peine un hasard. Moins encore pouvait ne pas arriver la suite. Ce qui arrive le fait selon deux lois convergentes, l'une qui est fatalité et qui est une loi physique de l'accident, l'autre qui est nécessité et qui est une résultante de volontés humaines. L'une veut que, dans quelque sphère des grands nombres, tel fait rencontre sa minute : on peut l'appeler *la chance des époques* ; c'est, par exemple, la qualité des naissances, l'accumulation des assortiments. L'autre, après avoir mis une chose dans quelques têtes, puis, de proche en proche, dans une masse de pensées, fait agir un sentiment commun d'époque sur des coïncidences : on peut l'appeler *la mission des générations*.

L'Allemagne exige un énorme produit de remplacement pour faire pièce à l'absolutisme cartésien ; en France, un vide mortel est creusé par les derniers excès de l'académisme et les récentes saignées de la guerre civile. Presque seuls avec les sciences naturelles et physiques, et avant les réveils littéraires, les orientalismes font des pas gigantesques. Un nouvel âge va être favorisé à la fois par une prorogation de la curiosité encyclopédique, qui est propre aux temps privés de création, et par une plénitude de trouvailles, qui est propre aux temps où savoir et inventer s'équilibrent. Cependant quelque chose, dans la profondeur,

s'était irrémédiablement transformé : à la faveur de la vacance, toute une chaîne de systèmes, tout un penchant et une habitude de l'esprit, avaient basculé au profit de leurs contraires. L'autre chaîne, qui allait être romantisme, dut beaucoup à cette *actinie* de l'Allemagne, qui en fait une destructrice privilégiée de valeurs anciennes ; on le vit d'autant mieux que ses valeurs nouvelles furent, elles aussi, empruntées à des novateurs français, mais armées par elle de leur détonateur philosophique. Ceux-là mieux faits pour les révolutions sociales et artistiques, celle-là l'était pour les révolutions théologiques ; encore y a-t-il chez les premiers un besoin de laisser bientôt reposer la roue, chez la seconde une vocation de pousser à la roue : migrants et porteurs d'un esprit nomade, grands manieurs de la roue, les « barbares » qui devaient un jour en arborer le signe savaient faire d'une joie de l'esprit « un phénomène tragique » ; par eux d'abord, l'Asie a pu commencer à devenir « notre vie intérieure » (ainsi l'appelait Élie Faure). Voici l'Inde devant l'Occident comme tout un autre appareil à penser : des prescriptions y méprisent l'expérience, un ordre domine celui de la vie, une dogmatique préexiste au jugement. Dans le saint travail de recomposer le monde, tout le fier usage de l'intelligence n'est là que moyen subalterne et approximation sans terme.

Pour l'Occident le mot *penser* suppose chez l'homme la faculté de créer un réel, la parole est une sorte de magie en liberté ; dans l'Inde, elle est la magie la plus liée ; non certes moins actif, le mot l'est alors en vertu d'un acte, et de propriétés, inverses : en faisant retourner l'irréalité du penseur vers une réalité centrale, unique et diffuse, sur laquelle il a pouvoir par un titre antérieur et extérieur au penseur ; et cette réalité, d'ailleurs, est en même temps négation totale. Toute la réflexion hellénique a été une marche à un absolu de la pensée ; dès le Vêda, le pensé, loin d'être autonome, n'est que la référence de l'Être en soi. La Grèce a travaillé à décoller le mieux possible du mythique le raisonné ; l'Inde, à recoller l'humain à un divin qui est l'Univers et la négation de l'univers. Dans cette théocratie aérienne où déplacer une syllabe, une intonation, dérange une parcelle de l'Événement infini, la doctrine demeure une masse oscillante dont chacun estime les élasticités et les incompatibilités, dont aucun ne saurait traduire une liste d'articles en catéchisme invariable. La vie du poète ou du théologien — et tout fidèle, sans rompre la règle de caste, est son propre théologien, donc son propre poète — est liée par un entrecroisement incomparable de commandements, de recettes, de pratiques ; mais dans chaque texte il est autorisé,

invité, à insérer raille interpolations qui sont comme »on autobiographie spirituelle aussitôt absorbée par la flottante orthodoxie ; dans le tissu compact des rites et la végétation des gloses, sa disparate de méditation inédite constitue sa vraie fidélité* Ainsi il se meut dans un vide extraordinairement foisonnant, car c'est une irréalité qui donne de toutes parts sur une outre-réalité. Une nombreuse Europe devait se reconnaître dans ce systématique qui est aussi un irrationnel, dans ce destin d'agglomération bourgeonnante, dans cette scolastique même à la fois impérieuse, qui vous prend si totalement en charge, et mouvante, c'est-à-dire volatilissant ce vieil empêtre ment, de croire parce qu'on touche. Profonde, bien profonde, et plus qu'il ne semblait tant qu'on n'avait pas tâté la profondeur, était la formule de Frédéric Schlegel : c'est en Orient qu'il faut chercher le romantisme suprême. Les siens exploraient enfin leur anti-sagesse promise ; là, les attendait un Inconscient de la personne devenu une arrière-conscience du monde, un Inconscient désincarné, à la fois collectif et épars, indivisible et dissous, seule certitude et tout idéalité.

L'Orient hindou vint, dans le miroir magique, prêter ses traits à cette part abyssale, à cette figure nocturne de l'esprit, à cette présence de chaos, qu'on avait conjurée. Une nouvelle armée mentale débouche sur le champ de bataille qui semblait s'endormir. Dieux polycéphales de l'Inde, oui, mais aussi Kéroubims assyriens, dragons chinois, l'élémental demande des comptes à l'organisé, le tumultueux à l'olympien ; un Titan sur lequel la Grèce avait observé un remarquable mutisme remontait de dessous l'Ida. On assiste à un drame latent chez les grands habitants du romantisme, Goethe, Hugo, Michelet, — attrait et retrait devant un souffle d'abîme, une crainte de coups interdits, — préoccupation de faire prévaloir une sérénité sur une panique. Qui s'en est tout à fait accommodé, et qui en a été tout à fait dérangé ? question qui équivaut presque à celle-ci : les événements arrivent-ils ailleurs que dans l'esprit ? Au début du xix^e siècle, dans une gauche éternelle de l'esprit, l'épisode apparent de l'orientalisme vient coïncider avec l'événement intérieur du romantisme. D'une primitive patrie où l'hérésie redevient indéfiniment l'orthodoxie, parvient à la raison et aux arts de l'Occident un encouragement décisif à tirer parti de leurs hérésiarques.

Réclamation pour un monde total, le romantisme ne pouvait être l'un des trois âges de l'humanité fameux dans l'école allemande ; il n'a pas davantage dit non à certaines choses, mais

plutôt à toutes un oui possible, ce qui raccordait avec un Orient offrant de ne pas choisir entre le oui et le non. Le oui-ou-non, pétait la question des Grecs : la sophistique était l'exploitation parfaite du principe de contradiction ; si tu dis blanc, tu ne peux pas dire noir, — le génie de Socrate. s'évertue à mettre au pied de ce mur un semblant d'interlocuteur. Non moins infatigable, la casuistique indienne a pour loi et satisfaction de se jouer au travers des murs : si tu ne dis pas ensemble blanc et noir, Moi et Soï, tu as dit le rien. Dans la tradition méditerranéenne, individu ou idée sont, à tous les carrefours, interpellés sur un signallement inscrit dans un passeport ; on se case dans un monde d'appartenances. Du côté de l'Inde, qu'on soit homme ou dieu, la plus haute sorte d'identité est un pouvoir de transmutation ou d'indéfinition, la statue peut toujours pousser un membre de plus, le membre un attribut, le monument une décoration, l'idée un circuit, le poème un paquet de strophes ; le souhait de l'âme n'est pas de s'assurer qu'elle sera un jour la même pour toujours, mais, parmi un défilé infini de mues, de viser juste celle qui l'aura assez changée pour lui donner de contenir enfin et à jamais tous les changements. Rien, là, pas même un genre littéraire, qui soit autre chose qu'un tronçon, neutre en soi, d'un ensemble polyvalent. La discrimination intervient sans doute, et sans fin, mais pour détruire Tune après l'autre toutes les stabilités.

Quand les doctrines furent atteintes par-delà les profusions ornementales, elles frappèrent l'Europe par le diluvien des doses et les pédagogies de dilution. « Des pratiques plus ou moins aptes à produire l'union avec Dieu », observe aujourd'hui le « leader des catholiques de l'Inde » J. D'Souza, permettent de considérer que « le contenu dogmatique de la religion est d'importance secondaire » : cette rencontre à peu près textuelle avec Schleiermacher et ses amis éclaire la conjonction orientalisme-romantisme. Dans le travail mental de l'Occident le but visé avait été une position ; dans celui de l'Inde, c'était une attitude, et cette différence paraît la frontière de leur entente : or, ne peut-on dire que *le romantisme fut une sanctification des attitudes substituée à celle des positions ?*

C'est merveille qu'une grille tout à coup placée par des cryptographes de génie sur un chiffre immémorial ait tant vivifié un problème de limites humaines. Dans les trois domaines de la science, de l'art, de la foi, l'arrivée de l'Inde déclenche comme un peuplement inattendu. L'homme — au sens que l'Occident avait patiemment forgé à ce mot —, qu'est-ce d'écrasant ou d'exaltant qui vient de lui arriver ? Toutes les expériences long-

temps écartées de ses conciles viennent battre l'îlot du rationnel, qui se trouve désormais l'isolé dans l'océan des âges. La partie est-elle à rejouer entre cosmos et chaos ? Tout l'exclu réclame, comme si le rebut au prix duquel on fait les créations était la vie même. Non plus seulement l'inconscient, mais le monstrueux, est candidat au titre de naturel. Ce n'est pas la faute des orientalismes, mais de ce vaste engrenage qu'on peut appeler la cosmologie de l'histoire. Ce chapitre est terminé où les civilisations étaient l'œuvre des petits pays ; David et Salamine ne sont plus les arbitres. Terminé, celui où la clientèle de l'esprit, elle-même insulaire parmi une marée d'illettrés, réclamait une littérature de petite ville et des arts de régime. Fini, un calme de siècles, avec les pauvretés et les richesses des calmes. Déjà Gœthe percevait un battement de siècles en systole suivis par un siècle en diastole, — maintenant, il me semble, je comprends, chères au romantisme, les images de dilatation thoracique sous des ciels orientalisés : ainsi devait être désigné ce que nous appelons des civilisations ouvertes, avec l'accent que peuvent y mettre ceux sur qui elles se referment.

BIBLIOGRAPHIE

J'ai conscience de plus de dettes **que je n'en saurai acquitter. Du moins dirai-je d'abord** toutes celles que j'ai emportées de **la discussion en Sorbonne ; la culture** souveraine de M. Alfred Foucher, les **explorations précises** de **M. R. Jasinski**, m'ont permis d'améliorer mon **travail sur bien des points ; la science** magistrale de M. L. Renou, la vaste expérience comparatiste et littéraire de M. Jean-Marie Carré venaient renouveler tant d'enrichissements auxquels m'avait habitué leur sympathie ; et quelles habitudes m'auraient manqué, si ne m'avaient accueilli l'amitié et le talent de M^{me} Marie-Jeanne Durry ! Déjà, M. F. Baldensperger m'avait, sans se lasser, ouvert ses trésors d'idées, de (souvenirs, de documents. M. P. Masson-Oursel, à chaque rencontre, me faisait mieux voir dans mon étude ces infinis dont il est familier. D'Oxford, M^{me} H. A. Valette trouvait l'art tout amical de m'indiquer et m'éclairer les plus précieuses pistes. Il convient que soient remerciés, pour toute leur présence et leur concours, MM. Edmond Faral, E. Benveniste, H. Massé, Jules Blocli, Jean Wahl, Duchesne-Guillemin, pour la générosité avec laquelle ils se sont prêtés à mes questions, MM. Blanchot, J. Bonnerot, A. Viatte, Christian Maréchal, M¹¹⁶ G. Bianquis, MM. Stéphane Pavie, M. Parturier, Armand Quinot, IL Brunschwig, Maurice-Edmond Lévy.

Je ne pouvais me promettre et n'espère pas que soient résolues les multiples questions auxquelles je m'attaquais ; mon ambition constante a beaucoup plus tendu à indiquer de premières pistes et dégager de grands paysages qu'à épuiser des enquêtes ou tarir des nomenclatures ; je savais que, sur quantité de carrefours, je ne ferais que poser des écriteaux ; il fallait choisir, se vouer à quelques sentiers ou à une carte générale ; j'ai pris délibérément le second parti, sans doute parce qu'il était le moins inégal à mes moyens, mais aussi parce qu'il m'a semblé le plus utile à la cause de l'humanisme ; et, si je souffrais de ne rencontrer guère de prédécesseurs en chemin, l'espoir d'être dépassé par des successeurs est une récompense qu'on apprend à souhaiter en se mettant à l'école d'Anquetil-Duperron.

La plupart des références ont été incorporées au texte ; les nécessités de l'édition ont commandé de réduire à l'essentiel bibliographie complémentaire et index.

Abréviations : E. G. : *Etudes germaniques* ; J. As. : *Journal asiatique* ; J. S. : *Journal des Savants* ; M. F. : *Mercure de France* ; R. C. C. : *Revue des cours et conférences* ; R. 2 M. : *Revue des Deux-Mondes* ; R. IL L. F. : *Revue d'histoire littéraire de la France* ; R. L. C. : *Revue de littérature comparée*.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE : Il n'existe pas d'histoire de l'orientalisme, pas même de l'indianisme, moins encore d'ouvrage qui les étudie en liaison avec l'histoire des idées et des formes. — Inégale collection de matériaux, Windisch, *Gesch. der Sanskr Philologie*, 3 v. 1917-21, reste un instrument indispensable (notes finales du 1.1 sur les rapports indianisme-litt. ail.) ; V. V. Barthold, *La découverte de VAsie* (tr. fr. Nikitine 1947), le plus lisible, dissémine le sujet sur plusieurs chap. (Point de vue russe.) GÜdemeyer, *Riblioth. Sansk.*, 1847, catalogue de publ. précieux pour sa date. H. von Glasenapp, *Die Lit. Indiens*, 1929, esquisse, en Intr., les étapes de l'**indianisme** ; du même, *Die Philos. der Inder*, 1949 (en cours de tr.) a un

chap. final sur les rapports philos, entre Inde et Occident (ébauche sommaire dans *Calcutta Review*, nov.-déc. 1928). G. Dugat, *Hist. des orientalistes*, 2 v., 1868-70, recueil décevant de qq. notices cursives. **Bilan des travaux ail. jusqu'à 1869** dans Benfey, *Gesch. der Sprachwiss. und orient. Philol.* — **Pour** l'Angleterre, la collection des *As. Mes.* ; biographies de Jones et Colebrooke dans leurs *Œuvres compl.* ; Arberry, *Brit. Orientalists* et *Asiatic Jones* ; Atul Chatterjee et R. Burn, *Brit. Contrib. to Ind. Stud.*, 1943 (cf., pour l'apport ail., Meillet in *Scientia*, 1923) ; Stanley A. Cook, *The rediscovery of anc. Orient* (Actes 20^e Congrèsjorient. 1940), schéma ; *The Legacy of India*, éd. by G. T. Garratt, d'un exceptionnel intérêt (surtout art. Garratt et Rawlinson). — Italie : A. de Gubernatis : *Cenni sopra alcuni Indianisti viventi*, 1872, et *Matériaux pour... l'hist. des et. or. en Italie*, 1876.

Pour la France et l'humanisme, aucun travail d'ensemble ; deux séries de sources : A) études rétrospectives et partielles, certaines excellentes, le type en étant les art. 1, 7, 9, 13 du *Mémorial Sylvain Lévi*, 1937 (cf. S. Lévi, *L'Inde et le monde*, 1928, modèle de synthèse humaniste ; *L'Indianisme*, 1915, brève préface d'Expos. Univ.) ; *Livre du Centenaire de la Sté Asiatique* ; 1922 (Lacôte, *Indianisme*) ; *Livre jubilaire* du Collège de France, 1932, indications dans : prem. chap. et notes de La Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, 1924 (*Hist. du Monde* Gavaignac) ; Courtillier, *Les anc. civilis. de l'Inde*, 1930, tous deux très sûrs ; G. Frilley, *L'Inde, la Litt. sansc.*, s. d. (*Encycl. litt. ill.* Ch. Simond) et Intr. Simond (bibl., à contrôler). — Infl. orient, en Fr. : P. Martino, *L'Or, dans la litt. fr. aux xvii^e et xviii^e siècle*, limité au pittoresque, provoque, remarquables, Lanson, *RHLF*, 1906, 545, et Brunetière, *Et. crit.* VIII ; même limite à Jourda, *L'exotisme dans la litt. fr. depuis Chateaubriand*, 1938. — Notations dans N. D. Samsami, *L'Iran dans la litt. fr.*, 1936. — Histoire des idées : P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une hist. de la philos. indienne*, 1923, *La philos.*, en Or., 1938 (*Hist. de la philos.* Bréhier), *La philos. comparée*, 2^e éd. 1931 ; R. Grousset, *Hist. de la philos. or.*, 1923, *Bilan de l'hist.*, 1946, *L'Inde*, 1949 (cf. *Les études ind.*, Cinquantenaire de la *Rev. hist.*, 1928) ; ajouter Masson-Oursel, *Bibl. sommaire de l'indianisme (Isis, III)*. — Déjà anciens, mais non vieillis, qq. informateurs du premier rang : Max Müller, *Leçons* (surtout 3,4) et *Now leçons sur la science du langage*, avec notices tr. fr. Perrot-Harris ; Intr. Biéal à Bopp, *Gram. comp.* ; J. Mohl, *Vingt-sept ans d'hist. des et. or.*, 1879 ; J. Darmesteter, *Essais orientaux* et *L'Oriental*, en Fr., 1883 ; Barth, *Quarante ans d'indianisme*, 5 v., passim ; S. Reinach, *Manuel de philol.*, I, 118-20 ; A. Maury, *L'anc. Acad. des Insc. et B. L.*, 1864 ; ajouter : R. Dussaud, *La nouv. Acad. des Insc. et B. L.*, 2 vol. 1946-47 ; J. M. Carré, *Voyageurs et écr. fr. en Egypte*, 2 v. 1932. — Sciences : Caullery (in Hanotaux, *Hist. nation fr.*, XV). — B) témoignages contemporains sur le progrès des connaissances : Lanjuaïnais, *Œuv.*, I, 1832 (très utile, avec le suivant) ; Dussieux, *Essai sur l'hist. de l'érud., or.*, 1842 (B. N : X, 24, 585) ; glanes dans Guigniaut, *Relig. de Vantiq.*, 1, 1825, les notes ; S. de Sacy, *Mél. de litt. or.*, s. d. ; Rémusat, *Mél. asiaU* et *Nouv. mél.*, 1829-43 ; art. cités de Leroux, Pauthier, Reynaud ; G. Schlegel, *Réflexions*, 1832 ; Eckstein, *Des et. sansc.* (B. N : Z p. 1852) ; Albr. Weber, *Dern. résuit. des trav. sur l'Inde ant.*, tr. in *Rev. germ.* 1858 ; *ibid.*, *Lettre de Renan* ; du même, *L'avenir de la science*, *Et. d'hist. relig.*, *De Vorig. du langage*, *Quest. contemp.*, *Mél. relig. et hist.*, *Corresp.*

Civilisation hindoue : l'essentiel dans Renou, *Litt. sansk.*, 1946, *Anthologie sansk.*, 1947, *L'Inde classique* (avec Filliozat, Meile, Esnoul, Silburn), 1949, *Les maitrres de la philol. védique*, 1927, *La poésie relig. de l'Inde aul.*, 1942,

Sansk. et culture (vues humanistes), 1950 ; À. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhara*, 2 v. 1905-22, *La vie du Bouddha*, 1949 ; Masson-Oursel, de Willman-Grabowska, Stem, *L'Inde antique*, 1933. — Littérature : Winternito, *Gesch. der ind. Lit.*, 3 v. 1909-22. — Esotérisme et tradition : **R. Guenon, Intr. gén. à Vêt. des doct. hind., 1921, La crise du monde moderne**, 1946 ; J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, 1947 (avec coll. « Spiritualités vivantes ») ; Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, 1949 (avec coll. « Tradition »). — Recueils d'études diverses, certaines importantes : **Appels de l'Orient, 1925 (Cah. du mois) ; Feuilles de l'Inde, I, 1928 ; Prestiges de l'Inde**, 1947 (Cah. de culture comparée) ; *Rythmes du monde*, 2 et 3, 1947-8 ; **Bouddhisme et Christianisme (Témoignages, janv. 1949) ; Approches de l'Inde** (dir. Masui), 1949 (Cah. du Sud).

DÉFINITIONS et L. I, Ch. 1 : Festugière, La Révél. d'Hermès Trism., I, 1944 ; Filliozat, Intr. au Catal. du fonds sansh. de la B. N., 1, 1941 ; Débuts de l'indianisme (J. As. avr.-juin 1937 (cf. c. r. Dehérain, S, de Sacy, in J. As., oct.-déc. 38) ; La doct. du brâhm. d'après S. Hippolyte (Rev. d'hisU des relig., 1947) ; Les échanges de l'Inde et de l'Empire rom. (Rev. hist. janv.-mars 49) ; La Fr. et l'Inde dans la création de Vindianisme (France-Orient, janv. 47). — R. Schwab, *Anquetil-Duperron*, 1934 (et la préf. S. Lévi). — Sont cités : Quinet d'ap. éd. Pagnerre 11 v. 1857-70 ; Hugo, éd. Imp. Nat. (Ollendorff-Albin Michel, en cours) ; Schopenhauer, tr. fr. Alcan. — Burtin, *Le baron d'Eckstein*, 1930, m'a beaucoup servi. — Place de l'orientalisme dans Thist. litt. : Jasinski, *Hist. lin. fr.*, 1947, 505, 587 ; Paul van Tieghem, *Le romantisme dans la litt. europ.*, 1948. — Évolution des attitudes spirituelles : A. Schweitzer, *Les grands penseurs de l'Inde*, 11-23, 219-22.

L. II : P. 29 Camoens : cf. D. Saurat, Marsyas, juin 1949 ; jansénisme de G. de Tassy : L. Séché, Educateurs et moralistes. — 61 Volney : Bréal, J. S., 1899, 98 et 261 ; thèse Gaulmier 1949 (non encore publiée). — 68 Essai de Chateaubriand : Sainte-Beuve, Moniteur, 17-4-1854. — 74 F. Schlegel : Anstett, La pensée religieuse de S., 1941, et Intr. à S., Cours d'hist. univ., 1939 ; Schlagdenhauffen, F. S. et son groupe, 1934 ; 1. Rouge, F. S. et la genèse du romant. ail., 1940, et Les écrivains ail. de la prem. génération romant., 1930 (cf. Haym, Die romantische Schule). — Soc. Asiat. : prospectus et J. As. (prem. années) ; Botta : Pottier, Calai. Antiq. assyr. Louvre, intr. ; A. Parrot, Archéol. mésopotamienne, 1946. — 92 Champollion : La Brière, C. inconnu, 1898. — V. Cousin : P. F. Dubois, Fragm. lin., 1897, II, 299 (cf. Tronchon, Rev. germ. 1924) ; Caro, Met. et Portr., I, 9, 1888. — 106 Lamennais : Christian Maréchal, Ed. et Intr. à L., Essai d'un syst. de philos. cath., 1906, et La jeunesse de L., 1913. — 113 Barchou : F. Baldensperger, Orientations étrang., 194 et n., et M. F., 1-7-1949 (cf. Barchou in R2M 1831, 1, 526) ; Delécluze, Souvenirs. — 133 Bergaigne : en 1880 Mallarmé : « La mythologie des Hindous demeure, malgré que se popularise la lecture des Védas, la préoccupation presque spéciale de savants versés dans le sanscrit » [Les dieux antiques, rééd. 1925, 21]. — 139 Leupol : Mém. Acad. Stanislas, Nancy, 1861, XLI.

L. III, ch. 1 : 153 Bernier : L. Roche, Vie de La Fontaine, 1913 ; A. Bailly, La F., 1937 ; Bamboat, Voyageurs fr. dans l'Inde, 1933 (cf. Samsami, ouvr. cit.) ; M. L. Dufrénoy in Rev. Trimestr. Canad., été 1949 ; Léon Petit in M. F., 1-4-1950. — 164 Voltaire, Ezour-Vedam : Anton. Debidour in RLC, 1924, 26-40 ; Renou, Litu sansk., 188. — Ch. 2 : 181 Postel : L. Febvre, Le probl. de l'incroyance au xvi^e s., 1942 ; D. Restoux, Notes sur G. P., Mortain, 1030. — 183 : Y. Bêla val in E G, janv.-mars 1947. — Grammairiens :

Picavet, *Les Idéologues*, 1891.— 189 A. Viatte : *Le catholicisme chez les romant.*, 1922. — 192 Fourquet in *E G*, janv.-mars 1947 ; Meillet, *Intr. à l'ét. comp. des langues indo-eur.*, 8^e éd. 1937. — 198 Seillière, *Gobineau et Varyanisme hist.*, 1903 ; *G. et le gobinisme*, *NR F* fév. 1934.

Chap. 3:3. T. Babbitt, *Romanticism and the Orient* (in *The Boohmun*, déc. 1931). Angleterre : M. E. de Meester, *Or. infl. in the engl. Lit.*, 1915 ; G. Sarrazin, *La Renaiss. de la poésie angl.*, 1889. — 213 Carlyle : *Essais et Nouv. ess. tr.* Barthélémy 1900-07. — Amérique : Will. Girard, *Du Transcendentalisme...*, 1913-16 ; K. W. Cameron, *Emerson's Reading*, 1941 ; C. H. Page, *The Chief Amer. Poets*, 1905, 88 ; E. G. Vaugh, *The Romantic Revolt*, 1907 ; Rég. Michaud, *Panorama litt. amer.*, 1928, et tr. et *Intr.* Emerson, *Autobiographie*, 2 v. 1914-18. — 215 Allemagne : A. F. J. Remy, *Infl. of India et Persia on the poetry of Germany*, N. Y., 1901 ; Paul van Tieghem, *Le préromantisme*, I, 1924 ; R. Huch, *Les romant. ail.*, tr. A. Babelon, 1933 ; *Le romantisme ail.* (Gah. du Sud), 2^e éd. 1949 ; Spenlé, *Novalis*, 1903 et *La pensée ail.*, 4^e éd., 1949 ; H. Brunschwig, *La crise de l'Etat prussien et la genèse de la mentalité romant.*, 1947. Sur Herder : Max Rouelle, *Intr. et tr.* II., *Une autre philos. de l'hist.*, 1943 ; Tronchon, *La fortune intell. de H. en Fr.*, 1920 ; Tonnelat, *Paradoxe sur H.* (in *E G*, janv.-mars 1946) ; J. de Pange, *Les voyages de H. en Fr.* (in *E G*, janv.-mars 1947). Sur Schelling : E. Bréhier, *Schelling (cf. Hist. de la phil. ail.*, 1921) ; Jankélévitch, *Intr. et tr.* S., *Philos. de la mythologie*, 2 v., 1943. Sur Schleiermacher : I. J. Rouge, *Intr. et tr.* S., *Disc. sur la relig.*, 1944 ; P. Mesnard, *Dialogue avec S.* (in *Vie Intell.*, mai 1947 ; avec Chastaing, *Remarques compl.*). — 224 Goethe et suite : H. Lichtenberger, *Intr. et tr.* G., *Divan*, Aubier (s. d.) ; H. Blaze, *Ecriv. et poètes de l'All.*, 1851 ; N. Martin, *Poètes cont. de l'All.*, 1860 ; Paul van Tieghem, *Le mouvement romant.*, 1923. — 234 Questions homériques : Sainte-Beuve, *Port. Cont.* III, 424 ; Léo Joubert, *Essais de crit. et d'hist.*, 1863. — 237 Baader : Susini, *Fr. von B. et le romantisme mystique*, 1942, 2 v. — 238 Ozanam : *MéL*, 2 v. 1855, *Lettres* : 2 v., 1865 ; G. Goyau, *Ozanam*, 1931.

L. IV, ch. 1 : C^{tes8e} J. de Pange, *M^{mc} de Staël et la découv. de VAll.*, 1929, et A. W. Schlegel et M^{me} de Staël, 1928 ; Y. Le Febvre, *Le « Génie du Christianisme »*, 1929 ; cf. L. K orner, *Botschaft der Deutsch. Romant. an Eur.*, 1929. — 245 Loeben : Sucher, *Intr. à tr.* Eichendorff, *Vie d'un propre à rien*, 1929. — 246 Bailly : in Viatte, *Sources occultes du romantisme* (ouv. essentiel), 2 v. 1928 ; cf. id., *V. Hugo et les illuminés*, 1947. — Ajouter pour les infl. étrangères en Fr., L. Reynaud, *Uinfl. all. en Fr.*, 1922, et *Le romantisme, ses orig. anglo-germ.*, 1925. — 250 J. Dermenghem, *J. de Maistre mystique*, 1947. — 251 J. Blum, *Starck, et La vie et l'œuvre de Hamann*, 1912 ; Hamann, *Aesthetica in nuce*, tr. H. Corbin (*Mesures*, 15-1-1939). — 253 Sainte-Beuve : M. Allem, *S.-B. et « Volupté »*, 1935 ; *Port. Cont.*, éd. en 3 v. 1852 ; *Corr.* S.-B. éd. modèle Bonnerot (en cours). 257 Saint-Simon ; Gharléty, *Hist. du st-simonisme*, 1931. — 267-9 « Calendrier » de Comte : développé par P. Laftitte, pour brahmanisme et bouddhisme, dans les leçons 7-8 du Cours de 1874-5, *Les grands types de l'humanité* (I, 219-339) ; organisation hindoue à nouveau classée dans les « grandes théocraties de l'antiquité » ; reproche de mettre « la précision mathématique au service des divagations les plus insensées » ; appliquer « nos méthodes de classification aux choses sur lesquelles il est impossible de rien savoir » semble le fond du grief positiviste : « Jamais une nation n'a senti à un degré moindre le besoin de certitude et de réalité » ; la « loi sociologique » des trois âges

veut que le plus ancien soit celui du « fétichisme », point sur lequel Lafitlle se rencontre avec l'abbé Dubois. Curieuse étude, attentive, informée, pénétrante, et qui pourtant décide de ne pas aller dans la profondeur : après avoir reconnu le caractère synthétique et total de la doctrine brahmanique, l'avoir même préférée en cela au catholicisme, « on* n'attend pas de nous que nous consacrons un seul de nos instants à ces spéculations sans base et sans frein qui composent la philosophie indoue ». Ici B. Saint-Hilaire est dépassé. Néanmoins est rappelée la grande estime professée par Comte pour l'esprit des brahmanes. Puis c'est à B. d'Aurevilly qu'on pensera en lisant que, pour les poèmes hindous, quelles que soient leurs beautés par endroits, il faut « placer ces œuvres colossales autant qu'imparfaites non loin des produits plus imparfaits encore de leur fastidieuse métaphysique ». — Au bouddhisme est reconnu un grand mérite : celui d'une perfection morale qui se passe « de l'hypothèse divine » ; mais, ici encore, « tendance invincible vers les spéculations déréglées » ; et la doctrine, inférieure au brahmanisme par son impuissance à « fonder une société ». Jugement radical : « Il n'a su faire que des saints ». Finalement, bouddhisme et brahmanisme sont accusés des mêmes vices irrémédiables : accouplement du dialectique avec l'immatériel, — échec dans le rôle de religion universelle ; la réussite dans les deux domaines, rationnel et social, ne pouvait revenir qu'au positivisme. Mais le bouddhisme inspire à Lafitlle une « ardente sympathie », à titre d'« expérimentation sociologique », il est vrai ; et il finit en adjurant, après Garnier ^{^V}, plorateur d'Angkor, la France de sauvegarder Angkor-Vat comme un monument national. — 274 Erdan, *La Fr. mystique*, 2 v. 1855. — Ch. 2 : 279 A. Brun, *Eckstein policier* (in RLC oct.-déc. 1947). — 282 Marquiset, *Ballanche et M^{me} d'Hautefeuille*, 1902. — 283 Fauriel, *Corr. avec M. Clarke*, 1911. — 284 M. Souriau, *La préface de Cromwell*, s. d. — 294 suiv. : Quinet, *Hist. de mes idées* ; J. M. Carre, *Les écriv. fr. et le mirage ail.*, 1947 ; J. Boudout, *Faust et Ahasvérus* (in RLC oct.-déc. 1930) ; II. Michel, *E. Quinet*, 1903 (pas de bon livre d'ensemble sur E. Q. ; v. Monod, *Vie et pensée de Michelet*, 1 ; Chazin, *Q. lecteur à "Emerson* (in RLC, 1935, 136 et 310). — 296 Tronchon, *Hist. ail. et fr.* (in RLC 1932, 401). — 305 Vermeil in *Le Romantisme ail. (Cah. du Sud ; ibid., surtout J. P. de Dadelsen)*. — 307 Bûche, *ouv. cité*. Schelling, *L'Idéalisme transcendantal*. — 312 Burnouf : B., *Choix de lettres*, 1891 ; Enseignement au Collège de Fr. : Lois de Manou 1835-9, Rig-Véda 39-40, Râmâyana et Manou 46-48, Manou 48-52, Gîtâ 52. — 315 Meillet : *Livre jubilaire*, 28. — 321 Salon Cuvier : M^{me} Ancelot, *Les salons de Paris*, 1858 ; F. Baldensperger, *Les années 1827-28* (in RCC 1927-28) ; Sarah Lee, *Mém. de Cuvier*, 1833 ; E. Pilon, *Le salon de C.* (in R 2 M 15-7-1932) ; Chesneau du Chesne, *La réception de Lamartine à l'Acad.* (in *Temps*, 23-7-1931). — 317 Sacy et Michelet : Monod, *Vie et pensée de M.*, I, 364 ; Dehéraïn, *Sacy, ses conternp. et ses disciples*, 1938, et *S. et ses correspondants* (J. S., 1919). — 324-5 : S. de Sacy, *Balzac, G. Saint-Hilaire et l'unité de composition* (in *M. F.*, juin-juil. 1948) ; Madelin, *La nation sous l'Empereur*, 1948 ; P. Moreau, *Le romantisme*, 1932. — 328 Meyranx, orthographe certaine ; Balzac et le grand Larousse écrivent Meyraux (confusion fréquente entre *n* et *u* dans les noms propres) ; 330 Ampère (A. M. et J. J.), *Corr. et Souv.*, 2 v., 1875 ; L. de Launay, *Journ. de J. J. A.*, 1927 ; Faral, *Livre jubilaire*. — 332 Oberman : Sainte-Beuve, *Sénancour in Port. Cont.*, I. — 334 Mohl-Clarke : Marie-Jeanne Durry, *La vieillesse de Chateaub.*, 2 v., 1937 ; O'Meara, *M^{me} Mohl et ses intimes*, 1886 ; M. C. M. Simpson, *Letters... of J. and M. Mohl*, 1887 ; M. E. Smith, *Une Angl. à Paris*, 1927. — 337 Massé, *Firdousi*

et l'épopée nationale, 1935. — Fauriél : Galley, F., 1909 (490, particulièrement sur Inde) ; sur Chézy : Ed. Rod in *R2 M*, déc. 1908-janv. 09 (cf. Fkayet, *Idéologues*). — Farai : *La Chanson de Roland*, 1983 (et in Bédier-Hasard, *Hiau litt. fr.*, I, 7, 9). — 341 Delécluze : bonne thèse R. Gaschet, 1942, — 342 : la notice Burnouf (père et fils) par Naudet, 1886, B. N., 1/m. 1948. — 346 Harispe : *Lamennais et Üverbet*, 1933. — 347 Mérimée : *Corr.*, précieuse éd. Parturier (en cours) ; (autre est ta question de l'érotisme alimenté par un certain Orient). — 351 Fouinet : R. Martineau, F. et les *Orientales* (in M. F., 16-6-1916) ; Guimbaud, *Les « Orientales »*, 84 n. 1 ; Samsami, ch. v. — 354 Les Pavie : V. P., *Œuv. choïs.*, 2 v., 1887 ; Th. P., V. Pavie, 1887 ; A. Pavie, *Médaillons romani.*, 1909 ; Chasles-Pavie, *Confid. romant.* (in *I. des Débats*, 4-7-1896) ; R. Bazin, *Paysages et Pays aVAnjou*, 1930 ; Sainte-Beuve, *Corr.*, I-V.

Ch. 4 : Jacquemont : bonne thèse P. Maes, 1934. — Michaud : c'est le directeur de la Biographie connue (nombreux art. sur les orientalistes). — Charles : à l'occasion de Prinsep, *Essays on Indian Ant.*, 1858, les art. des *Débats* ; sur Ch., Marg. Phillips, *Ch. crit. et hist. de la litt. angl.*, 1933 ; Cl. Pichois, *Sainte-Beuve et Ch.* (in M. F., 1-3-1950). — 371 Expositions : Adal. de Beaumont, *Un voyage en Or. à l'Exp. de 1867* (in *R2 M*, 1-11-67) ; Max. du Camp, *Or. et Italie*, 1868, et *Les Beaux-Arts à l'E. U. de 1855, 1855*. — P. Dillon, *Voyage*, tr. fr. 2 v. 1830.

L. V, ch. 1 : 375 Lamartine : Hazard, *Infl... chez L.* (in *RCC*, t. 22-24) ; M. Levaillant, *Œuv. choïs. de L.*, 1925 (en fait, l'une des meilleures biographies) ; Citoleux, L., 1906 ; J. des Cognets, *La vie intér. de L.*, 1913 ; P. Moreau, *ouv. cit.* ; H. Guillemin, *Le « Jocelyn » de L.*, 1936 ; L. Buzzini, *L. et rinde* (in *Nouv. Litt.*, 20-9-1930), cite J. Lemaître : « La moitié des Harmonies sont tout simplement des hymnes védiques », — lettre de L. 1834 : « Nous aurons aussi nos poèmes indiens », — et *Souv. et Port.* : « J'aurais pu accomplir quelque grande œuvre, en empruntant les pinceaux et les couleurs des poètes de l'Inde », — note l'intérêt de L. pour les cours de Cousin, — L. en 65 utilise l'*Hitopadésa* de Lancereau à propos de La Fontaine ; — embarquement pour la Palestine : en 39 L. écrit à Virieu qu'il irait aux Indes s'il le pouvait. 381 *Ibid.* : l'épilogue du *Mahâbh.* tr. par Foucaux a paru en 56 (année des *Entretiens*) dans *Rev. de l'Orient*. — Ch. 2 : Berret, *Le Moyen-Age eur. dans la Lé g. des Siècles*, 1911, et *La philos. de V. H.*, 1910 ; L. Emery, *Vision et pensée chez V. H.*, s. d. ; Viatte, *V. H. et les Illuminés*, et *RHLF*, 1932, 434 ; Saurat, *La religion de V. H.* ; F. Gregh, *L'œuvre de V. H.*, 1933 ; P. Audiat, *Ainsi vécu V. H.*, 1947 (remarquable mise au point biographique) ; *Europe*, 15 juin 1935, N° V. H. ; éd. Berret, *Lég. des Siècles*, Vianey *Contempl.* Plusieurs précieuses indications ici dues à M. A. Foucher. — 387 « Les spécialistes » : Lacôte, *Livre du Centenaire*, 227. — 388 *Aigle du Casque* : Berret, *Moyen-Age*, 352. — 390 Michelet-Fauche : corresp. M. inéd., *Bibl. hist. Ville Paris* ; cf. F., *Avant-propos Mahâbh.* II, p. VI. — 395 Joseph Baruzi, *Le rêve d'un siècle*, 1904. — Ch. 3 : V. A. Summers, *L'Oriental, de Vigny*, 1930 ; G. Bonnefoy, *La pensée relig. de V.*, 1944, et *Rev. hist. philos.*, Lille, avril-juin 1943 (*Alméh*) ; Citoleux, V., 1924 ; éd. *Corresp.* par F. Baldensperger ; *Lettres de Bruguère* pbl. Chérel (in *RLC* 1927, 146-64) ; M. Roche, V. et *Vésotérisme* (in *Blois et le Loir-et-Cher*, 1948 ; aperçus intéressants). — Ch. 4 : surtout l'inappréciable Monod, *Vie et pensée de M.*, D. Halévy, J. M., 1928. — Ch. 6 : sur les contacts importante étude de F. Baldensperger, *Où s'affrontent l'Or. et l'Occ. intellect. (Et. d'hist. litt., 3^e série, 1939)*. — 435 Gautier : R. Jasinski, *Les ann. rom. de G.*, 1929 ; H. David,

L'exotisme chez G. (in RLC 1919, 515) ; 437 Nerval : P. Martino, *Le carnet du Voyage en Orient de N.* (in RLC 1933, 140) (cf. éd. Clouard, 3 v. 1937) ; A. Marie, *G. de N.*, 1914 ; J. Richer, *N. et les doctrines ésotériques*, 1947 ; 439 Flaubert : Ed. Maynial, *F. orientaliste* (in RLC 1923, 78) ; 441 L. de Lisle : Carcassonne, *L. de L. et la philos. ind.* (in RLC 1931, 618) ; G. Falshaw, *X. de L. et l'Inde*, 1923 ; J. Vianey, *Les sources de L. de L.*, 1907. — 443 Mallarmé : Mondor, *Vie de Mallarmé*, 2 v., 1941 (cf. M. F., Cuénot 15-11-1938, et J. Schérer 1-1-1938) ; *Catalogue d'autogr... bibl. J. Lahor* (Cornuau), 1935, p. 18. — Il faudrait adjoindre aux Parnassiens Louis Ménard, ses livres comptant moins dans le domaine hindou que ses curiosités et son influence personnelle. — 445 Rimbaud : cf. Gengoux, *La symbolique de R.*, 1947.

L. VI : additions d'après Glasenapp, *Cale. Rev.* nov.-déc. 1928 : Schiller déclare que « toute l'antiquité grecque n'a rien produit d'égal à la belle figure » de Sacountalâ ; Gœthe n'a pas su le sanscrit, mais a essayé d'écrire le nâgarî (comme le persan ; échantillons au G.-Archiv) ; Heine, *Buch der Lieder* : « Portugais, Hollandais et Anglais ont rapporté de l'Inde les trésors sur leurs grands bateaux, nous n'avons été que spectateurs. Mais les trésors spirituels de l'Inde ne nous ont pas échappé » ; Kant se rencontre souvent avec la pensée hindoue, mais ne semble pas l'avoir bien connue ; Fichte en est encore plus proche dans *Anweisung zu einem seligen Leben*, — bien davantage encore (surtout StcherbaUky l'a souligné) Hegel, mais par coïncidence et d'après des points de départ tout différents ; tout autre est le cas de Schelling, surtout intéressé par l'Inde au sommet de sa longue vie (1775-1854) quand il élaborait *Phil. de la Myth. et de la Révé.* et voisinait avec la théosophie ; admirant les *Upanish.* comme la plus vieille sagesse de l'humanité, il amena Max Müller à en traduire quelques-unes pour lui en 45, il mettait les « livres sacrés de l'Inde » fort au-dessus de la Bible. Sur Schopenhauer v. Max Ilecker, *S. und die ind. Philos.*, Cologne, 1897 ; éthique et métaphysique ouvertement inspirées de l'Inde, révolution de Copernic pour lui ; plus voisin, quoi qu'il en ait, du Vedânta que du bouddhisme ; Ed. von Hartmann, opposé aux systèmes ind. dans sa philos. de l'hist., en subit l'influence pour sa religion de l'avenir, « monisme concret » combinant Vedânta et monothéisme judéo-chrétien ; déclare son principe universel, l'Inconscient, plus exactement défini dans le védantisme que par aucun philosophe de l'Europe moderne ; Nietzsche connut mais combattit l'ascétisme indien, gardant grand égard à la philosophie sociale des Lois de Manou ; Wagner resta grand admirateur des religions ind., encore que vacillant en ses idées. — 456 J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, 1948 ; Intr. à tr. *Zarathoustra* par G. Bianquis, 1946 ; O. G. von Wesendonk, *N. und seine iran. Quellen* (in *Preuss. Jahrb.*, juil. 1933) ; Leibrich, sur Jaspers *N. und das Christentum* (in *E. G.*, janv.-mars 1947) ; A. Quinot, préface à tr. *Pages mystiques de N.*, 1945 (cf. Sté fr. d'ét. nietzsch., *Feuilles mensuelles*, 17, nov. 1947) ; cf. Andler, *N.*, passim. — R. Wagner, *Ma vie*, tr. fr., 3 v., 1912 ; *id.*, *Œuvres en prose*, tr. Prodhomme, IV, V, s. d. ; *id. Lettres à Math. Wesendonk*, tr. fr., 2 v., 1905 ; *id.*, *Tétralogie*, tr. Brinn'gaubast-Barthélémy, 1894 (et Intr.) . H. S. Chamberlain, *R. W.*, tr. fr., 1900. — 471 Gandhi-Tolstoï : Milan I Markovitch, *T. et G.*, 1928 (renvoie à Birukov, *T. und der Orient*, 1925) ; sujet souvent repris ; cf. Gandhi, *Expériences de vérité*, tr. fr., 1950 ; orientalisme russe : surtout dans Barthold. — 483 Burnouf sur R. Roy : J. S., déc. 1832, 705-717. — 484 Boehinger : je dois de très précieux renseignements à M. Wendel, prof, à la Fac. de Théol. protest, de Strasbourg, Directeur des

Arch. et de la Bibl. municip. — 490 Tomomatsu : *Le bouddhisme*, 1935. — 496 Toynbee : *Civilization on Trial* (cf. *La civilisation mise à l'épreuve* in *Documentation* /r., N^{lle} série, 972, 22-6-1947 ; W. Weidlé in *Critique*, août 1949).— 503 Elie Faure. *Or.etOcc.* (in *M, F.* 15-7-1931, très important) ; cf. Baldensperger, *Et. d'hist. lin. cit.* ; pour les confrontations d'idées sur le terrain scientifique : E. Téchoueyres, *A la recherche de Vunité*, 1937.

INDEX

- Abbadie* (d'), 122. *Ackermann* (et M^{me}), 113, 197, 446. *Adelung* (Jos. Chr.), 39, 41, 184-6, 188, 238. *Adelung* (Fried.), 88, 186, 472. *Ahrens*, 111. *Allen* 51, 218. *Ampère* (J. J.) 21, 55, 107, 109, 255, 266, 270, 282, 317, 318, 320, 325, 330-4, 337-43, 347, 349, 358, 388, 404. *Amiel*, 139, 359, 407-9. *Ancelot* (M^{me}), 321-2. ANQUÉTIL-DUPERRON, 7, 13, 16, 18, 20, 21, 23, 25, 26, 29, 32, 34, 38-45, 39, 56, 58, 60-2, 64-5, 69, 73-4, 85-6, 94-5, 101, 110, 134, 146, 153, 155, 158, 164-6, 170-7, 180, 198, 215, 222, 238, 246, 251-3, 262, 312, 314-6, 325, 345-6, 360-2 n., 365, 369, 391, 400, 427, 477, 486, 501. *Anstett* (J. J.) 77-80. *Anville* (d') 363 n. *Annim* (Achim d'), 77, 84, 230-2, 436. *Arnold* (Edwin), 213, 216. *Arnold* (Mathew) 372. *Astruc*, 13, 227, 359. *Augustin* (saint), 27, 265, 489.
- Baader* (Fr. von), 237, 239, 248, 254, 291, 346. *Banville* (Th. de), 353-4, 441, 443. *Barbey d'Aureville*, 132, 136, 226, 247, 266, 269, 288, 351 n., 353. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, 104, 112, 120, 122, 129, 130 n., 265, 270, 309-10, 314, 320, 332, 339, 359, 362, 369, 373, 379, 381, 387-8, 404-5, 408. *Bailly*, 184, 229, 246, 372. *Baldensperger* (F.), 96, 400. *Baldoeus* (Ph.), 153. BALLANCHE, 86, 115-6, 140, 187 n., 190, 239, 249, 254-7, 270, 272, 282, 299, 307, 320, 330, 333, 343, 373, 415, 421, 423. BALZAC, 114-6, 220, 249, 326-30, 370, 386, 419, 437, 477. BARCHOU DE PENHOEN, 22, 113, 115, 187 n., 257, 335. *Barrés*, 12, 285, 434. *Barros* (Joao de), 35. *Barth* (Aug.), 16, 38, 41, 45, 133, 136, 204. *Barthold* (V. V.), 33 n., 87, 127. *Baruzi* (Jean), 183. *Baruzi* (Joseph), 395. BAUDELAIRE, 89, 214-5, 250, 302, 364, 422, 429-33, 439-40, 443. *Bazin* (A. P. L.), 108. *Bazin* (René), 356. *Béer* (Michel), 117, 366. *Béguin* (A.), 250. *Belaval* (Y.), 183, 200. *Selon* (P.), 182. *Benfey*, 16, 55, 111, 129, 131, 204. *Bentley*, 322. *Béranger*, 376. *Bergaigne*, 16, 87, 133, 139, 319. *Bergier*, 195-6. *Bergmann*, 195-7, 485. *Bergson*, 490. *Berkeley*, 160, 174, 213. *Bernard* (Th.), 135. *Bernardin de Saint-Pierre*, 112, 117, 220, 366, 375. BERNIER, 12, 30, 36, 39, 41, 58, 147, 153-9, 171-2, 205, 246, 262. *Bérose*, 10. *Berret*, 387, 392, 395. *Bhartrihari*, 101, 131. *Bhava-boûti*, 371, 438. *Bianquis* (G.), 456. *Bignon* (abbé), 37, 40. *Billy* (A.), 106. *Biré*, 400. *Blake* (W.), 212, 227, 421, 490. *Blanc de Saint-Bonnet*, 255, 307, 424. *Blawitzky* (M^{rae}), 17. *Blaze* (H.), 225 n., 385-6, 434. *Bloeh* (J.), 261. *Blum* (J.), 251. *Bochinger*, 179, 180, 196, 484-7. *Boden* (colonel), 53. *Boehme* (J.), 183, 212, 237, 245, 252-3, 448, 467, 486. *Böthlingk*, 88, 472. *Bohlen* (P. von), 112, 131. *Bonald* (de), 140, 189, 190, 239, 256, 497. *Bonnet* (Charles), 176, 248-9, 252, 255, 323. *Bonnefoy* (G.), 402, 406. BOPPE (Franz), 54-6, 62, 67, 72, 81-2, 86, 89-91, 96, 99, 101, 111-2, 120, 133, 138-9, 180-1, 188-9, 191-4, 198-9, 201, 225, 309 n., 315-7, 319, 324, 326-7, 333, 340, 451, 465. *Bore* (Eug.), 108, 346, 355. *Bossuet*, 27, 134, 138, 164, 276, 418, 482. *Botta*, 89, 92, 107, 337. *Boucher de Perthes*, 131, 391. *Bouchel* (P.), 146, 158, 165, 243. *Boudout* (J.), 302. *Bourges* (Elémir), 7, 393, 445-6. *Bourget* (Paul), 138, 446. *Brasseur de Bourbourg*, 131. *Bréal* (M.), 99, 139, 191, 193, 199, 204. *Bréhier* (Em.), 235, 454, 496, 499. *Brentano* (Clément), 59, 77, 230-2, 236, 436. *Brillant* (M.), 489. *Briot*, 147. *Brissot* (Barnabe), 456. *Brissot* (J. P.), 185. *Brosses* (de), 188, 477. *Bruguière de Sorsum*, 91, 373, 400-1, 403. *Brunetière*, 23, 283. *Brunot* (F.), 185. *Brunschwig* (H.), 273. *Bûche* (J.), 307. *Bunsen*, 275, 487-8. *Burke*, 42, 85. *Burnouf* (Emile), 22, 99, 139, 309 n., 391, 417 n. BURNOUF (Eugène), 22, 32, 33, 47, 54-6, 62, 71, 73, 86, 87, 90-1, 95, 102-5 n., 107, 109, 111, 113-4, 120-2, 125, 130-1, 133, 138-9 n., 140, 145, 179-80, 184, 192-3, 195-7, 204, 222, 261, 263, 265, 268, 272, 274, 283, 306-7, 309-16, 317-20, 325-6, 331-2, 336, 341-2, 347, 354-5, 359, 362-4, 402-4, 414-5, 419, 441, 448, 452, 460, 471-3, 479, 483-4, 498. *Burnouf* (Jean-Louis), 75, 91, 101, 138, 309 n., 319, 341. *Burtin* (P.), 110, 277 n., 279, 281, 284, 287, 327, 480-1. *Byron*, 70, 210, 212, 329, 332, 385, 400.

- Câlidâsa*, 32, 40, 57, 130-1. *Calmette* (P.), 38, 158, 170. *Camoens*, 36, 218. *Campbell*, 212. *Cardonne*, 72. *Carey*, 50, 101, 124, 365. *Carlyle*, 178, 213-4, 217, 275, 422, 425-6, 446. *Carne* (L. de), 110, 287. *Carnot* (Hipp.), 257-9, 262, 264. *Caro*, 104, 236, 266, 344, 391. *Carpenter* (Edw.), 218. *Carré* (J.M.), 93, 331, 396 n., 417 n. *Catherine II*, 184-6, 471. *Caullery*, 324, 328 il. *Caussin de Perceval*, 108. *Chabrelie*, 363. *Chamberlain* (Houston), 199. *Chambers* (W.), 48. *CHAMPOLLION*, 19, 34, 73, 85, 87 a., 90, 92-5, 115, 119, 123, 237-8, 309, 321-2, 347, 411, 415, 487. *Chânakya*, 366. *Chantepie de la Saussaye*, 477-9. *Chapelain*, 154, 156-7, 205. *Chapelle*, 153, 156-7. *Chardin*, 39, 154, 157. *Charléty*, 258. *Chasles* (Philari.), 50, 95, 109, 111, 121, 125-6, 278, 282-3, 366-70, 388. *Chassay* (abbé), 351. *CHATEAUBRIAND*, 13, 23, 27-8, 51, 68-70, 84, 91, 112, 203, 229, 239-4, 255, 279, 286, 295, 298-9, 306, 309, 320, 334-5, 338, 342, 363 n., 368, 397, 413, 418, 422, 434. *Chenavard*, 307. *Chénier* (A.), 240. *Chénier* (M. J.), 185. *Chevalier* (Michel), 258. *CnĒZY*, 40, 47, 56, 65, 67, 73, 75-6, 86-8, 90, 95-6, 99-104, 113, 132, 179, 189, 193, 268, 274, 309, 314, 317-20, 339-41, 343, 348, 351, 364, 375, 381-2, 401, 435, 471, 481. *Chézy* (MTM), 56, 75-76, 319. *Chitcherbatskol*, 88. *Citoleux*, 405. *Clive*, 42, 367. *Clarke* (Mary, M^m Mohl), 55, 92, 112, 113, 128, 334-7, 340-1. *Clément d'Alexandrie*, 142, 448. *Colbert*, 30, 35, 71. *Coëssin*, 255, 258. *COLEBROOKE*, 38, 41-2, 44-5, 47-8, 50, 58-9, 90, 92, 99, 102-7, 120, 135, 160, 169, 177, 193, 238, 261, 263-5, 271, 322, 345, 361-3, 387, 467, 482, 485-6. *Coleridge*, 70, 210-3, 216, 354, 446. *Collin de Bar*, 362. *Comte* (Aug.), 229, 267-70, 420. *Condillac*, 184. *Condorcet*, 71, 139, 184. *Condoreet* (M de), 339, 413. *CONSTANT* (Benjamin), 70, 77-9, 102, 136, 162, 270, 283, 290-1, 299, 338, 341, 373, 489. *Coomaraswamy*, 489. *Cournot*, 194-5. *Court de Gêbelin*, 166, 184, 247, 372, 477. *COUSIN* (Victor), 86, 88, 91, 104-7, 109, 130 n., 139, 177, 254, 295-7, 301, 320, 333, 336, 338, 344-5, 348, 359, 379. *Couto* (Diogo do), 35. *Crâne* (Walter), 500. *CREUZER*, 65, 82, 85, 114, 125, 135-7, 150, 178-9, 188, 192, 196, 202-4, 224, 231-2, 234-9, 251, 255, 270, 278-9, 294-7, 304-7, 363, 414, 439, 489. *Csoma de Kőrös*, 121, 123, 289, 365-6. *Clésias*, 40. *Cunningham*, 51. *CUVIER*, 61-2, 69, 85, 88, 112, 186-7, 247-9, 270, 296, 299, 320-30, 336, 347, 353-4, 363-4, 412, 414, 419.
- Dacier*, 83, 88, 92, 95, 177. *Dahlberg*, 64, 221. *Dalrymple*, 362 n. *Dandoy* (P.), 489. *Daniell*, 126, 127. *Banville*, 41. *Dapper*, 153. *Dara Shakoh*, 58, 74, 101, 171, 262. *DARMESTER* (James), 20, 32, 55, 81, 103, 288, 313, 315, 369. *Darwin*, 141, 324. *Daubenton*, 324-5. *Daunou*, 185, 188, 333. *David* (Félicien), 212. *David d'Angers*, 299, 312, 347, 354-5. *Wk. Deffréméry*, 108. *Degérando*, 61, 85, 91, 188, 216, 326. *Delacroix* (Eug.), 89, 430-1, 434. *Delambre*, 62, 323. *Delavigne* (Cas.), 112, 117, 366. *Delécluze*, 320, 341-3, 347, 376, 391. *Descartes*, 18, 150, 155, 205, 266. *Desgranges*, 95, 99, 319, 401, 403. *Destutt de Tracy*, 188, 339. *Wk. Deussen*, 58, 74, 458, 466. *Diderot*, 24, 107, 146, 153, 226, 235, 250, 279, 428. *Dillmann*, 122. *Dillon* (Peter), 372. *Djelal-eddin-Roumi*, 352. *Dow* (Alex.), 42, 85, 146, 160-4, 229, 361, 372, 480, 485. *Dryden*, 205-6. *D'Souza* (J.), 505. *Dubois* (abbé J. A.), 53, 100, 309, 363 et n., 401. *Dubois* (Paul), 259. *Du Camp* (Max.), 31, 259, 371, 434. *Duchesne-Guillemain* (J.), 8, 456. *Dugat*, 53, 371. *Dulaurier*, 122. *Dupuis*, 204, 489. *Durry* (M^m M. J.), 418. *Duruy* (V.), 137. *Dussieux*, 22, 90, 99, 182. *Duvaucel*, 92, 364 et n.
- Eccrammeville* (d'), 63. *ECKSTEIN* (d'), 19, 20, 22, 55, 74, 98, 106-7, 111-3, 136-7, 139, 150, 174-5, 178, 224, 230-1, 233, 238-9, 245, 255, 257, 259, 261, 269-70, 272 n., 277-94, 306-7, 312, 326-7, 339, 343-4, 353-4, 367, 369, 373, 375-81, 391, 415, 438, 476, 480-1, 487. *Egger* (Emile), 139, 272 n., 282-3. *Eichhoff*, 197, 415. *Eichhorn*, 59. *Eliot* (T. S.), 490. *Ellis* (Fr.), 167, 485. *EMERSON*, 178, 215-7, 271, 275, 283, 422, 424-6, 428, 445. *Enfantin*, 183, 258-9. *Epstein*, 500. *Eysinga* (Roorda van), 131.
- Fabred'Olivet*, 116, 190, 253-9, 438, 477. *Fallot*, 196. *Faral* (Ed.), 334, 340. *Fauche*, 100, 130, 131, 309, 354, 381, 389-90, 417, 441. *Faure* (Elie), 503. *FAURIEL*, 21-2, 40, 70, 75, 91, 112-3, 115, 136, 186, 266, 298, 313, 320, 331-6, 338-42, 344, 347, 351, 359, 413. *Feer*, 314. *Feist* (Siegm.), 201. *Fergus-*

- son, 16, 51, 127, 132. *Festugière* (P.), 11, 265, 477. *Feuerbach*, 204, 468-9. *Fichte*, 59, 80, 84-5, 115, 199-201, 235-6, 303-4, 425-6, 468-70. *Fick*, 64. *FILLIOZAT* (J.), 11, 35, 38, 40, 51, 105 n., 143, 164, 170, 265. *Firdousi*, 14, 76, 92, 108, 120, 138, 230, 241, 332, 334-9, 341, 343, 352, 376, 437, 465. *Fitzgerald*, 14, 372. *FLAUBERT*, 117, 300-3, 307, 403, 428, 434-5, 439-42, 445. *Flottes*, 403. *Fonfrède* (Th. de), 438. *Fontaney*, 353. *Forster* (Georg), 59, 62, 64-5, 251, 361, 400. *Forster* (H. P.), 50. *Fortoul*, 343, 376, 430. *Foucaux*, 87, 90, 121, 130, 135, 315, 404, 441, 443. *Foucher* (abbé), 360. *FOUCHER* (Alfred), 14, 56, 122, 143, 145 n., 388. *Foucher d'Obsonville*, 39, 170-1, 182, 364-5. *Fouinet* (Ern.), 19, 247, 320, 351-3, 373, 384, 393. *Fourier* (Ch.), 190, 249, 255, 260, 391. *Fourier* (J. B. J.), 93. *Fourmont* (Et.), 40, 72. *Fourquet*, 192. *Franck* (Ad.), 104, 362 n., 373, 403, 441. *François-Xavier* (saint), 35-6. *Frank* (Othmar), 20, 81, 85-6, 118, 485. *Fresnel* (F.), 337, 341, 347, 365. *Fustel de Coulanges*, 306.
- Galanos* (D.), 365-6. *Galland*, 30, 207. *Gama* (Vasco de), 24, 35. *Gandhi*, 16, 27, 47, 4. *Garât*, 185, 188. *GARCIN DE TASSY*, 29, 53, 95, 108-9, 113, 122, 316, 318, 342-3, 355, 438. *Garratt*, 212. *Gauguin*, 501. *Gautier* (Judith), 14, 120, 436, 465-6. *GAUTIER* (Th.), 14, 71, 114, 118, 219, 259, 320, 370-1, 434-8, 444-5. *Gentil*, 172, 262. *Geoffroy Saint-Hilaire*, 324-8, 419. *Gérard*, 320-1, 347, 353; *Gerbet* (abbé), 106, 344. *Gesner* (Conrad), 187. *Gildemeister*, 186. *Ginguené*, 70, 243, 342. *Gladstone*, 234. *Glaser* (H. von), 138. *GOBINEAU*, 117, 199, 235, 253, 305, 323, 450-8. *Golbéry* (de), 137, 363.
- GÖRRES*, 65, 74, 80, 82, 125, 135, 179, 204, 224, 231-2, 234-9, 256, 291, 305, 343, 414-5, 439, 441. *GËTHER*, 14, 32, 59, 64, 66-8, 70-1, 77, 81, 84, 87, 104, 113, 117, 137, 153, 177, 184, 188-9, 198, 210, 212, 221, 224-5, 21W, 235-6, 245, 278, 295, 300, 302, 304, 318, 320, 328 n., 332, 349, 355, 368, 373, 382, 385-7, 397, 428, 437, 466, 500, 504-5. *Gorini* (abbé), 266. *Gorki*, 471. *Gorresio* (abbé), 87, 101, 131, 310, 417 n. *Goverdhan* (Caul), 48. *Goyau* (G.), 344. *Gregh* (F.), 402. *Grimm* (Jacob), 102, 111, 190, 192-3, 204, 230, 327, 332, 341, 388, 414-5, 425. *Grotefend*, 71, 111, 120. *Grousset* (R.), 11, 24, 492. *Gubernatis* (A. de), 87 n. *Guenon* (R.), 309 n., 489, 497. *Guerrier de Dumast*, 139, 220. *Guignard*, 231 et n. *Guignes* (de), 51, 73, 121, 159, 164, 170. *Guigniaut*, 52, 58, 60, 65, 127, 135-7, 162, 179, 202, 263, 294, 314, 344. *Guillemin* (H.), 110, 117. *Guimbaud* (L.), 19, 384. *Guizot* (Fr.), 105, 299, 336, 413. *Guizot* (Guil.), 43. *Guyon*, 362 n.
- Haafner*, 368. *Hafiz*, 44, 458. *Hagemann*, 175, 340. *Halévy* (Daniel), 417. *Halévy* (Léon), 95, 348. *Halhed*, 41, 43, 61. *Hamann*, 185, 191, 226, 236-7, 245, 279, 439. *HAMILTON* (Alex.), 40, 74-5, 76, 79, 86, 93, 95-6, 98, 171, 252, 272 n., 331, 338, 340. *Hammer*, 109, 224. *Hanxleden* (P.), 40-1. *Hardy* (R. Spence), 122, 265, 448. *Harispe*, 346. *Harris*, 188. *Hartmann* (Ed. von), 408, 4*46, 469, 478. *Hastings* (Warren), 29, 41-2, 48, 52, 169, 173, 367. *Hauvotte-Besnault*, 120, 139. *Hazard* (P.), 117. *Heeren*, 81, 126-7, 136, 361-3. *Heber*, 212. *HEGEL*, 59, 80, 84, 102, 112, 114, 137, 200-1, 228, 235-7, 288, 292, 303, 305, 311, 420, 447, 470, 477-9. *HEINE* (IL), 67, 76, 78, 81-4, 112-3, 224-5, 231, 237, 245, 278, 283-4, 290, 299, 348, 414, 441. *Henry* (V.), 138. *Herbelot* (d'), 30-1, 152, 157, 188, 211, 259, 343, 345, 438. *Herbert* (J.), 489. *HERDER*, 13, 20, 32; 59, 64-6, 68, 70, 79, 84-5, 89, 107, 135, 137, 184, 189-92, 200, 205, 216, 219-21, 225-36, 244-5, 251, 255, 268, 279-80, 292-3, 295-6, 303, 339, 341, 363, 383, 398, 415, 420, 425, 428, 431, 438, 451, 479, 488-9. *Hermann* (G.), 203, 362 n. *Hervas*, 187 et n. *Hervey de Saint-Dcnys*, 108-9, 437. *Hetsch* (abbé), 116. *Heussen* (Arnaud), 152. *Hillebrand* (Karl), 55, 203, 234, 303. *Hippolyte* (saint), 11, 143. *Hodgson*, 51, 90, 92, 95, 121-2, 246, 259, 265, 271, 289, 402, 448, 485. *Hölderlin*, 232, 237, 468. *Hoënee-Wronski*, 116, 190, 255, 291. *Hoffmann*, 219, 236, 436. *Holtzmann*, 131. *HOLWELL*, 39, 42, 78, 85, 146, 160-5, 168, 175, 229, 251, 361, 364, 372, 480. *Homère*, 21, 31, 68-9, 227-8, 230-1, 234-5, 244, 280, 309, 339, 354, 394, 493. *Hubert* (H.), 478. *Huch* (Riarda), 203, 236. *Huet*, 158, 206. *HUGO* (V.), 14, 19, 20-1, 30, 63, 75, 102, 118, 130 n., 132, 138, 197, 242, 244, 246-7, 275, 280, 282, 284-7, 291, 299, 300, 306, 309, 320, 326, 329, 337, 340, 346-7,

- 351-3, 355, 358, 373, 375, 377, 384-99, 400-1, 403-4, 417 n., 418-9, 421-4, 427, 434, 436, 438, 442, 445, 454-5, 463, 492, 504. *Humboldt* (A. de), 197, 238. *HUMBOLDT* (G. de), 66, 87, 90, 104, 111-3, 131, 189, 193, 199, 238, 270, 320, 325, 327, 333, 336, 363, 382. *Hüttner*, 58. *Huxley* (Aldous), 490. *Hyde*, 165, 456, 477. *Ith* (J.), 167.
- Jacobi* (F. H.), 81, 185, 236, 245, 278, 486. *Jacobi* (B.), 134-6. *Jacobs* (AIL), 121, 125-6. *Jaccoliot*, 365. *Jacquemont*, 50, 121, 123-4, 209, 238 n., 347, 364-5. *Jacquet*, 363. *Jaubert*, 108, 259, 318, 434. *Johanns* (P.), 489. *John* (Augustus), 500. *Johnson* (S.), 42, 44. *JONES* (W.), 7, 13, 16, 18, 27, 39-41, 43-44, 46-9, 52, 56-68, 71-2, 80, 82, 85, 91, 93, 98, 101-2, 109, 111, 113, 123, 132, 136, 163, 169, 180, 188-9, 192-3, 210-1, 220-2, 224, 238, 242, 251, 262, 286, 320, 322, 345-6, 350, 359, 362-3, 367-9, 372, 384, 400, 414, 416, 420, 451, 467, 471, 477, 485, 501. *Joubert* (Léo), 234. *Jouffroy*, 103-4. *Jourdain* (E.-Ch. de Ste-Foi), 355. *Jouy* (Et.), 118, 366-9, 371. *Julien* (Slan.), 95, 108, 114, 197, 320, 342, 348, 350, 355, 358, 369. *Jullian* (G.), 22, 109, 413.
- Kanne*, 82. *Kant*, 160, 213, 222, 303. *Kapila*, 11. *Keshab Chandra Sen*, 209. *Kheyyam*, 14, 108, 372. *Kingsbury*, 51. *Kipling*, 208-9. *Kircher* (Ath.), 39, 146, 152-6. *Klaproth*, 55, 64, 86, 90, 94, 96, 111, 113, 121, 188, 198-201, 204, 224, 230, 251, 304, 316, 319, 373, 415, 451. *Kleuker*, 62, 64, 477. *Köppen*, 265, 461. *Koestler*, 497. *Kosegarten*, 66, 90, 101, 113, 131, 224, 318, 373.
- Labaume*, 63. *Lacombe* (J.), 489. *La Comme*, 122. *Lacordaire*, 165, 255, 269, 289, 299, 346, 480-2. *Lacôte*, 29, 129, 133. *Lacroix*, 386-9, 396. *Lacroix de*Mariés*, 362, 441. *La Croze*, 163, 362 n. *La Fontaine*, 157, 205. *Laforgue* (J.), 437, 442, 445-6. *La Grue*, 149-52. *Lahor* (J.), 22, 138, 443, 446. *Lakanal*, 71. *LAMARTINE*, 47, 63, 68, 112, 117, 129-30, 138, 201, 240, 242, 245-6, 282, 284-5, 299, 300, 303, 321, 337, 344, 346, 349, 353, 355, 373, 375-83, 385, 391, 395-8, 404, 416, 428, 434, 443. *Lamaïresse*, 365, 441. *LAMENNAIS*, 63, 102, 106, 108, 136, 150, 165, 178, 189-90, 233, 238-9, 254, 260, 269-70, 284-5 n., 289, 330, 343-7, 361, 373, 379, 390-1, 395, 421, 439, 479-83, 489. *Lancereau*, 100, 122, 309. *LANGLÈS*, 40, 43, 60-3, 71, 75, 90-1, 96, 110, 127, 174-5, 279, 318, 320-1, 323, 340, 438. *LANGLOIS*, 91, 102, 112-3, 129, 135, 261, 309, 319, 364, 381, 417 n., 433, 441.. *Lang Nissen*, 188. *LANJUINAIS*, 29, 57, 60, 63, 74, 83, 91, 95, 113-4, 153, 167, 174-7, 185, 187-8, 252, 261, 269, 287, 291, 316, 346, 480. *Lanson*, 23, 142. *Lanza del Vasto*, 482. *Laprade* (V. de), 255, 307, 378. *Larbaud*, 218. *Lassen*, 55-6, 82, 86, 103, 107, 111, 121, 125, 131, 314, 369. *Lasteyrie* (C^{te} de), 90. *La Tour d'Auvergne*, 188. *Latreille*, 379 n. *Laud*, 499. *Launay* (L. de), 334. *La Vallée-Poussin*, 201. *Lébédeff*, 366, 472, 484. *Lèbre*, 367-8. *LEOONTE DE LISLE*, 89, 121, 302, 314, 426-8, 435, 439, 441-3, 444, 446. *Lee* (Sarah), 321-2. *Le Gentil*, 170. *Le Hir*, 113. *Lehugeur*, 319. *LEIBNIZ*, 34, 181-4, 189, 191, 193, 199-200, 205, 304, 467. *Leibrich*, 457. *Lemaître* (J.), 379 n. *Lemierre* 70, 118, 366. *Lenormant* (Gh.), 125, 127, 331, 333, 347, 365. *Lenormant* (Fr.), 137. *LEROUX* (Pierre), 21, 106, 114, 241, 258-9, 264-5, 271, 286, 341, 391, 424. *Leroy* (J. D.), 26. *Lessing*, 96, 232 n., 303, 479. *Leupol*, 99, 139, 220. *Levaillant*, 363 n., 377. *Lêçi* (Sylvain), 8-9, 11, 27, 47, 56, 86-7, 306, 319, 467. *Lcvy-Bruhl*, 185. *Leyden* (J.), 212. *Lichtenberger* (H.), 67, 236-7 n., 386. *Linck*, ni, 363. *Linné*, 324-5. *Littre* (Emile), 91, 268-9, 283, 309, 314, 334. *Littre* (Fr.), 91, 96. *Lobeck*, 203. *Locke*, 185. *Loeben*, 245. *Loiseleur-Deslongchamps*, 40, 58, 96, 102, 105 n., 106 n., 111, 120, 341, 401, 417 n. *Lord*, 39, 146-50, 156, 162, 206, 229, 499. *Louandre*, 392. *Lowell* (J. R.), 216-7. *Lowth*, 226-7, 232, 242, 255. *Lubac* (P. de), 489, *Lucena* (Joam de), 36. *Lukacs*, 478. *Lyall*, 213.
- Macaulay*, 42, 207-9. *Mackintosh* (J.), 49, 61, 85, 96. *Madelin*, 324-5. *Maes*, 364. *Maffei*, 161. *Magnin*, 298-9, 301, 358-9. *MAIER* (Fr.), 59, 64-5, 74, 220-4, 229, 236, 373, 447. *Maine de Biran*, 189, 238. *Maistre* (J. de), 63, 71, 102, 188, 190, 232 n., 250-1, 256, 258, 272, 333, 373, 471. *Makolm*, 362 n. *Malebranchc*, 174, 246. *Malet* (Ch. Ware), 127.

- Malherbe* (P.), 153, 206. *Mallarmé*, 14, 436, 443-5. *Manget*, 83-4. *Maréchal* (Christian), 345. *Mariette*, 94. *Markovitch*, 471-3. *Marshall*, 51. *Marshman* (J.), 50, 101. *Martin* (Henri), 283, 487-8. *Martin* (Nie), 230-1, 437. *Martin* (P.), ISS. *Marx* (K.), 478. *Maspéro*, 137. *Massé* (H.), 337. *Masson* (Ch.), 51, 127, MASSON-OURSSEL, 11, 453, 466-70, 496. *Masuyer*, 185. *Maupertuis*, 184, 189. *Maurice* (Th.), 52, 346, 362, 368. *Maw/n/*, 441. *Mazade* (Ch. de), 417. *Mazure*, 83, 177, 188, 327, 355-6. *Meillet*, 191-2, 315. *Meiners*, 221, ^223. *Ménandre*, 10. *Ménandre* (Milinda), 10, 262. *Mendoza*, 72. *Mérimée*, 12, 119, 312, 318, 320, 331, 333, 337, 346-8. *Merx*, 386. *Meyranx*, 247, 327-8. *Michaelis* (J. D.), 65, 251. *Michaud* (Jos.), 368, 401. *Michaud* (Régis), 231. *Michel* (Francisque), 340, 358. MICHELET, 22, 46-7, 54; 63, 73, 102, 121, 129-32, 136, 189, 207 n., 249, 255, 260, 266, 271-2, 283, 285, 295-7, 299, 303, 306, 310-3, ai7, 324, 326 329-30, 333, 337, 358-9, 362-3, 365, 369, 371, 373, 379, 382-3, 385, 390-1, 394-8, 410-26, 444, 446-7, 467, 504. *Mickiemcz*, 354, 415, 424. *Mignot* (abbé), 163-4. *Mill* (J.), 362 n. *Millin*, 60, 65, 71, 175, 251, 321. *Milsand*, 488-9. *Milton*, 204-5, 286, 299, 376. *Minaiev*, 88. *Miomandre* (F. de), 445. *Mischel*, 74. MOHL, 14, 21, 55, 92, 107-8, 112-3, 120, 197, 283, 298, 309-10, 315-6, 320, 330-9, 341, 347. *Molière*, 153, 156, 205. *Monchanin* (abbé), 489. *Monin*, 340. *Monod* (G.), 412, 415-6, 420-1, 424. *Montaigne*, 24-5, 366 n. *Montalembert*, 282, 343, 415. *Montesquieu*, 31, 116. *Montfaucon* (B. de), 26. *Moor* (E.), 53, 368. *Moore* (Th.), 212, 368. *Moreau* (P.), 327, 341, 414. *Morier*, 211, 372. *Mosac* (P. de), 166. *Moussine-Pouchkine*, ?!2. MULLER (Max), 10, 16, 35, 48, 52-3, 55-6, 58, 73-4, 98, 102, 120-1, 129, 131, 134, 138, 140-1, 153, 180, 182-3, 189, 193, 202-4, 264, 310, 324, 336-7, 381, 417 n., 479. *Muller* (Otf.), 125, 134, 136, 203, 236, 294. *Munk*, 55. *Munro* (Th.), 207. *Munster* (lord), 53. *Murr*, 187. *Musset* (A. de), 132, 300, 353.
- Napoléon*, 20, 68, 76-7, 81, 84, 87, 89, 118, 128. *Naudet*, 310, 319. *Nédoncelle*, 489. NERVAL (G. de), 30-1, 108, 116, 130, 184, 215, 219, 245, 259, 318, 371, 434-9, 452. *Nève*, 87, 131, 140, 310. *Newton* (Eric), 500. *Nicard*, 134. *Niebuhr* (B. G.), 294, 304, 487. *Niebuhr* (Carstens), 71. NIETZSCHE, 199, 453, 456-9, 4G6-9. *Nikotine* (Ath.), 472. *Nikotine* (B.), 472 n. *Nobili* (R. de), 35, 37, 40, 152, 167, 180, 365. NODIER, 241, 247-50, 275, 320-1, 349, 351, 353. NOVALIS, 59, 64, 187, 210, 213-5, 219-24, 226, 235-6, 245, 255, 279, 282, 452, 468-9.
- Oldenberg*, 466. *Oppert*, 55, 95, 99, 107, 131, 337, 348. *Oltramare* (P.), 17 n. *Origène*, 193. *Orléans* (duc d' = Louis-Philippe), 90, 106. *Orme*, 361. *Orvilliers* (d'), 367. *Ossian*, 91, 242, 331, 339, 348. *Ouwarow*, 87, 471. *Oçington*, 206. *Owenson* (miss), 112. OZANAM, 190, 238-9, 249, 255, 270-3, 282, 288, 331, 340, 343-4, 376, 391.
- Page* (C. IL), 216. *Pallas*, 184 n., 186-7, 471. *Pange* (J. de), 228. *Pange* (Gesse j. de), 128, 241. *Parbury*, 51. *Paris* (P.), 300. PARISOT (Val.), 129, 132, 247, 266, 351 n., 353-4. *Parraud*, 57. *Pascal*, 27, 414, 421. *Pastoret*, 333. *Patanjali*, 11. *Paul* (saint), 10. PAUTHIER, 44, 73, 95, 99, 101-6, 108, 114, 117, 120, 129, 135, 197, 259, 261-4, 271, 286, 320, 323, 332, 339, 341, 345, 348-51, 358, 362, 373, 387, 392, 400-1, 403, 482. PAVIE (Th.), 83, 87, 101, 109, 129, 247, 282, 309, 312, 320, 322, 347, 354-7, 365, 373, 388, 404. *Pavie* (V.), 156, 352, 354-5, 357-8, 384. *Pelletan* (E.), 136, 274-5. *Percy*, 227. *Perron* (Dr), 31, 108, 259, 438. *Pétis de la Croix*, 100, 207. *Pétron*, 87, 472. *Pezron*, 188. *Philon*, 487. *Picavet*, 61, 365. *Pichot*, 212. *Pictet* (Ad.), 87, 91, 109, 131, 199, 310, 353, 451. *Pinard delà Boullaye*, 477-80. *Pirenne* (J.), 449. *Planche* (G.), 109. *Platen*, 224, 235. *Platon*, 10, 18, 148, 150, 215, 466, 487. *Plotin*, 11, 141, 203, 215, 375, 448, 476. *Poe*, 12, 212, 370. POLIER (colonel de), 38, 61, 168-71, 365, 485. *Polier* (M^{me} de), 168-9, 361. PONS (P.), 38-40, 150-60, 166, 172, 175, 180. *Porphyre*, 11, 203, 251. POSTEL (G.), 30, 34, 148, 181-4, 186, 191, 193, 195, 197, 309 n., 311. *Pougens*, 62. *Poulie* (Maridas), 170. *Pressensé* (Ed. de), 275, 488-9. PRINSEP, 67, 50-1, 92, 105 n., 121, 124-6, 246, 265, 336, 365, 169, 381, 448. *Proches*,

203. *Propercc*, 366 n. *Proudhon*, 183, 195-8. *Pythagore*, 141, 148, 274, 487.
- Quatremère* (El), f3, 29, 86, 95, 108, 113-4, 316, 318, 438. *Quincey*, 214-5, 445-6. *QUINET*, 18, 22, 26, 63, 70, 109, 136, 178, 181, 189, 210, 216, 230, 232, 242, 255, 260, 266, 270, 272, 274, 277, 294-308, 311, 320, 331, 338, 341, 344, 351, 358, 369, 373, 376, 379, 382, 385, 395, 402-3, 414-5, 420, 424, 431, 439-41, 450, 454, 485. *Quinet* (M^{me} E.), 246, 303. *Quinot*, 457. *Quinte-Curce*, 366 n.
- Racine*, 12, 156, 445. *Rajan*, 490. *Rajna*, 340. *Râmakrishna*, 27, 473. *RAMMOHUN ROY*, 53, 114, 123, 175, 261-4, 473, 483-5. *Râm-Raz*, 126. *Ram-Tchound*, 169-70. *Rask*, 56, 87, 111, 122, 192-3. *Rastoul*, 255. *Rathery*, 361. *Rawlinson* (sir H.), 107. *Rawlinson* (H. G.), 140, 207. *Raynal*, 117, 360, 363 n. *Récamier* (MTM), 255, 282-3, 298-9, 307, 320, 333-5, 338, 347. *Rcede tôt Drakenstein* (van), 39. *Regnaud*, 74, 438. *Régnier* (Ad.), 309, 381. *Reinach* (Salomon), 56, 165, 198, 499. *Reinaud*, 108, 318, 441. *Reiske*, 72. *Rembrandt*, 499. *REMUSAT* (Abel), 14, 19, 46, 72-3, 85-8, 90, 99, 103-4, 107-9, 113, 117-8, 123, 237-8, 241, 271, 289, 309, 314, 319-21, 325, 327, 332, 336, 342, 347-9, 363, 415. *RENAN*, 13, 62, 87 n., 113, 117, 131, 133, 140, 183, 190-1, 202, 260, 266, 283, 287-8, 294, 309, 312-4, 317, 336-7, 340, 344, 365, 381, 389, 414, 417, 434, 440. *Renéville* (R. de), 444. *Rennell*, 41, 51, 361. *RENOU* (L.), 8, 56, 129, 138, 167, 382 n. *Renouvier*, 344. *Reuchlin*, 311. *Rems*, 14, 196, 485. *Reybaud*, 264. *Reyer*, 71. *REYNAUD* (J.), 102-3, 106, 114, 135-6, 140, 229, 258-61, 265-6, 269-70, 274-5, 300, 323, 341, 391, 421. *Reynolds* (J.), 44, 499. *Rhoda* (J. G.), 82. *Richer* (J.), 438. *Richter* (J. P.), 187, 215, 219-20, 332. *Rimbaud*, 371, 443-6. *Rivarol*, 59. *Robert* (Cyprien), 354. *Robertson*, 52, 68-9, 244, 361. *Robinson* (H. Crabb), 84. *Rodin*, 500. *Roger* (Abr.), 39, 52, 66, 146, 149-52, 156, 158-9, 172, 368. *Rolland* (Romain), 473, 489. *ROSEN*, 52-3, 56, 99, 101-2, 120-1, 125, 140, 310, 417 n. *Roth* (P.), 39-41, 140, 146, 152, 154-6. *Roth* (R.), 88, 101, 310, 472. *Rothenstein*, 500. *Rouché* (Max.), 228, 293. *Rougé* (E. de), 94, 131. *Rousseau* (J.-J.), 23-4, 27-8, 185, 189-90, 205, 226, 235, 240, 250, 281, 428. *Roussel* (abbé), 120, 145. *Rousselet* (L.), 365. *Rowland Williams*, 487. *Rubruquis*, 11. *RiickERT*, 81, 101, 131, 197, 220, 224-5, 305, 353, 428, 437, 445. *Ruskin*, M9.
- Saadi*, 14, 108, 428. *SACY* (Silvestre de), 14, 29, 34, 54-6, 60, 66, 71-5, 86-8, 90-5, 100, 108-9, 113-5, 122-3, 175, 182, 188, 196, 224, 241, 309, 313, 316-8, 319-20, 327, 336, 339, 342-3, 345, 348, 359, 363, 384, 410, 438, 485, 487, 499. *Sadous*, 138. *Saint-Barthélémy* (P. da S. Bartolomeo), 20, 38, 40-1, 146, 160, 167, 171, 173, 177, 400. *Saint-Evremond*, 154. *Saint-Lambert*, 154. *Saint-Martin* (A. J.), 13, 103, 122, 176, 289, 327. *Saint-Martin* (Claude de), 115-6, 176, 190, 245, 247 n., 252-5, 258-9, 330, 346, 348, 391. *Saint-René Taillandier*, 266, 307, 450-1. *Saint-Simon* (G^{ie} de), 253, 270-1, 298, 330, 420. *Saint-Victor* (P. de), 287, 395. *SAINTE-BEUVE*, 70, 105-6, 117-8, 136, 140, 156, 190, 195-6, 198, 227, 242, 253-6, 258-9, 282-3, 291-2, 294, 314, 318, 320-1, 326, 329-34, 337-9, 343-4, 346-52, 355-8, 389, 418, 440-1. *Sainte-Croix* (Baron de), 37, 163, 167. *Salinis* (de), 105-6. *Salisbury* (E. [E.]), 87. *Saltykov*, 88. *Salvandy* (de), 230, 307, 410. *Samain*, 442. *Sarrazin*, 212, 217. *Sarcey*, 344. *Saulcy* (de), 309, 365. *Schack* (Fr. von), 465. *SCHILLING*, 59, 80-1, 85, 116, 174, 177, 179, 196, 203, 210, 212, 216, 220-23, 232-7, 245, 248, 251, 257, 290, 296, 306, 310, 425, 469-70, 486, 488-9, 499. *Schérer* (Ed.), 480. *Schiller*, 59, 64, 66, 177, 201 n., 235, 303, 387. *Schlagdenhauffen*, 237. *Schlegel* (Dorotheé), 75. *SCHLEGEL* (Frédéric), 20-2, 32, 56, 58-9, 64-5, 67, 74-85, 98, 107, 111, 114, 132, 136, 174, 177-80, 189, 190-2, 201, 204, 219-39, 241, 243, 245-6, 251, 253, 255, 261, 270-2, 278-80, 289-91, 306, 314, 320, 326-7, 338-40, 342, 345-6, 349, 353, 355-6, 361, 363, 422-3, 437-8, 459, 466, 470, 476, 485-6, 504. *SCHLEGEL* (Guil.), 29, 53, 55-7, 63, 65, 67, 76-7, 79, 81-2, 84, 86, 90, 96*104, 111-4, 116, [120, 127, 131, 136, 188, 193, 199, 200-1, 222, 225, 227, 232, 238, 251, 292, 319, 327, 332, 339, 340, 353, 361, 414. *SCHLEIER*

- MÂCHER, 59, 64, 216, 221, 235-6, 272, 287, 290, 303, (425, 488-9, 505. Schlosser, 136, 162, 327, 362-3, 414. Schmidt (I. J.), 88, 472. Schnürrer, 175. JSCHOPENHAUER, 21, 59, 64-6, 74, 86, 107, 132, 177, 199, 200, 214, 221, 235, 252-3, 305, 381, 391, 398, 408, 446, 447-06, 458-9, 462, 464, 466, 472-3, 488. Schubert (G. H.), 197, 245-6. Schultens, 72. Schwartz (W. L.), 215. Schweitzer, 485. Scorbac (de), 105-6. Seckendorf, 64. Seeley, 126. Senancour, 251. Senart, 56. Shah Jehan, 58, 154, 262. Shakespeare, 207, Shankara, 160, 473. Shelley, 70, 210-2. Shâdraka, 116. Sicard, 185. Simrock, 230. Sinner, 162-3. Sonnerat, 37, 39, 49, 52, 63, 65-6, 117, 170, 182, 363 n.-4. Souriau (M.), 284. Southey, 211-2, 400. Spénlé, 201, n. Spinoza, 174, 448. STAËL (M^{me} de), 77-8, 82, 115, 128, 238, 240-1, 244-5, 278-9, 285, 292, 295, 338, 349, 378. Stapfer (Mb.), 320, 326, 332. Stapfer (Paul), 386 n. Starck, 251. Stendhal, 117, 318, 321, 335, 341, 343, 347-8, 353, 366, 433. Stevens (Thomas), 35. Stolberg (Fr. von), 81, 204, 239, 245, 270, 278. Strabon, 165. Strowskil(F.), 134. Stuart (J.), 26. Swedenborg, 115-6, 215, 247 n. Syon (de), 333.
- Tacite, 9. TAINE, 113, 242, 264-7, 418, 461. Talleyrand, H\$5. Tavernier, 153, 157-8, 205, 207, 363. Taylor, 365 n. Taymans d'Eypernon (P. de), 489. Tennyson, 211. Texte, 23. Thackeray, 372. Thévenot (J.), 157-8, 183. TTieVe-Tio (Melchiss.), 205. Thibaudet (Alb.), 23. Thierry (Augustin), 104, 203, 283, 298, 313, 336, 339-41, 412, 420. Thiers, 333, 336. Thomson (James), 372. Thoreau, 215, 217. Thoresby, 124. Thurot, 188. TIECK, 59, 65, 77, 79, 219, 229, 231-2, 414. Ticcffenthaler (P.), 58. Tieghem (Paul van), 373 n. Tocqueville (de), 235. TOLSTOI, 262, 471-4. Tomba (Marco dalla), 39, 161. Tomomatsu, 490-1. Tournfort, 182. Toynbee, 453, 496-7. Trébutien, 351 n. Treviranus, 324. Trogne-Pompée, 9. Tronchon, 296, Turgot, 184, 189.
- Vacher de Lapouge, 453. Valentin (Melch.), 153. Fa'te (P. délia), 39, 71. Vâlmiki, 49, 131, 266, 339, 354, 376-7, 430, 463-5. Vansittart, 42. Vater, 168, 188. Vaugh (Edwyn G.), 214. Vendryes, 191. Verlaine, 437, 443, 446. Vermeil, 305. Ferne (J.), 372. Fiate, 189, 232 n., 252-3, 257. Vico, 295-6, 299, 339, 358, 415, 420-1, 423, 479. VIGNY (A. de), 99, 129, 220, 249, 282, 306, 343, 348, 359, 373, 376, 382, 400-9, 441, 443, 476, 484, 489, 491. Villemain, 91, 109, 210, 227, 299, 310, 331, 333, 336, 342, 344, 347, 352, 372, 389. Villey (P.), 36. Virgile, 9. Visconti, 125. Vitet, 33, 340. Vitu, 354. Vwant-Denon, 127-8. Vivekânanda, 213, 473. Vogue (M. de), 471. Volney, 19, 28, 61, 71, 75, 91, 175, 184-5, 188, 204, 211, 247, 271, 340. VOLTAIRE, 13, 24-5, 31, 37, 39, 41, 44, 64, 78, 146, 148, 158, 162, 164-8, 172-3, 205, 243, 372, 418, 429, 475, 479. Voss, 203-4, 230, 232, 234, 294. Vyâsa, 49, 231, 339, 377.
- WAGNER (Richard), 121, 199, 230, 315, 383, 459-70, 473. Waly, 343. Wallon, 359. Ward, 50, 52, 146, 186, 362. Wassilieff (W.), 122. Weber (Albr.), 74, 131, 138, 161, 369. Weishaupt, 247 n., 251. Werner, 187, 248. Westergaard, 56, 87. WHITMAN (W.), 29, 215-9. Whitney (W. D.), 87. Whittier, 217. Wieland, 219. Wilford, 362. WILKINS, 37, 39, 43, 46, 47-50, 56-61, 63-4, 72, 74, 76, 90, 94, 99, 100, 136, 169, 173-5, 193, 208, 221, 363, 381, 390, 486. WILSON, 47-8, 51, 53, 56, 59, 61, 66, 87-8, 90, 96, 99, 102, 113, 116, 120, 123-4, 129, 131, 180, 186, 265, 362, 369, 379, 381, 417 n., 435-6, 438, 441, 472. Winckelmann 26, 89, 125. Windisch, 310. Windischmann (K. J.), 78, 81, 85, 192. Windischmann (Fr.), 82. Winternitz, 138, 235, 466. Wiseman (Mgr), 271. Woepke, 113, 265. Wolf, 215, 227, 358. Wood (R.), 26. Wordsworth, 211-2, 446.
- Yeats, 490. Young (Th.), 198, 451. Zaradoubora, 63,

TABLE DES MATIÈRES

POURQUOI CE LIVRE	7
DÉFINITIONS	
Le mot et l'idée d'Orient	9
Cadre de ce livre	12
LIVRE PREMIER	
LE PHÉNOMÈNE	
CHAPITRE PREMIER. — IL Y A UNE RENAISSANCE ORIENTALE. .	18
La mesure de l'événement	23
CHAPITRE II. — LES ÉTAPES LITTÉRALES	29
a) Premiers essais d'orientalisme	29
Le préjugé de l'Égypte	32
b) Le pré-indianisme	34
Les Portugais. Missions de l'Inde	35
c) La Société asiatique de Calcutta	41
LIVRE II	
L'HUMANISME INTÉGRAL	
CHAPITRE PREMIER. — L'EUROPE APPREND LE SANSCRIT.	57
Arrivée des premiers textes authentiques	57
Diffusion des <i>Asiatic Besearches</i>	58
Une époque <i>Sacounlalâ</i>	64
Réveil français des études orientales	71
Hamilton à Paris. Le rôle de Frédéric Schlegel	74
Premières fondations de chaires	86
CHAPITRE II. — L'ÈRE DES DÉCHIFFREMENTS ET LA MULTIPLI-	
CATION DU MONDE	89
La Société asiatique de Paris	89
L'égyptologie. Champollion	92
État des connaissances indiennes vers 1830	96
Action de Colebrooke	103
Les décisives années 30. La diffusion des orientalismes	107
CHAPITRE III. — LE BILAN DES INSTALLATIONS	120
Prestige nouveau du bouddhisme	120
L'Inde et l'archéologie	124
Dernières étapes philologiques de la Renaissance orientale..	129
La nouvelle histoire universelle. Synthèses et manuels	134
LIVRE III	
L'ACTION	
CHAPITRE PREMIER. — LES ÉTAPES DOCTRINALES	142
Premières attitudes et réactions	143
Dates principales, <i>Shâstras</i> tronqués et faux Védas	146
Henri Lord	147

Abraham Roger.....	149
Athanase Kircher.....	152
Beroier. La curiosité de l'Inde.....	153
Les <i>Lettres édifiantes</i>	158
Holweïl et Dow. De Guignes.....	160
Le lancement de l'Inde par Voltaire.....	164
<i>VEzour-Vedam</i> , conte moral.....	166
Polier. Le <i>Bagavadam</i>	168
Accès réel aux doctrines. Anquetil-Duperron disciple des Sages de l'Inde.....	171
F. Schlegel traite en égale la philosophie hindoue.....	177
CHAPITRE II. — NAISSANCE DE LA LINGUISTIQUE.....	181
Le langage problème religieux. Époque Postel-Leibniz.....	181
Le langage problème philosophique. Époque Court de Gébelin.....	184
Le langage question scientifique. De F. Schlegel à F. Bopp...	190
Un linguiste anachronique : Proudhon.....	195
Le langage arme de guerre : de Klaproth à Gobineau.....	198
Linguistique et mythologie libérées.....	202
CHAPITRE III. — RETENTISSEMENTS DANS LES LITTÉRATURES.....	205
a) L'Inde des poètes anglais et américains.....	205
Avant l'indianisme.....	205
Lakisme et politique.....	207
Carlyle. Transmissions vers l'Amérique.....	213
Le Transcendantalisme. Emerson. Walt Whitman.....	215
b) Indianisme et romantisme allemand.....	219
J. P. Richter. Novalis.....	219
Le <i>Divan</i> . Heine. Rückert.....	224
Herder et la « poésie primitive ».....	225
Le « groupe de Heidelberg ».....	231
La « Révélation universelle ». De Schelling à F. Schlegel. . .	232
LIVRE IV	
LE PERSONNEL	
CHAPITRE PREMIER. — UN TERRAIN BIEN PRÉPARÉ.....	240
Généralisations sensibilisées.....	240
Chateaubriand.....	242
M ^{me} de Staël. Transmigrations et Palingénésies. Nodier.....	244
Indianisme et occultisme. J. de Maistre. Lamennais.....	250
L'Orient saint-simonien. Ballanche. Leroux. Reynaud.....	254
Réponse hindoue : TUnitarisme, Rammohun Roy.....	261
Taine. Barbey d'Aurevilly.....	264
Les positivistes.....	267
Panthéisme et orthodoxie.....	269
D'un « appétit de miracle » à un âge de critique.....	273
Littérature de panoramas.....	274
CHAPITRE II. — LES MENEURS.....	277
a) La filière Eckstein.....	277
Origines et antécédents du personnage.....	278

TABLE DES MATIERES

L'action orale d'Eckstein	
Indo-christianisme	
Y eut-il une « bande indo-germanique » ?	
Sens profond de la Renaissance orientale	
b) La ressaisie Quinet	2.
Une aventure typique	294
Dans l'ombre de Herder et les bras de Creuzer	295
Une entreprise de dilatation	300
« Renaissance orientale. Question du xix ^e siècle »	306
CHAPITRE III. — FONDATEURS ET INTERMÉDIAIRES	309
Eugène Burnouf	309
* Silvestre de Sacy	316
A.-L. de Chézy	318
Les transmetteurs	320
Le salon Cuvier	321
Parallélisme entre la linguistique et la biologie	323
Balzac, la géologie et le sanscrit	327
J.-J. Ampère	330
Le salon Glarke. Jules Mohl	334
Fauriel	338
Delécluze. Ozanam. Lamennais	341
Mérimée	347
Stan. Julien, Pauthier, Fouinet	348
Valentin Parisot	353
Théodore Pavie	354
Victor Pavie, Sainte-Beuve, Magnin	357
CHAPITRE IV. — CHRONIQUEURS ET ROMANCIERS	360
Les historiens	360
Les voyageurs	364
Etienne Jouy et Philarète Chasles	366
La fiction	370
LIVRE V	
L'ÉRUDITION RENCONTRE LA CRÉATION	
Des conseillers en orientalisme	373
CHAPITRE PREMIER. — LAMARTINE ÉPANOUI PAR L'INDE ..	375
CHAPITRE II. — HUGO TROURLÉ PAR L'INDE	384
<i>Orientales</i> et <i>Divan</i>	385
Hugo devant les poèmes hindous	386
« Épopée successive »	391
L'accord avec Michelet	394
La course avec Lamartine	396
CHAPITRE III. — VIGNY TENTÉ PAR L'INDE	400
Un épisode Amiel	407
CHAPITRE IV. — MICHELET EXAUCÉ PAR L'INDE	410
La triple révolution des études historiques	410
Une Inde autobiographique	414

TABLE DES MATIÈRES

biologie à la mystique sociale	418
sommés collectifs	422
aerson. Les représentants de l'humanité	424
APITRE V. — DE L'HISTOIRE-POÉSIE A LA POÉSIE-HISTOIRE. .	427
Une antiquité de rachat. Doctrine de Leconte de Lisle	427
Baudelaire. Le principe d'étonnement	429
CHAPITRE VI. — UN EXTERNE-ORIENT : L'EXOTISME	434
Couleur locale et Orient de peintres	434
Pagodes et fakirs. Th. Gautier. Nerval	435
Flaubert	439
Parnassiens et symbolistes	441

LIVRE V^f

DÉTOURNEMENTS ET PROLONGEMENTS

CHAPITRE PREMIER. — L'INDE DE SCHOPENHAUER	447
L'Inégalité des races	451
CHAPITRE IL — L'IRAN DE NIETZSCHE	456
CHAPITRE III. — LE BOUDDHISME DE WAGNER	459
La « nouvelle aventure » de l'Allemagne	466
CHAPITRE IV. — ORIENTALISME RUSSE ET NON-VIOLENCE	471
CHAPITRE V. — LA QUESTION DE L'ÂME : DIALOGUE ENTRE CREDOS.	475
Foi et comparatisme	470
Universalisme de Lamennais	480
Rapprochements : du brahmane Rammohuu Roy au pasteui Bochinger.	483
Bunsen	487
Un « deuxième Juste » en Orient ?	489

CONCLUSION :

CE QUI RESTE

CHAPITRE PREMIER. — UN ÂGE DU RELATIE	493
CHAPITRE IL — LES INCOMPATIRILITÉS ESTHÉTIQUES	499
CHAPITRE III. — L'ORIENT, ROMANTISME SUPRÊME	502
BIBLIOGRAPHIE	507
INDEX.	515

1. BÄRORBAUSEN. — L'Empire Jaune de Genghis-Khan. Préface et traduction de G. Montandon, professeur d'Ethnologie à l'Ecole d'Anthropologie. In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 3 cartes.
- V. V. BARTHOLD. — La Découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie. Traduit du russe et annoté par B. Nikitine, ancien consul, membre de la Société Asiatique. In-8 de la *Bibliothèque Historique*.
- B. H. CHAMBERLAIN, professeur retraité de l'Université impériale de Tokio. — Mœurs et Coutumes du Japon. Edition française revue et augmentée par l'auteur. In-8 de la *Collection de Documents et de Témoignages pour servir à l'Histoire de notre Temps*.
- VICTOR GHKIOVSKI. — Le Voyage de Marco Polo. L'Arménie. La Perse. Au pays des Turquoises. Le Vieux de la Montagne et ses assassins. Le Haut Plateau du Pamir. Le Pays du Jade et le Pays des sables. La Grande Muraille. Le Khan Koublaï et sa cour. La Cité de Cambaïuc. La vie en Chine. Geylau et les Indes. In-8 de 248 pages de la *Bibliothèque Géographique*.
- D. M. B. COILLIER et le Lieutenant-Colonel L'ESTRANQB MALONE. — Le Mandchoukouo[^] Le Mandchoukouo, joyau de l'Asie. Naissance d'un pays. Populations. Mœurs, coutumes, religions. Ressources agricoles, minières, économiques. L'industrialisation du Mandchoukouo. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 1 croquis.
- C. P. FITZGERALD. — Li Che-Min, unificateur de la Chine. 600 à 649. In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 12 croquis.
- RENÉ GROUSSET, do l'Académie Française, conservateur du Musée Cernuschi. — L'Empire des Steppes. Attila. Genghis-Khan. Tamerlan. Prix de la Société de Géographie. *Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, in-8 de 610 pages, de la *Bibliothèque Historique*, avec 30 cartes et 20 figures dans le texte.
- L'Empire du Levant. Histoire de la Question d'Orient. In-8 de 648 pages, de la *Bibliothèque Historique* avec 23 croquis et cartes.
- Histoire de l'Arménie. Des origines à 1071. In-8 de 656 pages, de la *Bibliothèque Historique*, avec 10 cartes et 5 tableaux généalogiques. (Tirage limité à 2000 exempt.).
- BEDMCH HROZNY, docteur, c. de l'Université de Paris, professeur à l'Université Charles IV, (Prague). — Histoire de l'Asie antérieure. De l'Inde à la Crète (jusqu'au début du second millénaire). In-8 de 352 pages, de la *Bibliothèque Historique*, avec 3 cartes et 144 illustrations. (Tirage limité à 3.000 exemplaires/.
- BRUNO LASKER, membre de l'American Sociological Society. — Les Peuples de l'Asie en mouvement. Les migrations humaines modernes. Chine. Corée. Japon. Inde. Malaisie. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*.
- O. et E. LATTIMOR. — La Genèse de la Chine moderne. — Le pays et le peuple. Qui sont les Chinois ? Les pays limitrophes. La plus vieille civilisation du monde. La naissance de la Chine, etc.. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 7 cartes.
- R. DE MEURVILLE, capitaine de frégate, ancien commandant de la flottille du Yang-Tsé-Kiang. — La Chine du Yang-Tsé. Shanghai. Les villes du tian. Le Moyen-fleuve. I-Cuang. Le Haut-fleuve. Chuugking. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 13 cartes et plans.
- JIAN POUJADR, membre de l'Académie de Marine, attaché au Muséum d'Histoire Naturelle (Musée de l'Homme). — La Route des Indes et ses Navires. Les portes de la Méditerranée. La route du Cap. Les aires de navigation dans l'Antiquité. Les navires occidentaux et orientaux de la route des Indes. L'interpénétration des formes de bateaux et des techniques de construction n'avaient. In-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 90 dessins de l'auteur.
- MICHAEL PRAWDIN. — L'Empire Mongol et Tamerlan. in-8 de la *Bibliothèque Historique*, avec 4 cartes, 12 gravures dans le texte et 13 gravures hors texte.
- MICHEL PAICHVINE. — Giusenç, la racine de vie et autres récits d'un chasseur russe. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*.
- CHARLES ROJIBQUAIN, professeur de Géographie à la Sorbonne. — Le Monde Malais. Péninsule malaise. Java. Sumatra. Bornéo. Célèbes. Itali et les petites îles de la Sonde. Moluques. Philippines, in-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 36 cartes et 32 photographies.
- ARTHUR H. SMITH. — Mœurs curieuses des Chinois (Chinese characteristics). in-8 de la *Collection de Documents et de Témoignages pour servir à l'Histoire de notre Temps*, avec 8 gravures.
- CHARLES STEDER. — La Sibérie et l'Extrême-Nord soviétique. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 12 cartes et croquis.
- Général Sir PERCY SYKES. — A la Recherche du Cathay. Découverte de la Chine par l'Europe et de l'Occident par la Chine. Traduit de l'anglais par Robert Godet. In-8 de la *Bibliothèque Géographique*, avec 7 cartes.
- E.-VY. ZENKER. — Histoire de la Philosophie chinoise. De l'époque classique à la dynastie des Hans. De la dynastie des Hans à l'époque actuelle. In-8 de la *Bibliothèque Historique*.

