

### Œuvres, 1: Les fonctions sociales du sacré

Mauss, Marcel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mauss, M. (1968). *Œuvres, 1: Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Éd. de Minuit. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89535-0>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more information see: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en>

marcel mauss

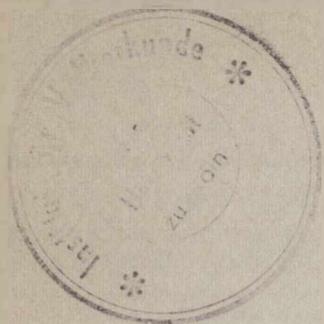
œuvres

1. les fonctions sociales du sacré

présentation de victor karady



LES ÉDITIONS DE MINUIT



© 1968, by LES ÉDITIONS DE MINUIT  
7, rue Bernard-Palissy — Paris 6°  
*Tous droits réservés pour tous pays*

présentation de l'édition

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

De son vivant Marcel Mauss n'a publié aucun livre. Il s'exprima uniquement dans des articles de revue ou dans des contributions à des ouvrages collectifs et ses écrits, à quelques exceptions près, n'atteignent jamais la taille qu'on exige communément d'un ouvrage. Certes, quelques-uns de ses articles précoces furent très tôt repris dans les *Mélanges d'histoire des religions*<sup>1</sup>, fruit d'une collaboration avec Henri Hubert. Mais si l'on met à part le petit Manuel d'ethnographie dans lequel une de ses élèves à l'Institut d'ethnologie restitua, au terme de sa carrière d'enseignant, l'essentiel des cours qu'il y avait faits<sup>2</sup>, la majeure partie de sa production d'ethnologue, de théoricien des sciences humaines, de critique scientifique et d'enseignant resta dispersée sa vie durant. Ce n'est que fort tard, dans l'année de sa disparition, qu'une demi-douzaine de ses écrits, devenus d'ores et déjà classiques, furent enfin réunis dans un important volume intitulé *Sociologie et anthropologie*<sup>3</sup> et seul un essai inachevé<sup>4</sup> est venu depuis s'ajouter aux textes que cette publication a rendus accessibles. C'est dire que si l'image publique de Marcel Mauss ne cessait d'exercer sa fascination d'autrefois — avant tout par l'intermédiaire de ses disciples —, la connaissance réelle de son œuvre, qui continuait à faire l'objet de renvois obligés, sinon d'analyses, se trouvait limitée par son accès difficile. Le projet de publier l'ensemble de

---

1. Paris, F. Alcan, 1909 ; seconde édition en 1929.

2. Paris, Payot, 1947 ; seconde édition en 1967. Sténotypé de cours donnés à l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris, rédigé par D. Paulme.

3. Le livre est précédé d'une « Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss » par C. Lévi-Strauss, Paris, P. U. F., Bibliothèque de sociologie contemporaine dirigée par G. Gurvitch, 1950 (1<sup>re</sup> édition), 1966 (3<sup>e</sup> édition augmentée).

4. « La Nation », in *l'Année sociologique*, troisième série 1953-54. Publication préparée par Henri Lévy-Bruhl.

*l'œuvre, avancé pourtant expressis verbis par l'éditeur de Sociologie et anthropologie, était resté lettre morte.*

*Il faut rendre hommage ici aux deux universitaires qui furent à l'origine de cette publication capitale. L'initiative de publier Sociologie et anthropologie revient à Georges Gurvitch et Claude Lévi-Strauss qui se réclamaient de la pensée de Mauss de deux manières bien différentes. Reconnaisant chez l'auteur de l'« Essai sur le don » une théorie du « fait social total » défini par l'interdépendance des différents « paliers en profondeur » de la réalité sociale, le premier pensait pouvoir rapprocher ce programme de l'intention qui avait animé le jeune Marx et qu'il se proposait lui-même de réaliser dans une synthèse théorique. De même, il retrouvait dans les essais d'inspiration durkheimienne les germes d'une théorie sociologique de la connaissance dont l'achèvement constituait un de ses objectifs scientifiques majeurs<sup>5</sup>. Le préfacier du recueil discernait dans les mêmes textes de Mauss les idées annonciatrices de la méthode structurale, l'apport révolutionnaire de l'« Essai sur le don » résidant selon lui dans le fait que « pour la première fois, le social cesse de relever de la qualité pure [...] et devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités ». Il aperçoit l'intérêt de telle autre étude de Mauss « dans la tendance qui s'y fait jour d'étendre à l'ordre diachronique une technique de permutations que l'« Essai sur le don » concevait plutôt en fonction des phénomènes synchroniques ». Il met en relief la fécondité des idées fondamentales qui sous-tendent l'argumentation de Mauss comme « la notion de fonction, conçue par Mauss à l'exemple de l'algèbre », et en tire la conviction que « l'anthropologie sociale peut [...] bénéficier des immenses perspectives ouvertes à la linguistique elle-même, par l'application du raisonnement mathématique »<sup>6</sup>.*

*Il n'y a rien que de légitime à s'affirmer le légataire*

5. Voir à ce propos *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P. U. F., 1950, 3<sup>e</sup> édition augmentée en 1964, surtout pp. 76-81 et 141-154.

6. Cf. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, pp. XXXVI-XXXVII.

d'un héritage intellectuel quitte à l'interpréter dans la logique de ses propres recherches. Cependant, le jeu des renvois, appelés à tracer ou confirmer la ligne des filiations, et les études magistrales qui tendent à transmuier en prédécesseur le maître ou le compagnon disparu confèrent à l'œuvre une signification répondant aux préoccupations de ses présentateurs, ce qui est toujours l'effet de l'interprétation. En l'occurrence, c'est avant tout le choix des textes qui est responsable de l'image que le lecteur retient de Sociologie et anthropologie et qui relègue au second plan le théoricien des religions archaïques que fut Mauss dans l'École sociologique de Durkheim, pour mettre en lumière sa contribution à la révision de l'héritage durkheimien. Un seul texte du recueil provient en effet de la première période d'activité ; tous les autres appartiennent à sa production tardive, postérieure à la mort de Durkheim.

Le caractère limitatif même de la sélection n'appelle-t-il pas une explication qui renvoie aux préoccupations scientifiques divergentes des responsables de l'édition<sup>7</sup> ? Il suffit de comparer la liste des titres exclus que mentionne le préfacier dans son introduction avec celle que donne l'éditeur dans son avertissement pour apercevoir les deux usages tout à fait différents qu'on pourrait faire de l'œuvre et entre lesquels Sociologie et anthropologie réalise un compromis sans doute laborieux. En effet, à une exception près, le second ne cite que des écrits précoces de Mauss qui portent la marque de la sociologie durkheimienne la plus orthodoxe et dont certains sont même des travaux préparatoires au livre de Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>8</sup>. A l'inverse, le préfacier renvoie à des études et communications (dont plusieurs ne semblent d'ailleurs pas subsister sous forme imprimée)

7. La manière dont l'éditeur justifie son choix n'est-elle pas un signe que l'accord sur les textes à retenir ne fut pas aisé ? S'il s'était agi, comme l'éditeur affirme, de reprendre les textes qui « convergent vers un sujet qu'on commence à désigner de plus en plus par le terme d'anthropologie culturelle », il aurait pu aisément en ajouter une dizaine d'autres. Et l'argument qu'il évoque concernant les difficultés de publier des essais écrits en collaboration paraît un peu spécieux puisque le premier texte de *Sociologie et anthropologie* porte justement deux signatures (cf. *op. cit.*, p. VIII).

8. Cf. *op. cit.*, pp. VII-VIII.

appartenant, pour la plupart, à la maturité et préparant l' « Essai sur le don », ou témoignant d'une orientation préstructuraliste<sup>9</sup>.

Dans ces conditions il semble que l'analyse magistrale dont Claude Lévi-Strauss fit précéder le recueil et qui portait uniquement sur les textes présentés devait revêtir inévitablement une signification autant négative que positive, dans la mesure où elle tendait à consacrer, par son autorité même, l'exclusion des autres textes.

On voit à travers ces indications que le destin objectif d'une œuvre scientifique est régi autant par le rapport qui la lie à son public, et en particulier au monde des spécialistes, que par la logique des idées qu'elle enferme. Le champ intellectuel, structuré par l'interpénétration et le conflit des intérêts scientifiques, est en même temps un champ de pouvoirs puisque chacun des acteurs participe à un réseau hiérarchique. A ce titre, Sociologie et anthropologie occupent une place bien précise dans l'histoire des idées. Cet ouvrage parut en un moment qui apparaît rétrospectivement comme un tournant dans la relation entre la philosophie et les sciences de l'homme et, plus précisément, dans les rapports entre la tradition philosophique dominante et les sciences positives ou leur « positivisme ». Si l'École règne toujours dans l'Université, elle se trouve entourée, dès l'avant-guerre, d'un milieu philosophique hostile et cesse progressivement d'attirer les nouveaux chercheurs en sciences humaines. Les philosophes de l'ego transcendantal et de sa liberté récusent tout sociologisme tendant à réduire la subjectivité à ses déterminations sociales. Des philosophes critiques de l'histoire rapprochaient l'hypostase de la conscience collective opérée par l'École d'une métaphysique du social qu'ils confondaient dans une même condamnation avec sa vision naïvement optimiste du devenir historique. Corrélativement ils ne pouvaient accepter — et ceci en accord avec les marxistes — cette théorie du consensus qui minimise systématiquement l'action des conflits dans l'histoire. Reprochant à l'École sa méthodologie objectiviste (sur laquelle sa foi scientiste prenait appui), certains praticiens des sciences de l'homme, influencés par la psychanalyse et la phénomé-

9. Cf. *op. cit.*, p. xxiv.

nologie, entendaient rappeler avec Jules Monnerot que « les faits sociaux ne sont pas des choses » et prônaient, contre une analyse purement causale, une méthode compréhensive qui n'exclurait cependant pas la recherche des causes. D'autres encore, ethnographes ou sociologues empiristes, s'accordaient à rejeter la primauté que l'École donnait dans ses analyses à l'explication par le simple. De même, à l'encontre des thèses avancées par Durkheim, ils refusaient de reconnaître la religion comme donnée co-extensive au social et, par voie de conséquence, comme domaine privilégié d'étude.

Or toute l'œuvre précoce de Marcel Mauss — la majorité de sa production — fait partie intégrante de l'œuvre collective accomplie par l'École sociologique. Elle est donc entièrement solidaire des positions intellectuelles de ce groupe qui fut une des équipes de pensée les plus intégrées que l'on connaisse. Dans cette conjoncture, c'est un rôle double qui s'est trouvé imparti à Sociologie et anthropologie lors de sa publication, indépendamment peut-être des intentions explicites des présentateurs. Retenir les textes de la maturité, en laissant dans l'ombre, parmi les classiques vénérables, les textes plus conformes à l'orthodoxie durkheimienne, c'était réintroduire et réhabiliter l'enseignement de l'École sociologique sous ses espèces les plus acceptables pour le goût de l'heure. Dans le climat antipositiviste des années 1950, Mauss était « de meilleure compagnie » que Durkheim. Si l'image publique qui représente Mauss comme la figure principale, sinon le maître véritable de l'École française de sociologie, doit beaucoup aux conditions historiques et au climat intellectuel dans lequel elle s'est formée, il reste que l'ambiguïté de la position qu'occupait le premier compagnon de Durkheim par rapport à la communauté des pairs et aux instances universitaires explique en partie l'accueil qui fut réservé à la réédition partielle de son œuvre<sup>10</sup>.

10. Pour avoir une idée de l'accueil fait à Mauss autour des années 1950, il faut lire Claude Lefort, « L'Échange et la lutte des hommes » in *Les Temps modernes*, 1951, pp. 1401-1417 et Maurice Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss », republié in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 143-157. Pour apercevoir la force de la dissociation opérée entre Mauss et Durkheim, mais aussi le décalage qui a existé jusqu'à récemment dans l'intérêt porté à Durkheim dans son pays et à

*Il serait difficile d'exposer ici toutes les raisons de l'antipathie intellectuelle parfois profonde que portent à Durkheim et à son Ecole certains universitaires les plus en vue de la génération d'après-guerre. Sans doute ont-ils connu le durkheimisme sous la forme rigide et aride d'une doctrine officielle de l'enseignement universitaire. On sait que la chaire de sociologie à la Sorbonne a été détenue dès les origines et jusqu'à récemment par des durkheimiens<sup>11</sup>, qui incarnaient, aux yeux des observateurs extérieurs, la continuité de l'Ecole. Paul Honigsheim, qui séjourna à Paris dans les années 1930, perçoit Mauss comme un personnage pittoresque, héritier quelque peu dévoyé du maître et, en tout cas, peu représentatif du groupe<sup>12</sup>. Si, dans son œuvre tardive, Mauss, dont l'originalité profonde n'était alors reconnue que par un cercle restreint d'élèves et de compagnons, put échapper au sort des épigones, cela ne tient-il pas pour une part à la situation relativement marginale qu'il occupait dans l'Université ? Ayant accédé très tôt, dès l'âge de 29 ans, à une maîtrise de conférence à l'Ecole des hautes études, Mauss ne semble jamais avoir été préoccupé de soucis de carrière. Faute d'avoir soutenu une thèse, il n'a jamais emprunté la voie royale de l'ascension dans la hiérarchie universitaire qui passe par une chaire en Sorbonne. Dispensé de l'obligation de monnayer la doctrine à l'intention d'étudiants de tous les niveaux, il put se consacrer entièrement à la recherche et à l'enseignement préparatoire à la recherche, qu'il donnait à l'Ecole des hautes études, à l'Institut d'ethnologie et enfin également au Collège de France.*

---

l'étranger, on notera que le centenaire de sa naissance n'a été marqué en France que par une séance solennelle à la Sorbonne (retardée d'ailleurs d'une année) alors qu'aux Etats-Unis par exemple on a vu paraître un important recueil d'études consacré au maître de l'Ecole sociologique française (Cf. K. H. Wolff, *Emile Durkheim 1858-1917. A Collection of Essays*. Columbus, Ohio Univ. Press, 1960).

11. Après la mort de Durkheim en 1917, sa chaire de Science de l'éducation et de sociologie a été plusieurs fois transformée, la chaire de Sociologie n'ayant été créée qu'en 1932. Ses titulaires furent dans l'ordre de succession : P. Fauconnet, M. Halbwachs, G. Davy et G. Gurvitch (ces deux derniers simultanément, après la deuxième guerre). Le premier d'entre eux fut un compagnon proche de Durkheim, les deux suivants des durkheimiens de la seconde génération. On peut considérer que la tradition n'a pas été interrompue avec l'élection de G. Gurvitch

Il existe peu d'œuvres sociologiques qui soient plus multiformes et plus malaisées à délimiter sans ambiguïté que celle de Mauss. Une fois recensés les essais ou études parachevés — qui ne dépassent qu'exceptionnellement la centaine de pages —, on se trouve face à une broussaille de textes, notes, notices, comptes rendus d'ouvrages, interventions à des débats, exposés présentés à des sociétés savantes, etc., autant d'écrits de circonstance qui participent cependant, à des titres divers, de l'œuvre dogmatique. A les lire on a mainte fois le sentiment que l'auteur y a peut-être mis le meilleur de lui-même. Cela vaut surtout pour ses interventions orales où le professeur de renom et l'improvisateur fameux faisait montre de ses qualités de dialecticien, annonçant parfois les thèses ou les hypothèses les plus pertinentes, fournissant les sujets de réflexion et les idées directrices que ses élèves développaient souvent par la suite dans leurs travaux originaux. De même, ses analyses critiques étaient les lieux d'élection pour présenter, dans et par la confrontation, le point de vue de l'École sociologique française. Elles dépassent d'ailleurs souvent la taille de tel autre article indépendant<sup>13</sup>, même si leur volume d'ensemble n'est pas en rapport avec leur poids scientifique. Cependant leur fonction critique était considérée comme essentielle par les savants de l'École sociologique et Mauss y a consacré, avec Durkheim, plus d'efforts que les autres. Il aurait été inconcevable que ces textes ne fussent pas représentés dans un recueil prétendant à l'exhaustivité. De plus, un constant va-et-vient d'idées unit les

---

qui, quoiqu'issu d'une tradition étrangère, s'est toujours réclamé de l'héritage intellectuel de l'École française de sociologie.

12. Cf. Paul Honigsheim, « Reminiscences of the Durkheim School » in Kurt H. Wolff, *op. cit.* pp. 309-314.

13. Ainsi le premier texte connu de Mauss, l'analyse d'un livre de Steinmetz, « La Religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent » (1896) est long d'une cinquantaine de pages ; un autre compte rendu sur les ouvrages de Wundt, « L'Art et le mythe d'après M. Wundt » (1909) dépasse la trentaine de pages, etc.

études élaborées et les écrits de circonstance, comme en témoignent les nombreux renvois et citations internes qui unissent les « grands » textes et les textes « secondaires » en un tout logique indissociable. De fait, si l'on prend en compte ces écrits divers, non seulement les dimensions de l'œuvre s'étendent démesurément, mais la distinction même entre écrits majeurs et mineurs s'émousse pour laisser apparaître, à la limite, un continuum de thèmes plus ou moins développés dont les unités de structuration semblent être moins les articles achevés que des constellations de textes thématiquement convergents. Telle partie du célèbre « Essai sur le don », tout le second livre de « la Prière », ou encore l'étude entière sur « l'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes » sont-ils autre chose qu'une suite de comptes rendus ? Et, inversement, l'analyse de quelques ouvrages d'ethnologie australienne n'a-t-elle pas nourri la réflexion sociologique qui s'exprime dans tel ou tel écrit plus achevé ? Certains grands thèmes de l'École — telle la théorie des mythes — ne subsistent d'ailleurs que sous forme d'analyses critiques.

Autrement dit, le statut scientifique officiel des écrits ne recouvre pas leur valeur réelle. Il reste cependant qu'on décèle aisément des différences considérables entre les textes suivant notamment leur degré d'achèvement. Ce problème conduit à une des caractéristiques de l'œuvre de Mauss qui ajoute aux aléas de sa restitution. Même si on laisse de côté les interventions orales qui se trouvent consignées dans des procès-verbaux de séances des sociétés savantes et qui portent les marques manifestes de l'improvisation, il suffit de regarder les titres d'une bibliographie de ses travaux<sup>14</sup> pour que le carac-

14. La meilleure bibliographie de Marcel Mauss, qui a été publiée par Joseph Gugler dans *l'Homme*, 1964, t. IV, pp. 105-111, exclut, pour des raisons techniques, les comptes rendus. Voir aussi la *Notice sur les titres et travaux de M. Marcel Mauss*, Paris, Imprimerie des Presses universitaires de France, 1930, recensement très défectueux des écrits que prépara l'auteur lui-même (mais dans de mauvaises conditions, semble-t-il) au moment où il entra au Collège de France. La bibliographie qu'on trouvera à la fin du tome III du présent recueil tente d'être exhaustive, n'excluant que certaines notes dont la longueur ne dépasse pas la page imprimée. Elle signale également les republications des textes. Le lecteur voudra bien s'y reporter pour toute précision supplémentaire.

tère à la fois fragmentaire, débordant et inachevé, de sa production saute aux yeux. Ses titres les plus fréquents — « essai », « esquisse », « fragment », « note » — en portent témoignage. L'entreprise scientifique la plus ambitieuse de sa jeunesse, qui devait constituer sa thèse de doctorat fut abandonnée<sup>15</sup>, et il n'a laissé que des ébauches de l'ouvrage qu'il méditait sur la Nation et dans lequel il voulut résumer, à l'issue de la guerre, sa pensée politique. Certains articles sont présentés comme des extraits d'ouvrages plus développés en préparation<sup>16</sup>. Ces projets n'ont jamais été réalisés. On perçoit d'ailleurs tout au long de l'œuvre maint signe du fait que l'auteur se trouvait fréquemment submergé par ses projets. Nombre de textes mentionnés soit dans sa propre bibliographie, soit dans ses écrits, n'ont apparemment jamais vu le jour, ou bien se trouvent publiés sous d'autres signatures, celle de ses compagnons de l'équipe de l'Année sociologique. La fréquence des faux renvois suggère que l'auteur ne parvenait pas à identifier sa propre œuvre ou qu'il ne se souciait pas de le faire<sup>17</sup>. Pour une part, ces négligences s'expliquent sans doute par les conditions difficiles de travail, l'absence notamment de collaborateurs techni-

15. Il s'agit de l'important fragment de « la Prière » (1909) dont la publication fut suspendue par l'auteur lui-même. Une « Note de méthode », plus tardive connut un sort semblable (cf. *Année sociologique*, 1927, nouvelle série, 2).

16. Ainsi « L'Appréciation sociologique du bolchevisme » (1924) et « Les Civilisations. Eléments et formes » (1929).

17. Ces incertitudes bibliographiques se retrouvent partout dans les écrits de Mauss. J'en ai signalé et redressé certaines dans les notes sans pouvoir le faire systématiquement. Dans la seule bibliographie de 1930, j'ai relevé plusieurs dizaines d'indications erronées, dont des titres signés par d'autres collaborateurs de *l'Année sociologique* (tandis que des notes importantes de Mauss y sont passées sous silence) et quelques titres inexistantes. Il est curieux de noter que certains de ces titres continuent à être cités dans les bibliographies ultérieures (Voir à ce propos les remarques faites par J. Gugler dans l'introduction de sa « Bibliographie de Marcel Mauss », cf. note 14 ci-dessus). Le rapport que Mauss semble avoir entretenu avec sa propre œuvre s'exprime aussi dans la manière dont il traite ses sources. Rodney Needham, traducteur et préfacier anglais de l'essai « De quelques formes primitives de classification » de Durkheim et Mauss, qui a pris la peine de vérifier toutes les références de ce travail, n'y relève pas moins de soixante-neuf erreurs, y compris la citation d'une publication fictive (cf. *Primitive Classification*, Londres, Cohen and West, 1963, pp. XLVI-XLVII).

ques. Elles n'en expriment pas moins toute une attitude intellectuelle qui s'accomplit dans l'invention bien plus que dans la finition minutieuse ou l'élaboration des découvertes. Mais en outre, la participation à l'œuvre collective de l'Année sociologique imposait une discipline sévère et les imprécisions bibliographiques mêmes pourraient aussi tenir au travail d'équipe qui rendait parfois malaisée la définition exacte de la part de chacun des collaborateurs.

De plus, Mauss semble avoir été l'incarnation d'une curiosité intellectuelle sans bornes. Il y fut poussé par la mission qui lui incombait après la disparition de Durkheim. S'il s'était toujours informé sur l'ensemble des sciences humaines, dans la deuxième période de son activité scientifique il poursuivit simultanément des recherches dans des directions tout à fait divergentes. Ainsi, la diversité des sujets qu'il a abordés semble sans pareille. Philosophe de formation, spécialiste de l'ethnologie religieuse, sociologue par ses affinités intellectuelles, il étend son champ de réflexion de la philologie sanskrite à l'histoire contemporaine et à la théorie politique. Bien qu'il ait accédé à la notoriété internationale comme théoricien de l'ethnologie, les spécialistes de plusieurs autres disciplines le considèrent comme un des leurs. Il n'est que de passer en revue les lieux de ses publications ou interventions pour avoir une idée de la multiplicité et de la diversité de ses intérêts et des marques de consécration dont il a fait l'objet. Il prenait en France une part active aux travaux de la plupart des sociétés savantes de sciences humaines<sup>18</sup> et sa participation fut souvent sollicitée par des congrès ou institutions étrangères, surtout ethnographiques. Pour se convaincre de l'étendue et de la richesse de son œuvre, il suffit de considérer les titres de revues et d'ouvrages collectifs — on n'en compte pas moins d'une vingtaine — auxquels ce premier collaborateur et plus tard directeur de l'Année sociologique a collaboré. Pareille observation impose que l'on corrige profondément l'image dans laquelle ses contemporains, même les plus

18. Institut français d'anthropologie dont il fut membre titulaire dès sa fondation en 1911; Société française de psychologie dont il fut temporairement vice-président élu; Société française de philosophie; Institut français de sociologie dont il fut le premier président (de 1924 à 1927) etc.

*biensveillants, ont tendu à l'enfermer. Disciples et collègues ne pensent-ils pas, parfois, que s' « il savait tout », il fut plus volubile que fécond et ne s'accordent-ils pas le plus souvent pour réduire son œuvre accomplie aux quelques essais et communications célèbres ?*

*Il semble que l'on puisse voir là l'effet d'une certaine définition sociale du travail scientifique, d'une certaine hiérarchie socialement établie, qui relègue parmi les genres mineurs, quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, les analyses d'ouvrages, les notes ou les interventions orales, considérées comme « œuvres secondaires » ou « textes de circonstance ». Nos sciences sont plus dominées encore qu'on ne pense par une tradition humaniste qui lie l'originalité à l'abstraction et dévalorise les pratiques scientifiques qui portent l'aspect de la technicité, comme on le voit, par exemple, dans la hiérarchie des prestiges attribués aux études supérieures et qui va des disciplines plus théoriques (mathématiques en sciences et philosophie dans les humanités) aux disciplines appliquées. Cet état de choses a fortement retardé, en France plus que dans les pays anglo-saxons — pays à tradition philosophique plus pragmatiste — le développement des sciences sociales fondées sur l'observation et l'étude des cas, comme l'ethnographie ou la sociologie empirique. L'activité de Mauss et de ses compagnons de l'Année sociologique représente à ce titre une sorte de miracle puisqu'elle a rompu avec cette tradition en valorisant ce travail de routine inestimable qu'est le recensement fidèle de la littérature sociologique internationale. Elle a instauré une nouvelle attitude à l'égard des données qui s'exprime en ethnographie par la critique et l'exploitation systématiques des sources et des faits d'observation. On peut dire, sans risque d'exagération, que l'ethnologie française est devenue scientifique moins par ses travaux sur le terrain, qui égaleront le niveau anglo-saxon seulement avec la génération suivante, que par les comptes-rendus critiques de Mauss, Durkheim, Hubert et Hertz. Mauss devait assumer de manière particulièrement consciente cette « morale » intellectuelle qui nous paraît quelque peu ascétique, puisqu'elle implique l'effacement du dialecticien devant les informations reçues. La forme même de ses travaux, écrasés, dirait-on, par l'immense appareil bibliographique qu'il emploie,*

mais aussi le fond parfois, qui se réduit à des commentaires incisifs des renseignements glanés dans des descriptions ethnographiques, en témoigne suffisamment<sup>19</sup>.

Si l'on tient compte de tous ces écrits, non seulement la dimension de l'œuvre se révèle considérable — se mesurant, à l'étonnement des familiers mêmes de l'auteur, par des milliers de pages et non par des centaines —, mais la richesse de ses sources d'inspiration et l'étendue des thèmes qu'il a embrassés en font une entreprise unique dans les sciences humaines en France. Le chercheur non prévenu qui s'aventure à sa suite sur les terrains que cet esprit d'une exceptionnelle érudition a explorés se trouve vite confondu devant la précision de ses allusions et formulations et cela en des régions du savoir tout à fait éloignées les unes des autres.

En présence de cette profusion de thèmes, on en vient à se demander s'il existe, à travers toute l'œuvre, un projet majeur qui, une fois identifié, pourrait servir de principe organisateur de cette reconstitution posthume. L'ambition de retrouver l'unité d'une œuvre de l'esprit à partir d'un projet initial qui se dégagerait, par hypothèse, au fur et à mesure de son accomplissement, s'inspire, me semble-t-il, du préjugé qui consiste à privilégier l'intention créatrice au détriment des réalisations et, à la limite, à ne reconnaître comme légitime qu'un projet qui s'incarne dans une œuvre formée d'une suite d'écrits se complétant les uns les autres et apportant un seul et même contenu dogmatique, identifiable dans chacune de ses parcelles et imposé par la force de la répétition et par le développement en diverses directions d'un même noyau d'idées. Parce qu'elle tend à se singulariser par des thèses tranchées dont l'explicitation constitue à la fois l'objectif et le moteur de son accomplissement, l'œuvre issue d'un

---

19. On trouvera de nombreux indices du fait que Mauss considérait ses travaux les plus techniques comme partie intégrante, voire parfois privilégiée, de son œuvre. Ne reprend-il pas, par exemple, de préférence à d'autres écrits de portée théorique nettement plus grande, « L'Origine des pouvoirs magiques » dans son recueil précoce, les *Mélanges d'histoire des religions*? N'inclut-il pas avec soin dans sa bibliographie de 1930 ses comptes rendus les plus importants de *l'Année sociologique*? Lorsqu'il publie les écrits de son ami Robert Hertz, tombé pendant la Grande Guerre, il livre, au même titre que les études indépendantes, son analyse d'ouvrage la plus développée.

*tel projet apparaît rétrospectivement comme taillée d'une seule matière brute et orientée dans son évolution vers une fin préalablement fixée. Impliquant le refus d'une inspiration éclectique et aussi le resserrement de l'érudition dans un domaine d'étude restreint, elle exige naturellement de son auteur une posture intransigeante à l'égard des théories concurrentes et tend à apparaître comme une véritable entreprise de totalisation virtuellement achevée à tout moment, si bien que chaque morceau semble à la fois sous-tendre et sous-entendre le tout.*

*Si j'évoque, en les grossissant, les traits de certaine posture intellectuelle c'est pour que s'en distinguent mieux, par contraste, les caractères de l'œuvre de Mauss<sup>20</sup>. Chez lui, on chercherait en vain, semble-t-il, l'unité ou la continuité que donnerait à l'œuvre la poursuite d'un seul projet fondamental. L'œuvre de Mauss, surtout dans la deuxième période de sa vie, donne l'impression d'un constant tâtonnement entre plusieurs possibilités, d'un éparpillement d'idées partielles, d'un éternel recommencement accompagné de la réaffirmation rituelle (mais toujours assortie de réserves et de mises en garde) de certaines théories majeures. Si les écrits de la première période sont construits avec une rigueur toute cartésienne qui transparait dans un style sobre et précis, les textes tardifs gardent sans exception un caractère de discours, comme si leur auteur s'adressait directement à un auditoire, ce qui était d'ailleurs souvent le cas. Les phrases ramassées dénotent une grande concentration de pensée, pleine de raccourcis qui alternent avec des passages anecdotiques. On a le sentiment de saisir à chaque moment les traces de l'émerveillement que l'auteur éprouvait devant l'épaisseur des problèmes soulevés et la richesse*

---

20. Peut-être Durkheim se serait-il reconnu dans cette image hypothétique qui n'en demeure pas moins un type idéal. Elle permet toutefois de rendre sensible l'écart entre deux postures intellectuelles. La première est celle du chef d'école, attaché à galvaniser les énergies du groupe de fidèles qu'il attire en vue d'un projet collectif. Cette distinction « idéaltypique » fait saisir quelques unes des raisons — après, évidemment, les effets tragiques de la guerre — qui ont conduit à l'affaiblissement de l'École française de sociologie à la suite de la disparition de Durkheim. N'est-ce pas en raison des incertitudes de sa conviction doctrinale et de son refus de théoriser son expérience scientifique que Mauss, que tout prédisposait pourtant à prendre la succession de Durkheim, n'a jamais fait effectivement figure de chef d'école ?

*des matériaux qu'il manipulait sans pouvoir entièrement les maîtriser. Autant de traits de l'œuvre qui ajoutent encore aux difficultés de sa reconstitution.*

*Si l'on renonce à découvrir dans un principe unificateur, nécessairement hypothétique, un principe d'organisation des textes présentés, il ne reste qu'à rechercher les articulations réelles de l'œuvre, puisque l'option facile qui aurait consisté à ordonner les textes d'après quelques critères reçus devait être écartée d'emblée : la présentation chronologique des écrits aurait ôté toute cohérence, c'est-à-dire tout sens, à l'ensemble, les textes successifs dans le temps ne présentant guère de liens logiques ; le regroupement thématique (selon les disciplines dont les textes relèvent, par exemple) aurait rapproché des travaux éloignés les uns des autres dans le temps et aussi dans leur inspiration et aurait conduit finalement, contre toute raison, à ériger en principe de division de l'œuvre un critère qui lui est largement extérieur. J'ai donc choisi de procéder moi aussi par tâtonnements, convaincu, en tout état de cause, que l'imbrication des parties de l'œuvre relève plutôt de circonstances contingentes que de la dialectique d'un projet créateur et de sa réalisation, et que, de toutes les manières d'être infidèle à l'« intention » profonde de l'œuvre de Mauss, la plus infidèle eût peut-être consisté à lui conférer une unité et une cohésion nécessairement artificielles, s'agissant seulement de rassembler et de rendre accessibles le plus grand nombre de textes possible.*

*Afin de présenter des volumes cohérents<sup>21</sup> et de dimension comparable, il fallait ranger la matière disponible, une fois exclus les textes contenus dans Sociologie et anthropologie<sup>22</sup>, de manière que non seulement les lacunes*

---

21. Les titres que j'ai donnés aux volumes ainsi qu'aux chapitres et aux sections sont inspirés, autant que possible, de la terminologie maussienne. De plus, j'ai dû dénommer un grand nombre d'écrits de circonstance parus sans titre mais figurant en tant que textes indépendants dans le recueil (analyses d'ouvrages, interventions orales, lettres, notices, etc.). Ces titres sont placés entre crochets lorsqu'ils n'ont pas été suggérés par l'auteur. C'est le cas le plus fréquent. Parfois j'ai cependant repris, pour certaines analyses d'ouvrages étrangers, la traduction des titres originaux que donne Mauss.

22. En dehors des sept articles que comprend la troisième édition de *Sociologie et anthropologie* et qui n'ont pas pu être reproduits ici

ne troublent pas l'organisation des volumes, mais que des chapitres et des sections apparentés aux articles de Sociologie et anthropologie puissent être formés et que, les uns et les autres se servant réciproquement d'introduction ou de complément, puisse se réaliser potentiellement une intégration idéale de toute l'œuvre. Ces interventions, consistant par exemple à bouleverser parfois l'ordre chronologique pour rapprocher des textes que relie moins l'unité du sujet qu'une même direction de recherche, s'inspiraient du souci de l'exhaustivité (qui n'a pas pu être respecté entièrement, mais qui me portait à livrer telle note ou tel compte rendu critique d'importance secondaire) sans atomiser l'œuvre en une poussière de petits textes dispersés et disparates.

Le premier tome — Les Fonctions sociales du sacré — enferme tous les textes précoces qui traitent des pratiques, des systèmes et des organisations religieux. J'ai suivi en cela Mauss lui-même qui, dans les divisions de l'Année sociologique, distingue, à l'intérieur de l'étude des phénomènes religieux, les systèmes, pratiques et organisations, des autres phénomènes comme les représentations ou la magie. Il considère d'ailleurs cette dernière comme partiellement hétérogène par rapport aux faits proprement religieux<sup>23</sup>. Un chapitre rassemble le dossier du débat sur l'ethnologie religieuse contemporaine, éclairant avant tout les rapports de l'École française avec l'École anthropologique anglaise. Un échantillon d'analyses d'ouvrages, portant sur les systèmes religieux archaïques, figure dans l'Annexe. Les textes du premier tome témoignent tous de l'emprise de la théorie durkheimienne, ce qui leur assure une certaine unité de pensée et de style.

Consacré essentiellement à l'étude des faits mentaux et des représentations collectives, dont les origines re-

---

faute d'autorisation, un seul essai indépendant a été exclu du présent recueil. Il s'agit de l'« Appréciation sociologique du bolchevisme » (1924) auquel j'ai renoncé à regret. Sa publication a été en effet jugée inopportune dans une édition des œuvres scientifiques où cet article qui tient autant, semble-t-il, de l'analyse que de la polémique, risquait de donner une image par trop partielle de la sociologie politique de Mauss.

23. Sur la place à réserver aux différents phénomènes religieux au sein de la sociologie religieuse, voir les notes de Mauss à la fin de chapitre d'introduction des *Œuvres*, tome I « Théorie de la religion. Généralités ».

montent, selon l'idée durkheimienne, à la religion, le second tome — Représentations collectives et diversité des civilisations — paraît bien plus hétérogène. Mauss s'est occupé de ces problèmes tout au long de sa vie et ses conceptions ont évolué dans le temps, surtout pour ce qui est des fondements sociaux de l'entendement humain, thème du premier chapitre. Les écrits sur les mythes, qui constituent un chapitre logiquement apparenté au premier, témoignent d'une préoccupation qui se restreint à la première période de son activité. « Le gros effort que nous avons fait du côté de la ritologie, observe Mauss en 1933, manque d'équilibre parce que nous n'avons pas fait l'effort correspondant sur la mythologie »<sup>24</sup>. Viennent ensuite les études concernant la magie à laquelle Mauss assigna une place à part auprès des faits de représentation.

Des trois autres chapitres du volume le premier comporte un ensemble d'analyses sur les ouvrages ethnographiques les plus importants qui servirent de base aux études de Durkheim, Hubert et Mauss sur les formes élémentaires de la vie religieuse. Le second est consacré à la théorie des civilisations d'après un exposé célèbre. Enfin le dernier réunit les textes touchant aux civilisations les plus diverses.

Le troisième tome présente, à quelques exceptions près, les écrits de la maturité. Le titre Cohésions sociales et divisions de la sociologie se justifie par les thèmes autour desquels les écrits se trouvent rassemblés : le premier chapitre enferme quelques textes essentiels sur les échanges et les systèmes de cohésion dans les sociétés archaïques, tandis que le second éclaire, à partir de quelques textes théoriques capitaux, les articulations et divisions des sciences humaines et les rapports internes qui en unissent les différentes branches. Des notes et études portant sur l'histoire de la science, sur les maîtres, compagnons et disciples en particulier, complètent naturellement le volume. Si ces textes proviennent en majorité de la deuxième période de l'activité scientifique de Mauss, quelques écrits mineurs de l'époque antérieure constituent d'utiles rappels de posi-

24. Cf. « La polarité religieuse et la division du macrocosme » dans le tome II des Œuvres.

tions théoriques précédemment adoptées ; ils ne bouleversent pas, me semble-t-il, l'unité du volume. Les écrits de sociologie politique, datant essentiellement des années 1920 ont été placés dans l'Annexe.

Le choix que j'ai été conduit à faire entre les textes mineurs ne paraît pas compromettre l'ambition d'exhaustivité. Il a semblé en effet qu'un certain nombre de comptes rendus rapides, d'interventions orales à des débats ou de notes de circonstance pouvaient être légitimement omis. Quelques changements, le plus souvent de forme, et quelques abréviations ont paru également utiles pour assurer une meilleure lisibilité des textes<sup>25</sup>. Je me suis également cru autorisé à user de certaines techniques de présentation pour mettre en valeur les textes les plus importants pour le lecteur d'aujourd'hui<sup>26</sup>.

---

25. On peut se rendre compte des omissions en consultant la bibliographie dans le tome III des *Œuvres*. — En plus, dans les analyses d'ouvrages, les références à la pagination des livres discutés ont été systématiquement supprimées. Il m'a semblé que ces textes pouvaient et devaient être lus sans rapport avec leur finalité première de comptes rendus. Ils présentent un intérêt en eux-mêmes dans la mesure où ils éclairent tel ou tel aspect de la pensée de Mauss ou bien parce qu'ils apportent des points de vue originaux sur l'histoire des idées sociologiques. De toute façon, les renvois à des publications vieilles maintenant d'une quarantaine à une soixantaine d'années m'ont paru dépourvus de sens. Les mêmes considérations m'ont conduit à supprimer dans certains comptes rendus des parties propres ne présentant qu'un intérêt éphémère — telles les remarques d'ordre stylistique ou portant sur les erreurs d'orthographe des livres recensés. Ces omissions sont signalées par [...]. En outre, des textes mineurs figurent parfois découpés en morceaux thématiquement homogènes et rattachés à d'autres textes, apparentés par leur sujet. — Les notes d'auteur ont été transférées — lorsqu'elles ne s'y trouvaient pas dans l'original — en bas des pages et leur numérotation a été refaite de 1 à n. La pagination originale est indiquée entre /.. / dans le corps des textes. En outre je me suis efforcé de redresser, ou à tout le moins homogénéiser l'orthographe, souvent incertaine, des noms et des titres. Le même effort a été accompli pour les références bibliographiques et les citations.

26. Les textes essentiels — dont la quasi-totalité des articles indépendants mais aussi certaines interventions orales — ont été imprimés en gros caractères, les autres figurent en caractères plus petits. De ces derniers deux usages ont été faits : ou bien ils se trouvent réunis dans des sections de chapitres ou bien ils sont rattachés en guise de notes ou d'éclaircissements à des textes indépendants. Dans ce dernier cas, ils sont marqués d'un numéro de renvoi entre crochets

*Il semble que la construction proposée ici trouve en dernier ressort sa justification dans la sociologie de l'œuvre, seule capable d'en éclairer le caractère et de découvrir les raisons qui ont rendu sa reconstruction par un tiers à la fois possible et, sinon nécessaire, du moins inévitable... Sans doute le portrait intellectuel esquissé ici ne prend-il tout son sens que si on le rapporte à un tableau complet du milieu intellectuel de l'époque, ou du moins de l'École durkheimienne dans son ensemble. Peut-être pourra-t-il contribuer à justifier la présentation de l'œuvre qui est proposée dans ce recueil. C'est là aussi une occasion de s'interroger sur les limites de l'autonomie d'une œuvre intellectuelle et de montrer comment le projet du savant s'infléchit sous les pressions de son milieu, qui s'exercent au travers de différentes médiations, comme la place assignée à l'auteur dans la division scientifique du travail ou dans le groupe des pairs.*

*C'est à l'âge de vingt-trois ans que Mauss publia son premier travail dans la Revue de l'histoire des religions<sup>27</sup>, le plus ancien et le plus prestigieux des périodiques français qui fût consacré, en ce temps, à la science des religions. Le fait a son importance. Il dénote la situation de premier plan que Mauss occupe, dès son entrée, dans le monde intellectuel. Son article constitue d'ailleurs un des premiers efforts pour nouer un dialogue avec l'ethnographie étrangère. A la recherche de l'explication de faits sociaux des civilisations non occidentales, il n'a jamais*

---

et suivent le texte dans l'ordre des renvois. Dans le premier cas, ils ont été ordonnés chronologiquement à l'intérieur de la section qui peut soit rassembler des sources, matériaux et textes à l'appui d'un article indépendant même si l'article en question ne se trouve pas dans le recueil (comme l'« Essai sur le don ») ou n'a même jamais été écrit en tant que tel (le dossier intitulé « Sources » de l'étude des formes élémentaires de la vie religieuse renvoie à la totalité des travaux précoces de Mauss ainsi qu'au livre de même titre de Durkheim), soit former un dossier autonome de textes consacrés à un thème, telle la section sur les mythes.

27. « La religion et l'origine du droit pénal d'après un livre récent » (1896) (voir dans l'annexe du tome II des *Œuvres*) est un compte rendu fort détaillé et critique, paru en deux parties, sur un ouvrage important de S. R. Steinmetz, chef de file de l'école ethnographique de Leide.

connu l'expérience ethnographique et, qui plus est, ne semble pas en avoir éprouvé le besoin<sup>28</sup>. Pourtant, suprême réussite, les praticiens eux-mêmes avec qui il aura entretenu des échanges réciproquement enrichissants le reconnaîtront comme un des leurs.

Les liens de parenté et les affinités intellectuelles électives qui unissent Mauss (né en 1872 à Epinal et mort à Paris en 1950) à son oncle Emile Durkheim, son aîné de quatorze ans, recouvrent un destin social semblable. La famille appartient à la bourgeoisie juive des Vosges. La brillante et rapide réussite de son oncle, qui est chargé de cours depuis 1887 à l'université de Bordeaux, lui sert d'exemple et confirme pour la famille la légitimité de l'abandon des voies coutumières. Les fortes études secondaires classiques qu'il fait au lycée d'Epinal se complètent par l'éducation religieuse qu'il reçoit dans la famille. Il semble qu'il cesse de pratiquer la religion très tôt, sans déchirement ni tension avec un milieu familial très fortement dominé par l'influence de Durkheim. La familiarité avec la tradition hébraïque en même temps que le rapport libéré que, comme la plupart des intellectuels juifs, il entretient avec sa religion d'origine, le prédisposent sans doute à éprouver pour les phénomènes religieux cet intérêt objectif et détaché qui scandalisait les adversaires, pour la plupart catholiques, de l'École<sup>29</sup>.

Mauss prépare, comme Durkheim avant lui, l'agrégation de philosophie. A la différence de son oncle, il ne passe pas par l'École normale afin, sans doute, de pouvoir bénéficier de l'enseignement que donne Durkheim à Bordeaux. Le concours d'agrégation ne lui semble pas représenter autre chose qu'un rite de passage obligé. Il s'en acquitte, comme d'un devoir, brillamment, pour se tourner immé-

28. En 1925, il conçoit encore la dissociation de l'observation ethnographique et de la synthèse théorique comme parfaitement légitime et opératoire. « Il faut des sociologues et des ethnologues. Les uns éclairent, les autres renseignent ». Cf. « Le Manuel d'anthropologie de Kroeber », *Œuvres*, III. Un seul de ses nombreux déplacements à l'étranger a revêtu un certain caractère ethnographique. Il s'agit du voyage qu'il fit au Maroc en 1929 et dont il rendit compte devant l'Institut français d'anthropologie. (Cf. la section consacrée à l'étude comparative des civilisations dans le tome II des *Œuvres*).

29. Voir cependant les pages émouvantes que Mauss consacre vers la fin de sa carrière à son rapport avec le judaïsme : « Sylvain Lévi », dans le chapitre « Maîtres, compagnons et disciples » du tome III des *Œuvres*.

*diatement vers des études plus particulières. Si, au cours de son séjour à Bordeaux, il peut s'imprégner de la tradition de la philosophie rationaliste que lui ont transmise son oncle et deux autres maîtres néo-kantiens bordelais, Hamelin et Espinas, il n'entreindra jamais avec la philosophie universitaire des rapports aussi intimes que Durkheim. Alors que Durkheim demeura toujours le dépositaire fidèle de la tradition rationaliste et positiviste (au point que, dans une large mesure, sa pratique sociologique reste inscrite dans une problématique comtiste et kantienne) et poursuit toute sa vie durant un dialogue avec les philosophes universitaires qui le considéraient comme un des leurs, Mauss, sans jamais rejeter l'enseignement reçu, laissait bien peu apparaître dans son œuvre les présupposés philosophiques dont elle procédait. Ses rapports avec l'épistémologie positiviste qui marqua ses écrits précoces restaient largement médiatisés par la méthodologie durkheimienne et il n'a guère été aperçu que comme un étranger par les philosophes de métier<sup>30</sup>. Ses études lui ont avant tout fourni un langage et de bonnes manières de lettré. Elles l'ont armé en vue d'autres études — linguistiques, historiques et ethnologiques —, vers lesquelles le portaient ses goûts et sa culture.*

*Les années d'apprentissage de Mauss furent marquées par d'autres influences non moins importantes bien qu'elles n'apparaissent guère dans son œuvre scientifique. S'étant lié d'amitié avec Marcel Cachin pendant ses études à Bordeaux (où ce dernier tentait déjà de conquérir la mairie pour son parti), Mauss s'engagea très jeune dans le mouvement socialiste. De retour à Paris, il fréquentait Jean Jaurès, ami proche et ancien camarade à l'École normale supérieure de Durkheim. Il connaissait également Lucien Herr, le bibliothécaire de l'École dont le rôle fut déterminant dans l'orientation radicale que prit l'action politique de Jaurès<sup>31</sup>. Connaissant bien les milieux anarcho-syndicalistes de Paris, il participa au « Mouvement socialiste » de Sorel qu'il quitta cependant parce qu'il en*

30. Mauss ne participa activement aux travaux de la Société française de philosophie qu'à partir de 1923 et ses interventions ne concernent que des questions ethnologiques ou sociologiques.

31. Cf. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1966, p. 315.

désapprouvait les méthodes violentes<sup>32</sup>. On sait qu'il prit part à la fondation de l'Humanité où il devait publier par la suite de nombreux articles. De plus, pendant ses études universitaires, il milita activement dans le Groupe dreyfusard des étudiants collectivistes. Il ne reniera jamais ses convictions et il reste membre du parti socialiste après la scission de l'ancien parti en 1920, continuant de traiter de l'actualité politique dans le Populaire. Il observa cependant avec scrupule une parfaite neutralité politique dans ses publications scientifiques et dans son enseignement, suivant en cela les normes professionnelles qu'impose l'ethos universitaire en France.

Après l'agrégation, au lieu d'accepter le poste d'enseignement qui lui fut offert à Bordeaux, il se consacre à des études et des recherches qui l'éloigneront de manière décisive de la philosophie théorique. Il étudie d'abord le sanscrit et les religions anciennes de l'Inde sous la direction d'Alfred Foucher, se fait initier à la linguistique comparée indo-européenne par Antoine Meillet et, guidé par Sylvain Lévi, pousse en avant ses études d'indologie, recueillant une très large information sur les civilisations orientales. En même temps des séjours d'étude en Allemagne, en Hollande et en Angleterre affermissent sa maîtrise des langues vivantes, déjà considérable, et ouvrent devant lui le domaine de l'ethnologie religieuse en plein épanouissement. Il participe activement aux travaux préparatoires (compilation de tableaux statistiques) du Suicide de Durkheim (1897), première étude appliquée de la science nouvelle que celui-ci est en train d'édifier.

La sociologie de Durkheim est arrivée en effet à un tournant décisif. Une fois posées, dans les Règles de la méthode sociologique (1894), les bases théoriques de la science positive de la société, il appartenait aux disciples

32. Voir à ce sujet une lettre de Mauss écrite en 1936 à la suite d'une communication d'Elie Halevy (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 36, p. 235) : « J'ai longtemps vécu dans les milieux actifs P. [arti] S. [ocialiste] R. [évolutionnaire] etc. russes. J'ai moins bien suivi les social-démocrates, mais j'ai connu les bolcheviks du Parc Montsouris, et, enfin, j'ai vécu un peu avec eux en Russie ». Cette dernière remarque renvoie au séjour qu'il fit dans la période troublée de 1905-1906 en Russie mais qui pouvait avoir un caractère scientifique puisqu'il en fait mention parmi ses missions d'études à l'étranger dans sa bibliographie de 1930.

d'élever l'édifice que promettait le projet du maître d'œuvre. Or Durkheim lui-même s'intéressait de plus en plus à l'ethnologie. C'est Lucien Herr qui, dès 1886, avait attiré son attention sur les premiers travaux de Frazer<sup>33</sup>. Il suivait de près le débat qui se développa d'abord en Angleterre, pour prendre par la suite des proportions internationales, autour des religions primitives. En effet l'ethnologie naissante, œuvre d'universitaires de diverses formations, commença par se fixer deux objets d'étude principaux, les organisations familiales et les cultes, les deux répondant aux préoccupations des spécialistes des civilisations antiques, mythologiques et juristes. En l'absence d'une science anthropologique autonome qui aurait pu secréter une problématique propre, les théoriciens des sociétés primitives, venus d'autres champs d'études, interrogeaient selon la logique dont ils étaient imprégnés les renseignements que les observateurs de fortune avaient accumulés sur les sociétés primitives. Dans l'ambiance évolutionniste qui prévalait en cette fin de siècle, c'est la linguistique comparée et la biologie qui servaient de modèle à leurs démarches. L'une et l'autre de ces disciplines fournissaient la méthode, à savoir le rapprochement des faits tirés de civilisations différentes en vertu d'homologies de forme ou d'analogies supposées, sans que la question de la comparabilité réelle des faits fût posée. De même les résultats déjà acquis dans les deux sciences promettaient aux théoriciens des religions la reconnaissance des étapes historiques qui, par hypothèse, se succédaient au cours d'une évolution dont les mécanismes étaient supposés universels et partout justiciables d'une analyse et d'une explication globales. A la manière d'une histoire universelle de la nature, il s'agissait d'écrire l'histoire universelle de la men-

33. Il s'agit des articles « Totemism » et « Taboo » que Frazer avait préparés pour la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica* (1885) à la demande de l'éditeur, son ami et collègue de Cambridge, Robertson Smith. Ce dernier fut à l'origine de la fameuse théorie, reprise par Frazer — entre autres —, du sacrifice totémique primitif avec l'identification symbolique de l'animal victime avec la divinité, caractéristique, selon ces auteurs, de la première phase de l'évolution religieuse. Mauss lui-même fut particulièrement influencé par les *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) de Robertson Smith et son article sur le « Sacrifice » dans l'*Encyclopaedia*. (Cf. la discussion des théories de Robertson Smith dans l'« Introduction à l'analyse... » et dans l'« Essai sur le sacrifice » de Hubert et de Mauss dans le tome I des *Œuvres*.)

talité de l'homme socialisé. Dès lors deux problèmes apparaissent comme primordiaux : fixer les débuts de l'évolution religieuse et expliquer les fondements de la religiosité dans l'homme. Autour de ces deux axes et sur la foi des données mal identifiées et mal observées, mais recueillies un peu partout en très grand nombre par des voyageurs d'occasion, administrateurs de colonies, missionnaires, etc., se multipliaient des théories sur une histoire conjecturale des religions. Que l'on tint l'animisme avec Tylor, l'animisme ou pré-animisme avec Marett, la magie avec Frazer ou le monothéisme primitif avec Andrew Lang pour le premier stade de « l'évolution religieuse », toute cette anthropologie s'attachait à rechercher la genèse de la religion et proposait des théories divergentes de la religiosité, invoquant pour la plupart des faits psychiques individuels nés du rapport qu'entretiennent les primitifs avec la nature ou leurs expériences vécues.

La problématique du débat ethnologique fournissait un terrain idéal à une philosophie sociale aussi essentiellement évolutionniste que celle de Durkheim ainsi qu'à sa foi dans la méthode génétique, fondée sur l'hypothèse que le fait complexe est déductible du simple, le supérieur de l'inférieur et (ce qui revenait au même dans l'optique évolutionniste) le postérieur de l'antérieur. Voici comment Durkheim justifie l'étude génétique des faits sociaux : « Pour comprendre les phénomènes sociaux d'aujourd'hui dans la mesure nécessaire pour en diriger l'évolution, ne suffit-il pas de les observer tels qu'ils sont donnés dans notre expérience actuelle et n'est-ce pas faire une œuvre de vraie érudition que de se mettre à la recherche de leurs origines les plus éloignées ? Mais cette méthode rapide est grosse d'illusions. On ne connaît pas la réalité sociale si on ne l'a vue que du dehors et si l'on en ignore la substructure. Pour savoir comment elle est faite, il faut savoir comment elle s'est faite. [...] Pour pouvoir, avec quelques chances de succès dire ce que sera, ce que doit être la société de demain, il est indispensable d'avoir étudié les formes sociales du passé le plus lointain. Pour comprendre le présent, il faut en sortir »<sup>34</sup>.

34. « Préface » in *l'Année Sociologique*, 2, p. v (1899).

Notons que, tout en préconisant la méthode d'explication génétique, Mauss nuance les affirmations de Durkheim concernant l'usage heuris-

Il suffisait de placer le domaine religieux au cœur des phénomènes sociaux qui lui sont apparemment hétérogènes pour en faire un objet privilégié d'étude. « On s'est étonné de l'espèce de primauté que nous avons ainsi accordée à cette sorte de phénomènes ; mais c'est qu'ils sont le germe d'où tous les autres — ou, tout au moins, presque tous les autres — sont dérivés. La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie [...]. Le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles [...]. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux ; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, commercial, honoraire, etc. Tout au plus peut-on se demander si l'organisation économique fait exception et dérive d'une autre source, quoique nous ne le pensions pas [...]. Il n'en reste pas moins qu'une multitude de problèmes changent complètement d'aspect du jour où l'on a reconnu leurs rapports avec la sociologie religieuse. C'est donc de ce côté que doivent se porter nos efforts »<sup>35</sup>.

Le relais indispensable sera la théorie des représentations collectives, ciment intégrateur du corps social. Par postulat — et suivant en cela les renseignements ethnographiques disponibles — les faits mentaux primitifs (représentations) sont essentiellement religieux. C'est ainsi que, à partir du Suicide, les travaux de Durkheim convergent vers cette théorie générale dont les résultats seront exposés dans les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), véritable somme de son œuvre comme de celle de ses compagnons.

Durkheim a sans doute ce vaste projet en vue lorsqu'il dirige vers les études de sociologie religieuse Marcel Mauss qui en devient le spécialiste avec son ami de toujours, Henri Hubert, et Robert Hertz, qui rejoindra plus

tique des faits « rudimentaires » ou « élémentaires ». Dans « la Prière » (cf. *infra* p. 396) il va jusqu'à refuser de leur accorder la « simplicité » soutenant que « leur complexité est seulement d'une nature différente ».

35. *Ibid.*, p. iv.

tard l'équipe formant autour de Durkheim l'École française de sociologie. Or le moment est doublement propice à l'entreprise de ces travaux qui occuperont Mauss dans la première période de son activité scientifique.

C'est en 1898 que Durkheim fonde l'Année sociologique, qui sera le cadre de leurs recherches, et lui assigne deux fonctions inséparables, présenter les travaux originaux des collaborateurs et recenser d'une année à l'autre la littérature sociologique internationale dans l'acception étendue que Durkheim donne à ce terme. Le caractère révolutionnaire de l'Année s'exprime peut-être le mieux dans le nouveau type de travail intellectuel qu'elle inaugure : division scientifique du travail à l'intérieur d'une équipe réunissant des compétences diverses, collaboration dans des études magistrales, imposition d'un rythme strict de production scientifique selon les échéances fixées par les livraisons de l'Année, obligation pour chaque collaborateur de couvrir un domaine de recherche délimité avec précision<sup>36</sup>, et enfin, communion des compagnons dans la doctrine du maître, ce *primus inter pares*. Si ces anciens normaliens et agrégés de philosophie, qui ont reçu la formation la plus individualiste qui soit — puisqu'aucun autre système universitaire n'encourage probablement au même degré la compétition et l'exploit agonistiques —, s'engagent aussi totalement dans cette entreprise collective, c'est que l'ethos ascétique qu'elle présuppose et que certains pouvaient tenir de leur milieu familial est soutenu par une sorte de conscience missionnaire. Ils entendent affirmer l'utilité opératoire de la nouvelle science positive de la société par sa confrontation systématique avec les écoles sociologiques ou des philosophies sociales concurrentes. L'Année doit tracer, selon l'intention de ses collaborateurs, une histoire critique constamment mise à jour des sciences qui l'occupent. De fait, grâce à la très large culture de ses principaux animateurs, elle conduit les sciences sociales françaises à sortir de leur autarcie traditionnelle afin, il est vrai, que leur spécificité s'affirme et

36. Cette nouvelle méthode de travail a dû faire une forte impression dans le monde intellectuel. En 1910, Péguy célèbre en Mauss, sur un ton mi-ironique, mi-admiratif, « la finesse d'une boîte-à-fiches » à laquelle il doit, lui, définitivement renoncer... (Cf. Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo. Cahiers de la quinzaine*, n° 1, série 12, p. 20.)

se renforce par le dialogue qu'elles poursuivent avec la recherche étrangère.

La part que prend Mauss à cette entreprise ne saurait être exagérée. La véritable division du travail qui s'instaure à l'intérieur de l'École lui laisse une part prépondérante dans la prospection de l'ethnologie et de l'histoire religieuses de tout bord et de tout pays. Son assiduité de lecteur, son savoir linguistique sans pareil (mais ne se plaint-il pas un jour de l'insuffisance de ses connaissances en suédois ?), sa culture biblique, historique, hindouiste, philosophique et philologique (qui très tôt embrasse des langues africaines et polynésiennes) trouvent un ample champ d'action. Il devient, sous l'impulsion et à l'exemple de son oncle, un travailleur acharné et occupe à l'intérieur du groupe un statut de premier plan qui, avec l'avènement du durkheimisme dans le monde universitaire, renforce sa situation dans le champ intellectuel. C'est lui qui signe en 1901 avec Paul Fauconnet l'article « Sociologie »<sup>37</sup>, présentant sous une formeursive la doctrine durkheimienne dans la Grande Encyclopédie. Aux très nombreuses analyses qu'il publie annuellement, il ajoute régulièrement des essais dont l'immense appareil documentaire met en œuvre la meilleure part des données disponibles sur les questions traitées. Il sera toute sa vie l'amoureux des détails, l'observateur méticuleux qui, sans avoir jamais fait d'observation sur le terrain, redresse à mainte reprise les affirmations des ethnographes. Ce sens profond des faits qui faisait entièrement défaut à l'ethnographie antérieure, surtout en France, où aucun enseignement ne préparait à ce métier, Mauss l'inculque aux élèves qui s'assemblent très tôt autour de lui. Il enseigne d'abord (comme suppléant de Foucher à l'École des hautes études) l'histoire de la philosophie et des religions indiennes avant le bouddhisme. Dès 1901 il est nommé titulaire de la chaire (laissée vacante par Léon Marillier) d'« histoire des religions des peuples non civilisés ». Il démontre dans sa « Leçon d'ouverture » (1901) la précarité de ce titre<sup>38</sup> et oriente délibérément son enseignement vers une introduction à l'observation ethnographique.

37. Cf. *Œuvres*, III, chap. 2.

38. Cf. *Œuvres*, II, chapitre 2, parmi les textes rattachés à « L'art et le mythe ».

Le thème est d'actualité. La critique ancienne s'appliquait en effet à une mauvaise ethnologie ou aux théoriciens qui en étaient juges. A partir de la fin du siècle, les premières expéditions d'hommes de métier bien préparés à la tâche commencent à fournir sur les civilisations sans écriture des renseignements infiniment plus précis que le fouillis de données mal identifiées dont on avait disposé auparavant. Les fameuses expéditions de Haddon et de ses collaborateurs aux détroits de Torrès (1898), les enquêtes de Boas en Amérique du Nord, les découvertes de Wilken, Krujt et des autres Hollandais en Indonésie, les premières descriptions précises des tribus australiennes par Fison et Howitt suivies des travaux de Spencer et de Gillen qui précèdent de peu ceux de Strehlow et de Langlob Parker, constituent pour Mauss et ses compagnons autant d'événements et déterminent, comme le remarque Claude Lévi-Strauss<sup>39</sup>, un changement d'attitude radical à l'égard de l'ethnographie à partir de 1898. Mauss donne de magnifiques analyses de cette nouvelle littérature ethnographique dans les numéros successifs de l'Année sociologique<sup>40</sup> et cette préoccupation gagne sans cesse en importance à mesure que le débat ancien sur les religions primitives s'apaise vers l'approche de la guerre.

Des autres thèmes qui rencontrent sa critique, la philosophie religieuse est sans doute le plus important. Contre les affirmations insistantes de l'autonomie des systèmes religieux comme porteurs de valeurs spirituelles irréductibles à leurs manifestations dans la société, il fait voir

39. Cf. « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim » in *Centenaire de la naissance d'Emile Durkheim. Annales de l'université de Paris*, 1960, n° 1, pp. 45-50.

40. Celles qui servent de matériaux à la plupart des essais précoces de Mauss et aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim ont été rassemblées sous un titre semblable dans le tome II des *Œuvres*. Des autres, on trouvera une ample sélection *passim* dans les *Œuvres* et en particulier dans l'annexe du tome I (« Systèmes religieux »). C'est le projet méthodologique de reconstruire la genèse des phénomènes étudiés qui explique l'importance qu'ont revêtue, pour la sociologie religieuse durkheimienne, les quelques travaux contemporains d'ethnographie, surtout australienne. Ils fournissaient à l'appui des recherches de Mauss et de ses compagnons sur les formes les plus générales et les plus « élémentaires » de la religiosité un ensemble de faits minutieusement décrits dans les sociétés que l'on considérait à l'époque comme les plus primitives, c'est-à-dire les plus proches des « origines » de l'humanité.

quelle est la fragilité des conceptions philosophiques de la religion lorsqu'on les confronte à la diversité des faits qu'ils devraient recouvrir. « Non seulement le concept philosophique de la religion n'est pas vraiment constitué, il est encore tout idéal et ne correspond que de très loin à la réalité. Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés, ou des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés »<sup>41</sup>. De même, il s'attaque à la prétention de déduire les faits de culte des besoins du psychisme individuel ou de l'expérience<sup>42</sup>. Or, depuis les théoriciens classiques du XIX<sup>e</sup> siècle, les interprétations psychologiques — qu'elles fussent émotivistes ou rationalistes — constituaient la base de l'étude des religions primitives.

L'intervention de Mauss et de ses amis porte le débat sur un terrain à coup sûr plus solide. Ils s'efforcent de clarifier la terminologie particulièrement confuse qu'employaient les divers auteurs (au point que souvent les querelles d'écoles ne recouvraient que des querelles de mots) ; ils apportent en complément l'enseignement des dernières découvertes ethnographiques ; ils opposent aux théories courantes une conception qui fait surgir la religion de la nature même de la société<sup>43</sup>.

41. Cf. « Philosophie religieuse, conceptions générales » (1904) dans le chapitre d'introduction du tome I des *Œuvres*. (*Infra* pp. 93-94.)

42. Voir plus particulièrement sa vigoureuse critique de William James, rattachée à l'« Introduction » dans le tome I des *Œuvres*. (*Infra* pp. 58-65.)

43. Le dossier de cette discussion a été réuni dans le chapitre intitulé « Débats et combats » du tome I des *Œuvres*. Il s'articule naturellement en deux sections : la première en est consacrée à la critique générale de l'École anthropologique anglaise (Frazer, Jevons, Mauret, etc.) tandis que la seconde concerne plus particulièrement la théorie du totémisme qui, à mesure que les informations ethnologiques s'accroissent sur son sujet, prend de plus en plus de poids dans le débat international jusqu'à la première guerre. On sait que l'École française considérait le totémisme comme la forme la plus « élémentaire » de la vie religieuse sans toutefois l'apercevoir dans tout culte d'animaux. En critiquant les théories qui voyaient des traces de totémisme dans la mythologie gréco-romaine (S. Reinach) et jusqu'en Égypte (A. Loret, V. Moret) et en restreignant et précisant l'acception du terme, Mauss a beaucoup fait pour clarifier le débat, quelque décevants que puissent paraître rétrospectivement les résultats auxquels il aboutit. (Cf. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P. U. F., 1962).

L'énoncé des règles générales est réservé à Durkheim qui, dès le second numéro de l'Année sociologique, présente une étude programmatique sur « La définition des phénomènes religieux ». Il intègre la religion parmi les autres faits sociaux, qui se reconnaissent par leur caractère extérieur à l'individu, obligatoire et transmissible d'une génération à l'autre. Loin de jaillir du dérèglement du psychisme ou d'être innés, les phénomènes religieux qui paraissent les plus mystérieux ou extravagants, comme Mauss le montrera dans « L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes »<sup>44</sup> (1904) répondent à des attentes collectives, sont consacrés par des croyances, bref obéissent à des modèles établis par la société. La spécificité de la religion consiste, selon Durkheim, en ce qu'elle organise toute réalité autour de deux pôles, le sacré et le profane, reproduisant l'opposition entre faits individuels et faits collectifs. « Les choses sacrées, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation [...]. Les choses profanes, au contraire, sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience [...]. De là vient qu'elles n'ont pas à nos yeux le même prestige que les précédentes »<sup>45</sup>.

Ces principes élémentaires ouvrent les trois voies dans lesquelles les recherches de Mauss et de ses amis s'engagent effectivement. La première conduit à une théorie générale du sacré et, par implication, de la société. La seconde, marquée d'essais aux ambitions plus modestes, à l'étude des manifestations typiques de la vie religieuse. Enfin, la troisième sort du domaine des cultes proprement dits pour envisager les rapports de solidarité qui unissent les faits mentaux et les autres faits sociaux.

La substitution, dans le vocabulaire de l'École sociologique, du mot « sacré » au mot « religieux » commande également un élargissement considérable du champ sémantique du concept. En effet, dès lors que le sacré apparaît comme un terme d'un couple d'oppositions mis en parallèle avec cet autre couple qu'est le collectif et l'individuel, il

44. Les textes sur la magie sont groupés dans le tome II des Œuvres.

45. Cf. E. Durkheim, « La Définition des phénomènes religieux » in l'Année sociologique, 2, 1899, p. 21.

tend à couvrir tout le domaine de la vie collective. Il se définit moins comme un ensemble de faits détenant des fonctions spécifiques dans la société que comme la sphère du social par excellence, la fonction essentielle de la vie en commun en tant que transfiguration de la société qui en réalise l'intégration symbolique. Comme l'indiquent Hubert et Mauss dans l'« Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux »<sup>46</sup> (1908), les temps forts de la collectivité sont des fêtes, l'espace qu'occupe la société est consacré, les manières d'être religieuses correspondent aux conduites éminemment collectives. Autrement dit, « les choses sacrées sont choses sociales [...] ». Est conçu comme sacré tout ce qui pour le groupe et ses membres qualifie la société »<sup>47</sup>. La religion n'est que l'hypostase de la conscience que la société prend d'elle-même comme entité irréductible. Cette conception, fort satisfaisante pour l'esprit, soulève néanmoins de nombreuses difficultés. La séparation du profane et du sacré noie la spécificité du fait religieux dans une sphère qui l'englobe et, par implication, tend à isoler un domaine des conduites individuelles qui échapperait au contrôle social. Par ailleurs, c'est sans doute le souci de retrouver la fonction sacrée sous une forme indifférenciée et diffuse, correspondant au stade « polysegmentaire » de l'évolution sociale, qui conduit Hubert et Mauss à leur conception du « mana »<sup>48</sup>, aujourd'hui unanimement abandonnée par les ethnologues. De plus, cette théorie enferme une philosophie sociale qui affirme la pérennité de la fonction religieuse : et Durkheim de reprendre vers la fin de sa vie le projet comtiste d'élaborer une morale laïque universelle, avatar de la religion de l'humanité.

Un second groupe de travaux visait à établir une typologie des phénomènes religieux qui fût valable transculturellement et transhistoriquement. L'universalité du sacré comme phénomène sine qua non de la vie sociale étant

46. Cette « Introduction » se trouve à la tête du tome I des *Ceuvres*, et sert à la fois de préface et de conclusion aux deux premiers tomes, dans la mesure où elle comporte une discussion générale des thèmes qui préoccupent Mauss dans ses premiers travaux.

47. Cf. « Introduction... », *infra* pp. 16-17.

48. Cf. l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1904) dans *Sociologie et anthropologie*.

posée, on pouvait tenter d'en chercher les marques ou parties constituantes. Selon la définition de Durkheim « les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances »<sup>49</sup>. Le domaine à étudier se divise naturellement en mythologie et ritologie, étant sous-entendu que ni les mythes ni les rites ne constituent l'instance ultime. Les efforts de Mauss et de ses compagnons se concentrent donc sur la recherche des types généraux, à l'aide d'une méthode comparative capable de sauvegarder cependant la spécificité des faits qu'il s'agit de rapprocher. Voici comment Mauss concevait sa démarche en ce qui regarde les rites oraux : « Car si à travers ces variations nous pouvons arriver à constituer un type de rites oraux primitifs, si nous pouvons en établir la probable universalité pour cette masse de sociétés diverses, c'est que nous aurons touché à un phénomène nécessaire pour des sociétés de ce genre. En même temps, les variations de grandeur, de forme, de saveur religieuse même auxquelles sera soumis ce type de rites, ne seront pas, maintes fois, moins intéressantes à observer que le type général lui-même. Se rattachant elles-mêmes à des phénomènes sociaux déterminés, elles s'expliqueront et, expliquées, serviront à l'explication générale »<sup>50</sup>.

Le titre du premier grand texte de cette lignée, l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice »<sup>51</sup> (1889), est révélateur de l'hypothèse qui sous-tend cet ensemble de recherches : les faits religieux s'ordonnent en genres dont chacun est défini par une nature et une fonction et dont les manifestations effectives ne sont que des réalisations multiples d'un type idéal que la science peut découvrir ; dès lors le champ des comparaisons peut être restreint pour n'inclure que des faits bien observables ou bien décrits comme c'est le cas dans l'essai sur le « Sacrifice ». La deuxième tentative de cet ordre devait être « la

49. « Définition des phénomènes religieux » (1899), l'Année Sociologique, 2. p. 21.

50. Cf. « La Prière », Œuvres I.

51. Ce texte, le premier que Mauss ait écrit en collaboration avec H. Hubert, figure dans le tome I des Œuvres.

*Prière* », que Mauss laissa inachevée<sup>52</sup>. Cet échec contribue à convaincre que toute cette direction de pensée aboutissait finalement dans une impasse. La multiplicité des faits neufs que l'ethnologie mettait à jour interdisait de plus en plus la recherche des types généraux, même à l'intérieur du domaine le plus aisément observable et le mieux décrit, c'est-à-dire celui des pratiques religieuses. Quant aux représentations et croyances, elles résistaient encore davantage à la description « idéal-typique ». De fait, Mauss et ses compagnons se limitaient en ce domaine à la critique des théories reçues sans en avancer de nouvelles pour leur compte<sup>53</sup>. Il est vrai que l'École sociologique s'attachait toujours de préférence à l'étude des phénomènes susceptibles d'être saisis et définis à l'aide d'indicateurs objectifs.

Toutefois cela n'impliquait pas que les faits mentaux fussent exclus du champ d'étude. Bien au contraire, à mesure que la tentative d'élaborer une typologie phénoménale des systèmes et des pratiques religieuses se révèle inopérante, Mauss se tourne, sous l'impulsion de son oncle, vers l'étude des représentations collectives. Ce domaine d'étude sera un des plus vastes chantiers de l'École sociologique. L'inspiration de ces travaux est encore philosophique : Durkheim assumant la charge de poser les principes, il s'agit d'élaborer une théorie sociologique de la connaissance. Pour ce faire, il convenait d'écarter les faits mentaux qui peuvent provenir d'inventions individuelles et qui, à ce titre, ne présentent pas les caractères auxquels l'École reconnaît les faits sociaux. Ce sont des considérations de ce type qui rendent Mauss et ses compagnons réticents à s'engager dans des travaux d'envergure portant sur la création artistique ou sur la littérature. Ils cherchent d'abord à définir dans chaque fait la part du social, puisque seule cette part peut, à leurs yeux, être un

52. V. *infra* chapitre 4. L'intérêt du fragment sur « la Prière », tel qu'il nous est resté, est avant tout de présenter dans une forme systématique les résultats d'une réflexion approfondie sur la méthode comparative et génétique tant en honneur dans l'École de Durkheim. Il comprend en outre un début d'application exemplaire de la méthode.

53. Voir le chapitre d'écrits mineurs divers consacrés au problème des mythes dans le tome II des *Œuvres*, et en particulier l'article important sur les théories de Wundt « L'Art et le mythe » (1909).

*objet justiciable de l'analyse sociologique, c'est-à-dire être intégrée dans une chaîne causale et expliquée par d'autres faits sociaux. Dans cette perspective, ils éliminent de façon systématique de leur champ d'étude les phénomènes dont la réduction à d'autres faits collectifs ne pourrait être tentée qu'à l'aide de faits médiateurs. Ces précautions méthodologiques dirigent l'attention de l'Ecole vers des faits mentaux stéréotypés et constants, comme les faits de langage. Cependant, si le langage leur paraît être un phénomène collectif par excellence en raison de sa constance, de la force avec laquelle il s'impose et de la résistance qu'il oppose à la volonté individuelle, il reste une technique de communication plutôt qu'un mode ou un fait de connaissance. Il fallait donc, dans cette même optique, s'attacher à l'étude des catégories et des notions essentielles de l'esprit qui, d'évidence, ne relèvent pas de la création individuelle et constituent le fondement de la connaissance. A l'encontre de la tradition kantienne, l'Ecole sociologique affirme que les catégories ne sont pas des données a priori et universelles de la conscience, mais surgissent rattachées à d'autres faits sociaux. Ce postulat autorise deux hypothèses complémentaires. Les catégories doivent être sujettes au changement, solidairement avec le reste de la société ; elles doivent présenter la même diversité que les cultures sans exclure la possibilité de retards ou de décalages dans le temps, c'est-à-dire une certaine indépendance de la transformation des faits mentaux par rapport au tout social. Ainsi, comme Durkheim et Mauss le montrent dans l'essai intitulé « De quelques formes primitives de classification » (1903)<sup>54</sup>, la manière de classer les choses et de représenter le macrocosme relève de l'organisation de la société, la seconde servant de modèle à la première, et l'on retrouve encore dans la mentalité moderne les restes des classifications anciennes, de même que la mentalité de telle société primitive perpétue des traits mentaux dérivant d'un état antérieur de son organisation sociale. Certes, la réduction quelque peu systématique des catégories à des faits de morphologie sociale ne va pas sans raccourcis grandioses, qui susciteront par la*

---

54. Cf. *Œuvres* II, chapitre I.

suite d'après contestations<sup>55</sup>. Néanmoins, l'inspiration première de l'essai apparaît encore aujourd'hui comme la base de la tentative, capitale dans la sociologie et dans l'ethnologie moderne, d'intégrer les faits mentaux collectifs dans des cadres sociaux précis. Une telle analyse dépasse, dans son intention, l'explication causale, puisqu'elle ne vise pas seulement à assigner une origine morphologique à un fait de représentation en établissant un rapport unilatéral, mais tend à mettre en lumière une relation fonctionnelle d'interdépendance et d'interpénétration entre deux ordres foncièrement différents de faits en montrant l'unité des systèmes symboliques des sociétés. On peut prolonger dans plusieurs directions cette ligne de pensée, selon qu'on insiste soit sur l'originalité des configurations de faits culturels qui se traduit par l'unité et l'unicité du style de chaque société, soit sur l'interdépendance des termes de ce rapport « fonctionnel », soit encore sur l'identité du principe qui gouverne ce rapport, c'est-à-dire sur la « structure » profonde qui s'y manifeste, exprimant un aspect du fonctionnement de l'esprit humain socialisé... Les durkheimiens penchaient primitivement vers les premières directions de recherche. Et Mauss de montrer dans son magnifique travail sur « Les Variations saisonnières des sociétés eskimos »<sup>56</sup> (1906) la nécessité méthodologique de mettre en lumière ces rapports internes puisque la société, telle qu'elle apparaît dans cet exemple extrême qui présente les phénomènes avec la netteté d'une expérience de laboratoire, est en fait un tout indissociable ; le changement des saisons s'exprime dans l'organisation, les cultes, l'économie, les formes de la sociabilité, qui apparaissent comme étroitement solidaires les uns des autres. C'est sans doute la première fois qu'un effort a été fait en vue d'étudier une société comme un tout intégré. Et l'ambition dernière qui se cache derrière ces travaux est bel et bien de remplacer la philosophie spéculative de la connaissance par une sociologie ou une histoire sociale des catégories de l'entendement. « J'irai même jusqu'à dire que l'Anthropologie complète pourrait

55. Cf. la préface très fouillée et critique dont Rodney Needham fait précéder sa traduction de l'« Essai » (Voir note 17 plus haut).

56. Cf. *Sociologie et anthropologie* (3<sup>e</sup> édition).

remplacer la philosophie car elle comprendrait précisément cette histoire de l'esprit humain que la philosophie suppose », dira plus tard Mauss<sup>57</sup>.

La série d'études qui se nourrissent de la même inspiration n'abandonnent donc pas la méthode de reconstitution génétique des faits mentaux. Mauss et Hubert essaient de retrouver l'origine de la notion de causalité dans la force religieuse diffuse (le « mana ») identifiée en différentes sociétés ; Hubert avance, sans doute avec la collaboration de Mauss, une théorie de la temporalité comme expression du rythme de la vie sociale ; Durkheim fait de la société le modèle concret de la notion de totalité pour faire dériver, originellement, celle-ci de celle-là. Avant la Grande Guerre Mauss publie deux autres essais cursifs sur des problèmes apparentés : « Anna Virāj »<sup>58</sup> (1911) est l'analyse, faite d'après quelques textes des Brâhmanas, d'une notion très particulière de la nourriture qui, dans l'Inde ancienne, se trouve symboliquement liée à un vers disyllabique. « Les origines de la notion de monnaie » (1914) montre d'après l'examen du vocabulaire magique de quelques langues africaines comment la notion de valeur d'échange a pu se dégager de la valeur magique attribuée à certains objets<sup>59</sup>. Pour les durkheimiens, la source de toute valeur, même esthétique ou quantifiée, servant à la comparaison et à l'échange, est par nature sociale. Les valeurs spécifiques dérivent, au cours de l'évolution du sacré, qui est la valeur sociale par excellence, comme l'indiquent encore certains usages de l'or et les significations qui sont attribuées à certaines matières précieuses. Mauss reprendra après la guerre toute cette problématique dans des communications justement célèbres<sup>60</sup>.

57. Cf. « Mentalité primitive et participation » (1923) in *Œuvres*, II.

58. Cf. *Œuvres*, II. L'essai a été intégré dans un chapitre d'écrits divers consacrés à la civilisation indienne. On sait que Mauss projetait une étude plus développée sur la notion de nourriture. « Anna Virāj » en est le seul fragment qui fût réalisé.

59. Le souci d'attribuer une force démonstrative générale à un rapport établi sur quelques exemples fut crûment critiqué par les spécialistes moins portés vers la recherche des régularités généralisables. Voir à ce sujet la discussion qui fait suite à la communication de Mauss sur la « Monnaie ». Cf. la sous-section consacrée à « Valeur magique et valeur d'échange » dans le tome II des *Œuvres*.

60. Ces textes se trouvent réunis dans le chapitre consacré aux « Mentalités et notions collectives » dans le tome II des *Œuvres*.

*La communication sur la « Monnaie » est la première intervention remarquée de Mauss dans une société savante, à l'Institut français d'anthropologie. L'Institut fut un foyer académique de débats qui tendait à réaliser en son sein, de manière symbolique tout au moins, l'unité des sciences humaines pour ce qui regarde l'étude de l'humanité préhistorique et archaïque, en réunissant aux côtés des anthropologues physiques, des théoriciens de l'ethnologie, des linguistes et les rares ethnographes de métier. Bien que le prestige de l'Ecole sociologique auprès des instances consacrées du monde scientifique fût incontestable comme en témoigne l'accueil qu'elles faisaient à ses membres, elle était loin d'y détenir une position dominante. C'est par l'université, où ses collaborateurs occuperont les postes-clés et répandront la doctrine, que le durkheimisme se perpétuera après la disparition du maître. Toutefois l'Ecole subira dans son destin ultérieur l'effet du décalage entre la reconnaissance réelle que lui accorde le monde savant et l'hégémonie qu'elle détient dans l'enseignement de la sociologie. C'est dans une large mesure grâce à Mauss, à sa souplesse d'esprit et sa culture polyvalente qui lui permettent d'assurer la présence de l'Ecole dans les groupes savants les plus importants et aussi grâce à la réorientation radicale de ses recherches après la guerre, que le durkheimisme ne s'est jamais réduit en fait à cette doctrine de professeurs d'Etat que voulaient y voir ses adversaires du côté de la sociologie catholique.*

*La guerre introduit une césure profonde dans l'activité de Mauss et suspend pour toute une décennie le travail collectif autour de l'Année. Le dernier numéro paraît en 1913, réunissant des analyses qui portent sur la production sociologique de plusieurs années, sans présenter de travaux originaux. L'événement de cette période qui précède la guerre est la parution des Formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim. L'Ecole marque le pas, Mauss lui-même ne publie plus avant la guerre qu'une étude très fouillée sur l'histoire de l'ethnographie<sup>61</sup> destinée au grand public plutôt qu'aux spécialistes et*

61. Cf. « L'Ethnographie en France et à l'étranger » (1913). Ce travail a été intégré dans le chapitre concernant l'histoire des sciences sociales dans le tome III des *Œuvres*.

visant à montrer la grande misère de l'ethnographie en France, en comparaison surtout avec les autres métropoles coloniales.

La guerre le surprend donc, comme toute l'Ecole sociologique, à un moment de répit. Engagé volontaire, il est affecté comme interprète auprès d'unités combattantes anglaises et australiennes. Il se retrouve dans l'après-guerre à la tête de l'Ecole sociologique décimée, légataire universel de l'héritage durkheimien. Robert Hertz, un des meilleurs talents de l'Ecole, est tombé avec le jeune André Durkheim, l'ethnologue Maxime David, le linguiste Antoine Bianconi, Jean Reynier, Robert Gelly et d'autres. Son informateur sur les Eskimos, Henri Beuchat, périt en mission et Emile Durkheim lui-même ne survit que très peu de temps à la disparition de son fils<sup>62</sup>.

Mauss prend en charge, avec Célestin Bouglé, Georges Davy, Paul Fauconnet et Maurice Halbwachs, la direction de l'Année sociologique. Celle-ci ne reparait cependant qu'en 1925 et le second numéro de la nouvelle série reste inachevé et sans suite<sup>63</sup>. Il lui incombe la tâche à laquelle il se dévouera pendant le reste de sa vie de publier les manuscrits des compagnons disparus<sup>64</sup>.

Il ne peut, d'autre part, rester insensible à la tragédie européenne qu'il vient de vivre. Les études qu'il est appelé à entreprendre, à la demande d'un de ses amis politiques, sur le tracé de nouvelles frontières d'un pays européen l'incitent sans doute à approfondir les concepts de nationalité et de nation. Certes sa sociologie politique reste en marge de son œuvre scientifique, et elle éveille peu d'échos, d'autant plus que seuls la conférence sur « la Nation et l'internationalisme (Londres, 1920) et un fragment sur l'« Appréciation sociologique du bolchevisme » (1924), en

62. Cf. « In Memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs » (1925). Voir aussi toute la section consacrée aux « Maîtres, disciples et compagnons » dans le tome III des *Œuvres*.

63. C'est en 1934 que paraîtra le premier fascicule des *Annales sociologiques*, écho lointain de l'Année. Les *Annales* constituaient des publications irrégulières de fascicules dont chacun était consacré à un grand thème. Mauss dirigeait la section de sociologie religieuse.

64. On lui doit ainsi l'édition posthume des cours de Durkheim sur le *Socialisme* (Paris, Alcan, 1928) et sur « la Morale professionnelle » (*Revue métaphysique et de morale*, 1927), « le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives » de Robert Hertz (*Revue de l'histoire des religions*, 1922) ainsi que du livre de Henri Hubert, *Les Celtes*

seront publiés de son vivant. L'ouvrage sur « la Nation » qu'il commence à préparer probablement peu après sa rentrée dans la vie civile reste en manuscrit et inachevé<sup>65</sup>. Autant qu'on puisse en juger d'après les restes qui en sont connus grâce à une publication posthume, il eût sans doute constitué un des textes les plus originaux de Mauss. Il serait toutefois vain de prétendre dégager toute la pensée historique de Mauss d'une œuvre dont la composition demeure inconnue.

Dans les quelques fragments qui ont pu être réunis, Mauss part de la distinction durkheimienne, d'inspiration organiciste, entre sociétés poly-segmentaires et sociétés intégrées qui s'organisent, sous certaines conditions, en nations, les critères de la nationalité étant autant de faits sociaux intégrateurs. Il esquisse une théorie de la nation, moralement intégrée, tendant vers la démocratie politique, la singularité culturelle, l'unité économique, l'indépendance diplomatique et militaire. Si la nation apparaît comme le résultat d'un consensus particulariste et un fait d'évolution supérieur, les phénomènes « intersociaux » — dont les faits « internationaux » ne constituent à proprement parler qu'un cas d'espèce récent et qui sont, par essence, des faits d'échange entre groupes (emprunts, migrations, et autres rapports intersociaux) — gagnent de plus en plus en importance, si bien que l'on commence à parler légitimement de « civilisation humaine mondiale ». Si Mauss tient à postuler, avant de passer à l'analyse des faits intersociaux, que « l'internationalisme est entièrement un fait d'ordre idéal », il exprime sa conviction — et cela dans la même phrase — que « la formation des groupes de plus

---

et l'expansion celtique à l'époque de la Tène, Paris, La renaissance du livre, 1932. L'« Introduction » dont Mauss fit précéder ce dernier se trouve rattachée à son esquisse historique sur « la Sociologie en France depuis 1914 » (1933) dans le tome III des *Œuvres*. Les préfaces des autres publications ont été adjointes à l'essai nécrologique consacré à la mémoire de Durkheim et de ses collaborateurs.

65. Certains de ces textes ont été adjoints, en annexe, au tome III des *Œuvres* dans le chapitre « Sociologie politique ». En fait, l'inclusion de ces écrits dans le tome III se justifie non seulement par des considérations de chronologie (ce volume du recueil rassemble essentiellement les œuvres de la maturité) mais aussi par une certaine parenté d'inspiration qui transparait entre les essais politiques et ceux qui relèvent de l'ethnologie. Il s'agit, me semble-t-il, dans les deux cas, de rechercher les conditions du consensus, entre les Etats d'une part et à l'intérieur des sociétés archaïques de l'autre.

*en plus vastes... est une des lois les mieux constatées de l'histoire ». Son exposé des faits de civilisation, techniques, esthétiques, religieux, juridiques, voire linguistiques, porte manifestement la marque de cette conviction, qu'il se défend pourtant d'avancer explicitement dans les textes de la Nation où il voulait faire exclusivement œuvre de science, c'est-à-dire décrire et analyser et non pas apprécier ou prophétiser.*

*Dans sa conférence de Londres il oppose le cosmopolitisme « a-nationaliste » d'une « secte », éphémère par nature, à l'internationalisme véritable, fondé sur la reconnaissance des nations comme foyers les plus évolués du droit et de la morale, et montre que les nations qui, jadis closes sur elles-mêmes, s'ouvrent les unes sur les autres par la force de leur évolution respective, convergent vers l'internationalisme par la voie de l'interpénétration de plus en plus intense des cultures, des économies et des mœurs. Si l'interdépendance des Etats se renforce par les emprunts divers qu'ils se font les uns aux autres, l'impossibilité de l'autarcie nationale conduit non seulement à un certain consensus international mais aussi à la rationalisation des rapports sociaux, les philosophes et les sociologues, ces sages de la cité moderne, ayant un rôle à jouer dans ce processus. Il fallait faire preuve d'une conviction internationaliste bien ferme pour croire à l'avènement progressif du règne de la rationalité et de l'harmonie dans les relations internationales à l'issue même du conflit le plus sanglant de l'histoire moderne. Le lecteur d'aujourd'hui comprendra mieux ce discours optimiste sur l'histoire en se rappelant la logique des idées qui l'ont fait naître. Il répondait d'abord à la philosophie de l'histoire positiviste dont s'était grandement inspiré Durkheim et qui ne cessait de marquer Mauss lui-même. Il correspondait ensuite à l'interprétation que donna Mauss ailleurs du rôle primordial de l'intensification des échanges — que cela soit entre les nations entières ou entre les individus au sein des sociétés archaïques — dans le renforcement des liens communautaires. Plus près de son expérience politique concrète, il était conforme aux espoirs suscités par la création de la Société des Nations<sup>66</sup>.*

66. Voir à ce sujet les remarques de Mauss sur l'importance de la Société des Nations dans le chapitre « Sociologie politique » au tome III des Œuvres.

dont l'impuissance à parer aux dangers de guerres majeures n'était point évidente dès l'abord. Par ailleurs il s'opposait dans son intention humaniste aux ressentiments nationalistes qui empestaient toute cette période d'après-guerre de part et d'autre du Rhin. Mauss était un des rares penseurs européens de l'époque à ne pas succomber aux tentations de la polémique nationaliste et son exemple reste admirable à ce titre. Son refus de la violence reposait d'ailleurs sur des considérations de bon sens autant que sur une attitude éthique. Il a pu constater, sur l'exemple des premières années du pouvoir soviétique, que la violence, même révolutionnaire, se révèle incapable d'assainir les rapports sociaux parce qu'elle détruit les bases mêmes du consensus qu'elle se propose de susciter. « Elles (la crainte et la peur) tiennent à la rigueur debout les Etats et les tyrannies ; elles ne créent ni la charité humaine ni l'amour ou, si l'on aime mieux, au fond, le dévouement. Or, il n'est pas de société qui ait plus besoin d'inspirer des sentiments positifs que celle qui prétend être celle des travailleurs se dévouant tous les uns aux autres. — Jamais on ne bâtit de sociétés de cette forme sur une pure force matérielle. Au risque de passer pour vieux jeu et diseur de lieux communs, nous revenons clairement aux vieux concepts grecs et latins de caritas que nous traduisons si mal aujourd'hui par charité, du philon et du koinon, de cette 'amitié' nécessaire, de cette 'communauté' qui sont la délicate essence de la Cité »<sup>67</sup>.

Pour les contemporains de Mauss ces propos reprenaient les idées portées par tout un courant de la pensée socialiste européenne — de Jaurès jusqu'aux « austromarxistes » des années 1920 — qui allait à l'encontre de l'usage de la violence et fondait l'espoir de voir se construire la société nouvelle dans une période transitoire qui devait produire des formations socio-économiques mixtes, à la fois collectivistes et libérales. C'est la philosophie optimiste de l'histoire que Mauss a reçue de Durkheim et qui implique l'espoir de voir les sciences sociales jouer un rôle décisif dans l'humanisation des rapports sociaux, qu'il exprime en assignant une place à la sociologie poli-

67. Cf. « L'appréciation sociologique du bolchevisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 31, 1924, p. 116.

tique au sein de la science de la société dans l'important essai théorique, « *Divisions et proportions des divisions de la sociologie* »<sup>68</sup> (1927).

Ce n'est donc pas par un effet du hasard que Mauss professait la même admiration que son maître pour la philosophie pragmatique américaine<sup>69</sup> ; il fut un des premiers à louer la sociologie empirique anglo-saxonne de s'engager dans des recherches appliquées en vue de diagnostiquer les maux de la société et d'y proposer des remèdes. Inversement, la foi scientifique et le souci pragmatique ne sont pas étrangers à l'intérêt que les travaux de l'École sociologique ont suscité outre-Atlantique. Dans les premières années après la guerre, Mauss déploie une intense activité de critique ethnologique dont les résultats seront tous publiés dans le premier numéro de la nouvelle série de l'Année, volume monumental où il s'efforce de combler les lacunes dues à la disparition de ses meilleurs compagnons. C'est peut-être la période la plus féconde de sa vie. Il renoue le dialogue avec la nouvelle génération d'ethnographes anglo-saxons et suit avec attention le fonctionnalisme naissant, de même que les écoles diffusionnistes allemandes et anglo-saxonnes qui viennent de publier leurs travaux les plus marquants. L'École sociologique française et l'anthropologie culturelle anglaise ont toujours entretenu des rapports étroits qui allaient de l'interconnaissance approfondie à la collaboration proprement dite en passant par la critique compréhensive. Mauss était personnellement lié d'amitié avec Rivers et connaissait, à la faveur des séjours qu'il avait faits en Grande-Bretagne, la plupart des vétérans de l'ethnographie anglaise. Si Rivers lui-même a fini par s'éloigner de l'École française vers la fin de sa vie en épousant sans réserves la théorie de la diffusion unicentrique de la civilisation proposée par Elliott Smith et Perry — son élève A. R. Radcliffe-Brown s'est toujours affirmé un disciple de Durkheim, au point de reprendre des sujets proprement durkheimiens

68. Les écrits de théorie sociologique ont été réunis dans le chapitre intitulé « Unité et divisions des sciences sociales » au tome III des Œuvres.

69. Voir à ce sujet les remarques sur Dewey (1930), rattachées à « In Memoriam » dans le tome III des Œuvres.

dans certains de ses travaux de jeunesse<sup>70</sup>. Il a même collaboré à la nouvelle série de l'Année. Bronislaw Malinowski, l'autre maître de l'ethnologie anglaise de l'entre-deux-guerres, a été un des inspirateurs de « l'Essai sur le don ». Par l'entremise des élèves de Radcliffe-Brown, tel E. E. Evans-Pritchard, la continuité des rapports entre les deux écoles de pensée était assurée par les meilleurs anthropologues anglais lors même qu'après la deuxième guerre le durkheimisme connaissait en France un déclin d'intérêt. Il faut évoquer ici l'admirable travail qui, sous l'impulsion du professeur Evans-Pritchard a été accompli à Oxford, en particulier par Rodney Needham, pour rendre accessibles les œuvres de Mauss ainsi que celles de Durkheim et de Hertz, dans une présentation exemplaire.

Avec la culturologie américaine les rapports de l'École française étaient moins suivis. Mauss utilisait surtout les résultats bruts fournis par les excellents observateurs qu'étaient Boas, Swanton ou Kroeber. Il était bien plus critique à l'égard des théoriciens du diffusionnisme comme Wissler.

L'accueil que Mauss et ses compagnons réservaient à l'École allemande de la « morphologie des civilisations » était symétrique de la réception froide et parfois hostile qu'ils ont reçue en Allemagne. Très critique à l'égard de la théorie du monothéisme primitif élaborée par le Père Schmidt, plus nuancé face aux grandes études systématiques des « aires » ou « couches » culturelles de Graebner et de Frobenius, Mauss ne pouvait jamais se défaire d'un rien d'antipathie intellectuelle à l'égard de certains chercheurs qu'il soupçonnait de se laisser guider par des considérations obscurantistes, ou du moins extra-scientifiques. La sociologie allemande contemporaine même n'éveillait chez lui que peu d'échos. Il ne mentionne qu'incidemment Max Weber — avec sympathie<sup>71</sup>. Il décèle

70. Cf. à ce sujet la lettre de Durkheim adressée à A. R. Radcliffe-Brown en réponse à un envoi d'article, datant de 1913. Ce texte se trouve reproduit dans Kurt H. Wolff, *op. cit.*, p. 317 avec un commentaire de J. G. Peristiany sur les rapports scientifiques entre les deux auteurs (*ibid.*, pp. 318-324).

71. Pour étonnante qu'elle nous paraisse, l'ignorance réciproque qui marqua les « rapports » de Durkheim et de Max Weber, les deux sociologues dominants de l'époque, n'en fut pas moins presque totale. Cependant Mauss connaissait l'œuvre de son grand contemporain alle-

cependant, curieusement, une parenté entre les préoccupations de la sociologie phénoménologique pratiquée par des élèves de Max Scheler et la ligne de pensée de l'École sociologique. Dans la génération montante aux années 1920 et 1930 en Allemagne, on sait que l'École française a suscité de plus en plus d'intérêt tant chez des sociologues (René König) que chez les ethnologues (Thurnwald). Cependant, la mauvaise interconnaissance et la faiblesse des communications entre l'ethnologie des deux pays subsiste encore, témoignant de l'inertie et de la force d'un héritage chargé d'arrière-pensées et de malentendus<sup>72</sup>. A partir des années 1920 les efforts de Mauss se concentrent dans deux directions principales. La première allait vers l'élargissement et le remaniement du cadre théorique du durkheimisme, la seconde vers l'application des principes sociologiques à des réalités qui jusque-là paraissaient échapper aux prises de l'analyse sociologique.

Mauss ne reprend plus l'étude phénoménale des faits religieux interrompue avec « la Prière ». Il n'insiste plus sur la séparation du sacré et du profane qu'opérerait la religion ni sur la primauté fonctionnelle du sacré comme support de la vie collective. Il est vrai que la théorie des religions perd la place privilégiée qu'elle occupait au cours des précédentes décennies dans le débat ethnologique. Les

---

mand qu'il aurait même visité à Heidelberg. Voir à ce sujet la note de E. A. Tiryakian : « A Problem for the Sociology of Knowledge. The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber », in *Archives européennes de sociologie*, t. VII, 1/2, 1966.

72. Une critique sur les travaux de sociologie religieuse des phénoménologues allemands figure dans le chapitre 2 du tome I des *Œuvres*. Pour les textes touchant aux théories anthropologiques les plus importantes du premier quart du siècle il faut consulter les tomes II et III des *Œuvres*. Dans le chapitre consacré aux « Maîtres, compagnons et disciples » on trouvera deux études d'ensemble, l'une sur la vie et l'œuvre de Rivers (1923) et l'autre sur Frazer (1928) que Mauss avait également connu à la faveur de ses séjours en Angleterre. L'analyse d'un livre de Malinowski fait partie du dossier rattaché à l'essai sur « les Parentés à plaisanterie ». Les analyses concernant l'École ethnologique allemande dite « d'histoire culturelle » (Frobenius, Graebner, P. Schmidt) et le diffusionisme anglo-saxon (Wissler, Elliott Smith, Perry) ont été réunies avec une étude sur la philosophie des civilisations selon A. Schweitzer, à la suite de l'essai sur « les Civilisations » (*Œuvres* II). Voir également les comptes rendus d'un livre de Kroeber et d'autres ouvrages portant sur la méthode ethnographique sous ses diverses espèces (« Völkerkunde », « social anthropology ») parmi les textes à l'appui du « Fragment d'une sociologie générale descriptive ». (*Œuvres* III.)

vieux maîtres légendaires de l'étude comparée des religions n'exercent guère d'influence sur le cours de la recherche, même s'ils demeurent l'objet des hommages obligés qu'on réserve à des ancêtres. Mauss lui-même célèbre dans James Frazer un poète inventif autant sinon plus qu'un anthropologue.

Avec l'idée de la prédominance du sacré disparaît l'optique génétique puisque la tentative de retracer l'histoire des faits sociaux essentiels à partir des faits religieux élémentaires perd son objet. Du même coup l'idée, chère à Durkheim, d'attribuer une valeur heuristique à l'étude des faits primitifs (au double sens, confondu, de simples et originels) se trouve supplantée par l'idée fonctionnaliste de considérer les faits dans leur relation avec l'ensemble du corps social dont ils font partie et de les comprendre à partir de leurs usages sociaux. Les faits sociaux ne tirent en effet leur sens que de leur place dans une totalité concrète qui est, en bonne logique et en théorie, la société dans l'ensemble de ses institutions. La démarche du savant consistera dans la pratique — puisque la totalité sociale n'est pas saisissable par la pensée — à examiner les rapports fonctionnels qui lient les faits étudiés à d'autres faits sociaux. Cette idée, implicite déjà dans l'argumentation des « Variations saisonnières des sociétés eskimos » (1906), prend un relief particulier à la lumière des nouvelles recherches sur les « faits sociaux totaux » comme l'« Essai sur le don »<sup>73</sup> (1925) ou « Les Parentés à plaisanterie »<sup>74</sup> (1926) ou de la recommandation qu'il adresse aux sociologues et aux psychologues de prendre pour objet « l'homme total », la personnalité socialisée dans son intégralité<sup>75</sup>.

Par le biais de cette nouvelle méthodologie, Mauss

73. Faute de pouvoir faire figurer l'« Essai », chef-d'œuvre de Mauss dans sa période de maturité, dans les *Œuvres*, on a réuni dans deux sections, d'une part les écrits mineurs et les exposés techniques qui l'avaient précédé et dans lesquels Mauss éprouve quelques-unes des hypothèses qu'il allait développer dans l'« Essai » (Cf. *Œuvres*, III, chap. 1. « Don, contrat, échange ») et d'autre part les analyses des livres où il avait puisé l'essentiel de sa documentation (*ibidem*. « Sources, matériaux, textes à l'appui de l'Essai sur le don »).

74. Cf. *Œuvres*, III, chap. 2, section « Tabous et systèmes de parenté ».

75. Cf. « Rappports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924) repris dans *Sociologie et anthropologie*.

*s'attache non seulement à l'étude de faits particuliers mais ses travaux, tout au long des années 1920, convergent vers l'examen des conditions même de la sociabilité. Or les mécanismes qui produisent le consensus entre les hommes en société sont par essence des mécanismes d'échange assurant l'équilibre par la réciprocité<sup>76</sup>. Sans élever ses résultats à la hauteur d'une théorie de la société, Mauss indique dans de nombreux textes que les fondements de la sociabilité ne sont pas différents dans les sociétés de niveaux techniques différents. Critiquant Lévy-Bruhl, il proteste contre l'opposition radicale des mentalités primitive (ou prélogique) et moderne comme, d'ailleurs, contre l'usage indiscriminé du mot primitif. Il tend en effet à récuser systématiquement le préjugé évolutionniste que dissimule le terme et, premier sans doute à faire la distinction, il le remplace par « archaïque » pour désigner les sociétés sans écriture, quitte à admettre des degrés de « primitivité » mesurés par le niveau technique. Il montre que la différence entre les mentalités est moins grande qu'on ne croit puisque les mécanismes essentiels qui gouvernent la vie en commun et la sociabilité sont foncièrement identiques partout. « L'écart est moins grand entre les ' primitifs ' et nous que ne croit J. Piaget », dit Mauss dans une discussion. « Il fait de la notion de réciprocité un privilège de l'individu sorti de l'enfance ou de la société civilisée. Mais les Fuégiens, les Australiens, les autres primitifs ou soi-disant tels des grandes civilisations néolithiques, possèdent la notion de la réciprocité ; seulement la réciprocité n'est pas toujours l'égalité. De la génération 1 à la génération 2, comme de celle-ci à la génération 3, il y a réciprocité, mais non égalité ; de même entre l'homme et la femme. Voyez à ce propos les études des sociologues français sur les formes de la donation »<sup>77</sup>.*

*La mentalité la plus développée n'est point entièrement rationnelle, loin de là. Mauss pense cependant qu'on s'a-*

76. Ces textes font la matière du chapitre 1 intitulé « Les systèmes de cohésion sociale » du tome III des *Œuvres*. Voir en particulier l'étude théorique sur « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1931).

77. Cf. « Débat sur les rapports entre la sociologie et la psychologie » (1933) in *Œuvres*, III ; voir aussi « Mentalité primitive et participation » (1923) in *Œuvres*, II.

*chemine, comme sa philosophie sociale optimiste ne cesse de le lui suggérer, vers la rationalité*<sup>78</sup>.

*Ce qui rapproche les mentalités, c'est la parenté des fonctions sociales essentielles, comme la réciprocité qui n'abolit pas la diversité radicale des cultures et des civilisations mais permet de réintroduire l'analyse comparative telle qu'elle est pratiquée dans l'« Essai sur le don ». Mauss tend en effet à une théorie de la culture qui échapperait au double piège du déterminisme causal et fonctionnaliste. Le règne social est le règne de l'arbitraire, précise-t-il en quelques remarques, étonnantes de clarté et de force, dans « Les civilisations. Eléments et formes » (1929) : « Tout phénomène social a en effet un attribut essentiel : qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution ; qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite ; qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux plus nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, il est encore arbitraire. Tous les phénomènes sociaux sont, à quelque degré, œuvre de volonté collective, et qui dit volonté humaine dit choix entre différentes options possibles [...]. Le domaine du social c'est le domaine de la modalité »*<sup>79</sup>.

*Si les faits sociaux ne réalisent qu'une des modalités possibles parmi d'autres d'une même fonction — tels les phonèmes d'une langue qui n'actualise que certaines des distinctions phonétiques possibles — c'est que le social s'apparente à un système qui n'est pas soumis à une causalité externe (en d'autres termes, il échappe au déterminisme du milieu de même qu'il ne peut être conçu comme manifestation d'un logos transcendant qui prendrait corps dans la conscience collective, selon la conception extrême du durkheimisme) et qui n'obéit pas non plus à une rationalité interne (autrement dit, le fait qu'il fonctionne ne constitue pas un critère de sa nécessité car*

78. Voir à ce sujet la lettre écrite à la suite d'un exposé de A. Serrus (1934), « Catégories collectives et catégories pures », *Œuvres II*. ch. 1.

79. Cf. « Les civilisations. Eléments et formes » in *Œuvres II*. ch. 5. Si ce langage rappelle celui de la linguistique structurale (on peut supposer que Mauss a lu Saussure avec son maître Antoine Meillet) il n'est pas allé plus loin dans cette voie qui l'aurait pu conduire vers le structuralisme. En tout cas il a lui-même parlé de « forme arbitraire, définie, singulière » et de « style de civilisation » anticipant l'explication de la spécificité des cultures par le « système latent ».

il pourrait fonctionner autrement). En plus, les manières dont les fonctions sociales se réalisent sont contingentes, dans une large mesure, par rapport à la nature des fonctions. Ainsi s'explique l'apparente contradiction entre la pluralité des cultures et l'unité anthropologique et mentale de l'humanité. A la limite, les cultures se définissent par des mécanismes sociaux comparables entre eux — tels ceux qui commandent l'échange et la réciprocité — qui se matérialisent cependant dans des constellations spécifiques. Même si cette conception du social ne revêt pas chez Mauss les contours décisifs d'une théorie systématique utilisée avec conséquence, on voit par quel biais elle ouvre la voie à l'analyse structurale. Si les réalités que la sociologie observe ne sont que des modalités contingentes de mécanismes cachés, il convient de considérer les premiers comme épiphénomènes d'une réalité plus profonde. C'est cette dernière que la recherche doit mettre à jour. Il ne s'agit pas cependant de remonter des formes contingentes au type qui ne serait que l'ensemble des traits communs aux formes, une sorte de moyenne statistique, comme si l'on voulait retrouver le thème musical à partir de ses variations. Au contraire, l'objectif de la recherche sera de dégager les variables fonctionnelles qui permettent de définir chaque modalité en tant que configuration spécifique du mécanisme étudié. Cette analyse dépouille les faits sociaux de leurs traits contingents qualitatifs pour ne dégager que les traits fonctionnels strictement déterminés par leur position dans le mécanisme (système ou structure) dont il font partie et qui, dans le cas favorable, peut être exprimé en termes purement quantitatifs.

Mauss allait montrer la fécondité de ces principes dans de retentissantes études. Il devait aller jusqu'à contester — en bon durkheimien — l'autonomie des dispositifs biologiques et psychiques de l'homme, « car le social enferme en soi le biologique, mais par l'intermédiaire du psychologique »<sup>80</sup> qui, s'ils agissaient indépendamment, produiraient un comportement humain uniforme. Or, la conduite humaine apparaît toujours comme façonnée, en deçà ou au-delà des déterminismes psycho-biologiques,

80. Cf. « Note de méthode » dans le tome III des Œuvres.

par les normes et modèles que chaque société impose à son gré. Cela, qu'il s'agisse de l'expression des sentiments, des techniques du corps ou même du tonus mental qui définit l'attitude devant la mort et la vie<sup>81</sup>. Il prouve ainsi que ce que le sens commun perçoit comme inné relève de l'apprentissage, de l'arbitraire culturel. Ces études font suite aux essais précoces sur les catégories de pensée. Dans ses dernières années actives, il ajoutera encore aux précédents quelques beaux textes s'attachant à référer les notions collectives aux cadres sociaux dont elles relèvent<sup>82</sup>.

Ces travaux fournissaient une occasion de renforcer les rapports de l'Ecole sociologique avec les autres sciences humaines. Mauss fut un représentant de l'Ecole très écouté dans les principales instances académiques. C'est ainsi qu'il a pu défendre les théories de l'Ecole sur le conditionnement social du psychisme individuel. Il est vrai que les psychologues expérimentaux, élèves de Ribot, tels Georges Dumas et Charles Blondel, qui dominaient l'Institut français de psychologie dans les années 20, étaient particulièrement perméables au « sociologisme », comme en témoigne le *Traité de psychologie* (1923) de Dumas auquel le concours des sociologues était acquis<sup>83</sup>. Cependant, le rapprochement entre l'Ecole sociologique et les psychologues expérimentaux ne constituait qu'un acte d'auto-défense contre l'invasion des théories de l'inconscient — la psychanalyse — qui dès le départ débordaient vers une conception de l'inconscient collectif. L'hostilité de la philosophie universitaire à l'égard de la théorie sociologique de la connaissance était ancienne. Or l'Ecole s'iso-

81. Voir « L'Expression obligatoire des sentiments » (1921) et d'autres écrits mineurs consacrés au rapport entre la sociologie, la psychologie et la biologie qui se trouvent réunis dans la section de même titre au tome III des *Œuvres*. Les deux textes les plus importants témoignant de cette orientation figurent dans *Sociologie et anthropologie* : « Effet psychique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » (1926) et « Les Techniques du corps » (1935).

82. Voir en particulier « Une Catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi » (1938) dans *Sociologie et anthropologie* et « Conceptions qui ont précédé la notion de matière » (1939) dans le tome II des *Œuvres*.

83. Une lettre de Mauss adressée à G. Dumas a même été reprise dans le *Traité* Cf. « Les Salutations par les rires et les larmes » (1923), *Œuvres*, III chapitre 2.

lait progressivement des courants nouveaux qui faisaient irruption dans le champ intellectuel, comme les existentialismes et la phénoménologie. De plus, faute de trouver dans l'enseignement de l'Ecole sociologique des réponses satisfaisantes aux problèmes que soulevait la crise économique et politique du monde occidental, les jeunes sociologues cherchaient désormais leur inspiration dans le marxisme, dans la sociologie de Max Weber ou de Pareto ou encore dans l'empirisme américain.

Dans ces conditions l'emprise de l'Ecole sociologique sur le monde intellectuel s'affaiblit de plus en plus<sup>84</sup> à mesure même que sa production scientifique diminue à partir des années 1930<sup>85</sup>. Depuis 1927, lorsque parut, inachevé, le numéro 2 de l'Année, nouvelle série, l'Ecole est dépourvue d'organe permanent : ce sont les revues des autres sciences humaines qui accordent l'hospitalité aux travaux de Mauss. Il publie de nombreuses interventions dans des bulletins des sociétés savantes ; la majeure partie de sa production sera désormais constituée de communications orales, présentées notamment à l'Institut français de sociologie, fondé en 1924, dont il sera le premier président. L'Institut cependant ne peut servir de foyer de recherche, faute de moyens, et s'il survit pendant longtemps, il n'arrêtera pas le reflux de plus en plus accusé du durkheimisme. Le rôle est dévolu à Mauss d'enrayer dans un domaine d'études spécialisé, le mouvement qui détourne les jeunes universitaires de l'Ecole sociologique.

De fait c'est en professeur que Mauss réussit le mieux à servir de pont entre l'Ecole sociologique classique et les sciences sociales d'aujourd'hui. Depuis le lendemain de la première guerre il délaissa dans ses travaux personnels les problèmes proprement religieux des « non-civilisés » (comme l'exigeait le titre de sa chaire à l'Ecole des hautes études). Ses études, comme ses cours, se con-

84. Voir à ce sujet l'article d'un observateur étranger contemporain, René König : « Die neuesten Strömungen in der gegenwärtigen französischen Soziologie » in *Sociologus*, 1931, pp. 485-505.

85. Voir Jean Stoetzel : « Sociology in France. An Empirist View. » in H. Becker and A. Boskoff, *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York, Dryden Press 1957, en particulier pp. 627-635 et 636-643.

centrèrent de plus en plus sur l'ethnologie générale dès avant la fondation en 1925 de l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris<sup>86</sup>. Certains des textes les mieux développés de sa maturité dérivent directement de son enseignement ou le prolongent, tel l'important essai de classification des domaines de la sociologie, « Divisions et proportions des divisions de la sociologie » (1929) et le « Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive » (1934), véritable tableau des thèmes et des méthodes de la recherche ethnographique<sup>87</sup>. En vérité, la grande réussite, posthume, de Marcel Mauss c'est d'avoir su, en attirant à ses cours une pléiade d'élèves venant d'horizons scientifiques divers, rehausser la qualité du recrutement de l'ethnologie française, métier d'élection jusque-là pour des amateurs de tout bord. Les années 20 et 30 ont vu s'engager dans la recherche ethnographique, grâce à ce foyer d'études qu'est devenu l'Institut d'ethnologie, des jeunes universitaires de premier ordre (dont nombre d'anciens élèves des grandes écoles). Toute la génération de jeunes ethnologues qui assurera après la seconde guerre mondiale un rayonnement exceptionnel aux sciences sociales françaises est allée à son école<sup>88</sup>. Ses disciples s'affirment reconnaissants à son égard non seulement pour la qualité de son enseignement, mais aussi pour l'impulsion qu'il a donnée à leurs travaux. Lecteur avide lui-même — et en toutes langues — il puisait dans les sources les plus diverses et imprégnait ses élèves du goût des inspirations hétérogènes. Ce savant de cabinet transmettait à ses proches moins une culture livresque que le sens et l'amour des choses, la technique de l'observation méthodique, le savoir-faire indispensable à l'ethnographe de terrain. On

86. L'Institut fut fondé par Lucien Lévy-Bruhl, Mauss et Paul Rivet.

87. Ces textes ont été intégrés au chapitre consacré à l'« Unité et divisions des sciences sociales » dans le tome III des *Œuvres*.

88. On peut citer, sans aucun souci d'exhaustivité, parmi ses élèves R. Caillois, J. Cuisinier, S. Czarnowski, G. Davy, G. Dieterlen, L. Dumont, J. Faublée, M. Griaule, Ch. Haguenauer, A.-H. Haudricourt, M. Laroche, V. Larock, J.-P. Lebeuf, M. et Ch. Lecœur, H. Lehmann, M. Leiris, R. Lenoir, A. Leroi-Gourhan, C. Lévi-Strauss, A. Lewitzki, D. Lifschitz, J. Margot-Duclot, R. Maunier, B. Maupoil, P.-H. Métais, D. Paulme, G.-H. Rivière, M. Rodinson, A. Schaeffner, G. et J. Soutelle, G. Stesser-Péan, G. Tillon, A. Varagnac, J.-P. Vernant, P. E. Victor. Il serait difficile d'énumérer, même de façon incomplète, ceux qui reconnaissent explicitement leur dette à son égard.

*dit toutefois qu'il avait toujours une bibliographie étoffée en tête, portant, à l'intention de ses élèves, sur les sujets les plus divers. Ses disciples tiraient de sa fréquentation des hypothèses de travail insoupçonnées que lui-même exploitait rarement. Il avait l'art et la générosité du grand professeur qui réfléchit pour ceux qui l'entourent. Il savait révéler, au détour d'une phrase, de nouvelles perspectives d'étude et insérer, entre parenthèses, dans son discours, des indications que ses auditeurs allaient développer dans leurs thèses. Le caractère peu systématique de sa pensée s'avérait dans son enseignement le contraire d'une faiblesse. Toujours prêt à se rectifier ou même à se contredire, ne poussant jamais ses théories jusqu'à des conclusions dogmatiques, ses textes de la maturité conservent tous la saveur du discours vivant qui est le mode de l'affirmation provisoire. Ce goût de l'improvisation qui se traduit en des idées inachevées devait donner à son enseignement une rare force suggestive et servir de stimulant à ses disciples qui, puissamment guidés, pouvaient se sentir poussés au dépassement du guide. De même que ses textes résistent au résumé, son enseignement ne s'exprime pas dans des maximes ou des idées directrices. Peu rompu aux usages académiques, il étendait extra muros un enseignement plus proche, dans sa forme et son esprit, du modèle anglo-saxon que du modèle français. Très attaché à la « table-ronde », il refuse l'estrade et l'enseignement ex cathedra qu'elle porte et autorise. Ses étudiants pouvaient venir lui soumettre leurs problèmes même à des heures avancées de la nuit. Ses longues promenades, jamais solitaires, et ses loisirs studieux étaient également destinés à prolonger un enseignement qui l'occupait de plus en plus jusqu'au crépuscule de son intelligence. Cette relation pédagogique de type socratique qui supposait un groupe restreint d'étudiants et une certaine liberté à l'égard des contraintes administratives, n'était sans doute guère possible ailleurs que dans le cadre exceptionnel qu'offraient l'École des hautes études, puis le Collège de France où il entra en 1931.*

*Si le style parfois excentrique de son enseignement, le caractère abrupt de ses exposés oraux le poussent vers la marge de l'École sociologique officielle qui, de plus en plus, se trouve représentée dans les instances académiques*

*par d'autres professeurs, son prestige scientifique et son autorité auprès de ses étudiants n'en font que s'accroître.*

*Mis à la retraite lors de l'occupation de la France par les Allemands, Mauss ne renonce pas pour autant au travail scientifique qu'il poursuit<sup>89</sup> jusqu'à ce que ses forces l'abandonnent, sous l'effet, sans doute, du choc subi pendant la guerre.*

*Il aurait été impossible à un chercheur isolé de mener à bien ce travail de publication. La tâche qui m'a été confiée s'insère en fait dans l'effort concerté que poursuit une équipe de jeunes sociologues en vue de rendre accessibles les classiques des sciences humaines les plus diverses dans une collection qui accueille aussi des travaux récents. Les principes qui m'ont conduit s'inspirent des règles adoptées pour toute la collection en vue de faciliter au lecteur l'approche des textes. En ce sens, l'édition de ce recueil relève largement d'un travail collectif dont le Centre de sociologie européenne de l'Ecole pratique des hautes études est le foyer. Sous la forme d'une aide amicalement offerte, mon travail a bénéficié, dans toutes ses phases, de la vigilance érudite de M. Pierre Bourdieu qui dirige la collection. Ces volumes lui doivent bien plus que je ne saurais dire ici. Mlle Araxie Drézian s'est chargée de relire et de mettre au point les manuscrits. Mlle Maria-Theresa Gardella a apporté la contribution de ses recherches personnelles à l'établissement de la bibliographie. M. Jérôme Lindon, directeur des Editions de Minuit, a fait preuve d'une parfaite compréhension à l'égard de notre projet qu'il a fait sien sans réserves. Je les prie tous de trouver ici l'expression de ma gratitude ainsi que les professeurs Roger Bastide, Emile Benveniste, Louis Dumont, Denise*

---

89. Son dernier texte connu est la communication sur « Les Techniques et la technologie » envoyée aux Journées de psychologie et d'histoire du travail et des techniques, à Toulouse, en 1941. Elle se trouve rattachée aux « Divisions et proportions de divisions de la sociologie » dans le tome III des *Œuvres*.

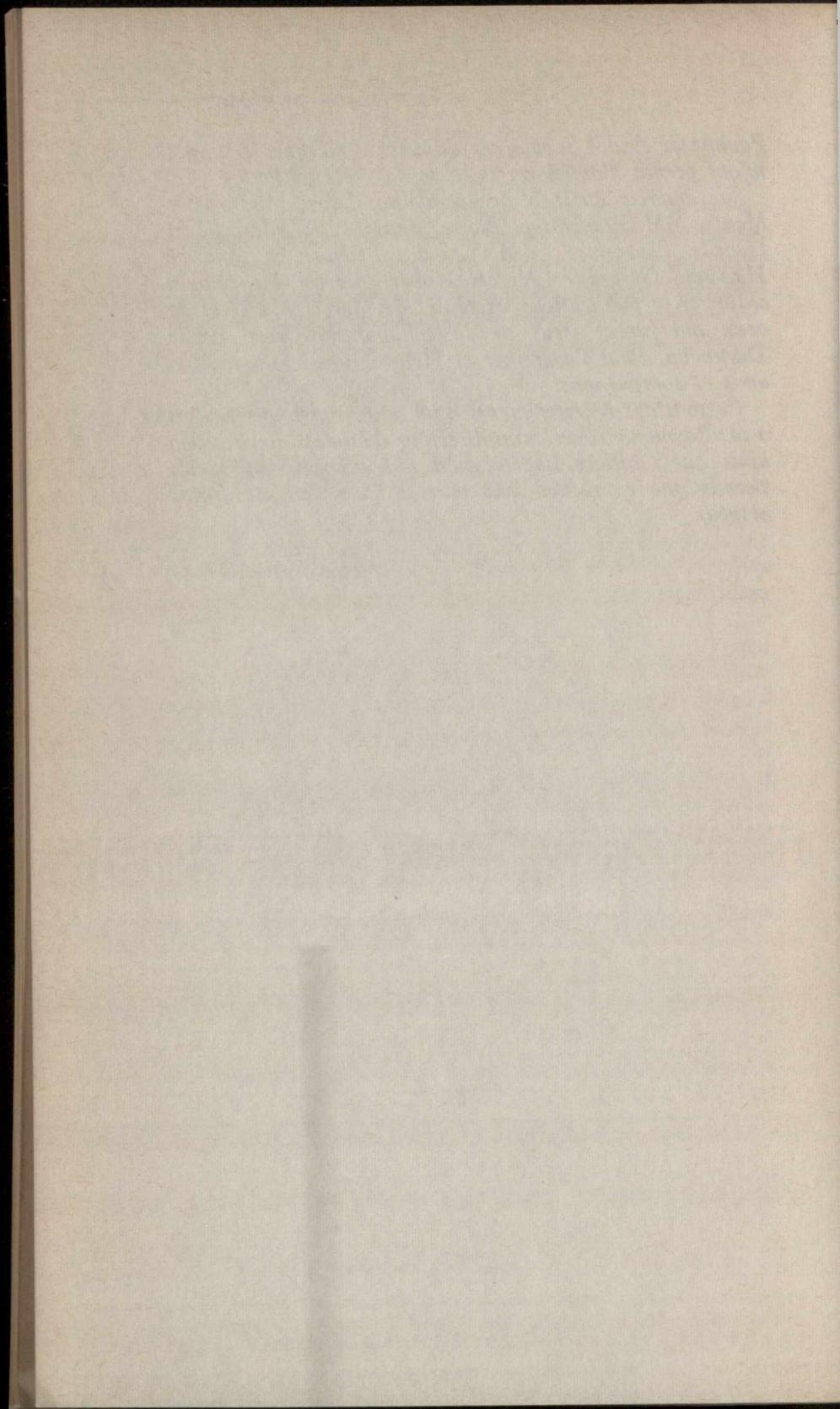
PRÉSENTATION DE L'ÉDITION

*Paulme et André Schaeffner dont les remarques critiques m'ont permis d'améliorer le texte de présentation.*

*Je remercie aussi Mme Jacqueline Lévy, Mlle Marie Mauss, MM. François et Pierre Mauss, Mlles Marcelle et Isabelle Fauconnet, MM. Claude, Etienne et Maurice Halphen, Gérard et Marcel Hubert d'avoir bien voulu autoriser la publication des textes de Marcel Mauss et de ceux qui furent issus de sa collaboration avec Emile Durkheim, Paul Fauconnet et Henri Hubert, ses maître, amis et compagnons.*

*Ce sont des remerciements d'un autre ordre que je dois à M. Raymond Aron, mon directeur d'études. Son soutien ainsi que l'entière liberté qu'il m'a accordée ont seuls permis que ce recueil pût voir le jour dans sa forme actuelle.*

Victor KARADY.



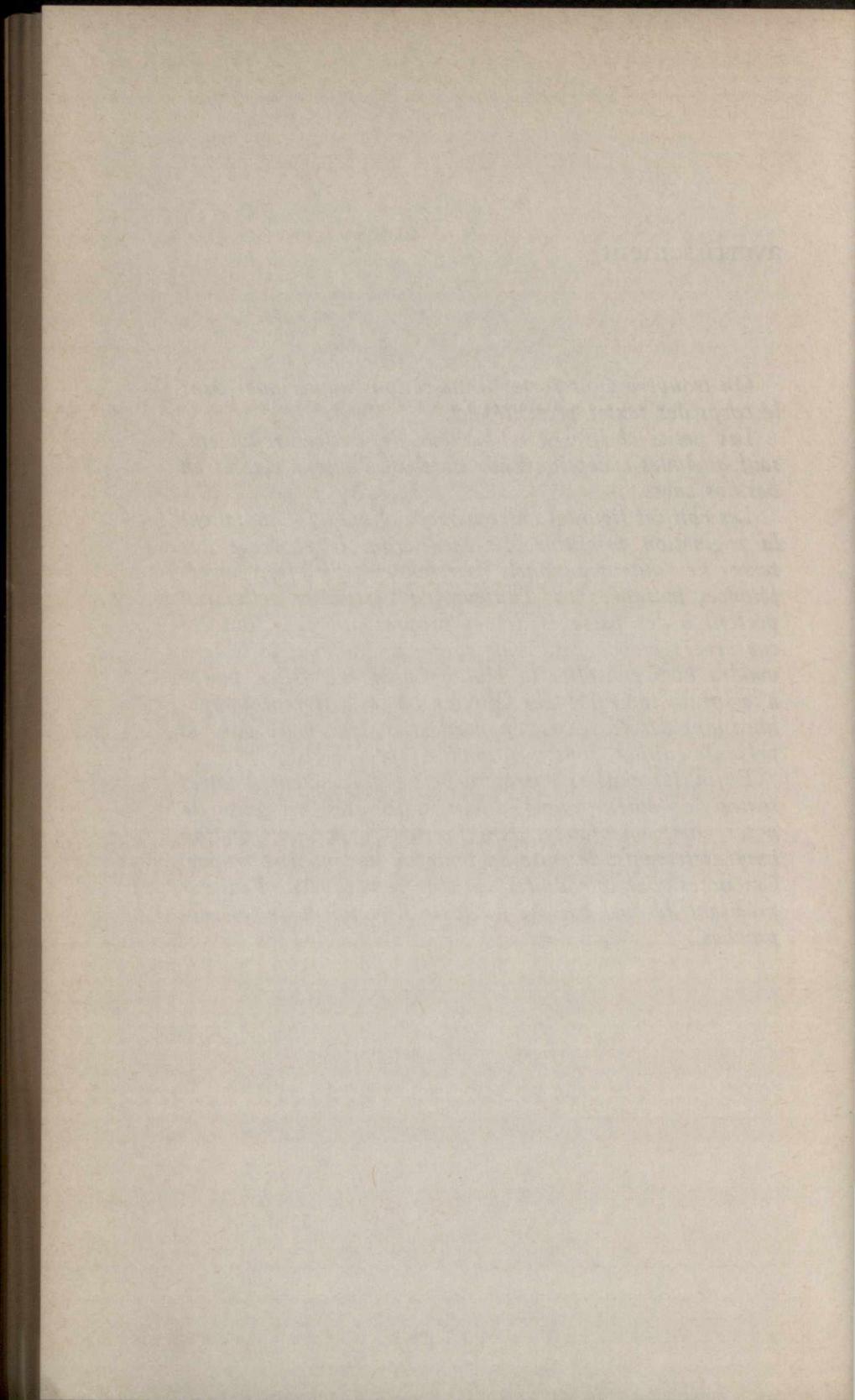
## avertissement

*On trouvera trois sortes d'indications numériques dans le corps des textes présentés ici.*

*Les petits chiffres à mi-hauteur des lettres renvoient, sauf quelques exceptions, aux notes de l'auteur placées en bas des pages.*

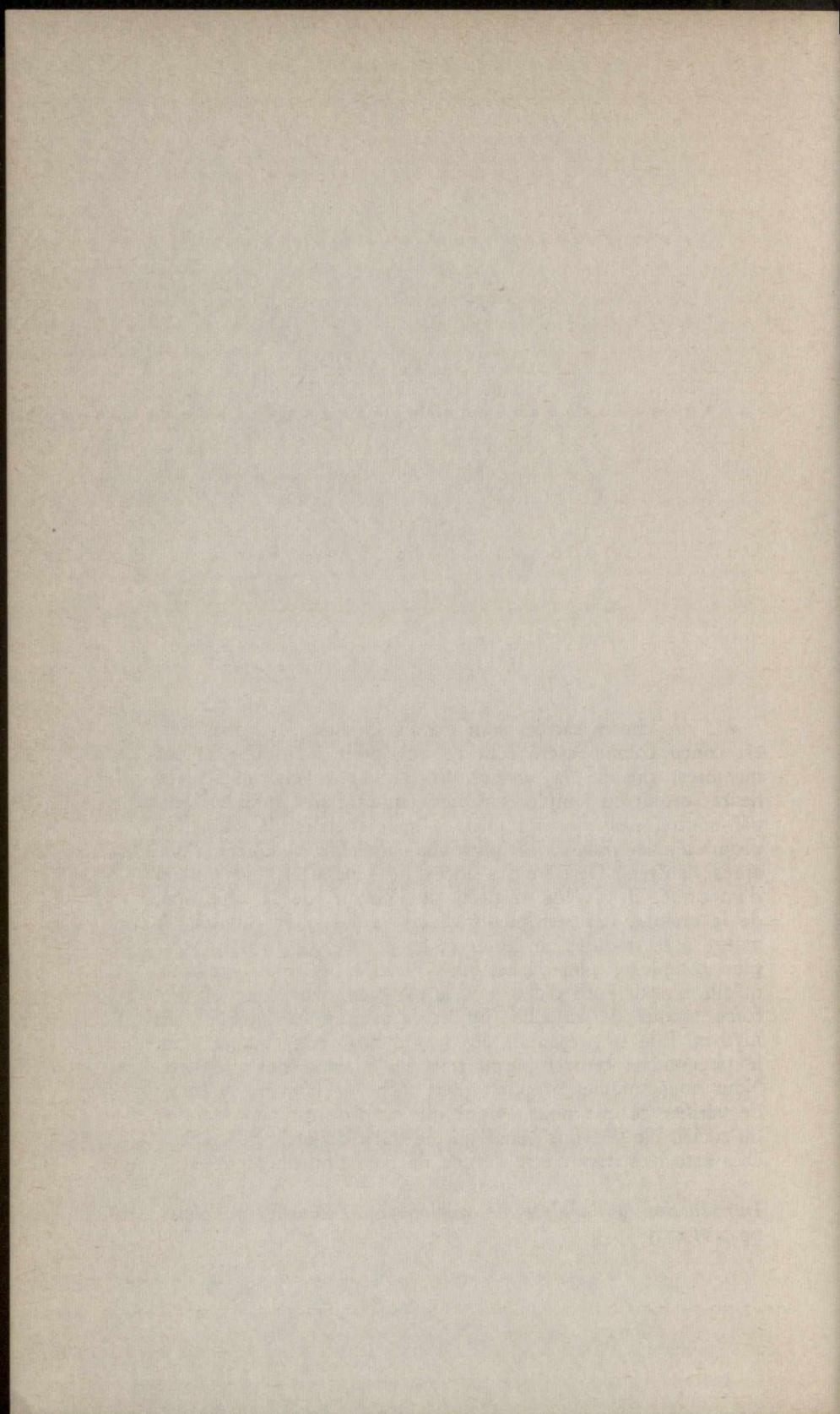
*Les chiffres figurant entre barres obliques / / indiquent la pagination primitive. Ils faciliteront le repérage des textes de l'auteur auxquels ils renvoient. En effet, les références indiquées par l'auteur, en particulier celles qui portent à des passages de ses propres ouvrages, ont été conservées inchangées. Pour tout cas douteux, le lecteur voudra bien consulter la bibliographie exhaustive placée à la fin du tome III des Œuvres où les différentes publications des textes et, en particulier, leur place dans la présente édition, sont mentionnées avec précision.*

*Enfin, les chiffres entre crochets [ ] signalent d'autres textes de l'auteur que l'éditeur a disposés, en guise de notes complémentaires, dans l'ordre de la numérotation immédiatement à la suite du texte où le renvoi se trouve. Ces notes sont introduites par une remarque de l'éditeur précisant de quel passage du texte il convient de les rapprocher.*



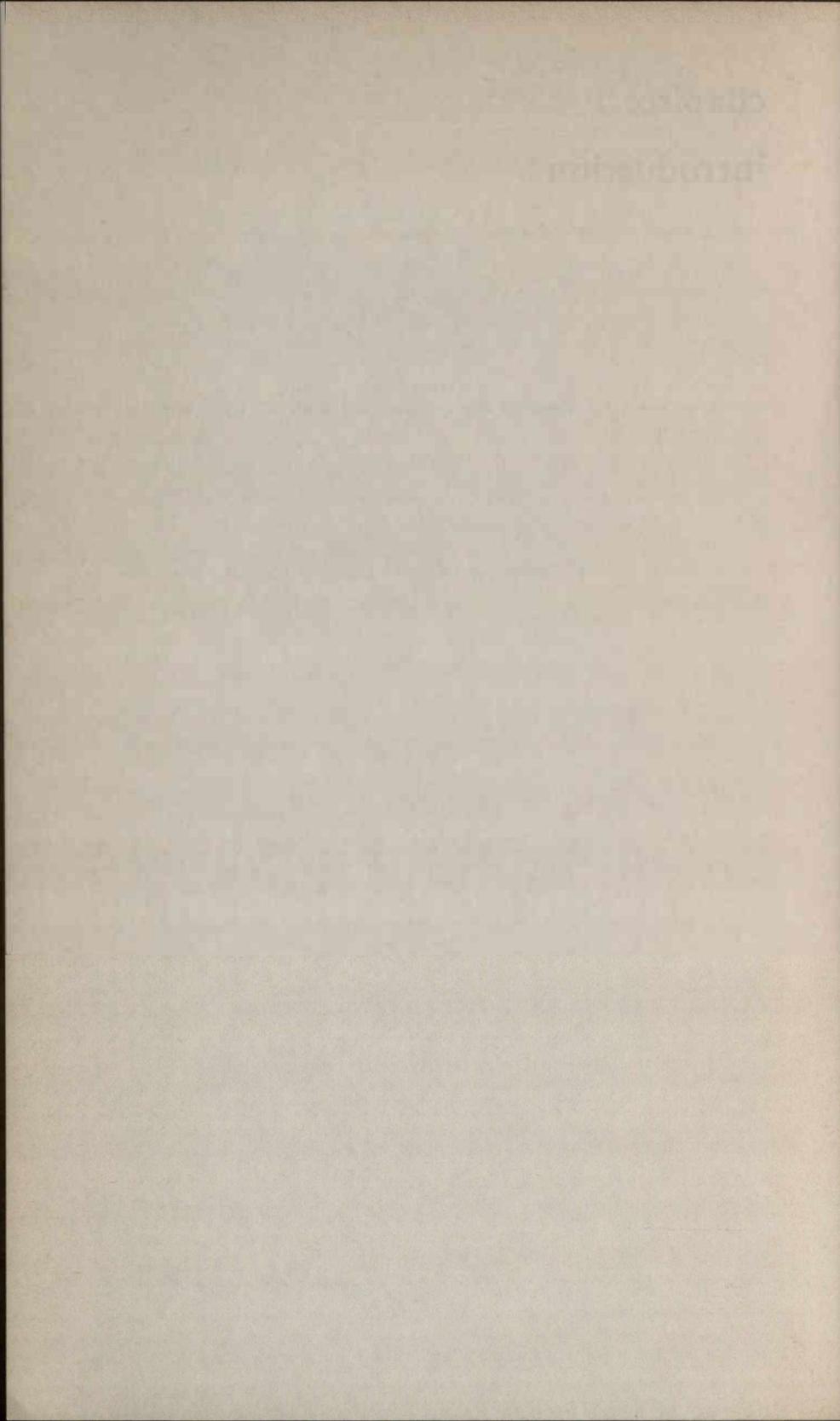
« ... les choses sacrées sont choses sociales... A notre avis, est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la société. Si les dieux, chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes, nous voyons, par contre, des choses humaines mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre... Derrière les idées de séparation, de pureté, d'impureté, il y a du respect, de l'amour, de la répulsion, de la crainte, des sentiments divers et forts, évocateurs, de nature à se traduire en gestes et en pensée. Cette notion est plus complexe, plus riche, plus générale et plus pratique, qu'elle n'avait paru d'abord. Elle est bien, sans doute, l'idée-force autour de laquelle ont pu s'agencer les rites et les mythes. Elle se présentait dès lors à nos yeux comme étant le phénomène central parmi tous les phénomènes religieux. Nous nous sommes proposé pour tâche de la comprendre et de vérifier ce que nous avons dit sur l'identité du sacré et du social. Nous avons pensé que le but ultime de nos recherches associées devait être l'étude de la notion du sacré. »

*Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux,*  
pp. XVI-XVII.



chapitre 1

introduction



introduction à l'analyse de quelques  
phénomènes religieux  
(1906) \*

/I/ Nous réimprimons dans ce volume trois de nos travaux. Le premier seul a paru sous nos deux noms réunis<sup>1</sup>. En raison de circonstances particulières, les deux autres ne portent qu'une seule signature<sup>2</sup>. Tous les trois sont néanmoins le fruit d'une même collaboration.

Bien que ces trois mémoires traitent de sujets matériellement différents, il ne laissent pas de se lier à un plan et d'être dominés par un certain nombre d'idées qui en font l'unité. Dès maintenant nous devons montrer comment s'enchaînent les travaux que nous avons publiés et dans quelle mesure ils contribuent à l'exécution de notre plan. En même temps nous répondrons à quelques-unes des objections qui nous ont été adressées.

I

LE SACRIFICE

La première question que nous eûmes à nous poser en commun concernait le sacrifice.

/II/ Le problème de ses origines était magistralement traité dans la *Religion of Semites* de Robertson Smith<sup>3</sup>.

---

\* Préface des *Mélanges d'histoire des religions* par H. Hubert et M. Mauss, Paris, Alcan, 1909 ; paru précédemment dans la *Revue de l'histoire des religions*, 58, pp. 163-203. [La pagination indiquée ici reproduit celle des *Mélanges*.]

1. H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » (*Année sociologique*, 2, 1899, pp. 29-138). [Cf. plus loin].

2. M. Mauss, « L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes », étude analytique et critique de documents ethnographiques, Ecole pratique des hautes études, section des Sciences religieuses, Paris, 1904, pp. 1-55. [Cf. Œuvres II.] H. Hubert, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie », Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses, Paris, 1905, pp. 1-39.

3. Robertson Smith, *Religion of Semites*, Burnett Lectures, 1<sup>re</sup> édition 1890, 2<sup>e</sup> édition 1894.

D'autre part, M. Frazer<sup>4</sup> avait attiré l'attention sur ces intéressants personnages, à la fois rois, prêtres et dieux, qui figurent dans tant de religions et dont la mort ou le meurtre périodique est un véritable sacrifice, de l'espèce que nous appelons sacrifice du dieu. Le *Golden Bough* nous expliquait la nature et la fonction de ces personnages dont il décrivait une imposante collection. Mais les théories de ces auteurs nous paraissaient soulever de graves objections et, d'ailleurs, les recherches que nous avons entreprises, sur la prière et sur les mythes, nous amenaient à nous poser directement la question.

Les recueils de prières les plus considérables dont nous disposons, Psaumes<sup>5</sup> et Vedas<sup>6</sup> tout particulièrement, sont formés de prières normalement attachées à des sacrifices. Il y a plus : le principe de toute prière est l'efficacité reconnue au mot. Or, l'efficacité du mot nous paraissait alors si étroitement dépendante de celle du rite manuel que, à tort il est vrai, nous avons peine à concevoir des prières qui ne fussent point sacrificielles. En tous cas, pour isoler la part d'efficacité qui revient au rite oral dans un rite complexe, il nous fallait analyser celle du rite manuel. Des sacrifices, comme ceux de l'Inde et d'Israël, longuement décrits et commentés par ceux-là même qui les pratiquaient, se prê- /III/ taient tout particulièrement à la recherche du mécanisme et de l'efficacité d'un rite.

L'étude des mythes nous amenait aussi à celle du sacrifice. Nous répugnions à voir dans ceux-ci des maladies du langage ou des fantaisies déréglées de l'imagination individuelle. Nous nous méfions également des naturalistes, qui voient partout des symboles, et de animistes, qui voient partout des rêves. Les mythes nous paraissaient avoir une valeur pratique ; ils sont empreints de véracité, de certi-

4. G. Frazer, *Golden Bough*, 1<sup>re</sup> édition, 1890 (seule citée dans le mémoire sur le « Sacrifice », publié plus loin) ; 2<sup>e</sup> édition, 1900, seule citée dans les autres mémoires et dans cette préface.

5. Nous donnons plus loin (« Sacrifice », p. 46, n. 1) quelques références qui renseignent sur le rattachement des psaumes rituels au culte du temple.

6. Sur les Vedas, considérés comme recueils des hymnes et formules du sacrifice, voir plus loin p. 8, n. 1 Cf. Weber, *Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, p. 9 : c'est à la suite de ce savant que l'on a progressivement cessé de considérer les Vedas, le *Rg Veda* en particulier, comme des recueils de mythes mis en vers.

tude, de constance. Nous pressentions la logique de leur agencement et la nécessité de leurs thèmes. Or, en règle générale, ils sont commémorés dramatiquement dans des fêtes, où la présence de leurs acteurs divins est une présence réelle ; dans nombre de mythes, où les dieux meurent pour renaître, se suicident, se combattent, sont tués par leurs proches parents, qui se distinguent à peine d'eux-mêmes, sont alternativement victimes et sacrificateurs, l'histoire divine correspond, quelquefois expressément, à des sacrifices rituels dont elle justifie théologiquement la célébration. Il fallait donc étudier le sacrifice pour trouver les raisons qui ont imposé ces thèmes sacrificiels à l'imagination religieuse. Prenant sur le fait la formation d'un thème mythique, nous faisons un pas vers l'explication générale des mythes.

Enfin l'étude simultanée des thèmes mythiques et des thèmes rituels du sacrifice, nous révélant le mouvement parallèle du mythe et du rite, nous éclairait en même temps sur la croyance qui s'attache au mythe et sur l'efficacité attendue du rite. En effet, le mythe n'est pas fait seulement d'images et d'idées, le rite de gestes volontaires, dépendants des idées, mais, de part et d'autre, figurent des éléments identiques ; ce sont les sentiments nombreux et forts qui se jouent dans les sacrifices. L'analyse d'exemples bien choisis pouvait, espérons-nous, montrer à la fois les causes, le développement et les effets de ces sentiments.

/iv/ Nous avons indiqué dans l'introduction de notre « Essai sur le sacrifice » de quelle façon notre théorie se rattache à celle de Robertson Smith. Tout ce qu'il a dit du sacré, du *tabou*, du pur et de l'impur, nous l'avons mis à profit. Mais nous avons repoussé son explication généalogique des sacrifices. Il les faisait, comme on sait, dériver tous de la communion totémique, c'est-à-dire d'une sorte de sacrement où les membres d'un clan totémique communient entre eux et avec leur totem en mangeant ce dernier : tels les Arabes de Saint Nil mettant en pièces et dévorant le chameau<sup>7</sup>. A première vue, nous observions que le sacrifice ne se pratiquait que là où le totémisme n'existait pas ou n'existait plus. Nous estimions donc

7. Rob. Smith, *Religion of Semites*, p. 281 sq., 338 sq.

hasardeux d'établir un lien de cause à effet entre des phénomènes que nous ne trouvions jamais associés.

Nous devons aujourd'hui apporter quelques rectifications à ce que nous avons écrit alors du totémisme et du sacrement totémique. Les réserves que nous avons formulées à cet égard n'ont rien de commun avec l'horreur que ce mot a éveillé chez certains esprits<sup>8</sup> [1]\*. Nous ne connaissions en 1898, de totémisme véritable qu'en Australie et dans l'Amérique du Nord. Depuis lors, les ethnographes ont multiplié les preuves de son existence et les raisons de croire à sa généralité.

/v/ De plus, depuis 1898, on a signalé des exemples de ces sacrements totémiques reconstitués par Robertson Smith, et dont il avait supposé la pratique régulière, par une hypothèse aussi géniale que faiblement fondée. A vrai dire, ils se rencontrent seulement dans les cérémonies totémiques, les *intichiuma*<sup>9</sup>, de quelques tribus de l'Australie centrale ; constatés chez les Arunta<sup>10</sup>, ils manquent déjà chez la plupart de leurs voisins. Nous sommes donc loin d'avoir la preuve de l'universalité de ces rites dans le totémisme. Nous ne sommes pas sûrs qu'ils soient essentiels au totémisme même et non pas des produits locaux de son évolution. Remarquons en outre que sacrement totémique ne veut pas dire sacrifice. Dans la communion totémique il y a bien consommation d'un aliment sacré, mais il y manque des caractéristiques essentielles

8. J. Toutain, « L'Histoire des religions et le totémisme. A propos d'un livre récent », *Revue de l'histoire des religions*, 1908, t. LVII, p. 331. Le livre récent est celui de M. Renel, *Cultes militaires de Rome : les enseignes*, 1903. M. Toutain le rajeunit en l'appariant aux volumes de mélanges, publiés par M. S. Reinach, sous le titre de *Cultes, mythes et religions*, à partir de 1905. M. Toutain (p. 350) fait son profit, sinon des réserves dont nous partons ici, du moins de celles que l'un de nous a faites ailleurs (dans *l'Année sociologique*, 4, p. 164). Nous les avons plusieurs fois répétées (*Année sociologique*, 8, p. 234 ; 9, p. 248, « Note sur la nomenclature des phénomènes religieux »). Il semble cependant vouloir nous opposer à nous-même, ou plus exactement à notre maître, M. Durkheim. [1]

9. Nous conservons ce mot, bien que sa signification ne soit encore rien moins que certaine. Cf. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja Stämme. I, Mythen und Legenden. Veröffil. Völkermuseum*, Francfort, t. II, p. 4, n. 5.

10. Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, 1898, *id.*, *Northern Tribes of Central Australia*, 1904. Cf. *Année sociologique*, 2, p. 208, 215 ; 8, p. 248.

\* Cf. *infra* p. 40 sq.

du sacrifice : l'oblation, l'attribution <sup>11</sup> à des êtres sacrés. Dans le sacrement totémique le plus complet qui ait été observé chez les Arunta, on ne voit pas le mécanisme entier du sacrifice.

On nous parle, il est vrai, de sacrifices totémiques, mais sans en citer d'exemples topiques. M. Frazer ne nous en propose plus qu'un <sup>12</sup> : le sacrifice des tortues dans le pueblo de Zuñi. Nous pouvons en donner une description plus exacte que celle qu'il reproduisait <sup>13</sup>. C'est un des épisodes /VI/ de la fête des *korkokshi*, c'est-à-dire de l'une des confréries de masques qui personnifient les dieux pendant les grandes fêtes générales du solstice d'été <sup>14</sup>. Les *korkokshi* visitent le « lac des dieux » ; au fond de ce lac, les tortues habitent avec les dieux. Elles sont les « autres nous-mêmes » des *korkokshi* ; ce sont les propres paroles prononcées par le maître de la confrérie à l'ouverture de la chasse que leur font les *korkokshi* <sup>15</sup>. Quand les tortues sont prises on les frappe tout doucement jusqu'à ce qu'elles veuillent bien sortir la tête. Alors on les pend par le cou. On les porte ainsi pendues les premiers jours. Les jours suivants, la fête se continue dans un des temples souterrains du pueblo <sup>16</sup>, où chaque *korkokshi* doit venir danser à son tour. On a préparé des pots, un par tortue ; chaque prêtre a son pot et sa tortue ; les pots sont rangés aux places où doivent s'asseoir les prêtres après leur danse. Tant que le prêtre n'est pas arrivé les tortues sont chacune dehors, devant son pot. Dès qu'un prêtre entre pour danser, on fait rentrer sa tortue. Ce rite montre que

11. A moins qu'on ne considère comme en tenant lieu la présentation de l'animal tué, de la graine concassée, etc., faite par les autres clans au clan dont c'est le totem et qui donne expressément la permission d'en consommer. Les premiers joueraient le rôle de sacrifiants, les autres celui de dieux. Mais, dans cette sorte de culte rendu par l'homme à l'homme, à quelle distance sommes-nous du sacrifice !

12. J.-G. Frazer, *Golden Bough*, II, 2<sup>e</sup> édition, p. 374. M. Frazer en donnait quatre dans la première édition.

13. M. Frazer avait reproduit un récit de Cushing, « My Adventures in Zuñi, *The Century Illustrated Magazine*, 1883, p. 45 sq. Celui-ci n'avait assisté qu'aux cérémonies pratiquées envers la tortue lorsque, à la fin de la fête, on la ramène à la maison.

14. La description qui suit est résumée de Mrs. Stevenson, *The Zuñi Indians*. 23<sup>d</sup> *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 156 sq.

15. Stevenson, *loc. cit.*, p. 157.

16. *Ibid.*, p. 159.

l'animal est le remplaçant de l'homme. La fête finie, les *korkokshi* emportent leurs tortues chez eux, et les pendent pendant une nuit aux poutres du plafond<sup>17</sup>. Le lendemain, on les fait cuire. La chair a des vertus curatives. On en offre toujours une partie au « Conseil des dieux », en la portant à la rivière<sup>18</sup>. C'est donc bien un sacrifice.

Seulement ce n'est pas un sacrifice totémique. Nous savons que les *korkokshi* sont les dieux qui représentent les ancêtres de tout Zuñi et qu'il sont en même temps les /VII/ doubles de tous les vivants. Or les ancêtres habitant les eaux souterraines sont également les dieux de la pluie ; les tortues, qui les incarnent, sont des animaux de la pluie. Ce ne sont pas des totems<sup>19</sup>. Elles ne sont pas le totem de la confrérie des *korkokshi*, qui n'en a pas ; cette confrérie se recrute dans tous les clans indifféremment à l'opposé des confréries totémiques qui se recrutent dans des clans déterminés. Les tortues ne sont pas davantage l'un des dix-neuf totems de Zuñi. L'histoire des totems de Zuñi qui nous est merveilleusement connue, dans chacune de leurs segmentations<sup>20</sup>, ne permet même pas de supposer que la tortue soit un totem préhistorique ou étranger. A moins de soutenir que la tortue soit un totem exclusivement tribal et funéraire, ce qui, dans le cas présent, n'aurait ni sens, ni raison, le sacrifice de la tortue n'est autre chose qu'un sacrifice du culte des ancêtres, et un sacrifice du culte de la pluie.

Cet exemple, pris chez le peuple où le totémisme a reçu son plus parfait développement, montre qu'il ne faut pas parler du totémisme à la légère. N'est pas totémisme tout ce qui paraît l'être. Les tortues, dans lesquelles s'incarnent des ancêtres et des doubles, ressemblent sans doute à des animaux totémiques ; la consommation de la

17. C'est à ce moment que se place le récit si vivant de Cushing, cité par M. Frazer, p. 150.

18. Stevenson, *loc. cit.*, p. 160, 161, n. a.

19. Quoi qu'en ait écrit Bourke à M. Frazer, *Golden Bough*, 2<sup>e</sup> édition, t. II, p. 375, n. 2.

20. Sur l'histoire des clans Zuñi, deux clans primaires (devenus deux phratries, puis quatre clans, puis six, puis dix-huit (dix-neuf avec le clan du milieu), voir Durkheim et Mauss, « Essai sur quelques formes primitives de classification », p. 40, sq. Les documents récents de Mrs. Stevenson confirment, au-delà de nos espérances, toutes nos hypothèses. [Cf. *Œuvres* II, chap. 1.]

chair de la tortue est tout à fait comparable à une communion totémique, les formes rituelles et le fonds des idées sont ceux du totémisme. Et pourtant tout ce culte appartient à deux autres types de religion, et plus spécialement au culte des dieux de la nature auxquels il est normal qu'on offre des sacrifices.

Mais chez ces mêmes Indiens de Zuñi, nous avons trouvé un sacrifice dont on pourra dire qu'il est totémique. C'est /VIII/ celui des daims<sup>21</sup> pratiqué par la confrérie des chasseurs, à laquelle le clan du daim fournit un certain nombre de ses prêtres<sup>22</sup>. Celle-ci est une des quatre confréries primaires qui remplacent les quatre clans de la deuxième division du pueblo de Zuñi<sup>23</sup>. Cette confrérie correspond donc à un clan et son culte à un culte de clan. Les prêtres qui la composent sont les gardiens des « semences du gibier », comme ceux des cultes agraires sont « gardiens des semences du maïs<sup>24</sup> ». Les clans ont donc à Zuñi, au moins par l'intermédiaire des confréries qui se recrutent chez eux, des pouvoirs analogues à ceux des clans australiens, maîtres et responsables, à l'égard de la tribu, des espèces comestibles<sup>25</sup>. D'autre part, le daim est généralement traité comme un totem. Chaque fois qu'on rapporte un daim dans Zuñi, on ne peut en manger que lorsque la confrérie des chasseurs lui a rendu le culte qui lui revient. En dehors de ce culte régulier<sup>26</sup>, il y a lieu, lorsqu'on veut fabriquer des « masques et idoles » en peau de daim, de procéder à une chasse, qui aboutit à des sacrifices<sup>27</sup>.

21. Stevenson, *Z. I.*, p. 439, sq.

22. Cushing, *Zuñi Creation Myths*, 15<sup>th</sup> Ann. Rep. Bur. Amer. Ethno., p. 387, 388, p. 370 ; Stevenson, *Z. I.*, p. 408, 409.

23. Cushing, *Z. C. M.*, p. 371. Le rôle qu'y joue le clan du coyote, lequel semble d'ailleurs y faire bande à part (Stevenson, *Z. I.*, p. 440, p. 409), n'a rien d'étonnant, car ce clan qui ne fait plus partie du groupe de l'Ouest, a dû changer de place, voir Durkheim et Mauss, « Classifications », p. 38.

24. Cushing, *o. l.*, p. 387.

25. Stevenson, *o. l.*, p. 440, 441.

26. Mrs. Stevenson, *o. l.*, p. 441. Nous ne savons pas si, en temps ordinaire, il est défendu aux membres du clan de manger de leur totem.

27. La confrérie accomplit une autre chasse sacrificielle, celle des lapins ; mais celle-ci ne se rattache pas aux cultes totémiques, Mrs. Stevenson, *o. l.*, p. 92, 442.

Voici comment on procède. On plante une palissade, aux deux extrémités de laquelle on creuse des pièges. Deux chasseurs accoutrés de façon à figurer des daims, affublés d'une tête de daim, représentent par leur mimique la démarche de l'animal. La battue commence. Quand un daim est débûché, /ix/ ces acteurs vont rejoindre les traqueurs. Lorsque la bête n'est pas tuée dans le piège, on l'achève en l'étouffant. On prononce en même temps la prière suivante, adressée à *Awonawilona*<sup>28</sup>, sorte de principe androgyne, d'âme du monde. « En ce jour, tes pluies, tes semences, ta médecine de mystère, j'aspire le souffle sacré de la vie ». Les bêtes sont rapportées chacune à la maison d'un chasseur. Elles y reçoivent le culte ordinaire<sup>29</sup>, avec quelques modifications cependant. Ce sont des offrandes de farine, des prières dites par les gens de la maison, un office de la confrérie ; puis on écorche les corps avec des prières, des offrandes ; puis vient un culte des fétiches animaux, qui sont trempés dans le sang, « si le sang n'a pas encore coulé ». On prépare soigneusement la peau de la tête pour en faire les masques. Quant à la chair, le chasseur a le droit de la manger, à moins qu'elle ne soit attribuée aux grands prêtres de la pluie, les *ashiwanni*<sup>30</sup>. Mais une partie en est toujours offerte aux dieux animaux, qui président aux six régions de l'espace<sup>31</sup>. La cérémonie terminée, la vie spirituelle du daim retourne au séjour des esprits d'où elle vient et on lui attribue ces paroles : « J'ai été chez mes gens, je leur ai donné ma chair à manger ; ils ont été heureux, et leurs cœurs étaient bons<sup>32</sup> ; ils chantè- /x/ rent le chant, mon chant, sur moi ;

28. *Awonawilona* est une sorte d'âme universelle, identifiée à l'espace et au vent, Mrs. Stevenson, *o. l.*, p. 22 sq.

29. Nous disons culte ordinaire, parce que les expressions de Mrs. Stevenson dans cette partie de sa description font allusion aussi bien à la chasse de tous les jours (p. 440 « fortunate huntsman ») qu'à cette chasse sacrificielle.

30. Stevenson, *loc. cit.*, p. 441. Le rite auquel il est fait allusion est probablement celui de la danse des *Kianakwe*, au solstice d'hiver, où il y a, en effet, une offrande des daims aux *Ashiwanni* représentants des dieux de la pluie, *ibid.*, p. 224.

31. Cushing, *Zuñi Fetishes*, 11<sup>d</sup> *Ann. Rep. Bur. Amer. Ethno.* Cf. Durkheim et Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *Année sociologique*, 6, 1903, p. 41, sq.

32. La bonté du cœur, la pureté religieuse, celle même des intentions, est un trait important du rituel *zuñi*, cf. pour la même confrérie, Stevenson, *Z. I.*, p. 439, en général, p. 15.

je retournerai vers eux<sup>33</sup>. » Ces paroles mythiques, l'accoutrement des deux chasseurs mentionnés plus haut<sup>34</sup>, la présence des gens du totem montrent à l'évidence que nous sommes en plein totémisme. Il y a sacrement, probablement communion<sup>35</sup>, mais il y a aussi sacrifice : puisque le daim fait fonction de victime ; qu'il est envoyé au génie de son espèce : que des parts sont attribuées à des dieux, animaux totémiques il est vrai, mais qui sont ici des intercesseurs auprès du soleil et du « conseil des dieux » ; puisqu'enfin une grande divinité est invoquée. Mais déjà, de ce côté, n'avons-nous pas dépassé le totémisme ?

Sachant même avec quel haut état de civilisation le totémisme si développé de Zuñi coïncide, nous sommes en droit de penser qu'un pareil sacrifice, qui est unique, est un fruit récent de leur histoire religieuse. Le fait allégué prouve donc seulement que le totémisme n'est pas absolument incompatible avec le sacrifice et non pas que le sacrifice soit une de ses institutions normales et primitives. Subsistant à côté d'une autre religion, le totémisme a pu lui fournir, en s'unissant à elle, les victimes de sacrifices qui ne lui appartiennent pas en propre. En un mot, il y a des chances pour que le sacrifice ait existé avant le sacrifice totémique.

Ainsi, si l'on signale de nouveaux cas de sacrifices totémiques, il faudra toujours démontrer : qu'ils sont anciens, qu'ils sont essentiels au totémisme observé, et qu'ils ne sont pas, dans ce totémisme, le reflet d'un système sacrifi-/XI/ ciel indépendant. Nous attendrons qu'une pareille démonstration ait été faite pour nous croire obligés de faire remonter jusqu'au totémisme l'origine du sacrifice. Nous ne sommes donc pas amenés à modifier notre théorie du sacrifice en général, ni même celle du sacrifice du dieu.

33. Stevenson, *Z. I.*, p. 441.

34. Il ne nous est pas dit que ces deux chasseurs déguisés soient obligatoirement du clan du daim.

35. Les membres de cette confrérie n'ont pas d'« ordre de médecine », c'est-à-dire ne forment pas, comme la plupart des autres confréries, une société de shamanes (Stevenson, *Z. I.*, p. 417). Il est possible que cette communion avec le daim suffise pour douer de médecins, de *mane*, d'*onayanakia*, comme dit la prière, les objets magiques et les membres du clan.

C'était au sacrifice du dieu que Robertson Smith songeait quand il cherchait le sacrifice dans le totémisme ; il pensait avant tout à la communion chrétienne. Le totem sacrifié c'était, et cela dès l'origine, le dieu sacrifié, puisque le totem, pour les hommes d'un clan, fait fonction de dieu. Nous avons dit, au contraire, que le sacrifice du dieu n'était ni au début des religions ni au début même du sacrifice, mais qu'il s'était développé après le sacrifice au dieu et, à partir d'un certain moment, parallèlement à lui. Nous pensons encore de même.

Recherchant les traces du totémisme dans l'antiquité gréco-romaine, M. S. Reinach<sup>36</sup> a fixé son attention sur le sacrifice du dieu. Il a ajouté plusieurs bons exemples de mythes sacrificiels à la liste fort incomplète que nous avons produite. Mais il diffère de nous en ce qu'il veut voir des totems dans tous les dieux sacrifiés du monde gréco-romain : Orphée, Hippolyte, Actéon, Phatéon<sup>37</sup>, etc. Mais tout animal sacrifié n'est pas un totem. Pour qu'il y ait totem il faut qu'il y ait un clan, M. Reinach le sait bien. /XII/ Pourtant nous attendons encore qu'il nous démontre l'existence des clans auxquels auraient appartenu lesdits totems<sup>38</sup>. Mais, même s'il nous la prouvait

---

36. M. Toutain, dans l'article signalé plus haut (p. 11), se plaint à joindre le nom de M. Durkheim à celui de M. S. Reinach et à les confondre dans la même réprobation. Ces deux savants, dont nous connaissons fort bien la pensée, n'ont rien de commun l'un avec l'autre. En matière de totémisme, M. Durkheim, comme nous, est en désaccord complet avec M. Reinach. Nous n'avons pas d'ailleurs attendu pour contredire, très amicalement à vrai dire, les explications totémistiques des mythes grecs, dont M. Reinach a le secret.

37. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 3 vol., Paris, 1905, 1908 ; t. I, p. 30. Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes ; t. II, p. 58, Zagreus ; p. 85, La mort d'Orphée ; t. III, p. 24, Acton ; p. 54, Hippolyte.

38. M. S. Reinach nous signale bien lui-même l'existence à Rome d'un véritable clan, la *gens Fabia*, clan de la fève (*o. l.*, t. I, p. 47). Mais le fait que, dans ce cas, le clan totémique ait pu subsister jusqu'aux temps historiques nous donnerait le droit d'être fort exigeants en ce qui concerne les autres exemples allégués. A vrai dire, le clan des *Fabii*, n'est pas pourvu d'un culte de la fève.

à l'aide de survivances certaines, héritage sur le sol grec et sur le sol latin de prédécesseurs depuis longtemps oubliés, nous ne serions pas encore satisfaits en raison de ce que nous avons dit plus haut. Il faudrait encore que, dans les cultes en question, la tradition sacrificielle remontât jusqu'aux origines totémiques, en d'autres termes que le cheval — Hippolyte, — le faon — Penthée, le bouc ou le taureau — Dionysos eussent été de tous temps déchirés (*sparagmos*) et mangés tout crus (*omophagia*) dans des fêtes orgiastiques et qu'ils l'eussent été à titre de totems. A cette condition seulement les faits allégués par M. Reinach pourraient prouver que le sacrifice du dieu est un sacrifice totémique ou sort d'un pareil sacrifice. A notre avis, dans les cultes dont traite M. Reinach, s'il y a d'anciens totems ils n'ont servi qu'à habiller les dieux, baptiser leurs prêtres, fournir les victimes toutes sacrées ; ils ne sont que des paraphernalia totémiques de religions non totémiques. Dans le culte de la vigne, par exemple, ce qui est primitif, ce n'est pas, comme le prétend M. Reinach, le sacrifice d'un animal dieu, c'est la consécration des prémices de la vendange ; puis est venu le sacrifice d'un animal, totem ou non, offert au dieu de la vigne dans l'intérêt de la vigne ; et c'est en dernier lieu que le dieu est descendu dans la victime. Dans toutes ces prétendues suites du totémisme il n'y a qu'amalgame et syncrétisme.

Même en Egypte<sup>39</sup>, où l'on serait tenté de chercher dans /XIII/ le sacrifice des restes de totémisme, les travaux récents n'en n'ont point montré. Les sacrifices y paraissent presque uniformément répéter le thème du dépeçage et de la résurrection d'Osiris. Les victimes, taureaux, porcs, gazelles, etc., sont données comme des animaux typhoniens, ennemis d'Osiris et représentants du dieu Set. Ce ne sont pourtant point des totems, formes premières de ce dieu ; ce ne sont pas non plus des totems correspondant à Osiris. On dit qu'ils sont mis à mort en punition d'avoir mangé le dieu, parce que une fois sacrifiés, ils exhalent le dieu, ce qui revient à dire que leur esprit, attribué au dieu est identique à lui ; de quelque

39. A. Moret, « Du sacrifice en Egypte », *Revue de l'histoire des religions*, 1908, t. LVII, p. 81 sqq. Cf. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I<sup>er</sup> à Abydos Paris, Leroux, 1902.

façon que la mythologie représente ce qui se passe alors, ils portent le dieu et ils sont divins parce que le sacrifice, en Egypte, est essentiellement un sacrifice du dieu. Mais c'est un sacrifice du dieu qui n'a rien de totémique et dont nous savons avec certitude qu'il a son origine dans le culte du blé.

Pour montrer que le schème général du sacrifice contient en puissance le sacrifice du dieu, nous avons choisi nos exemples dans la série des sacrifices agraires. Nous nous sommes défendus de dire que seul le sacrifice agraire fût de nature à donner naissance au sacrifice du dieu ; il eût pourtant mieux valu établir notre démonstration sur des bases plus larges et ne pas paraître la fonder en apparence exclusivement sur les faits du culte des animaux domestiques et des plantes comestibles. Nous aurions dû parler en même temps des cultes qui concernent la végétation en général et tout l'ensemble de la nature. Ainsi le sacrifice du *soma*, que nous avons considéré comme un sacrifice agraire et qui est un parfait sacrifice du dieu, n'est pas le sacrifice d'un végétal cultivé, mais celui d'une plante choisie entre toutes, qui symbolise toutes les plantes. Nous n'avons pas pu alors l'exposer complètement/xiv/ment mais, aujourd'hui, les textes rituels sont aisément accessibles, grâce au beau travail de Victor Henry et de M. Caland<sup>40</sup> [2], il ne reste plus qu'à y ajuster les commentaires théologiques donnés par les *Brâhmana*. Ce que nous disons du sacrifice du *soma* est aussi vrai du sacrifice du hikuli, ou peyote chez les Huichol, les Tarahumare du haut Mexique et les anciens Aztèques<sup>41</sup>. Nous pensons donc que le sacrifice du dieu<sup>42</sup> remonte, dans l'histoire de

40. W. Caland et V. Henry, *L'Agnistoma*, 1906 (ce livre n'expose que le rituel opératoire et oral). [2]

41. Lumboltz, *Unknown Mexiko*, I, p. 209 ; II, p. 126 sqq. Le culte de cette dernière plante s'est étendu très loin, et du côté des Prairies, où il est pratiqué par les Cheyennes, et vers le Sud. Cf. K. Th. Preuss, « Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre », *Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908, p. 383 sqq.

42. Le culte du *hako*, le grand fétiche tribal de l'une des sections des Pawnee, est un excellent exemple du culte d'un dieu qu'une consécration, sacrificielle seulement par partie, fait descendre dans un objet. A. Fletcher, *The Hako, a Pawnee Ceremony*, XXII<sup>e</sup>. *Ann. Report of the Bureau of Amer. Ethnol.* Le mécanisme de la consécration peut déjà, par lui-même, incarner régulièrement le dieu. [3]

la civilisation, un peu plus haut, que le point d'où nous semblions le faire partir. Mais il est précisément très remarquable que ces sacrifices de dieux, assez barbares, que nous venons de mentionner n'aient rien du sacrifice totémique, puisque ni le peyote, ni le soma ne sont des totems. Il nous faut donc élargir les données sur lesquelles nous avons édifié notre théorie mais nous maintenons notre explication génétique du sacrifice du dieu. Le point de départ est toujours, selon nous, l'oblation et la destruction d'une chose susceptible, en raison des représentations qui s'y attachent, de devenir divine entre toutes les victimes sanctifiées.

Sauf en ce qui concerne le sacrifice du dieu, ce que nous avons voulu faire, c'est une étude schématique, une analyse générale du sacrifice, nullement un exposé généalogique /xv/ de ses formes. Elle doit être de toute nécessité complétée par une histoire, une phylogénèse des sacrifices.

Mais nous pouvons dès à présent signaler l'un des bénéfices que nous avons trouvés. La place du sacrifice dans l'ensemble des rites nous est apparue. Son mécanisme compliqué n'est pas celui d'un rite primaire. Il n'a pu se produire qu'assez tard dans l'évolution religieuse après et sur d'autres systèmes plus anciens. D'une part, son institution suppose, dans les religions où il s'est établi, la pratique du don rituel comme l'avait bien vu M. Tylor, et surtout, le système entier des rites consécatoires, lustrations, purifications, etc. D'autre part il fallait que les choses sacrées se fussent définitivement séparées des profanes et fussent représentées déjà sous la forme d'esprits divins presque purs, plus ou moins personnels.

C'est d'ailleurs pour cette raison que le sacrifice pleinement constitué ne nous paraît pas compatible avec tous les degrés du totémisme : chez un peuple à religion totémique, ce qui est sacré pour un clan ne l'est pas pour les autres ; et le clan, dans le sacré, n'a nul besoin de l'intermédiaire sacrificiel qu'est la victime, pour commu-

niquer avec un totem identique à lui-même ; il se consacre par rapport à celui-ci, directement, par les voies immédiates de l'effusion du sang et de la communion alimentaire. Ce sont, comme le voulait Robertson Smith, des facteurs indispensables du sacrifice, mais ce ne sont pas ses raisons nécessaires et suffisantes.

Une autre conclusion de nos recherches, est que le sacrifice est une institution, un phénomène social. Le rite n'est pas une forme, un vêtement des sacrifices personnels, du renoncement moral, autonome et spontané.

Il ne peut y avoir sacrifice sans société. Dans les sacrifices que nous avons décrits, la société est présente d'un bout à l'autre. Il est peu de rites qui soient plus foncièrement publics que le sacrifice. Quand ce n'est pas la société /XVI/ qui sacrifie elle-même et pour elle-même, elle est représentée à l'office par ses prêtres, souvent aussi par une assistance nombreuse et qui n'est point passive. Même quand le sacrifice est fait par un individu et pour lui-même, la société y est toujours présente, au moins en esprit, puisque c'est d'elle qu'il se sépare pour y rentrer ; c'est elle aussi qui a déterminé la victime, donné les moyens de la consacrer, nommé, choisi et convoqué les dieux. Sur le terrain du sacrifice la société entoure le fidèle de son assistance morale, c'est elle qui lui donne sa foi, la confiance qui l'anime dans la valeur de ses actes. Si on croit au sacrifice, s'il est efficace, c'est qu'il est un acte social.

Enfin, dernière conclusion : tout ce qui concourt au sacrifice est investi d'une même qualité, celle d'être sacré ; de la notion de sacré, procèdent, sans exception, toutes les représentations et toutes les pratiques du sacrifice, avec les sentiments qui les fondent. *Le sacrifice est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime.*

Qu'est-ce donc que le sacré ? Avec Robertson Smith, nous l'avons conçu sous la forme du séparé, de l'interdit. Il nous paraissait évident que la prohibition d'une chose pour un groupe n'est pas simplement l'effet des scrupules accumulés d'individus. Aussi bien disions-nous que les choses sacrées sont choses sociales. Même nous allons maintenant plus loin. A notre avis est conçu comme sacré tout ce qui, pour le groupe et ses membres, qualifie la

société. Si les dieux chacun à leur heure sortent du temple et deviennent profanes nous voyons par contre des choses humaines, mais sociales, la patrie, la propriété, le travail, la personne humaine y entrer l'une après l'autre.

La description, donnée par Robertson Smith, du sacré qui nous suffisait pour analyser le sacrifice, nous parut donc, notre travail achevé, non pas inexacte, mais insuffisante. Derrière les idées de séparation, de pureté, d'impureté, il y a du respect, de l'amour, de la répulsion, de la crainte, des sentiments divers et forts, évocateurs, de nature à se traduire en gestes et en pensée. Cette notion est plus complexe, plus riche, plus générale et plus pratique, qu'elle n'avait paru d'abord. Elle est bien sans doute l'idée-force autour de laquelle on pu s'agencer les rites et les mythes. Elle se présentait dès lors à nos yeux comme étant le phénomène central parmi tous les phénomènes religieux<sup>43</sup>. Nous nous sommes proposé pour tâche de la comprendre et de vérifier ce que nous avons dit sur l'identité du sacré et du social. Nous avons pensé que le but ultime de nos recherches associées, devait être l'étude de la notion de sacré. C'était même pour nous le gain le plus sûr de notre travail sur le sacrifice.

## II

### LA MAGIE

Mais il existe un groupe considérable de phénomènes religieux où le double caractère sacré et social des rites et des croyances, n'apparaît pas au premier abord. C'est la magie. Pour généraliser les résultats de notre travail sur le sacrifice, et aussi pour les vérifier, il fallait s'assurer qu'elle ne constitue pas une exception. Or, la magie nous présente un ensemble de rites aussi efficaces que le sacrifice. Mais il leur manque l'adhésion formelle de la société.

43. H. Hubert, « Introduction à la traduction française du Manuel d'histoire des religions », de Chantepie de la Saussaye, 1904, p. XLV.  
[4]

Ils se pratiquent en dehors d'elle et elle s'en écarte. De plus, sacrilèges, impies, ou simplement laïcs et techniques, ils n'ont pas au premier abord le caractère sacré du sacrifice. Dans la magie il y a aussi des représentations, depuis celles des dieux et des esprits jusqu'à celle des propriétés et des causes, qui sont investies d'une certitude égale /XVIII/ à la certitude des représentations de la religion, il y entre des mythes dont la simple récitation agit comme charme<sup>44</sup> et des notions, comme celles de substance, de nature, de force, *φύσις* et *ουραμιας*, dont le bien fondé fut si peu contesté qu'elles ont été admises par les sciences et les techniques. Cependant, ni ces mythes, ni ces représentations abstraites dont la valeur pratique est si haute, ne sont explicitement l'objet de l'accord unanime et nécessaire d'une société. — Enfin, pas plus que les rites, ces notions et ces mythes ne semblent avoir pour principe la notion du sacré. L'efficacité des pratiques était-elle donc du même genre que celle des techniques ; la certitude des notions et des mythes du même genre que celle des sciences ?

Au moment où nous nous posons ces questions, les opérations mentales d'où dérive la magie étaient données comme des sophismes naturels de l'esprit humain. Associations d'idées, raisonnements analogiques, fausses applications du principe de causalité, pour MM. Frazer<sup>45</sup> et Jevons<sup>46</sup> en constituaient tout le mécanisme. L'école anthropologique anglaise arrivait ainsi, à des résultats tout à fait opposés à ceux vers lesquels nous conduisaient nos investigations sur la religion. Nous étions donc conduits à réviser ses travaux.

Notre enquête<sup>47</sup> a établi que tous les éléments de la magie : magiciens, rites, représentations magiques sont qualifiés par la société pour entrer dans la magie.

Le mémoire que nous publions plus loin sur l' « Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes »

44. Cf. Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7, 1904, p. 56.

45. J.-R. Frazer, *Golden Bough*, 2<sup>e</sup> édit. t. III, p. 460 ; II, p. 370, etc.

46. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, pp. 35, 297, 411.

47. Voir chap. III. Nous ne réimprimons pas ici ce travail que nous nous proposons d'achever et de rééditer. [Cf. in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, 1966, Paris].

en fait précisément la preuve avec détails en ce qui concerne la conscience même du magicien : le magicien est un fonctionnaire de la société, souvent institué par elle, et qui ne trouve jamais en lui-même la source de son propre pouvoir. On nous a reproché d'avoir étendu indûment ce que nous avons dit des corporations de magiciens<sup>48</sup>. Mais en réalité les magiciens isolés sont reliés par les traditions magiques et forment des associations.

En ce qui concerne les rites et les représentations, le magicien n'invente pas à chaque coup. La tradition qu'il observe est garante de l'efficace des gestes et de l'autorité des idées. Or qui dit tradition dit société. En second lieu, si la magie n'est pas publique comme les sacrifices, la société n'y est pas moins présente. Si le magicien se retire, se cache, c'est de la société ; et si celle-ci le repousse, c'est qu'il ne lui est pas indifférent. Elle n'a peur des magiciens qu'en raison des pouvoirs qu'elle lui prête et il n'agit contre elle qu'armé par elle.

Enfin, ces pouvoirs, ces qualités ont tous un même caractère, procèdent tous d'une même idée générale. Cette notion, nous lui avons donné le nom de *mana* emprunté aux langues malayo-polynésiennes, mais par lequel elle est désignée dans la magie mélanésienne, où M. Codrington<sup>49</sup> a révélé son existence. Elle est à la fois celle d'un pouvoir, celle d'une cause, d'une force, celle d'une qualité et d'une substance, celle d'un milieu. Le mot *mana* est à la fois substantif, adjectif, verbe, désigne des attributs, des actions, des natures, des choses. Il s'applique aux rites, aux acteurs, aux matières, aux esprits de la magie, aussi bien qu'à ceux de la religion.

Il en résulte que les rites et les représentations magiques ont le même caractère social que le sacrifice et qu'ils dépendent d'une notion identique ou analogue à la notion de sacré. De plus nous avons commencé à montrer qu'il y a des cérémonies magiques où se produisent des phénomènes de psychologie collective d'où se dégage cette notion de *mana*.

48. Cf. H. Berr, « Les progrès de la sociologie religieuse », *Revue de synthèse historique*, t. XII, 1906, p. 34.

49. Codrington, *The Melanésians*, 1890.

Comme nous ne dissimulions pas que nous ne connaissions que peu d'exemplaires authentiques de cette notion, M. Jevons<sup>50</sup> nous a reproché de fonder ainsi toute la magie sur un principe dont, de notre aveu, l'existence explicite n'était pas absolument universelle. Nos recherches ultérieures nous permettent d'affirmer que cette notion est très répandue.

Le nombre des sociétés où on ne la constate pas expressément se restreint de plus en plus.

En Afrique, les Bantus, c'est-à-dire la plus grande et la plus dense des familles africaines, possèdent la notion tout à fait identique de *nkissi*, de *moquissie*, comme disaient les vieux auteurs<sup>51</sup>. Les Ewhé, c'est-à-dire une bonne partie des Nigritiens, ont la notion de *dzo*<sup>52</sup>. De ce fait, nous concluons déjà qu'il est nécessaire de remplacer pour toute l'Afrique, la notion de fétiche par celle de *mana*. En Amérique, nous avons déjà signalé l'*orenda* iroquois, la *manitou* algonquin, le *wakan* sioux, le *xube* pueblo, le *naual* du Mexique central. Il faut y joindre le *nauala* des Kwakiutl<sup>53</sup>. Notre hypothèse, sur la parenté qui relie la notion de *brahman*, dans l'Inde védique, à celle de *mana*, a été admise récemment par /xxi/ M. Strauss<sup>54</sup>. Quant

50. F.-B. Jevons, « The Definition of Magic », extrait de *Sociological Review*, avril 1908, p. 6 sqq. Cf. *Rev. de mét. et de morale*, 1908. C. R. d'Année sociologique, 8. (Il s'agit seulement d'une mention du texte.)

51. Cf. *Année sociologique*, 10, p. 308 sqq.

52. Spieth, *Die Ewhe Stämme*, p. 69\*, Westermann *Ewhe-deutsches Wörterbuch*, s. v. et dérivés, p. 83, p. 86 sq.

53. Cf. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Rep. U. S. Nat. Mus. 1895 (1897), p. 695, l. 4 et 5, 694, l. 9, l. 11, etc. : cf. *Kwakiutl Texts* (Boas et Hunt) *Jesup Pac. Exped. Mem. Amer. Mus. Nat. Hist.* vol. III, p. 100, l. 5, l. 26 ; p. 63 ; l. 39 ; p. 64, l. 7 ; p. 215, l. 35, l. 39, l. 15, etc. Il existe encore chez les Kwakiutl une autre notion, plus prochaine de celle de talisman et de surnaturel à la fois, celle de *lokoa*, dans la seconde transcription, de *lôgwa*. Cf. les trois versions : *Kw. Texts*, p. 355, l. 19-18, *Soc. Organ.*, p. 373.

54. Strauss, *Brahmanaspali*, Kiel, 1906.

au nombre des langues où la même notion est fragmentée en plusieurs expressions, il est indéfini<sup>55</sup>.

Mais nous avons une autre réponse à faire à la critique de M. Jevons. Il n'est pas indispensable qu'un phénomène social arrive à son expression verbale pour qu'il soit. Ce qu'une langue dit en un mot, d'autres le disent en plusieurs. Il n'est même pas du tout nécessaire qu'elles l'expriment : la notion de cause n'est pas explicite dans le verbe transitif elle y est pourtant.

Pour que l'existence d'un certain principe d'opérations mentales soit sûre, il faut et il suffit que ces opérations ne puissent s'expliquer que par lui. On ne s'est pas avisé de contester l'universalité de la notion de sacré et pourtant, il serait bien difficile de citer en sanskrit ou en grec un mot qui correspondît au (*sacer*) des Latins. On dira : ici, pur (*medhya*), sacrificiel (*yajñīya*), divin (*devya*), terrible (*ghora*) ; là, saint (ἱερός ou ἅγιος), vénérable (σεμνός), juste (θεῖμος) respectable (αἰδέσιμος). Et pourtant les Grecs et les Hindoux n'ont-ils pas eu une conscience très juste et très forte du sacré ?

On n'a pas attendu ce supplément de preuves pour faire crédit à ce que nous avons dit sur la notion de mana. MM. Sidney Hartland<sup>56</sup>, Frazer<sup>57</sup>, Marrett<sup>58</sup> [6], M. Jevons, lui- /XXII/ même. M. Preuss<sup>59</sup> s'y sont ralliés ; M. Vierkandt<sup>60</sup>, qui probablement s'est contenté de lire

55. Van Gennep, *Revue des traditions populaires*, 1904, 118-119 ; *Id.*, *Mythes et légendes d'Australie*, p. LXXXIV sq. Nous n'admettons pas comme le fait M. Van Gennep que la *baraká* marocaine et arabe, c'est-à-dire le *mana* de la bénédiction, soit le *mana* ; le *churinga* des Arunta n'est que le *mana* de certaines choses et rites sacrés. Ce sont des *mana* spécialisés.

56. *Folk-Lore*, t. XV, 1904, p. 355. Compte rendu de *Année sociologique*, 7, 1904, cf. *Pres. addr. British Ass. of Sc.*, 1906, York.

57. *Lectures on the Early History of Kingship*, 1906, p. 7 sq. M. Frazer ne paraît pas avoir apprécié l'importance de la notion de *mana* avant la lecture de notre travail.

58. « From Spell to Prayer », *Folk-Lore*, t. XV, 1904, p. 132 sqq. M. Marrett avait, avant nous, indiqué que l'animisme avait des conditions « préanimistes ». « Pre-Animistic Religion », *Folk-Lore*, t. XI, 1900, p. 108 sq. [6]

59. *Ursprung der Religion und der Kunst*, *Globus*, 1904-1905.

60. *Die « Anfänge der Religion und der Zauberei »*, *Globus*. 1907, vol. 92, p. 62. Cf. Beck, in *Zeitschrift für Philosophie u. phil. Krit.*, vol. 123, p. 180.

M. Preuss, en arrive à nous reproduire presque intégralement.

Nous n'avons publié qu'une partie de notre travail sur la magie, celle qu'il nous importait de terminer alors pour poursuivre nos recherches. C'était assez pour nous en effet d'avoir montré que les phénomènes de la magie s'expliquent comme ceux de la religion. Comme nous n'avons pas encore exposé la partie de notre théorie, qui concerne les rapports de la magie et de la religion, il en est résulté quelques malentendus.

Nous avons été les premiers à formuler dans ce mémoire une distinction des rites en positifs et négatifs que nous tenions de M. Durkheim. Deux ans après notre publication, M. Frazer<sup>61</sup> arrivait, de son côté, à la même distinction, mais en considérant tous les tabous comme des rites négatifs de ce qu'il appelle la magie sympathique. Nous ne pouvons accepter l'honneur que M. Thomas<sup>62</sup> et à sa suite M. Marrett<sup>63</sup> nous ont fait de cette généralisation. Nous la croyons erronée. Nous avons divisé la magie en positive et négative ; cette dernière embrassant les tabous et en particulier les tabous sympathiques. Mais nous n'avons pas dit que tous les tabous fussent de la magie négative. Nous insistions sans doute sur les interdictions de la magie, parce que, par le fait même de la prohibition, elles portent, mieux que les règles positives, la marque de l'intervention /XXIII/ sociale. Nous ne niions nullement qu'il y eût des tabous religieux, et qu'ils fussent d'un autre ordre.

Faute encore d'avoir délimité les rapports de la magie et de la religion nous nous sommes attiré de la part de M. Huvelin une autre querelle<sup>64</sup>.

61. J.-G. Frazer. *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 26.

62. N.-W. Thomas, *Man*, 1906, n° 37. Cf. lettre de M. Frazer, ib.

63. Marrett, *Is Taboo a Negative Magic? Anthropological Essays...*, E. B. Tylor. 1907, p. 220. sq.

64. P. Huvelin, « Magie et droit individuel », *Année sociologique*, 10, 1907, p. 1-47.

M. Huvelin attribue une origine magique aux liens de droit primitifs<sup>65</sup> ; et, pour lui, la magie a servi puissamment à la constitution de ce qu'il appelle le droit individuel. Ce que la magie met à la disposition des individus, ce sont des forces sociales et religieuses. Il l'admet. Toutefois il s'inquiète d'une contradiction qu'il aperçoit dans les termes dont nous nous servons. Comment la magie, étant sociale, c'est-à-dire, selon M. Huvelin, obligatoire, peut-elle être illicite ? Comment, étant religieuse, puisqu'elle trouve sa place dans le droit, phénomène de la vie publique, peut-elle être antireligieuse en même temps ? Voilà ce qu'il nous demande d'expliquer<sup>66</sup>.

Mais une bonne partie des rites et surtout des sanctions, qui, selon M. Huvelin viennent de la magie, se rattachent pour nous à la religion. Pas plus que les dieux infernaux, les imprécations, les *apoi* ne sont par définition magiques et hors de la religion. D'ailleurs, dans un bon nombre des cas cités, la sanction magique n'est que facultative. La religion noue donc, aussi bien que la magie, les liens du droit individuel et avec un formalisme de même nature.

Le malentendu vient en somme uniquement de l'emploi /xxiv/ abusif que M. Huvelin fait encore du mot magique. Il n'y a pas, entre les faits du système magique et les faits du système religieux, l'antinomie qu'il se représente et au sujet de laquelle il nous prend à partie. Il y a, nous l'avons dit, dans tout rite de la magie aussi bien que de la religion, une même force mystique, qu'on avait autrefois le tort d'appeler magique. M. Huvelin n'a pas répudié ce vice de la nomenclature et c'est pourquoi il fait de la magie la source unique des contrats.

Il ne faut pas opposer les phénomènes magiques aux phénomènes religieux : dans les phénomènes religieux, il y a plusieurs systèmes, celui de la religion, celui de la magie, d'autres encore ; par exemple la divination et ce

65. *Id.* « Les tablettes magiques et le droit romain », extrait des *Annales internationales d'histoire du droit*. Mâcon, 1901. — *Id.*, « La notion de l'injuria dans le très ancien droit romain », *Annales de l'Université de Lyon*, 1903.

66. Nous connaissons certainement fort bien l'existence de la magie judiciaire. Nous pouvons même signaler à M. Huvelin que la magie des Ewé du Togo se divise en magie de l'envoûtement, magie de la divination et magie du droit. Spieth, *Ewbe Stämme*, p. 69 \*, p. 534, sq. Cf. Westermann. *Ewbe-deut. Wörterb. s. v. Dzodudu*, p. 89.

qu'on appelle le folk-lore forment des systèmes de faits religieux comparables aux précédents. Cette classification correspond mieux à la complexité des faits, et à la variabilité des rapports historiques de la magie et de la religion. Mais notre définition du système de la magie reste la même et nous continuons à ne considérer comme lui appartenant que ce qui, le folk-lore mis à part, *ne fait pas partie des cultes organisés*. En vertu de cette définition, par exemple, le *dhârna*<sup>67</sup>, le suicide juridique à l'effet d'arriver à l'exécution d'un créancier, dont parle M. Huvelin, ressortissant aux différents codes, à celui de Manou en particulier, ne figurant dans aucun manuel magique, dépendant du culte funéraire, relève de la religion et non de la magie.

Enfin, sans être obligatoires, les rites de la magie sont néanmoins sociaux. L'obligation proprement dite n'est pas pour nous le caractère distinctif des choses, des actes et des sentiments sociaux. L'acte magique illicite reste pour nous social, sans qu'il y ait là contradiction. L'acte est social parce qu'il tient sa forme de la société et qu'il n'a de raison d'être que par rapport à elle. Tel est le cas que cite /xxv/ M. Huvelin du sacrifiant qui fait un sacrifice pour tuer son ennemi<sup>68</sup>. Au surplus la magie n'est pas nécessairement illicite et, dans le droit, en fait, elle sert aussi bien au droit public qu'au droit individuel. Ainsi, dans les tribus australiennes<sup>69</sup> les menaces d'envoûtement sont pour les vieillards un moyen de faire respecter la discipline. Ce n'est pas sans raison que M. Frazer rattache aux pouvoirs des magiciens les pouvoirs du roi<sup>70</sup>.

Certes M. Huvelin a raison de montrer que la magie a aidé à la formation de la technique du droit, comme nous supposons qu'elle a fait pour les autres techniques<sup>71</sup>. Nous sommes d'accord avec lui, quand il allègue que, dans le droit, elle a facilité l'action individuelle. La magie a en effet fourni à l'individu les moyens de se faire valoir à ses propres yeux et aux yeux des autres, ou bien d'éviter

67. P. Huvelin, *o. l.*, p. 22.

68. *Id.*, *o. l.*, p. 46.

69. Howitt, *Native Tribes of South East Australia*, 1904, chap. ix, *passim*.

70. J.-G. Frazer, *Kingship*.

71. H. Hubert et M. Mauss, « La Magie », p. 143.

la foule, d'échapper à la pression sociale et à la routine. A l'abri de la magie non seulement les audaces juridiques ont été possibles, mais aussi les initiatives expérimentales. Les savants sont fils des magiciens.

Nous avons fait de fréquentes allusions au rôle que l'individu joue dans la magie et à la place qu'elle lui fait. On les a considérées comme des concessions prudentes, destinées à compenser l'excessive rigueur d'une théorie sociologique qui semblait nier dans la magie l'autonomie des magiciens<sup>72</sup>. Il n'y avait là ni concession ni contradictions. Notre travail avait précisément pour objet de déterminer la place de l'individu dans la magie par rapport à la société.

Nous nous proposons au début de nos études, surtout /xxvi/ de comprendre des institutions, c'est-à-dire des règles publiques d'action et de pensée. Dans le sacrifice, le caractère public de l'institution, collectif de l'acte et des représentations est bien clair. La magie dont les actes sont aussi peu publics que possible, nous fournit une occasion de pousser plus loin notre analyse sociologique. Il importait avant tout de savoir dans quelle mesure et comment ces faits étaient sociaux. Autrement dit : quelle est l'attitude de l'individu dans le phénomène social ? Quelle est la part de la société dans la conscience de l'individu ? Lorsque des individus se rassemblent, lorsqu'ils conforment leurs gestes à un rituel, leurs idées à un dogme, sont-ils mus par des mobiles purement individuels ou par des mobiles dont la présence dans leur conscience ne s'explique que par la présence de la société ? Puisque la société se compose d'individus organiquement rassemblés, nous avons à chercher ce qu'ils apportent d'eux-mêmes et ce qu'ils reçoivent d'elle et comment ils le reçoivent. Nous croyons avoir dégagé ce processus et montré comment, dans la magie, l'individu ne pense, n'agit que dirigé par la tradition, ou poussé par une suggestion collective, ou tout au moins par une suggestion qu'il se donne lui-même sous la pression de la collectivité.

Notre théorie se trouvant ainsi vérifiée, même pour le cas difficile de la magie, où les actes de l'individu sont aussi laïcs et personnels que possible, nous sommes bien

72. H. Berr, *Les progrès de la sociologie religieuse*, p. 35.

sûrs de nos principes en ce qui concerne le sacrifice, la prière, les mythes. On ne doit donc pas nous opposer à nous-mêmes si, parfois, nous parlons de magiciens en renom qui mettent des pratiques en vogue, ou de fortes personnalités religieuses qui fondent des sectes et des religions. Car, d'abord, c'est toujours la société qui parle par leur bouche et, s'ils ont quelque intérêt historique, c'est parce qu'ils agissent sur ses sociétés.

### III

#### LE PROBLÈME DE LA RAISON

/XXVII/ En procédant ainsi, nous déplaçons le foyer de nos investigations sociologiques. Passant de la considération des phénomènes religieux, en tant qu'ils se développent hors de l'analyse des formes qu'ils prennent dans la conscience, nous avons eu l'occasion de poursuivre des études que nous avons déjà commencées avec et après M. Durkheim sur les origines de l'entendement.

Les opérations mentales de la magie ne se réduisent pas au raisonnement analogique ni à des applications confuses du principe de causalité. Elles comportent des jugements véritables et des raisonnements conscients<sup>73</sup>.

Ces jugements sont de ceux qu'on appelle jugements de valeur, c'est-à-dire qu'ils sont affectifs. Ils sont dominés par des désirs, des craintes, des espérances, etc., des sentiments, en un mot. De même, les raisonnements se développent sur une trame de sentiments transférés, contrastés, etc., et non pas comme le veulent les anthropologues anglais, imbus d'associationisme, suivant les lois de la contiguïté et de la ressemblance.

Mais les psychologues isolent habituellement les juge-

---

73. La critique que nous avons faite à cet égard de la théorie courante a été, croyons-nous, décisive. C'est ainsi que M. Wundt l'a reproduite, sans le savoir. *Völkerpsychologie*, II. *Mythus und Religion*. II, p. 177 sq.

ments de valeur, qu'ils rattachent à la sensibilité, des jugements proprement dits, qu'ils rattachent à l'intelligence, ou ils ne signalent entre eux que des liens accidentels<sup>74</sup>. La logique rationnelle se trouve ainsi radicalement opposée à celle des sentiments. Au contraire quand on étudie ces deux /xxviii/ logiques dans la conscience des individus vivant en groupes, on les trouve naturellement, intimement liées. En effet, les jugements et les raisonnements de la magie et de la religion sont de ceux sur lesquels s'accordent des sociétés entières. Cet accord doit avoir d'autres raisons que les rencontres fortuites des sentiments capricieux. Il s'explique par le fait que, dès le début, il faut que ces jugements et ces raisonnements de valeur soient à la fois empiriques et rationnels.

Le sentiment individuel peut s'attacher à des chimères. Le sentiment collectif ne peut s'attacher qu'à du sensible, du visible, du tangible. La magie et la religion concernent des êtres, des corps ; elles naissent de besoins vitaux et vivent d'effets certains ; elles s'exposent au contrôle de l'expérience. L'action locale du *mana* dans les choses est, pour le croyant, susceptible de vérifications. On s'inquiète sans cesse de sa présence fugace. Certes les conclusions des dévots sont toujours affirmatives car le désir est tout puissant. Mais il y a épreuve, confirmation.

Ces jugements et ces raisonnements de valeur doivent d'autre part avoir un caractère rationnel. Il y a des limites à leurs absurdités. M. Ribot a dit que la logique des sentiments admettait la contradiction ; cela est vrai, même des sentiments collectifs. Mais la logique qui règne dans la pensée collective est plus exigeante que celle qui gouverne la pensée de l'homme isolé. Il est plus facile de se mentir à soi-même que de se mentir les uns aux autres. Les besoins réels, moyens, communs et constants qui viennent se satisfaire dans la magie et dans la religion ne peuvent pas être aussi facilement trompés que la sensibilité instable d'un individu. Celui-ci n'a pas besoin de coordonner ses sentiments et ses notions aussi fortement que les groupes doivent le faire. Il s'accommode d'alter-

74. Nous sommes naturellement loin de penser que ceux qu'ils ont aperçus, ceux que M. Ribot a signalés dans sa *Logique des sentiments*, n'existent pas.

nances. Au contraire les individus associés et voulant rester unanimes dégagent d'eux-mêmes des moyennes, des constantes. Certes ces décisions et ces idées des groupes sont faites d'éléments /xxix/ contradictoires. Mais elles les concilient. C'est ce qu'on voit chez tous les partis et dans toutes les Eglises. Ces contradictions sont aussi inévitables qu'utiles. Par exemple, pour que le charme puisse être conçu comme agissant à la fois à distance et par contact, il a fallu constituer l'idée d'un *mana* à la fois étendu et inétendu. Le mort est, à la fois, dans un autre monde et dans sa tombe où on lui rend un culte. De pareilles notions, vicieuses pour nous, sont des synthèses indispensables où s'équilibrent des sentiments et des sensations également naturels mais pourtant contradictoires. Les contradictions viennent de la richesse du contenu de ces notions et ne les empêchent point de porter pour les croyants les caractères de l'empirique et du rationnel.

C'est pourquoi les religions et les magies ont résisté et se sont continuellement et partout développées en sciences, philosophies et techniques d'une part, en lois et mythes, de l'autre. Elles ont ainsi puissamment aidé à la formation, à la maturation de l'esprit humain.

Mais pour que les jugements et les raisonnements de la magie soient valables, il faut qu'ils aient un principe soustrait à l'examen. On discute sur la présence ici ou là, et non pas sur l'existence du *mana*. Or, ces principes des jugements et des raisonnements, sans lesquels on ne les croit pas possibles, c'est ce qu'on appelle en philosophie des catégories.

Constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes. La notion de *mana* est un de ces principes : elle est donnée dans le langage ; elle est impliquée dans toute une série de jugements et de raisonnements, portant sur des attributs qui sont /xxx/ ceux du *mana*, nous avons dit que le *mana* est une caté-

gorie<sup>75</sup>. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui, en voie de réduction c'est encore la forme première qu'ont revêtue, d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits : celles de substance et de cause. Ce que nous en savons permet donc de concevoir comment se présentent les catégories dans l'esprit des primitifs.

Une autre catégorie, celle de genre, avait été soumise à l'analyse sociologique par l'un de nous, avec M. Durkheim, dans un travail sur les « Classifications primitives »<sup>76</sup>. L'étude de la classification des notions chez quelques sociétés, montrait que le genre a pour modèle la famille humaine. C'est à la façon dont les hommes se rangent dans leurs sociétés qu'ils ordonnent et classent les choses en espèces et genres plus ou moins généraux. Les classes dans lesquelles se répartissent les images et les concepts sont les mêmes que les classes sociales. C'est un exemple topique de la façon dont la vie en société a servi à la formation de la pensée rationnelle en lui fournissant des cadres tout faits, qui sont ses clans, phratries, tribus, camps, temples, régions, etc.

Pour qui s'occupe de la magie et de la religion, celles des catégories qui s'imposent le plus à l'attention, sont celles de temps et d'espace. Les rites s'accomplissent dans l'espace et dans le temps suivant des règles : droite et gauche, nord et sud, avant et après, faste et néfaste, etc., sont des considérations essentielles dans les actes de la religion et de la magie. Elles ne sont pas moins essentielles /xxx/ dans les mythes ; car ceux-ci, par l'intermédiaire des rites qui en sont des descriptions, des commémorations, viennent se poser dans l'espace et se produire dans

75. M. R. Meyer qui s'est moqué de nos expressions, « Mythologische Fragen », *Archiv für Religionswissenschaft*, 1907, p. 423, aurait bien dû nous dire si les catégories existent autrement que la notion de *mana*.

76. E. Durkheim et M. Mauss, « Essai sur quelques formes primitives de classification » *Année sociologique*, 6, p. 1-78. Cf. *Année sociologique* 10, p. 306 sqq. [Cf. *Œuvres* II.]

le temps. Mais les temps et les espaces sacrés dans lesquels se réalisent les rites et les mythes sont qualifiés pour les recevoir. Les espaces sont toujours de véritables temples. Les temps sont des fêtes.

L'étude que nous publions plus loin sur « La Représentation du temps dans la religion et la magie » a pour objet d'analyser quelques formes primitives, étranges, contradictoires que présente la notion de temps quand elle est en rapport avec celle de sacré [6]. Elle a été amenée par des recherches sur les fêtes. Elle permet de comprendre comment les fêtes se succèdent, s'opposent, se reproduisent dans le temps, quoique tous les mythes qu'elles représentent se passent nécessairement dans l'éternité, comment les mythes qui sont, par nature, hors du temps, peuvent ainsi périodiquement se réaliser dans le temps.

Enfin, comme la règle des fêtes est le calendrier, et que le calendrier a servi à former sinon la notion concrète de durée, du moins la notion abstraite de temps, on peut y voir comment le système des fêtes et la notion de temps se sont élaborés simultanément grâce au travail collectif des générations et des sociétés [7].

La notion de temps, qui préside à la formation des premiers calendriers magiques et religieux, n'est pas celle d'une quantité, mais celle de qualités. Elle comprend essentiellement la représentation de parties, qui ne sont point aliquotes, qui s'opposent les unes aux autres, qui sont prises les unes pour les autres, et chacune pour toutes les autres, en raison de leurs qualités spécifiques. Les harmonies et les discordances qualitatives des parties du temps sont de la même nature que celle des fêtes. Tout fragment de calendrier, toute partie du temps, quelle qu'elle soit, est une véritable fête, chaque jour est une *Feria*, chaque jour a son saint, chaque heure sa prière. Bref les qualités /xxxii/ du temps ne sont pas autre chose que des degrés ou des modalités du sacré : religiosité gauche ou droite, forte ou faible, générale ou spéciale. Nous apercevons donc des relations fort étroites entre ces deux notions de sacré et de temps, si intimement unies et mêlées et qui se corroborent l'une l'autre. Nous avons ainsi pu concevoir, comment cette notion de sacré doit être celle en fonction de laquelle les autres se classent, mais aussi se produisent par segmentations et oppositions successives, c'est-à-dire

en somme la mère et la génératrice des représentations religieuses<sup>77</sup>.

Nous pouvons maintenant revenir sur les caractères de ces jugements de valeur, qui sont à l'origine de l'entendement humain. Avec des empiristes nous avons reconnu que ces jugements n'étaient possibles qu'après un minimum d'expériences sur des choses, des objets matériels ou conçus comme matériels. Avec les nominalistes nous reconnaissons la toute-puissance du mot, d'origine sociale lui aussi. Avec les rationalistes enfin, nous reconnaissons que ces jugements de valeur sont coordonnés, suivant des règles constantes et constamment perfectionnées. Mais, tandis que, pour eux, c'est une entité, la raison, qui dicte ces règles, pour nous sont des puissances sociales, la tradition, le langage, qui les imposent à l'individu.

Nous admettons donc la théorie du jugement de valeur qu'ont inventée les théologiens piétistes. Mais tandis que les philosophes<sup>78</sup>, disciples de ces théologiens ne voient /xxxiii/ dans ces jugements que les produits de la raison pratique, de la liberté nouménale ou du sens religieux et esthétique de l'individu, pour nous ces jugements se fondent sur des valeurs primaires<sup>79</sup> qui ne sont ni individuelles, ni exclusivement volontaires, ni purement sentimentales, qui sont des valeurs sociales, derrière lesquelles il y a des sensations, des besoins collectifs, des mouvements des groupes humains.

77. Ce que l'un de nous a fait explicitement pour l'idée de temps avait été indiqué pour l'idée d'espace, à propos de la classification des choses suivant les régions. — Voir Durkheim et Mauss, « Classifications primitives », p. 63.

78. On trouvera sur ce sujet une assez bonne bibliographie dans Ribot, *Logique des sentiments*, p. 34, n. 1. Sur le développement et la portée générale du système de Ritschl, voir Boutroux, *Science et religion*, p. 210 sq. L'origine piétiste de ces théories est, pour nous, certaine. Elles viennent de Kierkegaard. Cf. H. Höfding, *Philosophie de la religion*, trad. fr., 1908, p. III.

79. H. Höfding, *o. l.*, p. 99 ; les valeurs primaires sont celles qui se rapportent aux besoins individuels, les valeurs sociales sont secondaires. Plus loin, p. 100, M. Höfding admet que les valeurs sociales peuvent être contemporaines des premières.

## IV

## LE MYTHE ET L'IDÉE GÉNÉRALE

Ainsi, l'étude des idées générales doit être jointe à celle des représentations dans l'histoire des religions.

Mais on s'inquiète de ce que nous faisons débiter la pensée religieuse par des idées impersonnelles<sup>80</sup>. On met en général au commencement la notion d'âme et d'esprit, si l'on est animiste, les mythes, si l'on est naturiste. La première est considérée comme donnée immédiatement dans l'expérience et le rêve de l'individu. C'est ainsi que, tout dernièrement, l'expliquait encore M. Wundt<sup>81</sup>. Pour Max Müller et ses disciples, le mythe naissait immédiatement du besoin d'animer les choses représentées dans le langage par des symboles. Comme aucune objection ne nous est venue du côté de l'école naturiste, nous ne discutons pas la sienne, à laquelle nous faisons sa large part. Mais les animistes nous ont déjà combattu en défendant contre nous le caractère élémentaire et primitif de la notion d'âme. Pour eux, le *mana* n'est qu'un extrait de celle-ci. L'animisme renouvelé par M. Wundt explique l'action à distance du rite magique, par l'exhalation de l'âme du magicien<sup>82</sup>.

Il y a là, selon nous, une grave erreur. Entre ces deux représentations, âme et *mana*, nous tenons celle de *mana* pour primitive, parce qu'elle est la plus commune. En fait, tandis que tout rite magique, toute chose magique a son *mana*, le nombre est petit des rites où l'on voit sortir l'âme du magicien, même l'une de ses âmes corporelles. M. Wundt appelle à la rescousse M. Preuss. Celui-ci, dans

80. Le P. Schmidt nous reproche notre « magicisme impersonnel ». R. P. Schmidt, « L'Origine de l'idée de dieu », *Anthropos*, 1908, p. 604, n. 4.

81. Wundt, *Völkerpsychologie*, II, *Religion und Mythos*, II, p. 1-140. Cf. M. Mauss, « L'Art et le mythe d'après M. Wundt », *Revue philosophique*, juillet 1908, [Cf. in *Œuvres* II]. Jevons, « The Definition of Magic », extrait de *Sociological Review*, avril 1908.

82. Wundt, *o. l.*, II, p. 185 sq.

d'intéressantes recherches, qu'il rattache aux nôtres<sup>83</sup>, a trouvé que, très souvent, ce sont les souffles émis par les ouvertures du corps qui portent la force magique. Les souffles, nous dit M. Wundt, ce sont des âmes. Non, ce sont des souffles. La voix, un trait de feu, un caillou, une pointe peuvent aussi bien servir de véhicule. Celui-ci ne sera même pas toujours nettement figuré. Parmi les images qui se prêtent à la représentation de la force magique, celle d'une âme, aussi mal définie qu'on voudra, n'est pas des plus fréquentes. En tout cas elle n'est jamais qu'une image parmi les autres [8].

Il y a plus : bien loin que la notion d'âme soit plus élémentaire que la notion de *mana*, elle est une des plus compliquées à laquelle soient arrivées les religions. Une analyse facile distingue ses antécédents plus simples, ses éléments disjoints et informes : ombres, âmes organiques, âmes extérieures, totems, revenants, génies. Dès qu'il s'agit d'en concevoir le contenu, nous n'y apercevons plus autre chose que les multiples figurations des rapports /xxxv/ multiples de l'individu avec ses semblables, passés, présents, futurs, et avec les choses<sup>84</sup>. Ce sont des *mana* spécialisés que la société attribue à l'individu en raison de ses parentés, de ses initiations, de ses associations avec des morts, avec des météores, des cailloux, des arbres, des astres, des animaux, etc.

Mais admettons que, par une miraculeuse *aperception* primitive, la notion d'âme soit immédiatement donnée dans la conscience et immédiatement objectivée au dehors ; il reste à expliquer que les âmes puissent et doivent être les seuls agents des rites<sup>85</sup>, et que leur représentation soit la raison d'être des rites. Les animistes nous font faire un nouveau saut au passage de la notion d'âme à la notion d'âme puissante. Admettons à la rigueur que l'expérience donne la notion d'âme, quelle expérience donnera la notion de puissance ? Si l'on nous dit que l'âme est naturellement conçue comme active, nous répondrons qu'elle est tout aussi bien conçue comme passive. Dans la notion d'âme ne sont pas données à la fois les qualités

83. Voir plus haut, p. XII, n. 1.

84. H. Hubert, « Introduction à la traduction française de l'histoire des religions », de Chantepie de la Saussaye, p. XXXIII-XXXV.

85. Cf. Jevons, *The Definition of Magic*, p. 15.

de spirituel et de puissant ; au contraire, elles sont données ensemble, par une synthèse naturelle, dans la notion de *mana*. Or, il fallait avoir la notion du puissant joint au spirituel pour avoir la notion d'une âme active. Il faut avoir l'idée d'une qualité pour en faire un attribut<sup>86</sup>. Nous avons donc de bonnes raisons pour mettre la notion de *mana* avant celle d'esprit.

Mais, nous dira-t-on, mettant ainsi le prédicat avant le sujet, le *mana* avant l'âme, vous renversez l'ordre psychologique des faits. Vous mettez l'impersonnel avant le personnel. Sans contredit.

/xxxvi/ D'abord il ne faut pas creuser entre l'idée générale et l'idée d'une personne une espèce d'abîme. Le personnel ne se conçoit que par rapport à l'impersonnel. L'individu ne se distingue que dans un clan. Il est représenté comme une parcelle du sang qui coule dans tout son clan, les animaux de son totem compris. Il n'y a pas de langage ni de pensée sans une certaine part de généralisation et d'abstraction. Supposer que l'esprit humain n'ait été peuplé à ses débuts que de notions purement individuelles est une hypothèse gratuite, invraisemblable et invérifiable.

Les notions primitives dont celle de *mana* est le type ne sont d'ailleurs pas si abstraites qu'on le dit. Leur contenu concret est au contraire très abondant. Elles coordonnent une foule de représentations : des qualités, des objets, des sensations, des émotions, des désirs, des besoins, des volitions. Leur élaboration ne demandait pas un grand travail intellectuel. Ce sont des synthèses opérées presque spontanément par des esprits brumeux.

Mais, entendons-nous bien. Il n'y a pas eu un moment où la magie et la religion n'auraient comporté que l'idée impersonnelle de *mana*, et, plus tard, un autre moment où seraient nées les idées personnelles de dieu, d'esprit, de revenant, de double. Nous pensons simplement que l'idée générale est la condition logique et chronologique des idées mythiques, de même que les temps marqués d'un rythme sont les conditions du rythme, lequel comporte

---

86. H. Höffding, *o. l.*, p. 172 sqq. Le concept de Dieu, la catégorie de religion, sont soumis à la même règle que les autres concepts et catégories ; ils doivent servir de prédicat avant de figurer comme sujet.

des temps faibles. Dans certains cas la notion générale de *mana* se présente sous sa forme impersonnelle intégrale ; dans d'autres il se spécialise, mais reste quelque chose de général : puissance du vouloir, danger du mauvais œil, efficace de la voix ; dans d'autres cas enfin, pour entrer dans la pratique, il revêt immédiatement des formes concrètes et individuelles : il devient totem, astre, souffle, herbe, homme, magicien, chose, esprit. Le fond reste identique, mais la métamorphose n'en est pas moins naturelle et fatale. De la majeure qu'est le *mana* se déduit par une /xxxvii/ nécessité logique et psychologique la conclusion que sont l'âme et le mythe.

Entre ces trois états de la représentation l'équilibre est toujours instable. Elle oscille sans cesse de la notion d'un phénomène ou d'une chose à celle de l'agent impersonnel ou personnel qu'elle met derrière. Zeus est à la fois un homme et le ciel, sans compter divers animaux. La juxtaposition est contradictoire, mais la raison d'être d'une notion comme celle de dieu est précisément de réconcilier dans l'esprit du croyant des idées et des sentiments qui s'entrechoquent et dont il ne veut rien abandonner. Ainsi, pour nous, dès le début, les représentations collectives se développent en mythes, [9] tout comme l'idée générale, dans l'esprit individuel, ne peut être pensée sans images concrètes.

## V

## PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET SENTIMENTS RELIGIEUX

En nous appliquant à l'étude des catégories, nous avons paraît-il, outrepassé nos droits<sup>87</sup> et l'on nous accuse de compromettre le bon renom de la sociologie, en l'étendant indûment jusqu'aux limites de la dialectique. Notre domaine ne va, nous dit-on, que jusqu'où l'on trouve des institutions. On nous abandonne le sacrifice, une partie de

87. H. Berr, *op. cit.*, p. 16, 29 sqq, 36 sqq.

la magie ; on nous conteste l'autre et non moins catégoriquement toute une moitié de la mythologie. On a réservé de la psychologie sociale et les faits de la morphologie tout ce qui est mental à la psychologie. Les sociologues n'auraient pour eux que les groupes et leurs pratiques traditionnelles<sup>88</sup>. Mais on oublie qu'il y a des façons de penser en commun aussi bien que des façons d'agir en commun. /xxxviii/ Les calendriers sont choses sociales comme les fêtes, les signes et intersignes, aussi bien que les expiations des mauvais présages. Les uns et les autres sont des institutions. Les notions de sacré, d'âme, de temps, etc., sont également des institutions puisqu'elles n'existent, en fait, dans l'esprit de l'individu, que revêtues de formes qu'elles ont prises dans des sociétés déterminées. L'individu les reçoit, par l'éducation, dans des formules traditionnelles. Elles sont donc objet de sociologie.

Là-dessus on nous dit : vous faites de la psychologie sociale, et non de la sociologie. Peu importe l'étiquette. Nous préférons celle de sociologues et voici pourquoi. C'est que nous ne considérons jamais les idées des peuples, abstraction faite des peuples. En sociologie, les faits de la psychologie sociale et les faits de la morphologie sociale sont liés par des liens intimes et indissolubles. M. Marett<sup>89</sup> nous a même prêté l'idée que les faits de structure sont des faits primaires par rapport aux autres qui seraient tout entiers mentaux et il en a pris prétexte pour opposer sa psychologie sociale à notre sociologie [10]. L'un de nous<sup>90</sup>, sans doute, a établi que, chez les Eskimos, et nombre de peuples de l'Amérique du Nord, les variations de la masse sociale commandent celles de la religion : à leur rassemblement d'hiver et à leur dispersion d'été correspond une double forme de religion. Mais cela ne veut pas dire que tous les phénomènes religieux n'aient que des causes morphologiques, que les états mentaux des groupes humains n'aient d'autre origine que les mouvements matériels de la masse sociale. Il se passe dans toute société des phénomènes qui ont pour conditions

88. H. Berr. *o. l.*, p. 42.

89. « Social Psychology », *Sociological Review*, I, n° 1.

90. « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos, étude de morphologie sociale », *Année sociologique*, 9. [Cf. Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1966].

essentielles des faits mentaux. Ainsi, si des castes se sont cantonnées dans des quartiers spéciaux, c'était au nom de principes religieux. Ce qui est vrai, c'est que tout phénomène religieux est le /xxxix/ produit d'une certaine masse sociale douée d'un certain état d'esprit et animée de certains mouvements. Reconnaisant des relations étroites entre les faits que l'on renvoie d'ordinaire à la démographie ou à l'anthropogéographie et ceux qui relèvent de la science des religions ; voulant nous tenir aussi près que possible de la réalité, nous sommes et nous restons des sociologues<sup>91</sup>.

Il ne nous paraît donc pas nécessaire d'aider à la renaissance de la *Völkerpsychologie*, de la psychologie populaire, collective, sociale. Quand nous parlons d'états psychiques collectifs, nous pensons à des sociétés définies, et non pas à la société en général, au peuple, aux masses indécises à une humanité vague, où les idées et les sentiments se transmettraient d'individus à individus, nous ne savons comment<sup>92</sup>. Le peuple dont parlent des *Völkerpsychologen* est une chose abstraite qui est à chaque peuple comme l'arbre des scholastiques était au poirier du recteur. Le social n'est, pour nous, ni le populaire, ni le commun. Même quand il s'agit de magie et de folklore, nous ne perdons jamais de vue que pratiques et croyances sont spéciales à certains peuples, à certaines civilisations. Elles ont toujours la couleur particulière que prend chaque phénomène dans chaque société. Si indéfinies que soient les limites de leur extension, elles correspondent à des faits de structure qui sont tout au moins des courants de civilisation. C'est pourquoi la sociologie ne peut se constituer en dehors de l'ethnographie et de l'histoire.

Ce qui existe, ce qui offre un terrain solide à la science, ce sont des phénomènes particuliers : des sacrifices, des magies, des formes de classification, etc. Mais les phénomènes particuliers ont des raisons générales. C'est à travers /xl/ vers les particularités des institutions que nous cherchons à trouver les phénomènes généraux de la vie

91. On reconnaîtra là un nouvel exposé des principes posés par M. Durkheim et son école. Cf. Art. « Sociologie », *Grande Encyclopédie*. Mais la confusion est lente à dissiper. [Cf. Œuvres III].

92. Cf. Mauss, « l'Art et le mythe », *Revue philosophique*, 1908, p. 33 sqq. [Cf. Œuvres II].

sociale. C'est seulement par l'étude des variations que présentent les institutions ou les notions de même espèce, suivant les sociétés, que nous définissons, soit les résidus constants que ces variations laissent, soit les fonctions équivalentes que les unes et les autres remplissent. Par là nous différons des anthropologues anglais et des psychologues allemands. Ils vont droit aux similitudes et ne cherchent partout que de l'humain, du commun, en un mot du banal. Nous nous arrêtons, au contraire, par méthode, aux différences caractéristiques des milieux spéciaux ; c'est à travers ces caractéristiques que nous espérons entrevoir des lois.

D'autres nous ont fait le reproche de n'avoir pas fait sa part à la psychologie religieuse<sup>93</sup>, tant à la mode aujourd'hui. Ils pensent aux sentiments plutôt qu'aux idées ou aux pratiques volontaires, et, parmi les sentiments, ils songent surtout à un sentiment d'ordre spécial, surhumain, sacrosaint, le sentiment religieux dont les religions positives ne seraient que des manifestations maladroités. — Bien loin de refuser un rôle au sentiment dans la religion, nous pensons trouver dans les notions de valeurs, c'est-à-dire dans des notions sentimentales, l'origine des représentations religieuses et des rites. La connaissance des sentiments complexes qui fondent la notion de sacré et celle des sentiments qu'elle provoque, scrupules, craintes, espoirs, etc., est pour nous, le but dernier de la science /XLI/ des religions. — Ce que nous nions, c'est qu'il y ait dans ces sentiments quoi que ce soit de *sui generis*. Il n'y entre pas autre chose que ce que la psychologie ordinaire appelle simplement, amour et haine, peur et confiance, joie et tristesse, inquiétude, audace, etc. Il n'y a pas de sentiments religieux, mais des sentiments nor-

93. G. Michelet, « Pour la psychologie religieuse », *Revue du clergé français*, 1905, LXXI, p. 359 sqq ; XLII, p. 22 sqq. — *Id.* « Une récente théorie française sur la religion », *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VI, p. 268 sqq, 515 sqq. Cf. O. Habert, « La méthode sociologique et l'histoire des religions », *Ann. de philos. chrét.*, 1908.

maux dont la religion, choses, rites, représentations comprises, est produit et objet<sup>94</sup>. On n'a pas plus à parler de sentiments religieux, que de sentiments économiques, ou de sentiments techniques. A chaque activité sociale correspondent des passions et des sentiments normaux<sup>95</sup>. Il est donc inutile d'adapter à chaque chapitre de sociologie un chapitre de psychologie qui consisterait en variations sur le même thème.

Ces lignes ne s'adressent point aux psychologues qui font ce que l'on appelle couramment de la psychologie religieuse. Ils ont commencé avec succès ce travail de classement des idées, des sentiments, des faits de formation et de transformation du caractère, des états psychologiques normaux et anormaux qui se présentent dans la religion. L'intérêt de ces travaux est réel, mais ils éclairent plutôt les façons dont agissent, dans l'individu, et par rapport à son caractère, les traditions religieuses. Ces auteurs ont apporté plus à la psychologie qu'à nos études. Aussi nous nous demandons pourquoi ils choisissent quelquefois cette rubrique de psychologie religieuse<sup>96</sup> [11].

Pour ce qui est des théologiens ou de philosophes imprégnés de théologie comme M. W. James, nous ne nous étonnons pas qu'ils nous parlent des sentiments religieux comme d'une chose spécifique. Le sentiment religieux, disent-ils, c'est l'expérience religieuse, l'expérience de dieu. Et celle-ci correspond à un sens spécial, un sixième sens, celui de la présence divine<sup>97</sup>. Nous ne discuterons pas. Ici il ne s'agit plus de fait, mais de foi [12].

94. Ribot, *Psychologie des sentiments*.

95. Ribot, *Essai sur les passions*, 1908. L'analyse de M. Ribot a précisément, à notre avis, pour principal résultat de démontrer que la cause des passions est dans une relation entre le caractère de l'individu et certains buts que la société lui propose.

96. Nous faisons allusion aux meilleurs travaux de ce genre, ceux de MM. Coe, Starbuck, Leuba en Amérique, Delacroix en France. Les principaux résultats acquis éclairent les phénomènes de la conversion, des émotions et de leur effet, du mysticisme [11].

97. W. James, *Les variétés de l'expérience religieuse*, traduction française. Nous nous flattons d'avoir exprimé de sévères critiques sur le compte de ce livre. *Année sociologique*, 7, p. 204 sqq. M. Coe, (« The Sources of Mystical Revelation », *Hibbert Journal*, IV, 1907, p. 359-372) vient de donner une excellente réfutation psychologique des théories de M. James. Ses conclusions sont même tout à fait sociologiques [12].

notes à l' « introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux »

[1] *Voici, sur les problèmes de terminologie, la note que Mauss mentionne (1906) \* [Cf. supra p. 6, note 8] :*

/248/ Certes il est des usages reçus contre lesquels il est vain de s'insurger. C'est ainsi qu'il n'y a pas grande utilité à protester contre l'emploi des mots du genre de *totem*, de *tabou*, dès maintenant passés dans la science, voire dans la pratique vulgaire. Pourtant il conviendrait de ne pas se laisser leurrer par ces mots, de convenir une bonne fois de leur sens et de ne pas pousser plus loin le genre d'innovations auxquelles ils sont dus. Leur usage a donné lieu à tant de méprises qu'il importe de s'arrêter avant de faire les frais de nouvelles fautes de nomenclature.

On sait l'histoire du mot *totem*. Il a fait fortune, quoique mal fait et inexactement écrit. Il désigne brièvement tout ce que nous devons décrire longuement si nous voulons donner une définition claire de ce qu'il désigne : un culte thériomorphique *de clan*. Mais, en réalité, la plupart des débats élevés /249/ sur l'extension du totémisme proviennent de ce qu'on a oublié, en employant le terme, son sens bien défini, sa signification sociologique. On a parlé du totémisme là où il n'y avait que culte thériomorphique ; de *totem* là où il n'y avait que des noms d'animaux de clan, sans qu'on soit sûr qu'un culte ait été attaché à l'animal éponyme. L'emploi du mot *algonquin défiguré* a permis toutes les confusions. Nous les avons indiquées l'an dernier.

Il faut prendre garde aussi au mot *tabou*. Son seul avantage par rapport au terme scientifique est son caractère pittoresque, et la souplesse grâce à laquelle il est tour à tour adjectif, substantif sans compter qu'il sert à former le verbe *tabouer*. Mais quel avantage il y aurait à employer le mot d'interdiction rituelle ! Voici, par exemple, les *fady* malgaches dont M. van Gennep vient nous parler. Ce sont des institutions malayo-polynésiennes comme le *tabou* proprement dit, et cependant elles ne cadrent déjà plus avec lui. L'idée du *tabou* entendue d'une façon bien précise, telle qu'elle fonc

---

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 9.

tionne en Nouvelle-Zélande par exemple, ne comprend *absolument* que le caractère sacré, la consécration des choses le respect qu'entraîne cette consécration, le genre d'interdit qui s'ensuit, le genre de souillure et de consécration qui suit la violation d'un tabou<sup>1</sup>. Elle ne comprend pas du tout l'ensemble des superstitions prohibitives qui ne concernent pas les choses sacrées, tandis que la notion de *fady*, plus générale, les contient. Si tous les tabous malgaches (en prenant le mot au sens propre d'interdiction rituelle, de sacralisation) sont des *fady*, tous les *fady* ne sont pas des tabous. C'est par abus qu'en somme l'usage classique et, suivant l'usage, M. van Gennepe, étendent la dénomination de tabou à toutes les interdictions. Chez nous encore il est non pas tabou, mais *fady* de renverser la salière sur la table, tandis qu'il est tabou et non pas simplement *fady*, de manger gras en carême. Toute nuance risque de disparaître, par exemple, quand M. van Gennepe dit que le *herem*, en Israël, correspondait au tabou polynésien ; il oublie que cette notion et les rites correspondants étaient spécialisés à ce que les Romains appelaient précisément la *devotio*. La notion de *qades* seule correspond au tabou mais il est impossible de la considérer comme équivalente au *fady* car elle porte exclusivement sur des choses sacrées (*qades* = *sacré*) tandis qu'il est impossible de dire que des *fady* comme /250/ le n° 46 de la liste de M. Standing fasse allusion à quelque chose sacrée. (Si un homme joue du tambour en mangeant, il aura un gros ventre).

En réalité, il y a au fond de tous ces malentendus, un vice de nomenclature. Les anthropologues anglais qui ont fondé nos études ont négligé d'étudier une fois pour toutes les rites négatifs, dont les tabous, les *fady* et le *herem* et le *qades* et tant d'autres ne sont que des espèces. Le genre n'a pas été bien constitué ni bien nommé. Inconsidérément de longues séries de chercheurs ont employé le mot tabou sans l'avoir jamais défini ; on en est arrivé à prendre l'espèce pour le genre, et à constituer une catégorie scientifique aussi mal venue que celle des tabous sympathiques ; on en est même venu à parler de tabous qui ne sont pas des interdictions, alors qu'il s'agit tout simplement d'interdictions qui ne concernent pas des choses sacrées comme telles, mais des actes, des mélanges, des passages, des conditions.

Il est donc important de ne plus jamais, sauf en cas d'absolue nécessité, employer des termes de sauvages comme ceux de totem ou de tabou ; ceux-ci ont fait suffisamment de tort

1. V. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, ad. verb.

à la science. On ne devra procéder autrement qu'en cas d'insuffisance absolue de toutes les langues anciennes où nous avons le droit de puiser des mots. Nous avons fait procéder ainsi quand nous avons employé le mot *mana* dont seulement des équivalents fragmentaires se retrouvaient sous la *δυνάμις* et la *φύσις* grecque, la *virtus* latine, etc.

Si nous demandons l'abandon de ces procédés, c'est moins d'ailleurs pour combattre l'esprit de généralisation qu'ils supposent que pour leur permettre une sûre application. M. van Gennepe qui vient d'employer le mot de tabou dans un sens si large, voudrait précisément, non sans excès<sup>2</sup>, résoudre la notion de totem en *nyarong* (Bornéo), en *siboki* (Bantu), il eût pu ajouter en *orunda* (Faï), en *murdu* (Dieri), etc. Il est évident en effet que chaque notion, chaque pratique sociale a, comme chaque langue, chaque outil, chaque chose sociale, une physionomie spéciale dans chaque société donnée, ou famille de sociétés données. Mais il n'en reste pas moins qu'il y a des identités de structures entre les *murdu* dieri et les *totems* algonquins ; et ces identités de structure permettent de constituer un genre, lequel mérite le nom, mal fait si l'on veut, de totem. Quelles que soient les différences, elles n'autorisent pas à isoler ce qui est /251/ en même temps homologue et semblable, ce qui remplit même fonction et a même nature. Tout ce qui est requis c'est la prudence et la critique dans la manière de grouper et de dénommer les phénomènes. Ainsi on arrivera à établir cette hiérarchie de concepts bien faits et correspondant aux seuls phénomènes dont l'établissement est le but de la sociologie comme des autres sciences.

[2] Voici l'analyse de cet ouvrage par Mauss (1907) \* [Cf. supra p. 14, note 40] :

/290/ Il ne faut pas considérer ce premier volume comme une traduction. Pour qui sait l'état des textes védiques, le travail de MM. Caland et Henry apparaîtra non seulement comme utile, mais encore comme original<sup>1</sup>. Les rituels se présentent à nous en quatre groupes séparés (voire cinq), isolés, que jamais l'Inde ne s'est efforcée de rejoindre, parce qu'ils sont

2. *Revue des traditions populaires*, 1904, p. 323.

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 10.

1. W. Caland et V. Henry, *L'Agnistoma*. 1906.

ceux d'écoles et de groupes de prêtres qui n'ont à apprendre que les formules et les gestes chacun de sa fonction. Jamais, depuis les vingt-cinq siècles au moins que se pratique le sacrifice de Soma ou du soma, sous la forme où les auteurs le décrivent, aucun manuel liturgique, ni oral, ni écrit, n'avait retracé le drame sacrificiel à chaque moment, dans chacune de ses parties. Ce qu'a exigé, pour M. Caland, chargé de l'étude du manuel opératoire, d'exactitude, de présence d'esprit, le maniement de ces séries souvent discordantes de préceptes, on peut se le figurer déjà en comptant simplement qu'il s'agit de se figurer les manœuvres sur un terrain rituel, compliqué, de prêtres dont le nombre va jusqu'à seize, qui manient plus de trente instruments, avec lesquels se préparent des sacrifices divers de tout rang, depuis celui d'une libation simple jusqu'à celui d'animaux et d'une substance divine. Ajoutons encore à cela la difficulté de rythmer le tout des formules appropriées. Mettons, pour parfaire la somme, le style effroyable des sùtras. Notre regretté maître V. Henry s'était plus spécialement chargé de la recherche et de la traduction de ces formules, c'était aussi un travail considérable, et nous sommes heureux qu'avant sa mort prématurée, il ait pu le mener à bonne fin.

Donc, nous avons enfin une description complète, scientifique, du rite fondamental du plus grand rituel védique. Et de plus ce sacrifice se trouve être non seulement un sacrifice complet, recueil de toutes les variétés possibles d'un même /291/ schéma rituel, non seulement une fête de la végétation, c'est encore un sacrifice du dieu, car la plante soma est en même temps un dieu. Ce premier volume va jusqu'à la fin du premier pressurage du matin. Il comprend la description de tous les rites préliminaires, depuis le choix des prêtres, la préparation des biens à sacrifier, l'initiation du sacrifiant, les veillées rituelles, jusqu'aux sacrifices successifs d'animaux. Les seules parties écourtées sont celles où le rituel comprenant un sacrifice dérivé de celui de la nouvelle et de la pleine lune ou un sacrifice animal, MM. Caland et Henry nous renvoient, tels les sùtras, aux descriptions définitives de MM. Schwab et Hillebrandt.

Nous réservons pour d'autres publications plus techniques, les quelques observations que nous pourrions faire, elles ne portent que sur des points de détail et intéressent plutôt la traduction que les faits (car pourquoi ne pas traduire le nom de Sunrtâ, la déesse bien virilisée ? Le « repas maigre » donne une fausse idée du *vratanam* qui est un repas de jeûne). Nous admettons, non sans regret, que les auteurs aient décidé de ne pas tenir compte constant des théories des brâhmanas

et de leur abondante théologie sacrificielle. Nous comprenons très bien qu'ils ne pouvaient allonger indéfiniment et le livre et leur travail. Provisoirement, nous avons toujours le livre de Sylvain Lévi<sup>2</sup>. Néanmoins, ce travail est aussi destiné aux non sanscritistes. Et, à notre avis, le commentaire brahmanique seul peut faire comprendre, par exemple, les formules où les planches du pressoir à soma sont appelées des meurtrières du démon. Et à ce propos, il était capital, à notre avis, de noter l'identification de Soma tué avec son antagoniste Vrtra, le démon détenteur des pluies qu'il tue normalement.

[3] *Voici l'analyse qu'en donne Mauss d'autre part (1906) \**  
[Cf. supra p. 14, note 42] :

/244/ Nous ne rendons d'ordinaire pas compte de simples publications de textes<sup>1</sup>. Mais, à notre avis, celle-ci est si importante, si captivante au point de vue théorique que nous ne pouvons hésiter à marquer ce qu'elle apporte de neuf à nos études.

Pour la première fois un rituel donné est étudié dans toutes ses parties ; et nous ne connaissons de documents aussi précieux que dans les livres liturgiques et théologiques de l'Inde antique. Miss Fletcher donne non seulement le manuel opératoire de chaque rite, mais encore l'analyse de ce rite et l'explication de sa place dans le cérémonial dont il fait partie. De plus, le rite oral, la formule, est noté musicalement chaque fois qu'il y a lieu. Non seulement l'un et l'autre sont ainsi décrits et analysés ou transcrits et traduits, mais encore il est donné de l'un et de l'autre, une sorte de commentaire — comment dirons-nous ? — brahmanique. Le *kurabus*, le prêtre magicien, dépositaire du *hako*, chez les Pawnee (Chau), l'intelligent Tahirussawichi, a communiqué à Miss Fletcher, avec tous ses renseignements liturgiques, tout l'enseignement mythologique et mystique attaché au détail comme à l'ensemble de ses rites. Même l'avantage de ces « explications » du *kurabus*, sur les explications des anciens brahmanes, au point de vue sociologique, est réel. Car maintes

2. Cf. *l'Année sociologique*, 3, p. 293.

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 9.

1. A. Fletcher, *The Hako. A Pawnee Ceremony*.

et maintes fois les *brâhmanas* donnent l'impression du pathos littéraire, de la dialectique liturgique, du calembour et de la mystification ; et ici, grâce au contrôle de l'ethnographe sévère qu'est Miss Fletcher, le besoin d'étonner et d'exagérer n'a pas joué le rôle qu'il a joué ailleurs. Sauf peut-être pourtant, en matière philologique, où vraiment l'étymologie, probablement pawnee, probablement fournie par le *kurahus* lui-même, semble jouer un trop grand rôle (exemple: « N', symbole du /245/ souffle ; « exprimant de la vie ») ; la valeur de cette aspiration nous semble très douteuse, bien qu'elle soit constamment maintenue.

Le *bako* est à la fois une cérémonie des phratries de la « bande chauvi » des Pawnee (le *Fils* appartenant nécessairement à une autre phratrie que le *Père*) et une cérémonie agraire (qui semble s'être détachée de sa souche, et n'est plus à date fixe), et aussi une cérémonie publique pour assurer la gloire et la fécondité des Pawnee, et privée, pour procurer les mêmes choses aux donateurs de la fête.

Le schéma en est simple : I. Le voyage du *Père* (donateur), chez le *Fils* (qui représente non seulement la nouvelle génération des Pawnee, mais encore le fils de la *Mère Maïs*) confondue avec la Mère terre ; des rites d'entrée, la fabrication des objets et des choses, des lustrations des hommes, et des offrandes préliminaires. II. La cérémonie, au village du *fils*. Elle comprend un rituel public, qui consiste essentiellement dans un culte solaire d'une part, les actes de création de la « Mère Maïs » avec double culte de l'élément mâle (soleil) et de l'élément femelle (terre). Elle comprend enfin un rituel secret, lequel consiste essentiellement dans une consécration définitive du *fils*, consécration étrangement analogue à la *dikshâ* hindoue.

La seule lacune que nous apercevions dans les documents est grave. Il n'est pas fait mention des rites de sortie. Or il en existe certainement, ne fût-ce que pour le départ de l'expédition du *Père*.

Cette publication est une véritable mine de faits. Tout le mécanisme des consécrations successives y est d'une étonnante clarté, et peut grandement servir à établir, sur des bases solides, une théorie du fonctionnement de l'idée de sacré. Le symbolisme des objets du culte est tout à fait net et définitivement analysé. Sur le genre d'action des formules, sur les orientations, sur l'efficacité de l'offrande, sur une masse de questions générales et particulières du rituel nous obtenons des lumières. Sur la mythologie pawnee, sur les questions plus graves, les notions de terre, de vie, de génération, nous disposons maintenant de faits aussi sûrs que typiques.

[4] *Voici l'analyse de cette Introduction par Mauss (1905) \**  
 [Cf. supra p. 17, note 43] :

/223/ Hubert et Isidore Levi ont mis à la portée du grand public français le manuel, défectueux certes, mais seul classique, que M. Chantepie de la Saussaye a édité avec la collaboration d'auteurs très compétents<sup>1</sup>. En avant de cette traduction, au moment de donner un livre d'histoire, Hubert a cru bon de défendre les droits de la science comparée des religions, de la sociologie religieuse en un mot.

Je dois me borner à indiquer le plan de cette préface-manifeste. Hubert y expose des idées qui nous sont tellement communes et dans une forme qui m'est si profondément familière que j'en serais mauvais critique.

Il indique d'abord en quelques traits rapides les résultats acquis dès maintenant par la science des religions, par la méthode philologique et par la méthode anthropologique.

Il montre ensuite qu'il est nécessaire de dépasser ces méthodes et de tenter l'étude sociologique de la religion. D'abord il montre à la suite de Durkheim<sup>2</sup> que *la religion n'existe pas* mais qu'il existe des religions positives, lesquelles sont des systèmes de faits religieux, lesquels sont eux-mêmes des faits sociaux. Ceci justifie la recherche exclusive des phénomènes sociaux comme causes des faits religieux.

Hubert montre ensuite par quelques exemples topiques comment ce procédé d'explication aboutit à rendre compte de faits autrement inexplicables et comment même le sentiment /224/ religieux individuel trouve en des faits sociaux sa raison. Les deux exemples dont il se sert en particulier sont la notion religieuse de l'âme individuelle, dont il analyse les causes sociales et indique qu'elle se réduit à la sensation obscure de la position que l'individu occupe dans la société religieuse ; la notion de sacré, « l'idée mère de la religion », caractéristique de la croyance religieuse proprement dite et qui ne peut être que le résultat de l'action psychique concordante des individus d'une même société.

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 8.

1. *Manuel d'histoire des religions*, 1904.

2. *V. Année sociologique*, 2, « De la définition », etc.

[5] Voici l'analyse que fit Mauss de la théorie du mana chez Marett à propos d'un autre livre de cet auteur<sup>1</sup> (1910) \* [Cf. supra p. 21, et note 58] :

/68/ [...] Sur la notion de mana M. Marett exprime les idées que nous avons eu souvent l'occasion d'exposer ici, il cite les mêmes exemples. Lui aussi, il attribue à cette notion plus d'importance qu'à celle de tabou ou de sacré ; il la considère plutôt comme équivalente à l'idée de pouvoir, d'efficace, et il la propose comme l'élément essentiel et le critère de ce que Tylor appelait « un minimum de religion » ; en même temps, il y voit une sorte « de catégorie subconsciente de la philosophie primitive ». Nous nous félicitons de constater cette parfaite concordance avec les théories que nous professons. Nous croyons, toutefois que l'auteur n'attache pas une suffisante importance au rapport que soutient l'idée de mana d'orenda, avec celle de valeur et d'autorité sociale.

/68/ A la notion de mana, M. Marett rattache celle de tabou. Le tabou, c'est du mana négatif. Ce n'est pas simplement de la magie négative. L'action sympathique, par laquelle M. Frazer caractérise la magie, n'est pas l'essence du tabou qui suppose avant tout un pouvoir qu'il faut empêcher de s'échapper. — Rien n'est plus juste, et nous accédons volontiers à la réponse opposée par M. Marett à M. Frazer. Mais est-il sûr d'avoir par cette réponse, beaucoup avancé la ques- /69/ tion ? L'interdiction rituelle (on sait que nous préférons ce mot à celui de tabou qui, dans les langues polynésiennes, ne désigne précisément que les interdictions relatives au sacré, au religieux *stricto sensu* et non pas au magique) suppose toujours du mana. Mais il n'y a rien là qui ne soit impliqué dans la notion même de l'interdit. Qui dit rite dit précisément croyance au mana ; qui dit rite négatif interdiction, dit interdiction concernant du mana, scrupule collectif en face de quelque mana. L'analyse du tabou, de l'interdit, des causes des rites négatifs, suppose cette série d'évidences acquises. Mais elles n'ajoutent pas grand'chose à ce que contiennent

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 11.

1. Marett, *The Threshold of Religion*.

les définitions préalables par lesquelles doit débiter toute recherche [...].

[6] *Voici le résumé de cette étude de Hubert tel qu'il figure dans la « Table des matières » du recueil de Hubert et Mauss (1909) \*, intitulé « Etude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion ». [Cf. supra p. 30] :*

/235/ Des modifications que subit la représentation du temps sous l'influence de la notion de sacré. — Limites de la recherche.

I. LE TEMPS COMME CONDITION DES ACTES ET DES REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES.

Les rites. — Les mythes. — Comment les mythes deviennent histoire. — Représentation du temps et durées concrètes. — La représentation générale du temps comme milieu se rencontre dans la religion et dans la magie. — Ses éléments. — Les calendriers. — Le rythme du temps et les durées religieuses.

II. CARACTÈRES DE LA REPRÉSENTATION RELIGIEUSE DU TEMPS — DATES CRITIQUES.

1° *Les dates critiques interrompent la continuité du temps.*

2° *Les intervalles compris entre deux dates critiques associées, sont, chacun pour soi, continus et insécables.* — Rites d'entrée et de /236/ sortie. — Coïncidence théorique des durées concrètes avec les périodes.

3° *Les dates critiques sont équivalentes aux intervalles qu'elles limitent, auspices et pronostics.*

4° *Les parties semblables sont équivalentes.* — Reproduction des mêmes faits à la même date. — La date de Pâques.

5° *Des durées quantitativement inégales sont égalisées et réciproquement.* — Longueurs théoriques données à des périodes naturelles. — Anomalies de l'écoulement du temps dans les mythes et les contes.

---

\* *Mélanges d'histoire des religions*, Félix Alcan, Paris.

III. NATURE QUALITATIVE DE LA REPRÉSENTATION RELIGIEUSE DU TEMPS.

Ce caractère explique les propositions énoncées. — Qualités des parties du temps.

IV. LA THÉORIE DE L'IDÉE DE TEMPS.

Dans la philosophie de M. Bergson. — Une explication philosophique générale peut-elle rendre compte des faits spéciaux à la religion et à la magie. — Éléments fixes et conventionnels de leur tableau du temps.

V. LA DIVISION CALENDRAIRE DU TEMPS.

Elle n'est pas purement et simplement dictée par l'expérience. — Des index du temps : index naturels, index numériques. — Conventions dans le choix et l'emploi des index naturels et spécialement des index astronomiques. — Les lunaisons. — L'année solaire chaldéenne, etc. — Convention fondamentale dans le choix des nombres qui servent d'index numériques. — L'expérience intervient secondairement à titre de vérification. — De l'autorité sociale en matière de calendrier. — Convention dans la détermination des dates de fêtes. — Le rythme du temps. — Le rythme dans la vie sociale et la pensée collective.

VI. LES QUALITÉS DU TEMPS.

Elles sont définies par des associations sympathiques. — Ces associations sont dominées par la notion de *mana* ou de *sacré*. — Les qualités du temps et de ses parties se ramènent en dernière analyse au *mana* ou au *sacré*. — Représentation religieuse du temps. — Les dates qualifiées sont des fêtes.

VII. ASSOCIATION INTIME DE LA NOTION RELIGIEUSE DU TEMPS ET DE CELLE DE SACRÉ.

Cette association explique les particularités que présente la première.

VIII. LA NOTION ABSTRAITE DU TEMPS ET SES RELATIONS ORIGINELLES AVEC LA NOTION DE SACRÉ.

La première est-elle l'œuvre du même travail collectif que le monde ? — Les formes spéciales de la représentation du temps sont sociales. — Fonction et origine religieuse du calendrier.

[7] *Voici une analyse plus détaillée que Mauss fit d'autre part sur l'étude de Hubert « La représentation du temps dans la religion »*<sup>1</sup> (1907) \* [Cf. supra p. 30] :

/302/ M. Hubert pose une question qui ressort à deux très graves problèmes, l'un de sociologie religieuse proprement dite, l'autre de théorie générale des représentations collectives. Ce petit mémoire, résultat de recherches plus étendues qu'il ne paraît, étudie non seulement un certain nombre des caractères de la représentation du temps, mais encore montre comment cette représentation est affectée par la présence de la représentation du sacré.

Que le temps n'ait pas été représenté d'une façon identique, dans toutes les religions et dans tous les folk-lores, c'est ce qui n'est pas douteux, même pour les moins informés. La notion /303/ scientifique sur laquelle spéculent encore les philosophes, d'une succession uniforme d'instant et de durées, n'a été que très lentement élaborée non seulement par l'individu, comme le sait la psychologie (théorie des erreurs), mais encore d'un côté par les séries variées des sociétés qui se sont succédé dans l'histoire, et, d'un autre côté, par la série, unilinéaire cette fois, des sciences. La simple ouverture d'un bon livre concernant la Chine ou l'Inde l'apprend évidemment : le temps n'est conçu dans les philosophies hindoues ou chinoises ni comme uniforme, ni comme homogène, ni comme une pure dimension ; mais comme composé de périodes quantitativement et qualitativement dissemblables, non superposables et même, quelquefois, se succédant sans sens déterminé.

L'observation de ce fait n'a jamais été faite de façon suffisante avant le présent travail. Mais M. Hubert ne se borne pas à la faire. Il cherche les formes générales de cette représentation primitive du temps, préalable à la notion scientifique ; il cherche les causes mêmes de cette représentation. Pour cela, il analyse des faits empruntés aux civilisations grecque et romaine, et au folk-lore occidental. Ouvrant par

1. H. Hubert, « Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes-études, Section des sciences religieuses*, 1905.

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 10.

ces considérations un cours sur les fêtes, il marque, en somme, la nature du calendrier religieux. Car, encore aujourd'hui, notre chronologie religieuse n'est pas sortie de ces limbes, notre mentalité n'a pas oublié, pour toute une part de son activité, sa façon ancienne de compter et de classer.

Un certain nombre de thèses résument les observations principales : 1° « les dates critiques interrompent la continuité du temps », une véritable discontinuité est le fait même des fêtes ; 2° « les intervalles compris entre deux dates critiques associées sont, chacun pour soi, continus et insécables » ; tandis que les fêtes découpent le temps, les périodes coupées et commencées par les mêmes fêtes sont au contraire réputées douées d'une continuité, d'une unité tellement parfaites qu'elles vont jusqu'à en faire des personnalités ; 3° non seulement le temps n'est ni continu, ni divisible, ni défini, mais la religion et la magie admettent que la date critique, c'est-à-dire au fond, un moment, représente toute une période : une fête est en effet symbolique de toute la durée qu'elle commande, inaugure ou termine « les dates critiques sont équivalentes aux intervalles qu'elles limitent » ; 4° il est réputé être de l'essence du temps que ses parties ne soient pas, à la différence des parties de l'espace, superposables, /304/ équivalentes. La magie et la religion ont toujours pensé autrement : « les parties semblables sont équivalentes ». Une fête en vaut une autre, voire est identique à cette autre. Une semaine déterminée peut équivaloir à l'année, les individualités qui paraissent irréductibles, sont au contraire l'objet de confusions et d'équipollences constantes ; 5° corollaire de la proposition précédente : « des durées quantitativement inégales sont égalisées et réciproquement ».

Nous ne savons, n'ayant pas réfléchi suffisamment à cette question, si ces cinq ou plutôt quatre thèses, condensent tous les faits. Nous le croyons. Mais nous soupçonnons que le problème des rapports entre la notion d'éternité et celle de temps, ne recevrait pas aisément sa solution en partant de ces seuls faits, et c'est pourtant ce problème qui de l'avis même de M. Hubert, prime tous les autres. Nous soupçonnons même que cette analyse, quelque compliquée qu'elle soit, laisse précisément de côté l'opposition qui semble régner entre les moments sacrés, et la durée laïque, entre le temps commun, les fêtes et ces dates qui semblent surgir de la sainteté substantielle et éternelle pour découper en tranches diverses la vie courante. Mais, M. Hubert rattache-t-il ce problème au problème plus étroit des fêtes ? Nous ne savons s'il a eu tort ou raison de ne pas le placer ici : en tout cas, il a eu tort de ne pas indiquer pourquoi il ne le posait pas.

La seconde partie du travail est la recherche des causes de cette notion de temps. Cette recherche ne pouvait être qu'écourtée dans ce mémoire, plutôt destiné à poser qu'à démontrer des hypothèses. Il est d'ailleurs évident qu'elle ne peut être achevée que par l'analyse même des fêtes et du calendrier religieux et qu'il eût été imprudent de préparer un travail sur ce dernier par des conclusions qui ne peuvent être tirées avec sûreté que de ce travail lui-même. M. H. n'a donc pu qu'indiquer deux idées générales. L'une est négative : la notion religieuse du temps, la notion antérieure au temps scientifique n'est certainement pas d'origine individuelle, et ne ressort pas à la psychologie. Ses variations avec les sociétés, ses discordances avec tous les index proposés, son arbitraire et son caractère conventionnel démontrent qu'elle est d'origine sociale, et qu'elle ne peut ressortir qu'à la sociologie. Mais à quel ordre de causes sociales rattacher ces traits primitifs de la représentation du temps ? La réponse est que c'est surtout à gouverner la pratique religieuse qu'est destiné ce tableau qualificatif des temps particularisés, égalisés, reliés et séparés ; et ce caractère pratique dérive lui-même d'une grande loi qui assure non seulement la vie religieuse mais la vie sociale tout entière : la loi du rythme collectif, de l'activité rythmée pour être sociale. Ici naturellement, M. Hubert ne pouvait développer cette idée trop féconde.

[8] *Voici la théorie de l'âme chez Wundt d'après l'analyse que Mauss fit du second tome de Mythe et religion (1910) \* [Cf. supra p. 33] :*

/55/ [...] La première, logiquement et chronologiquement, la seule qui ait existé au fond de tous les rites, jusqu'à ce qu'au dessus d'elle se soit formée la notion du démon, la plus simple et la plus fondamentale est la notion d'âme. Et cependant, elle est déjà, de l'aveu de M. Wundt, d'une extrême complexité.

L'âme, en effet, telle qu'elle est conçue dès le début de l'histoire, est double. Il y a, d'abord, l'âme corporelle. C'est le principe de vie répandu dans tout le corps et qui ne l'abandonne que lentement à la mort : les longueurs rituelles des

---

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 11.

funérailles ont précisément pour objet d'en opérer progressivement la séparation. Mais l'âme, ce sont aussi les organes qui lui servent spécialement de siège : les reins, le sang, les excréments, les excroissances (ongles, cheveux), le regard. C'est ainsi que prit naissance l'idée des âmes d'organes, que nous trouvons encore dans la psychologie d'Homère.

Mais à côté de cette âme qui se confond avec le corps, il en est une autre qui en est distincte et indépendante : c'est l'âme comme principe de la personnalité morale ; c'est la *psyché*. Mais la psyché elle-même n'est pas simple, elle se résout en deux éléments contradictoires. C'est d'abord l'âme-souffle ou psyché proprement dite et, d'autre part, c'est l'ombre, εἰδῶλον, la σκία. L'âme-souffle est plus proche de l'âme corporelle ; elle est ce qui s'exhale à la mort, ce qui risque de s'échapper dans l'éternuement, ce qui part dans le baiser, dans la voix du magicien. C'est elle qu'une partie des rites funéraires a pour objet de concilier aux survivants. L'âme-ombre, c'est la psyché vagabonde dont les promenades à travers l'espace causent ou plutôt constituent le rêve. C'est elle qui rêve. Elle est aussi le mort qui apparaît /56/ au rêveur ; elle est donc le double du vivant et du mort. Une autre partie des rites funéraires a pour fonction de l'écarter.

Des éléments divers ont servi à former cette notion du double. Le contraste que la mort présente avec la vie éveille l'idée de quelque chose qui est parti. L'apparition des morts dans les songes, les voyages que le dormeur croit faire tandis qu'il rêve, confirment et précisent cette idée d'un double qui sort du corps et survit à l'âme terrestre. Deux groupes de faits viennent accroître la vivacité de cette première représentation. En premier lieu, il y a les phénomènes de la vision à distance, de la révélation ou de l'inspiration, soit pendant la veille, soit pendant le sommeil. En second lieu, les phénomènes de l'extase volontaire ou spontanée, de la possession, du shamanisme donnent aux âmes de certains individus un prestige particulier. Sous leur influence, l'idée d'âme tend déjà vers celle d'esprit ou même de démon. On voit que la façon dont M. W. explique la genèse de cette représentation n'ajoute rien d'essentiel aux théories en cours ; elle est exposée aux mêmes critiques. La notion d'âme est présentée comme une sorte d'hypothèse précipitée, destinée à rendre compte de certains faits d'expérience. On voit mal comment le caractère sacré dont elle est marquée partout où on l'observe pourrait s'expliquer ainsi.

Une fois construite, cette notion d'âme aurait donné naissance à trois formes de cultes qui se seraient successivement développées : la magie, le fétichisme, le totémisme. D'ailleurs,

à mesure que ces différents cultes se constituaient, la notion d'âme évoluait et se transformait.

Si M. W. rattache la magie à l'idée d'âme, c'est que, pour lui, l'âme est l'instrument de toute action magique. Il distingue, en effet, dans la magie proprement dite et primitive comme deux couches superposées. Il y a, d'abord, la magie des souffles : c'est le cas du médecin qui aspire ou suce la maladie la voix elle-même n'est qu'un souffle et, par conséquent, toute influence exercée par la voix n'est qu'une forme de la magie. Or le souffle, c'est l'âme, [...]. Il y a, en second lieu, l'action magique à distance ; M. W. range sous cette rubrique tous les rites analogiques étudiés par M. Frazer [...]. Et, selon /57/ lui, l'action à distance se fait par émission d'âmes. — Rien ne nous paraît plus arbitraire et moins conforme aux faits que cette genèse de la magie. C'est à M. Preuss que M. W. emprunte sa conception de la magie des souffles ; mais, dans le souffle, M. Preuss voyait, avec raison, non une âme personnelle, mais au contraire une force abstraite, anonyme, une forme de *mana*. Il s'en faut qu'en magie tout se passe entre âmes individuelles. D'ailleurs, quand même il serait établi que la notion d'âme est l'unique matière de la magie, il resterait encore à chercher pourquoi la magie proprement dite s'est formée, c'est-à-dire pourquoi on ne s'en est pas tenu aux seuls rites funéraires et aux précautions concernant les morts. Finalement, il semble bien que l'idée que M. W. a de la magie est assez indécise. Voici, en effet, comment il la définit : *Est magique toute action exercée mystérieusement par un homme ou un dieu*. Or, les rites religieux rentrent dans cette définition aussi bien que les rites magiques [...].

[9] *Voici à ce sujet un extrait de l'analyse citée. (Voir la note précédente.)* [Cf. supra p. 35] :

/60/ [...] il est tout à fait arbitraire de séparer radicalement représentations élémentaires et mythes plus ou moins systématiques au point de rapporter les uns et les autres à deux stades différents de l'évolution mythique. D'abord, il n'y a pas de société qui soit limitée à des croyances fragmentaires ; toutes ont leurs mythologies où elles essayent de s'expliquer à elles-mêmes leurs croyances. Par conséquent, la distinction ne correspond à aucune réalité historique. Ensuite, il arrive, tout

au moins très souvent, que les simples représentations sont des éléments intégrants de récits mythiques dont elles sont inséparables. Comment détacher, sinon par une pure abstraction, par un artifice de méthode, la notion de tel animal comme totem du mythe qui commente cette notion ? Il est tout à fait abusif, par exemple, de séparer le conte du buffle chez les Pawnee de l'idée qui est à la base du culte du buffle<sup>1</sup>.

[10] *Sur ce problème voici un fragment de l'analyse citée.*  
(Voir note 5 plus haut) [Cf. supra p. 36] :

/69/ [...] Toutes ces théories de religion comparée sont pour M. Marett des éléments de psychologie sociale, et il attribue à ce caractère psychologique de nos recherches la plus grande importance. Nous lui rendrons facilement raison. Et peut-être en effet, préoccupés de montrer ailleurs les liens *directs* qui unissent les phénomènes de morphologie aux phénomènes de psychologie sociale, avons-nous paru accorder aux premiers une importance exclusive. Mais il n'a jamais été douteux, ni pour M. Durkheim, ni pour aucun d'entre nous, que la plupart des problèmes posés concernaient exclusivement des faits de conscience donc des faits psychologiques. Seulement, à trop insister sur le caractère psychologique de nos recherches, on risque de méconnaître ce que cette psychologie a de spécial. Sans doute, les phénomènes sociaux et, par conséquent, les phénomènes religieux sont, pour partie, des phénomènes psychiques, réalisés chez des individus, car personne n'a jamais prétendu qu'ils fussent réalisés ailleurs. Mais puisqu'il est bien entendu que par le fait de se passer en même temps dans un certain nombre de consciences, certains phénomènes prennent, dans ces consciences, non seulement une complexité plus grande, mais même une nature tout autre, nous croyons qu'il vaut mieux parler de sociologie tout court. Les procédés employés par la science des religions, les faits qui en relèvent sont si différents de ceux de la psychologie individuelle que, même maintenant où les écoles de psychologie sociale s'accordent pour souligner ces caractères différentiels, il est encore préférable de ne pas les atténuer par la terminologie qu'on emploie.

1. V. Dorsey, *The Pawnee. Their Mythology*, I, p. 125, 480.

[11] *Sur ce genre de travaux voici, à titre d'exemple, une analyse de Mauss sur une étude empirique de la conscience religieuse (1901) \** [Cf. supra p. 39, note 96] :

/156/ L'auteur<sup>1</sup> appartient à cette école qui comprend MM. Leuba, Coe, etc., et qui, depuis plusieurs années, étudie, d'un point de vue strictement psychologique, les phénomènes de la conscience individuelle qui ressortissent au domaine de la religion. Encore que M. Starbuck considère la « psychologie de la religion » comme une « branche spéciale » de la psychologie, il ne laisse pas de la distinguer de la psychologie en général ; mais cette distinction est sans importance, et n'est peut-être là que pour des raisons d'ordre théologique. Au fond, pour l'auteur, les phénomènes religieux psychiques, sont de la même nature que les autres phénomènes psychiques, et sont sujets au même genre d'investigation. L'auteur emploie les procédés habituels de la psychologie américaine : enquêtes, statistiques comparatives d'autobiographies raisonnées. Il a distribué des questionnaires à près de quatorze cents personnes ; il a analysé les réponses nombreuses qui lui sont parvenues ; il les a comparées ; et il a généralisé les résultats ainsi obtenus.

L'auteur a étudié spécialement la formation et la croissance de la conscience religieuse. Pour cela, il distingue deux ordres de cas, ceux où il y a « conversion » et ceux où il n'y en a pas. Par « conversion » M. Starbuck n'entend pas le passage d'une religion à une autre, mais ce moment de crise où le chrétien se sent tout d'un coup pourvu d'une conscience religieuse claire. M. Starbuck ne nous avertit qu'assez tard que ces faits de conversion sont pour la plupart présentés par des protestants méthodistes. Mais on peut s'en dou- /157/ ter si l'on connaît un peu de méthodisme. M. S. arrive néanmoins sur ce point précis à un certain nombre de résultats intéressants. Il démontre que la conversion ne coïncide pas avec la puberté mais la suit : qu'elle est due aux transformations subies à cette époque par l'organisme, la vie intérieure

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 4.

1. E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Londres, 1900.

et la vie sociale de l'individu religieux ; qu'elle consiste essentiellement dans la constitution d'un nouveau moi, d'une personnalité organisée autrement qu'elle ne l'était d'abord. Les cas où il n'y a pas « conversion » sont, d'après notre auteur, analogues sur certains points, et, sur certains points, différents des précédents. Dans certaines conditions, il se peut qu'il y ait une crise (*storm and stress*), à peu près comparable à la conversion elle-même. L'individu doute, lutte, hésite ; puis tout s'apaise et ses croyances s'organisent. La formation de la conscience religieuse est alors relativement analogue à celle qui a lieu lors de la conversion, sauf en ceci qu'elle se rapproche plus de l'époque de la puberté. Dans d'autres conditions, la croissance de la personnalité religieuse est régulière, ne comporte aucune crise, et, commençant à l'enfance, est achevée avant l'entrée dans l'âge adulte. Mais si ces cas ne présentent ni une véritable altération, ni des fluctuations, ils n'en constituent pas moins, eux aussi, la naissance d'un « moi » nouveau, plus large. Celui-ci s'organise plus ou moins lentement, autour de croyances centrales, et dans un sens très net d'extériorisation, de détachement du moi par rapport aux mobiles égoïstes.

... Mais nous devons surtout remarquer qu'en réalité M. Starbuck a été infiniment trop ambitieux. Il n'a nullement donné une « psychologie de la religion », il n'a même pas donné une théorie réellement satisfaisante de la formation de la conscience religieuse individuelle. Il n'a, au fond, étudié qu'une chose : le fonctionnement du protestantisme en Amérique, plus spécialement celui du méthodisme et des sectes piétistes. Certes, les documents, les généralisations partielles qu'ils servent à fonder, sont précieux, ils restent. Mais leur portée est infiniment restreinte. A la rigueur même, on pourrait dire que M. Starbuck n'a pas fait du tout œuvre de psychologue. Il n'a fait que démontrer la façon dont fonctionne /198/ un phénomène social. Il montre comment vit et s'ancre dans des consciences de protestants l'ensemble des croyances qui, collectivement établies, se trouvent à un moment, être celles de l'individu. En effet, la nature sociologique de presque toutes les conclusions de l'auteur apparaît évidente : la formation de la conscience religieuse consiste essentiellement dans la formation d'un « nouveau moi plus large ». Mais qu'est-ce que ce nouveau moi ? Si c'est dans la conscience individuelle que les phénomènes se passent, ils n'en sont pas moins des faits d'origine et de nature, non pas individuelles, mais sociales. L'organisme et la conscience ne donnent en réalité à ces phénomènes que le ton sentimental : les notions et croyances, les directions générales sont données par le milieu

social. En réalité c'est le monde social qui devient partie intégrante de la conscience, qui entre dans la personnalité. Même les tableaux, si sujets à critique, que donne M. Starbuck montrent que les divers motifs qui ont mené les individus à se convertir, que les diverses croyances autour desquelles s'organise leur vie religieuse, sont presque tous, de nature purement sociale. Car les mobiles et les représentations que M. Starbuck qualifie de subjectifs, sont des mobiles exclusivement sociaux par l'origine : la sensation du péché, la crainte de l'enfer, sont tout comme la pression intime du milieu familial, des représentations qui expriment au dedans de l'individu la présence du milieu social.

[12] *Voici l'analyse citée par Mauss sur le livre de W. James et quelques autres études portant sur les mêmes thèmes (1904) \* [Cf. supra p. 39] :*

/204/ Une incertitude plane, à notre avis, sur tout le livre de M. James<sup>1</sup>. Qu'est-ce qu'il entend par expérience ? Et en particulier par expérience religieuse ? Ce n'est qu'à la fin du livre qu'il nous donne seulement une description du contenu de l'expérience religieuse en général. C'est d'abord un « malaise », c'est-à-dire le « sentiment qu'il y a quelque chose qui va mal autour de nous et en nous ». C'est ensuite la « solution de ce malaise », c'est-à-dire le sentiment « que nous sommes sauvés de cette chose qui va mal, et que nous l'avons été en nous mettant en communication avec des pouvoirs supérieurs ». « L'homme devient alors conscient que cette partie de soi qui est la meilleure et qui, pour ainsi dire, lui permet de se dépasser lui-même, touche à quelque chose de plus élevé. » « Le contenu positif, générique de l'expérience religieuse, c'est que la personne consciente est continue avec un moi plus vaste par lequel arrive l'expérience du salut », ou plus exactement « l'expérience qui sauve (*saving experience*) ».

Dans cette description, nous ne voyons d'abord qu'un tissu

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 7.

1. William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature (Gifford Lectures)*, London, 1903.

d'expressions métaphysiques d'un dogme encore indéfini. Mais, à l'examen, nous y apercevons aisément des idées usuelles de la théologie courante. C'est, sous un aspect moins net, la doctrine fondamentale du protestantisme le plus libéral, celle du Dieu intérieur. D'ailleurs M. James se rattache expressément à la théorie de M. Sabatier, soutenue à propos de la prière<sup>2</sup>. La religion, c'est le rapport interne avec Dieu. C'est aussi, sous une forme peu philosophique (parce qu'elle s'efforce de n'être ni panthéiste, ni subs- /205/ tantialiste) la doctrine de l'immanence de Dieu et de la possibilité d'une communication extra-rationnelle avec lui. Et d'ailleurs, autant que la formule de M. James se borne à traduire un courant important de l'opinion religieuse chrétienne, elle est exacte. Les états qui nous sont ainsi décrits sont et ont été effectivement ressentis. Certaines âmes ont éprouvé ce malaise moral et ont trouvé dans l'idée de la présence spirituelle de Dieu, le remède à cet état, c'est-à-dire le salut. Mais quand on vient attribuer à ces idées et à ces impressions une valeur expérimentale, une portée ontologique, quand, au lieu de dire : « la personne consciente se sent, se croit en relation avec une conscience supérieure », on dit : « la personne consciente est », le mot expérience ne fait plus que masquer les notions, beaucoup plus claires, de foi et de croyance.

Mais admettons, pour un instant la légitimité d'une pareille description. Déjà M. J. nous concède que la plus grande partie de l'humanité n'a pas eu de ces véritables expériences religieuses, et que la majorité des fidèles de toutes les religions vivent sur le fonds traditionnel. De ce point de vue, la vie religieuse normale n'est plus qu'un simple reflet de la vie religieuse extraordinaire. D'une part, elle n'est tout au plus que le résultat d'expériences partielles, ou plutôt, elle est sur le chemin de ces expériences parfaites et rares, le chemin que prennent la prière et le sacrifice. D'autre part elle n'est qu'une vulgaire imitation, elle se réfère à l'expérience véritable des individus vraiment religieux, fondateurs de religion ou de secte, dont l'autorité en propage les bienfaits. La vie religieuse du commun des mortels n'est que de « seconde main ». Mais soutenir pareille théorie (d'ailleurs fort orthodoxe en certains points) c'est avouer que toute cette théorie de l'expérience religieuse, source de la religion, ne considère que des états rarement donnés, exceptionnels, c'est-à-dire qu'elle repose, en somme, sur une psychologie religieuse pathologique. M. James en convient d'ailleurs et invoque, pour sa défense,

---

2. V. l'Année sociologique, 1, p. 172.

l'excellence des résultats de la psychologie pathologique en général. Mais, à propos de ce phénomène, surtout social, qu'est la religion, la même méthode n'a pas la même bonté.

Mais passons encore sur ce point, et considérons ces états eux-mêmes. Ce ne sont, en somme, que des sensations, des images, et des émotions, etc. Rien qui singularise l'état de /206/ conscience religieuse en tant qu'état de conscience, par rapport aux autres états de conscience. Pourquoi ce caractère d'infailibilité qui lui est reconnu ? Qui nous assure que ces états ont bien une vérité expérimentale, et ne sont pas un produit de l'imagination humaine ? — M. James ne sera pas embarrassé par notre objection. Le « saltus mortalis » de l'ontologie, il le fait peut-être moins délibérément que M. Flournoy<sup>3</sup>, son disciple intempérant, qui soutient la doctrine du plus pur égotisme idéaliste mais il le fait au nom de sa méthode empirique, de ce « surnaturalisme grossier » sur lequel, d'ailleurs, il nous promet de revenir. Il le fait au nom d'une philosophie, et c'est cette philosophie elle-même qui est en question. Il y a, en tout cela, une pétition de principes inadmissible, puisque c'est de la sensation du pouvoir supérieur, du « surplus d'être » que l'on tire la démonstration de l'existence de cet être ; et que c'est au nom d'une philosophie ontologique que l'on démontre le caractère sensoriel, immédiat, expérimental de cette notion, de cette « surcroyance ». C'est préjuger de toute la question que de dire que ce sont des expériences et de dire en même temps, suivant l'énergique expression de M. Flournoy, que ce sont des « miettes réelles », des « éléments substantiels d'être ». — De cette pétition de principe, M. James convient en réalité, lorsqu'il oppose la conscience mystique à l'autre, comme le genre, espèce suprême et parfaite, à l'espèce imparfaite. Par rapport à la conscience, à l'expérience superficielle, discursive, rationnelle, la conscience et l'expérience mystique sont de l'espèce « la plus noble et la meilleure, et qui ainsi suce (*sic*) et absorbe son opposée en soi ». C'est dire qu'entre cette expérience-là et l'autre il n'y a de commun qu'un titre, un nom arbitrairement choisi, et avouer que l'expérience mystique n'est pas une expérience au sens vulgaire du mot.

Le dernier retranchement de M. James serait de dénier au « scientifique » impénitent le droit de parler de ces états qu'il n'a pas éprouvés. Au nom d'un empirisme radical, il reprendrait tout simplement, pour son compte, le fameux raison-

---

3. Flournoy, « Les Variétés de l'expérience religieuse, etc. », *Revue philosophique*, sept. 1902.

nement d'Al Ghazzali sur la mystique, dont le vulgaire ne sait pas plus que les gens sobres ne connaissent de l'ivresse. Nous serions peu touchés par une pareille instance. Le psychologue n'a nullement besoin d'avoir ressenti un sentiment quelconque pour en parler avec lucidité. Et d'autre /207/ part nous avons d'assez abondantes observations personnelles, prises par les mystiques sur eux-mêmes pour ne pas craindre de manquer de faits. En se plaçant à ce point de vue, M. James ne fait, au fond, que maintenir son ontologie ; il nous affirme, une fois de plus, qu'il y a, dans l'expérience religieuse une sensation incommunicable d'être, et c'est toujours ce qui est en question.

Mais il y a plus, venons à ces états eux-mêmes. Non seulement nous leur déniions le nom d'expérience, mais nous leur contesterions même le nom d'états de conscience, si nous voulions exagérer notre pensée ; parce qu'ils ne tendent à rien moins qu'à l'abolition, non seulement de notre personnalité (soi-disant superficielle), mais encore à l'abolition de toute conscience possible. La disparition complète de toute conscience proprement dite, de tout être, nous est formellement attestée pour les bouddhistes, qui prétendent retrouver dans leur askèse (karmasthânas) le vide et le nirvâna. Elle est, moins le nihilisme, le but de toutes les théosophies hindoues, en particulier de celle du Yoga que M. James connaît assez mal. Les sûtras de Patañjali sont formels sur ce point. Sans tenir compte des commentaires et de toute l'immense littérature qui a été attachée à ce texte fondamental, traduisons les premiers sûtras du *sâdhana* II. « L'attention est l'application de la pensée à un objet (un seul) (I). La méditation (mystique) (*dhyânam*) est la tension complète (de l'esprit) vers cet objet (II). Le fait de ne plus refléter que cet objet, d'être vide pour ainsi dire de toute conscience de soi, est l'état d'absorption (*samâdhi*) (III). » Les textes sont admirablement nets : attention, monoïdéisme persistant, abolition de la conscience, les trois moments de la pensée mystique sont les diverses étapes vers la catalepsie. L'état suprême, celui d'absolu (*kaivalya* est parfaitement traduit ainsi), est l'état d'absolue inconscience (*asamprajñâtâ*). Que M. James traite ces états comme des états de la conscience subliminale, rien de mieux ; il en a parfaitement le droit, puisqu'en somme il semble probable qu'il en reste des souvenirs. Mais qu'il les traite comme des « expériences », où, si nous entendons encore le sens des mots, il y a enrichissement, nouvel état de la conscience, c'est ce que nous ne pouvons admettre. Ces appauvrissements, ces annihilations, ces hypnoses volontaires sont tout sauf des expériences. Comme le dit très élégamment

M. Leuba<sup>4</sup>, l'extase n'est qu'un rien pensé, /208/ ce n'est même pas une pensée ; l'individu sent un vide dans sa mémoire et le comble d'une réalité qu'il n'a pas sentie, d'illusions lumineuses ou auditives, de sensations de joie, d'aisance, de liberté, d'ascension, ou même d'annihilation pure. Si nous acceptons la conclusion que M. Leuba donne à son étude des mystiques chrétiens, à part des sensations tout à fait normales, physiologiques, des sentiments, des idées, nous ne retrouvons plus que la « transe ». Dans « la transe amoureuse dominée par l'idée tendancielle Dieu Sainteté », comme M. Leuba définit le mysticisme chrétien tout est peut-être vraiment état de conscience, excepté la transe elle-même, le rapport intuitif avec une réalité supérieure.

Nous avons insisté peut-être un peu trop sur des questions de philosophie qui ne sont pas de notre ressort direct ici. Nous l'avons fait parce que la philosophie de M. James ne tend à rien moins qu'à donner aux études de psychologie introspective, ou plutôt à une espèce de psychologie ontologique, une sorte de primat sur les études historiques et sociologiques. Au nom d'un positivisme apparent, d'un empirisme intentionnellement grossier, il ne fait pour nous que restaurer l'idole « supranaturaliste » des substances multiples, des âmes, avec laquelle, autant que nous pouvons voir les principes métaphysiques de notre science, la sociologie n'est pas compatible.

Mais tâchons de voir ce qui reste à nos yeux du livre de M. James. Nous pouvons l'indiquer en quelques mots. Il reste d'abord une étude du fonctionnement, dans l'esprit des individus, des religions chrétiennes d'Europe et d'Amérique. Il reste ensuite un travail, admirable par certains points, faible par d'autres, sur les relations entre les phénomènes psychologiques connus sous le nom de caractère, d'une part, et, d'autre part, les phénomènes religieux connus sous le nom de sainteté, de conversion, de « *mind cure* » qui ne sont qu'une des façons dont les diverses sectes chrétiennes agissent sur les caractères de leurs fidèles.

M. James définit, d'une façon arbitraire, mais comme c'est son droit, le mot de religion en lui donnant exactement le sens qu'aurait pour nous le mot de « fonctionnement de la religion dans la conscience individuelle ». Pour lui, la religion, c'est « les sentiments, actes et expériences des individus, dans leur solitude, en tant qu'ils se sentent en relations avec une

---

4. H. Leuba, « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens », *Revue philosophique*, Paris, 1902.

/209/ chose qu'ils puissent considérer comme divine ». Ainsi non seulement il ne s'agit pas de la religion comme système organisé de cultes et de dogmes, il ne s'agit même pas de la religion comme croyance et sentiment des individus par rapport à ces cultes et à ces dogmes : les sentiments du prêtre à l'autel, ceux du fidèle à l'église, de l'orphelin devant la tombe, n'intéressent pas M. James. Ce qui fait partie de son sujet, ce sont les sentiments strictement individuels attachés à quelques phénomènes religieux strictement individualisés dans nos sociétés. En sorte que si nous pouvions proposer un titre vraiment exact au livre de M. James, annonçant tout le sujet et rien que le sujet, nous dirions que c'est une « Etude sur quelques états psychologiques relatifs à la religion » ; ou, plus vulgairement, « sur quelques formes des sentiments religieux ». Nous avons dit « sentiment » en donnant à ce mot un sens très vague, en n'admettant nullement la thèse de M. James, qui voit dans la vie religieuse un simple amas de phénomènes affectifs, alors que, pour nous, le sentiment religieux n'est qu'un complexus d'émotions, de tendances, d'actes et d'idées dominés précisément par l'idée de chose sacrée ou religieuse. Il n'y a pas plus de sentiment religieux qu'il n'y a de sentiment linguistique, ou technologique, ou économique. Il y a des sensations, des émotions « qui deviennent religieuses » « par un travail de l'intelligence », comme dit très bien M. Delacroix<sup>5</sup>.

Le caractère restreint des faits étudiés et l'étendue des conclusions qui ne portent sur rien moins que sur la religion en général est la principale faiblesse du livre. Pour l'analyse et la description de certains états religieux, au contraire, le travail de M. James reste définitivement acquis.

Nous signalons surtout l'étude des actions et réactions de la religion sur le caractère. Par un certain côté, cette partie du travail ressortit exclusivement à la psychologie, et, plus spécialement, à l'éthologie, mais elle nous intéresse parce qu'elle nous montre comment une même religion peut produire, dans les caractères, des effets différents. Les caractères, du point de vue de M. James, se classeraient en deux grandes catégories : les unifiés, les « une fois nés » (*once born type*), les divisés, les « deux fois nés » (*twice born type*) ; les premiers sont ceux qui ont toujours vécu identiques à eux-mêmes, les seconds, ceux qui se sont péniblement formés, au cours de crises, où ils cherchent à s'unifier eux-mêmes. Dans un cas

5. H. Delacroix, « Les Variétés de l'expérience religieuse, etc. », *Revue de métaphysique et de morale*, 1903.

/210/ on a « la religion de la santé mentale » ; dans l'autre cas, « la religion de l'âme malade ». Dans le premier, la religion, une fois pour toute installée dans le caractère, produit, naturellement et sans drame, un saint dans les cas extrêmes, un homme foncièrement religieux dans les cas les plus simples. Dans l'autre cas, le moi est partagé entre des tendances extrêmement diverses. *L'homo duplex* est par trop double. Il s'unifie, soit lentement, soit brusquement. Il y a un changement de caractère soit rapide et quasi miraculeux, soit progressif et insensible, qui correspond à un changement « de foyer » dans la conscience. Peu importe la vitesse de ce changement ; le résultat est le même. Dans tous les cas, il s'agit d'un passage plus ou moins lent de certaines tendances, tendances religieuses, qui vont de « la conscience subliminale » à la conscience proprement dite. Sur ce point, on le voit, M. James admet la théorie de M. Coe.

Au premier de ces types de caractère, M. James rattache le mouvement américain des « *mindcurists* » ; au second, les phénomènes de conversion dans le christianisme en général, dans le méthodisme en particulier. Pour le second cas, l'observation nous semble juste, mais, pour le premier, elle nous semble plus contestable, sinon quant au fond, du moins quant à certaines nuances. Il est inexact, en premier lieu, que la « *mindcure* », la cure par la communication d'une mentalité religieuse optimiste, soit au cas de « *healthy mindedness* », de santé morale ; c'est au contraire un cas relativement morbide. Les *christian scientists* agissent par suggestion. Et la plupart des faits cités par M. James nous mettent en présence, non pas de gens sains que guérirait leur santé, mais de gens malades que guérit, suggestivement, l'idée de santé, de confiance en soi et en Dieu. — A propos de cette question de la médecine religieuse, signalons, en passant, un argument surprenant : M. James met à l'actif de la religion les cas, d'ailleurs incontestables, de « *mindcure* », d'où il conclut au caractère expérimental de celle-ci, puisque son utilité a été vérifiée expérimentalement. La médecine magique a eu peut-être plus de succès encore, dans l'histoire de l'humanité, que la cure par la prière et la foi. M. James en conclurait-il à son caractère expérimental ? — En tout cas, de toute cette partie du livre, il nous semble subsister un intéressant travail sur les actions et réactions du caractère et de la religion.

Le second résultat de l'ouvrage de M. James nous semble /211/ être du même ordre, mais plus directement intéressant pour la sociologie religieuse. Une série d'analyses, souvent très fines, très justes, sont consacrées à l'étude psychologique de l'idée de sainteté, et à son effet sur la vie pratique, en

d'autres termes sur le caractère. Les moments caractéristiques de l'état de sainteté, sensation de la réalité d'un pouvoir supérieur, paix de l'âme et charité, courage et pureté de la vie, pauvreté, obéissance et résignation, ascétisme [...] sont fort bien décrits, en termes généraux, applicables peut-être à tout l'ascétisme chrétien, applicables aussi, sauf l'idée d'un pouvoir supérieur et celles d'obéissance et de résignation, à l'ascétisme bouddhique. Seulement, de pareilles analyses ne peuvent être facilement étendues à d'autres religions ; le saint pharisien ne se serait pas reconnu dans ce portrait. Au contraire, la remarque générale, par laquelle s'ouvrent et se terminent ces chapitres, sur la surexcitation mentale du saint, nous semble être d'une portée infiniment plus générale. La possibilité pour l'idée de sainteté, d'absolue pureté religieuse, de s'emparer totalement de la conscience de certains individus, de les transporter hors d'eux-mêmes, soit d'une façon permanente, soit d'une façon instable, nous semble en effet, tout à fait essentielle au fonctionnement de toute espèce de religion. Même l'analyse que M. James nous donne, d'un point de vue polémique, des formes inférieures ou aberrantes de la sainteté, ascétisme enfantin et fanatisme, nous semble incontestable du point de vue strictement historique.

Un dernier point que nous retenons aussi du livre de M. James, c'est la part importante qu'il fait aux phénomènes psychologiques dits subconscients dans l'explication des phénomènes religieux. Les idées religieuses, les inventions des fondateurs de religions viennent des « régions subliminales de l'esprit ». Nous admettons pleinement cette théorie qui fait une place assez petite en somme aux faits de la conscience superficielle, à cette intelligence réfléchie et volontaire à laquelle on ne recourt que trop pour expliquer des phénomènes historiques beaucoup plus profonds.

sources, matériaux, textes à l'appui de l' « introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux »

INDIENS DU MEXIQUE  
(1904) \*

/230/ Ce livre<sup>1</sup>, admirablement édité, est, à la fois, une relation de voyage, une espèce de « survey » ethnographique, une histoire de fouilles archéologiques et préhistoriques, et, enfin, pour deux groupes tribaux déterminés, une monographie de sociologie descriptive, descriptive surtout en ce qui concerne la religion.

*Les Huichols.* — I. Nous l'attendions impatiemment. Il nous tardait en particulier de savoir à quel régime religieux et social correspondait le symbolisme que M. Lumholtz avait /231/ si admirablement étudié chez les Huichols, et qui avait pour nous tant d'intérêt. Nous voulions savoir quelle était la substructure de ces faits capitaux tant au point de vue de l'histoire des civilisations américaines qu'au point de vue d'une théorie générale du symbolisme<sup>2</sup>. Aussi avons-nous tout de suite dépouillé la partie du travail consacrée aux Huichols du plateau mexicain. Nous devons avouer que nous avons été un peu déçus. Est-ce par notre faute ou par celle de l'auteur ? Nous ne savons. Toujours est-il que nous apercevons des lacunes qu'il y aurait un grand intérêt scientifique à combler.

La plus grave de toutes concerne les relations entre la mythologie et le culte d'une part, et l'organisation sociale, de l'autre. M. L., en effet, ne nous dit, pour ainsi dire, rien des clans des Huichols, dont l'existence n'est pas douteuse. Il ne serait pas impossible que leur organisation eût été analogue à celle des Pueblos proprement dits, des Hopis et des Zuñis en particulier. Elle se serait ensuite désintégrée. En effet, quand M. L. nous dit que chaque enfant reçoit le nom d'un dieu, que chaque prêtre porte le nom du dieu, nous sommes portés à en induire que chaque individu, comme dans un clan zuñi, a sa place définie dans son clan, place mystique, quoique

---

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 7.

1. Carl Lumholtz, *Unknown Mexico. A Record of Five Years' Exploration*, etc. London, 1903, vol. I, vol. II.

2. Cf. *Année sociologique*, 6, p. 293.

peut-être elle ne soit plus déterminée par la naissance. Ajoutons à cela l'existence d'un symbolisme par couleurs et par régions ; ce qui rend encore la ressemblance avec les Zuñis plus frappante.

Sur le culte et la mythologie, M. Lumholtz ne nous donne qu'une sorte de sommaire, résumé, à ce qu'il semble, de notes plus détaillées. Néanmoins, les renseignements nouveaux que nous lui devons donnent plus de corps à ses études de l'an dernier. — D'abord le système des symboles semble coïncider exactement avec tout un système de classification, qui relie, par exemple, le soleil au perroquet macaw, au pic géant, à l'écureuil gris (dont il est aussi le symbole chez les Aztecs, l'eau au serpent, les couleurs aux régions, avec attribution fort nette, à chaque région, d'un représentant de chaque espèce animale ou divine, portant la couleur de la région. On sait que c'est le système zuñi des fétiches de chasse. — Ensuite les relations que le symbolisme et la mythologie ont avec le culte sont, brièvement mais définitivement illustrées. Elles emportent avec elles l'explication d'un nombre considérable de faits religieux, d'un type répandu, /232/ depuis le Pérou, peut-être, jusqu'à la Californie. Les flèches et bâtons à prière, dont l'emploi est si varié et si multiplié, sont de véritables prières matérialisées, et la construction de ces symboles est un acte qui tient à la fois de la prière et du sacrifice, par conséquent de la consécration. Nous avons là, bien caractérisé, un ordre de faits fort important et qui servira, sans aucun doute, à une théorie nouvelle des rapports du mythe et du rite, puisqu'il est démontré que, dans un groupe considérable de populations, la représentation figurée du mythe a une valeur de rite permanent ou temporaire. On trouve, même dans des formes de pensée religieuse extrêmement primitives, l'idée que la seule représentation religieuse a une vertu par elle-même. De ce point de vue, les arts figuratifs auraient eu, dans certains cas, une valeur rituelle. Nous avons, d'ailleurs, attiré, l'an dernier, l'attention sur ces faits.

L'ensemble du culte des Huichols est considérable. Leur nom même, qui veut dire « docteur » signifie que, à leurs yeux et aux yeux de leurs voisins, leur religion et leurs rites absorbants (*pervasive*), leur « travail », comme ils disent, les caractérisent. Ils sont perpétuellement en état de culte. Le culte public domine chez eux le culte privé ; la multiplicité des pèlerinages, des lieux sacrés, sources, caves, roches, maisons de dieux, cairns de pierre, etc., est infinie. Et c'est sur ces différents lieux que s'accomplissent la plupart des actes du culte privé et domestique, qui remplissent la vie du Huichol. L'enfant, par exemple, ne doit pas être présenté

à moins de sept sanctuaires, dont un certain nombre sont situés en pays de difficile accès, hors des régions effectivement possédées par la tribu. Les rites funéraires et de la vie courante sont d'un type relativement banal ; mais les rites du mariage, qui sont en train de tomber en désuétude, sont les plus intéressants, vu qu'ils comportent des tabous importants des fiancés, une espèce d'incantation, avec une sorte de *confarreatio*.

Le culte du village, celui du clan peut-être, a pour centre un culte annuel de dimension considérable, le culte de la plante divine, le *hikûli* ou *peyote*, autrement dit de la racine intoxicante dont les propriétés religieuses sont reconnues par presque toutes les tribus du Haut Mexique et du Nouveau Mexique. Par son importance, ce culte phytomorphique nous semble dépasser en intérêt même le culte hindou du soma. /233/ Nous ne doutons pas de l'intérêt qu'aura la publication intégrale et ordonnée de documents détaillés (celle de M. Lumholtz n'est rangée que suivant les dates et les localités), avec texte des formules et détails du manuel opératoire, état du personnel sacerdotal, rôle des divers groupes de participants. Nous ne doutons pas surtout de la masse des phénomènes typiques que cette liturgie contient, tant au point de vue du rite en général, des rites de consécration et de communion, des rites sacrificiels en particulier, et des états religieux collectifs, qu'au point de vue du mythe même de cette espèce de dieu générique dont les hommes goûtent l'ivresse. Le culte du *hikûli* nous semble être à trois temps, en principe, car le rituel varie légèrement avec les localités. Le premier temps consiste dans la recherche, par une équipe spéciale, dès lors sacralisée, de la plante divine. Peints, affublés de noms de dieux, soumis à des interdictions remarquables, les chasseurs d'*hikûli* vont, pendant près de trois semaines d'une marche pénible, chercher le tubercule sacré. Ils restent cinq jours, observant des rites extraordinaires, sur les lieux de la récolte. Ils rentrent alors, suivant encore d'autres règles rituelles de plus en plus pesantes. Pendant leur absence, des rites continus de « télépathie active » sont accomplis par les « shamans », les femmes et les vieillards. Le troisième temps du rite est la rentrée de l'expédition et une remarquable chasse au daim, avec sacrifice de la bête, après laquelle les jeunes gens sont relevés du tabou qui leur défendait de consommer la chair de cet animal. La fête du *hikûli* proprement dite peut alors être célébrée ; elle consiste dans la dégustation solennelle, avec danses et extases, en groupes et par individus.

Les autres moments du culte public Huichol ont tous, pour centre, les cultes de la végétation, les cultes de l'eau mère, et

du feu père. Les cultes de la pluie nous semblent même prédominer, la pluie jouant un rôle essentiel, et une importante légende diluvienne (avec arche) s'y rattache. Nous avons déjà signalé ce fait l'an dernier. — La localisation des cultes est des plus remarquables ; le système des vallées, cavernes et maisons des dieux est fort développé ; on trouve des temples intérieurs à des caves religieuses. [...] Depuis l'arrivée du bétail européen, les Huichols ont installé un culte, mi-privé, /234/ mi-public, du bétail, curieusement équivalent à certains rites indo-européens.

Les renseignements sur la mythologie (mythes de la fêche, du cristal, du serpent, etc.), sont assez disséminés et ne forment pas corps. Sur la magie, qui semble à proprement parler restreinte au maléfice et à l'exorcisme, il y a de bonnes, mais sommaires informations.

II. Les Tarahumares du Haut-Mexique sont l'objet de la seconde monographie que contient le grand ouvrage de M. Lumholtz. Ils nous intéressent relativement moins, car ils ne présentent, à vrai dire, aucun fait vraiment nouveau, sauf au point de vue de la morphologie sociale. En effet, ce sont, semble-t-il, des espèces de troglodytes, des *cliff-dwellers*, plus précisément. Mais M. Lumholtz se refuse avec raison à les comparer avec les anciens habitants des longues maisons troglodytiques dont les ruines sont si fréquentes dans les vallées américaines et mexicaines qui avoisinent le Rio Grande. Les Tarahumares ne sont que des *transient cave dwellers*. En été, ils remontent sur le plateau où sont, normalement, leurs champs ; de plus, ils ont un habitat par famille, tandis que les anciens troglodytes habitaient en groupes plus étendus. Enfin ils sont peu fixés. [...]

La mythologie sépare fortement les divinités en divinités solaires, qui sont masculines et adorées des mâles, et en divinités lunaires, qui sont féminines et adorées des femmes. Il doit, là aussi, y avoir des classifications, puisque nous voyons le perroquet macaw, le printemps et le grand cactus comes- /235/ tible étroitement reliés. Mais ce livre ne nous fait connaître que les grands traits du mythe du déluge, du mythe de la création, et quelques contes étiologiques dont la plupart ont trait au coyote.

Ici aussi, le culte s'attache au *hikúli* que l'on va chercher, que l'on rapporte, et que l'on consomme rituellement. C'est là, d'ailleurs, le seul cas de rite public. Car, si le rituel tient une grande place chez les Tarahumares, il participe de la nature de leur morphologie : les rites se font par groupes d'individus, devant les maisons qu'ils occupent. Le culte consiste en danses, chant et « travail », autour de « croix » qui

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

représentent respectivement, par ordre de grandeur, trois personnages à bras étendus : le soleil, la lune et l'étoile du matin. Le système de l'offrande en esprit est non moins important que celui du rituel oral et des danses. L'offrande de « tesvino », sorte de boisson alcoolique, est l'accompagnement régulier de toute cérémonie. « Nous prions, disent les Tarahumares, par la danse et par la gourde ». De remarquables rites agraires, des interdictions concernant le soleil, la nature sacrée de toute nourriture, dont la dégustation commence par des offrandes, témoignent de la religiosité, malgré tout considérable, de ce peuple. Les cultes funéraires tiennent aussi dans sa vie une très grande place ; nous disons funéraires et non pas ancestraux, car l'âme du mort est plutôt bannie qu'adorée. Sur la magie, en particulier sur les qualifications du magicien, les renseignements de M. Lumholtz sont à la fois abondants et typiques.

Remarquons, à propos de ce dernier fait, combien les ethnographes américains emploient dans un sens vague le mot *shaman*, pour désigner l'homme médecin, le prêtre et le sorcier. Sans vouloir prendre parti, nous pensons pourtant que cette terminologie, bien que consacrée par l'usage, a de graves inconvénients.

III. Les autres tribus visitées par M. Lumholtz sont d'abord les Tepehuanes, voisins des Tarahumares, chez qui on signale une moralité sexuelle très stricte. La famille, à descendance masculine, y est vraiment monogamique, avec un curieux usage d'emprisonnement du futur.

Ce sont ensuite, entremêlés un peu aux Tepehuanes, les Coras, chez lesquels les rituels de jeûne sont fort développés, /236/ ainsi que ceux des danses et qui se ressentent des influences huichols. [...]

## MYTHES ET LÉGENDES D'AUSTRALIE (1907) \*

/226/ Le livre <sup>1</sup> n'est pas sans ambition. C'est en principe une simple traduction commentée d'un certain nombre de mythes et de légendes d'Australie. Cette partie comprend en somme

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 10.

1. A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie. Etudes d'ethnographie et de sociologie*, Paris, 1906.

un excellent recueil, intelligemment composé de légendes australiennes empruntées aux meilleures sources, et assez représentatives des notions répandues sur tout ce continent. sauf dans l'Australie occidentale que M. van Gennep a laissée de côté. La traduction est naturellement faite sur les textes anglais, et n'est pas sans contenir quelques fautes (pourquoi si souvent écrire *bibinga*) ; les notes sont précieuses et contiennent nombre de rapprochements, rapprochements qui eussent certes pu être développés (ex. note sur *Baiame* où il eût fallu parler des représentations figurées nombreuses que nous avons de ce dieu) mais qui sont pour la plupart intéressants, ingénieux et instructifs. Telle quelle, cette partie donne une bonne idée du type de mythologie que nous connaissons le mieux. Elle laisse cependant hors de considération tout le cercle des contes proprement dits, dont l'existence préoccupe pourtant M. van Gennep. Il n'est peut-être pas une des légendes ici répétées qui ne soit un mythe caractérisé, soit par la sainteté et la grandeur des objets et des personnages, soit par la place qu'ils viennent prendre dans un rite en formant l'un des drames magico-religieux de l'une des grandes cérémonies. D'ailleurs M. van Gennep a marqué à propos des *Aruntas* l'étroite liaison du mythe et du rite en Australie. C'est pourquoi nous ne comprenons pas la façon dont il semble refuser d'adopter même le principe de la division en mythes, légendes et contes que nous avons proposée ici. N'est-ce pas que, ici comme en d'autres points, les Australiens n'ont pas de beaucoup dépassé le stade où tout était encore mélangé et où la légende, le conte et le mythe intimement associés à la représentation dramatique comprenaient à la fois les éléments de comique, d'esthétique, de sérieux, d'historique, et de substantiel que l'évolution répartira plus tard entre les trois divisions des représentations collectives objets de récits.

A ce recueil de mythes et à une description sommaire du contenu de la mythologie australienne M. van Gennep a ajouté plusieurs notes. L'une concerne les grands dieux australiens et leur rapport avec les rites d'initiation et avec le « rhombos », le « diable » comme nous proposons de l'appeler d'un vieux nom français, que les Australiens sonnent dans leurs mystères. Pour l'auteur ce serait à une divinité naturiste que se réduisent tous ces êtres surnaturels associés au « rhombe » ; proposition qui n'est démontrable que pour un petit nombre d'entre eux, n'est même alors, que partiellement vraie, et ne s'accorde guère avec la qualification qui leur est donnée plus loin de héros civilisateurs. L'idée maîtresse de cette note est d'ailleurs bien meilleure que les développements accessoires par lesquels il est pris position sur presque toutes les questions actuelles, et,

il est exact croyons-nous de rattacher la notion de plusieurs des grands dieux à une sorte de religion exotérique, qui disparaîtrait devant la religion esotérique /228/ des hommes initiés pour lesquels le grand dieu ne serait que le « diable »<sup>2</sup>.

Une autre note se réfère, au fond, à des idées que nous avons émises ici concernant la notion de puissance magico-religieuse. Nous n'avions pas cru la retrouver en Australie, sous sa forme primitive et complexe, coextensible à la religion et à la magie bénéficiante et maléficiante, etc. Et pour nous la notion d'*arungquiltha* et de *churinga* étaient déjà le produit d'une différenciation. En ayant l'air de corriger nos affirmations, M. van Gennep n'en soutient pas moins au fond, avec la plus grande bonne foi, la même opinion.

Une longue discussion est consacrée à l'étude des notions concernant la conception et la réincarnation ; nous devrions dire deux discussions, car après avoir exposé ses idées, M. van Gennep y revient à propos des nouvelles théories de M. Lang et de M. Frazer sur le totémisme. En réalité il s'agit de faire état des observations de Roth que nous avons signalées en leur temps pour affirmer avec M. Frazer, contre MM. Howitt, Durkheim et Lang, l'extrême extension et la primitivité en Australie de la notion de la réincarnation et de la conception indépendante du coït. Mais ni la notion ne paraît aussi étendue, que M. van G. veut bien le dire, car il ne la retrouve que dans l'Australie du centre et du Nord, ni les faits ne prouvent que nulle part, *sauf chez les Aruntas*, le totem de l'enfant, la nature individuelle de son âme ait été complètement indépendante de celle de l'âme de ses parents. Quant à nous, nous avons parfaitement l'impression contraire, celle de M. Durkheim, que la notion arunta est le terme d'une longue décomposition, fruit du conflit des notions concernant le totem héréditaire, le clan local, et le régime des classes matrimoniales. Et la raison principale du désaccord entre les auteurs est au fond que seuls, selon nous, MM. Howitt et Durkheim accordent à ce dernier phénomène sa véritable importance, les autres, M. van G. en particulier, y ayant insuffisamment réfléchi (cf. la note qui n'est qu'une transcription du système binbinga).

Nous ne pouvons considérer comme satisfaisante non plus la note sur les « systèmes de filiation ». Ni l'étude des faits n'y est suffisamment approfondie, ni l'hypothèse finale, à mi-chemin entre celles de M. Frazer et celles de M. Lang, et au fond concordante avec celle de M. Graebner, ne nous

---

2. Cf. *Année sociologique* 6, p. 173.

satisfait par sa rigueur ni sa véracité. En admettant au fond /229/ la thèse de M. Durkheim que la filiation utérine et la filiation masculine sont concurremment employées dans l'Australie centrale, M. van G. arrive à lui ôter tout sens en l'expliquant par une hypothèse d'histoire ethnographique : il y aurait eu des tribus, une civilisation australienne à filiation utérine, et des tribus, une civilisation australienne à filiation masculine ; le confluent de ces deux aires serait représenté par les systèmes complexes à classes matrimoniales. D'abord cette hypothèse est insoutenable pour M. van Gennep qui en admet une autre concernant la nature régulièrement miraculeuse de la conception, car on ne sait pas comment le miracle qui aurait été la règle primitive pourrait avoir donné naissance à un système quelconque. Ensuite elle n'explique rien, car il est évident que le système des classes y échappe entièrement et que c'est lui qu'il s'agit d'expliquer.

Sur la « primitivité » des Aruntas, M. van G. n'est pas d'accord avec M. Frazer ; mais il n'est pas loin d'admettre les théories hâtives, proposées en Allemagne, sur l'identité ethnique des Dravidiens et des Australiens, sur la « civilisation papoue ». Les remarques qu'il fait, après M. Graebner et M. Thomas sur les « cycles culturels » (ou pour mieux dire, aires de civilisation) australiens ne sont pas sans intérêt.

[MYTHOLOGIE ET ORGANISATIONS DES INDIENS PUEBLO]  
(1910) \*

/119/ Voici, sur les Pueblos du Nouveau-Mexique, toute une série de livres intéressants, quoique de nature et d'importance inégales<sup>1</sup>. Celui de M. Krause est une étude d'ethnographie générale qui utilise les travaux antérieurs. Celui de Eickhoff a le même caractère. L'ouvrage de Mrs Stevenson, au contraire,

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 11.

1. Krause F., « Die Pueblo Indianer. Eine historisch-ethnographische Studie » *Nova Acta*, Abhdl. d. Kais. Leop. Carol. deut. Ak. d. Naturforscher, vol. LXXXVII, n° 1. Halle, 1907.

Stevenson M. C., *The Zuñi Indians. Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*. 23<sup>rd</sup>. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (pour 1901-1902), Washington, 1904 (1906).

Voth H., *The Traditions of the Hopi*. *Field Columbian Museum Publ.*, Anthr. Series, IX, 4, 1906.

Eickhoff H., *Die Kultur der Pueblos in Arizona und New-Mexico*. Stuttgart, 1908.

est le résultat d'observations personnelles poursuivies pendant près de trente ans et, bien qu'il faille, comme nous le verrons, s'en servir avec prudence, c'est une véritable mine de faits. Quant à M. Voth, il nous présente un ensemble de mythes et de contes Hopi, recueillis surtout à Shupaulovi et à Mishongnovi ; mais ce sont des matériaux bruts et non élaborés.

M. Krause n'a pas prétendu faire un ouvrage définitif. Il lui a manqué, pour cela, bien des documents : car, quoique longue, sa bibliographie contient de nombreuses lacunes. Il n'a connu ni les *Zuñi Folk Tales* de Cushing, ni ses *Manual Concepts*, ni tous les travaux de Fewkes sur les Hopi, ni le volume de Holmes sur la poterie aux Etats-Unis, etc. Mais il traite les faits qu'il connaît avec prudence et discernement et ces faits sont assez nombreux pour qu'on puisse considérer son travail comme une utile introduction à l'étude des Pueblos du Nouveau-Mexique et de l'Arizona.

Le grand mérite de ce livre est de nous offrir un tableau d'ensemble de cette civilisation. Or il est nécessaire de se représenter cet ensemble pour pouvoir se figurer chacune des sociétés pueblos, et même chacun des faits sociaux qu'elles présentent. La trame qui les supporte est si serrée qu'on risque de les défigurer en les isolant. Une longue tradition, une haute culture, de multiples interférences ont abouti chez les Zuñi, les Hopi, les Tehua, les Kerès, etc., à une sorte de systématique sociale, à un remarquable effort en vue de coordonner toutes les institutions, économiques, politiques, militaires, juridiques, religieuses. En même temps, un conservatisme surprenant chez ces sociétés, qui sont les plus avancées de l'Amérique du Nord, leur a permis de garder le souvenir de leur organisation la plus ancienne et de leurs croyances les plus primitives : ils emploient encore, au moins pour des usages religieux, le diable (*rhombe* des Grecs) le boumerang, instruments qui correspondent aux premiers stades religieux et techniques de l'humanité. D'un autre côté, de fréquentes émigrations ou immigrations de groupes entiers combinées avec de remarquables facultés d'emprunt font que de véritables institutions sont à chaque instant importées du dehors. Les Hopi, les Zuñi ont des cérémonies navaho dont les unes sont célébrées en forme de jeu, les autres sérieusement ; les Zuñi ont des confréries hopi ; même d'importants rites viennent de populations qui ne sont pas pueblos. Certains des chants les plus solennels à /121/ Zuñi sont en dialecte de Sia, ou même en une langue d'une famille tout à fait différente. Des dieux, des clans étrangers, des confréries tout entières ont été introduits à des époques plus ou moins

récentes. Des pratiques qui se présentent dans certains pueblos sous forme très simple ont fructifié ailleurs au point d'être méconnaissables. On a ainsi besoin de rapprocher tout ce qu'on sait de chacun des clans, des villages, de chacune des confréries, des tribus et des confédérations pour pouvoir comprendre ce qui s'est passé.

C'est ainsi qu'une curieuse erreur de M. Krause n'a pas été pour nous sans utilité, parce qu'elle repose sur un rapprochement. Il identifie la division des Zuñi en deux phratries — celle du nord et de l'hiver, d'une part, celle du sud et de l'été de l'autre — avec la double organisation d'hiver et d'été qu'on trouve chez les Tehua. Chez ces derniers, en effet, il existe un peuple d'hiver et un peuple d'été parfaitement distincts chacun a ses caciques, ses gouvernants qui alternent dans l'exercice du pouvoir. De ce rapprochement, M. Krause conclut que, conformément aux légendes zuñi, la société zuñi s'est formée par la coalescence de deux peuples différents, venus l'un du nord et l'autre du midi. Or, c'est, croyons-nous, en sens inverse que devrait se faire le rapprochement. Nous avons dit autrefois quel était, selon nous, le véritable sens de ces légendes<sup>2</sup>. Elles racontent que les Zuñi, une fois sortis de terre, se séparèrent pour se rejoindre plus tard. Mais cet épisode ne fait que représenter historiquement le partage des pouvoirs des phratries sur les régions et les saisons. On en vient ainsi à se demander si ce n'est pas le fait zuñi qui explique le fait tehua, et si la succession des caciques d'hiver et d'été chez ce dernier peuple n'est pas tout à fait comparable au rôle respectif des phratries à Zuñi. Cette interprétation se trouve confirmée par ce que nous disons plus loin sur la manière dont les rôles sont distribués entre les clans pour les rites du solstice d'hiver et du solstice d'été, et par la façon dont les grands prêtres fournis par les deux phratries du nord et du sud remplissent alternativement des fonctions prédominantes dans ces mêmes cérémonies. Si donc M. Krause a tiré de sa comparaison une conclusion erronée elle a eu, du moins, le mérite d'attirer l'attention sur un fait important, à savoir sur le rapport qui /122/ unit, chez les Zuñi, l'organisation en phratries, avec cette double morphologie d'hiver et d'été, et leur système de classification mythologique et rituelle.

Le livre de M. Krause a encore l'intérêt de nous donner des tableaux succincts du rituel, si compliqué, de la mythologie, si enchevêtrée d'histoire (notamment chez les Hopi de la Mesa

---

2. *Année sociologique* 6, pp. 43-44.

orientale), et surtout de la morphologie sociale (on trouvera une bonne étude de la maison). Mais il a le grave inconvénient d'être conçu sous une forme strictement historique : le but que se propose l'auteur, après bien d'autres, est de retracer l'histoire des divers pueblos. Il se sert pour cela de données archéologiques, qu'il proclame, justement, insuffisantes, de données linguistiques dont il n'est pas très maître, et enfin des traditions qu'il ne connaît, d'ailleurs, qu'en partie. Or, en réalité, l'histoire proprement dite de ces peuples n'est possible qu'à partir du *xvi<sup>e</sup>* siècle, parce que nous pouvons alors contrôler les légendes locales par des documents espagnols. Au-delà, on a affaire à des légendes de villages, de clans, de confréries qui, sans doute, ont un fondement historique, mais qui, cependant, se sont enrichies de mythes, de déformations volontaires de la vérité, destinées à rehausser la gloire du peuple ou du groupe qui les raconte. Prendre ces récits pour des documents historiques, c'est s'exposer à des erreurs comme celle que nous avons signalée plus haut, ou comme celle que M. Krause commet quand il considère les peuples mythiques du feu et de l'eau comme ayant réellement existé.

Le travail de M. Eickhoff, à peu près aussi documenté que celui de M. Krause, a une utilité du même genre. Peut-être même est-il plus prudent. Il ne se pose pas l'unique et insoluble question de savoir d'où viennent les Pueblos. L'étude somatologique y est plus poussée que dans le livre de M. Krause ; en revanche, les mythes et les phénomènes sociaux y sont moins bien analysés<sup>3</sup>.

*Mythologie.* — On sait quel intérêt présente, en général, la mythologie des Pueblos. Leur organisation sociale s'y reflète très exactement.

Il est rare qu'un groupe ait fait un effort aussi suivi pour /123/ arriver à se représenter à lui-même, ce qu'il est, ce qu'il fait, comment il vit, et pour établir sur cette mythologie toute une morale, tout un rituel, toute une mentalité. Or, le travail de Mrs Stevenson et celui de M. Voth constituent deux importantes contributions à l'étude de cette mythologie. Les 70 premières pages du livre de Mrs Stevenson sont consacrées à un tableau systématique des mythes. Soit à propos des principaux rites, soit à propos des principales confréries, l'auteur nous donne des renseignements plus ou moins détaillés sur les mythes qui justifient ces rites et ces

3. Nous signalerons aussi le livre de A. Finn, *The American Indians, as a Product of Environment with the Special References to the Pueblos*. Nous n'avons pu que l'entrevoir ; mais il nous a paru que c'était surtout un livre de vulgarisation et d'anthropogéographie.

organisations. Le livre de M. Voth n'est qu'un recueil de textes Hopi ; il n'a rien de l'ordonnance que Mrs Stevenson a tenté d'introduire dans les mythes de Zuñi. D'abord il contient à la fois des mythes et des contes, dont un certain nombre ont même été racontés par des femmes. Ensuite, les traditions locales sont rapportées sans être ajustées les unes aux autres ; et cependant, un travail d'ajustement eût été, ici, plus nécessaire qu'ailleurs. La mythologie hopi se présente, en effet, tout autrement que celle des Zuñi. Zuñi ne contient plus qu'un seul pueblo ; de plus, le travail des prêtres et des confréries, poursuivi pendant deux siècles, a unifié en quelque sorte les faits ; une tradition suffisamment uniforme a été établie. Clans et confréries organisés ont harmonisé leurs mythes, et en ont fait disparaître les contradictions les plus graves. Il n'en a pas été de même chez les Hopi, dans la région de Tusayan. Là il y a encore cinq pueblos, répartis sur trois plateaux, sur trois mesas. Si l'un d'eux, Oraibi, tend à devenir prédominant, ce n'est que depuis une date récente. Chaque pueblo, nous allions dire chaque ville, chaque clan dans chaque pueblo, se dispute cette sorte de prééminence religieuse à l'appui de laquelle vient le mythe qu'il raconte de lui-même. Les variantes locales des mythes et des rites des mêmes confréries et des mêmes clans, répandus dans les différents villages, présentent de notables divergences encore accrues par ce fait que phratries, clans et confréries ne sont pas également représentés dans les cinq pueblos. D'autre part, les Zuñi ne sont pas seulement concentrés et uniformisés : ils sont encore, autant qu'on peut en juger, établis, depuis fort longtemps, à la place qu'ils occupent, leur géographie mythologique a eu le temps de se fixer. Leurs lieux sacrés de pèlerinage sont nettement déterminés, chacun pour un but particulier. Les Hopi, au contraire, ont à peine terminé leurs principales migrations. Cette relative /124/ mobilité de la population, jointe au peu d'intimité qui règne entre les différents groupes en dépit d'une unité sociale incontestable, tout cela a contribué à empêcher la mythologie de s'organiser et de s'unifier comme à Zuñi.

Les quarante premiers récits de M. Voth sont certainement des mythes. Vingt-cinq sont des mythes d'Oraibi : une quinzaine ont été racontés à Shupaulovi, le reste à Mishongnovi. On peut assez aisément les classer. Les uns constituent une véritable cosmogonie, que nous pouvons comparer à celle des Zuñi. — Les autres nous retracent l'histoire des clans. Ils sont du type suivant : un clan se détache de la masse des Hopi après que ceux-ci sont sortis de dessous la terre, va dans telle direction, il a telles et telles aventures, rencontre

d'autres clans, d'autres tribus, prend tel nom, se subdivise de telle manière, adopte tels et tels dieux, tels masques, tels cultes, s'organise en confréries, s'établit dans tels villages où il admet successivement soit comme hôtes, soit comme associés, tels autres clans, pourvus d'autres dieux, d'autres totems, d'autres confréries. C'est le caractère historique de ces contes qui a trompé M. Krause et, avant lui, M. Fewkes ; comme ils ont une allure terre à terre, on dirait qu'ils retracent des événements réels, alors qu'un certain nombre de thèmes historiques ne font que justifier des rites et des mythes. Ils reflètent toute une théorie religieuse ; car si un clan vient du nord, ce n'est pas seulement parce qu'il en est venu effectivement, c'est surtout parce qu'il devait en venir, étant donnée la nature de ses attributions et de ses fonctions. — D'autres mythes rapportent les aventures de personnages déterminés, les *kacinas*, ces dieux qui sont en même temps des héros et des ancêtres, génies des individus et des clans, dont les danses, qu'elles soient individuelles ou collectives, constituent un des traits les plus importants du rituel. Ces génies sont à chaque moment du temps, personnifiés par des individus qui les réincarnent, qui en portent le masque dans les cérémonies, et les mythes nous expliquent le rite, les chants que le masque va répétant de temple en temple, de maison en maison, les courtes comédies qu'il exécute sur les places publiques avec ses associés ; ils nous racontent aussi les différentes incarnations du dieu. Nous n'avons pas de documents semblables pour les dieux inférieurs du Zuñi. Et ces documents sont d'autant plus précieux qu'ils éclairent tout un côté de l'art dramatique religieux. Les contes sont tellement influencés /125/ par ces mythes, qu'il est parfois difficile de les en différencier. Ainsi, l'un des contes du coyote, de ses relations avec le blaireau, est composé de chants, de toute une série de drames et explique au moins la « médecine coyote » contre les fourmis. Il en est très peu qui soient étimologiques ; ils ont alors la forme d'un drame chanté. Presque tous se passent entre être anthropomorphiques qui ont leurs *kivas*, leurs danses, de telle sorte que ce sont, au moins en puissance, des mythes de *kacinas*, et même de confréries ou de clans.

Reste ce qu'on pourrait appeler la mythologie nationale. Ici, les travaux de M. Voth rejoignent ceux de Mrs Stevenson. Sur ce point, en effet, les mythologies des Zuñi et des Hopi se superposent assez aisément, comme les cultes ; celle des Zuñi paraît seulement mieux ordonnée et plus grandiose, celle des Hopi plus disjointe, plus incertaine et aussi moins poétique. Ainsi, sur le mythe cosmogonique des Zuñi, les documents de Mrs Stevenson s'accordent au fond avec ceux de Cushing ;

au contraire, les deux versions hopi du mythe d'origine que M. Voth a entendues à Oraibi et à Shupaulovi sont, en partie, contradictoires : à Oraibi, il y a deux déesses créatrices, à l'Est et à l'Ouest ; à Shupaulovi, il n'y en a qu'une. Tandis que, dans une sorte d'épopée, d'une véritable valeur littéraire, nous voyons les Ashiwi, les Zuñi primitifs, monter de monde en monde jusqu'à celui d'en dessus, chercher ensuite avec anxiété le « milieu », la place solide autour de laquelle tout tremble, l'ascension des Hopi à la surface de la terre, sous la direction des deux dieux de la Guerre et de la Femme-Araignée (identique elle-même à la terre), est racontée avec une certaine platitude et avec une sorte d'hésitation, de confusion d'autant plus sensible que le nombre des thèmes mythologiques est plus nombreux (mythe d'Oraibi, de Shupaulovi).

Outre une mythologie des grands corps de la nature, air, terre, monde souterrain, ciel, soleil, etc., mais où l'eau et le soleil jouent le rôle fondamental, nous avons, à Tusayan comme à Zuñi, une mythologie des cultes agraires, particulièrement du culte du maïs avec laquelle la mythologie naturiste a d'ailleurs, des relations naturelles. C'est l'histoire de l'arrivée des demoiselles-maïs, de leurs fuites, de la manière dont elles ont été fréquemment reconquises. Mais ce mythe est moins développé chez les Hopi /126/ que chez les Zuñi, tandis qu'au contraire l'histoire de la lutte des dieux-héros de la guerre contre le monstre aquatique, détenteur des eaux, est plus claire chez les premiers que chez les seconds. De même, la divinité du feu, Masauwu, « squelette », semble être indigène chez les Hopi<sup>4</sup>. Il n'y a qu'un mythe zuñi dont nous ne trouvons vraiment aucun équivalent dans le recueil de M. Voth : c'est celui de la lutte contre les esprits malfaisants qui avaient capturé les dix grands dieux ancestraux et que les Zuñi vainquirent, grâce à l'aide des deux petits dieux de la guerre. Nous ne le comprenons, d'ailleurs, guère ; nous entrevoyons seulement qu'il a des rapports avec la mythologie du maïs<sup>5</sup>.

Mais un fait qui prime tous les précédents en importance est celui que Mrs Stevenson croit avoir découvert : les Zuñi auraient une notion générale de la divinité. Ils concevraient une espèce de substance universelle, un souffle, un esprit, plus ou moins confondu avec l'atmosphère. Cette divinité

4. La seconde confrérie du feu à Zuñi se rattache, d'ailleurs, elle-même, au culte du dieu hopi Poshyahanki et à la confrérie du même nom chez les Hopi.

5. Le mythe est dramatisé deux fois dans le rituel.

androgyne, ce Pan spirituel porterait le nom d'Awonawilona. D'elle seraient sortis la Terre-mère et le Soleil-père. Mrs Stevenson la fait fréquemment intervenir. Chaque fois que le rituel prescrit une inhalation, une exhalation, une prière, elle l'interprète, probablement à la suite de ses informateurs indigènes, comme une invocation à Awonawilona, une communion avec Awonawilona. A vrai dire, l'idée d'une divinité neutre androgyne nous paraît bien étrangère à ces mythologies, et nous sommes surpris que, dans les formules qu'on nous dit adressées à Awonawilona, son nom ne soit pas mentionné. Il est pourtant possible que des prêtres plus intelligents soient, d'eux-mêmes, arrivés à cette conception<sup>6</sup>.

Mais voici la grande lacune de ces travaux. On sait comment Cushing découvrit chez les Zuñi un curieux système intellectuel qu'il appelait mytho-sociologique<sup>7</sup>. A cette manière de penser, il reliait tout ce /127/ qui concernait et les rangs du peuple, et l'architecture et les procédés du tissage, de la poterie, de la décoration<sup>8</sup>. Il signalait des liens entre la nomenclature familiale, la division des clans, les notions de l'espace et du temps, les totems et les causes, puisque c'était le perroquet macaw qui amenait l'été, et le corbeau l'hiver<sup>9</sup>. Il y avait là un ensemble de faits dont la découverte constituait une date dans l'histoire de la sociologie. Or, cette question capitale est omise non pas seulement par M. Voth, ce qui, à la rigueur, pourrait se comprendre, mais encore par Mrs Stevenson qui, pourtant, entend nous donner un tableau d'ensemble de la civilisation zuñi. Elle se borne à dire que « le rôle que joue l'organisation des clans à l'aurore de la vie rituelle des Zuñi reste encore à déterminer ». Quand on remarque qu'elle évite systématiquement de prononcer le nom de Cushing, même aux endroits où elle le critique (Cushing est confondu avec *some writers*), on se prend à se demander si elle n'a pas tu le problème parce qu'il l'a traité. Mais alors elle eût dû, à tout le moins ne pas nier, pour

6. Le mot *awona* signifie route. Ne serait-il pas possible de rapprocher Awonawilona de cette route qui est, en général symbolisée par la ligne droite que les prêtres tracent à l'autel, dans leurs marches, ainsi que sur les masques et les faces des gens, c'est la route du soleil, la voie droite, la loi des hommes, celle des mânes. Il en est très souvent parlé.

7. Voir *Année sociologique*, 6, p. 40 et suiv.

8. « Manual Concepts », in *American Anthropologist*, 1896 ; « The Growth of Pottery », in *VIII<sup>th</sup> Rep. Bur. Ethn.*

Cf. Powell, préface à Cushing, *Zuñi Folk Tales*. On trouvera dans cette préface une très heureuse esquisse des idées que M. Hewitt devait développer plus tard sur l'*orenda* iroquois.

9. Cf. Powell, préf. à Cushing, *Zuñi Folk-Tales*.

ainsi dire, le fait dans une courte phrase incidente où elle déclare que « pour un long espace de temps, le recrutement des confréries a été indépendant des parentèles de clans ». Négation d'autant plus extraordinaire qu'elle est presque aussitôt contredite par cette restriction énigmatique. « Cependant, dans certains cas, la succession aux fonctions dans les confréries dépend des clans. » Par un tel silence et un tel langage, on semblait révoquer en doute l'authenticité des documents que nous devons à Cushing.

Certes, nous convenons que Cushing a pu mettre quelque chose de lui et surtout de son style dans les mythes et les contes qu'il rapportait d'une façon un peu dramatique et artistique. Il n'est pas douteux qu'il a été parfois imprudent, et il nous serait facile d'indiquer quelques erreurs qu'il a commises ; mais elles portent sur des détails. Il se trouve même que la rectification d'une de ces erreurs, rectification que nous devons à Mrs Stevenson, a pour effet de confirmer un des faits les plus importants sur lesquels il ait attiré l'attention.

/128/ Parmi les dix-neuf clans dont, suivant lui, est composée la société zuñi, il en est un, le dix-neuvième, qui occupe une situation singulière. D'une part, il était dit qu'il est formé de représentants de tous les clans ; et pourtant, en même temps, Cushing lui attribuait comme nom et comme totem le perroquet macaw qui, d'après un mythe, aurait été le nom et le totem d'une seule des deux phratries primitives, la phratrie du sud<sup>10</sup>. Il y avait contradiction à ce qu'un clan, qui représentait la tribu tout entière, ait été dénommé d'après une seule des deux fractions de cette tribu. Le fait était embarrassant et avait embarrassé Cushing lui-même. Or, Mrs Stevenson confirme qu'il existe bien, à Zuñi, un clan du milieu qui est hors rang, mais elle nous apprend en même temps qu'il n'a pas pour titre le perroquet macaw : son totem est l'arbre à chien (*Cornus stolonifera*). Mais, de plus, il comprend deux sections : l'une a pour nom le corbeau *káká-kwe*, qui, d'après le même mythe, paraît bien avoir été le totem de l'ancienne phratrie du nord et de l'hiver ; l'autre s'appelle le perroquet macaw, comme la phratrie du sud et de l'été. Les noms mêmes que porte le clan du milieu démontrent donc que, comme l'avait dit Cushing, il est comme un diminutif, une miniature de la tribu tout entière. N'ayant pas aperçu que ce clan central était composé de deux divisions, il a donné au tout le nom qui n'appartenait qu'à une de ses parties ; en quoi il s'est trompé. Mais cette erreur une fois

10. Voir *Année sociologique*, 6, pp. 43-44.

dissipée, loin d'ébranler sa thèse fondamentale sur la hiérarchie des clans, nous en donne une preuve nouvelle et inespérée et par cela même, vérifie la valeur des documents dont il s'est servi.

*Le rituel et l'organisation religieuse.* — On ne peut ni résumer un ouvrage exclusivement descriptif comme celui de Mrs Stevenson, ni rendre compte d'un rituel et d'une organisation religieuse qui atteignent un tel degré de complexité. Nous ne pouvons qu'indiquer les principes les plus essentiels.

Mrs Stevenson a certainement beaucoup observé et elle rapporte avec précision beaucoup de ses observations. Un des points qu'elle a le plus heureusement mis en relief, c'est l'existence, chez les Zuñi, d'une véritable dogmatique du rituel. Ainsi il est certain qu'ils possèdent toute une doctrine du sacrifice, en particulier du sacrifice du daim, et de la manière dont les gibiers font aux Zuñi l'abandon de leur chair une doctrine de l'efficacité de la bonne /129/ intention, de la pensée non formulée qui ne se traduit pas seulement dans le mythe actuel, mais dans le rituel lui-même. La plus grande importance est attribuée à la pureté du cœur, à la vérité. Il y a également toute une théorie sur les rapports des rites avec les semences, les pluies, la médecine, les souffles.

Ce qui manque le plus à ce livre, ce n'est ni la fidélité de la description, ni la pénétration des détails ; c'est plutôt l'art de maîtriser le sujet, d'apercevoir l'ensemble du rituel, les rapports des cérémonies et des diverses organisations les unes avec les autres ; c'est, en un mot, l'effort pour comprendre. Nous ne saurions, pour cela, nous substituer à l'auteur. Nous nous bornerons à marquer la place de quelques-unes des choses les plus essentielles.

L'organisation religieuse est capitale chez les Zuñi, comme dans toutes les sociétés nord-américaines. Elle coïncide avec l'organisation politique elle-même : le corps des grands prêtres est, en même temps, le principal organe de gouvernement. Tout l'essentiel de la vie religieuse du Zuñi consiste à s'acquiescer de sa fonction, à jouer son rôle. Ce mot de rôle doit être entendu dans son sens étroit et spécial ; car le caractère dramatique de tout le rituel est des plus prononcés. Les rites oraux sont des séries de dialogues dont il faut connaître demandes et réponses ; les rites manuels, des séries de danses, de courses, de circuits, de mimes dont il faut connaître l'agencement et la mise en scène. Il y a des directeurs, des spectateurs, pour empêcher les fautes ; des hérauts pour informer les groupes ; certains préparatifs reviennent aux femmes et aux enfants. Une activité religieuse incessante implique une extrême division du travail. Comment ces rôles sont-ils donc

assignés ? Pour Mrs Stevenson, ce serait l'œuvre de ce qu'elle appelle des « confréries ésotériques ». Elle ne les appelle pas des sociétés secrètes, — ce qui est un progrès — mais elle les conçoit à peu près sur le modèle de ces dernières. Voyons ce qu'il faut penser des principales de ces confréries.

La plus importante est celle qu'elle appelle la confrérie mythologique (celle des dieux, le *Kotikili Ko* est un préfixe qui signifie divin ; *tikili* veut dire corps de gens d'un même groupe). En réalité, c'est la société des hommes de Zuñi. Tout mâle y est obligatoirement introduit avant l'âge de quatre ans, la cérémonie se répétant de quatre en quatre /130/ années. Cette initiation est faite à la fois par les grands dieux, par les génies de l'enfant, et par un grand serpent à plumes, le *koloowisi*, espèce de grande tarasque que l'on promène et qui insuffle une âme à l'enfant. A de certains moments, on emploie le boummerang et l'on fait sonner des « diables ». Par là, cette initiation se rapproche de celles qui sont en usage en Australie, en même temps que, par le nombre de personnages, la grandeur des mystères, elle rejoint les plus grandes cérémonies de ce genre qu'aient pratiquées les peuples antiques. Cette initiation paraît conférer au jeune garçon deux sortes de droits. Désormais il peut prendre place à l'intérieur des six *kiwitsine* (les *kiva* de Cushing et des auteurs, les *estufas* des auteurs espagnols qui les confondaient avec les maisons à bains de vapeur des autres Indiens) ; ce sont les temples souterrains des six régions, des six clans fondamentaux, pensons-nous. Par cela même, il a, suivant son grade, son rang de naissance dans son clan, le droit de figurer tel ou tel dieu avec lequel il se confond<sup>11</sup>. En second lieu, il lui est permis dès lors de s'initier à l'une des confréries, ou de devenir un des prêtres de Zuñi.

Les confréries proprement dites sont de deux sortes que Mrs. Stevenson a confondues à tort. Il y a lieu, en effet, de distinguer entre les quatre confréries primitives qui, au moins « théoriquement », se recrutent dans les clans, et celles où l'on entre volontairement, à la suite d'une initiation qui ressortit plutôt au shamanisme, à la magie, à la « médecine » qu'au rituel public. Ce qui peut expliquer la confusion de Mrs. Stevenson, c'est une espèce de chassé-croisé qui s'est produit. D'une part, certaines grandes confréries primitives se sont érigées en « ordres de médecine ». Elles n'ont pas voulu perdre le bénéfice d'une profession lucrative et du prin-

11. Ces groupes de dieux sont, pour la plupart, identiques aux *kacinas* des Hopi, comme le disaient Cushing et Fewkes ; mais ces auteurs les avaient confondus à tort avec la phratric du corbeau.

cipe qui prescrit aux malades guéris de se faire adopter dans la confrérie dont ils ont reçu les soins ; elles sont ainsi descendues au rang des autres. D'un autre côté, les autres ont, presque toutes, sauf les plus récentes, sauf aussi leurs ordres inférieurs, réussi à faire leur chemin dans l'estime religieuse des Zuñi ; elles se sont introduites dans le culte public, souvent parce qu'elles importaient un culte qui jouissait ailleurs d'un grand prestige. Il en est, enfin, qui sont /131/ arrivées à faire confondre leurs pratiques avec celles des confréries primitives, sans que, d'ailleurs, ces dernières aient résisté. Il y avait donc de grandes difficultés à distinguer les unes des autres ces différentes organisations. Mais la distinction n'est pas douteuse. Le mythe la fait nettement. Aux confréries primitives qui furent instituées par les dieux de la guerre en même temps que les totems, les clans, le culte des régions, il oppose celles qui ne sont pas d'origine divine, qui ne furent établies que par Poshaiyanki, le héros civilisateur, introducteur des cultes, des confréries et des danses nouvelles d'origine étrangère. Les premières sont étroitement en rapports avec les quatre clans primitifs, conformément à la thèse de Cushing<sup>12</sup> ; c'est ce que les documents mêmes de Mrs. Stevenson permettent d'établir. Ainsi, l'une de ces confréries a précisément le nom d'un des clans où Cushing dit qu'elle se recrutait : la confrérie des chasseurs porte le titre de coyote. Celle du bois a bien le recrutement que lui assignait Cushing et possède effectivement les pouvoirs qu'il lui attribuait sur l'hiver, les pluies froides, la conservation des semences, en même temps qu'elle est chargée de veiller sur les fétiches du nord. L'identification entre ces confréries et ces clans est même telle que les clans actuels sont présentés comme le produit d'une segmentation des confréries. Nous serions souvent embarrassé de dire si, dans les rituels solennels, c'est comme membres du clan ou comme représentants de telle ou telle confrérie que les individus apparaissent et jouent leur rôle.

On peut, d'ailleurs, entrevoir les raisons qui ont empêché Mrs. Stevenson d'apercevoir les relations étroites des confréries et des clans. Il existe un groupe, un collège de prêtres, que notre auteur a, d'ailleurs, eu le tort de prendre pour une confrérie : ce sont les *ashiwanni*, les six grands prêtres des six régions, propriétaires héréditaires des fétiches de la pluie et des semences avec leurs acolytes. Ils se recrutent bien par région, et par conséquent par groupe de clans, puisque chacune

12. Mais Cushing a eu le tort d'étendre sa thèse à toutes les confréries indistinctement. *Zuñi Creation Myths*, pp. 370, 387-388.

de six régions correspond à un groupe de trois clans. Seulement leur fonction se transmet en ligne masculine, de père en fils, alors que le clan zuñi est à descendance utérine ; /132/ le père n'étant pas, par suite, du clan de son fils, cette fonction sacerdotale passe, suivant le hasard des naissances, d'un clan à l'autre, ce qui paraît justifier les négations de Mrs. Stevenson. Mais autre chose est ce collège de prêtres, autre chose une confrérie. Si les prêtrises, en effet, ne sont pas attachées à des clans déterminés, il en va autrement des objets sacrés, des fétiches : ils restent toujours dans la maison de la mère et, par conséquent, ils ne changent pas de clans. Et comme c'est le cas pour les quatre fétiches principaux de Zuñi, même les grands prêtres se recrutent en dernière analyse, en ligne utérine, et par clans. D'autres perturbations du même genre ont lieu dans les confréries proprement dites et ont pu contribuer à entretenir Mrs. Stevenson dans son erreur. Si on est du clan de sa mère, on n'est pas étranger au clan de son père ; on est dit, l'expression mérite d'être remarquée, « fils » de ce dernier clan. On entend désigner par là une sorte de filiation et de parenté inférieure. Or, ce titre donne droit à certains grades dans le clan paternel ; ces grades, eux aussi, sont donc répartis indépendamment des clans puisque le principe suivant lequel ils se transmettent n'est pas celui suivant lequel les clans se recrutent. Mais ce sont là des complications secondaires qui n'empêchent pas la règle fondamentale d'être bien celle qu'a vue Cushing<sup>13</sup>.

Le rituel est un système combiné d'actions auxquelles participent les clans, les confréries, les corps des prêtres. Nous nous bornerons à en marquer le caractère général. Déjà nous avons signalé dans un volume qui fait partie des *Travaux de l'Année sociologique*<sup>14</sup> l'intérêt qui s'attache à quelques-uns des rites sacrificiels, qu'ils soient ou non totémiques. Mais l'élément central de ce rituel est ailleurs. Il consiste dans une série de représentations dramatiques où sont figurés la marche des dieux, leur arrivée à Zuñi, celle du soleil qui vient faire le feu du nouvel an, le solstice d'hiver, la distribution, par des personnages divers, des semences et des nourritures. Ce sont des mascarades, des rites sympathiques fort simples,

13. Une autre cause de l'erreur commise par Mrs. Stevenson, c'est qu'elle a pris pour des confréries deux ordres militaires, les cactus, *koshikwe* (inexactement assignés par Cushing à deux groupes de clans, *Zuñi Creation Myths*, p. 371) et les gens de la confrérie de l'arc. Les premiers sont ceux qui ont tué un ennemi, mais sans rapporter le scalp ; les seconds sont ceux qui l'ont rapporté.

14. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. xxiii.

des constructions d'autels à symbolismes et à fétiches compliqués, de /133/ véritables œuvres d'art de peinture, de sculpture et de poterie. Ce sont des pèlerinages à des autels éloignés où résident les dieux de la guerre ou les dieux du grain, au lac des morts faiseurs de pluie ; ce sont des courses et des jeux de hasard. Ce qui en fait le fond, c'est un culte qui s'adresse à la fois aux dieux de la nature, aux puissances de la végétation, aux morts et aux totems des clans ; où l'on a tenté l'impossible pour tout parder et tout confondre. Ainsi la fête du solstice d'été comporte d'abord des offrandes individuelles de tout Zuñi ; elles consistent en plumes-prières d'un type fort répandu. Puis, tandis que le grand prêtre du Zénith se retire pour méditer sur les autels symboliques du soleil, de la pluie, des farines, les autres représentants des dieux vont visiter le lac des dieux, Kothluwaluwa, où habitent les dieux ancêtres, maîtres des eaux d'en dessous ; ils y font des offrandes au nom de tout Zuñi, leur adressant des prières à eux et aux tortues qui les incarnent et qu'on sacrifie. Sur une colline voisine, on allume un feu par friction, puis on revient tandis que l'un des dieux met le feu au gazon et garde ses brandons allumés jusqu'au retour à Zuñi. Suit une série de danses du feu et des dieux, le tout mêlé à un culte des tortues, sorte de totem funéraire de tout Zuñi.

On voit le mélange remarquable de thèmes rituels, où les clans et les confréries sont étroitement associés. Rites d'un symbolisme direct, rites directement efficaces, rites raffinés, prières et incantations, se retrouvent côté à côté. On est à la fois tout près de l'*intichiuma* australien et du rituel le mieux agencé des grandes religions antiques.

[L'ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU D'APRÈS LE PÈRE SCHMIDT]  
(1913) \*

/99/ Pour parler de la série d'articles du P. Schmidt, nous avons attendu qu'elle fût terminée. Ils ont, d'ailleurs, été réunis en un volume paru en allemand<sup>1</sup> et, sous cette forme, sont d'une lecture plus facile que dans le texte français<sup>2</sup>.

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 12.

1. *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster, 1912.

2. Schmidt, le P. W., « L'origine de l'idée de Dieu », *Anthropos*, 1908.

Cet ouvrage appartient à un genre qu'on croyait disparu. La tendance en est manifestement apologétique. On y trouve des procédés de discussion que l'on est surpris de rencontrer sous la plume d'un savant, alors même qu'il appartient à une congrégation religieuse : par exemple, à la p. 524 du t. IV d'*Anthropos*, on traite deux collaborateurs de l'*Année* d' « auteurs juifs ». Ce ton, cet entassement d'opinions, d'objections, d'instances, cette critique de l'exégèse nous rappellent les temps lointains où la science des religions naissait et devait défendre son droit à être au milieu de toutes sortes de polémiques tendancieuses.

C'est, d'ailleurs, tout un système que nous apporte l'auteur. L'idée d'âme, de dieux et même l'idée d'un grand Dieu, tout puissant et créateur du monde, seraient antérieures aux idées d'esprits, de *mana*, de magie, qui auraient été inventées de toutes pièces par une soi-disant science des religions, athée et damnable. Le totémisme, même en Australie, serait dû à une sorte de dégénérescence de ces croyances primitives, d'une intuition initiale de la divinité ; il serait donc d'une origine relativement tardive. Cette théorie est démontrée au moyen d'hypothèses extraordinaires. Les Kurnai, qui ne connaissent que le grand dieu et le totem sexuel, représenteraient le métissage d'une ancienne civilisation, proprement australienne, mais sans totémisme, et d'une invasion papoue avec totems individuels et sexuels, mais sans totems de clans exogamiques. C'est, comme on le voit, la thèse d'Andrew Lang, reprise avec un appareil de preuves un peu différentes. M. Graebner a déjà répondu<sup>3</sup> au P. S., comme Howitt l'avait fait à Lang, que l'hypothèse pêche par la base. L'organisation kurnai est simplement le fruit d'une évolution normale et autonome comme on en rencontre d'autres exemples, au cours de laquelle la filiation masculine s'est substituée à la filiation féminine où les totems de clans /100/ se sont effacés comme il arrive si souvent quand a lieu cette transformation. Mais le P. S. s'est obstiné et il est entré dans une polémique des plus aigres avec M. Graebner.

Depuis, dans le dernier volume de l'*Anthropos*<sup>4</sup> le P. S. a commencé une étude sur les langues australiennes qui mérite un sérieux examen. Il s'est efforcé de montrer que les aires linguistiques coïncident avec les aires de culture matérielle et celles des systèmes de filiation. Mais, ces coïncidences fus-

3. *Globus* XCVII, p. 362-366.

4. 1912, avril à décembre.

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

sent-elles établies d'une manière incontestée, elles ne prouvent rien relativement à la filiation des conceptions religieuses. Sous ce dernier rapport, nous ne retiendrons de toutes les déductions du P. S. qu'un seul point : ce sont les rapports qu'il aperçoit entre le grand dieu, dans les tribus du bassin du Darling et les totems de phratrie<sup>5</sup>. [...]

---

5. *Anthropos*, IV, pp. 207-250.

[DIVISIONS DE LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE DANS « L'ANNÉE  
SOCIOLOGIQUE »]  
(1902) \*

/189/ Le plan de cette section a varié jusqu'ici avec le progrès de nos études. Sans nous interdire des modifications ultérieures, nous croyons être arrivés à une formule plus stable que nous tâcherons de justifier en quelques mots.

Une classification idéale devrait répartir l'ensemble des phénomènes religieux sous les quatre rubriques suivantes : 1° *représentations religieuses* ; on y rangerait les notions qui dominent la vie religieuse et celles qui s'y élaborent, les croyances, les mythes et les dogmes. — 2° *Pratiques religieuses* ; à savoir les modes d'action et les règles de conduite déterminés par les notions ou les croyances étudiées préalablement ; les diverses sortes de rites manuels ou verbaux et les conditions de leur accomplissement. — La distinction de ces deux premières rubriques correspondrait à la classification usuelle des faits en mouvements et en représentations. — 3° *Organisation religieuse*, ou régime des groupements constitués dans lesquels fonctionnent les notions ou les pratiques examinées dans les chapitres précédents (hiérarchie, églises, ordres de religieux, sociétés secrètes, etc.) ; on côtoierait ici la morphologie et le droit et l'on rencontrerait des interférences de phénomènes qui relèvent de la sociologie générale, car les sociétés religieuses n'échappent ni aux conditions de la vie normale des sociétés, ni à la concurrence des autres forces sociales. — 4° *Systèmes religieux* ; on s'occuperait dans cette section des groupes naturels de faits appartenant aux trois catégories précédentes, à savoir des religions particulières ou des ensembles de religions présentant des traits essentiels communs (totémisme, polythéisme, etc.) et l'on s'efforcerait /190/ de déterminer la caractéristique générale des unes et des autres.

Les faits et les livres ne se prêtent pas encore à la simplicité de cette classification. Nous étudierons donc à part, sous le

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 5.

titre de *Formes élémentaires de la vie religieuse*, des systèmes religieux comme le totémisme, les rites, les croyances et l'organisation religieuse des peuples dits sauvages, ainsi que l'ensemble des faits désintégrés qui constituent le « folk-lore » des peuples dits civilisés. Il est certain que, chez les primitifs, les diverses formes de la vie religieuse sont plus étroitement unies que dans les religions arrivées à maturité : dans le totémisme, par exemple, la notion que le groupe social a de lui-même est donnée par le mythe totémique dont le rite n'est, en général, que la représentation dramatique. Notre plan respectera donc la confusion primitive des faits, point de départ de l'évolution. Enfin, la plupart des travaux dont nous aurons à rendre compte ici sont faits par des ethnographes et ceux-ci n'ont pas l'habitude d'étudier séparément les diverses catégories de phénomènes religieux.

Sur la place à assigner à la *magie* dans l'étude sociologique des faits religieux, nous sommes encore incertains. Cette incertitude nous a conduits à des recherches que nous pensons publier ici l'année prochaine. Nous tenons, avant tout, pour le moment, à montrer la parenté qui rattache la magie à la religion, tout en lui laissant un isolement relatif.

Nous détachons également de la masse des croyances et des pratiques celles qui concernent les morts. Elles forment un ensemble que se distingue très fortement des autres phénomènes religieux. D'ailleurs, les travaux qui leur sont consacrés demandent à être étudiés à part.

Le terrain ainsi déblayé, nous pouvons appliquer aux religions spécialisées la classification exposée plus haut. Ici, les phénomènes ont en partie leur évolution propre et, d'autre part, ils sont l'objet d'un grand nombre d'études spéciales. Mais une difficulté nous arrête encore. Nous sommes obligés d'ouvrir pour les contes une sorte de parenthèse parmi les représentations religieuses. Il est pourtant évident que les contes ne font pas partie de cette catégorie de phénomènes sociaux ; mais les contes et les mythes ont des éléments communs, sans compter que dans l'histoire ils se touchent et se croisent ; l'étude des premiers peut donc fournir des indications précieuses pour l'intelligence des seconds. Sans doute, /191/ s'il y avait dans l'*Année sociologique* une section consacrée à l'étude des représentations collectives en général, c'est là que nous devrions traiter des contes. Nous devons, en attendant, les rattacher à celles dont ils se rapprochent le plus. Ce serait un pire dommage de les passer entièrement sous silence que de leur donner une place qui ne leur convient pas tout à fait.

[LES DIVISIONS DES SYSTÈMES RELIGIEUX DANS L'« ANNÉE SOCIOLOGIQUE »]  
(1904) \*

/217/ Nous écrivions, il y a trois ans, dans la préface de notre section<sup>1</sup>, qu'une classification idéale des phénomènes religieux devrait les répartir sous quatre rubriques : 1° *Représentations*, 2° *Pratiques*, 3° *Organisation religieuse*, 4° *Systèmes*. Sous cette dernière rubrique, on devrait étudier, disions-nous, « les groupes naturels de faits appartenant aux trois catégories précédentes, à savoir des religions particulières ou des ensembles de religions présentant des traits essentiels communs (totémisme, polythéisme, etc.) ». Nous supposions, bien entendu, qu'entre les différentes espèces de faits qui constituent une religion, il y a des corrélations régulières qui en font un tout systématique, et que les divers systèmes doivent se ramener à un nombre, plus ou moins considérable, mais limité, de formes typiques. Mais le fait n'est pas contesté. Même on a déjà entrepris de classer les types de religion alors qu'on ne songeait pas encore à une classification du détail des phénomènes religieux.

Les systèmes religieux, considérés dans leur ensemble, constituent donc la matière de recherches sociologiques spéciales. Cependant nous avons hésité jusqu'à présent à réunir sous un seul chef les livres qui se prêtent à de pareilles études. La raison en est que les religions dites primitives sont rarement étudiées, quant à leur ensemble, d'une manière systématique, par les ethnographes qui nous les font connaître. Nous avons donc renoncé à les présenter sous cet aspect. Et cependant, elles constituent, elles aussi, des systèmes, et il y a grand intérêt à étudier ces systèmes comme tels, ainsi qu'à ne pas les séparer radicalement des autres, plus développés, qui se sont formés au-dessus de systèmes simples disparus. Nous croyons donc que le moment est venu de réaliser plus complètement notre programme et c'est pourquoi nous inaugurons aujourd'hui une rubrique, *Systèmes religieux*,

\* Extrait de l'*Année Sociologique*, 7, écrit en collaboration avec Henri Hubert.

1. *Année sociologique*, 5, p. 189. [Voir le texte précédent].

où les religions seront étudiées du point de vue que nous venons d'indiquer. Sans doute, nous ne serons pas toujours en état de marquer ce qui fait les caractéristiques de ces systèmes et comment elles expriment les conditions sociales ambiantes. Mais encore faut-il poser le problème, si l'on veut en préparer la solution.

Le plan de notre section se trouvera ainsi rapproché de celui qu'ont adopté les sections voisines. On a pu voir, en effet, la *sociologie économique* et la *sociologie juridique* ouvrir successivement des chapitres intitulés *Systèmes économiques* et *Systèmes juridiques*. Certes il ne s'agissait que de réaliser une symétrie de pure forme, ce ne serait pas la peine de modifier nos cadres. Mais, en réalité, si cette classification s'est généralisée dans les différentes parties de l'*Année*, c'est qu'elle est commandée par la nature des choses et il n'est pas inutile de marquer que la sociologie religieuse n'échappe pas à la loi commune. Cet arrangement nouveau va nous permettre, sur un autre point, une disposition plus logique des matières. Il y a, pour une société religieuse donnée, des systèmes religieux de généralité inégale qui sont coordonnés ou hiérarchisés entre eux. Il y a, d'abord, celui qui est pratiqué par l'universalité de la société religieuse, que celle-ci se confonde avec la société politique (religions nationales) ou s'en distingue (religions universalistes). Mais il y a en outre, des systèmes religieux qui sont propres à des groupes secondaires de la société totale, par exemple aux *gentes*, aux familles, aux collèges d'artisans, aux confréries, aux sociétés secrètes, etc. Jusqu'à présent, ces derniers systèmes ne figuraient dans notre classification sous /219/ aucune rubrique déterminée. Nous allons maintenant pouvoir les faire apparaître et à leur place. Nous distinguerons donc des *systèmes religieux généraux*, c'est-à-dire ceux qui sont communs à toute la société religieuse, et des *systèmes religieux des groupes secondaires*. Cette simple distinction permettra de mettre mieux en lumière la manière dont est constituée la vie religieuse des peuples et la multitude d'éléments qui s'y entrecroisent. Sur ce point encore, notre section présentera avec celle qui suit un parallélisme qui mérite d'être remarqué. On peut voir en effet comment, dans la sociologie juridique, après avoir étudié le système juridique de la société totale, on passe au droit des groupes secondaires, clans, communes, familles, etc.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, CONCEPTIONS GÉNÉRALES  
(1904) \*

/199/ On a pu se demander pourquoi nous ne tenions pas nos lecteurs mieux au courant des travaux concernant la religion en général, ou, ce qui revient au même, pourquoi nous ne posions pas plus souvent les questions générales, philosophiques, que soulève l'étude des phénomènes religieux. Nos raisons étaient diverses : d'abord le caractère d'ordinaire théologique, voire apologétique de ces ouvrages ne leur laisse qu'un intérêt documentaire. Ce sont des phénomènes de la vie religieuse plus que des études sur la religion. Ils traduisent plus ou moins adéquatement les sentiments religieux de leurs auteurs, mais ne nous éclairent pas sur la nature objective de ces sentiments ; ces traductions sont toujours plus ou moins suspectes, car on sait combien la conscience individuelle est exposée à se tromper sur ce qu'elle éprouve, surtout quand il s'agit de faits aussi complexes. De plus, même ceux de ces travaux qui tendent le plus vers le rationalisme se placent délibérément en dehors de la science comparative. Enfin, l'objet de ces recherches est d'une extrême indétermination.

En effet, la religion dont parle le philosophe n'est ni telle religion déterminée, ni l'ensemble des systèmes religieux entre lesquels se sont partagés ou se partagent encore les hommes. Le concept qu'il s'en fait correspond à ses sentiments propres ; il est formé d'après des impressions toutes subjectives. Aussi le voit-on souvent varier, au cours d'une même discussion, suivant les impressions du moment. Kant lui-même, ce rigoureux scolastique, n'est pas exempt de reproches de ce genre <sup>1</sup>. Non seulement le concept philoso- /200/ phique de religion n'est pas vraiment constitué, il est encore tout idéal et ne correspond que de très loin à la réalité. Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. V. A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's*, etc. Fribourg, 1899.

dans des temps déterminés. Que tous ces phénomènes et ces systèmes aient, entre eux, des ressemblances suffisantes pour qu'on puisse tous les appeler du même nom, et en faire l'objet d'une étude unique, c'est ce qui a été démontré ici<sup>2</sup>. Mais ces ressemblances ne constituent pas une chose à proprement parler, une substance, dont l'essence puisse être soit devinée par intuition, soit atteinte par déduction, de manière à ce que la réflexion du philosophe puisse s'y appliquer immédiatement.

Est-ce à dire que nous nous désintéressions complètement de toute recherche d'ensemble sur la religion, c'est-à-dire sur le total des phénomènes religieux ? Nous ne pouvons penser ainsi, parce qu'alors nous tomberions dans un nominalisme pur, un historicisme que nous combattons précisément. Il n'y aurait que des phénomènes isolés, sans lien rationnel, dont on ne pourrait faire que la description, jamais la théorie. Tout au contraire, nous estimons qu'entre la philosophie et la simple histoire, il y a place pour une sévère discipline inductive. Chaque phénomène étant mis à sa place propre, on remonterait, de caractères généraux en caractères généraux, jusqu'à obtenir des faits tellement universels, tellement constants dans toute religion possible, que l'on fût assuré d'être en présence, sinon d'une essence proprement dite, du moins d'un phénomène ou d'un groupe de phénomènes indispensables pour qu'il y ait religion. De même pour les questions d'origine. Nous croyons qu'il est possible, dès maintenant, de rechercher les phénomènes religieux de plus en plus élémentaires, que l'on puisse considérer comme étant souches des autres et non pas comme des produits de seconde et tierce formation. Conditions nécessaires et universelles, faits primitifs, tout cela, nous croyons que la sociologie religieuse peut le découvrir, mais sans déplacer un fait de son cadre historique.

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que nous dénions tout intérêt/201/ rêt à ces travaux philosophiques. Tant que la sociologie religieuse ne sera pas plus avancée, ils rappelleront la nécessité et la possibilité d'une synthèse qui reste toujours à faire. En même temps, ils font sentir au sociologue qu'il ne doit pas s'absorber dans le passé ; mais que l'histoire et l'ethnographie ne doivent lui servir qu'à mieux comprendre le présent afin d'aider l'humanité à prendre conscience de son avenir. Seulement si ces spéculations abstraites peuvent servir à empêcher que ces problèmes ne soient oubliés, elles n'aident guère à les résoudre.

2. V. Durkheim : « La définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, 2.

[LES FORMES PSYCHIQUES ET L'IDÉE CENTRALE DE LA RELIGION]  
(1904) \*

/201/ Ce livre<sup>1</sup> vient à son heure et marque une réaction notable contre des idées devenues courantes parmi les théologiens de tous cultes, et qui menaçaient d'envahir les théories philosophiques, voire la science des religions. On sait que, sous diverses actions, celle du rationalisme criticiste et celle de la science entre autres, la philosophie religieuse avait, dans ces dernières années, fait d'immenses efforts intellectuels pour cantonner la religion sur un terrain sentimental et mystique. Les théories de Ritschl, en Allemagne [...] l'avaient réduite à un système de jugements subjectifs et sentimentaux, appelés du nom bizarre de « jugements de valeur ». Ces théories avaient eu le plus grand succès, tout comme en France, les doctrines assez analogues de M. Sabatier<sup>2</sup>. Une sorte de libéralisme hypercritique avait, au fond, trouvé, dans la répudiation de tout dogme, une espèce de dogme, et la religion n'était plus qu'un tissu de sentiments mystérieux. La foi devenait un mouvement transcendant de l'âme. Elle ne s'attachait plus à aucun objet. L'orthodoxie ne pouvait manquer de protester : un mouvement contre le mysticisme commence à se produire. Et comme les orthodoxes ont conservé, peut-être mieux que d'autres, le sens des nécessités inhérentes à toute religion, le livre de M. Girgensohn est en même temps qu'un symptôme parmi d'autres, un enseignement.

/202/ Naturellement, le mode de procéder est tout scolastique, et il s'agit, simplement, d'opposer une façon de concevoir « l'essence de la religion » aux autres façons de la concevoir. Il ne s'agit nullement de science et de comparaison. Originellement obligé à prouver que le « christianisme (protestant) est la religion absolue » M. G. a senti le besoin de construire et d'analyser « le concept empirique de religion ». Rien de mieux, s'il l'eût construit et analysé avec un minimum de ratiocination. Mais, au contraire, il n'y a même pas une défi-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. K. Girgensohn, *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion*. Leipzig, 1903.

2. [Cf. plus loin dans ce volume.]

nition scolastique de la religion. Du moins nous ne pouvons compter comme telle la courte discussion des étymologies proposées du mot religion. En réalité, le moment de la définition et celui de l'analyse dialectique coïncident étroitement dans tout le livre, et nous sommes en présence d'une simple construction, où la critique des idées émises et la réponse aux objections possibles remplace la critique des faits. Puisque tout l'essentiel du livre porte sur la détermination de l'essence de la religion, contentons-nous d'indiquer la conclusion et les moyens par lesquels M. G. y parvient.

« La religion a pour signe caractéristique l'idée de dieu : celle-ci est l'idée centrale de toute religion. Les éléments religieux de la vie de l'esprit humain se reconnaissent donc à ce signe distinctif qu'ils soutiennent une relation quelconque avec cette idée de la divinité ». Pour établir cette thèse, l'auteur commence par réfuter la théorie sentimentaliste et volontariste. La religion, dit-il, n'est pas simplement « volonté et sentiment ». Le sentiment religieux (théorie de Schleiermacher) n'est pas le tout de la religion, car il n'est lui-même que la façon dont la notion de dieu affecte la vie sentimentale de l'individu. La volonté religieuse et la morale ne le sont pas davantage, puisqu'elles ne sont que la volonté et le caractère dirigés par la notion même de dieu. La religion n'est pas un « contenu de la raison pratique » ; elle dirige celle-ci, elle n'en émane pas. Elle est, avant tout, œuvre de la raison et M. G. résiste, ingénieusement et énergiquement à toute théorie qui lui attribuerait une essence transcendante, une cause mystique et qui la distinguerait de ses manifestations généralisées. Même il critique les théories plus raffinées (celles de Hartmann par exemple), qui déduisent la religion de la tendance au bonheur ; il leur reproche de ne voir dans l'idée de dieu que le produit de ten- /203/ dances partielles de l'esprit humain. De même encore, tout effort pour déduire la religion échoue, suivant M. G. aussi bien l'effort de Kant qui, par instants, la réduit au rôle de postulat de la raison pratique, que celui de Hegel qui en fait la conclusion de raisons théoriques et de motifs esthétiques.

En somme, M. G. en arrive, à la fin d'une étude toute philosophique, à rejeter toute déduction *a priori*, à poser la religion comme une réalité irréductible, à ne pas la distinguer de ses formes historiques, qui sont, pour lui, la manifestation directe, l'expression même de la façon dont l'idée centrale, celle de dieu, agit sur toute la vie mentale. Il parvient ainsi à des conclusions méthodologiques fort curieuses, quand il admet la nécessité d'une induction historique et comparative. Il y a, il est vrai, trois religions qui semblent ne pas faire

de place à cette idée de dieu, dont notre auteur fait le centre de toute vie religieuse : c'est le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme. Mais M. G. répond à cette objection que la notion de Bouddha et celle de Nirvâna ont joué dans le bouddhisme un rôle analogue à celui de la notion de dieu ; de même, la notion de *tao* et de *ti* dans la religion de Lao-Tse. D'ailleurs, dans la mesure où les fidèles de ces grands hommes n'y croient pas comme à des espèces de divinités, M. G. refuse à leurs croyances tout caractère religieux pour n'y voir qu'une morale et une philosophie.

Toute cette discussion positive est ingénieusement conduite, bien qu'il puisse sembler excessif à beaucoup de rayer, du nombre des religions, le bouddhisme épuré du Petit Véhicule (Ceylan-Siam). Mais, du point de vue même qu'admet l'auteur, une analyse historique plus étendue aurait pu le mener à des résultats plus exacts. Ce n'est pas l'idée de dieu, l'idée d'une personne sacrée qui se rencontre dans toute espèce de religion, c'est l'idée du sacré en général. Dans le totémisme le plus obscur, dans le culte des ancêtres le plus primitif, dans le naturisme le plus enfantin, on trouve des êtres, des choses, mal déterminés, fantômes des morts, espèces animales ou phénomènes naturels qui sont l'objet d'un respect évidemment religieux, qui sont séparés du monde profane. La notion de dieu, le culte adressé à une personnalité n'est qu'un cas, une spécification, une différenciation ultérieure des sentiments de respect qui s'adressent d'abord à ces puissances impersonnelles, sans formes définies. La notion de dieu se résout, en dernière analyse, en la notion du sacré.

#### SYSTÈMES RELIGIEUX DES GROUPES SECONDAIRES. LES SECTES. (1905) \*

/293/ Parmi les sous-groupes religieux, un des plus importants est celui qui mérite le nom de secte. Sans chercher à déterminer avec exactitude les contours de cette notion, nous voudrions indiquer tout au moins quelques-uns des problèmes qu'elle soulève.

La secte est un phénomène d'une extrême généralité. Pour certaines régions le mode normal d'existence est d'être divisées en sectes. Les grandes religions universalistes, détachées

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

de tout milieu national défini, devenues supérieures ou plutôt extérieures à la vie juridique propre des sociétés politiquement constituées, se segmentent naturellement en sectes. Le bouddhisme pur n'a peut-être jamais existé. Les dix-huit sectes que compte la tradition classique de cette religion prétendent chacune à la plus haute antiquité. En tout cas, la plupart sont très proches de la fondation du bouddhisme, et toutes durent certainement se partager, d'une façon mal définie, les moines et les fidèles. Le protestantisme, lui aussi, ne se présente, historiquement, que sous la forme de sectes et de multiples églises, églises dont l'existence hiérarchique devient chaque jour plus précaire. Le catholicisme lui-même malgré ses prétentions, et les multiples églises orthodoxes (également catholiques d'ailleurs) ne sont, au fond, sociologiquement, que des sectes d'une même religion. Elles ne sont de pures religions qu'aux yeux de leurs fidèles. Elles n'ont pour les différencier des sectes que le mérite d'avoir triomphé des autres auprès de leurs adeptes. Elles se traitent, d'ailleurs, mutuellement de sectes et d'hérésies et chacune prétend être la religion, sans se rendre compte de ce qu'une pareille prétention enveloppe de relatif. — De même l'islam connaît la répartition des musulmans en chiites et sunnites, et nous négligeons de signaler ses nombreuses proliférations dont deux, récentes et bien connues, le mahdisme et le bâbisme sont encore actuellement florissantes.

Des religions nationales ont aussi connu le phénomène de la secte, et d'une façon très aiguë. Le conflit entre sectateurs de Lao-tseu et disciples de Kong-fu-tseu n'est pas complètement /294/ apaisé en Chine. Le brahmanisme, qui est pourtant l'ossature même de l'Inde entière, est déchiré, depuis la plus ancienne histoire, entre partisans du rituelisme (de la *purvamimamsa*, ou *karmamimamsa*) et gnostiques pour ainsi dire (de la *jñanamimamsa*, ou *uttaramimamsa*). Le judaïsme d'avant et d'après l'exil a connu les heurts du prophétisme et du sacerdotalisme. Au temps de Jésus, dans la Synagogue qui n'était elle-même qu'une secte, il n'y avait pas seulement les deux sectes des pharisiens et des sadducéens : les groupements messianiques abondaient en Judée et dans la diaspora. Le christianisme d'une part, le judaïsme rabbinique de l'autre, ne furent que les deux sectes qui seules persistent.

Ceci nous mène à notre second point. La secte n'est pas seulement un phénomène normal de l'histoire des religions, c'est encore un phénomène initial. C'est sous la forme de sectes que naissent les religions. Toujours une religion nouvelle, si transcendante, si négative qu'elle soit, s'organise au sein d'une autre. Elle ne prétend quelquefois qu'à la réformer,

à ramener cette dernière à la pureté de la première révélation. C'est le cas des religions produites par le christianisme. Le plus souvent, à sa naissance, la future religion ne s'oppose à la religion mère que comme une secte ; même quand elle dissout la plus grande part des notions et décompose la plupart des rites, la nouvelle ne nie point l'ancienne, elle ne veut que lui superposer des modes d'action et de pensée collectives qu'elle croit supérieures. Ainsi ni Jésus ni Paul ne se détachèrent complètement de Moïse ; ainsi le Bouddha et le Jina ne nièrent jamais la réalité, phénoménale il est vrai, des dieux du brahmanisme. La religion nouvelle porte à son début la marque de son origine sectaire.

La secte est donc un phénomène social qui est extrêmement fréquent et dont les effets sont immenses.

Il n'y a là rien qui nous doive étonner et il est normal que les faits se passent ainsi. Une religion déterminée n'est qu'une sorte d'abstrait, d'extrait conventionnel de la vie religieuse de tous ses adeptes. Or cette vie religieuse n'est nullement répandue d'une façon uniforme parmi tous les individus. Chacun la réfracte à sa façon et des sous-groupes nombreux se forment dans toute religion, plus ou moins stables, plus ou moins isolés, mais où la religion donnée est aperçue d'un certain point de vue et pratiquée d'une certaine façon. Des différences locales caractérisent les cultes de chacune de nos /295/ paroisses catholiques ; des différences morales caractérisent, à l'intérieur de chacune d'elles la mentalité religieuse des diverses familles, des diverses classes sociales. Mais le phénomène de réfraction perpétuelle est beaucoup plus grave encore. La vie religieuse est une continuelle gestation. A chaque instant dans une religion donnée, comme dans une société donnée, se produisent des courants sociaux déterminés, qui marquent la chute ou la naissance d'une idée ou d'une pratique. Ce sont des individus que leur position sociale rend particulièrement aptes à subir ou à créer ce mouvement, qui s'agrègent et forment un groupement momentané ou définitif. Ainsi de nos jours le rituelisme agite l'anglicanisme, l'Eglise épiscopale d'Angleterre ; l'école d'exégèse critique agite le catholicisme romain. Que ces fluctuations des individus et des idées arrivent à former des associations, juridiquement et religieusement établies, qu'elles se constituent des dogmes et des cultes, voilà une secte ou une Eglise qui est née.

La religion, comme tous les phénomènes sociaux, est dans un constant devenir : le nombre de ses segmentations et de ses procréations, manquées et viables, est normalement indéfini. La secte est le produit naturel du fonctionnement des phénomènes religieux.

Nous avons tenu à marquer l'intérêt que, pour nous, ces problèmes soulèvent. Jusqu'ici, nous avons plutôt défendu la méthode monographique qui consiste à classer généalogiquement ou logiquement les diverses formes des diverses institutions sociales, religieuses et autres. Les quelques travaux que nous avons publiés n'avaient même pas d'autre principe. Mais si nous ne nous repentons nullement d'avoir commencé un travail nécessaire, nous ne voudrions pas laisser supposer que nous n'approuvons que cette méthode et n'étudions que ces problèmes. Nous savons fort bien que les formes des mythes ou des rites que nous étudions n'existent qu'à des moments donnés dans le temps, qu'elles sont seulement des points d'arrivée et des points de départ d'incessantes variations dont les sectes en particulier sont un des agents des plus actifs.

[LA NAISSANCE DE L'IDÉE DE DIEU ET DES RÉDEMPTEURS]  
(1907) \*

/317/ Le problème que pose ce livre<sup>1</sup> est certainement à traiter. Pour le limiter et l'étudier scientifiquement, nous ne l'eussions certes pas formulé comme M. Breysig. Nous n'eussions surtout pas parlé d'origine, de naissance des notions, car il ne s'agit ici nullement d'origines ; nous n'eussions pas non plus prétendu comprendre la notion de dieu tout entière dans la recherche, car il ne s'agit que de l'un des attributs de la divinité monothéistique, la Providence. Et nous nous serions demandé simplement dans quelle mesure les cycles mythiques qui ont pour thème central soit le mythe du héros civilisateur, soit le mythe du héros sauveur, soit le mythe du dieu créateur et sauveur, ont contribué à la formation de la notion de Providence dans les grandes religions.

M. Breysig a prétendu plus haut et plus vaste. Il a voulu classer les formes de la croyance en Dieu, aboutir à une « histoire » de cette croyance, et, ce qui pis est, à une histoire universelle. La méthode qu'il a suivie est celle, non pas de la philosophie de l'histoire, mais celle de l'histoire comparée, /318/ telle que l'entend M. B. dans de nombreux livres qui ont d'ailleurs été fort bien accueillis en Allemagne. Il applique à nouveau la division qu'il a inventée de l'histoire de l'humana-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905.

nité. Temps primitifs, anciens et nouveaux (*Urzeit* et *späte Urzeit*), Temps historiques (*Neuzeit*), anciens et nouveaux. Cette répartition rigide et vague n'étant plus mise en question, donne ici un résultat bizarre, mais qui n'est pourtant pas sans valeur. Eskimos et Australiens représenteraient la pensée de l'*Urzeit* ancienne ; les Américains du Nord, du Sud et du centre, les diverses époques de l'*Urzeit* tardive ; les idées des Sémites primitifs, les mythes des Aryens primitifs devraient avoir passé par des formes équivalentes. Les peuples historiques de ces deux races auraient formé, à l'aide de la matière ancienne, la notion de Dieu.

Dans ce cadre, le tableau des faits est varié, coloré, mais fréquemment superficiel. On en jugera. A l'origine, une religion sans sauveur, sans héros créateur, sans esprit civilisateur, sans ancêtre semi-animal, assez bien représentée par la civilisation eskimo. Puis une religion dont la croyance fondamentale se retrouve sur toute la surface de l'Amérique sous des formes plus ou moins évoluées : l'ancêtre créateur, fondateur de la religion et des lois, est seulement à moitié humain, et engagé plus ou moins profondément dans la nature animale selon le degré d'évolution. C'est Yehl, le corbeau des Thlinkits ; c'est Michabozo, le grand lièvre algonquin ; c'est Quetzalcoatli ; c'est Virakocha, qui sont déjà des dieux au Mexique et au Pérou. Mais le principe fondamental, la forme première de la croyance à dieu, est trouvé : c'est un être bon, un esprit ancêtre, toujours à forme d'animal.

Le point délicat de la démonstration était le passage aux Indo-Européens et aux Sémites. M. Breysig l'a franchi, il faut en convenir, avec la méthode requise, sinon avec le succès voulu. Il fallait démontrer, en vertu même des postulats de la méthode historique, que la notion du dieu animal n'avait pas été étrangère aux mythologies sur lesquelles se sont greffés les grands mythes connus du monde sémitique et du monde européen. Or les dieux à forme animale ne se retrouvent qu'en Égypte. Cela suffirait déjà. M. B. ne doute d'ailleurs pas de leur identité avec les dieux animaux de l'Amérique ; il n'en doute pas et ignore bravement toute la question du totémisme égyptien, et toute la question même du totémisme en général. Il va plus loin : Jahvé était-il un dieu /319/ animal et humain ? Pour lui, l'histoire humaine de celui qui fut le dieu unique et omnipotent ne fait pas de doute, ce fut un héros vainqueur du dragon ; en ce qui concerne sa nature de taureau, M. B. s'exprime avec les précautions convenables, mais ne nous cache pas ses sympathies pour la supposition. Les dernières hypothèses sur l'épopée babylonienne trouvent naturellement chez lui un exploitateur zélé, habile, hardi, quel-

quelques fois heureux. Chez les dieux indo-européens, la figure animale a disparu, bien que M. Breysig ne doute pas qu'elle n'ait été un moment la leur ; leur caractère humain et leur lutte contre le dragon sont par contre des thèmes tout aussi nets que dans les mythologies américaines.

C'est par le dégagement définitif de la notion d'un esprit créateur, civilisateur, que s'est constituée la notion du dieu parfait, bon, tout puissant, unique (*all-ein*, sic !). Elle a perdu dans la préhistoire et l'histoire ancienne son caractère animal. Dans les temps anciens de l'histoire moderne (la civilisation grecque fait partie de celle-ci pour M. Breysig), elle s'est dépouillée progressivement de son allure humaine, historique ; les héros sont montés au ciel, les aventures des dieux se sont logées dans l'éternité et non plus en des âges mythiques ; la notion de leurs ennemis mythiques s'est raréfiée. Comment et pourquoi se sont opérées ces évolutions successives, c'était là proprement le travail de l'historien chercheur de « causes historiques ». M. Breysig s'abstient cependant de les chercher : il lui suffit d'avoir classé des formes, et indiqué ce qu'il croit une loi de l'« histoire » universelle.

Ainsi, la méthode de M. Breysig laisse de côté toute la plus grave des questions historiques. Bien qu'il se défende de métaphysique et de théologie, on dirait qu'il attribue à une sorte de notion du progrès ou à l'idée d'évolution et d'histoire une valeur extraordinaire. La pensée humaine semble être dans son livre, mue par une *vis a tergo* inconnue ; les formes se succèdent de plus en plus pures, et le passage des unes aux autres reste quelque chose d'incompréhensible. L'histoire pure, même devenue générale et comparative, même prétendant retracer des séries logiques de faits, laisse ces séries en l'air, ou bien leur attribue une réalité et une force qu'elles n'ont jamais eues. En réalité, l'histoire de M. B. ainsi entendue, pour marquer un réel progrès sur l'histoire anecdotique reste encore pleine de hasards, de lacunes, de discontinuités : elle est antihistorique.

/320/ Ce travail est donc un excellent prétexte pour nous d'opposer les méthodes que nous préconisons aux méthodes, d'ailleurs les plus proches des nôtres, de l'histoire universelle. Déjà M. B., qui ne connaît pas l'*Année* et nos travaux, a adopté le principe de la définition, et son livre débute par la détermination du sens donné aux mots esprit, dieu, sauveur ; déjà M. B. croit, comme nous, qu'il est possible d'établir une généalogie des diverses formes des phénomènes sociaux ; de les rattacher, en dehors de toute considération exclusivement chronologique, par des liens génétiques, d'enchaîner les unes aux autres les diverses croyances comme une file de condi-

tions et de produits, comme des formes successives d'une matière continuellement recomposée.

Mais c'est ici que le point de vue purement historique emporte le vice fondamental de la méthode. La recherche s'arrête là ; la logique ne vient que suppléer au défaut de chronologie ; la série rationnelle des phénomènes religieux n'a d'autre but que de permettre de se figurer l'histoire pré-historique. Certes, nous croyons que l'un des derniers buts de la sociologie sera de permettre une sociologie descriptive complète, c'est-à-dire non seulement une « histoire naturelle », mais encore une « histoire de l'humanité ». Mais nous croyons qu'on n'arrivera à s'assurer de la rationalité, de la nécessité, de la réalité des séries logiquement constituées que par une méthode complètement sociologique. C'est en procédant à la recherche constante des rapports constants entre les divers groupes de phénomènes sociaux qu'on arrivera à déterminer la généalogie des formes de chacun des groupes, et le pourquoi de cette généalogie.

Cette méthode est d'ailleurs loin d'être exclusive d'une saine recherche historique. Il y a plus, elle la requiert. Car ce n'est qu'en laissant le phénomène social pour ainsi dire dans sa gaine de phénomènes circonvoisins, en ne l'en détachant qu'avec les plus infinies précautions, nécessaires pour noter les rapports, qu'on pourra démêler et la nature du fait, et ceux de ces rapports qui sont vraiment déterminants de sa forme. Même au point de vue de la description des faits, la recherche sociologique est plus féconde que l'histoire trop générale de M. B. ou l'histoire trop détaillée des vieilles écoles [...].

[NOUVELLE DIVISION DES SYSTÈMES RELIGIEUX DES SOCIÉTÉS  
INFÉRIEURES DANS L' « ANNÉE SOCIOLOGIQUE » I.]  
(1910) \*

/75/ Jusqu'à présent, nous réunissons assez confusément sous ce titre toutes les religions qui ne sont ni nettement nationales ni universalistes. Mais c'était cataloguer sous une même rubrique des systèmes très disparates. Au point de vue de la structure politique, de l'organisation juridique, on ne confond pas les sociétés d'Australie, celles de l'Amérique du Nord,

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

et enfin des royaumes comme le Dahomey. Des distinctions parallèles doivent être introduites dans la classification des systèmes religieux. C'est pourquoi, parmi les religions des sociétés inférieures, nous distinguerons désormais celles qui sont proprement et essentiellement totémiques et que nous appellerons religions totémiques de celles où le totémisme, tout en subsistant, est pourtant en train de donner naissance à une forme religieuse nouvelle. On y trouve encore des totems attachés à des groupements familiaux, phratries ou clans ; mais le culte des totems ou se modifie ou s'efface pour faire place au culte d'esprits et même de divinités proprement dites. Mêmes les clans, restant parfois reconnaissables, les sous-groupes religieux prennent un aspect nouveau, une nouvelle organisation : ce sont les confréries si souvent et si improprement appelées sociétés secrètes. Nous appellerons ces religions que l'on observe notamment chez les Indiens de l'Amérique du Nord, *religions inférieures à totémisme évolué*. Elles nous rapprochent d'un système religieux plus élevé et qui pourtant ne saurait être rangé sous la même rubrique que les grandes religions nationales. De cette espèce tel est, notamment, la religion des Ewhe qui est étudiée plus loin. Ici, il n'est plus question de clans, ni de phratries ; la religion est devenue tribale et nous lui donnerons ce nom. Mais une tribu, quoiqu'elle puisse parfois atteindre d'importantes dimensions, n'est pas encore une société assez hautement organisée pour mériter d'être appelée une nation. Il y a une distance entre un Etat comme l'Egypte ancienne et les plus grands royaumes de l'Afrique occidentale ; naturellement elle se retrouve entre les religions correspondantes.

Cette innovation dans notre nomenclature a l'avantage de mieux marquer les intermédiaires qui rattachent le totémisme aux types religieux les plus perfectionnés. Plusieurs des /76/ analyses qu'on va lire ont précisément pour objet de marquer quelques-unes des étapes de cette évolution.

[NOUVELLE DIVISION DES SYSTÈMES RELIGIEUX DES SOCIÉTÉS  
INFÉRIEURES DANS L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE II.]  
(1913) \*

/90/ Nous avons, au tome XI de l'*Année*<sup>1</sup>, reconnu la nécessité d'introduire, dans le groupe quelque peu confus des reli-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. P. 75 [Voir le texte précédent].

gions dites inférieures, des subdivisions qui en rendent sensible la réelle diversité. Nous avons distingué trois phases différentes de l'évolution religieuse, correspondant à trois types de sociétés ; les systèmes purement totémiques tels qu'on les trouve en Australie ; ceux où le totémisme, tout en subsistant, évolue, se transforme par exemple en naturisme, où les clans se changent en confréries ; enfin, les religions tribales. Mais, en même temps, nous avons prévenu les lecteurs que cette classification n'était et ne pouvait être que provisoire, et qu'il y aurait lieu de la perfectionner progressivement. Nous allons, sur un point, y introduire une modification.

Parmi les systèmes tribaux, nous rangions des religions pourries, comme celles des Koryak et des Chuckchee, avec celles des Ewhe ou des Bantous. Sans doute, à travers des sociétés dégénérées, on peut encore, le plus souvent, retrouver les traits les plus caractéristiques de l'organisation normale qui y était autrefois en vigueur et, pour cette raison, les classer sous l'une ou l'autre des rubriques adoptées. Mais d'abord, ce travail de reconstitution n'est pas toujours possible ; il reste, le plus souvent, conjectural. De plus, il est utile que ces états de dégénérescence soient étudiés en eux-mêmes et /91/ pour eux-mêmes. Les faits religieux y présentent des particularités qui sont instructives ; c'est une expérience remarquable qu'il faut utiliser en lui laissant tous ses caractères spécifiques. En voyant comment les religions se décomposent, on peut mieux comprendre comment elles se sont composées : il y a intérêt à savoir quels sont les phénomènes les plus résistants, quels sont, au contraire, ceux qui disparaissent le plus vite. La création d'une rubrique spéciale est d'autant plus nécessaire que l'on a parfois pris pour primitifs et simples des systèmes religieux en voie de décomposition : c'est le cas, notamment, des Vedda. On a cru que plus le culte des esprits et surtout des petits esprits, des âmes des morts, est prépondérant, plus une religion est proche des origines, alors qu'au contraire cette prépondérance est généralement caractéristique d'une régression religieuse.

Un autre perfectionnement nous a, à un moment donné, paru désirable. Il y a des religions tribales de tout degré : elles vont d'un naturisme diffus et assez vague jusqu'à une sorte de monothéisme. Mais, à distinguer trop nettement ces différentes formes de religion tribale, on s'exposait à classer dans des catégories différentes des religions, qui, en réalité, font partie de la même civilisation, comme les religions bantoues qui sont tantôt des agrégats de cultes confédérés, tantôt des religions unifiées autour d'un dieu et d'un culte

central. Inversement, de ce point de vue, on serait obligé de ranger dans un même genre des religions qui ressortissent à des familles de peuples et à des civilisations distinctes, comme celles des Baganda et de certains peuples nilotiques. Il nous a paru qu'il y avait intérêt à ce que le lecteur pût suivre du regard comment une même religion, dans une même culture, peut passer par degrés de la diffusion à l'unité, et c'est pourquoi nous avons renoncé à introduire de nouvelles distinctions dans les systèmes tribaux.

## chapitre 2

### débats et combats

capitulum 2

debetur et conditur

17  
18  
19  
20  
21

[L'ÉCOLE ANTHROPOLOGIQUE ANGLAISE ET LA THÉORIE DE LA  
RELIGION SELON JEVONS]  
(1898) \*

/160/ M. Jevons nous donne un véritable manuel de la science des religions<sup>1</sup> telle que la conçoivent les savants de la nouvelle Ecole anthropologique : R. Smith, MM. Tylor, Lang, Frazer. « Il veut résumer les résultats de l'anthropologie récente, apprécier leur importance pour les problèmes religieux. » Ainsi, le livre s'adresse d'abord aux étudiants en histoire des religions ; mais il présente encore de l'intérêt pour les folkloristes, et en général pour le grand public. Exposer l'état actuel des questions, et, à propos de chacune, montrer dans quel sens la recherche devra s'orienter, voilà les deux buts de l'auteur.

M. J. résume et ajoute ; sa méthode est exactement celle de ses prédécesseurs ; ses principes sont ceux qu'ils ont adoptés. Il lui arrive de se proclamer leur disciple. Il est donc resté fidèle à ce qui est l'esprit même de ce que nous pouvons appeler l'Ecole anglaise, ou plutôt encore (car elle a déjà souvent dépassé les limites de la science anglaise) l'Ecole anthropologique de la science comparée des religions. Il serait long d'exposer les résultats généraux de tous ces travaux. Mais il est indispensable de montrer, à grands traits, pour le public sociologique et à propos de ce livre, ce qu'est essentiellement cette école. — Historiquement, elle dérive de l'évolutionnisme spencerien, et la continuité de l'évolution /161/ religieuse est un de ses thèmes favoris. Scientifiquement, d'une part, elle s'oppose à l'Ecole philologique allemande et française (tout particulièrement avec M. Lang), et, d'autre part elle se rattache à la science récente de l'anthropologie. Elle tâche de retrouver les principes humains, et non plus historiques et philologiques, des faits religieux. L'explication, comme toutes les explications de l'anthropologie, consiste à découvrir le fond psychique de l'humanité tout entière sous la variété

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. F. Byron Jevons, *An Introduction to the History of Religions*, Londres, 1896.

des phénomènes. En étroits rapports avec les recherches sur les origines de la famille, de la société, du droit, l'anthropologie religieuse a donc consisté à introduire l'étude des religions primitives dans le cadre des anciennes études historiques, philologiques et folkloristes. Les faits qu'étudiaient l'histoire classique ou bien la philologie comparée, ou bien le folklore, reçoivent en effet, un jour tout nouveau de leur constant rapprochement avec les faits des religions primitives. Alors l'identité fondamentale de ces trois ordres de faits apparaît : religions primitives, religions des anciens peuples civilisés, survivance des croyances et des rites dans les usages locaux et les traditions de l'Europe et de l'Asie.

Mais ce sont là, en quelque sorte, les procédés extérieurs de l'école. L'esprit en apparaît avec deux caractères constants depuis M. Tylor jusqu'à MM. Hartland et Jevons. L'anthropologie est une science vague, sans grande précision, où la comparaison n'est pas gouvernée par des canons rigoureux, où la recherche du fait contraire n'est nullement capitale. L'étude des concordances est tout, celle des différences est secondaire. Il y a à cela une raison : l'anthropologie est une branche de la psychologie individuelle ; la méthode de la religion comparée est donc du même genre. Il s'agit toujours de retrouver les processus mentaux individuels qui sont à la base des faits : croyances ou actes religieux. La découverte des principes psychiques épuise la recherche et l'explication. Quand on a rapproché les règles du tabou et les lois de l'association des idées, quand on a rapporté l'origine des cultes et de la magie à une notion primitive de la causalité, le but est atteint. Un certain intellectualisme est le principe caché de cette méthode. Les actions de l'homme sont censées dépendre de ses vues sur le monde. Ce n'est pas par les besoins sociaux, ni par les institutions concomitantes qu'on explique la forme des phénomènes religieux, mais par des conceptions tout /162/ individuelles. Je sais bien que R. Smith a fait la part plus grande aux rites qu'aux croyances, que M. Frazer a ambitionné surtout de constituer une science des rites. Mais toujours et partout, même chez notre auteur, comme on verra, ce sont encore les idées qui gouvernent tout.

Le caractère général des résultats s'en ressent. L'emploi principal de la psychologie individuelle et de l'anthropologie aboutit surtout à constituer des schèmes très généraux, où tous les faits fusionnent les uns avec les autres, même avec leurs opposés, de telle sorte qu'on aboutit à une sorte d'image générique, et non pas à un système rationnel des phénomènes constatés. Certes rien ne se répète plus, et chez les divers peuples et aux différents moments de l'histoire, que les faits

religieux. La constitution de genres n'est nulle part plus facile ; et sur bien des points, les travaux des savants anglais ont abouti du moins à cela. Mais l'intérêt consiste précisément à voir l'évolution, la déformation de ces genres, leur division historique en espèces distinctes. En résumé, tous les caractères de ces travaux proviennent d'un même fait ; la méthode n'est pas sociologique. En tout cas, des considérations de cet ordre ne sont qu'accidentelles ou accessoires. Or c'est en rattachant, une fois pour toutes, les faits religieux à leur substratum social, qu'on leur donnera leur véritable physiologie, leur place, et qu'on les verra de la façon réellement objective qui convient.

Le souci de l'histoire, la direction de l'étude vers les problèmes de l'évolution religieuse, les tendances vers une vue volontariste et sociologique sont des qualités précieuses à la pensée de M. J. Il est un des savants de l'Ecole anthropologique qui ont le plus réfléchi aux principes de leur science. Il a apporté soit des critiques à des théories admises, soit des conclusions nouvelles. Comme on n'analyse pas un manuel, nous allons nous borner à l'étude des questions les plus importantes où M. J. nous semble avoir innové, savoir : les rapports de la religion et de la magie, le totémisme, la théorie du tabou.

I. — M. Frazer avait abouti à cette conclusion générale, d'une identité foncière de la religion primitive et de la magie dite sympathique, qui subsiste dans le folklore : identité d'origine puisque toutes deux dérivent d'une même conception de la nature, où n'existent ni la notion du naturel, ni /163/ celle du surnaturel, où tout se mêle, et où un départ n'est pas fait entre les pouvoirs magiques des hommes et les puissances divines ; identité de nature, puisque la magie et le culte sont des applications du même principe, suivant lequel le semblable engendre le semblable. L'acte du sorcier ou du prêtre est censé, en effet, produire sympathiquement un phénomène similaire, correspondant et attendu. — Contre une telle théorie M. J. s'élève avec la plus grande énergie. Loin d'être la source de la religion, ou de lui être identique, la magie, pense-t-il, en est l'opposé. Elle est différente d'origine. Cette conception de la nature que M. Frazer décrit, où hommes et dieux se confondaient, où le mélange du surnaturel et du naturel fournissait de l'action divine et humaine des notions fantasmagoriques, cette conception, soutient M. J., n'a jamais existé. Au lieu d'avoir pour principe les caprices possibles de la nature, la magie du primitif repose sur la croyance à l'uniformité de ses lois. L'animisme, suivant lequel tout dans le monde est animé, n'est nullement une vue religieuse ;

c'est une théorie scientifique des choses. La magie sympathique n'est que la science appliquée du sauvage. Si le primitif croit à son efficacité, c'est qu'il a la certitude que des lois naturelles et uniformes existent. La religion a toujours eu une autre origine. Sans parler de ses causes sentimentales et de ce sens religieux qui est au fond même de l'humanité, la religion repose sur la foi en des êtres surnaturels. Leur existence est déduite de la constatation de faits ou de choses surnaturels, c'est-à-dire situés en dehors du pouvoir de l'homme. La nécessité d'entrer en relations amicales avec eux, par un culte ou une religion, dérive de là. Dès l'origine les deux notions semblent avoir existé. Les confusions que, dans l'histoire, les peuples ont souvent faites entre elles, en Chaldée, à Rome, ont constitué de véritables régressions dans l'évolution religieuse. — La différence de nature n'est pas moins radicale. Quand elle a été religieuse, la magie n'a été qu'une parodie de la religion, une imitation funeste. La religion a pour but le bien de la communauté ; il s'agit de concilier ces êtres supérieurs qui peuvent être terribles faute d'accord avec eux. La magie a, au contraire, pour but, le mal de tel ou tel individu, même de parents. Souvent elle est une véritable infidélité à l'égard des dieux du clan ; elle se sert d'autres esprits, emploie un autre culte. Enfin la magie a un caractère éminemment coercitif ; les esprits sont /164/ forcés d'agir dans le sens qu'indique le sorcier ou le participant aux actes magiques. Or l'attitude de l'homme envers les dieux n'a pu être primitivement coercitive. Dès l'origine, la religion fut une véritable alliance avec des êtres suprahumains : c'est ce que démontrent les rites d'alliance, de communion qui sont le fond même du totémisme. [...]

/166/ III. — La théorie du tabou que M. J. propose est des plus originales. La moralité est, à son origine, étroitement liée à la religion, au totémisme. La source de la morale est, pour ainsi dire, religieuse, ou plutôt, l'institution du tabou, qui n'est spécifiquement ni moral, ni social, ni religieux, qui est tout ensemble, mais est plutôt d'aspect religieux, est la forme réellement primitive sous laquelle les préceptes moraux se sont présentés à l'humanité. Les règles sociales, morales ou religieuses, ont été surtout prohibitives. « Ne fais pas », disent les plus anciennes coutumes et les plus anciennes lois. Ce caractère négatif de la morale élémentaire est précisément celui du tabou : est tabou ce qu'on ne doit pas toucher. Cette idée de devoir, elle-même centrale dans toute morale qui a fonctionné, c'est le système du tabou qui l'a fournie ; il est la forme primitive « de l'impératif catégorique ». Il est à priori, n'étant nullement dicté par /167/ l'expérience, mais

posé au nom de principes religieux, ou observé inconsciemment. Il est purement formel et sans contenu. Il est même la source de l'obligation morale pure ; et voici comment. Le caractère essentiel du tabou, c'est sa contagiosité. Les faits, sur ce point, sont bien connus. Cette contagiosité est, d'ailleurs, réglée par les principes mêmes de l'association des idées. Une chose tabou en touche une autre, le tabou passe de l'une à l'autre ; un individu touche un cadavre, il devient tabou comme le cadavre lui-même. Telle est l'origine, non seulement d'un grand nombre de faits, mais encore de tout l'aspect de la morale primitive. La crainte des morts, de prononcer leur nom, le serment, les fêtes, etc., ont pour motif le tabou des morts, celui des places et objets saints, celui des jours déterminés, la crainte de leurs effets ; et il y a aussi « des raisons de croire que, dans les sociétés primitives, les seuls criminels sont les violateurs d'un tabou, et que le crime amène le châtement avec soi, puisque, dans le cas de rupture d'un tabou, le coupable devient tabou lui-même ». La crainte de devenir tabou est le motif pour lequel le primitif s'abstient de tel ou tel acte. — L'évolution du tabou, secondée par une véritable sélection parmi les divers tabous, rejetant les uns, sublimant les autres, a été la véritable cause des différentes règles morales aujourd'hui en vigueur. Le système du tabou fonctionne encore aujourd'hui derrière les actes qui semblent plus éloignés d'une telle origine ; la sainteté, la religiosité rationnelles sont la simple exaltation de ce processus sentimental primitif par lequel l'homme évitait telle ou telle chose tabou.

Cette théorie, M. J. ne la présente que comme une digression, elle est pourtant la partie maîtresse de son livre. Le reste consiste en une série de développements, tous suggestifs ; sur le fétichisme qui s'est développé quand les dieux de la tribu n'ont plus suffi à l'individu, et qu'il lui a fallu des dieux et des rites pour lui ; sur les dieux familiaux et individuels, sur le culte des ancêtres que M. J. dérive aussi des anciens cultes totémiques ; sur le sacerdoce, effet de la concentration de la religion et du culte sur tel individu et dans ses mains ; sur le syncrétisme et le polythéisme, produits, d'une part par la fusion des cultes tribaux dans un culte national, et de l'autre par la réaction de la civilisation matérielle sur la religion qui l'avait causée. L'existence de l'agriculture, due au totémisme, et, par suite, celle des rites /168/ et cultes agraires, donnent un sérieux appoint au polythéisme. En outre, le développement économique de l'humanité aboutit à faire de la religion une sorte de commerce et de contrat avec les dieux, tandis que la fable créait une mythologie,

explication de l'univers et des rites, totalement opposée à une saine religiosité. Il eût fallu désespérer de l'avenir de la religion si, en même temps qu'agissaient des causes historiques, n'était intervenue au sein du vieux monde (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), une véritable renaissance religieuse, causée par un réveil des croyances concernant la vie et la mort, la vie future, devenues de plus en plus morales et religieuses. A ce moment, dans l'antiquité grecque, une poussée de mysticisme se produisit : l'idée sémitique du sacrement et de la communion se rapprocha du sentiment qu'il fallait s'assurer dès cette vie le bonheur d'outre-tombe par des actes religieux et une vie morale ; de là les mystères, ceux d'Eleusis en particulier, qui préparèrent l'avènement du monothéisme. — M. J. adjoint à son livre une dissertation philosophique sur l'évolution de la croyance.

On voit sur combien de problèmes s'est exercée la pénétrante réflexion de M. J. Un certain nombre de questions traitées dans ce livre n'avaient pas même été touchées par l'Ecole anthropologique. Toute la dernière partie, sur la vie future, les mystères, est originale. Peut-être même domine-t-elle, dans la pensée de l'auteur, le plan de l'ouvrage. En cela, M. J. est bien dans la tradition anglaise pour laquelle une étude, si générale qu'elle soit, a toujours pour but l'explication d'un ordre spécial de faits. C'est pourtant, à notre avis, la partie la moins suggestive : la conclusion n'a pas une généralité proportionnée à celle des propositions qui servent à l'établir. Il y a là un défaut qu'on retrouverait même dans l'admirable *Golden Bough* de M. Frazer. Au fond, chez M. J., l'intérêt qui est porté à ces études de « religion comparée » est d'une part (comme chez MM. Frazer et Hartland), historique et philologique, et il s'agit d'expliquer tel ou tel fait de l'histoire, de la poésie ou de l'art grecs ou romains ; et, d'autre part (comme chez M. Lang), religieux, et il s'agit de distinguer soigneusement ce qui est réellement religieux de ce qui ne l'est pas, le mythe de la croyance, la magie du culte intérieur. Des considérations, en quelque sorte extérieures, guident le savant dans le choix du problème, des principes, des définitions.

/169/ Le défaut de ce mode de penser est particulièrement apparent dans la discussion que M. J. a instituée sur les origines du totémisme. La question a été posée par des préoccupations extrascientifiques, « dans la conviction que les intérêts de la vérité et de la religion sont fondamentalement identiques » (Préface). Nous ne devons donc pas nous étonner quand nous voyons M. J. supposer une phase prétotémistique, monothéiste et pure de la religion. Cette hypothèse gratuite,

invérifiable, nous semble, jusqu'à nouvel ordre, de nature plutôt métaphysique. Que l'amour soit à la base du totémisme comme du christianisme, personne ne l'a jamais nié. Mais il y est à l'état d'élément composant, non pas à l'état de principe originel dont le totémisme ne serait qu'une déchéance.

La même vue théologique a conduit M. J. dans sa critique des théories de l'Ecole sur la magie et le surnaturel : l'existence pour le primitif « d'êtres bons, tout-puissants sur la nature, en relations fixes avec une communauté », serait, selon lui, effet de la conception originelle de la divinité. Mais s'ensuit-il que ces êtres aient été nécessairement conçus comme surnaturels ? Sans doute j'admettrai avec M. J. (et j'imagine que M. Lang ni M. Frazer ne feraient ici de difficultés) que les notions de naturel et de surnaturel ne sont pas des concepts religieux, mais des concepts métaphysiques. Elles appartiennent plutôt à l'ordre de la connaissance sociale qu'à l'ordre de la religion. Néanmoins leur coloration est originairement religieuse. L'animisme est un moyen d'explication pour le primitif, mais les esprits sont non seulement des causes, ce sont aussi des formes religieuses des choses, ce sont des êtres auxquels la société, l'individu croient, et doivent s'adresser à l'aide de cultes. Quoi qu'en dise M. J. qui, sur ce point, n'invoque aucun fait nouveau, les dieux ont, à l'origine, fait partie intégrante de ce système, ni naturel, ni surnaturel, qui était le monde étroit et vague du sauvage. Le progrès social seul sépara les dieux de ce qui n'était pas eux, opérant entre eux et la nature une division du travail pareille à celle qui s'opérait dans la société où la religion se différenciait des faits de la vie économique ou juridique. Les dieux sont devenus des êtres surnaturels quand l'idée de nature a pu s'opposer à eux. Mais ceci n'est qu'un phénomène infiniment tardif : le caractère naturaliste de la plupart des religions dites aryennes ne pourrait s'expliquer si, dès l'origine, la divinité et la nature s'étaient exclues.

/170/ M. J. distingue de la même façon la magie et le culte, le prêtre et le dieu, et soutient que leur fusion n'est qu'un phénomène secondaire ; la magie a pénétré la religion, le prêtre n'est devenu qu'accidentellement un Dieu. Si, sur ce dernier point, nous croyons qu'en effet la théorie de M. Frazer demande une révision et qu'il faut bien séparer le prêtre-dieu du prêtre possédé du dieu, il est impossible de trouver, en fait, aucun culte pur de tout rite magique, et dont les cultes magiques ne seraient que des altérations. Est-ce des cultes totémiques que veut parler M. J. ? Mais leur forme communiale embrasse tout un fond de magie sympathique, puisque la communion est essentiellement l'acte mystique

par lequel une partie du Dieu est assimilée au tout du clan. Est-ce des cultes prétotémiques ? Mais il est impossible d'en parler. Le caractère magique des quelques cérémonies australiennes connues, celui des cultes polynésiens et des fêtes agricoles des Indiens de l'Amérique du Nord est tellement marqué qu'il semble impossible de prouver qu'il y ait eu des types élémentaires de culte qui n'aient pas eu une forme de rite magique bien dessinée. Les faits sont bien loin de cadrer avec le tableau qu'en trace M. J.

[...] M. J. nous semble avoir bien mieux vu que M. Frazer la nature du tabou : il a senti que c'était l'origine de la moralité même, la forme primitive de l'obligation morale ; il a bien montré que la sanction du tabou était la véritable sanction originaire des prescriptions morales. Quelque imparfaite que soit l'analyse des faits, M. J. a apporté l'indication décisive.

[...] Le nombre des hypothèses, des interprétations discutables, est nécessairement très grand dans un livre de cette étendue. Peut-être un tel ouvrage était-il un peu prématuré ; un manuel d'une science ne vient que lorsque cette science est classique, et la science comparée des religions est bien loin de l'être. Mais la foule d'idées que l'auteur répand est telle que d'ici longtemps, tous, nous lui aurons de réelles obligations.

[LA RELIGION DES PEUPLES PRIMITIFS SELON BRINTON]  
(1899) \*

/197/ Ce livre<sup>1</sup> est une des meilleures études d'ensemble que nous ayons sur les religions des peuples primitifs (tels que l'auteur les définit). Le caractère en est absolument encyclopédique, aucune délimitation historique ou géographique ne restreint le champ des comparaisons ; c'est comme le premier chapitre d'une science complète des religions. L'entreprise était vaste et hasardeuse. Mais la pensée claire, originale, quelquefois /198/ singulière et déconcertante de l'auteur l'a menée à des résultats intéressants.

Au point de vue de la méthode, M. B. montre aisément comment s'opposent et se concilient à la fois la méthode

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. D. G. Brinton, *Religion of Primitive Peoples*, London, 1897.

historique, la méthode comparative et la méthode psychologique. Sans interdire l'emploi ni de l'une ni de l'autre, il accorde la prépondérance à la dernière. La pensée religieuse est un des cas de la pensée en général. L'uniformité des manifestations religieuses à travers toute l'humanité est un des principes qu'ont le mieux établi et l'anthropologie et la jeune science des religions. Ces similitudes prouvent qu'il y a des lois de psychologie religieuse, déterminées et déterminables. Elles peuvent donc faire l'objet d'une science qui, pour ce qui concerne les peuples non civilisés, sera l'ethnologie religieuse. Celle-ci, comme toute science, s'interdira tout sentiment préconçu. Pour elle, il n'y a pas de superstitions, pas de religion inférieure, grossière ou immorale. Toutes les religions sont également fondées dans la nature de l'esprit humain ; toutes ont leur valeur éthique, esthétique, sociale et religieuse.

Le caractère du primitif, la forme de sa mentalité, son extrême suggestibilité, la vivacité et la variété de ses émotions vont servir à expliquer et le sentiment religieux et la manière dont il s'est primitivement exprimé dans les faits, c'est-à-dire le contenu des religions primitives.

A l'origine des croyances religieuses, nous trouvons avant tout l'idée de force. Comme le primitif conçoit toute force sur le modèle de celle qu'il sent en lui, il peuple le monde de forces animées et volontaires avec lesquelles il peut entrer en relations de la même manière qu'avec ses semblables. Tout objet qui vit ou se meut se trouve ainsi doté d'un esprit. Cette idée est comme le centre logique autour duquel viennent s'agréger celles qui se rapportent aux rêves, aux états de suggestion et d'auto-suggestion, à l'extase, à la mort et à la vie, aux combats que se livrent les puissances du jour et de la nuit, la sensation de l'infini. Puis vient le cortège d'impressions et d'émotions que ces spectacles soulèvent dans le cœur du primitif. C'est ainsi que les forces, dont son imagination anime les choses, prennent un aspect fantastique, mystique, supérieur, lui apparaissent comme bonnes et terribles à la fois ; ce qui est tout l'essentiel de l'idée du divin.

/199/ Une fois suscitées, ces idées et ces sentiments s'expriment par des attitudes extérieures, des gestes et des paroles. M. B. répartit en trois groupes les diverses expressions religieuses : le mot, l'objet, le rite. La classification est bien factice. C'est par un abus de langage qu'on parle de l'objet comme d'un moyen d'exprimer le sentiment religieux. L'objet, c'est-à-dire la chose adorée, ce n'est pas ce qui traduit ce sentiment, mais ce à quoi il s'adresse. Ce n'en est pas la forme extérieure ; c'en est un élément intégrant. C'est par une vue arbitraire et un peu théologique qu'on arrive à séparer le ressort du

phénomène religieux et les choses vers lesquelles il tend, la religion et les choses religieuses. — Ceci posé, rompons le plan de M. B. et voyons ce qu'il dit de l'objet avant d'étudier avec lui le mot et le rite.

Primitivement, selon M. B., l'objet est adoré comme tel : c'est à la chose elle-même, non à un esprit distinct d'elle, que s'adresse le culte. Le dieu et les choses se confondent. La manifestation extrême de cet état mental est le fétichisme où le dieu, étant créé par l'homme, est en son pouvoir. Mais ces phénomènes sont rares. En réalité, les religions primitives croient plutôt à l'existence d'une âme du monde, d'un principe universel de la vie, qui se réalise dans les objets les plus variés. Ces objets, qui revêtent ainsi un caractère divin, ce sont, selon les circonstances, les corps célestes, le feu, l'air, l'eau, la terre, les arbres, les plantes, les animaux-totems (dont il ne faudrait pas s'exagérer l'importance et dont le caractère est nettement symbolique).

Le mot est, pour la pensée religieuse comme pour toute pensée, le moyen d'expression naturel. M. B. divise les mots religieux en quatre grands groupes, un peu verbalement constitués. 1° Le mot en lui-même, le nom du dieu. M. B. étudie à ce propos la nature du nom, son caractère sacré, pourquoi il est interdit de le prononcer — 2° Le mot aux dieux. C'est la prière qui existe dès les religions les plus primitives et dont M. B. distingue trois formes différentes : prière d'actions de grâces, de pétition, de pénitence. — 3° Le mot de dieu, qui est, d'une part, la loi religieuse, le tabou (car la loi religieuse a originellement un caractère prohibitif) et, de l'autre, la parole du Dieu lui-même, dans l'inspiration prophétique ou la divination sacerdotale. — 4° Le mot à propos des dieux : c'est le mythe, auquel M. B. reconnaît la plus haute importance. Ce n'est pas que la religion en résulte, /200/ mais il est un produit immédiat de la religion. Il exprime la cosmologie religieuse, décrit le drame de l'univers, les conflits de l'homme avec la mort, le combat des ténèbres et de la lumière. Aussi est-il surtout naturel. C'est ainsi que le mythe du retour du sauveur est évidemment un mythe solaire.

L'acte, le rite est la dernière expression religieuse et la plus matérielle. Au lieu d'en faire le tout de la religion avec Gruppe et R. Smith, M. B. y voit un phénomène secondaire ; à la base de tout rite, il y a un mythe. C'est le plus souvent une imitation mimique des actes des dieux ; plus rarement, un moyen d'approcher le dieu, plus rarement encore un moyen de contraindre le dieu. — M. B. propose de classer les rites primitifs en deux groupes : 1° les rites de la communauté qui réunissent « l'assemblée », et où la suggestion collective

produit ses effets spéciaux ; c'est la fête, le sacrifice offert en commun, la communion, etc. ; 2° les rites personnels, dominés par l'idée du démon protecteur (rites de la naissance, de l'imposition du nom, de la puberté, etc.).

M. B. examine ensuite ce qu'il appelle assez improprement les lignes de développement des religions primitives ; il s'agit en réalité d'une double étude sur la fonction et l'évolution de ces religions. Il est amené ainsi à déterminer l'influence qu'elles ont eue sur le lien social, soit que, par le totémisme, elles fondent l'unité religieuse, soit que, par les prêtres, elles maintiennent les formes traditionnelles, soit qu'elles donnent des fondements religieux à la loi ; — sur la famille, en affectant le caractère religieux des sexes, en élevant la situation de la femme ; — sur la jurisprudence, en lui fournissant les ordalies, le serment, les sanctions divines ; — sur la science, l'art, les arts mécaniques ; — sur la morale, en apprenant à l'individu le sacrifice, le respect de la loi. Toutefois, cette fonction éthique indirecte des religions primitives ne doit pas être confondue avec la nature morale intrinsèque des grandes religions.

On voit tout ce que le livre de M. B. renferme de choses et d'idées ; il présente, en outre, une grande richesse de faits. Mais le lecteur doit se mettre en garde contre les interprétations qu'il propose. Ainsi, s'il est vrai que les qualifications religieuses ont varié pour les deux sexes, il ne semble pas que la femme ait profité de cette différenciation. Les interdictions rituelles qui pèsent sur elle l'ont même mise dans /201/ un état d'infériorité morale et juridique. — Une autre théorie bien contestable est celle qui fait du rite une reproduction du mythe. Sans doute, c'est ainsi que les théologiens sauvages interprètent leurs rites, mais il n'y a aucune raison pour accorder à leur explication une valeur scientifique et M. B. tourne bien court dans son analyse. Il est plus naturel de supposer que le rite et la croyance qu'il exprime sont inséparables, comme la parole et la pensée. Il n'y a pas d'antériorité de l'acte sur la pensée, ni de la pensée sur l'acte.

Enfin et surtout, tout en reconnaissant le très grand intérêt des remarques que fait l'auteur sur le caractère social et la fonction sociale des religions primitives, il est impossible de ne pas trouver bien simpliste la méthode psychologique qu'il préconise. Cette reconstruction psychologique de l'idée de Dieu, que tente M. B., peut bien rendre compte de certains éléments qui entrent dans la matière des notions religieuses, par exemple du caractère spirituel qu'elles attribuent aux être divins. Mais on ne peut pas expliquer ainsi la forme de ces notions. La religion est en dehors de l'individu et lui

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

apparaît comme telle. Le sauvage, même quand il se crée lui-même son fétiche, se sert pour cela de rites qu'il n'a pas créés. Il les a trouvés tout faits et il a été obligé de s'y conformer. La religion s'impose à lui et c'est la société qui la lui impose. Elle est avant tout et spécifiquement un phénomène social, et qui veut l'étudier en elle-même doit l'étudier sociologiquement.

[LE MONOTHÉISME PRIMITIF SELON ANDREW LANG]  
(1900) \*

/199/ Le titre est intraduisible<sup>1</sup>. Ce qui l'explique peut-être, c'est qu'on sent dans tout le cours de l'ouvrage comme une vague idée que la religion a été construite presque volontairement avec un certain nombre d'idées primitives, douées déjà d'une certaine exactitude et d'une suffisante élévation. Cependant, en réalité, la manière dont ces données initiales ont été élaborées au cours des siècles n'est que très secondairement l'objet de l'étude. Il s'agit plutôt de déterminer quelles sont ces données que de retracer leur évolution.

L'ouvrage se divise en trois parties : l'une négative et critique, les deux autres positives.

L'auteur se propose tout d'abord de réfuter l'animisme de Spencer et de Tylor. Peut-être a-t-il, pour les besoins de sa discussion, défiguré quelque peu les conceptions de Tylor. Mais il est un point sur lequel sa critique est décisive : l'animisme ne suffit pas à rendre compte de la religion. Jamais les sauvages ne seraient parvenus à l'idée de Dieu, s'ils avaient dû la dériver directement de l'idée d'âme, même combinée avec la représentation qu'ils se faisaient de la mort. En fait, suivant notre auteur, la notion des grands dieux est tout aussi primitive que l'animisme. C'est à la démonstration de cette thèse qu'est employée toute la deuxième partie du livre. Elle s'appuie sur un certain nombre de faits qui sont bien connus, mais qu'on avait peut-être un peu trop perdus de vue. Le culte des grands dieux existerait dans les sociétés même les plus inférieures. Ces grands dieux sont, sans doute, des esprits ; mais ce sont surtout des esprits créateurs et moraux, des esprits divins. Même dans les mythologies les plus gros-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. Lang, Andrew, *The Making of Religion*, London, 1899.

sières (Kurnai, Australiens du sud-est, Andamènes, Zulus, Mélanésiens, etc.), nous retrouvons la croyance en un dieu créateur.

Maintenant, comment cette croyance initiale a-t-elle évolué ? D'après M. Lang l'évolution en aurait été régressive. La révélation primitive aurait subi une sorte de dégénérescence. Certes M. L. n'admet pas la vieille théorie de la dégénérescence religieuse ; il ne dit pas que les peuples sauvages aient eu autrefois une civilisation supérieure à celle où nous les trouvons maintenant. Mais il ne nous présente /200/ guère qu'une réadaptation de cette théorie théologique de la révélation qui, pour des raisons peut-être extra-scientifiques, reste encore presque classique en Angleterre, on la retrouve chez Max Müller comme chez Lang et Jevons. Cette idée d'un être créateur et moral aurait existé dès le principe et dans un état de pureté relative, puis se serait altérée, au lieu de s'épurer, au cours de l'évolution sociale. Il y aurait eu contamination. Loin que le culte des dieux fût né du culte des esprits, ce serait la notion des esprits qui en fusionnant avec celle des dieux, l'aurait corrompue. M. L. prend pour exemple le sacrifice humain qui à son sens, n'est nullement primaire. Il le dérive du meurtre de l'esclave sur la tombe du maître. Ce meurtre, à l'origine, n'avait rien de religieux, c'était un moyen d'apaiser l'esprit du mort. Mais, par assimilation, on aurait fini par s'imaginer que les dieux, comme certains morts, réclamaient des esprits humains. Inversement, ce serait par suite d'une dégradation religieuse que les morts auraient fini par être adorés, la notion de la divinité s'étant peu à peu abaissée jusqu'à se confondre avec celle d'esprit. Ceci posé, M. L. montre, comme tout théologien anglais, la remarquable pureté avec laquelle les croyances primitives se sont conservées en Israël, comment tout alliage impur leur a été épargné parce que Iahvé a toujours été distingué des esprits. Le prophétisme n'aurait été qu'une restauration de la révélation ancienne.

Ainsi que nous l'avons dit, cette théorie est celle qui est exposée dans la dernière partie du livre. Si nous n'avons pas parlé plus tôt de la première thèse positive que nous avons annoncée, c'est qu'elle n'offre aucun intérêt sociologique, ni même scientifique ; et pour cette raison, nous ne nous y arrêtons pas. Elle a pour objet de démêler ce qui est à la base de notre idée du divin. Suivant M. L., ce qui s'y trouve, ce ne sont ni d'autres notions, ni des illusions ; ce sont des faits, à savoir ceux qu'analysent les sociétés de sciences psychiques et que l'on englobe d'ordinaire sous la dénomination de spiritisme. Ils sont réellement supra-humains. Il y a donc « des origines supra-normales de la religion ». L'homme le plus

primitif tout comme nous, constate des faits dont les expériences ordinaires ne rendent pas compte. Il les interprète peut-être faussement. Mais si les sauvages et les spirites ont eu tort d'expliquer, par exemple, les mouvements du bâton divinatoire en supposant qu'un esprit l'habite, ils ont eu raison de dire que des causes surnaturelles le dirigent. Il y a tout un côté de notre nature — et sur ce point les sauvages ont raison — dont nous avons la sensation et qui nous met de plain-pied avec les choses divines. De là nous vient, selon M. Lang, notre notion obscure de la divinité.

Ce livre est d'une lecture agréable et certaines parties méritent de rester. On y trouve par exemple, une excellente discussion de la mythologie péruvienne. Mais les défauts scientifiques de l'auteur semblent s'accroître de plus en plus à mesure que ses ouvrages se rapprochent davantage de l'essayisme. La forme piquante qu'il recherche trop volontiers n'est pas sans nuire au sérieux de la critique. Ainsi, qu'est-ce que le *rhombos*, la crécelle des mystères, le *turndun* australien ont à faire avec des visions ? Qu'est-ce qui peut autoriser à dire que le *El, Elohim* hébreu signifie le créateur ? Je ne cite pas certaine phrase sur les poissons de génie, dont l'humour peut seul faire oublier la naïveté. Quant aux faits de spiritisme, tout ce qu'on en peut dire, c'est que toute raison scientifique manque pour y croire aussi résolument que le fait M. L. La science, sans doute, n'en a pas définitivement infirmé l'existence ; mais elle n'a rien prouvé non plus. C'est donc procéder avec une singulière précipitation que d'asseoir sur des réalités aussi problématiques toute une théorie de la religion. En tout cas, ces faits fussent-ils exacts, qu'auraient-ils de supra-humain ? De ce que la science n'en est pas encore faite, il ne suit pas qu'ils soient divins. Et quand même toutes ces expériences spirites auraient pu donner à l'humanité la sensation de choses spirituelles en général, on n'aurait pas eu pour cela l'idée d'un être créateur et moral, c'est-à-dire l'idée de la divinité.

Reste, comme résidu important de l'ouvrage, la thèse d'après laquelle il y aurait eu des grands dieux dans les religions même les plus élémentaires. Sur ce point encore, il y aurait des réserves à faire. L'existence de semblables notions ne saurait être niée. Mais M. L. en a-t-il bien déterminé la nature ? D'abord, il y a des cas, qu'il cite à l'appui de sa théorie, et où l'on ne retrouve pas trace de ce monothéisme primitif, par exemple en Mélanésie. Mais surtout il a négligé de montrer un caractère très important de ces soi-disant grands dieux ou, du moins, de beaucoup d'entre eux : c'est l'insignifiance du culte qu'on leur rend. Ils sont les très

vieux, les très lointains. Ils ne jouent pas un grand rôle dans /202/ la vie religieuse ; ils sont au second plan. Il est même arrivé à l'auteur de prendre un mythe de héros civilisateurs pour un mythe de grand dieu : c'est le cas de Qat, voire même de Pachacamac. Sans doute, un héros a pu se confondre avec un dieu, comme, dans l'Inde, Manu avec Brahma. Mais à l'origine, c'est simplement un être fabuleux dont on racontait les exploits sans être tenu à rien de plus envers lui. Si donc la question posée par ce livre est intéressante, nécessaire même, ni les faits cités ni la manière dont ils sont analysés ne permettent d'en considérer la solution même comme provisoirement satisfaisante.

[DÉBAT SUR LE MONOTHÉISME PRIMITIF]  
(1900) \*

/203/ M. S. Hartland apporte ici la critique autorisée que nécessitait le livre de M. Lang<sup>1</sup>. L'École anthropologique anglaise ne pouvait laisser passer sans protestation un livre, où l'un de ses membres déformait trop les faits et les notions, dans le sens d'une certaine théologie. Il étudie les faits que M. Lang empruntait aux religions australiennes en faveur de sa théorie. L'auteur avait nommé « êtres supérieurs » qu'auraient adorés diverses tribus australiennes : Daramulun, Baiamé, Bunjil, Mangau-Ngaur. Or il est certain que, même d'après les auteurs mentionnés par M. Lang, les uns et les autres ne sont nullement des êtres suprêmes, bons et créateurs. Daramulun, chez les tribus de Murray, est un dieu tribal, qui a institué les cérémonies, qui est mort ; il a une femme émeu et se nourrit de la chair de l'émeu, chez les Wiradthuri le même dieu est détruit par Baiamé. Baiamé, lui, est aussi un dieu tribal des mystères qui reproduisent ses aventures. Et si, dans certains cas, les documents nous le représentent comme un dieu créateur, il n'y a qu'à y voir un effet des prédications bibliques. Bunjil est en partie un être mystique fort simple, en partie un dieu tribal ; le Mungau Ngaur des Kurnai est, en effet le « Père », mais le père de la tribu, le père de Tundun qui a institué les mystères où le Tundun (crécelle) est employé.

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. E. S. Hartland, « The High Gods of Australia. A Criticism of Mr. Andrew Lang's *Making of Religion* ». *Folk-lore*, 1898.

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

Enfin M. Lang s'était amusé, pensons-nous, à comparer les préceptes inculqués par les Kurnai au jeune initié, avec les commandements du Décalogue. M. S. Hartland n'a pas de peine à critiquer un pareil rapprochement.

/203/ A l'article précédemment analysé de M. Sidney Hartland, M. Lang répond en une longue réplique, un peu diluée<sup>2</sup>. Après une discussion générale, il reprend l'examen des faits : il convient qu'il n'a pas de preuve explicite « que Daramulun soit Dieu créateur » mais certains renseignements lui donnent des attributs de dieu créateur. Il maintient l'ancienneté et l'excellence des renseignements inédits sur Baiamé, et croit qu'ils sont empruntés à une religion pure de toute influence chrétienne. Quant aux « mythes inférieurs » racontés de tous ces dieux, M. Lang maintient que leur importance est secondaire relativement à la valeur religieuse du reste de leur mythe.

L'instance de M. S. Hartland porte précisément sur ce point<sup>3</sup>. Il n'admet pas une pareille façon de classer les notions religieuses. En ce qui concerne Baiamé, M. S. Hartland montre péremptoirement que les données dont se sert M. Lang sont des plus sujettes à caution.

### [LA THÉORIE DE LA RELIGION SELON MARILLIER] (1902) \*

/191/ Cet article<sup>1</sup>, d'une étendue considérable, est l'un des seuls travaux dogmatiques qu'ait laissés M. Marillier. L'autorité qu'il possédait en matière de science comparée des religions, la compétence qu'il avait en ce qui concerne les religions des « peuples non civilisés », donnent à ce travail une véritable importance. C'est d'ailleurs peut-être pour la première fois, depuis l'*Encyclopædia Britannica*, que les résultats généraux de la science des religions ont été enregistrés avec tant de soin. On peut regretter seulement que, par suite de l'énormité de la matière embrassée, l'impression reste un peu confuse.

2. Andrew Lang, « Australian Gods : A Reply ». *Folk-lore*, 1899.

3. E. Sidney Hartland, « Australian Gods : Rejoinder ». *Folk-lore*, 1899.

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 5.

1. L. Marillier, « Religion », *Grande Encyclopédie*, t. XXVIII, Paris, 1900.

L'article débute par une longue introduction où le sentiment religieux est distingué de ses « formes rituelles et mythiques », où la prière, chose individuelle, mouvement de l'âme, est opposée aux dogmes et aux autres rites, où il est affirmé que la religion, individuelle à l'origine, revêt un « caractère social » secondaire. Ce sont là, au fond, quelques précautions qui tendent toutes à préparer cette thèse, que la religion est chose indéfinissable ou qui ne peut être définie que d'une façon toute formelle. Il y aurait, dans les phénomènes religieux, une « absence d'éléments communs » une sorte de primitive spontanéité, un dynamisme sentimental et libre, qui exclut toute définition analytique. La véritable source des faits, leur côté profond et original échapperait, en somme, à la connaissance.

/192/ Il est impossible, quant à nous, de ne pas voir dans cette théorie un résidu théologique. M. M. savait fort bien que c'était celle de MM. Tiele et Sabatier, c'est-à-dire qu'il adoptait leur théorie sentimentaliste de la religion. Peut-être ne se rendait-il pas compte que l'adopter, c'est proclamer un postulat qui rend impossible la science qu'il s'agit de fonder. L'ignorance où nous devons toujours rester d'une partie des phénomènes, ou même de leur véritable cause, nécessite une abdication partielle de la science. Celle-ci ne peut alors enregistrer, comparer, rationaliser que les formes extérieures des faits. Mais, quelque directes que soient les relations qui existent entre ces formes et leur matière, le sentiment religieux reste chose irréductible, indépendante, une force pure, une « fonction » dont on ne peut appréhender que les effets, génétiquement produits au cours de l'histoire, de l'« évolution religieuse ». En somme, on admet l'hypothèse d'une cause extraphénoménale. Sous le nom d'« émotion religieuse » on déguise une sorte de « Dieu intérieur ». Pour échapper à cette sorte de renoncement, il eût, à la rigueur, suffi à M. M. d'affirmer, en cette matière, les droits de la psychologie individuelle. Mais, nulle part on ne trouve exprimé le principe suivant lequel le sentiment religieux peut être défini, analysé et expliqué par les procédés de la psychologie expérimentale.

C'est vraisemblablement pour trouver la confirmation de sa thèse que M. M. nous a donné des « formes primitives de l'émotion religieuse » et des « formes primitives des dieux », un tableau excellent ; il n'y a à y critiquer que la conclusion ; car les preuves ne la justifient pas. Prise en elle-même, la description de l'état mental du « sauvage » est, sur quelques points, remarquable. Notons en particulier tout ce qui concerne la suggestibilité, l'impossibilité de la critique, l'indéfinissabilité des émotions, l'instabilité et le vague des images reli-

gieuses. Mais il est impossible de trouver dans ces faits la démonstration de la conclusion avancée, qui est exprimée ainsi : « Il est d'une haute probabilité que la religion, en ses formes primitives, que nous ne connaissons pas et où nous ne pouvons remonter que par des inférences analogiques, devait consister, non pas en cérémonies, ni en conceptions mystiques, mais uniquement en émotions puissantes et vagues, unies par un lien fort lâche à des images confuses et instables, qui lui prêtaient par instant /193/ une forme objective » ; les croyances traditionnelles et les rites collectivement célébrés n'imprimaient point à « la pensée capricieuse une sorte de fixité relative ». Il y a même au fond de toute cette théorie des assertions contraires aux faits. Le « sauvage actuel est, dit-on, étroitement solidaire des hommes de son clan ». Qu'est-ce qui autorise alors à penser que la « horde primitive » était sans aucune espèce de cohésion ? On devrait, au contraire, conclure qu'elle avait une cohésion, instable, involontaire, si l'on veut, mais forte. De même en ce qui concerne l'émotion religieuse. En supposant qu'on puisse remonter « par interférences » au-delà des notions que nous fournissent les « soi-disant sauvages actuels », en supposant qu'il y ait eu un état religieux purement émotif, sans mythe traditionnel et sans rite collectif, il resterait toujours ce fait extrêmement important que l'émotion, la suggestion, l'hallucination religieuses, étaient, comme elles le sont encore en Australie ou en Amérique, non pas individuelles, mais collectives. Même les émotions de l'initiation que M. M. prend pour types sont d'un ordre assez différent. D'une part, ce sont, en grande partie, des émotions physiologiques de la puberté et des phénomènes névropathiques et, d'autre part, elles se produisent à des moments où le jeune individu est précisément séparé de son groupe à cause des interdictions qui pèsent sur lui. Enfin, comme nous ne constatons pas plus de société sans religion que de religion sans rites et sans croyances obligatoires, rien ne permet d'affirmer que la religion « primitive » en était dépourvue.

Il est remarquable que cette théorie n'ait pas affecté la vue que M. M. s'était faite, en grande partie personnellement, de l'évolution des phénomènes religieux. Il n'est pas étonnant, pourtant, qu'elle l'ait conduit à croire que l'animisme et le culte des morts ne pouvaient être l'origine de la religion. Il lui semble qu'il y a entre la notion de l'âme et les croyances funéraires, d'une part, la notion des dieux, d'autre part, une sorte d'échange perpétuel de caractères, et non pas une relation de filiation : la notion de l' « âme extérieure » aurait servi à spiritualiser la notion des dieux ; la notion des dieux, une

fois spiritualisée, aurait servi à préciser la nature de l'esprit qui subsiste après la mort. Ce serait à l'image des dieux que le mort aurait reçu un culte, et ce serait à l'image des morts que le dieu aurait reçu des aliments.

/194/ C'est par des influences de ce genre que M. M. explique tour à tour l'évolution des principaux faits religieux. D'abord il étudie le culte. Le culte c'est essentiellement le sacrifice et la prière. Mais ils ont commencé, l'un et l'autre, par exister sous forme d'actes magiques. Par ce mot, l'auteur entend des actes contraignants, incantations ou gestes sympathiques. L'efficacité leur vient ou bien de celui qui les exécute et qui a un pouvoir particulier, le sorcier, ou bien elle leur est intrinsèque. Comme ces magiciens, ou ces êtres doués de pouvoir, sont censés avoir une vertu propre, ils portent en eux quelque chose qui les isole des autres personnes et choses : de là, la notion du tabou, ou du sacré et de l'impur.

C'est avec ces rites magiques, avec cette idée du sacré, avec l'image vague de puissances redoutables dont l'homme dépend, que peut se construire l'évolution religieuse. Avant tout, on aurait éprouvé le besoin de rendre fortes ces âmes qui exécutent ce que commandent les rites, et pour cela, on les aurait nourries ; de là, le sacrifice alimentaire. Mais cette nourriture, il fallait l'offrir au dieu une fois qu'il fut devenu personnel ; de là, la prière demande, le sacrifice honorifique et l'offrande propitiatoire. C'est à ce moment de l'évolution qu'il faudrait aussi, selon l'auteur, placer le sacrifice communiel : le dieu, devenu indépendant et tout puissant, infiniment élevé au-dessus de ses fidèles, aurait cessé d'être leur proche s'ils n'avaient pris soin de s'allier à lui par une parenté intime, acquise au cours de la communion alimentaire et de se conserver ainsi sa protection. Les sacrifices expiatoires forment une classe à part parmi les rites sacrificiels : ils ont pour objet de détourner, par la livraison du coupable ou l'offre d'un bouc émissaire, les maux que pourrait encourir une société (nous pensons que ce sont là les deux catégories de sacrifices expiatoires dont parle M. M., mais qu'il n'énumère pas). Mais ce bouc émissaire a d'autant plus de valeur aux yeux du dieu qu'il a une nature plus divine. De là vint l'idée d'offrir au dieu, au cours d'un même sacrifice à la fois communiel et expiatoire, son propre symbole vivant. A ce stade mystique du sacrifice correspond une forme également mystique de la prière qui est l'expression de l'intimité du fidèle avec son Dieu.

Mentionnons simplement les passages intéressants de ce travail touchant les mythes, la relation du mythe et du rite, /195/ le sacerdoce. Disons aussi brièvement que M. M. adoptait la classification des religions en naturistes et éthiques, qui

vient de Kuenen, et que, suivant lui, ce sont toujours des personnalités particulières qui ont fondé les religions éthiques. Et venons-en à une question qui lui paraissait primordiale, celle des rapports entre la religion et la morale. L'éthique et le culte des dieux n'auraient eu primitivement aucun rapport. De même, l'éthique n'aurait nullement agi sur la notion que le primitif se faisait de l'existence après la mort. Ce n'est que progressivement que la morale, chose sociale, aurait pénétré la religion, chose individuelle. Au fur et à mesure que la morale s'est perfectionnée et que les dieux se sont anthropomorphisés, on leur aurait prêté les préjugés moraux qu'avaient les hommes ; on les érigea en juges, auteurs et maîtres des sanctions et on crut qu'ils sanctionnaient plutôt dans l'autre vie que dans celle-ci. Dans les religions naturistes, cette pénétration ne s'est jamais opérée de façon à être complète. La fusion des notions morales et religieuses, la croyance « eschatologique » à un dieu bon, qui récompense ou punit ceux qui suivent ou transgressent la loi, est la caractéristique des religions éthiques (ou universalistes, car, pour l'auteur, les deux mots s'impliquent). Mais, aujourd'hui, la morale tend à redevenir chose exclusivement sociale, et la religion chose exclusivement individuelle. Elle se dépouille de l'appareil des rites, des dogmes et des préjugés moraux. Elle est destinée à n'être plus dans l'avenir qu'un complexus d'émotions et de symboles libres où se meut l'âme qui se sent unie à son dieu.

Cette théorie nous paraît soulever de nombreuses objections. Il ne semble pas exact de dire que nulle part le système des règles juridiques et des mœurs ait été indépendant du système des règles religieuses. Sauf dans nos sociétés occidentales, partout religion, droit et morale sont étroitement solidaires. Et on a pu soutenir que les premières règles concernant la famille et l'inceste par exemple, ont été de nature rituelle. Que la morale n'ait pas réglé primitivement l'attribution de tel ou tel genre de vie à l'âme après la mort, c'est ce qui est exact en bon nombre de cas, inexact pour d'autres ; mais les rapports entre la morale et la religion peuvent ne régler que les choses de la vie présente. On peut admettre que la notion de péché est étrangère aux formes élémentaires de la religion. Mais il est non moins certain que les notions de /196/ rite, d'observance, de santé, de chance se lient étroitement et se confondent dans les sociétés à organisation rudimentaire.

Des réserves non moins expresses doivent être faites touchant la conception générale qui est la base de tout ce travail et qui fait de la religion un phénomène essentiellement non-social. Déjà nous avons dit que cette thèse était arbitraire en

ce sens que rien ne la prouve ; on n'a jamais observé de religion qui ne consistât essentiellement en croyances et en rites. D'un autre côté, il serait peut-être possible de démontrer qu'il faut faire à l'émotion religieuse une tout autre place que celle que lui assigne M. Marillier. Nous avons rappelé plus haut que, plus on se rapproche des origines, plus aussi ces émotions ont un caractère nettement collectif. On peut donc croire que celles qu'éprouve l'individu ne sont, en partie tout au moins, que le prolongement individuel de celles qu'éprouve la communauté ; celles-ci agissent pour ainsi dire par elles mêmes et directement ou par l'intermédiaire des rites, mythes, etc., dans lesquels elles se sont incorporées. Sans doute, l'individu lui aussi agit sur la conscience religieuse de son groupe ; il y a entre eux un perpétuel échange d'actions et de réactions. Mais il est incontestable que l'opinion et l'émotivité religieuses changent plus de génération à génération, et de groupe à groupe que d'individu à individu. Aussi n'est-ce que sous sa forme collective que l'émotion est vraiment apte à modifier le rite et le dogme. La transformation des croyances d'une Eglise est, les théologiens le savent, non pas l'œuvre des individus, mais de l'Eglise même sur laquelle ils agissent.

Si M. M. n'a pas tenu compte de ces faits, c'est qu'il s'est mépris sur le sens dans lequel il a été dit que les faits religieux, conçus comme faits sociaux, étaient obligatoires. Sans doute, dans les formes sociales rudimentaires, il n'y a pas d'autorité constituée à laquelle appartienne un pouvoir dogmatique. Mais l'obligation ne suppose pas nécessairement une savante organisation de ce genre ; elle n'implique pas, et on a eu soin de le dire<sup>2</sup>, un système régulier de sanctions pénales. Une croyance est obligatoire par cela seul qu'elle s'impose mécaniquement aux individus faisant partie d'un groupe déterminé. L'enfant et l'adolescent ne sont pas plus consultés que contraints en cas de résistance. Ils ne résistent pas ; ils reçoivent les croyances de leurs groupes de la même façon qu'ils sont tatoués ou circoncis.

/197/ L'auteur invoque encore, à l'appui de sa théorie, l'instabilité, d'ailleurs très vraisemblable, des « religions primitives ». Mais une institution, religieuse ou autre, n'est pas nécessairement fixée d'une manière immuable. Le langage chez les Australiens en général, les groupements totémiques chez les Aruntas, les sociétés religieuses dans l'Amérique du Nord, sont essentiellement variables. Ce sont pourtant des institutions.

2. Cf. E. Durkheim, « La définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, 2, p. 18.

[« LE RAMEAU D'OR » DE FRAZER]  
(1902) \*

/205/ Ce magnifique ouvrage<sup>1</sup>, dont l'influence a été si considérable sur l'étude des phénomènes religieux et même des phénomènes juridiques, vient de parvenir à sa deuxième édition, « revue et augmentée » ; très augmentée, en effet, car elle est deux fois et demi plus volumineuse que la première. Mais si le champ des recherches s'est sensiblement étendu, il ne s'est pas déplacé dans la même mesure. Les faits sont plus nombreux, mais la manière dont ils sont classés n'a pas changé ; il y a seulement autour du « rameau d'or » une frondaison plus dense de phénomènes religieux.

On sait le plan primitif de l'ouvrage. Cette vaste étude, qui touche à tant de questions capitales, a pour point de départ le rameau d'or que le futur prêtre de Némi devait détacher avant de tuer le prêtre en fonctions, dont il devenait, après le meurtre, le successeur. Dans ce personnage, M. F. voyait un prêtre-dieu, incarnation de l'esprit de la végétation ; c'est pourquoi il étudiait successivement les prêtres et rois-dieux ainsi que les cultes de la végétation. Il s'agissait ensuite de rendre compte du rite sanguinaire, du meurtre de ce prêtre-dieu. M. Frazer croyait trouver l'explication dans la conception primitive de l'âme. A l'origine, l'homme se représente l'âme non comme un principe immortel, mais comme une chose éminemment périssable et mobile. Elle est exposée à /206/ toute sorte de dangers. Aussi une multitude de tabous et même l'institution du tabou d'une manière générale n'auraient-elles d'autre but que de la fixer et de lui conserver sa vigueur. Or, dans une foule de sociétés, le dieu-prêtre, le roi divin sont précisément enfermés dans un cercle d'interdictions nombreuses et strictes. C'est la preuve que leur âme est un bien précieux dont dépend la vie du peuple et celle de la nature. C'est une chose éminemment sainte qu'il faut, à tout prix, garder saine et sauve. De là vient l'obligation rituelle du meurtre. Pour assurer la pérennité du génie de la végétation, pour l'empêcher de vieillir avec le prêtre qui l'incarnait, on tuait ce dernier avant qu'il n'eût atteint la vieillesse. Cette

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 5.

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2<sup>d</sup> édition, Londres, 1901, 3 vol.

explication donnée, l'auteur montrait comment, en l'étendant, elle permettait de rendre compte et de tous les rites où quelque dieu ou esprit sont sacrifiés d'une manière effective ou figurée, et de tous les mythes où il est question de dieux morts ou tués (Adonis, Attis, Osiris, Dionysos, Demeter, etc.).

Il restait à expliquer pourquoi, dans le rituel de Némi, le meurtrier devait détacher le rameau d'or. C'est que ce rameau semble bien avoir été un gui, et que le gui, en Italie comme dans les pays celtiques ou nordiques, représente la vie du chêne, de la végétation, par conséquent aussi celle du prêtre dieu de la végétation. C'était son âme extérieure, comparable au totem dans lequel chaque membre du clan croit son âme détachée. Avant de tuer il fallait donc que le candidat s'emparât de la vie ainsi cachée dans l'arbre, entre ciel et terre.

Mais si, finalement, la coutume latine se trouvait ainsi analysée dans tous ses éléments, en réalité, elle ne constituait pas le fond véritable du livre. Elle était plutôt une sorte de prétexte à de multiples monographies auxquelles elle ne fournissait qu'un cadre très extérieur et l'ouvrage se présentait plutôt comme une encyclopédie partielle des faits religieux. Ce caractère s'est encore accusé dans la seconde édition. Les sujets sont de plus en plus traités pour eux-mêmes et de moins en moins par rapport au rite néméen. Il en résulte une plus grande confusion. Des théories étroitement connexes (par exemple, celle de l'âme et celle de l'âme extérieure) sont séparées maintenant par une telle masse de choses et d'idées que le lien en est plus difficile à apercevoir, il y a entre elles la valeur d'un gros volume. Les appendices se sont multipliés alors que plusieurs d'entre eux auraient pu prendre /207/ plus utilement place dans le développement (par exemple, l'appendice sur les tabous des noms dont nous parlerons plus loin). Il en est de même de certaines notes. La physionomie générale de l'ouvrage ne s'est donc pas modifiée. Quant au fond, la manière dont le problème est posé, les principes qui servent à le résoudre comme les conclusions générales n'ont pas davantage varié. Mais il y a un certain nombre de questions particulières qui sont traitées et qui n'étaient pas abordées dans la précédente édition ; l'étude de certaines autres a été poussée plus avant dans celle-ci ; il convient de signaler les principales.

Il en est une d'abord, qui n'a peut-être pas d'intérêt sociologique immédiat, mais dont l'importance historique est trop considérable pour que nous la passions sous silence. Ce n'est rien moins qu'une hypothèse nouvelle sur les origines du mythe chrétien de la mort du Christ. Suivant sa méthode ordinaire, c'est en cherchant l'explication d'un fait particu-

lier que M. F. arrive, de proche en proche, à traiter cette question. Il remarque que, dans la fête des Sacæa à Babylone un certain Zoganes était sacrifié comme substitut du roi (substitut ridicule à certains égards et pourtant réel puisqu'il avait la jouissance du harem). Or, quand on rapproche ce fait de certains traits du culte d'Anaitis à Zéla, figure persane de l'ancienne Sémiramis qui semble bien elle-même n'être qu'une forme d'Ishtar, il apparaît que ce Zoganes n'était pas simplement un représentant du roi, mais un dieu incarné amoureux d'Ishtar et mis à mort après des rapports avec les prostituées sacrées. D'autre part, M. F. admet l'hypothèse d'après laquelle les Sacæa seraient identiques avec la fête du Nouvel An, Zak-mu-ku, célébrée en l'honneur de Marduk. Il serait donc probable que le Zoganes (cf. Zakmuku) serait simplement une incarnation de Marduk. Ishtar et Tammuz-Marduk seraient ainsi les équivalents de ces rois et reines de mai, dont tant de types se retrouvent dans le folk-lore européen et dans le mythe syrien de Vénus et Adonis. Ce serait un drame sacré de la végétation. — C'est de là que M. F. part pour expliquer la fête juive de Purim dont tout le monde reconnaît aujourd'hui l'origine babylonienne<sup>2</sup>. Un premier point est la ressemblance des noms Mordekaï et Marduk, Esther et Ishtar. Il y a ensuite la coïncidence relative des dates : si les Sacæa sont bien identiques à la fête du Nouvel /208/ An, elles tombaient, à 15 jours près, à l'époque même où se célébrait la fête de Purim. Les rites mêmes sont sensiblement identiques. Le jeûne du 13<sup>e</sup> jour d'Adar est le jeûne qui, dans le monde sémitique, précède la mort du dieu du printemps ; la joie du 14<sup>e</sup> jour, c'est la joie de sa résurrection, c'est-à-dire de la victoire des bons génies Mordekaï et Esther sur Haman et Vashti. Au surplus, nous savons que les Juifs ont brûlé longtemps des effigies d'Haman. Enfin un des éléments de la légende d'Esther, la promenade d'Haman sur un âne correspond curieusement à un rite persan du Nouvel An, la cavalcade de « l'imberbe ». Déjà l'on voit apparaître les principaux éléments de la légende chrétienne. Mais il y a plus. Les Romains sont, avec les Juifs, les principaux acteurs de la mort du Christ : or M. F. est extrêmement frappé par la découverte récente d'une fête de Saturne où sur les bords du Danube des légionnaires romains mirent à mort le soldat Dasius, chrétien qui avait refusé de jouer le rôle d'un Saturne qui se suicide. D'autre part, les Saturnales ont dû, tout comme le carnaval, actuel, se célébrer en mars, au moins dans un grand nombre

2. Voir W. Erbt, Die Purimsage, cf. *l'Année sociologique*, 5, pp. 257-260, [pour son analyse].

de localités du monde ancien. Ainsi, comme la fête de Purim avait lieu à peu près vers le même moment, il se trouvait, par une remarquable coïncidence, qu'aux environs de la Pâque, Juifs et Romains de Judée étaient tout disposés à accomplir un rite au cours duquel serait mis à mort un soi-disant roi, qui était au fond un dieu incarné. On escorte le Christ comme un roi, en même temps que les railleries qui lui sont adressées le rapprochent du Zoganes de Babylone. Au même moment, on relâche Barabbas (le fils du père, celui qui rachète son père) qui, peut-être remplit le rôle de Mordekaï tandis que Jésus remplit celui de Haman. Ainsi Jésus mourant, aux yeux mêmes de la foule, en qualité de roi et de dieu, voilà de quelle manière l'étude comparée des Saturnales, de Purim et des Sacæa nous permet de nous représenter la scène de la Passion. Enfin comme ces drames divins de la mort et de la résurrection devaient être répandus dans tout le monde ancien de l'Orient à l'Occident, on s'explique que le christianisme ait trouvé un terrain tout prêt pour son développement.

Cette théorie, qui n'est pas tout à fait originale<sup>3</sup>, nous paraît à la fois aventureuse et solide. Elle est aventureuse pour tout ce qui concerne le /209/ détail des faits historiques qui sont ainsi rattachés les uns aux autres. Une violence trop considérable est faite aux dates et, ce qui est plus grave, c'est que les dates dont il s'agit sont celles de fêtes religieuses. Les rites de Purim n'ont jamais pu se passer aux approches de la Pâque, c'est-à-dire vers le moment de la mort du Christ et c'est une supposition au moins gratuite que Jésus-Haman aurait joui d'un répit royal plus long que celui qui était accordé au Zoganes de Babylone. Un écart de quatre semaines est un intervalle considérable qu'un rite de fête, même populaire, franchit bien difficilement. M. F. croit, il est vrai, que les Juifs avaient avancé de quinze jours la date de la fête des Sacæa, afin d'éviter qu'elle ne fût confondue avec leur Pâque. Mais cette crainte s'explique bien mal ; nous savons, en effet, qu'entre le Nouvel An babylonien et la Pâque juive il y avait une distance de quinze jours ; c'était tout ce qu'il fallait pour prévenir toute confusion. Même l'identification des Sacæa et de la fête de Zakmuku est très douteuse. A supposer qu'il y ait quelque ressemblance (d'ailleurs contestée) entre les deux noms, il n'y en a aucune entre les deux dates : le Nisan des Juifs (mars) et le mois de Lous (ordinairement juillet). Toute cette série d'hypothèses vient donc se heurter à ce fait que le caractère dominant de toute fête est d'être la fête d'un jour, de tel jour déterminé ; c'est une date sacrée, par conséquent

3. Voir *Année Sociologique*, 3, p. 234 sq.

fixée. — Les mêmes réserves doivent être faites au sujet des Saturnales : le martyr de saint Dasius a lieu en novembre (303 J.-C.), les Saturnales régulières en décembre, les Matronales au 15 mars, date assez proche, en effet du carnaval, les Kronia grecs en août. Toutes ces fêtes ont des thèmes communs, mais de quel droit les rapprocher à un autre point de vue.

Ce qu'il y a de solide dans la thèse de M. F., c'est que la mort du Christ s'est passée, c'est que la légende chrétienne s'est formée et répandue dans un monde où l'on était habitué, depuis les temps les plus reculés, à sacrifier des dieux, à les voir mourir et ressusciter, tout comme la nature et la végétation. Le thème essentiel, la mort et le sacrifice du dieu se rencontre dans toutes les civilisations de l'Égypte, de l'Asie sémitique et de l'Europe ancienne. Le rapprochement d'ailleurs s'impose tellement qu'il avait été déjà fait par d'autres écrivains. Mais il ne s'ensuit pas que Jésus ait été mis à mort au cours d'un rite où la foule croyait réellement sacrifier un dieu.

/210/ Mais parmi les additions que nous trouvons dans cette seconde édition, il en est d'autres où sont traitées des questions plus proprement sociologiques, notamment celles du tabou, du totémisme et de la magie.

Le tabou est toujours pour M. F. un moyen d'isoler les personnes et les choses dont l'âme est douée d'une énergie trop puissante. Le fond de sa théorie n'a donc pas changé. Mais il nous donne deux études nouvelles sur deux points spéciaux, l'un sur les nœuds et l'autre sur les tabous du langage. Nous ne ferons que mentionner la première qui est très courte, mais la seconde est fort importante. On sait comment, pour le primitif, le nom n'est pas distinct de la personne ; d'où la défense de prononcer le nom des morts, même le nom d'un absent, car c'est provoquer l'âme. Ces faits sont bien connus, mais il en est d'autres que nous signale l'auteur et qui méritent davantage d'attirer l'attention. Il y a d'abord l'interdiction de prononcer les noms de certains parents, en particulier de la belle-mère ; sans en donner d'explications, M. F. cite un nombre suffisant de faits de ce genre pour permettre des recherches ultérieures. Du nom propre, le tabou s'étend à tous les mots qui contiennent des syllabes analogues. De là des changements lexicographiques considérables, surtout quand le nom du mort ou du parent est aussi celui d'une chose très commune. Ainsi le système du tabou affecte profondément le langage d'une société donnée. Il y a des raisons, des circonstances, des endroits où il est interdit de se servir de tel ou tel mot, des opérations, des travaux que l'on ne

peut employer un langage commun. C'est la crainte des esprits qui paraît inspirer la plupart de ces coutumes. A notre avis, M. F. nous met ainsi sur la voie d'un fait très important au point de vue sociologique : l'emploi d'une langue spéciale dans des circonstances particulièrement graves, socialement pré-déterminées, a une généralité beaucoup plus grande qu'on ne croit d'ordinaire. Le monde des choses magico-religieuses est un monde à part où l'on doit employer une langue tout à fait différente de celle qui sert dans la vie courante. De là l'usage si fréquent de formules récitées en un langage inconnu. Le fait d'être incompréhensible ou mystique, loin de constituer un accident de dégénérescence, est souvent la caractéristique normale du rite oral. D'autre part, /211/ pour la parole comme pour les autres actes collectifs, les usages rituels réagissent sur les usages journaliers : la constitution d'une langue à quelque degré sacrée a dû fortement contribuer à déterminer les formes du langage. Les faits qui le prouvent sont d'autant plus nombreux qu'on se rapproche plus de nos sociétés modernes : l'action du sanscrit sur les pratiques de l'Inde, celle de l'hébreu, du latin, du grec, de l'arabe, comme langues rituelles, ont été considérables. Il est très vraisemblable que les langages « d'esprit » des Malais, que les vieilles formules des Aruntas ont eu une influence du même genre.

Au totémisme lui-même, M. F. ne consacre pas une étude spéciale. Il continue à y voir un ensemble d'usages concernant l'âme extérieure. Quant à l'origine de ces usages, il se borne à indiquer qu'ils doivent avoir pour base la croyance à une relation sympathique entre l'homme et l'animal. On sent sur ce point sa pensée hésitante et mal fixée ; il en fait lui-même l'aveu. Sur deux points seulement il est plus explicite : c'est quand il traite des rapports entre le culte des bêtes et le totémisme, d'une part, et de l'autre, entre le totémisme et le sacrifice. En premier lieu, il précise que, suivant lui, tous les cultes d'animaux n'ont pas nécessairement une origine totémique. Les différentes sortes de sacrement pastoral ne sont pas rattachées par lui au totémisme, mais à un ensemble de pratiques magiques concernant les animaux : pouvoir conquis sur eux, indistinction de l'homme et de l'animal, propitiation des animaux morts, manière de réserver leurs os. Cette position, devenue explicite, permet à M. F. de repousser nettement la théorie du sacrifice à laquelle nous avons cru qu'il se rattachait ; il ne suit pas fidèlement R. Smith, comme nous le pensions <sup>4</sup>. Il n'admet pas que les premiers animaux sacrifiés aient été nécessairement des animaux totémiques, natu-

4. Préface de la 2<sup>e</sup> édition, p. xx.

rellement sacrés, par conséquent, et sacrifiés pour pouvoir fournir la matière nécessaire d'une communion sacramentelle ; il estime que la bête immolée peut jouer son rôle dans le sacrifice à un autre titre, comme représentant de son espèce, ou de l'esprit de la végétation, ou des dieux, ou des hommes, ou des choses. Seulement l'orientation générale des hypothèses se trouve par cela même modifiée. Le totémisme cesse d'être un système religieux pour devenir un système de magie. Nous voilà loin de Smith, qui plaçait à /212/ l'origine des faits religieux une forme plutôt mystique de la piété.

Il n'y a, par suite, rien d'étonnant à ce que, dans cette nouvelle édition, l'étude des rites magiques ait pris une importance considérable. C'est le point central du nouveau travail qui porte maintenant comme sous-titre *Etude sur la magie et la religion*, et la conclusion qui y est surajoutée traite précisément des rapports de la magie avec la religion et la science. La magie nous y est présentée comme reposant sur une croyance instinctive « à l'ordre et à l'uniformité de la nature ». Elle est, comme la science, une application du principe de causalité, application erronée d'un principe juste à une notion flottante, vague et fausse du monde. Ceci posé, M. F. sépare radicalement la magie de la religion. Elles s'opposent comme la contrainte s'oppose à la prière. La magie est nécessitante, la religion propitiatoire et conciliante. La magie suppose instable l'ordre des phénomènes et pleinement efficaces les rites des hommes qui entreprennent de le modifier ; la religion attribue la même instabilité à l'ordre des choses extérieures, mais refuse toute efficacité aux rites purement humains sans l'intervention de puissances supérieures. Aussi, même quand elles mêlent leurs effets au point de paraître indistinctes, la religion et la magie ont au moins deux faces opposées. Il suit de cette conception que la magie est antérieure à la religion. D'abord, elle est seule vraiment développée dans les tribus les plus primitives (les Aruntas par exemple) ; puis les rites vraiment primitifs sont aussi ceux qui ont le caractère magique le plus accentué. Enfin, on peut penser que la religion a dû nécessairement succéder à la magie ; elle s'est formée justement sur le terrain que celle-ci, contredite par les expériences successives, lui abandonnait progressivement. Après avoir cru que les phénomènes naturels vent, pluie, renouveau des saisons dépendaient des rites magiques accomplis pour les produire, les insuccès répétés auraient amené le sauvage à penser que les phénomènes ne dépendent pas de lui ou des esprits, analogues au sein, dont la nature est remplie, mais d'esprits puissants qui sont les dieux ; les hommes-dieux, dans lesquels étaient censés s'incarner les esprits de la végé-

tation, seraient précisément le résidu de cette phase de transition. Comme l'âge actuel de la science a suivi l'âge de la religion, celui-ci aurait été précédé par l'âge de la magie.

/213/ Cette théorie est peut-être plus intellectualiste que ne le désirerait son auteur, qui se prononce si souvent contre les explications idéologiques en matière de « coutume populaire ». La magie est, dit-on, une application fautive du principe de causalité ; mais qu'est-ce qui a rendu cette erreur nécessaire ? C'est ce que M. Frazer ne détermine pas et, par suite, son explication reste purement extérieure. Au fond, elle ne diffère pas beaucoup de la théorie courante, sauf en ce qu'elle ne prend pas l'animisme pour principe ; et peut-être est-ce à tort que M. F. a aussi nettement séparé la notion des esprits et celle des rites magiques. Il ne paraît pas, d'ailleurs, que la distinction entre la magie et la religion ait toujours été bien présente à l'esprit de l'auteur, comme le prouvent certaines des expressions qu'il emploie. Il parle, par exemple, du « pouvoir magique des noms des dieux » ; ailleurs, il hésite entre les deux termes et qualifie de « religieux, ou plutôt de magique » le rite du balancement dans l'Inde. D'autre part, il est impossible d'appeler « magique ou plutôt physique », le pouvoir de cette déesse incarnée qu'est la Mériah sacrifiée des Khonds. Mais le moment n'est pas venu de discuter à fond cette théorie, sur laquelle nous avons l'intention de revenir prochainement dans ce recueil même. Il est cependant une objection des plus graves que nous devons signaler tout de suite. Il est tout à fait inexact que nous trouvions chez les Aruntas un stade purement magique des rites. Partout nous trouvons chez eux des choses sacrées, interdites, « religieuses » sur lesquelles portent des rites. M. F. n'est arrivé, croyons-nous, à sa théorie de la magie, que par suite d'une définition insuffisante des phénomènes religieux.

[MAGIE ET RELIGION SELON ANDREW LANG]  
(1903) \*

/170/ La plupart des chapitres de ce livre <sup>1</sup> ont déjà paru en articles dans plusieurs grandes revues et traitent de sujets très divers ; un seul de ces essais, celui qui est intitulé *Magie*

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 6.

1. Lang, Andrew, *Magic and Religion*, Londres, 1901.

*and Religion* correspond au titre que l'auteur a donné au livre. La plupart des autres sont exclusivement consacrés à la critique, constante et systématique, du *Golden Bough* de M. Frazer. En particulier, c'est à la discussion de la théorie de M. Frazer sur les origines de la légende chrétienne que les essais IV-X sont exclusivement consacrés. Rendons compte tout de suite de cette partie du travail.

On se rappelle le raisonnement compliqué par lequel M. Frazer avait tenté de démontrer que le Christ aurait été tué par les Juifs au cours d'un véritable sacrifice du dieu. M. Lang n'a pas de peine à faire remarquer le caractère extrêmement hypothétique de ces déductions. M. Frazer supposait que, pendant la fête de Purim, les Juifs auraient mis à mort un homme dieu et roi, et relâché un autre homme, pendant du premier, tout comme, dans l'histoire d'Esther, Haman est tué et Mordekai exalté. Mais nulle part il n'est attesté que les Juifs auraient réellement pratiqué ce rite. M. Frazer admet d'autre part une identification de la fête persane des *Sacæa* et de la fête babylonienne de *Zakmuk*, qui est tout à fait arbitraire, puisque entre ces deux fêtes il y avait un intervalle de près de trois mois. De plus, même s'il y avait eu coïncidence, on ne saurait voir dans l'esclave, devenu un instant roi pour rire, battu et pendu, une incarnation d'un dieu ni le représentant du roi de Babylone, autrefois mis à mort chaque année, outre qu'une telle coutume aurait été absurde et impossible.

Sur ce terrain strictement historique, l'argumentation de M. Lang est très forte. Nous avons fait, l'an dernier, à M. Frazer des critiques analogues. Mais ce qu'il y a de solide dans la thèse de ce dernier n'est pas ébranlé par ces arguments<sup>2</sup>. Quoi qu'en dise notre auteur actuel, il semble incontestable que, dans toute l'Asie Antérieure, la Syrie, la Babylonie, on ait cru à des dieux morts et ressuscités au cours du sacrifice (Tammuz, Sandan, Adonis, Marduk); on conçoit donc aisément que cette notion du sacrifice du dieu ait pu facilement former l'auréole divine dont les premiers chrétiens entourèrent le fait de la mort du Christ. De même, s'il faut convenir avec M. Lang que l'histoire de saint Dasius, martyr, représentant de Saturne et mis à mort comme tel au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, en Moesie, par des légionnaires, ne prouve nullement que les Romains aient eu un dieu Saturne, régulièrement incarné et mis à mort, ni les Grecs un Kronos qui aurait eu le même sort, il n'en est pas moins vrai que le thème des dieux morts au cours d'un sacrifice n'était nullement

2. V. *Année sociologique*, 5, p. 209. [Cf. le texte précédent.]

étranger au monde gréco-romain. Par suite, là encore, les idées chrétiennes ne rencontrent aucun obstacle. Ainsi, au point de vue mythologique, l'hypothèse de M. Frazer semble bien être d'une profonde vérité. Seulement, le caractère purement mythologique de ces drames rituels est une nouvelle raison pour ne pas admettre le lien historique direct que M. Frazer prétend établir entre la mort du Christ et ceux de ces rites qui étaient en usage chez les Juifs ou autour d'eux. Son explication suppose, en effet, que le roi-dieu était réellement mis à mort ; or il était rare que la cérémonie fut poussée jusqu'à cette extrémité. Généralement, le sacrifice était tout fictif. La mort du Christ ne peut donc guère avoir été la simple imitation matérielle d'un rite que les Juifs avaient sous les yeux ; mais la mythologie qui était à la base de ce rite a frayé les voies à la mythologie chrétienne.

D'autres essais sont encore consacrés à la discussion du *Golden Bough*. Non sans raison, M. Lang remarque qu'il n'est pas certain qu'il y ait identité entre le « rameau d'or » que devait détacher le meurtrier du prêtre de Nemi et celui dont parle Virgile et qui ouvre à Enée les portes de l'enfer. Mais l'explication terre à terre que l'auteur propose du meurtre du prêtre nous paraît bien peu convaincante. De même, il est impossible d'accepter la théorie simpliste d'après laquelle les tabous des premiers fruits seraient dictés par l'utilité de garder les récoltes. D'une manière générale, M. Lang a vraiment montré dans ce livre un goût quelque peu rétrograde pour les explications naïves et d'une bonhomie sans mesure. C'est ainsi que, pour lui, si le clan ne consomme pas /172/ son totem, c'est pour éviter la destruction d'une espèce utile.

C'est le même simplisme qui lui fait maintenir envers et contre tous sa théorie de la révélation primitive. On se rappelle<sup>3</sup> que M. Lang croit à un stade « préanimistique » de la religion. L'homme primitif aurait eu « une haute religion » ; il aurait cru en un grand dieu éternel et auteur de toute chose. Pour maintenir cette théorie il fallait réfuter trois sortes d'objections. D'abord, il fallait prouver que la notion de l'immortalité du dieu était parfaitement originelle. M. L. pense avoir ôté toute signification aux faits cités par M. Frazer et où l'on voit mourir des dieux, en montrant leur caractère purement mythique. Il ne s'aperçoit pas que la notion d'immortalité est aussi mythique que celle de mort ou de naissance et que même, en mythologie, la première ne contredit nullement la seconde. Un dieu immortel peut mourir constamment

3. V. l'Année sociologique, 3, p. 199.

d'une mort mythique et renaître de même. — Il fallait ensuite réfuter l'interprétation que M. Sidney Hartland avait donnée de certains faits sud-africains ; suivant celui-ci, l'idée de création ne se serait introduite dans la mythologie des Zulus que sous l'influence des missionnaires<sup>4</sup>. M. L. croit que le fait n'est pas suffisamment établi ; il estime que les Zulus, d'eux-mêmes, seraient arrivés à la conception d'un créateur. Nous n'y contredisons pas. Mais il ne s'en suit nullement que cette idée ait été à la base de leur culte : or c'est ce qui est en question. L'argumentation par laquelle M. Hartland a démontré que leur religion n'était qu'un totémisme dégénéré en cultes ancestraux subsiste tout entière. — Il restait enfin à réfuter la théorie de M. Tylor, suivant laquelle le fait n'est pas suffisamment établi ; il estime que les Zulus, les grands dieux des religions primitives auraient tous été des dieux d'emprunt<sup>5</sup>. M. Lang prouve assez aisément que l'on n'est pas sans trouver en Australie certaines notions d'un dieu bon, moral et créateur. Mais il est forcé de convenir qu'elles ne se traduisent pas dans le culte. De son propre aveu, ces grands dieux, qui, d'ailleurs, sont souvent définis comme des hommes, ne sont l'objet que de très vagues croyances, sans action sur la pratique. Il aurait dû remarquer de plus qu'au fond ce sont simplement des dieux des mystères masculins, et, en réalité, d'un rang très secondaire par rapport aux rites où l'on prétend qu'ils paraissent. Au reste, /173/ sur ce point. M. L. défigure lui-même les faits. Il est impossible d'admettre comme certaine l'existence, en Australie, d'une prière pour les morts adressée à un grand dieu. On n'y trouve ni la prière proprement dite, ni, à plus forte raison, la prière pour le mort, cette forme si récente du rituel. Il est faux que le nom de Mungan Ngaur (notre père) ait été un nom ésotérique ; bien au contraire, le texte de M. Howitt, que cite M. Lang, dit que c'est lui que l'on prononce devant les femmes. Le nom secret est Daramulun, qui, en réalité, est simplement l'incarnation de la sainteté des mystères initiatiques, et des « diables » que l'on y fait sonner. — Le théisme primitif n'est donc pas démontré davantage à la suite du nouvel effort de M. Lang.

Mais M. Frazer avait proposé une hypothèse des plus graves contre la théorie qui veut que l'homme ait été primitivement religieux. Pour lui, il y avait eu, dans l'histoire des religions, une première phase, actuellement encore représentée dans le centre de l'Australie, où les hommes, sans aucune notion de

4. *L'Année sociologique*, 5, p. 214.

5. *Journal of the Anthropol. Inst.*, 1892, vol. XXII, p. 280 sq.

dieux, d'esprits, d'êtres sacrés, auraient cru exclusivement à l'efficacité de rites purement magiques. La discussion à laquelle se livre M. Lang a pour principe qu'il est inadmissible de ne faire commencer la religion que là où commencent la prière et le sacrifice. Nous estimons, nous aussi, et nous l'avons dit, que les rites que M. Frazer cite à l'appui de sa théorie, sont, à quelque degré, religieux et que les croyances des Australiens ne sont pas de simples « superstitions ». Mais, d'un autre côté, les faits de M. Frazer prouvent tout au moins que, dans ces sociétés, la religion est intimement mêlée à la magie. Si la notion d'esprits n'en est pas absente, elle y est encore bien obscure et rudimentaire et constitue à peine un premier commencement de religion, au sens où M. Lang entend ce mot [...].

[L'ORIGINE DE LA CIRCONCISION D'APRÈS FRAZER]  
(1906) \*

/255/ Cette courte dissertation<sup>1</sup> est le premier essai, connu de nous, où, à la lumière de la science comparée des religions, on ait tenté d'*expliquer* la circoncision, de démêler la notion qui correspond à la pratique dont aucun peuple n'a vu ni ne sait encore la raison. On verra si la tentative de M. Frazer a été couronnée de succès.

M. Frazer part de sa théorie de la coopération magique des clans totémiques. Il rappelle que l'une des fonctions primitives du clan totémique australien est d'assurer la vie et la multiplication de l'espèce totémique dont se servent les autres clans mais que respectent les membres du clan. Il rappelle que bon nombre des rites du type des rites de l'intichiuma arunta, comportent l'emploi du sang, et du sang des parties génitales en particulier.

Il remarque ensuite que, dans ces mêmes tribus, apparentées aux mêmes croyances, on pratique l'aspersion du sang sur le cadavre et sur l'initié ; et que l'on garde précieusement le prépuce excisé. Toutes opérations qui ont pour but de donner de l'âme, ou une âme, ou de la sauvegarder. D'autre part, il

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 9.

1. Frazer J. G., « The Origin of Circumcision », *The Independant Review*, 1904.

signale que, dans quelques tribus (Arunta), le prépuce est précisément conservé dans les centres totémiques d'où s'échappent les âmes qui vont, dans les femmes, se soumettre à une nouvelle conception.

De tous ces faits enchaînés, M. Frazer déduit, un peu brusquement, l'hypothèse suivante : les Australiens, et de même tous les peuples à circoncisions, se seraient circoncis pour assurer la réincarnation, le prépuce formant siège de l'âme entre deux générations du même individu dont l'existence se poursuit, par voie de perpétuelles renaissances, depuis le temps mythique.

L'interprétation est ingénieuse, et en tout cas elle constitue /256/ une honorable suggestion, préférable au néant d'idées où stagnait toute cette question. Mais est-elle fondée ?

Peut-être, en ce qui concerne les Arunta du moins, ne serais-je pas très éloigné de penser que certaines de ces idées ont pu se mêler aux croyances concernant la circoncision. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Il a pu, il a dû s'établir chez les Arunta, entre les rites de l'initiation et ceux de la mort, entre les notions de réincarnation, forme de toute la mythologie arunta, et les pratiques de la circoncision, des relations, des anastomoses, comme il s'en établit dans toutes les mythologies, dans tous les systèmes de représentations collectives. De quel droit admettre que nous avons ici un fait souche, de première formation ? M. Frazer sent, au fond, la possibilité de cette objection lorsque, en conclusion et en prémisses, il revient sur le caractère primitif des phénomènes arunta, sur la possibilité de la consommation originaire des totems et sur la façon dont la consommation de l'être totémique (mort, animal, ou plante) est censée opérer la perpétuité de l'espèce.

Mais ici nous ne sommes plus en présence de faits : nous n'avons plus à faire qu'aux théories de M. Frazer sur les Arunta, et la nature originelle de leur totémisme. Or on sait que nous les discutons non sans fermeté<sup>2</sup>.

Ce que nous retiendrons donc de l'intéressante discussion c'est plutôt l'indication générale qu'elle contient. La circoncision est, quant à nous, essentiellement un tatouage. C'est un signe tribal, voire national. Ceci M. Frazer l'a oublié. Mais peut-être a-t-il vu un problème, un côté où chercher. Car quand nous avons dit que la circoncision était certainement un tatouage, nous n'avons pas expliqué pourquoi ce tatouage portait sur les parties génitales de l'homme. Il est possible que des idées fort complexes touchant la génération aient présidé à cette spécialisation. Il est possible que les représen-

2. Cf. *Années*, 3, p. 217 ; 5, p. 83, p. 212 ; 6, p. 190 ; 8, p. 145.

tations arunta, nous permettent, par leur complexité même de nous figurer quel en fut le trouble et quelle en fut la riche obscurité.

Mais ce que nous ne pouvons admettre, c'est que la représentation étroite dont parle M. Frazer soit celle qui, même chez les Arunta, et les tribus apparentées, ait provoqué la naissance du rite de la circoncision, et à plus forte raison de celui de la subincision. D'une part, il n'est nullement certain que le prépuce soit, même une fois reporté à l'arbre *nanja* (centre toté- /257/ mique des âmes à réincarner), le siège de l'âme ou même un siège de l'âme. Il nous semble que, tout comme la dent extraite et portée par le parrain dans d'autres tribus, qu'il est plutôt le siège de l'âme infantile à laquelle a été substituée l'âme de l'initié. D'autre part, même si ce dernier point pouvait être prouvé, il faudrait encore prouver qu'il n'y a pas eu là une utilisation de la circoncision plutôt qu'une cause de celle-ci.

Enfin une objection définitive. La somme des faits négatifs que lève contre elle la théorie de M. Frazer est très grande. Il y a une masse de sociétés où la réincarnation de l'individu dans un nouveau-né est la base même de l'organisation familiale et religieuse. Pourquoi, dans toutes ces sociétés, n'y a-t-il pas circoncision ? Pourquoi, alors que normalement le rite s'efface moins vite que la représentation, alors que la circoncision subsiste partout à part de la notion de réincarnation, pourquoi celle-là aurait-elle disparu, celle-ci subsistant avec une force incomparable à celle qu'elle a même chez les Arunta ?

C'est qu'évidemment si l'idée que M. Frazer a indiquée peut être une condition de la circoncision, une manière de se la représenter, elle n'est nullement, même à ses yeux d'auteur, une cause nécessaire et suffisante. Elle n'est qu'un moyen pour nous de nous représenter le but qu'ont pu se proposer, en la pratiquant, certains hommes. L'hypothèse est encore, faute de méthode, une simple idéologie des origines religieuses et juridique ; l'abondance des faits, l'habileté merveilleuse des rapprochements ne doivent pas nous faire illusion sur ce point.

Une simple réserve de fait, pour finir. Le texte d'Ezéchiel où il est dit que Jérusalem, avec les incirconcis, est couchée au plus profond de la Schéol (xxxii, 18, sq.) ne signifie, quant à nous, que la différence de condition des pieux et des gentils, au-delà de la mort, et ne peut, sous aucun prétexte, se rattacher, même par les liens d'une suggestion aussi prudente que celle de M. Frazer, à une croyance concernant la résurrection des morts circoncis.

[« L'ARBRE DE VIE » DE CRAWLEY]  
(1907) \*

/204/ M. Crawley est connu des lecteurs de l'*Année sociologique* pour son travail sur la position religieuse des sexes intitulé *Mystic Rose*. Jusqu'ici il s'est présenté comme un anthropologue pur, et même il a été l'un de ceux qui, sinon avec le plus de bonheur, du moins avec le plus de zèle, se sont rapprochés de la sociologie. Un certain nombre des idées contenues dans le présent livre<sup>1</sup> ont d'ailleurs été présentées, sous une forme encore inédite, à la *Sociological Society* de Londres. Mais sa conception de la sociologie est remarquablement ambitieuse comme celle de bon nombre de savants anglais : politique morale et science se mêlent en elle à des préoccupations théologiques. « L'importance sociologique » de la religion lui a fait apercevoir la nécessité pratique de la défendre. Cet « arbre de vie » a poussé sur le terrain de l'apologétique.

Apologétique bizarrement comprise d'ailleurs, et trouble en son fonds, car elle-même est sociologique. Pour partie, comme celle de M. James<sup>2</sup>, elle tend à légitimer la religion par la démonstration de la fonction qu'elle remplit. A la différence de M. James, la fonction que M. Crawley cherche à déceler est la fonction sociale, et ce sont les services que la religion rend à la société, non plus au caractère, qui la justifient. Pour l'autre partie, l'apologétique de ce livre consiste à fonder la religion non plus en utilité, mais en nature : elle est « un produit permanent », elle est un /205/ « fait éternel de la conscience humaine », elle est une chose expérimentalement nécessaire.

L'une et l'autre de ces deux apologétiques sont, à notre avis, tout au moins curieuses. D'abord elles sont un véritable hommage rendu à la science par un conservateur passionné ; c'est chez elle qu'il va nourrir sa foi. Ensuite elles sont symptomatiques des progrès que la sociologie fait dans les esprits et de la place qu'elle prend dans la direction morale des

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. E. Crawley, *The Tree of Life. A Study of Religion*, London, 1905.

2. Cf. *Année sociologique*, 7, p. 204.

mouvements religieux eux-mêmes : on tente de « déduire », comme disait Kant, la religion, mais ce dont on la déduit, ce n'est plus ni la révélation, ni la mystique, ni la raison, c'est la nature et la fonction sociales. La tendance qui s'empare chaque jour davantage des moralistes s'étend maintenant aux théologiens.

La thèse principale fournit le titre du livre. Jusqu'ici on avait, dans l'attaque de la religion, confondu celle-ci avec « l'arbre de connaissance ». Elle est, comme l'avaient vu les mystiques du moyen âge, « l'arbre de vie ». Elle n'a pas affaire avec la mort, ni avec la sensation, ni avec la raison, elle a affaire avec la vie, avec la vie « élémentaire ». Elle est aux sources mêmes de la vie et n'a pas d'autre rôle que de la protéger et de la développer.

La démonstration de cette thèse est, en partie, rhétorique et théologique — nous négligerons ce côté du livre — en partie anthropologique ou sociologique, deux termes qui ont pour M. Crawley une signification équivalente. La méthode est relativement simple : elle consiste à faire une analyse comparative de la nature et de la fonction de la religion aux différents stades de l'esprit humain. Certes, l'audace scientifique de M. Crawley est admirable. Elle n'est pas d'ailleurs sans résultat.

Jusqu'ici, on s'était efforcé de justifier la religion, d'en découvrir la nature profonde et la fonction sublime, en cherchant à légitimer les erreurs païennes par le christianisme, les premiers fruits par les produits parfaits. M. Crawley renverse, ingénieusement, les termes du problème, il justifie les formes supérieures par les inférieures, il rapproche brusquement ce qu'il appelle la religion primitive de la religion, sinon définitive dans ses détails, du moins vraie dans son essence ; cette religion est naturellement le christianisme tel qu'il évolue actuellement vers une nouvelle « ère religieuse ». Le fait que la religion a ses deux stades extrêmes à même nature et /206/ même fonction prouve bien, selon M. Crawley, qu'elle est permanente, éternelle, vitale, soumise à un progrès constant, non à une décadence aujourd'hui décisive.

Cette idée méthodique conduit M. Crawley à certains aperçus ingénieux ; et ces aperçus indiquent comment on pourrait plus scientifiquement aborder le même problème posé en termes plus objectifs. Tâchons de démêler ce qu'on peut retenir de probable de cette série de dissertations vagabondes et générales, où quelquefois l'effort pour retrouver la mystique chrétienne s'égare en exagérations un effort pour retrouver une trinité en toute religion (la vie, maître de la vie, créateur de la vie).

Quelques-uns de ces développements n'ont pas tout à fait le mérite de la nouveauté, mais le point de vue leur donne un tour intéressant : c'est l'unité, l'identité des religions inférieures et du christianisme au point de vue des mécanismes rituels et des fonds mythiques. C'est le caractère absolument, complètement religieux de la « civilisation primitive », c'est sa valeur morale semblable, égale à celle de la civilisation actuelle.

Mais d'autres sont nouveaux. En premier lieu, M. Crawley partant, au fond, de l'observation qu'il vient de faire sur le caractère religieux de la société primitive, en déduit que la religion ne peut être considérée comme un groupe séparé de faits comme un « département » de la pensée et de la vie, ni individuelle, ni collective. C'est un « don », un « esprit ». Aucune activité, aucune parcelle de la vie qui ne puisse être religieuse. Les moments importants de la destinée individuelle sont, chacun à leur tour, religieux : naissance, mort, mariage, initiation. Ce que réfléchit la religion, c'est toute la vie. Tandis que la science ou le droit forment dans l'esprit des compartiments spéciaux, à évolution propre, la religion s'étend à tout.

Comment a-t-elle ce pouvoir ? Ici M. Crawley est plutôt bref, quoiqu'il ait probablement touché la véritable question. Elle sanctifie. C'est l'idée de sacré qui vient sauvegarder la vie élémentaire : depuis l'acte de prendre de la nourriture, l'acte sexuel, jusqu'au respect de la vie d'autrui, de la vie de chacun. (Il est pourtant ridicule, et il est certainement inexact de parler à plusieurs reprises du « gentleman Maori qui est toujours *tapu* »).

De là se déduit une théorie un peu brusque et écourtée /207/ elle aussi, de l'« origine » de la religion. Par « origine » M. Crawley entendrait plutôt ce que nous appellerions la cause, immédiate et permanente, puisqu'il refuse de chercher un commencement ou de considérer la forme primitive comme suffisamment hétérogène aux formes évoluées. Ce n'est pas historiquement que procède la recherche de notre auteur ; ce n'est pas un essai de généalogie de la religion qu'il tente. C'est donc par intuition encore plutôt que par comparaison qu'il voit dans la vie, dans l'*elemental side of life*, dans le côté élémentaire de la vie, la source éternelle et abondante d'où coulent les phénomènes religieux.

Si nous poussions un peu M. Crawley, peut-être serait-il fort embarrassé de nous démontrer que c'est bien là la « cause » nécessaire et suffisante de la religion. Peut-être même serait-il bien embarrassé de nous analyser ce « côté élémentaire de la vie ». Ni l'« élément » n'est défini, ni le pourquoi ni le

comment de cette production mystérieuse ne sont décrits. C'est que l'explication est, et devait rester, dans l'esprit religieux de M. Crawley, une explication « mystique ». Cet « arbre de vie » qu'est la religion plonge évidemment pour lui ses racines dans la substance divine et nous n'avons qu'à saluer au passage la métaphysique inconsciente.

La seule démonstration apportée en faveur de cette théorie est toute négative. C'est une critique des théories en cours sur la religion. Elle est contenue dans toute la première partie apologétique du livre ; et même elle est le mobile dominant, le point essentiel du livre. Tâchons de la démêler de son cortège d'arguments polémiques [...]. Quelques-uns des tableaux qu'il trace des théories adverses ne sont pas des plus fidèles (ainsi on voudrait bien savoir chez qui il a trouvé une théorie anthropologique de la Trinité. Le fonds de l'idée ne reste pas moins remarquable et l'argumentation reste singulièrement vivante.

Elle se réduit, en réalité, à une critique déguisée de l'intellectualisme des théories en cours. Elle tend à démontrer que toutes ont le grand défaut de chercher à expliquer la religion par des phénomènes intellectuels, ressortant à l'ordre de l'entendement, de l'image et de la sensation, comme si elle était un fruit de « l'arbre de connaissance » au lieu d'être un /208/ fruit de « l'arbre de vie ». M. Crawley n'a pas de peine à réfuter ce qu'il appelle l'« attaque rationaliste », au fond celle de M. Robertson dont nous avons parlé ici<sup>3</sup>, la théorie du mythe intentionnellement inventé. Il est plus original quand il repousse l'attaque anthropologique. Il la fortifie d'abord d'une foule d'hypothèses qui n'ont d'autres auteurs que son propre et fertile génie, car il nous donne en quelques pages un tableau de toutes les « analogies typiques » (baptême, confirmation, régénération, etc.), que l'anthropologie religieuse a découvertes ou pourra découvrir. Puis il la définit dans la forme où Tylor, puis dans la forme où Frazer, l'ont soutenue. A l'evhémérisme et à l'animisme de Spencer et de Tylor, il objecte que des esprits ne peuvent donner des dieux et que la conception d'un univers animé ne peut créer ni l'émotion religieuse ni le rite. A la théorie de la magie primitive de Frazer, il objecte, comme nous, que la magie fait, elle aussi, usage de l'idée de sacré ; comme nous encore, il prouve que la nature des rites arunta n'est pas exclusivement magique et, comme M. Lang, que les Australiens connaissent l'idée du grand dieu à propitier. Enfin il tente de démontrer que cette théorie, elle aussi, est incapable d'exprimer la primitive consécration des « côtés élémen-

3. *Année sociologique*, 7, p. 214.

taires » de la vie. Ici M. Crawley retombe dans son développement habituel, ou plutôt répète ses affirmations.

La théorie se résume plutôt qu'elle ne se conclut dans la thèse posée. La *religion*, n'est pas, en dernière analyse, une « chose en soi », le « sentiment religieux lui-même (*religious impulse*) n'est pas spécifique » ; « le terme religieux désigne une prédisposition psychologique de caractère biologique, laquelle est d'une importance suprême en ce qui concerne l'évolution de l'humanité ». Les termes sont d'une remarquable impropriété ; nous avons fait le possible pour les rendre clairs.

Ceci posé, la fonction de la religion apparaît facile à déterminer pour M. Crawley, toujours intrépide. La fin de la religion est la même chose que la cause, « c'est la vie », le progrès, l'amélioration de la vie. Sa nature est la même chose que le rôle qu'elle remplit ; elle consacre la vie et n'a rien d'autre à faire. Mais la vie qu'elle sanctifie, ce n'est pas la vie transcendante, ni la vie d'autrui. La religion n'a de relation nécessaire ni avec un monde supraphysique, ni avec un altruisme pur : elle s'adresse à l'individu, l'élève morale/209/ ment, (ici M. Crawley place des considérations politiques sur l'aristocratie, d'autres de sociologie générale ou d'anthropologie) ; elle est matérialiste et fait entrevoir des sanctions physiques au péché. Cette fonction, modeste et « suprême » à la fois, elle la remplit dans les religions les plus primitives comme dans le christianisme, et cette fonction la justifie.

Ce dernier développement est peut-être ce qui est le plus profitable dans le travail de M. Crawley. Même, on trouvera ingénieuse tout au moins, la façon dont il expose les rapports entre l'émotion religieuse et l'émotion sexuelle, dont il montre le caractère *elevatory* de l'idée religieuse du sacré, dont il déduit la forme mystérieuse que revêtent rites et croyances religieuses, dont il montre que la mort est, pour certaines sociétés, la vraie vie, dont il fait des rapprochements aussi osés que celui du « *churinga* » (sacré) arunta et de la grâce.

Le livre de M. Crawley nous apparaît donc comme un singulier mélange d'idées justes, semées quelquefois non sans largesse, et d'idées de moindre valeur, voire fausses. Une intuitive pénétration se joue sans frein à travers des faits mal connus, des démonstrations sans valeur, des affirmations sans preuves. L'auteur ne s'est assuré ni de l'universalité de la prière proprement dite, ni de l'origine qu'il attribue au sacrifice, ni de son assertion concernant l'extension des mythologies géocentriques. Il rapproche sans droit la notion de *ngai* (Masai) et celle de *mana* ; il admet sans discussion les théories partiellement justes de Starbuck sur la conversion, et

en tire des conclusions indues. Il a l'insigne faiblesse d'admettre le raisonnement habituel des apologistes sur la religiosité inconsciente de l'athée. Il commet des fautes historiques aussi graves que de parler de l'absence des sciences appliquées dans la Grèce ancienne, de confondre l'idée du grand dieu avec le monothéisme. Il ne se sert que de faits de seconde main, et presque toujours imprudemment.

Nous n'osons pas reprocher à M. Crawley de ne pas citer nos travaux. Certaines pages sur la notion de *mana* nous font croire qu'il connaît au moins les comptes rendus que d'autres ont publié sur eux. M. Crawley travaille, nous croyons le savoir, dans des conditions pénibles. Nous devons le louer : il a réussi à apporter du nouveau sinon du vrai.

[L'ÉTUDE DES RELIGIONS ORIENTALES ANCIENNES PAR FRAZER]  
(1907) \*

/270/ Jamais M. Frazer n'a été plus charmant, plus littéraire, plus clair ; jamais même il ne s'est trouvé sur un terrain où pouvaient mieux le servir son talent de composition et d'exposition, et où une érudition vaste pouvait seule se jouer.

/271/ Il rassemble les menus morceaux de cultes antiques et en échafaude une poétique reconstitution<sup>1</sup>. De ce monde troublé de l'orient sémitico-égypto-gréco-latin, il ne nous reste que des fragments de documents, des débris de rituels, des lambeaux de mythes vieilliss, pourris : de toute cette humanité qui s'agita entre l'Oxus et le Rhin et dont la Méditerranée fut le centre, nous n'avons qu'une histoire éparse, où se mêlent les périodes, les peuples, les faits. Le rituel phrygien d'Attis ne nous est connu que par les fêtes de Rome, le mythe d'Osiris n'est exposé au clair que par Plutarque. Le génie archéologique de M. Frazer se meut à l'aise parmi ces ruines.

Ce volume nous donne un avant-goût de ce que sera la troisième édition, toujours plus monumentale, du *Golden Bough*. Il n'en est qu'un fragment détaché, facilement détachable puisque, à tous points de vue, ces trois personnages divins et leurs trois cultes sont comparables. Ce sont également des cultes spéciaux, comme nous les avons appelés ; ce sont des dieux et des cultes agraires ; des dieux qui meurent et des cultes qui les font revivre ; ce sont enfin des dieux et

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, London, 1906.

des cultes d'un même âge social, d'une même civilisation (celle de la Méditerranée postérieure ; M. F., ne remarque pas assez, à notre avis cette unité) ; ils ont même eu, n'en doutons pas, bien avant le syncrétisme alexandrin ou romain, des relations historiques, et nous sommes frappés que Byblos, cité phénicienne ait pu ainsi jouer, non pas simplement par suite d'une erreur de lexique grec, un rôle dans le mythe d'Adonis, comme dans celui d'Osiris. Tous ont eu une égale fortune dans le monde méditerranéen. Bien que M. F. ne nous explique pas assez cette chance partagée avec Mithra et le Christ, il a dû y avoir des raisons à cela, qu'il est sociologique de supposer, mais qui en tout cas sont une preuve de plus d'une parenté réelle entre phénomènes, et du droit que l'auteur a de les grouper. Quarante cinq pages de la 2<sup>e</sup> édition du *Rameau d'or* deviennent donc un livre harmonieux et naturel.

Les principales additions aux thèses essentielles trouvées et prouvées dès 1890 consistent : 1° en descriptions plus étendues (les textes sont traduits souvent *in extenso*, les rituels mieux décrits), en analyses plus approfondies où on cherche à voir les multiples faces et les diverses connexions de ces rituels et de ces cycles de représentations religieuses. Ainsi Osiris n'est plus étudié seulement comme un dieu de la végétation /372/ et de la lune, mais comme un dieu des morts, un dieu solaire ; comme un roi ; 2° en une extension, encore plus considérable, donnée au cercle des comparaisons. Celui-ci embrasse maintenant tout le domaine de l'Asie antérieure, et du monde égéen.

Il y a de plus une addition en quelque sorte méthodique. On dirait que M. F. ne considère plus ces pratiques et ces croyances comme des espèces de pièces de musée, des échantillons curieux qu'il fait figurer dans son immense collection des produits humains. Il a une préoccupation, fort légitime, de les situer dans leur milieu. Seulement il ne débute que par un seul élément des conditions qui ont causé ces cultes, par l'élément géographique, l'« environ physique ». De là cet effort, très grand, pour rattacher les mythes anatoliens et syriaques du dieu brûlé, d'Hercule-Crésus-Sardanapale, aux phénomènes volcaniques et aux notions antiques qui leur étaient connexes. De là aussi de nombreuses découvertes de détail : la localisation précise du culte en détermine de nombreux aspects. De même pour fixer les dates des fêtes d'Osiris, et certains thèmes de son mythe, l'auteur fait la plus grande attention aux dates des crues et baisses du Nil, aux dates des semailles et des récoltes (la même question est également traitée pour Adonis).

Nous sommes très loin de nier l'importance d'un pareil remplacement du mythe et du rite dans leur cadre naturel. Nous croyons que M. F. a fait, en cette tentative, un sérieux progrès de pensée. Mais nous n'estimons pas suffisant ce progrès. Le milieu cosmique ne presse sur les phénomènes religieux que par l'intermédiaire de tout le milieu social, et, en particulier, par l'intermédiaire des autres phénomènes religieux. Nous sommes personnellement incompétent en ce qui concerne l'Égypte, mais nous sommes bien sûr, surtout si M. Loret a raison de supposer du totémisme, ou s'il en restait seulement d'importantes traces en Égypte, que l'interprétation purement naturiste d'Osiris n'est pas encore complète. La lutte contre Set-Typhon, la position d'Horus comme fils du dieu, demandent d'autres explications que celles à la fois trop lointaines et trop directes que donne M. F. Aussi bien, à propos d'Adonis, pouvons-nous compter comme une véritable trouvaille sociologique de M. F., sa théorie des dieux-rois syriens, phéniciens, cypriotes, ciliciens, lydiens, sacrifiés. Nous aimons moins l'explication trop simple du /373/ mariage d'Osiris avec Isis sa sœur par le « mother right » égyptien. Qu'est-ce qui prouve cette liaison des faits, et est-ce que l'usage pharaonique ne dérive pas au contraire du mythe royal ? Mais sous ces réserves il y a un progrès vers la méthode sociologique de ce point d'un de ceux qui ont le plus contribué à classer et à éclaircir les faits du point de vue de l'archéologie et de l'anthropologie, la théorie de la confédération des cultes locaux en Égypte).

Le domaine des comparaisons est naturellement infini. Rappelons pourtant à M. F. que nous avons signalé chez les Hopis des rites admirablement nets de « jardins d'Adonis », plus nets que le rite sommaire que signale M. Fewkes.

[LA SUPERSTITION ET LA GENÈSE DES INSTITUTIONS SELON FRAZER.] (1910) \*

/279/ Ce charmant petit livre<sup>1</sup> ne prétend pas être un ouvrage d'ensemble. C'est une série d'essais, conçus sous la forme d'une leçon, qui dut être longue ; elle est publiée ici avec notes et développements à l'appui. Il y est traité des origines de la

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. J. G. Frazer, *Psyche's Task. A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*, Londres, 1909.

morale. L'auteur se demande comment les superstitions primitives, l'animisme, ont servi à fonder certaines institutions fondamentales de la civilisation, comment Psyche a rempli sa tâche, comment « la folie dévie mystérieusement vers la sagesse ». Heureusement, M. Frazer ne s'en tient pas à de pareilles formules, et nous voyons, même dans un livre qui /280/ porte ce programme, un sérieux progrès dans sa méthode et dans sa vue sociologiques des faits religieux. D'abord, son enquête cesse d'être encyclopédique, et il n'éprouve plus le besoin de ces vastes revues de faits contradictoires. Ensuite il s'efforce, comme nous, de voir dans les institutions primitives autre chose que le simple effet des illusions mythologiques. « Comme toutes ces institutions, dit-il, se sont montrées stables et permanentes, il y a forte présomption qu'elles reposent, pour une grande partie, sur quelque chose de plus que sur la superstition. Une institution fondée entièrement sur la superstition, c'est-à-dire sur l'erreur, ne pourrait durer. Si elle ne répond pas à quelque besoin réel, humain, si les fondations n'en ont pas été largement posées, profondément établies dans la nature des choses, elle doit périr ». Et la conclusion est encore plus nette : « La superstition n'a été que l'opinion erronée, mais elle a mené à la bonne conduite. On a mal motivé ses actions, mais on a bien agi. Elle fut le roseau sur lequel s'appuya la civilisation naissante, la lumière clignotante à la lueur de laquelle on s'est dirigé vers la raison, vers la morale. »

Le nouveau travail de M. F. a, pour cette raison, une portée sociologique que n'avaient pas ses précédents travaux. Nous nous étonnons même qu'il n'ait pas compris combien cette notion populaire de la « superstition », qu'il continue à accepter, devrait être mise en question. Les croyances primitives des hommes sont encore pour lui des « opinions erronées », des préjugés affectifs et sentimentaux, dénués de valeur objective. Mais alors, par quel miracle, si ce sont des opinions fausses, auraient-elles pu diriger si heureusement la conduite ? Comment des actions mal motivées se trouvent-elles avoir été, dans un si grand nombre de cas, si convenablement adaptées à leurs fins ? Sans doute, ces considérations ne sont pas le produit d'une élaboration rationnelle. Mais nos notions du droit de propriété, de l'Etat, de la vie humaine, du mariage n'ont pas, en fait, un autre caractère. Quand le peuple, en appliquant les jugements moraux, réagit contre l'échelle des peines, telle qu'elle est fixée législativement, n'est-il pas déterminé par des idées qui n'ont rien de scientifique ? N'est-il pas dans le domaine de la pure superstition ? Les juristes eux-mêmes raisonnent *a priori* sur le droit, la loi, etc. Il ne faut

pas que le caractère soi-disant mystique des croyances primitives nous induise en erreur. Nos croyances morales /281/ actuelles, bien qu'elles se soient dégagées de l'appareil religieux qui les enveloppait, conservent une religiosité qui leur est propre. La personne humaine, le mariage, la propriété, la patrie, sont des choses sacrées, aujourd'hui comme hier ; elles le sont seulement d'une autre façon. C'est pourtant à l'analyse de ces croyances, à la recherche de leurs origines que doit s'employer la sociologie telle que nous l'entendons ici.

Comme le livre de M. F. est conçu sous forme de cours, les idées qui y sont exposées sont présentées sous forme de thèses que nous allons énoncer successivement :

I. La croyance au *mana* et au *tabou* des chefs, à leur pouvoir sur la nature, telle qu'on l'a conçue, en Mélanésie, en Polynésie, chez les Bantus, dans l'ancien Pérou, dans l'Égypte pharaonique, a servi à fonder l'autorité législative, morale, le gouvernement. Ici M. F. fait une addition notable à sa théorie des origines de la royauté, il fait attention au caractère moral de celle-ci<sup>2</sup>. Mais il laisse toujours en suspens la question fondamentale, qui est de savoir si le roi fut tel à cause de ses « pouvoirs magiques », ou s'il eut ces pouvoirs parce qu'il était roi, centre de la société. — II. Les tabous de propriété, tels qu'on les impose en Mélanésie, en Polynésie, en Afrique, servent à empêcher le vol et à renforcer la sécurité sociale. Le fait est certain ; mais ici encore M. F. laisse de côté le fond même du problème : pourquoi, comment, en vertu de quelle autorité impose-t-on un tabou ? Car enfin, et ceci est formellement dit par les Maori par exemple, il faut avoir le droit d'imposer un *tapu*, pour que ce *tapu* soit efficace. La question essentielle est de savoir ce qui fonde ce droit. — III. En Malaisie, en Afrique, chez les Hébreux, en Grèce, et, d'ailleurs, chez bien d'autres peuples que M. F. ne nomme pas, bien qu'il les connaisse mieux que nous, la régularité de la vie matrimoniale, l'observance des interdits, l'horreur des adultères sont reliées à la notion du cours régulier des choses, de la fertilité des moissons en particulier. Ici M. F., qui rejoint les résultats de ses propres recherches sur les rapports entre les rites sexuels et les cultes de la végétation, se trouve sur un terrain plus ferme, mais qu'il eût pu explorer plus à fond. — IV. En Malaisie, dans le nord de l'Afrique, en certains pays bantou, dans la Grèce ancienne, dans un certain nombre de tribus nord-américaines, la crainte de l'esprit de la victime renforce, commande le respect de la /282/ vie humaine. Mais le fait qu'on craint le mort ne suffit pas à déterminer la

2. Cf. *Année Sociologique*, 10, p. 411.

prohibition de l'homicide ; car dans certaines de ces sociétés où cette crainte existe, le meurtre n'est pas prohibé.

Quoi que valent ces thèses, il faudra en tenir compte, car elles touchent aux rapports, capitaux tant pour l'étude de la moralité que pour celle de la religiosité, des institutions morales et des institutions religieuses.

[LA MAGIE SELON FRAZER]

(1913) \*

/76/ Un progrès notable que présente la pensée de M. F. dans cet ouvrage<sup>1</sup>, comme dans tous ses derniers écrits, c'est un sentiment toujours plus vif de la complexité des faits religieux et un effort plus grand pour en tenir compte et pour l'exprimer. Aussi s'attache-t-il plus que par le passé à bien délimiter le champ de ses recherches. S'agit-il du tabou ? Il a bien soin de préciser qu'il n'a jamais eu l'intention d'étudier toutes les fonctions du tabou, particulièrement ses fonctions morales : il ne voit dans son livre qu'une collection de matériaux pour une éthique comparée. Dans ce but, au lieu de parler du tabou en général, il entreprend de dresser un catalogue des faits. Tout ce qui est objet de tabou, actes, personnes, choses, mots sont successivement passés en revue. Et si cet inventaire est loin d'être complet, notamment en ce qui concerne les actes, il ne faut pas perdre de vue que M. F. ne les étudie que dans la mesure où ils servent à expliquer les tabous royaux.

Mais, dans le fond, la doctrine de l'auteur n'a pas varié, et c'est dans *Magic Art* qu'il faut surtout la chercher. M. F. persiste à voir dans la magie une science fautive, mais positive, un art utilitaire, mais, en fait, inefficace, il n'y entrerait aucun élément d'ordre mystique. Les opérations magiques auraient un caractère purement physique elles consisteraient dans une utilisation de lois naturelles, qui seraient purement imaginaires, mais qui ne différeraient pas en nature de celles qu'établit aujourd'hui la science ; elles seraient /77/ seulement inexactes. Entre la magie et la religion, il y aurait donc une solution de continuité : seule, la religion fait appel à des forces invisibles, à des êtres spirituels, mystérieux, supérieurs à l'homme.

\* Extrait de l'Année sociologique, 12.

1. J. G. Frazer, *The Golden Bough*. I. *The Magic Art...* II, *Taboo and the Perils of the Soul*, 3<sup>e</sup> édition, Londres, 1910-1911.

Et cette discontinuité se retrouverait dans l'histoire : il y aurait eu un âge purement magique et c'est seulement plus tard que l'âge de la religion aurait commencé. M. F., il est vrai, concède aujourd'hui que la notion de *mana* joue un rôle fondamental dans la magie ; il fait du *mana* « la base physique » de l'art magique. Mais il ne voit dans le *mana* qu' « une sorte de fluide matériel, analogue à l'éther de la physique moderne, qui est censé unir les êtres dispersés dans l'espace et leur permettre d'agir à distance les uns sur les autres ». Il s'agit donc toujours d'une notion laïque et quasi scientifique. M. F. n'est pas encore arrivé à reconnaître ce qu'il y a de spirituel, de religieux, dans l'idée de *mana*.

Nous ne discuterons pas cette théorie sur laquelle nous nous sommes déjà expliqués. C'est se méprendre gravement sur la nature et de la magie et de la religion que de définir la première par l'impersonnalité des forces qu'elle emploie, l'autre par l'idée de personnalités mythiques<sup>2</sup>. D'ailleurs M. F. est bien obligé de reconnaître que l'idée de *mana* se retrouve dans la religion elle-même, mais il croit pouvoir rendre compte du fait en admettant que, à une époque ancienne, quoique non primitive, il y a eu une confusion entre la magie, déjà constituée, et la religion naissante, confusion dont on peut trouver encore des survivances dans les croyances populaires d'aujourd'hui. Mais l'hypothèse est bien peu explicative : car on ne nous dit pas d'où vient cette confusion. Elle serait inintelligible si entre les conceptions fondamentales de la magie et de la religion il n'y avait pas une étroite parenté.

L'étude de la magie que l'on trouve dans ces deux volumes est, d'ailleurs, loin d'embrasser tous les faits magiques. Elle ne porte, en réalité, que sur le rituel. Bien que le magicien lui-même tienne une grande place dans le *Golden Bough*, il n'y est nulle part étudié d'une manière approfondie : il n'est question ni des sociétés qu'il forme, ni des initiations auxquelles il est soumis. Les représentations sur lesquelles la magie repose sont également laissées de côté. Enfin, dans les /78/ rites eux-mêmes, M. F., en raison de sa conception, ne s'intéresse guère qu'à la matière des pratiques magiques ; il omet leurs formes, les conditions de temps, de lieux, d'attitude, etc., qu'elles doivent remplir pour être efficaces. C'est que, comme il ne voit dans l'opération magique qu'un acte physique, il ne cherche pas à montrer que le milieu dans lequel elle se développe est un facteur du succès qu'on lui attribue.

2. Cf. Durkheim, *Formes élémentaires*, etc., p. 31 et suiv. et passim.

La théorie de la magie mène tout naturellement à la théorie du tabou, car, pour M. F., le tabou n'est qu'un rite magique négatif. En un sens, cette expression n'est pas très éloignée de notre terminologie : les tabous sont bien certainement des observances négatives. Mais quand M. F. en fait des rites négatifs *de nature essentiellement magique*, il entend leur refuser toute signification religieuse. L'interdit, par excellence, serait celui qui a pour objet de prévenir des contacts dangereux, directs ou indirects, des transmissions de qualités mauvaises, d'influences nocives. Le type en serait l'abstention utilitaire et toute idée de *sacré* en serait absente. Nous nous bornons à rappeler que, pour nous, cette manière de présenter les faits est un renversement de leur ordre naturel et que le tabou magique ne peut se comprendre que par rapport au tabou religieux et aux forces sacrées que la religion met en œuvre.

Il est, d'ailleurs, remarquable que, dans le livre spécialement consacré aux tabous, cette théorie du tabou conçu comme une magie négative paraît perdu de vue : on y parle sans cesse d'êtres très saints que les interdictions protègent, de vertus et d'influences mystérieuses. A un endroit même, M. F. déclare que le tabou repose sur une base spirituelle. Il s'en faut cependant qu'il abandonne sa conception première ; car cette base spirituelle, c'est l'ensemble des croyances animistes. Les tabous sont des précautions employées par les hommes pour empêcher leurs âmes de s'échapper ou d'entrer en collision avec des âmes redoutables de personnages puissants, ou d'animaux ou de plantes. Or, pour M. F., l'âme est un être naturel, un produit de la pensée laïque. Le système des interdits repose donc sur une certaine manière de concevoir les relations humaines, et, par suite, ressortit bien à la magie. La religion ne commence que quand des êtres supérieurs aux âmes des hommes interviennent ; et c'est seulement alors que, secondairement, les tabous prennent un caractère religieux. Ils changent, d'ailleurs de nature et deviennent des commandements émanés /79/ des dieux et auxquels sont attachés des sanctions surnaturelles. Il est intéressant de voir M. F. mettre l'idée d'âme et l'animisme, tels qu'il se les représente, en dehors de la religion. C'est une confirmation de la thèse soutenue par M. Durkheim dans ses *Formes élémentaires*<sup>3</sup>.

Mais si les théories générales de M. F. nous paraissent contestables, en revanche, on trouvera, chemin faisant, dans ces trois nouveaux volumes, une multitude de rapprochements suggestifs, de vues ingénieuses ou fécondes. Nous noterons en particulier une magistrale analyse de rites du feu des retouches

3. P. 78 et suiv.

importantes au tableau des rapports entre les rites sexuels, la végétation et les mythes du mariage des dieux ; des découvertes comme celles des relations entre saint Georges et les Parilia. D'autre part, nous croyons très juste cette idée, développée par M. F., que les tabous dont est environné le roi, les règles sociales qui s'appliquent à sa personnalité ont été pour beaucoup dans la formation de l'idée de divin. Le dieu a été très vite conçu à l'image du chef ; si la formation d'un système de chefferie n'a pas été nécessaire à la genèse même de la religion, elle a joué un rôle important dans l'évolution des idées religieuses.

Enfin, ayant à parler du *Golden Bough*, nous devons signaler l'éclatante confirmation que M. Seligmann vient d'apporter à la théorie du prêtre de Nemi telle que l'avait exposée M. F. Les rites du roi shillouk que M. S. a décrits sont exactement ceux du roi latin. A supposer que les hypothèses de M. F. soient inexactes, elles sont parfaitement vraies du roi nubien. On peut dire que la description et l'explication de M. F. valent pour un fait qu'il n'a pas directement observé.

Annonçons aussi que la théorie du Jupiter et de la Juno romaine, qui s'esquissait déjà dans *Magic Art* s'achève magistralement par un rapprochement entre Ju-piter et Ju-no (génie-père et génie-mère) et le *genius*. Il y a là une véritable découverte de mythologie ancienne qui suffirait à illustrer un archéologue.

[PHÉNOMÉNOLOGIE ET RELIGION]  
(1925) \*

/381/ Les philosophes allemands vont vite, et déjà Husserl, Max Scheler et leur « phénoménologie » ont leurs commentateurs et leurs vulgarisateurs. Il est trop tard pour décrire tout ce mouvement qui date de 1911-1914, et il est trop tôt pour en dresser le bilan, puisque M. Scheler est en pleine activité et que son école prospère. Nous nous bornons à indiquer /382/ ces deux petits manuels<sup>1</sup> dont le premier a l'approbation de

\* Extrait de *l'Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Grundler O., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*. München, 1922.

Geysler J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion. (Allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt)*, Freiburg in Breisgau, 1924.

M. Scheler lui-même, et dont le second est évidemment fort fidèle et admiratif, en même temps que fort clair.

On sait en quoi consiste cette réaction « phénoménologiste », augustinienne, contre l'ontologie thomiste, et contre la philosophie critique. C'est une sorte d'intuitionnisme. Nous ne connaissons que des phénomènes et nous ne nous les représentons qu'en termes de l'esprit et catégories de la pensée. Jugements, volonté, amour, valeur, réalité, essence sont également des moyens de représentation, des notions, des actes de conscience, des moyens de diriger l'action. M. Scheler a appliqué ces idées à l'éthique et à la religion. Nous ne nous occupons en ce moment que de cette dernière. Une analyse de cet édifice de mots qu'est le « phénoménologisme » est aussi hors de notre domaine. Montrons seulement, cette fois, la parenté certaine qui relie la sociologie à la façon dont M. Scheler et ses commentateurs posent la question.

L'application de la psychologie et de la sociologie à l'analyse des faits religieux ne fut possible que lorsque ces sciences, débarrassées de métaphysique, et, elles, rigoureusement phénoménistes, sans fracas philosophique, ne considérèrent plus la religion que comme un phénomène. Sous ce rapport même le pragmatisme de James est historiquement postérieur à l'action de Ribot et de Durkheim. La « phénoménologie » n'est qu'un compromis entre cette attitude et une critique, au fond mystique, et concluant, de façon fort catholique, à une révélation, à une religion naturelle. Nous ajouterons (le problème est laissé de côté, mais les commentateurs catholiques s'en sont emparé) que ce procédé de philosophie permet aussi d'admettre la révélation de la religion positive. La parenté entre ces doctrines et les nôtres est évidente, jusque dans le détail : le rapport entre jugements de valeur et jugements de réalité, « prise de connaissance, prise de position », celui qui lie la conscience du sacré et celle du profane sont simplement obscurcis ou enrichis, comme on voudra, /383/ par M. Max Scheler et ses disciples.

Même M. Scheler, suivi par son Ecole, va jusqu'à parler, tant à propos de religion que d'éthique, de la « personnalité collective » opposée à la « personnalité individuelle », de l'« acte » de cette « personnalité » opposé à celui de l'individu. Cette dernière métaphysique nous dépasse ; quand bien même Durkheim et ses disciples ont été accusés de substantier la conscience collective, ils ne sont pas allés jusque là. C'est de l'hypercologie.

Naturellement, à ces vérités — qui sont communes maintenant —, M. Scheler et ceux qui le suivent ont superposé et accolé une foule de considérations qui nous sont étrangères et,

au fond, toute une théologie et toute une métaphysique. Cependant, il nous faut noter, à travers d'autres éléments, que, sous toute cette écume, c'est la méthode sociologique et scientifique qui chemine.

D'ailleurs, M. Scheler, abondant et habile écrivain, penseur fécond sinon exigeant, est devenu sociologue. Il anime tout un groupe. Dans ce tome de l'*Année*, nous parlons souvent des travaux qu'il inspire ou rassemble. Il est de ceux qui imposent la sociologie à l'Allemagne. Peut-être pourrait-on, en Allemagne, reconnaître la parenté indubitable qui existe entre ses travaux et les nôtres. Pour nous, malgré certaines difformités de l'enfant, nous ne le renions pas complètement.

[UNE THÉORIE AMÉRICAINE SUR L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION DE LA RELIGION]  
(1925) \*

/385/ Le livre du distingué professeur de sanscrit de Yale University<sup>1</sup> a un grand et légitime succès en Amérique. Il se compose de deux parties, l'une courte sur les « Origines », l'autre longue sur « l'Évolution » de la religion. C'est la seconde qui est la plus originale. Bien que la première soit en très grande partie destinée à critiquer — et à restreindre — l'influence doctrinale des recherches et des hypothèses de Durkheim et de ses collaborateurs, et bien que l'honneur qui est fait aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* soit grand, nous y attribuons moins d'importance. Finissons-en tout de suite avec elle.

Comme le critique qui l'a précédé, C. J. Webb, M. Hopkins admet que Durkheim et son école, confondus avec le reste des spécialistes français, ont eu raison de mettre en relief l'importance de l'action du groupe ; et, lui-même, il admet et développe l'idée fondamentale de la sociologie en matière d'évolution, à savoir que c'est parce qu'il est entraîné par le groupe que l'individu progresse, même si, en tant que tel, il ne progresse pas. Mais M. H. nie que les hypothèses sociologiques soient explicatives à plein, ni des origines, ni des divers éléments de la religion, ni de la religion en général, et encore

\* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Hopkins E. W., *Origin and Evolution of Religion*, New Haven, 1924.

moins de son /386/ évolution, ou surtout de sa réalité, telle que l'entend et la sent le mystique.

Ces critiques portent peu. Aucun sociologue français n'a prétendu atteindre les origines préreligieuses de l'humanité. Il ne sert de rien d'opposer les théories des uns aux autres. Elles ne sont pas des faits. Surtout, il ne faut pas mêler des faits incomparables et objecter des faits empruntés à des formes très diverses et très opposées de civilisations. Par exemple, M. H. nie, sans prouver sa dénégation, par faits empruntés à des civilisations relativement simples aussi bien qu'évoluées, que les rites funéraires aient été essentiellement collectifs et obligatoires ; ils seraient naturellement privés et sentimentaux. Nous croyons avoir prouvé ailleurs le contraire. M. H. résiste encore — comme il en a le droit — à l'*hypothèse* de Durkheim que la notion d'esprit est la traduction du rite funéraire. Mais il ne fait qu'exprimer cette résistance. De temps en temps, la critique manque même totalement de base. Par exemple, où Durkheim a-t-il dit, comme le lui reproche M. H., que toute fête a toujours été religieuse ? Et d'ailleurs, M. H. est-il sûr qu'on ne pourrait pas prouver cette affirmation pour certaines civilisations : l'australienne, par exemple ? Mais passons. Au fond, ce livre porte plutôt sur l'évolution religieuse.

M. H. est ici sur son propre terrain : l'Inde, en effet, offre avec le judaïsme, mais sur une toute autre échelle, une *évolution religieuse continue*, en apparence autonome, même plus longue et surtout plus riche que celle de la Chine, celle-ci d'ailleurs discontinuë. Malheureusement, les deux problèmes de l'origine et de l'évolution sont mêlés. De plus, on n'aperçoit nulle part une idée claire de ce que M. H. appelle « évolution ». Il y a du mérite à y croire, en Amérique ; mais il ne suffit pas de dire qu'elle fait partie de la nature humaine, et traduit la réalité de ce « quelque chose » qui dépasse le matériel dans la vie. Au fond, M. H. part des religions évoluées et d'un catalogue des choses qu'elles adorent : choses, plantes, animaux, ancêtres.

/387/ A partir de là, il tente de ranger la succession des « stimulus » religieux : crainte, sympathie, amour ; ceux-ci, à leur tour, naissant avec le progrès intellectuel. « La progression religieuse de la race (humaine) est ainsi la même chose que sa progression intellectuelle ». Ce « thus » est certainement de trop. Cette généralisation d'un vieux thème de la philosophie a beau être arrangée à la moderne, elle n'en est pas moins vague.

Les chapitres IX et suivants jusqu'à la fin sont plus historiques. Ils sont consacrés à l'évolution spéciale d'une série de phénomènes religieux : celle de la mythologie.

Sur le rituel — bien maladroitement distingué du sacrifice, comme si celui-ci n'était pas un rite — et sur le sacrifice lui-même, M. Hopkins s'en tient, en somme, aux vieilles théories, plus abondamment étayées et soutenues, de l'évolution du collectif à l'individuel et du matériel au moral. Le chapitre sur l'organisation religieuse est moins fourni.

Le sujet de prédilection de M. H. est, évidemment, la théorie des idées religieuses. Son exposé de l'histoire de la notion d'âme, depuis la notion de vie jusqu'à la notion de moi immortel et de moi éternel, brasse, de façon intéressante, un grand nombre de faits, surtout hindous (l'interprétation des notions iraniennes, surtout celles de la *fravashi*, est au contraire bien sommaire et inexacte). Aux rapports de la religion et de la philosophie M. H. consacre la partie précieuse du livre ; c'est de bonne histoire compilée, résumée, mais variée ; le passage de la mythologie, puis des systèmes mythologiques, au monothéisme, au panthéisme et, de là, au dualisme est indiqué. Mais, surtout, trois chapitres sont consacrés à l'évolution d'une seule notion ; la triade antique (sémitique, classique, européenne), la trinité hindoue, la trinité bouddhique et la trinité chrétienne sont étudiées successivement sous leurs diverses formes : les alternatives mythiques et matérielles, philosophiques et mystiques, de ces conceptions, surtout de celles de l'Inde, sont heureusement développées.

/388/ Le chapitre sur les rapports de la religion et de la morale est, par contre, bien élémentaire. Mais, évidemment, il ne peut être question, dans un livre de cette dimension, de donner autre chose que des esquisses. Qu'il répondît à un besoin, c'est ce que prouve son succès.

Cependant, si ce livre est d'un savant, il n'est pas partout d'une égale valeur scientifique. En matière de science comparée des religions, M. H. est moins exigeant que quand il étudie les religions de l'Inde. Il y a des erreurs de détail, qui eussent pu être corrigées dans les éditions successives. Souvent, elles sont doublées de généralités. Ainsi, « Australian *wang* is breath and spirit ». De quelle tribu australienne est cette notion ? M. H. ne confond-il pas l'un des totems de phratrie de quelques tribus avec le nom de l'âme ? Il faudrait aussi en finir avec ces privautés qu'on se permet avec la précision. Les « Polynésiens », les « Australiens », les « Celtes », cela n'a jamais existé. Il y a eu des sociétés diverses, à diverses époques, auxquelles nous donnons ces noms. Et il faut dire avec exactitude à qui et à quoi on pense, quand on parle d'elles. On prend plus de précautions en matière d'histoire spéciale ; pour quoi procéder autrement en histoire générale ?

NOTE SUR LE TOTÉMISME  
(1905) \*

/235/ On a pu s'étonner, peut-être sans raisons, que, depuis tant d'années que nous tenons le lecteur soigneusement au courant de la question du totémisme, nous n'ayons pas pris nous-mêmes une position plus nette, moins critique.

/236/ Nous avons en effet toujours laissé dans un certain vague nos opinions encore mal contrôlées, et nous ne nous sommes jamais laissé aller à hasarder une théorie que nous ne possédons pas. Le totémisme est pour nous une donnée de la science des religions, un fait suffisamment général pour qu'on doive en tenir compte, un fait assez primitif (nous employons ce mot faute d'un meilleur) pour qu'on puisse en partir pour expliquer d'autres faits non moins complexes, mais plus arrêtés. Ce qu'il est en lui-même, nous faisons nos efforts pour le deviner, nous n'y avons pas encore réussi. Nous savons mieux ce qu'il peut expliquer.

Or nous avons à rendre compte plus loin de trois travaux français qui tendent précisément à expliquer, à l'aide du totémisme, un certain nombre de phénomènes des religions égyptienne et romaine. Et l'un de nous deux a déjà eu autrefois à faire la critique des travaux de M. S. Reinach concernant le totémisme chez les Celtes et dans le monde antique<sup>1</sup>. Cette critique exercée sur des théories dont nous pouvons, sans trop de fatuité, revendiquer quelque responsabilité indirecte, trouble l'esprit de quelques-uns de ceux qui collaborent à ces recherches ou les suivent avec sympathie. Il est temps que nous précisions

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.  
1. *Année Sociologique*, 5.

un certain nombre de points de méthode et que nous dissipions des malentendus qui risqueraient de s'épaissir.

Il faut, quant à nous, avant d'expliquer un culte ou un mythe thériomorphique par le totémisme, se demander deux choses : si c'est bien du totémisme, si c'est bien une survivance du totémisme.

Pour que ce soit du totémisme, il faut qu'il y ait non seulement culte d'animaux, mais culte rendu par un clan à une espèce animale associée. Nous conservons, jusqu'à un certain point, la définition donnée par M. Frazer du totémisme. Nous ne concevons le totémisme que comme le système religieux le plus fréquemment constaté dans les religions dont l'organisation sociale à base de clans exogamiques est le principe. A ce compte, les exemplaires authentiques de totémisme complet sont relativement nombreux dans l'humanité, mais il est impossible de soutenir que toutes les sociétés aient passé à un moment quelconque de leur existence, par des états de ce genre.

Pour qu'un culte ou un mythe soient une survivance du totémisme, il faut qu'on puisse établir que, *dans la société où [237] on le trouve fonctionnant*, a existé, à un moment donné, du totémisme, c'est-à-dire un culte thériomorphique de *clans* portant des *noms* animaux. Si toutes les conditions que nous venons d'énoncer ne sont pas remplies, il est injuste, selon nous, de parler de totémisme.

Nous ne nions nullement que les cultes rendus à des animaux par des groupes déterminés n'aient été fréquents dans le monde indo-européen, dans le monde sémitique, dans le monde égyptien, mais nous ne croyons pas qu'on ait déjà démontré qu'à aucun moment, si reculé qu'il soit, une société de ces groupes ait présenté des faits de totémisme assez caractérisés pour qu'on puisse dire que les mythes et les rites thériomorphiques qu'on constate ont été les restes d'un totémisme ancien. Nous ne connaissons, pour notre part, dans tout le monde indo-européen, en dehors de faits panjâbis encore mal connus et dont on n'a pas l'histoire, qu'un seul cas où nous pourrions soupçonner un clan à allure totémique. C'est celui de la gens Valeria, à Rome, que nous avons signalé l'an dernier<sup>2</sup> et

---

2. Cf. l'*Année sociologique*, 7, pp. 264-265.

que nous nous étonnons de n'avoir pas vu mieux analysé par M. Renel [1] \*. Dans le monde sémitique, Robertson Smith a bien trouvé des clans à noms animaux d'une part, des cultes animaux de l'autre, il n'a pas trouvé les deux phénomènes associés. Par contre, il est évident que les tentatives de M. Zapletal pour prouver que les Sémites n'ont jamais eu de totémisme étaient vouées à l'échec. En Egypte, nous trouvons des cultes animaux de *nômes* c'est-à-dire de tribus et les recherches de M. Loret semblent bien prouver que les espèces animales servaient de blasons et d'enseignes aux *nômes* qui les révéraient. Mais ce n'est pas là du totémisme proprement dit et ce n'en fut peut-être jamais [2].

Il y a faute, selon nous, à conclure que tous ces faits sont des survivances du totémisme si du moins par survivance on entend autre chose qu'une survivance indirecte, un souvenir lointain, un héritage inconscient de sociétés disparues. Il faut en effet tenir compte, et c'est du précepte absolu de méthode, du fait que les sociétés meurent et naissent, et qu'une société n'est pas nécessairement l'héritière ni de celle dont ses membres sont les descendants, ni de celle qu'elle a remplacé sur son ancien habitat. Il se peut que les ancêtres méditerranéens des Romains aient connu le totémisme ; il nous paraît probable que jamais la civilisation romaine ne l'a connu. Il se peut que les anciens Egyptiens aient remplacé des populations à organisation totémique, qu'ils descendaient eux-mêmes de populations de ce genre ; il nous paraît évident qu'en tant qu'Egyptiens, ils ne l'ont jamais pratiquée.

L'histoire des sociétés ne suit pas un développement unilinéaire. Nombreuses sont les évolutions qui ne s'achèvent pas, nombreux les phénomènes qui disparaissent, nombreuses les soudures qui s'opèrent. Il importe, par suite, de ne pas se hâter de voir dans tout culte rendu à une espèce animale ou végétale un reste de totémisme. Ce système religieux a pu n'en donner que la forme vague à une époque préhistorique, et cette forme vague est la seule chose dont la religion où on l'observe a hérité, de loin toujours, et presque toujours indirectement.

\* Cf. *infra* p. 165 sq.

[1] *Voici l'analyse de Mauss sur le livre de C. Renel (1905) \**  
[Cf. supra p. 164] :

/238/ Le livre de M. Renel<sup>1</sup> se compose de deux parties, sensiblement différentes d'inspiration et de méthode. La première est presque toute faite d'hypothèses et elle est consacrée à une explication logique du culte des enseignes Romaines par le totémisme. C'est en raison de cette première partie que nous avons rapproché ce livre des travaux de M. Loret qui semblent inspirés par le même esprit.

La seconde partie est toute historique et consiste simplement, d'une part, dans l'étude des fonctions des *signa* et de leur culte, de l'autre, dans l'enchaînement chronologique des faits relatifs au culte des enseignes, à partir de l'ère chrétienne. Cette partie qui est au fond, la moins originale nous semble la meilleure ; et bien que la plupart des documents aient été rassemblés déjà par M. Domaszewski, il y a un effort d'interprétation qui appartient en propre à M. Renel. Comment l'aigle seul resta « l'âme religieuse de la légion », comment les légions, devenues de véritables corps régionaux, adoptèrent pour enseignes plutôt des symboles divers que des dieux nouveaux, comment le culte impérial, même aux camps, finit par l'emporter sur le culte des *signa* ; tels sont, entre autres, les points traités, et qui ne manquent pas d'intérêt. Car nous y voyons fonctionner et évoluer un « sous-culte » de Rome, ou plus /239/ exactement le culte d'un des « sous-groupes » les plus importants de la société romaine : celui de l'armée.

La première partie, par contre, appartient tout entière à la théorie du totémisme. M. Renel a remarqué que les enseignes romaines les plus anciennes sont l'objet d'un culte, et qu'elles représentent des animaux : loup, cheval, sanglier, minotaure (taureau à face humaine), aigle. Nous avons donc des groupes d'hommes associés avec des espèces animales. Car, il est probable que les divers animaux-enseignes-dieux des légions étaient non pas tel ou tel animal mythique, mais l'espèce animale représentée tout entière. C'est là un point très important que

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

1. C. Renel, *Les Enseignes. (Cultes militaires de Rome)*, Annales de l'université de Lyon, Lyon et Paris, 1903.

M. R. pourrait établir, nous le pensons du moins, mais qu'il a négligé de démontrer autrement que par un artifice assez peu solide. En effet, nous n'en trouvons pas d'autre preuve que celle-ci : le loup, l'aigle, le cheval sont l'objet de cultes à Rome, ou plutôt servent dans des cultes, dans la magie, dans la divination. Mais de ce que les animaux avaient cette valeur religieuse pour toute la société romaine, il ne s'ensuit nullement qu'ils l'avaient spécialement pour telle ou telle légion déterminée. Il ne s'ensuit pas non plus que l'aigle n'était pas *celui* de Jupiter, la louve, *celle* de Romulus. Cependant si l'argument est lâche, il a sa valeur, au moins relative, et nous pouvons considérer le fait comme acquis.

C'est de cette conclusion que M. Renel part pour exposer systématiquement l'hypothèse qu'il s'agit là de totémisme. Certes, il entoure ses affirmations constantes de réserves non moins constantes, mais qui sont presque de style et qui n'empêchent la persistance de l'idée.

Pour démontrer cette thèse, il eût fallu établir que le culte des enseignes s'attachait primitivement à des groupes déterminés de l'armée, et que ces groupes ou bien étaient d'anciens clans, ou bien correspondaient à d'anciennes divisions en clans. Mais cette hypothèse que M. R. ne tente même pas de prouver vient se heurter aux deux faits suivants. D'abord les cinq *signa* animaux primitifs se retrouvaient tous égaux dans chaque légion ancienne, et ne faisaient que présider à chacune des « files ». Et ensuite, aucun fait, même aucune tradition mythique ne permet de dire, ni que telle enseigne ait été plus particulièrement celle de tel clan, ni même que tel ou tel clan ait été prédominé dans telle ou telle légion.

/240/ Il ne reste donc, du travail de M. Renel, que ceci d'incontestable : c'est que, à Rome, les enseignes sont des espèces animales, par ailleurs objet de culte. Nous ajouterons même en faveur de sa thèse que le culte de la louve et les rites des loups, sinon l'enseigne de la louve, semblent avoir été plus particulièrement attachés à la gens Valeria, que M. Renel relie plutôt au culte de « l'aigle totémique ». Mais quant à dire que le culte des enseignes est une survivance directe de cultes préhistoriques de clans latins, sabins, albins et campaniens, fondus à une époque où Rome se constituait, c'est ce que nous ne saurions croire établi. [...]

[2] *Voici deux analyses de Mauss sur les ouvrages de V. Loret [Cf. supra p. 164] :*

[LE PROBLÈME DES SIGNES TOTÉMIQUES EN ÉGYPTÉ]  
(1904) \*

/222/ M. Loret n'exprime pas, dans cet article<sup>1</sup>, tout technique, les véritables conclusions de son travail ; on sent qu'il les réserve par prudence. C'est, au fond, la question du totémisme égyptien qui est en jeu et qui est abordée par un côté vraiment neuf, suivant la plus saine méthode archéologique et historique. Il s'agit de rapprocher deux séries d'indications que nous possédons sur ce problème : les textes grecs qui nous disent que certains dieux animaux avaient été divinisés parce que, au cours des batailles mythiques, ils avaient servi heureusement d'enseignes à divers tribus ; les monuments hiéroglyphiques qui font d'ordinaire reposer les signes dénotant les dieux animaux, Thôt-ibis, Anubis-chacal, etc., sur un dessin représentant une enseigne. L'attribution de ces dieux animaux à des nomes-tribus, l'histoire de ces différents dieux, cadrant avec l'histoire des différentes tribus, les interdictions alimentaires dont ils étaient l'objet par tribus, tout cela constitue une série d'indices concordants. Si l'on se souvient maintenant que, régulièrement, le totem est un nom et un blason d'un groupe social déterminé en même temps qu'il a le caractère religieux d'espèce animale divinisée, on pourra se convaincre qu'il y a là de fortes présomptions en faveur d'une hypothèse suivant laquelle les Egyptiens auraient connu le totémisme avant l'époque historique. Même, de ce point de vue, la question que se pose M. Loret à propos de l'antériorité du signe sur le dieu, reçoit une facile solution, car elle ne se pose pas. Le totem est un signe et un dieu à la fois. Ce n'est pas /223/ un dieu épervier (Horus) qui serait devenu une enseigne, ni une enseigne épervier qui serait devenue un dieu ; il y aurait eu primitivement un dieu-enseigne ; et les Egyptiens qui informaient les Grecs, embarrassés plus tard de leurs propres idées, n'auraient fait que donner

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 7.

1. V. Loret, « Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités », *Revue égyptologique*, 1902.

une primauté arbitraire à l'un ou à l'autre de ces deux ordres de faits.

Toutefois il est et reste certain, que, dès le début de son histoire, l'Égypte n'a plus que des dieux animaux de *tribus*, c'est-à-dire de prétendus, si nous définissons le totémisme comme religion d'un clan. Cela était presque fatal, puisque le totémisme est probablement impossible, sous sa forme pure, et sauf exceptions, dans tout groupe social considérable, sédentaire, urbain.

M. Loret nous annonce un travail sur un signe qui entre nécessairement dans les noms des dieux, et qui signifie dieu dans l'écriture hiéroglyphique ; il tend à croire qu'il avait, au début, le sens d'étendard. Mais il se borne à indiquer l'hypothèse sur laquelle il compte revenir ultérieurement.

[TOTÉTISME ET RELIGION EN ÉGYPTÉ]  
(1905) \*

/240/ Comme nous l'avions pressenti l'an dernier, M. Loret en vient à la question du totémisme égyptien, et, il faut le dire l'aborde avec courage, par un côté assez neuf<sup>1</sup>.

Le second des travaux que nous indiquons<sup>2</sup> est destiné à identifier la personnalité du fameux dieu égyptien Horus, que, jusqu'ici, faute d'examen suffisant on avait cru être un épervier et qui se trouve être un faucon. Ce dieu, M. Loret ajoute ce totem, était celui des « compagnons d'Horus » et figurait /241/ sur l'enseigne de ce groupe de population. Il conclut même d'un certain nombre de remarques ingénieusement assemblées, mais bien faibles, à une explication historique de l'invasion de l'Égypte par un groupe de Horiens. Les conclusions mythologiques qui nous montrent comment le totem-enseigne-blason du groupe et des rois Horiens est devenu le dieu du ciel et du soleil, le premier mort et le premier né, nous semblent au contraire mieux ajustées aux faits.

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 8.

1. V. Loret, « Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'identification de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot dieu ». Extrait de la *Revue égyptologique*, XI, 1904.

2. « Horus le Faucon ». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, III. 1903.

Une fois cette figure capitale de la mythologie égyptienne réduite à un ancien animal-enseigne révééré, M. Loret a pu s'attaquer à un problème plus grave. Il ne s'agit de rien moins que de l'origine de l'idée de dieu, en Egypte, ou plus exactement de l'origine de l'hiéroglyphe  $\text{𓂏}$  qui sert à écrire le mot dieu, qui entre en composition dans tous les noms de dieux, qui se lit d'ordinaire *noutir*, et qui sous les formes de *neter*, etc. a donné les mots qui signifient, lors des dynasties récentes *divin*, *diviniser*, etc.<sup>3</sup>. La solution proposée par M. Loret nous semble profondément originale, et si nous n'avons pas la compétence spéciale qui serait nécessaire pour juger si elle est définitive, nous avons la sensation d'être intellectuellement plus satisfait par elle que par aucune autre.

Le signe  $\text{𓂏}$  est dérivé d'une série de signes que M. Loret semble classer fort logiquement et dont les formes les plus primitives, les plus anciennes (ici nous possédons presque des dates), remontant même à la préhistoire égyptienne, représentaient simplement l'« étendard » sur lequel était porté l'emblème, d'ordinaire animal, du nome et du roi. Nous avons, sur ce point des déductions de M. Loret, pris l'avis d'un égyptologue de nos amis, des plus compétents en matière d'histoire de l'écriture hiéroglyphique, M. Weil. Il admet l'origine proposée par M. Loret, mais il donne au signe primitif le sens non pas d'étendard, mais d'estrade sur laquelle était portée, lors des marches et processions, le symbole, le plus souvent animal, du dieu. La différence entre les deux avis est, quant à nous, insignifiante. L'antiquité tout entière a ignoré longtemps ce que nous appelons étendard, et les enseignes ont été très souvent en effet des espèces d'estrades sur lesquelles étaient juchés les animaux-enseignes. M. Weil n'admet pas, d'ailleurs, le reste des conclusions de M. Loret.

/242/ L'idée de dieu se réduisait donc à l'idée de « signum », le dieu étant porté sur le signum, par une association d'idées toute logique le mot *noutir*, signum portant le dieu, serait arrivé à signifier dieu. Le processus qu'aurait suivi cette déviation est étudié par M. Loret dans un certain nombre de cas précis, pour un certain nombre de dieux et de déesses du panthéon égyptien. D'autre part, il tente d'expliquer d'une façon complète les phases de l'évolution mythologique qui auraient mené, de la notion primitive d'animal sacré-enseigne-dieu, à la notion, de l'époque classique, d'animaux sacrés qui sont des incarnations des dieux.

3. Cf. W. Budge, article cité plus bas, et *The Gods of the Egyptians*, I, p. 63 sq.

Enfin comme le dieu animal est aussi l'enseigne personnelle, le blason du roi et de sa dynastie, M. Loret tente de découvrir le sens de certains monuments figurés très anciens de l'Égypte qui retraceraient des événements historiques. La série des conclusions est résumée, d'une façon un peu obscure.

On pourra remarquer que nous avons réussi à exposer les idées de M. Loret sans nous servir du terme de totem dont il fait un abus vraiment excessif. Quel que soit l'intérêt que nous pourrions avoir à faire rentrer la société égyptienne dans la catégorie de celles qui ont connu le totémisme, il nous est impossible de trouver dans les faits énoncés par M. Loret une seule preuve, même simplement plausible, de cette hypothèse. Les animaux-dieux-enseignes sont dès le début, dès la pré-histoire, attachés non pas à des clans, mais à des nômes, c'est-à-dire à des tribus, à des groupes locaux. Et ce n'est qu'une autre hypothèse, même une hypothèse gratuite que de parler de totems des clans royaux qui seraient devenus les totems de la tribu, car on n'a même pas le plus léger indice de cette évolution.

Nous ne pouvons donc que nous référer aux critiques que nous avons déjà adressées l'an dernier au premier travail de M. Loret, sur les enseignes militaires. Et nous devons rappeler que nous avons trouvé sans intérêt l'espèce de primauté reconnue par M. Loret à l'idée d'enseigne sur l'idée de dieu en Égypte, puisque, dans la notion de totem, celle de dieu, d'enseigne, de nom, de blason, sont indissolublement unies.

[LA THÉORIE DU TOTÉMISME SELON JEVONS]  
(1898) \*

/164/ [...] II. — Dans sa théorie du totémisme<sup>1</sup>, M. Jevons complète plutôt qu'il ne critique les résultats auxquels l'École était parvenue. Il laisse intactes les principales conclusions et suit à peu près l'exposition de M. Frazer. Il admet que cette forme de religion a dû être universellement répandue. Il nous en montre et le côté social et le côté religieux. Le totémisme correspond aux plus anciennes organisations sociales, au clan ; il est le principe de l'alliance, de la communion par le sang, du système de parenté dans le clan ; il est le motif de la vengeance du sang. Le respect moitié moral, moitié superstitieux, dû aux êtres totémiques, s'étend aux membres du clan, puisque les uns et les autres sont supposés de même origine ; de là le respect d'autrui à l'intérieur du clan. Le totémisme est le centre de la vie morale. Au point de vue religieux, c'est toujours une espèce, animale ou végétale, considérée comme un tout, et jamais tel ou tel individu de cette espèce qui est le totem ; cette espèce constitue donc un véritable clan d'êtres divins, dont on se venge à l'occasion, mais avec lesquels, par des rites communiels, on établit une union religieuse. La fusion idéale d'une communauté animale et d'une communauté humaine, voilà l'essence du totémisme. De là, d'une part, la notion du péché, dont M. J. met en lumière l'origine : les offenses au totem sont devenues non seulement des actes dangereux, mais de véritables péchés. De là, d'autre part, le sacrifice totémique où le clan communique avec ses dieux, et s'unit à eux en mangeant la chair d'un être totémique. De ce sacrifice viennent les caractères du sacrifice animal lui-même, tel que l'a conçu l'antiquité, et qui n'est qu'une concentration du totémisme : la nature sacrée de l'autel, les formes du rite qui s'y pratiquent, le repas qui suit d'ordinaire, tout cela dérive, par évolution, du totémisme primitif.

A cette théorie, presque classique d'ailleurs, M. J. ajoute /165/ une hypothèse neuve et presque inattendue sur les

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. F. Byron Jevons, *An Introduction to the History of Religions*, London, 1896.

origines du totémisme et d'intéressants développements sur l'influence qu'il a eue pour le progrès matériel et religieux de l'humanité. — Le totémisme est le plus ancien type de religion historiquement ou ethnologiquement connu. Mais, si la différence entre le surnaturel et le naturel a été de tout temps sentie par l'homme, et si le totémisme consiste dans la recherche d'une alliance avec ces êtres divins, c'est qu'il doit provenir (M. J. présente cette idée avec toutes les restrictions nécessaires), d'une religion plus ancienne dont il ne serait qu'une régression. Cette religion serait une sorte de monothéisme, antique et vague, où une conscience religieuse rudimentaire sentait tout simplement la présence de la divinité, son caractère terrible et bienfaisant, ne faisait que tendre vers elle ; il la cherchait pour se concilier par des cultes l'amour d'un être tout-puissant sur la nature. Le totémisme a été une erreur et sur le choix du symbole qui représentait cet être suprême (on l'adora dans une espèce animale), et sur les moyens qui pouvaient assurer l'homme contre les caprices de cet être, puisqu'on acquit l'alliance par un repas sacrificiel. Le monothéisme juif, quelque discutée que soit son origine, pour bien être la persistance extraordinaire, dans une nation et dans une religion, de cet état pré-totémistique de la pensée (révélation) religieuse

Quant à ses effets, le totémisme a eu une influence considérable sur l'évolution économique de l'humanité. Reprenant une conclusion de M. Frazer, M. J. émet, avec des raisons très ingénieuses, l'idée que c'est le totémisme, culte d'une espèce animale ou végétale, qui est l'origine de la domestication des plantes et des animaux, qui est donc « le premier moteur du progrès matériel ». L'instinct du primitif, du nomade chasseur ou pêcheur, n'est, en effet, rien moins qu'un besoin de réserver pour l'avenir : le sauvage actuel dilapide toujours. D'autre part, la chasse pousse, non pas à conserver, mais à détruire. Il fallait donc de bien puissants motifs pour aboutir à garder les semences d'une récolte, à laisser se reproduire les animaux. Ces motifs, seul le totémisme pouvait les fournir. Il défend, en effet, de manger, sauf dans certains cas exceptionnels, un aliment qui provienne du totem. Aussi trouvons-nous que la plupart des animaux domestiques ont été sacrés, que, jusqu'à une époque /166/ rapprochée, ce fut un sacrifice que de tuer un animal quelconque. Et, selon M. J., si les cultes de la nature, les cultes agraires surtout, sont d'origine totémique, c'est parce que la culture elle-même des plantes n'a pu avoir d'autre origine.

Enfin M. J. dérive, comme R. Smith, du repas totémique sacrificiel le sacrifice expiatoire ; mais sur ce point M. J. propose une idée qui, plus précise et plus développée, eût pu

être féconde. Le totémisme obtient la protection des êtres surnaturels par un culte essentiellement communiel ; mais cette protection n'était nécessaire qu'en cas de détresse nationale ou individuelle. Or, les péchés individuels sont plus fréquents que les désastres publics, et même, on imagina bientôt que les malheurs du clan provenaient de la faute de tel ou tel de ses membres : le sacrifice totémique, puis expiatoire, a donc eu pour but non seulement de ramener les dieux vers la société, mais aussi de rapprocher un coupable des dieux et de la société, à la fois. M. J. soutient donc, peu clairement il est vrai, l'origine expiatoire d'un certain nombre des rites du repas sacrificiel. Il a le sentiment que les savants de l'École n'ont pas tout dit sur cette question. Mais une telle indication est loin d'être suffisante, et je crois que M. J. eût bien fait de soutenir la coexistence primitive du sacrifice communiel et du sacrifice expiatoire, et de constituer deux espèces distinctes du sacrifice [...].

[...] Mais ce qui nous semble rester du livre de M. J., c'est sa bien intéressante idée que la domestication des plantes et des animaux a une origine totémique ; elle séduit à première vue, surtout quand, par l'habitude qu'on a d'observer les faits religieux, on sait toute leur influence sur la vie économique d'une société, et qu'ainsi, pour bien des paysans encore, les semailles, la récolte, sont des actes presque religieux. Certes les objections naissent en foule. Entre autres opinions, on pourrait soutenir que l'être totémique est souvent tel, précisément parce qu'il est la principale source d'alimentation du clan ; ainsi la vache aux Indes, ainsi le gâteau de raisins secs de certains clans arabes. Mais l'idée est émise, on n'a plus qu'à chercher si les faits, dans leur ensemble, la confirment ou l'infirmement décidément [...].

[LE TOTÉTISME DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE SELON MARILLIER] (1899) \*

/202/ C'est à propos du livre de M. Jevons, analysé ici l'an dernier, que M. Marillier étudie la place du totémisme dans l'évolution religieuse<sup>1</sup>. Suivant lui, le totémisme n'est pas un

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. L. Marillier, « La place du totémisme dans l'évolution religieuse ». *Revue de l'histoire des religions*, XXXVI, XXXVII.

point de départ, mais plutôt un aboutissement et une sorte d'impasse /203/ des concepts religieux. Sous sa forme achevée, il est rebelle à tout progrès et c'est pourquoi on n'en trouve que des traces dans les religions avancées. De plus, il importe de distinguer mieux que ne l'ont fait les premiers chercheurs, les cultes thériomorphiques et les cultes totémiques. Le totem du clan, M. Frazer l'a à quelque degré senti, est un cas particulier parmi les totems individuels, sexuels et surtout parmi les cultes d'animaux et de plantes qu'adore la tribu. Non seulement le totémisme du clan n'épuise pas les formes du totémisme, mais il n'épuise à aucun degré les formes des religions dites primitives. Partout il coexiste avec des rites magiques, des prières, des offrandes, des mythologies. Quoi qu'en ait dit Smith, il ne peut rendre compte du sacrifice. Si le sacrifice communal semble bien totémique, il n'en est pas de même du sacrifice expiatoire et du sacrifice alimentaire et on ne voit pas pourquoi ceux-ci seraient dérivés de celui-là. De plus, le totémisme, même là où il est le plus pur, comme en Australie, n'aboutit nullement à des sacrifices totémiques : il n'en est donc pas le principe nécessaire et suffisant. Les vertus de l'aspersion sanglante ne reposent immédiatement que sur la croyance aux vertus magiques du sang.

C'est donc à d'autres principes qu'il faut rattacher nombre des éléments de l'évolution religieuse. En premier lieu, ce sont les cultes individuels. Ceux-ci ne sont nullement dérivés du totémisme du clan ; car ils sont aussi anciens que les cultes officiels et publics et les principes sur lesquels ils s'appuient sont, non pas le totémisme, mais les principes sur lesquels le totémisme lui-même s'appuie : vertu de l'aspersion sanglante, valeur du rite magique, etc. En second lieu, ce sont les cultes ancestraux, qui coexistent avec tous les cas connus de totémisme. Puis, ce sont les cultes agraires et de la végétation qui sont inexplicables par le totémisme. Sans doute, il y a des espèces végétales qui ont été parfois considérées comme totémiques ; mais ce n'était pas par un effet du totémisme. Certaines céréales étaient des totems à cause de leur valeur alimentaire. Tous les rites de la végétation sont aussi primitifs que les pratiques totémiques ; ce sont des rites de la consommation, de la fécondation, déterminés par le respect de la chose divine, animée, qui contient un esprit. Enfin, les cultes des êtres célestes ne sont pas moins irréductibles au totémisme.

Cette critique des théories courantes du totémisme est fort /204/ utile ; elle était urgente et la grande érudition de l'auteur lui donne une haute autorité. Il était nécessaire de montrer que les formes primitives de la religion ne se rédui-

sent pas à un seul élément et d'en faire sentir la complexité. Mais peut-être la critique a-t-elle dépassé le but. Il est difficile d'admettre que, de toutes ces théories sur le totémisme, qui ont été le point de départ d'un véritable renouveau dans la science des religions, il ne reste rien ou presque rien. Le véritable tort des savants anglais est de n'avoir pas assez défini la notion du totémisme. Ils ont entendu indifféremment par ce mot un culte déterminé du clan et aussi tous les cultes thériomorphiques et sylvestres où le dieu et ses adorateurs sont regardés comme parents. Le vrai service que pourrait rendre la critique serait d'aider à mieux déterminer ce concept. De plus, si, comme le fait M. M., il est bon de mettre en relief la complexité des concepts religieux primitifs, il ne faut pas les résoudre en éléments distincts et incohérents. Ils ont leur unité, mais cette unité est confuse.

[L'ORIGINE DU TOTÉTISME SELON FRAZER]  
(1900) \*

/217/ Dans ces deux séries d'études<sup>1</sup>, M. Frazer reprend, à la lumière des faits nouveaux signalés par Spencer et Gillen<sup>2</sup>, sa théorie du totémisme. Il avait défini autrefois le totem « une classe d'objets matériels que le sauvage regarde avec un respect superstitieux, croyant qu'il existe entre ces objets et tout membre de la classe à laquelle il appartient une relation intime et, en tout cas, spéciale ». Il ne voit pas de raison pour modifier cette définition ; mais, si nous le comprenons bien, il croit qu'il faut s'en tenir désormais à cette notion très générale, sans y faire entrer d'autres caractéristiques. Il y a notamment deux particularités, dans lesquelles il avait vu précédemment deux attributs essentiels du totémisme, et auxquelles il ne lui paraît plus possible de maintenir ce caractère : c'est

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. J. G. Frazer, « The Origin of Totemism », *Fortnightly Rev.*, 1899. — « Observations on Central Australian Totemism ». *Journ. Anthropol. Inst. Great. Brit.*, nouv. série I.

2. Voir sur la même question du totémisme un article de ces deux auteurs « Some Remarks on Totemism as Applied to Australian Tribes », *Jl. Anthropol. Inst.*, nouv. série, 1, p. 275, qui n'ajoute pas beaucoup à l'article de Frazer.

l'exogamie et l'interdiction de manger la chair du totem. En effet, /218/ dans l'Australie centrale, le totem peut être mangé et, d'autre part, le groupe totémique, d'après ses traditions, paraît avoir été endogame ; les rapports sexuels entre membres d'un même groupe sont même parfois obligatoires. Les traits distinctifs du totémisme doivent donc être cherchés ailleurs.

La véritable fonction du totémisme est magique. M. F. appuie cette thèse sur l'étude des cérémonies dites de l'intichiuma, que pratiquent les groupes totémiques dans les tribus de l'Australie centrale. Chacun de ces groupes représente une espèce animale ou végétale sur laquelle la tribu tout entière a intérêt à exercer une action que l'on ne conçoit possible que sous forme magique. Pour que cette action puisse être exercée, il faut que certains groupes de personnes soient particulièrement associés à ces diverses sortes d'êtres ou de choses ; au groupe de la pluie sera dévolu le soin de la pluie, au groupe de l'émeu le soin de faire reproduire les émeus. Et comme, en vertu des idées primitives, il n'y a que des émeus qui puissent agir sur des émeus, il se constitue un groupe émeu dont l'action magique est la raison d'être. C'est de cette fonction que dérive sa nature. Et M. F. explique ainsi la nécessité « du sacrement totémique », dont R. Smith avait deviné l'existence et dont nous avons maintenant des exemples authentiques. Il est nécessaire et utile au groupe, qui veut avoir une influence sur les émeus par exemple, de s'identifier à eux et, pour cela, de manger au moins quelquefois de leur chair. Enfin, comme on arrive à représenter ainsi, par les diverses sociétés totémiques, tous les objets dont la tribu dépend, il se produit entre ces groupes une sorte de coopération magique. Les uns mangent peu du totem et agissent sur lui pour que les autres, profitant de leur action, puissent en manger à volonté. — Quant à l'interdiction alimentaire et à l'interdiction de tuer, loin d'être à la base du totémisme, elles en seraient dérivées presque accidentellement. Comme les membres d'un même groupe social et d'une même espèce animale ne s'entretient pas, les primitifs auraient pensé que, pour s'allier avec des choses quelconques et s'identifier à elles, il fallait les respecter. Enfin, en ce qui concerne l'exogamie, M. F. croit que, pour l'expliquer, il faut faire appel à d'autres principes que le totémisme.

Reste un point sur lequel l'auteur croit pouvoir maintenir son ancienne théorie : le totémisme serait essentiellement /219/ conditionné par les notions sur l'âme extérieure. Par exemple le churinga (indice totémique individuel) serait, pour l'Australien du Centre, presque son âme extérieure et, d'après

la tradition, elle aurait même eu entièrement ce caractère pour les ancêtres mythiques. Le *nurtunja* (symbole totémique que dans certains groupes, on embrasse pendant la subincision, aurait la même signification. Il y aurait de la sorte une âme totémique extérieure, qui serait en réalité le centre du groupe et que toutes les cérémonies d'initiation auraient pour but d'introduire dans les individus. — La preuve, M. F. le sait lui-même, est bien insuffisante. Même, certain des exemples que cite l'auteur (celui des Bororos), a une portée opposée à celle qu'il lui attribue.

Après avoir établi, à sons sens, que telle était la nature du totémisme australien, M. F. montre qu'elle se retrouve dans d'autres sociétés. Il arrive ainsi à une conception générale d'un grand intérêt. En Australie et dans un certain nombre de clans américains, les choses se divisent suivant les groupes totémiques. Chaque groupe est chargé, non pas seulement de la chose qui sert de totem, mais de tout un département de la nature ; il est, par suite, doué de pouvoirs magiques sur tous les êtres qui s'y trouvent compris, et soumis à de multiples interdictions qui portent sur ces mêmes êtres. Cette coopération magique serait donc à la base même du totémisme.

Cette partie de la théorie nous semble en être la plus incontestable. Mais, sur les autres points, d'importantes réserves nous paraissent nécessaires. D'abord, en ce qui concerne la manière dont le totem est déduit des idées relatives à l'âme extérieure, ni les faits invoqués ne sont suffisants, ni l'explication n'est satisfaisante. Les notions qui se rapportent aux cérémonies d'initiation sont des plus complexes. Les esprits qui se transmettent avec les *churingas*, qui se réincarnent dans les nouveau-nés, qui deviennent parfaits par l'initiation, sont à la fois le totem, l'ancêtre mythique, l'ancêtre humain, la partie spirituelle de l'âme individuelle, l'âme extérieure, etc. On ne peut les expliquer ni, avec M. Tylor, par les principes de l'animisme ordinaire, ni, avec M. Frazer, par une sorte d'animisme mystique. — D'un autre côté, s'il est évident que l'association totémique n'est pas toujours un clan totémique, si elle n'est parfois qu'une sorte de confrérie, comme c'est le cas pour les tribus de l'Australie centrale, rien /220/ n'autorise à présenter cette organisation comme primitive. Il peut très bien se faire qu'elle soit due à une régression du clan. On ne voit pas bien, d'ailleurs, dans l'hypothèse de M. Frazer, comment ces confréries se seraient constituées. D'où vient que chacune d'elles est composée de tels membres plutôt que de tels autres ? D'où vient qu'elles se sont partagé les choses sur lesquelles elles exercent leur pouvoir magique de telle façon plutôt que de telle autre ? Les questions restent

sans réponse. Cependant, ni cette composition ni cette répartition ne sont sans causes et, d'autre part, il est impossible d'admettre qu'elles résultent d'une sorte de convention et d'arrangements délibérés. On sent donc bien qu'il y a à la base des groupes totémiques des faits que l'analyse de M. Frazer n'atteint pas.

LE TOTÉMISME SELON TYLOR  
(1900) \*

/215/ Les deux premiers de ces mémoires<sup>1</sup> semblent, au premier abord, n'avoir qu'un intérêt de monographie ; c'est une description, excellente d'ailleurs, de deux colonnes totémiques d'un village Haida et deux colonnes de maison avec dessins totémiques, qui sont, sans doute, de la même provenance. Mais, en réalité, le sujet a une portée générale. En effet, ces sortes de piliers héraldiques reproduisent des mythes totémiques. Les Haidas se divisent en deux groupes fondamentaux, celui de l'aigle et celui du corbeau ; l'un contient les totems du loup, de l'ours, de la lune, du soleil, de l'oi- /216/ seau de pluie, etc. ; l'autre, ceux de l'aigle, du corbeau, de la grenouille, de la lune, de la poule, etc. Et l'on peut remarquer que chaque groupe contient certains totems identiques ; que le corbeau, en tant que groupe, est autre chose que le corbeau, en tant que totem. Or, de chacun de ces totems, on raconte un mythe où les autres totems jouent un certain rôle ; par exemple, l'ours a mangé la grenouille, la baleine tueuse à dévoré l'Indien ancêtre, etc., et ce sont ces mythes que reproduisent les poteaux totémiques. D'où M. T. conclut, avec raison, croyons-nous, que l'histoire généalogique d'une famille reproduit simplement l'histoire mythique du totem et que le totémisme ne peut pas se comprendre à part du mythe totémique.

Mais le mythe, comment l'expliquer ? Tout d'abord, suivant notre auteur, il faut renoncer à voir dans les croyances toté-

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. E. B. Tylor, « Totem Post from the Haida Village of Masset ». — « Two British-Columbia House Posts with Totemic Carvings ». — « Remarks on Totemism ». *Journ. Anth. Inst. of Great Brit.*, nouv. série, I.

miques un phénomène religieux général. Les faits sur lesquels on s'est appuyé pour en affirmer l'universalité ont été ou mal observés (c'est le cas des Chippeways) ou mal interprétés. On trouve des clans soi-disant totémiques où il y a bien exogamie, mais pas d'interdictions alimentaires, d'autres où il y a bien des interdictions, mais pas d'exogamie. Non seulement les faits ne sont pas universels, mais ils n'ont pas l'importance qu'on leur a attribuée ; car il est impossible de soutenir que les grands dieux soient tout simplement des totems qui ont évolué. L'hypothèse est, pour le moins, gratuite.

Pour comprendre les mythes totémiques et le totémisme lui-même, il faut les rattacher à un principe plus général qu'eux et dont ils ne sont qu'une application particulière. Ce principe, c'est celui dont M. T. fait un emploi constant ; c'est l'animisme. D'une part, on peut expliquer par l'animisme certains cultes d'animaux et de plantes que l'on a indûment appelés totémiques. Le dieu, esprit créateur, peut, comme tout esprit, s'incarner dans un animal. Ainsi, Yehl, le héros-dieu-corbeau des Tlinkits, est un véritable dieu et doit être soigneusement distingué du corbeau, totem du clan correspondant. D'autre part, on peut expliquer comment les croyances relatives aux animaux et aux morts, ont déterminé certains faits qui passent pour caractériser des groupes totémiques. Ainsi, si les Mélanésien croient que l'âme de leurs ancêtres passe dans le corps d'un lézard pour se réincarner ensuite dans un enfant nouveau-né, ce n'est pas parce qu'il forment /217/ un clan totémique. C'est tout simplement en vertu des idées qui concernent la transmigration des âmes, idées dérivées directement des croyances animistes les plus générales.

Nous avons exposé en détail le contenu de ces articles, à cause de la finesse de l'argumentation et de l'autorité de l'auteur ; mais nous ne pouvons admettre la conception qu'il tente de substituer aux conceptions courantes. Sans doute, il est fondé à restreindre le champ d'extension du totémisme, à en faire une espèce religieuse, non le genre. On peut aussi, comme l'avait déjà fait Wilken, dériver le totémisme d'un certain animisme, pourvu qu'on entende le mot dans un sens très large. Mais nous ne pouvons y voir un cas particulier de cet animisme spécial qui est à la base des croyances relatives à la transmigration des âmes en général, des âmes des morts en particulier. Les notions d'où est dérivé le totémisme sont d'une bien autre complexité.

[LE TOTÉMISME ET LES ORIGINES DE LA RELIGION SELON  
FRAZER]

(1907) \*

/223/ Les deux petits articles de M. Frazer sont l'exposé définitif de ses idées sur le totémisme et sur les origines de la religion<sup>1</sup>. On les retrouvera d'ailleurs, intacts paraît-il, dans la future édition, la troisième du *Golden Bough*. Nous leur devons, malgré leur caractère sommaire, une respectueuse et sérieuse attention.

On se souvient de la théorie de M. Frazer. Les Australiens seraient encore les représentants d'une humanité restée en deçà de la religion, dans une période magique de la mentalité. La religion, caractérisée par la présence de dieux adorés par l'offrande et la prière, n'existerait pas chez eux. Seuls les rites immédiatement efficaces de la magie existeraient. Cette théorie il la maintient. On se souvient aussi qu'à différentes reprises, dans l'*Année*, nous avons protesté contre pareille théorie qui suppose accordée une définition fort contestable de la magie et une autre non moins contestable de la religion, et qui, quant à nous, ne tient pas compte d'un très grand nombre de faits. Nous n'aurions vraiment pas à revenir sur ce sujet si l'auteur n'était M. Frazer.

Il y a d'ailleurs dans le débat plus qu'une querelle de mots il y a une question de classification, de répartition des faits les plus importants de la science des religions. M. Frazer concède que les Australiens étaient *sur la voie* de la religion quand la conquête européenne les a arrêtés dans leur développement. Le totem-serpent mythique *Wollunqua*, serpent unique et créateur, qu'adorent mais que contraignent les *Warramunga*, est, M. Frazer en convient, un totem qui allait devenir un dieu. /224/ Et s'il a raison de triompher des interprétations hasardeuses de M. Lang concernant les dieux *Daramulun*, *Baiame*, etc. et les *Muramura* diéri, il n'en consent pas moins à voir dans *Baiame* un esprit épouvantail auquel il n'eût fallu que bien peu pour être un véritable grand dieu. Même il va jusqu'à observer dans certaines pratiques funéraires, des

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

1. J.-G. Frazer, « The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines », *Fortnightly Review*, 1905.

Warramunga et Binbinga un début informe de culte des morts : concession inutile à notre avis, car il ne s'agit que de l'entretien du mort, et bien inexacte ; bien imprudente aussi puisqu'il n'y a là, comme M. Hertz l'a démontré plus haut<sup>2</sup>, même pas une teinte d'adoration et de propitiation. Mais si M. Frazer consent à voir des points où eût pu se greffer un système religieux, il refuse par contre de voir aucune religion proprement dite dans tous ces faits.

Comme preuves positives de sa négation il apporte : l'opinion de plusieurs auteurs suivant lesquels la croyance aux grands dieux n'existe pas chez les adultes ou les vieillards ; le fait qu'il n'existe pas de prêtres et que même tous les Australiens se croient des pouvoirs magiques. Ni l'une, ni l'autre de ces preuves ne vaut, car l'Australien distingue partout entre la magie populaire et celle du magicien initié ; et ensuite il n'est nullement prouvé que, dans certains cas, en dehors du *Wollunqua* déjà cité, il n'y a pas croyance à la réalité du grand esprit, réalité plus ou moins grande, réalité tout de même.

Mais toute cette discussion, décidément un peu traînante, ne nous fait pas oublier la divergence profonde qui sépare nos vues de celles de M. Frazer. N'employant pas pour marquer la différence entre la magie et la religion de critère aussi inexact que celui de l'adoration et de la contrainte, nous ne pouvons même accepter la position de la question. Les deux ensembles de phénomènes religieux l'un systématique ordonné, obligatoire qu'est la religion, l'autre désordonné, facultatif ou criminel qu'est la magie ne se différencient pas, selon nous, suivant la présence ou l'absence de grands esprits qu'on propitie ; elles se différencient suivant l'usage qu'elles font des puissances sacrées, ces réalités communes à l'une et à l'autre. Or la présence d'interdictions rituelles graves, de rites complexes d'oblation, de levée de tabous, etc., concernant l'espèce totémique nous semblent caractéristiques d'un état sinon exclusivement religieux, tout au moins magico-religieux de la mentalité. Même, modifiant ainsi une ancienne théorie de M. Frazer que M. Frazer a l'air de répudier nous voyons /225/ dans l'espèce de « coopération magique » comme il disait, des dons totémiques une véritable organisation du culte, chaque clan étant prêtre pour tous les autres à l'égard du totem. Hiérarchie et organisation, respect religieux, et sacralisation avec désacralisation subséquente, tout nous semble donné, sinon différencié, même chez les Aruntas, de ce qui constitue une religion.

2. Cf. l'*Année sociologique*, 10, p. 49 sq.

Le second article porte sur les origines du totémisme en Australie. Le postulat est toujours le même et on sait que nous ne l'accordons pas, c'est celui de la primitivité de la société arunta. Partant, en réalité, de celle-ci, et du système y connu de la naissance régulièrement miraculeuse, M. Frazer fait du totémisme « une théorie primitive de la conception » Le totémisme est tout simplement le fruit d'une erreur, d'une ignorance. La mère, chez le primitif, ignorante des causes de la conception, l'attribue à son alimentation : l'être qu'elle conçoit, c'est celui qu'elle a mangé ; de là le caractère des totems d'être pour la plupart des objets comestibles. Et l'individu se répute être tel ou tel animal parce que sa mère s' imagine qu'il l'était. Ainsi créé, le totem est naturellement quelque chose de local : après la manducation la vue est réputée un moyen pour l'âme des choses de pénétrer le corps des femmes ; et la vue (c'est probablement l'hypothèse claire que M. Frazer exprime obscurément) a quelque chose de suggestif, les femmes d'un lieu déterminé se suggestionnant les unes les autres quant aux causes de leurs conceptions. Une fois local, le totem devient héréditaire et nous avons alors le totémisme umbaia et gnangi, expliqué à partir du totémisme arunta.

L'exogamie, dans cette hypothèse, devient malheureusement inexplicable, la cause en doit être réputée inconnue. Elle doit être cachée sous une « superstition » du genre de celles qui ont donné naissance au totémisme mais nous avons perdu probablement tout moyen de retrouver cette superstition. En tout cas, exogamie et totémisme n'ont rien à faire ensemble, primitivement, admet M. Frazer.

Nous ne voulons pas discuter à fond cette théorie. Nous voulons simplement en montrer deux fautes logiques. Elle part du principe de la primitivité des Aruntas, et ce principe est justement en question. Même l'argument final de ces articles porte sur cette question, tant M. Frazer sent que c'est là le nœud de son argumentation. Mais pour défendre sa position /226/ il commet une autre faute de sociologie et il suppose que les tribus australiennes les plus primitives sont celles du centre, et non pas celles de la côte, parce que les ressources économiques inférieures ont été une raison de stagnation sociale. Or si une chose nous paraît probable, *a priori* et en l'absence de toutes recherches de technologie et de sociologie générale, c'est au contraire, en principe, que la lutte pour la vie crée des formes sociales nouvelles. En fait, vivant dans l'abondance, les tribus des côtes orientales n'ont eu que peu de raisons de changer leur morphologie et leur physiologie sociale...

La deuxième faute logique, c'est que M. Frazer décompose à jamais toute espèce de coordination entre ce qui a été primitif et ce qui a suivi. Même la descendance utérine devient inexplicable dans ce système. Comment l'enfant aura-t-il jamais le totem de sa mère, s'il est interdit à celle-ci d'en consommer ? Et si M. Frazer garde son ancienne théorie de la comestibilité primitive des totems non protégés par des interdictions alimentaires, d'où vient alors cette interdiction ? Pour vouloir trop comprendre on ne comprend plus rien à rien.

[LE TOTÉMISME SELON FRAZER ET DURKHEIM]  
(1913) \*

/92/ L'ouvrage de M. Frazer<sup>1</sup> est essentiellement un *corpus* des meilleurs documents ethnographiques sur le totémisme et l'exogamie. Ce n'est pas un livre de doctrine. Sans doute, M. F. nous propose finalement, des deux institutions qu'il étudie, une théorie nouvelle. Mais cette théorie tient en somme très peu de place dans l'ensemble de l'ouvrage, dont le but est, avant tout, de mettre sous les yeux des étudiants toutes les pièces du débat. Aussi l'auteur a-t-il cru devoir non seulement rappeler les opinions de ses devanciers sur ces questions, mais encore reproduire ceux de ses écrits antérieurs qui s'y rapportent. Ainsi le tome I commence par une réédition de « Totemism » et des articles que M. F. publia autrefois dans la *Fortnightly Review* à la suite des premières découvertes de Spencer et Gillen : et cependant, il rejette aujourd'hui les conclusions qu'il défendait alors.

Nous ne parlerons ici que de la partie du livre consacrée au totémisme : on trouvera plus loin ce qui concerne l'exogamie. La séparation est d'autant plus naturelle que, suivant notre auteur, les deux problèmes sont indépendants l'un de l'autre.

La méthode suivie est géographique. M. F. passe en revue, les uns après les autres, les différents continents et, dans chacun d'eux, les principales régions ; il groupe, suivant leurs affinités ethniques, les peuples où l'on rencontre soit des institutions proprement totémiques soit, tout au moins, des traces de totémisme. Le livre a donc le mérite de nous

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12, écrit en collaboration avec E. Durkheim.

1. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londres, 1911.

donner un tableau de l'extension des faits étudiés : une série de cartes, qu'on trouve à la fin du tome IV, exprime matériellement ces résultats du travail. Sans doute, il ne faut pas ajouter plus d'importance que M. F. lui-même à cette représentation graphique des connaissances que nous avons actuellement sur le totémisme. D'abord, il y a nombre de peuples où il est resté chose secrète pour l'observateur européen ; de ce qu'il est inconnu sur tel ou tel point, il ne faut donc pas conclure qu'il n'y existe pas. Bien des blancs qui figurent sur les cartes de M. F. n'ont pas d'autre signification. D'un autre côté, M. F. ne semble pas avoir épuisé la matière ni fait, de /93/ toutes les données ethnographiques que nous possédons actuellement, une revue exhaustive. Dans l'Amérique du Sud, par exemple, il y a lieu de croire que les grandes nations civilisées des hauts plateaux et de la Cordillère, Chibcha en tête, n'ont pas ignoré le totémisme. Du livre de M. Grubb, que nous étudions plus loin, il paraît résulter que, si les Indiens du Chaco ne reconnaissent plus le totémisme, c'est qu'ils l'ont oublié. En Afrique, nous ne connaissons pas de peuple bantou où des observateurs avertis n'en aient trouvé des traces. Nous montrerons longuement plus bas que, chez les populations nilotiques, guinéennes et soudanaises, il en existe plus que de simples survivances.

Même chez les peuples étudiés par l'auteur, l'exposé des faits contient de graves lacunes. Si le génie fertile de M. F. s'égaré, chemin faisant, en toute sorte de questions (théories du rituel d'initiation, interdiction du sel équivalente à des tabous sexuels, en revanche, il laisse de côté des problèmes fondamentaux. C'est le cas notamment du blason totémique dont il n'est pas parlé là même où il joue un rôle apparent. Ainsi, à propos des Cherokee, M. F. nous donne toutes sortes de détails et nous propose même des vues ingénieuses sur la mère Mais, qui, pourtant, n'a rien de totémique. Mais il omet de nous dire qu'ils ont un système de blasons totémiques, et l'un des plus développés qu'on connaisse. Quand on songe quelle action chez les Sioux, en Mélanésie, sur les rives du Pacifique américain, le blason a exercée non seulement sur l'art décoratif et l'écriture, mais encore sur la structure des classes, qui sont déterminées par la manière dont sont employés emblèmes et masques, on se prend à regretter que M. F. ait laissé dans l'ombre tout ce qui se rapporte à cette question dont, jadis, il avait mieux senti l'importance.

Un autre aspect du totémisme qui n'est pas moins négligé, c'est la mythologie. On dirait vraiment, à lire M. F., que nous ne savons rien sur la cosmologie australienne ou peaurouge. Nulle part, il ne nous est parlé du mythe du grand

dieu, réceptacle des totems, des divisions du monde, des migrations d'ancêtres totémiques, de l'histoire légendaire des clans, des batailles entre totems de phratries, etc. Il n'est pas davantage question des savants systèmes de notions totémiques qu'ont développés les Sioux, les Indiens des pueblo et où prend place la totalité des êtres mythiques et naturels. Les potlatch, les /94/ légendes des clans du Nord-Ouest américain, leurs masques, l'immense mythologie qui s'y rapporte, tout cela est également passé sous silence. Sans doute, ce complexe de croyances, qui élèvent singulièrement la dignité du totémisme au-dessus de la magie et d'une interprétation purement animistique, s'accorde mal avec les théories actuelles de M. F. ; ce n'est pas une raison pour n'en pas tenir compte. Peut-être ces omissions graves auraient-elles été évitées si M. F., à la suite de M. Spencer, n'avait pas traité d'une façon trop cavalière les travaux de Strehlow. Si les documents que nous devons à cet observateur demandent à être critiqués, ils sont cependant très riches en renseignements, et il en est de même des livres de Mrs. Parker. Nous craignons qu'un certain apriorisme, nécessaire peut-être aux grandes œuvres, ne soit pour quelque chose dans ces éliminations.

Mais l'ordre géographique adopté par l'auteur l'a amené à modifier, sur un point essentiel, la méthode qu'il a ordinairement suivie, et à réaliser aussi un important progrès. Tant dans son *Totemism* que dans son *Golden Bough*, il lui est arrivé trop souvent, quand il étudiait une croyance ou une institution, de la laisser en l'air, pour ainsi dire, sans la relier au système social dont elle fait partie. Il était contraint de procéder ainsi par cela seul que, passant en revue rapidement tous les peuples où il croyait rencontrer, sous des formes plus ou moins voisines, le fait étudié, il ne pouvait s'arrêter à caractériser la constitution de chacun d'eux. Au contraire, dans le présent ouvrage, comme il examine les unes après les autres les différentes sociétés ou, tout au moins, les différents groupes des sociétés parentes par la race et la civilisation, il est tout naturellement induit à définir leur organisation générale de manière à situer les pratiques totémiques sur lesquelles se portait plus spécialement son attention. Ce changement dans sa manière de faire habituelle a été expressément voulu par M. F. Dans ce livre, dit-il, « les faits sont disposés suivant un ordre ethnographique, tribu par tribu, et un effort a été fait pour tenir compte du milieu physique et des conditions sociales les plus générales des tribus qui sont passées en revue. De cette manière, j'ai essayé d'atténuer les inconvénients qui sont inhérents à l'étude d'une institution quand on la considère dans l'abstrait et à part du reste de

l'organisme social auquel elle est unie par des connexions vitales ». En un mot, la méthode /95/ de M. F. prend un caractère délibérément sociologique.

Quant au contenu du livre, il nous est impossible d'en faire une analyse proprement dite. On y trouve une multitude de vues ingénieuses et de rapprochements intéressants qui valent surtout par le détail. Certaines questions complexes, comme celle des sociétés secrètes dans le Nord-Ouest américain, sont moins bien traitées ; elles paraissent moins convenir au génie intuitif de M. F. Mais ce /95/ qu'il nous est tout à fait impossible d'admettre, c'est la nouvelle théorie qu'il nous offre du totémisme. Elle aggrave encore le caractère artificialiste des hypothèses qu'il avait antérieurement proposées : le totémisme ne serait qu'un cas particulier de la croyance aux naissances miraculeuses. On croirait que les femmes sont fécondées par les esprits des animaux ou des plantes qui les entourent ; les enfants qui naissent seraient considérés comme les produits de cette fécondation et c'est pour cette raison qu'on les classerait dans le règne animal ou végétal. Enfin, cette croyance elle-même s'expliquerait par le phénomène qu'on appelle en français « les envies » des femmes enceintes. Suggestionnables à l'excès, celles-ci s'imagineraient que la chose enviée et l'être dont elles accouchent ne font qu'un et, comme il arrive souvent que le corps du nouveau-né porte des taches qui rappellent l'aspect de cette chose, ces marques seraient considérées comme une confirmation expérimentale du préjugé totémique.

Nous ne discuterons pas cette hypothèse. Nous ne savons pas si ces impressions d'« envie » se rencontrent chez les femmes australiennes ou américaines ; à supposer même qu'elles y soient fréquentes, nous ignorons totalement si jamais l'enfant a reçu le totem qui correspond à la tache observée sur lui. Toute cette théorie est le fruit d'une sorte de voltairianisme dont le développement dans notre science et chez M. F. lui-même est bien fait pour surprendre. N'est-ce pas Robertson Smith et M. Frazer lui-même qui ont contribué, plus que personne, à donner le sentiment de l'extrême complexité des faits religieux, des causes profondes dont ils dépendent, de l'évolution en partie inconsciente d'où ils résultent ?

Le livre de M. Durkheim<sup>2</sup> diffère du précédent tant par la méthode que par l'orientation générale et les conclusions. M. F. a essayé d'embrasser, dans une revue d'ensemble, tous

2. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1912.

/96/ les peuples où l'on observe un totémisme plus ou moins développé. M. D., au contraire, a concentré tout son effort sur un groupe déterminé et restreint de sociétés, mais où le totémisme présente des traits assez marqués pour pouvoir être étudié avec le plus de chances de succès. C'est l'Australie qui a été choisie comme terrain d'observation et tout la désignait à jouer ce rôle. Toutefois, des emprunts ont été faits, à l'occasion, au totémisme américain toutes les fois qu'un rapprochement a paru propre à éclairer ou à préciser les faits australiens.

En second lieu, tandis que, pour M. Frazer, le totémisme n'est qu'un amas inorganisé de superstitions magiques, pour M. D., c'est une religion proprement dite. Ce qui caractérise la religion, en effet, c'est la distinction du sacré et du profane ; or le totem est sacré. On s'en tient à distance, on le respecte, il est entouré d'interdits ; en même temps, on lui attribue des vertus positives. Mais ce qui prouve le mieux le caractère religieux du totémisme, c'est l'analyse même des croyances et des pratiques qui le constituent : on y retrouve tous les éléments essentiels de toute religion.

Enfin, si M. F. s'est refusé à voir dans le totémisme un système religieux proprement dit, c'est pour en avoir méconnu le caractère social. C'est ce caractère que M. D. s'est attaché à mettre en relief. Ce qui tient la première place dans la religion totémique, ce qui est sacré au plus haut chef, ce n'est pas l'animal totémique, c'est le dessin qui le représente. C'est que ce dessin, c'est l'emblème, le drapeau du clan. Si le symbole du groupe est sacré, n'est-ce pas parce que les sentiments qu'inspire le groupe se reportent sur le signe qui l'exprime et le rappelle ? Et en effet, M. D. montre comment toute collectivité inspire à ses membres des sentiments qui sont identiques en nature aux sentiments religieux. Comme la divinité, elle agit impérativement sur les individus, elle réclame d'eux des sacrifices et des privations, et les reconforte. Elle exige qu'ils fassent violence à leur nature et elle les soutient. Ces propositions sont établies non seulement par des analyses de psychologie générale, mais encore par des études d'états de groupe particuliers aux sociétés australiennes. L'individu en groupe est transporté hors de lui-même, entre dans de véritables états d'extase, vit d'une vie *sui generis* qui contraste, par son intensité, par son impersonnalité avec celle qu'il mène au cours de son existence ordi- /97/ naire. C'est, d'ailleurs, un fait que la société fait des choses sacrées à volonté et, par conséquent, leur imprime le caractère religieux.

Si donc on dépouille de ses symboles matériels la force morale qui est l'âme de la religion, on trouve que c'est la

force collective. Et ainsi s'explique que, dans tant de religions inférieures, la puissance à laquelle s'adresse le culte soit connue sous une forme anonyme et impersonnelle : c'est le *mana* mélanésien et polynésien, le *wakan* des Sioux, etc. On retrouve cette même conception en Australie : ce qui est adoré dans le totémisme, c'est une force vague qui est diffuse dans l'espèce animale (ou végétale), dans le clan tout entier, en même temps qu'elle est inhérente à l'emblème totémique.

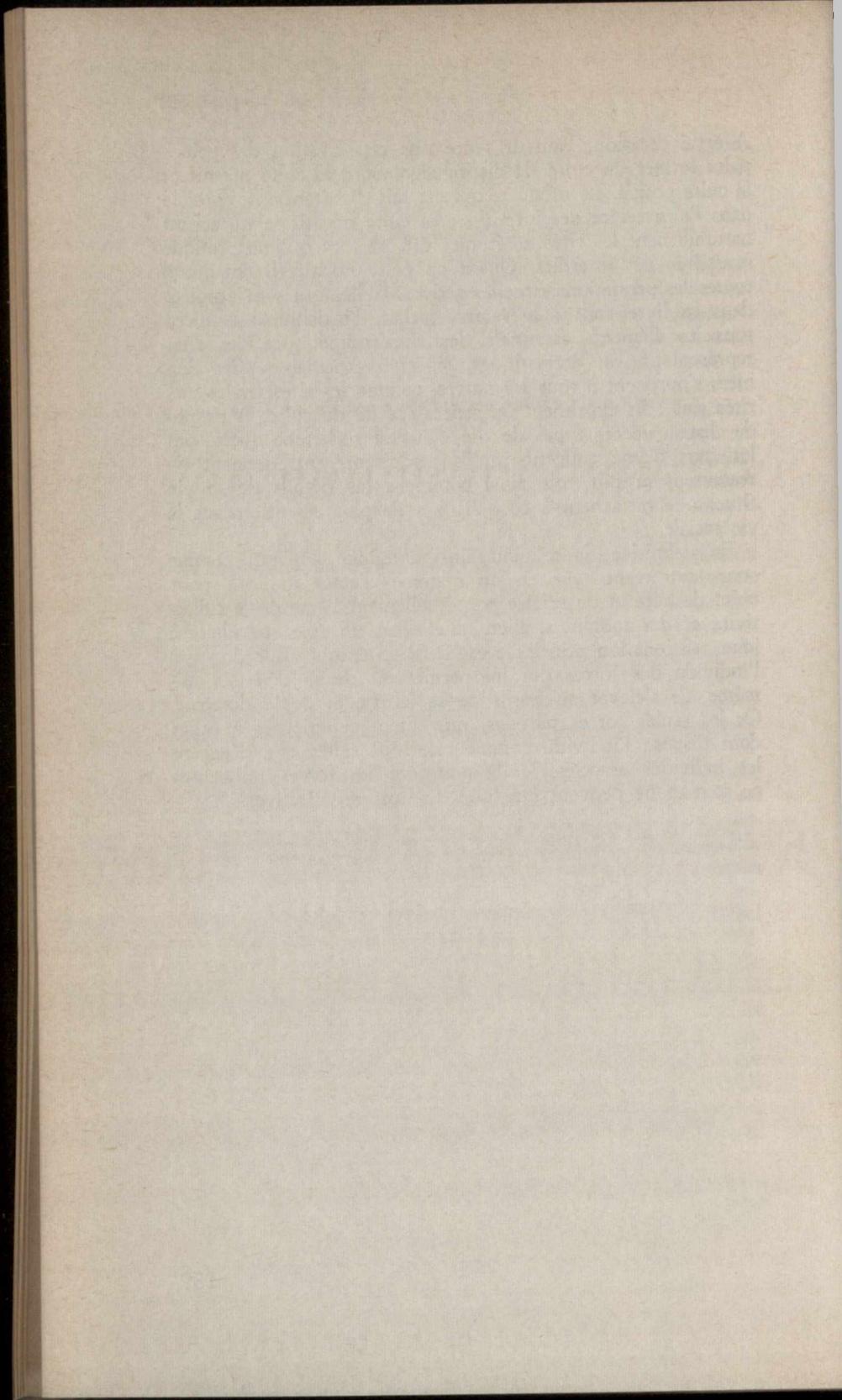
Mais cette force anonyme, parce qu'elle est toute morale, c'est-à-dire faite d'idées et de sentiments, ne peut vivre et agir que dans et par des consciences particulières. Elle les pénètre donc et, en les pénétrant, s'individualise. Le fragment que chacun de nous porte en soi prend une physionomie spéciale par cela seul qu'il est mêlé à notre vie individuelle, qu'il porte l'empreinte de notre organisme et de notre tempérament. Chacun de ces fragments est une âme. C'est ainsi que la notion d'âme a pris naissance. Ce qu'elle exprime, c'est la partie supérieure de nous-même, c'est l'ensemble des idéaux qui traduisent en nous la collectivité et que chacun de nous incarne, mais à sa façon. L'auteur montre, par l'analyse des faits australiens et des faits américains, comment l'âme, en effet, n'est, chez ces peuples, qu'une forme particularisée de la force totémique.

Avec l'idée d'âme, l'idée de personnalité s'introduisit dans le domaine religieux, et, par là, des formations mythologiques d'un genre nouveau devinrent possibles. Des âmes aux esprits, il n'y a qu'un pas. Une fois l'idée d'esprit donnée, c'est à des esprits que l'on attribua les grandes institutions sociales ou religieuses. Ainsi prirent naissance, dans l'imagination populaire, les héros civilisateurs. Enfin, il y a un ensemble de rites qui jouent dans la vie sociale de ces mêmes peuples un rôle prépondérant : ce sont les rites de l'initiation. L'initiation n'est pas particulière à un clan ; c'est un culte tribal et même inter-tribal, car des représentants de tribus différentes y sont convoqués. La personnalité mythique à laquelle ces rites furent attachés prit donc une place à part dans la religion ; elle fut révéérée non par un clan, mais /98/ par la tribu et même par plusieurs tribus. Comme l'initiation a pour objet de « faire des hommes », cette personnalité fut aussi considérée comme créatrice de l'humanité. De là vint l'idée d'un grand dieu, reconnu par de vastes groupements humains, et conçu comme le père des hommes. Avec cette conception, on touche déjà à une religion qui dépasse le totémisme.

Ces conclusions, auxquelles conduit l'analyse des croyances, sont ensuite confirmées par l'étude du culte, en même temps que le sens et les fonctions des différents rites sont déterminés.

A cette occasion, l'auteur tente une classification des principales formes du culte. Il distingue d'abord le culte négatif et le culte positif. Le premier, qui est fait d'abstentions, consiste dans l'observance des interdits. Au culte négatif se rattachent naturellement les rites ascétiques qui ne sont qu'une pratique exaspérée des interdits. Quant au culte positif, il comprend toutes les prestations rituelles actives. Celles qui sont étudiées dans ce livre sont : le sacrifice, dont l'intichiuma contient tous les éléments essentiels, les rites mimétiques, les rites représentatifs ou dramatiques, les rites piaculaires. Ces derniers s'opposent à tous les autres, comme les rites tristes aux rites gais : ils expriment un aspect spécial du culte. A propos de chacun de ces types de rite, l'auteur recherche quels sont les états d'âme collectifs qu'ils traduisent, entretiennent ou restaurent et fait voir ainsi comment les détails de la vie rituelle se rattachent à ce qu'il y a de plus essentiel dans la vie sociale.

En définitive, la religion ainsi entendue apparaît comme consistant avant tout en un système d'actes qui ont pour objet de faire et de refaire perpétuellement l'âme de la collectivité et des individus. Bien qu'elle ait un rôle spéculatif à jouer, sa fonction principale est dynamogénique. Elle donne à l'individu des forces qui lui permettent de se dépasser lui-même, de s'élever au-dessus de sa nature et de la dominer. Or les seules forces morales, qui soient supérieures à celles dont dispose l'individu comme tel, sont celles que dégagent les individus associés. Voilà pourquoi les forces religieuses ne sont et ne peuvent être que des forces collectives.



## chapitre 3

### le sacrifice

Chapter 3  
to scientific

Essai sur la nature et la fonction du sacrifice  
(1899) \*

/29/ Nous nous sommes proposé dans ce travail de définir la nature et la fonction sociale du sacrifice. L'entreprise serait ambitieuse si elle n'avait été préparée par les recherches des Tylor, des Robertson Smith et des Frazer. Nous savons tout ce que nous leur devons. Mais d'autres études nous permettent de proposer une théorie différente de la leur et qui nous paraît plus compréhensive. Nous ne songeons pas d'ailleurs à la présenter autrement que comme une hypothèse provisoire : sur un sujet aussi vaste et aussi complexe, des informations nouvelles ne peuvent manquer de nous amener, dans l'avenir, à modifier nos idées actuelles. Mais, sous ces réserves expresses, nous avons pensé qu'il pourrait être utile de coordonner les faits dont nous disposons et d'en donner une conception d'ensemble.

L'histoire des conceptions anciennes et populaires du sacrifice don, du sacrifice nourriture, du sacrifice contrat et l'étude des contre-coups qu'elles peuvent avoir eu sur le rituel, ne nous arrêtera pas, quel qu'en puisse être l'intérêt. Les théories du sacrifice sont vieilles comme les religions ; mais pour en trouver qui aient un caractère scientifique, il faut descendre jusqu'à ces dernières années. C'est à l'école anthropologique et surtout à ses représentants anglais que revient le mérite de les avoir élaborées.

Sous l'inspiration parallèle de Bastian, de Spencer et de Darwin, M. Tylor<sup>1</sup>, comparant des faits empruntés à des races /30/ et à des civilisations différentes, imagina une genèse des formes du sacrifice. Le sacrifice, selon cet auteur, est originairement un don, que le sauvage fait à des êtres surnaturels qu'il lui faut s'attacher. Puis, quand les dieux grandirent et s'éloignèrent de l'homme, la nécessité de continuer à leur transmettre ce don fit naître les rites

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. *Civilisation primitive*, II, chap. XVIII.

sacrificiels, destinés à faire parvenir jusqu'à ces êtres spirituels les choses spiritualisées. Au don succéda l'hommage où le fidèle n'exprima plus aucun espoir de retour. De là pour que le sacrifice devint abnégation et renoncement, il n'y avait qu'un pas ; l'évolution fit ainsi passer le rite, des présents du sauvage, au sacrifice de soi. — Mais si cette théorie décrivait bien les phases du développement moral du phénomène, elle n'en expliquait pas le mécanisme. Elle ne faisait en somme que reproduire en un langage défini les vieilles conceptions populaires. Sans doute, par elle-même, elle avait une part de vérité historique. Il est certain que les sacrifices furent généralement, à quelque degré, des dons<sup>2</sup> conférant au fidèle des droits sur son dieu. Ils servirent aussi à nourrir les divinités. Mais il ne suffisait pas de constater le fait ; il fallait en rendre compte.

En réalité, R. Smith<sup>3</sup> fut le premier qui tenta une explication raisonnée du sacrifice. Il était inspiré par la découverte récente du totémisme<sup>4</sup>. De même que l'organisation du clan totémique lui avait expliqué la famille arabe et sémitique<sup>5</sup>, de même, il voulut voir dans les pratiques du culte totémique la souche du sacrifice. Dans le totémisme, le totem ou le dieu est parent de ses adorateurs ; ils ont même chair et même sang ; le rite a pour objet d'entretenir et de garantir cette vie commune qui les anime et l'association qui les lie. Au besoin, il rétablit l'unité. L'« alliance par le sang » et le « repas en commun » sont les moyens les plus simples d'atteindre ce résultat. Or le sacrifice ne se distingue pas de ces pratiques /31/ aux yeux de R. Smith. C'était pour lui un repas où les fidèles, en mangeant le totem, se l'assimilaient, s'assimilaient à lui, s'alliaient entre eux ou avec lui. Le meurtre sacrificiel

2. Voir une brochure un peu superficielle de M. Nitzsch, *Idee and Stufen des Opferkultus*, Kiel, 1889. — A cette théorie se sont, au fond, successivement rattachés les deux auteurs qui ont adressé à Rob. Smith les plus fortes critiques : Wilken. (*Over een Nieuwe Theorie des Offers*, De Gids, 1891, p. 535 sq.). M. Marillier, *Rev. d'hist. des relig.*, 1897-1898.

3. Art. « Sacrifice », in *Encyclopaedia Britannica*. — *Religion of Semites*, Gifford Lectures, 1<sup>re</sup> édit. 1890, 2<sup>e</sup> édit. 1894.

4. Article de Mac Lennan, « Plant and Animal Worship », *Fortnightly Review*, 1869, 1870.

5. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1884, Cambridge.

n'avait d'autre objet que de permettre la consommation d'un animal sacré et, par conséquent, interdit. Du sacrifice communal R. Smith déduit les sacrifices expiatoires ou propitiatoires, c'est-à-dire les *piacula* et les sacrifices-dons ou honoraires. L'expiation n'est, suivant lui, que le rétablissement de l'alliance rompue ; or, le sacrifice totémique avait tous les effets d'un rite expiatoire. Il retrouve, d'ailleurs, cette vertu dans tous les sacrifices, même après l'effacement total du totémisme.

Restait à expliquer pourquoi la victime, primitivement partagée et mangée par les fidèles, était généralement détruite tout entière dans les *piacula*. C'est que, à partir du moment où les anciens totems furent supplantés par les animaux domestiques dans le culte des peuples pasteurs, ils ne figurèrent plus dans les sacrifices que rarement, et lors de circonstances particulièrement graves. Par suite, ils apparurent comme trop sacrés pour que les profanes pussent y toucher : les prêtres seuls en mangeaient, ou bien on faisait tout disparaître. Dans ce cas, l'extrême sainteté de la victime finit par se tourner en impureté ; le caractère ambigu des choses sacrées, que R. Smith avait si admirablement mis en lumière, lui permettait d'expliquer facilement comment une telle transformation avait pu se produire. D'un autre côté, quand la parenté des hommes et des bêtes eut cessé d'être intelligible aux Sémites, le sacrifice humain remplaça le sacrifice animal ; car il était désormais le seul moyen d'établir un échange direct du sang entre le clan et le dieu. Mais alors les idées et les coutumes qui protégeaient dans la société la vie des individus, en proscrivant l'anthropophagie, firent tomber en désuétude le repas sacrificiel.

D'autre part, peu à peu, le caractère sacré des animaux domestiques, profanés quotidiennement pour la nourriture de l'homme, alla lui-même en s'effaçant. La divinité se détacha de ses formes animales. La victime, en s'éloignant du dieu, se rapprocha de l'homme, propriétaire du troupeau. C'est alors que, pour s'expliquer l'offrande qui en était faite, on se la représenta comme un don de l'homme aux dieux. Ainsi prit naissance le sacrifice-don. En même temps, la similitude des rites de la peine et du rite sacrificiel, l'effusion de sang /32/ qui se retrouvait de part et d'autre donna un caractère pénal aux communions *piacu-*

lares de l'origine et les transforma en sacrifices expiatoires.

A ces recherches se rattachent, d'une part, les travaux de M. Frazer et, de l'autre, les théories de M. Jevons. Avec plus de circonspection sur certains points, ces dernières sont, en général, l'exagération théologique de la doctrine de Smith<sup>7</sup>. Quant à M. Frazer<sup>8</sup>, il y ajoute un développement important. L'explication du sacrifice du dieu était reste rudimentaire chez Smith. Sans en méconnaître le caractère naturaliste, il en faisait un piaculum d'ordre supérieur. L'idée ancienne de la parenté de la victime totémique et des dieux survivait pour expliquer les sacrifices annuels ; ils commémoraient et rééditaient un drame dont le dieu était la victime. M. Frazer reconnut la similitude qui existe entre ces dieux sacrifiés et les démons agraires de Mannhardt<sup>9</sup>. Il rapprocha du sacrifice totémique le meurtre rituel des génies de la végétation ; il montra comment du sacrifice et du repas communiel, où l'on était censé s'assimiler les dieux, sortit le sacrifice agraire où, pour s'allier au dieu des champs à la fin de sa vie annuelle, on le tuait, puis le mangeait. Il constata en même temps que, souvent, le vieux dieu ainsi sacrifié paraissait, peut-être à cause des tabous dont il était chargé, emporter avec lui la maladie, la mort, le péché et jouait le rôle de victime expiatoire, de bouc émissaire. Mais, bien que l'idée d'expulsion fût marquée dans ces sacrifices, l'expiation paraissait encore sortir de la communion. M. Frazer s'est plutôt proposé de compléter la théorie de Smith que de la discuter.

Le grand défaut de ce système est de vouloir ramener les formes si multiples du sacrifice à l'unité d'un principe arbitrairement choisi. D'abord, l'universalité du totémisme, point de départ de toute la théorie, est un postulat. Le totémisme n'apparaît à l'état pur que dans quelques tribus isolées de l'Australie et de l'Amérique. Le mettre à la base de tous les cultes thériomorphiques,

7. *Introduction to the History of Religion*, 1896. Pour les restrictions voir p. 111, 115, 160. — M. Sydney Hartland s'est rattaché (*Legend of Perseus*, t. II, ch. xv) à la théorie de Rob. Smith.

8. Frazer, *Golden Bough*, chap. III.

9. Mannhardt. *Wald-und Feldkulte*, 2 vol., Berlin, 1875 ; id., *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.

c'est faire une hypothèse, peut-être inutile, et qu'il est, en tout cas, impossible de vérifier. /33/ Surtout, il est malaisé de trouver des sacrifices proprement totémiques. M. Frazer a lui-même reconnu que, souvent, la victime totémique était celle d'un sacrifice agraire. Dans d'autres cas, les prétendus totems sont les représentants d'une espèce animale dont dépend la vie de la tribu, que cette espèce soit domestiquée, qu'elle soit le gibier préféré ou qu'elle soit, au contraire, particulièrement redoutée. A tout le moins, une description minutieuse d'un certain nombre de ces cérémonies serait-elle nécessaire ; or c'est précisément ce qui manque.

Mais, acceptons un instant cette première hypothèse, quelque contestable qu'elle soit. La marche même de la démonstration est sujette à critique. Le point délicat de la doctrine est la succession historique et la dérivation logique que Smith prétend établir entre le sacrifice communiel et les autres types de sacrifice. Or rien n'est plus douteux. Tout essai de chronologie comparée des sacrifices arabes, hébreux ou autres qu'il étudiait, est fatalement ruineux. Les formes qui paraissent les plus simples ne sont connues que par des textes récents. Encore leur simplicité peut-elle résulter de l'insuffisance des documents. En tout cas, elle n'implique aucune priorité. Si l'on s'en tient aux données de l'histoire et de l'ethnographie, on trouve partout le *piaculum* à côté de la communion. D'ailleurs, ce terme vague de *piaculum* permet à Smith de décrire, sous la même rubrique et dans les mêmes termes, des purifications, des propitiations et des expiations, et c'est cette confusion qui l'empêche d'analyser le sacrifice expiatoire. Assurément, ces sacrifices sont généralement suivis d'une réconciliation avec le dieu ; un repas sacrificiel, une aspersion de sang, une onction rétablissent l'alliance. Seulement, pour Smith, c'est dans ces rites communiels eux-mêmes que réside la vertu purificatrice de ces sortes de sacrifices ; l'idée d'expiation est donc absorbée dans l'idée de communion. Sans doute, il constate, dans quelques formes extrêmes ou simplifiées, quelque chose qu'il n'ose pas rattacher à la communion, une sorte d'exorcisme, d'expulsion d'un caractère mauvais. Mais, suivant lui, ce sont des procédés magiques qui n'ont rien de sacrificiel et il explique avec beaucoup d'érudition et d'ingéniosité leur introduction tardive dans

le mécanisme du sacrifice. Or c'est précisément ce que nous pouvons accorder. L'un des objets de ce travail est de montrer que l'élimination d'un caractère sacré, pur ou /34/ impur, est un rouage primitif du sacrifice, aussi primitif et aussi irréductible que la communion. Si le système sacrificiel a son unité, elle doit être cherchée ailleurs.

L'erreur de R. Smith a été surtout une erreur de méthode. Au lieu d'analyser dans sa complexité originare le système du rituel sémitique, il s'est plutôt attaché à grouper généalogiquement les faits d'après les rapports d'analogie qu'il croyait apercevoir entre eux. C'est, d'ailleurs, un trait commun aux anthropologues anglais qui sont préoccupés avant tout d'accumuler et de classer des documents. Pour nous, nous ne voulons pas faire à notre tour une encyclopédie qu'il nous serait impossible de rendre complète et qui, venant après les leurs, ne serait pas utile. Nous tâcherons de bien étudier des faits typiques. Ces faits, nous les emprunterons particulièrement aux textes sanscrits et à la Bible. Nous sommes loin d'avoir sur les sacrifices grecs et romains des documents de la même valeur. En rapprochant les renseignements épars, fournis par les inscriptions et les auteurs, on ne constitue qu'un rituel disparate. Au contraire, nous avons dans la Bible et dans les textes hindous des corps de doctrines qui appartiennent à une époque déterminée. Le document est direct, rédigé par les acteurs eux-mêmes, dans leur langue, dans l'esprit même où ils accomplissaient les rites, sinon avec une conscience toujours bien nette de l'origine et du motif de leurs actes.

Sans doute, alors qu'il s'agit d'arriver à distinguer les formes simples et élémentaires d'une institution, il est fâcheux de prendre pour point de départ de la recherche des rituels compliqués, récents, commentés et probablement déformés par une théologie savante. Mais, dans cet ordre de faits, toute recherche purement historique est vaine. L'antiquité des textes ou des faits rapportés, la barbarie relative des peuples, la simplicité apparente des rites sont des indices chronologiques trompeurs. Il est excessif de chercher dans un chapelet de vers de l'Iliade une image approximative du sacrifice grec primitif ; ils ne suffisent même pas à donner une idée exacte du sacrifice aux temps homériques. Nous n'apercevons les plus

anciens rites qu'à travers des documents littéraires, vagues et incomplets, des survivances partielles et menteuses, des traditions infidèles. — Il est également impossible de demander à la seule ethnographie le schème des institutions primitives. Généralement tronqués par une observation hâtive ou faussés par la précision de nos langues, les faits enregistrés par les ethnographes ne prennent leur valeur que s'ils sont rapprochés de documents plus précis et plus complets.

Nous ne songeons donc pas à faire ici l'histoire et la genèse du sacrifice et, s'il nous arrive de parler d'antériorité, il s'agira d'antériorité logique et non d'antériorité historique. Ce n'est pas que nous nous refusions le droit de faire appel soit aux textes classiques, soit à l'ethnologie, pour éclairer nos analyses et contrôler la généralité de nos conclusions. Mais, au lieu de faire porter notre étude sur des groupes de faits artificiellement formés, nous aurons, dans les rituels définis et complets que nous étudierons, des ensembles donnés, des systèmes naturels de rites qui s'imposent à l'observation. Ainsi contraints par les textes, nous serons moins exposés aux omissions et aux classifications arbitraires. Enfin, comme les deux religions qui vont constituer le centre de notre investigation sont très différentes, puisque l'une aboutit au monothéisme et l'autre au panthéisme, on peut espérer, en les comparant, arriver à des conclusions suffisamment générales<sup>10</sup>.

---

10. Nous devons, avant tout, indiquer quels sont les textes dont nous nous servons et quelle est notre attitude critique à leur égard. — Les documents du *rituel védique* se répartissent en : Vedas ou Samhitras, Brâhmanas et Sûtras. Les Samhitras sont les recueils d'hymnes et de formules récités dans les rites. Les Brâhmanas sont les commentaires mythologiques et théologiques sur les rites. Les Sûtras sont les manuels rituels. Quoique chacun de ces ordres de textes repose sur l'autre, comme une série de strates successives dont la plus ancienne serait les Vedas (v. Max Müller, *Sanskrit Lit.*, p. 572 sqq.), on peut, avec la tradition hindoue, que les sanscritistes tendent de plus en plus à adopter, les considérer comme formant tous un bloc et se complétant l'un l'autre. Sans leur attribuer de dates précises, même approchées, on peut dire qu'ils sont incompréhensibles les uns sans les autres. Le sens des prières, les opinions des Brahmanes, leurs actes, sont absolument solidaires, et la signification des faits ne peut être donnée que par une comparaison incessante de tous ces textes. Ces derniers se répartissent suivant les fonctions des prêtres qui les emploient, et les divers clans brahmaniques. Nous nous sommes servis des suivants : « Ecoles du récitant » le *Rg. Veda* [X] (= R. V.), recueil des hymnes employés

/36/ I

## DÉFINITION ET UNITÉ DU SYSTÈME SACRIFICIEL

Mais il importe, avant d'aller plus loin, de donner une définition extérieure des faits que nous désignons sous le nom de sacrifice.

Le mot de sacrifice suggère immédiatement l'idée de consécration et l'on pourrait être induit à croire que les deux notions se confondent. Il est bien certain, en effet, que le sacrifice implique toujours une consécration ; dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux ; il est consacré. Mais toutes les consécérations ne sont pas de même nature. Il en est qui

par le *botar* (nous ne voulons pas dire qu'il ne contienne que des hymnes rituels, ni qu'il soit de date récente), édit. Max Müller 2° ; traduction Ludwig ; et entre autres textes de cette étude l'*Aitareya Brâhmana* (= Ait. B.) édit. Aufrecht (citée par Adh. et Khan.), traduction Hang ; et, comme Sûtra l'*Açvalâyana çrauta sûtra* édit. Bibl. Ind. (= Açv. çr. sû.). — (Ecoles de l'officiant. a) Ecole de Yajur-Veda blanc (Vâjasaneyins) avec les textes édités par Weber : *Vâjasaneyi-Sambhitâ* (= V. S.), veda des formules ; *Çatapatha Brâhmana* (= Çat. Br.) trad. Eggeling in *Sacred Books of the East* (S. B. E.), XXII, XXIII, XLI, XLVI ; *Kâtyâyana çrauta sûtra* (= Kât. çr. sû.) ; — b) école du Yajur Veda noir (Taittiriyas) : *Taittiriya Sambhitâ* (= T. S.) éd. Weber, *Indische Studien*. XI et XII, contient les formules et le Brâhmana ; *Taittiriya Brâhmana* (= T. B.) contient de même des formules et le Brâhmana ; *Apastamba-çrauta-sûtra* (édit. Garbe) dont nous avons tout particulièrement suivi le rituel. — A ces textes se superposent ceux du rituel domestique, les *grhya sûtras* des diverses écoles (trad. Oldenberg in S. B. E. XXIX, XXX). — A côté d'eux se trouve la série des textes atharvaniques (du brahman). *Atharra-Veda* (= A. V.) veda des incantations, édit. Whitney et Roth ; traductions : choix, Bloomfield in S. B. E. XLVIII ; livres VIII-XIII, V. Henry. *Kauçika sûtra* (= Kauç. sû.), édit. Bloomfield). — Notre étude du rituel hindou eût été impossible sans les livres de M. Schwab et de M. Hillebrandt, et sans l'assistance personnelle de MM. Caland, Winternitz et Sylvain Lévi, maîtres de l'un d'entre nous.

Pour notre étude du sacrifice biblique, nous prendrons pour base le *Pentateuque*. Nous n'essayerons pas d'emprunter à la critique biblique les éléments d'une histoire des rites sacrificiels hébreux. D'abord, les matériaux sont, à notre sens, insuffisants. Ensuite, si nous croyons que la critique biblique peut constituer l'histoire des textes, nous refusons de confondre cette histoire avec celle des faits. En particulier, quelle que soit la date de la rédaction du Lévitique et du *Priestercodex* en général, l'âge du texte n'est pas, selon nous, nécessairement l'âge du rite ; les traits du rituel n'ont peut-être été fixés que tardivement, mais ils existaient avant d'être enregistrés. Ainsi nous avons pu éviter de poser, à propos de chaque rite, la question de savoir s'il appartenait

épuisent leurs effets sur l'objet consacré, quel qu'il soit, homme ou chose. C'est, par exemple, le cas de l'onction. Sacre-t-on un roi ? Seule, la personnalité religieuse du roi est modifiée ; en dehors d'elle, rien n'est changé. Dans le sacrifice, au contraire, la consécration rayonne au-delà de la chose consacrée ; /37/ elle atteint entre autres la personne morale qui fait les frais de la cérémonie. Le fidèle qui a fourni la victime, objet de la consécration, n'est pas, à la fin de l'opération, ce qu'il était au commencement. Il a acquis un caractère religieux qu'il n'avait pas, ou il s'est débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé ; il s'est élevé à un état de grâce ou il est sorti d'un état de péché. Dans un cas comme dans l'autre, il est religieusement transformé.

Nous appelons sacrifiant le sujet qui recueille ainsi les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets<sup>11</sup>. Ce sujet est

---

ou non à un rituel ancien. Sur la fragilité d'un certain nombre des conclusions de l'école critique, V. Halévy, *Rev. Sémitique*, 1898, p. 1 sqq., 97 sqq., 193 sqq., 289 sqq., 1899, p. 1 sqq. — Sur le sacrifice hébreu voir les ouvrages généraux : Munk, *Palestine*, Paris, 1845 ; — Nowack, *Lehrbuch der Hebräischen Archaeologie*, 1894, II, p. 138 sqq. ; — Benzinger, *Hebräische Archaeologie*, p. 431 sqq., 1894 ; les ouvrages spéciaux : Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebraeos ratione*, Progr. Halle, 1851 ; — Riehm, « Ueber das Schuldopfer ». *Theol. Studien und Kritiken*, 1854 ; — Rinck, « Ueber das Schuldopfer », *ibid.*, 1855 ; — J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs*, Berl., 1858 ; — Kurtz, *Der alttestamentliche Opferkultus*, Mitau, 1862 ; — Riehm, « Der Begriff der Sühne », *Theol. St. Krit.*, 1877 ; — Orelli, « Einige Alttestamentl. Prämissen zur Neutest. Versöhnungslehre », *Zeitsch. f. Christl. Wissen. u. Christl. Leben*, 1884 ; — Müller, *Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pessach und Mazzothfestes*. Inaug. Diss., Bonn, 1884. — Schmoller, « Das Wesen der Sühne in der alttestam. Opfertora ». *Theol. St. u. Krit.*, 1891 ; — Folck, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum locis*, etc., Progr. Dorpat, 1893 ; — Br. Baentsch, *Das Heiligkeitsgesetz*, etc., Erfurt, 1893 ; — Kamphausen, *Das Verhaeltniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, 1896. Progr. Univ. Bonn. — Sur les textes évangéliques concernant le sacrifice, voir Berdmore Compton, *Sacrifice*, Lond., 1896.

11. Le *yajamâna* des textes sanscrits. Remarquons l'emploi de ce mot, participe présent moyen du verbe *yaj* (sacrifier). Le sacrifiant est, pour les auteurs hindous, celui qui attend un retour sur soi de l'effet de ses actes. (Rapprocher la formule védique « nous qui sacrifions pour nous » *ye yajâmabe* de la formule avestique *yazamaide*. (Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, p. 11). — Ces *bénéfices* du sacrifice sont, suivant nous, des contre-coups nécessaires du rite. Il ne sont pas dus à une volonté divine libre que la théologie a, peu à peu, intercalé entre l'acte religieux et ses suites. On comprendra, dès lors, que nous négligions un certain nombre de questions qui impliquent l'hypothèse du sacrifice-don, et l'intervention de dieux rigoureusement personnels.

tantôt un individu<sup>12</sup> et tantôt une collectivité<sup>13</sup>, famille, clan, tribu, nation, société secrète. Quand c'est une collectivité, il arrive que le groupe remplit collectivement l'office de sacrifiant, c'est-à-dire assiste en corps au sacrifice<sup>14</sup>; mais parfois aussi, /38/ il délègue un de ses membres qui agit en son lieu et place. C'est ainsi que la famille est généralement représentée par son chef<sup>15</sup>, la société par ses magistrats<sup>16</sup>. C'est un premier degré dans cette série de représentations que nous rencontrerons à chacune des étapes du sacrifice.

Toutefois, il y a des cas où le rayonnement de la consécration sacrificielle ne se fait pas directement sentir sur le sacrifiant lui-même, mais sur certaines choses qui tiennent plus ou moins directement à sa personne. Dans le sacrifice qui a lieu lors de la construction d'une maison<sup>17</sup>, c'est la maison qui est affectée et la qualité qu'elle a acquise ainsi peut survivre à son propriétaire actuel. Dans d'autres cas, c'est le champ du sacrifiant, la rivière qu'il doit passer, le serment qu'il prête, l'alliance qu'il conclut, etc. Nous appellerons objets du sacrifice ces sortes de choses en vue desquelles le sacrifice a lieu. Il importe, d'ailleurs, de remarquer que le sacrifiant est atteint, lui aussi, en raison même de sa présence au sacrifice et de la part ou de l'intérêt qu'il y prend. L'action rayonnante du sacrifice est ici particulièrement sensible; car il produit un double effet, l'un sur l'objet pour lequel il est offert et sur lequel on veut agir, l'autre sur la personne morale qui désire et provoque cet effet. Quelquefois même, il n'est utile qu'à condition d'avoir ce double résultat. Quand

12. C'est le cas normal dans le sacrifice hindou, qui est, aussi rigoureusement que possible, individuel.

13. Par exemple, *Il. A.*, 313 sqq.

14. C'est le cas, en particulier, des sacrifices vraiment totémiques, et de ceux où le groupe remplit lui-même le rôle de sacrificateur, tue, déchire et dévore la victime; enfin d'un bon nombre de sacrifices humains, surtout ceux de l'endocannibalisme. Mais souvent, le seul fait d'assister suffit.

15. Dans l'Inde antique le maître de maison (*grhapali*) sacrifie quelquefois pour toute sa famille. Quand il n'est que participant aux cérémonies, sa famille et sa femme (cette dernière assistant aux grands sacrifices), en reçoivent certains effets.

16. Selon Ezechiel le prince (*naçi* = exilarque) devait faire les frais du sacrifice des fêtes, fournir les libations et la victime. Ezech. XLV, 17; II. Chron. XXXI, 3.

17. Voir plus loin, p. 104.

un père de famille sacrifie pour l'inauguration de sa maison, il faut non seulement que la maison puisse recevoir sa famille, mais encore que celle-ci soit en état d'y entrer<sup>18</sup>.

On voit quel est le trait distinctif de la consécration dans le sacrifice ; c'est que la chose consacrée sert d'intermédiaire entre le sacrifiant, ou l'objet qu'il doit recevoir les effets utiles du sacrifice, et la divinité à qui le sacrifice est généralement adressé. L'homme et le dieu ne sont pas en contact immédiat. Par là, le sacrifice se distingue de la plupart des faits désignés sous le nom d'alliance par le sang, où se produit, par l'échange du sang, une fusion directe de la vie humaine et de la vie divine<sup>19</sup>. Nous en dirons autant de certains cas d'offrande de la chevelure ; ici encore, le sujet qui sacrifie est, par la partie de sa personne qui est offerte, en communication directe avec le dieu<sup>20</sup>. Sans doute, il y a entre ces rites et le sacrifice des rapports de connexité ; ils doivent pourtant en être distingués.

Mais cette première caractéristique n'est pas suffisante ; car elle ne permet pas de distinguer le sacrifice de ces faits mal définis auxquels convient le nom d'offrandes. En effet, il n'y a pas d'offrande où l'objet consacré ne s'interpose également entre le dieu et l'offrant et où ce dernier ne soit affecté par la consécration. Mais si tout sacrifice est, en effet, une oblation, il y a des oblations d'espèces différentes. Tantôt, l'objet consacré est simplement présenté comme un ex-voto ; la consécration peut l'affecter au service du dieu, mais elle n'altère pas sa nature par cela seul qu'elle le fait passer dans le domaine religieux : celles des prémices qui étaient seulement apportées au temple, y restaient intactes et appartenaient aux prêtres. Dans d'autres cas, au contraire, la consécration détruit l'objet présenté ; dans le cas où un animal est présenté à l'autel, le but que l'on poursuit n'est atteint que quand il

18. V. plus loin, p. 104, n. 3. Nous citerons particulièrement les sacrifices célébrés pour l'entrée d'un hôte dans la maison : Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 1, sqq.

19. Sur l'alliance par le sang et la façon dont elle a été rattachée au sacrifice. V. R. Smith, *Rel. of Sem.*, lect. IX. H. C. Trumbull, *The Blood Covenant*.

20. Sur la consécration de la chevelure. V. G. A. Wilken, « Haaropfer », *Rev. col. Inter.* 1884 ; Rob. Smith, *ib.*, p. 324 sqq. Cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. II, p. 215.

a été égorgé, ou mis en pièces, ou consumé par le feu, en un mot, sacrifié. L'objet ainsi détruit est la victime. C'est évidemment aux oblations de ce genre que doit être réservée la dénomination de sacrifice. On pressent que la différence entre ces deux sortes d'opérations tient à leur inégale gravité et à leur inégale efficacité. Dans le cas du sacrifice, les énergies religieuses mises en jeu sont plus fortes ; de là, leurs ravages.

Dans ces conditions, on doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants. Il est arbitraire de restreindre ainsi le sens du mot. Toutes proportions gardées, le mécanisme de la consécration /40/ est le même dans tous les cas ; il n'y a donc pas de raison objective pour les distinguer. Ainsi, le *minhá* hébraïque est une oblation de farine et de gâteaux<sup>21</sup> ; elle accompagne certains sacrifices. Or, elle est si bien un sacrifice au même titre qu'eux que le Lévitique ne l'en distingue pas<sup>22</sup>. Les mêmes rites y sont observés. Un portion en est détruite sur le feu de l'autel ; le reste est mangé totalement ou en partie par les prêtres. En Grèce<sup>23</sup>, certains dieux n'admettaient sur leur autel que des oblations végétales<sup>24</sup> ; il y a donc eu des rites sacrificiels qui ne comportaient pas d'oblations animales. On peut en dire autant des libations de lait, de vin ou d'autre liquide<sup>25</sup>. Elles sont sujettes en Grèce<sup>26</sup> aux mêmes

21. *Lév.* II, 1 sqq. ; VI, 7 sqq. ; IX, 4 sqq. ; X, 12 sqq. ; *Ex.* XXIII, 18 ; XXXIV, 25 ; Amos, IV, 5. — La *minhá* remplit tellement l'office de tout autre sacrifice que (*Lev.* V, 11) une *minhá* sans huile ni encens remplace un *battât* et porte le même nom. Il est souvent parlé de *minhá* dans le sens général de sacrifice (ex. I. R. XVIII, 29, etc.). Inversement, dans l'inscription de Marseille le mot de *zebah* est appliqué comme celui de *minhá* à des oblations végétales : C. I. S. 165, l. 12 ; l. 14 ; Cf. *id.* 167, l. 9 et 10.

22. *Lév.* II.

23. Aristoph. *Plut.* 659 sqq. — Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, 2<sup>e</sup> édit., p. 89 sqq.

24. Porph. de *Abst.* II, 29. — Diog. Laërt., VIII, 13 (Delos). — Stengel, *ib.*, p. 92. — Plin., N. II, XVIII, 7. — Schol. Pers., II, 48.

25. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 230 et suiv. voit même dans les libations de vin et d'huile des rituels sémitiques des équivalents du sang des victimes animales.

26. K. Bernhardi, *Trankopfer bei Homer*. Progr. d. Kgl. Gymm. z. Leipzig, 1885. — Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berl. Dissert., 1893.

distinctions que les sacrifices<sup>27</sup> ; il arrive même qu'elles en tiennent lieu<sup>28</sup>. L'identité de ces différentes opérations a été si bien sentie par les Hindous que les objets offerts dans ces différents cas ont été eux-mêmes identifiés. Ils sont tous également considérés comme vivants et traités comme tels. Ainsi, au moment où, dans un sacrifice suffisamment solennel, on concasse les grains, on les supplie de ne pas se venger sur le sacrifiant du mal qu'on leur fait. Lorsqu'on dépose les gâteaux sur les tessons pour les cuire, on les prie de ne pas se briser<sup>29</sup>, lorsqu'on /41/ les coupe, on les implore pour qu'ils ne blessent pas le sacrifiant et les prêtres. Quand on fait une libation de lait (et toutes les libations hindoues se font avec du lait ou l'un de ses produits), ce n'est pas quelque chose d'inanimé qu'on offre, c'est la vache elle-même dans son suc, dans sa sève, dans sa fécondité<sup>30</sup>.

Nous arrivons donc finalement à la formule suivante : *Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse*<sup>31</sup>.

27. νιφάλια et μελίκοκτον. V. Stengel, p. 93 et 111. — Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 583.

28. Stengel, *ib.*, p. 99. — Une libation d'eau-de-vie a remplacé quelquefois, dans les usages actuels, d'anciens sacrifices. Ex. in P. Bahlmann, *Münsterl. Märchen* (voir compte rendu), p. 341. Cf. Sartori, *Bauopfer* (voir compte rendu), p. 25. [7]

29. Voir les textes cités par Hillebr. *N. V. Opf.*, p. 42, 43.

30. Ces offrandes végétales se sont-elles substituées aux sacrifices sanguins, comme le voulait la formule romaine *in sacris simulata pro veris accipi* (Serv., *Ad Aen.* II, 116 ; Fest., p. 360, b) ? Il était commode sans doute d'imaginer un passage progressif du sacrifice humain au sacrifice animal, puis du sacrifice animal au sacrifice de figurines représentant des animaux et de là, enfin, aux offrandes de gâteaux. Il est possible que, dans certains cas, d'ailleurs mal connus, l'introduction de nouveaux rituels ait produit de ces substitutions. Mais rien n'autorise à généraliser ces faits. Même l'histoire de certains sacrifices présente plutôt une succession inverse. Les animaux de pâte sacrifiés dans certaines fêtes agraires sont des images des démons agraires et non des simulacres de victimes animales. L'analyse de ces cérémonies en donnera plus loin les raisons.

31. Il résulte de cette définition qu'il y a entre la peine religieuse et le sacrifice (du moins le sacrifice expiatoire) des analogies et des différences. La peine religieuse, elle aussi, implique une consécration (*consecratio bonorum et capitis*) ; elle aussi est une destruction et qui résulte de cette consécration. Les rites sont assez semblables à ceux du sacrifice pour que R. Smith y ait vu un des modèles du sacrifice expiatoire. Seulement dans le cas de la peine, la manifestation violente de la consécration porte directement sur le sujet qui a commis le crime

Pour la brièveté de l'exposition, nous appellerons *sacrifices personnels* ceux où la personnalité du sacrifiant est directement affectée par le sacrifice, et *sacrifices objectifs* ceux où des objets, réels ou idéaux, reçoivent immédiatement l'action sacrificielle.

Cette définition ne délimite pas seulement l'objet de notre recherche, elle nous fixe sur un point fort important : elle suppose, en effet, l'unité générique des sacrifices. Ainsi, comme nous le faisons prévoir, quand nous reprochions à Smith de réduire le sacrifice expiatoire au sacrifice communiel, ce n'était pas pour établir la diversité originelle et /42/ irréductible des systèmes sacrificiels. C'est que leur unité, tout en étant réelle, n'est pas telle qu'il se la représentait.

Mais ce premier résultat paraît en contradiction avec l'infinie variété que semblent présenter, au premier abord, les formes du sacrifice. Les occasions de sacrifier sont innombrables, les effets désirés fort différents, et la multiplicité des fins implique celle des moyens. Aussi a-t-on pris l'habitude, surtout en Allemagne, de ranger les sacrifices en un certain nombre de catégories distinctes : on parle, par exemple, de sacrifices expiatoires (*Sühnopfer*), de sacrifices d'actions de grâce (*Dankopfer*), de sacrifices-demandes (*Bittopfer*), etc. Mais en réalité, les limites de ces catégories sont flottantes, enchevêtrées, souvent indiscernables ; les mêmes pratiques se retrouvent à quelque degré dans toutes. Nous ne prendrons à notre compte aucune des classifications couramment employées ; elles ne résultent pas, à notre avis, d'une recherche méthodique. Sans essayer d'en tenter une nouvelle qui serait exposée aux mêmes objections, nous nous contenterons d'emprunter ici, pour nous faire une idée de la diversité des sacrifices, l'une des classifications données par les textes hindous.

La plus instructive peut-être est celle qui répartit les

---

et qui l'expie lui-même ; dans le cas du sacrifice expiatoire, au contraire, il y a substitution et c'est sur la victime, non sur le coupable que tombe l'expiation. Toutefois, comme la société est contaminée par le crime, la peine est en même temps pour elle un moyen de laver la tache dont elle est souillée. Le coupable remplit donc à son égard le rôle d'une victime expiatoire. On peut dire qu'il y a en même temps peine et sacrifice.

sacrifices en constants et en occasionnels<sup>32</sup>. Les sacrifices occasionnels sont d'abord les sacrifices sacramentaires (*samskâr*), c'est-à-dire ceux qui accompagnent les moments solennels de la vie. Un certain nombre de ces sacrifices font partie du rituel domestique (exposé dans les *grhya sūtras*) : ce sont ceux qui /43/ ont lieu lors de la naissance, de la tonsure rituelle, du départ du pupille, du mariage, etc. D'autres font partie du rituel solennel ; c'est l'onction du roi et le sacrifice qui confère la qualité religieuse et civile qui est considérée comme supérieure à toutes les autres<sup>33</sup>. En second lieu, il y a les sacrifices votifs dont le caractère occasionnel est encore plus marqué<sup>34</sup> ; enfin, les sacrifices curatifs et expiatoires. — Quant aux sacrifices constants (*nityāni*) ou, mieux, périodiques, ils sont attachés à certains moments fixes, indépendants de la volonté des hommes et du hasard des circonstances. Tels sont le sacrifice journalier, le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, les sacrifices des fêtes saisonnières et pastorales, des prémices de fin d'année. Les uns et les autres se retrouvent généralement dans le rituel solennel et dans le rituel

32. V. Max Müller, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesell.* IX. p. LXIII. — *Kât. çr. sū.* 1. 2. 10, 12 et comm de Mahidh *ad locum*, surtout à 11, cf. *Kulluka ad Manu*, 2, 25. — *Vedānta Sāra*, 7 et suiv. (Ed. Böhtlingk in *Sanskrit-Chresto*, p. 254, 255). Cette classification n'est, semble-t-il, attestée que par des autorités assez récentes, tandis que les autres remonteraient aux plus anciens textes. Mais en fait, elle se trouve bien d'abord dans les collections liturgiques qui distinguent des formules régulières (*yajus*), les formules des rites facultatifs (*Kāmyeṣṭiyajyās*), et les formules des rites expiatoires (*prayaçcittāni*). Elle se trouve dans les Brāhmanas qui (par exemple le *Taitt. Br.*) consacrent de très longues sections soit aux expiations, soit aux vœux particuliers, et aux sacrifices nécessaires. Enfin les sūtras distinguent constamment les rites en constants (*nilyāni*), obligatoires et périodiques, en facultatifs (*Kamyāni*), occasionnels (*naimittikāni*) et expiatoires (*prayaçcittāni*). Ces divisions sont connues aussi bien du rituel solennel que du rituel domestique (V. Oldenberg, « Survey of the Contents of the Grhyasū » in S. B. E. XXX, p. 306-7). Ces textes contiennent aussi des passages concernant les rites curatifs (*Bhaisajyāni*) parallèles à ceux que nous fait connaître le Kaucika sūtra (Adh. III, édit. Bloomf. 1890). De telle sorte que les sacrifices ont bien été, dès le principe, répartis suivant cette division, qui n'est devenue consciente que plus tard.

33. Le *vājapeya*. Weber, *Sitzber. k. k. Ak. d. Wiss. z. Berl. Phil. Hist. Cl.* 1892, p. 765 et suiv., et Hillebr., *Vedische Mythologie*, I, 247 (Breslau, 1890).

34. Par exemple pour obtenir un fils, une longue vie (Hillebr. *Rit. Litt.* § 58 et § 66). Ces sacrifices sont extrêmement nombreux. Plus nombreux même que les textes publiés ne nous les présentent.

domestique, avec les différences que comportent la solennité de l'un et le caractère familial de l'autre.

On voit à combien d'occasions diverses les brahmanes ont fait servir les sacrifices. Mais, en même temps, ils en ont si bien senti l'unité qu'ils ont fait de celle-ci la base de leur théorie. Presque tous les textes du rituel solennel ont le même plan : exposé d'un rite fondamental, que l'on diversifie progressivement pour le faire répondre aux différents besoins<sup>35</sup>. Ainsi le *çrauta sutras* et les *brâhmanas* qui les commentent partent de la description générale de l'ensemble des rites qui constituent le sacrifice des gâteaux à la nouvelle et à la pleine lune, et c'est ce schème qu'ils adaptent successivement, en le modifiant suivant les circonstances, à toutes les cérémonies qui comportent un sacrifice de gâteau. C'est ainsi qu'un sacrifice de gâteau constitue la cérémonie essentielle et des fêtes saisonnières, dont les aspects sont déjà si nombreux et variés (sacrifices à la nature, sacrifices de purification, de consommation des premiers grains, etc.), et, aussi, de toute une série de sacrifices votifs<sup>36</sup>. Et il n'y a pas là seulement un artifice d'exposition, mais un sens réel de la souplesse du système sacrificiel. En effet, soit le sacrifice animal solennel. Nous le trouvons isolé ou combiné avec d'autres, dans les cas les plus divers : dans les fêtes périodiques de la nature et de la végétation, et dans des rites occasionnels, lors de la construction de l'autel, dans des rites destinés à racheter la personne. Voici maintenant le sacrifice du soma<sup>37</sup>. Puisque le soma n'est apte au sacrifice qu'au printemps, ce ne peut être qu'une fête périodique<sup>38</sup>, et pourtant on le sacrifie pour une multitude de fins qui tantôt dépendent et tantôt sont indépendantes des vœux et des occasions : à chaque printemps, lors de la consé-

35. Le principe est même tellement rigoureux qu'on expose le rituel du sacrifice avant le rituel de l'établissement de l'autel (V. Hillebr., §. 59, *Rit. Litt. Vorbem*).

36. Hillebr., *Rit. Litt.*, § 66.

37. Nous traduisons ainsi le mot soma, dans le composé somayajña, comme un nom commun. Le terme est intraduisible, car le mot soma désigne à la fois : la plante victime, le dieu que dégage le sacrifice, et le dieu sacrifié. Cette réserve faite, nous optons.

38. Le soma en effet ne peut être sacrifié qu'au moment où il est en fleurs, au printemps (V. *Açvalâyana soma prayoga* in *Mss. Wilson 453, Boley. Oxf. f° 137*).

cration du roi, pour atteindre un plus haut rang social, pour devenir invulnérable et victorieux, pour échapper à des malheurs qui pourraient devenir chroniques. De même, des rites de sens contraire peuvent avoir le même dessin : des raisons internes ont dû être la cause que la vache stérile, sacrifice à Rudra, dieu mauvais, par les brahmanes, l'est de la même manière que le bouc aux dieux célestes et bons, Agni et Soma<sup>39</sup>.

Le rituel hébreu fournit des exemples non moins frappants de la complexité des rites et de l'identité de leurs éléments. Le *Lévitique* réduit tous les sacrifices à quatre formes fondamentales : *ôlâ*, *hattât*, *shelamim*, *minhâ*<sup>40</sup>. Les noms de deux d'entre elles sont significatifs. Le *hattât* était le sacrifice qui servait particulièrement à expier le péché nommé *hattât* ou *hataab*, dont le *Lévitique* nous donne une définition mal- /45/ heureusement bien vague<sup>41</sup>. Le *shelamin*<sup>42</sup> (LXX θυσις εὐχνηκή) est un sacrifice communal, sacrifice d'actions de grâces, d'alliance, de vœu. Quant aux termes *ôlâ* et *minhâ*, ils sont purement descriptifs. Chacun d'eux rappelle l'une des opérations particulières du sacrifice : le second, la présentation de la victime, dans le cas où elle est de nature végétale, le premier, l'envoi de l'offrande à la divinité<sup>43</sup>.

39. Il y a en effet la plus grande analogie possible entre le rituel du sacrifice de l'animal à Agni-Soma (*Ap. cr. sâ.* VII) et le rituel atharvanique de l'étouffement de la *vaçâ* (vache stérile) (*Kaũçika sũtra.* 44 et 45). De même dans le rituel domestique les divers sacrifices animaux, y compris celui du taureau expiatoire (voir plus loin, p. 93) sont tellement analogues que les uns ou les autres ont pu, suivant les écoles, servir de thème fondamental à la description (*V. Hillebr. Rit. Litt.* § 44).

40. Le *Deutéronome* XII, 6, 11, 27, cf. *Lev.* XVII, 8, cf. *Juges* XX, 26, II *Samuel*, VI, 17, etc., ne mentionnent que l'*ôta* et le *zebab* ou le *shelamim*. La question de savoir si ces passages se rapportent à des rituels antérieurs ou à des rituels parallèles, n'importe pas à l'objet spécial de notre travail. — Pour la théorie suivant laquelle les sacrifices expiatoires n'ont été introduits que tardivement dans le rituel hébraïque, nous renvoyons simplement au résumé de Benzinger, *Hebräische Archæologie*, p. 441 et p. 447 sqq. Le passage I *Sam.* III, 14 est trop vague pour que l'on en puisse rien conclure contre l'existence du *hattât*. En tout cas il est impossible d'admettre que les sacrifices expiatoires soient des transformations de l'amende pécuniaire.

41. *Lév.* IV, 2.

42. *Shelamin* = *zebah shelamim*. Sur l'équivalence des *zebahim* et de *zebah shelamim*, voir Benzinger, *loc. cit.*, p. 135.

43. Nous nous rattachons dans la traduction du mot *ôlâ* à l'interprétation traditionnelle fondée d'ailleurs sur l'expression biblique « il fit

Cette simplification du système des sacrifices<sup>43 bis</sup> est sans doute le résultat d'une classification trop particulière, et trop arbitraire d'ailleurs, pour servir de base à une étude générale du sacrifice. Mais à vrai dire, ces quatre formes typiques ne sont pas, ou tout au moins ne sont plus des types réels de sacrifices, mais des sortes d'éléments abstraits où l'un des organes du sacrifice se trouve particulièrement développé et qui peuvent toujours entrer dans des formules plus complexes. Le rituel a décomposé les cérémonies auxquelles donnait lieu chaque occasion de sacrifier en une pluralité de sacrifices simples ou qu'on considérait comme tels. Par exemple, le /46/ sacrifice de l'ordination du grand prêtre<sup>44</sup> se compose d'un *hattât*, sacrifice expiatoire, d'une *ôlâ*, sacrifice où la victime était brûlée tout entière et d'un sacrifice du bélier des consécrations qui est un *zebah shelamim*, sacrifice communiel. Le sacrifice pour la purification des accouchées, comprend un *hattât* et une *ôlâ*<sup>45</sup>. Le sacrifice pour la purification du lépreux comporte des rites analogues à ceux de la consécration du prêtre<sup>46</sup>. Voilà donc deux sacrifices dont l'un paraît être expiatoire et l'autre plutôt communiel, qui aboutissent à des rites semblables. Ainsi, même ces deux idées irréductibles d'expiation et de communion, de communi-

---

monter l'*ôlâ* (la montée). » — Cf. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1898, p. 599. — Sur le *àvon* et son expiation, voir Halévy, *Revue sémitique*, 1898, p. 49. — Une autre sorte de péché dont le rituel a prévu l'expiation, le *asham* (*Lévitique*, V), ne paraît pas avoir donné lieu à une forme spéciale de sacrifice. Il arrive que le sacrifice qui l'expie soit désigné par le nom de *asham* mais d'après *Lév.* V la cérémonie expiatoire se compose d'*hattât* et d'*ôlâ*; *Lév.* VII, 2-7 identifie le *hattât* et le *asham*; cf. *Nombres*, V, 9 sqq. Pourtant *Ezéch.* XL, 39; XLII, 13; XLVI, 20 distingue formellement les deux sacrifices.

43 bis. L'inscription de Marseille (C. I. S., I, 165) présente une réduction analogue des divers sacrifices à trois sacrifices types : 1° Le *kalil* qui équivalait à l'*ôlâ* hébraïque; 1° le *sauat*, *sacrificium laudis* ou *orationis*, qui équivalait au *shelamim*; 3° le *shelem-kalil*. La ligne 11 mentionne seule deux sacrifices particuliers le *shasaf* et le *hazut* (V. C. I. S., t. I, p. 233). — Le *Shelem-kalil*, doit-il être considéré comme une juxtaposition de sacrifices? V. A. Barton, « On the Sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription ». *Proc. Am. Or. Soc.* 1894, p. LXVII-LXIX. — L'inscription 167 (Carthage) ne distingue que *Kelilim* et *Sauat*. Cf. Clermont-Ganneau, « Inscription Nabatéenne de Kanatha », in C. R. de l'Ac. des Inscr., 1898, p. 597-599.

44. Ex. XXIX. — *Lév.* VIII.

45. *Lév.* XII, 6.

46. *Lév.* XIV. — A rapprocher *Lév.* XIV, 7, de Ex. XXIV, 20.

cation d'un caractère sacré ou d'expulsion d'un caractère contraire, ne peuvent pas fournir la base d'une classification générale et rigoureuse des sacrifices. Peut-être chercherions-nous en vain des exemples de sacrifice expiatoire où ne se glisse aucun élément communiel ou de sacrifices communiels qui ne ressemblent par aucun côté à des sacrifices expiatoires<sup>47</sup>.

Car, non seulement dans les sacrifices complexes, mais même dans les sacrifices élémentaires du *Pentateuque*, nous retrouvons la même ambiguïté. Le *zebah shelamim*<sup>48</sup> est un sacrifice communiel ; et pourtant, certaines parties de la victime (le sang, la graisse, quelques viscères) sont toujours réservées, détruites ou interdites. Un membre est toujours mangé par les prêtres. La victime du *ḥattât* peut être attribuée tout entière aux prêtres<sup>49</sup> ; à défaut du sacrifiant, les sacrificateurs communient. Dans le *ḥattât* célébré pour la consécration ou la purification du temple ou de l'autel, le sang de la victime sert à oindre les portes et les murs. Ce rite leur communique la consécration<sup>50</sup>. Or un rite du même genre se retrouve dans le *zebah shelamim* de l'ordination ; une /47/ onction de sang toute semblable est faite sur Aaron et ses fils<sup>51</sup>.

Ces exemples montrent quelle affinité présentent des pratiques qui, par la nature de leur objet et de leurs résultats, semblent être les plus opposées. Il y a continuité entre les formes du sacrifice. Elles sont à la fois trop diverses et trop semblables pour qu'il soit possible de les diviser en groupes trop caractérisés. Elles ont toutes le même noyau ; et c'est là ce qui fait leur unité. Ce sont les enveloppes d'un même mécanisme que nous allons maintenant démonter et décrire.

47. Les sacrifices grecs se laissent diviser assez facilement en sacrifices communiels et en sacrifices expiatoires, sacrifices aux dieux infernaux et sacrifices aux dieux du ciel ; ils sont classés de cette façon dans l'excellent manuel de Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*. Cette classification n'est juste qu'en apparence.

48. *Lév.*, IV, VII, 14 ; IX, 21, etc.

49. *Lév.* X, 16.

50. *Ezech.* XLIII, 19 sq. ; XLV, 19. Cf. purification du lépreux, *Lév.* XIV, 7.

51. *Ex.* XXIX, 20.

II

LE SCHEMA DU SACRIFICE

*L'entrée*

Nous ne pouvons évidemment songer à dessiner ici un schème abstrait du sacrifice qui soit assez complet pour convenir à tous les cas connus ; la variété des faits est trop grande. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est d'étudier des formes déterminées de sacrifice, assez complexes pour que tous les moments importants du drame y soient réunis, et assez bien connues pour qu'une analyse précise en puisse être faite. Le sacrifice qui nous paraît le mieux répondre à cette condition est le sacrifice animal hindou védique. Nous n'en connaissons pas, en effet, dont le détail soit mieux expliqué. Tous les personnages sont très nettement présentés, au moment de leur introduction et de leur sortie aussi bien que dans le cours de l'action. De plus, c'est un rite amorphe ; il n'est pas orienté dans un sens déterminé, mais il peut servir aux fins les plus diverses. Il n'en est donc pas qui se prête mieux à la recherche que nous voulons entreprendre. C'est pourquoi nous en ferons la base de notre étude, sauf à grouper autour de cette analyse d'autres faits, empruntés soit à l'Inde elle-même soit à d'autres religions.

Le sacrifice est un acte religieux qui ne peut s'accomplir que dans un milieu religieux et par l'intermédiaire d'agents essentiellement religieux. Or, en général, avant la cérémonie, ni le sacrifiant, ni le sacrificateur, ni le lieu, ni les instruments, ni la victime, n'ont ce caractère au degré qui convient. La première phase du sacrifice a pour objet de le leur donner. Ils sont profanes ; il faut qu'ils changent d'état. Pour cela, des rites sont nécessaires qui les introduisent dans le monde sacré et les y engagent plus ou moins profondément, suivant l'importance du rôle qu'ils auront ensuite à jouer. C'est ce qui constitue, sui-

vant l'expression même des textes sanscrits<sup>52</sup>, *l'entrée dans le sacrifice*.

1° *Le sacrifiant*. — Pour étudier la manière dont ce changement d'état se produit chez le sacrifiant, prenons tout de suite un cas extrême, presque anormal, qui n'appartient pas au rituel du sacrifice animal, mais où les rites communs sont comme grossis et, pour cette raison, plus facilement observables. C'est celui de la *diksâ*, c'est-à-dire de la préparation du sacrifiant au sacrifice du *soma*<sup>53</sup>. — Dès que les prêtres sont choisis, toute une série de cérémonies symboliques commencent pour le sacrifiant, qui vont progressivement le dépouiller de l'être temporel qu'il était, pour le faire renaître sous des espèces entièrement nouvelles. Tout ce qui touche aux dieux doit être divin ; le sacrifiant est obligé de devenir dieu lui-même pour être en état d'agir sur eux<sup>54</sup>. Pour cela, /49/ on lui bâtit une hutte spéciale, étroitement fermée ; car le *diksita* est un dieu et le monde des dieux est séparé de celui des hom-

52. Le principe de l'entrée dans le sacrifice est constant dans le rituel. Il est remarquablement exprimé dans le sacrifice du *soma* où nous avons la *prāyāniyeṣṭi*, le sacrifice d'entrée, répondant exactement à l'*ādāyaniyeṣṭi*, sacrifice de sortie. *Çat. Br.* 3, 2, 3, 1 ; 4, 5, 1, 1. — Cf. *Ait. Br.* 4, 5, 1 et 2. — Cf. *Taitt.* 5, 6, 1, 5, 3, 4. — Généralement de simples rites, de consécration directe suffisent à préparer les sacrifices. Mais nous voyons qu'il y a des cas où le sacrifice principal est précédé de sacrifices préliminaires. Ainsi : les « *praecidaneae* » romaines (Gell. 4, 6, 7). Les *προθύμματα* ne sont pas du même genre (Eur. *Iph. A.*, 1310-1318. Cf. Paton, *Cos.* 38-17), mais d'autres sacrifices y correspondaient : Paton, *Cos.* 38, 12.

53. Sur la *diksâ*, v. Bruno-Lindner. *Die Dikṣâ oder Weihe für das Somaopfer* Leipz. 1878. Étudie seulement les textes théologiques, et les compare. Ces textes du *Çat. Br.*, de l'*Ait. Br.*, de la *Taitt. sam.* sont d'ailleurs réellement complets sur la question. — Oldenberg. *Rel. d. ved.* p. 398, sqq. M. Old. voit dans la *diksâ* un rite d'ascétisme comparable à ceux du shamanisme. Il n'attache pas de valeur au symbolisme des cérémonies et le croit de date récente. M. O. semble avoir réellement mis en lumière un côté des faits ; mais son explication se laisse fort bien concilier avec la nôtre. — Pour l'ensemble des textes brahmaniques v. S. Lévi *Doctr.*, p. 103-106. Pour la traduction du mot *diksâ*, nous nous rattachons à l'opinion de M. Weber. *Vājapeya* (*loc. cit.*, p. 778). La *diksâ* n'est que vaguement indiquée au *Ṛg veda*, et n'avait pas à l'être. Elle a une place prépondérante dans tout le reste de la littérature védique. Le succès de ce rite, d'ailleurs fort bien conservé, a été très grand dans les rituels puraniques et tantriques.

54. V. S. Lévi, *ib.*, p. 103.

mes<sup>55</sup>. On le rase, on lui coupe les ongles<sup>56</sup>, mais à la façon des dieux, c'est-à-dire dans un ordre inverse de celui que suivent habituellement les hommes<sup>57</sup>. Après qu'il a pris un bain purificateur<sup>58</sup>, il revêt un vêtement de lin tout neuf<sup>59</sup>; indiquant par là qu'une nouvelle existence va commencer pour lui. Puis, à la suite des différentes onctions<sup>60</sup>, on le recouvre de la peau de l'antilope noire<sup>61</sup>. C'est le moment solennel où le nouvel être s'éveille en lui. Il est devenu fœtus. Il se voile la tête et on lui fait fermer le poing<sup>62</sup>, car l'embryon dans ses enveloppes a le poing fermé; on le fait aller et venir autour du foyer comme le fœtus s'agite dans la matrice. Il reste dans cet état jusqu'à la grande cérémonie de l'introduction du soma<sup>63</sup>. Alors, il ouvre les poings, il se dévoile, il est né à l'existence divine, il est dieu.

Mais sa nature divine une fois proclamée<sup>64</sup> lui confère les droits et lui impose les devoirs d'un dieu, ou tout au moins d'un saint. Il ne doit pas avoir de rapports avec les hommes des castes impures, ni avec les femmes; il ne répond pas à qui /50/ l'interroge; on ne le touche

55. T. S. 6, 1, 1, 1.

56. De ce rite, répandu dans la plupart des religions, les textes hindous donnent une excellente interprétation; les cheveux, les sourcils, la barbe, les ongles des mains et des pieds sont la « partie morte », impure du corps. On les coupe pour se rendre pur. T. S. 6, 1, 1, 2.

57. S. Lev., *ib.*, p. 87, 88. T. S. 6, 1, 1, 5. — Cat. Br. 3, 1, 2, 4, 5.

58. C'est le rite de l'*apsudikṣā* (Ap. cr. sū. X, 6, 15 sqq.) qui symbolise à la fois sa purification (voir le mantra T. S. 1, 2, 1, 1 = V. S. 4, 2, a = R. V. 10, 17, 10 et A. V. 6, 51, 2) et sa nouvelle conception. Voici la série des symboles suivant l'*Ait. Br.* 1, 3, 1 sqq. « Le bain signifie sa conception, la hutte est sa matrice; le vêtement l'amnion, la peau de l'antilope noire le chorion », etc. Les écoles varient d'ailleurs légèrement sur les diverses significations des différents rites, et sur leur ordre.

59. Ap. cr. sū. X, 6, 6. Le mantra est T. B. 3, 7, 7, 1. Cf. V. S. 4, 2, c. et Cat. Br. 3, 1, 2, 20.

60. Ap. cr. sū. X, 6, 11 sqq. X, 7, 1 sqq. T. S. 6, 1, 1, 4, 5, etc.

61. Ap. cr. sū. X, 8, 11, 12. Cette peau d'antilope est selon certains textes (*Ait. Br. loc. cit. et Cat.* 3, 2, 1, 2) l'une des membranes de l'embryon dieu qu'est le *didikṣamāna*, celui qui s'initie. D'autres textes, d'égale valeur (T. S. 6, 1, 3, 2) disent qu'il s'agit simplement de revêtir le sacrifiant de la peau de l'animal brahmanique, afin de lui faire acquérir la qualité de brahmane.

62. Ap. cr. sū. X, 11, 2.

63. Ap. X, 9, 10. T. S. 6, 1, 3, 3. — Cf. Web. Ind. st. X, p. 358, n. 4.

64. Ap. X, 11, 5 sqq. — T. S. 6, 1, 4, 3.

pas<sup>65</sup>. Etant un dieu, il est dispensé de tout sacrifice. Il ne prend que du lait, nourriture de jeûne. Et cette existence dure de longs mois jusqu'à ce que son corps soit devenu diaphane. Alors, ayant comme sacrifié son ancien corps<sup>66</sup>, parvenu au dernier degré de la surexcitation nerveuse, il est apte à sacrifier et les cérémonies commencent.

Cette initiation compliquée, à long terme, requise pour des cérémonies d'une gravité exceptionnelle, n'est, il est vrai, qu'un grossissement. Mais on la retrouve, quoique avec une moindre exagération, dans les rites préparatoires du sacrifice animal ordinaire. Dans ce cas, il n'est plus nécessaire que le sacrificiant soit divinisé; mais il faut toujours qu'il devienne sacré. C'est pourquoi, là aussi, il se rase, se baigne, s'abstient de tout rapport sexuel, jeûne, veille, etc.<sup>67</sup>. Et même pour ces rites plus simples, les interprétations qu'en donnent les prières qui les accompagnent et les commentaires brahmaniques, en disent clairement le sens. Nous lisons dès le commencement du Çatapatha Brâhmana. « (Le sacrificiant) se rince la bouche... Car, avant cela, il est impropre au sacrifice... Car les

65. Ap. X, 11, 7 sqq. X, 12, 1, 13-18.

66. Son *âtman*, son individu. Il est devenu une « offrande aux dieux » Ait. Br. 6, 3, 9, 6, 9, 6. Çat. 3, 3, 4, 21. — Ap. çr. sâ. X, 14, 10. « C'est ce qui est expliqué au Brâhmana. Quand ce *diksita* devient maigre il devient pur (*medhyo*, sacrificiel). Quand il n'y a plus rien il devient pur. Quand la peau touche les os, il devient pur. C'est gras qu'il est initié, c'est maigre qu'il sacrifie. Ce qui de ses membres est absent, il l'a sacrifié ». Le sacrificiant a, par le jeûne, dépouillé autant que possible son corps mortel, pour revêtir une forme immortelle. — On voit comment les pratiques ascétiques ont pris place dans le système du sacrifice hindou. (V. S. Lévi, *ib.*, p. 83, n. 1. Cf. p. 54). Développées dès ce moment, elles ont pu devenir, dans le brahmanisme classique, dans le jaïnisme, dans le bouddhisme, le tout du sacrifice. L'individu qui sacrifie se sacrifie. Par exemple, le jeûne bouddhique *uposadha* correspond exactement au jeûne *upavasatha*, de la nuit *upavasatha* du sacrifice ordinaire, lequel correspond au jeûne du *diksita*. (V. Çat. Br. 1, 1, 1, 7. Le rapprochement est de M. Eggeling *ad loc.* S. B. E. XII. Cf. *ib.* 2, 1, 4, 2, etc. sur le jeûne de la *diksâ*, *ib.* 3, 2, 2, 10, 19). Dès le Çat. Br. les vertus de l'ascétisme sont considérées comme aussi grandes que celles du sacrifice (*ib.* 9, 5, 1, 1-7, etc.). — Nous n'avons pas besoin de faire remarquer l'analogie qu'il y a ici avec les pratiques sémitiques, grecques et chrétiennes. Le jeûne sacrificiel du Kippour est devenu le modèle des autres jeûnes judaïques. Ces actions préparatoires sont devenues, souvent, le type du sacrifice de soi. — L'ascétisme préalable du sacrifice est, dans bien des cas, devenu le sacrifice entier.

67. Hillebr. *Neu-u Vollm. Opf.* p. 3, 4. Cf. Çat. Br. 1, 1, 1, 7 sqq. et passages cités, note préc. Cf. Schwab, *Thieropf.* p. XXII, 39.

eaux sont pures. Il devient pur à l'intérieur... /51/ Il passe du monde des hommes dans le monde des dieux »<sup>68</sup>.

Ces rites ne sont pas particuliers aux Hindous : le monde sémitique, la Grèce et Rome en fournissent également des exemples. Un certain degré de parenté avec le dieu est d'abord exigé de ceux qui veulent être admis au sacrifice<sup>69</sup>. Aussi l'étranger en est-il généralement exclu<sup>70</sup>, à plus forte raison, les courtisanes, les esclaves<sup>71</sup>, souvent les femmes<sup>72</sup>. De plus, la pureté momentanée est requise<sup>73</sup>. L'approche de la divinité est redoutable à qui n'est pas pur<sup>74</sup>; lorsque Iahwe va paraître sur le Sinaï, le peuple doit laver ses vêtements et rester chaste<sup>75</sup>. De même, le sacrifice est précédé d'une purification plus ou moins longue<sup>76</sup>. Elle consiste principalement en aspersion d'eau lustrale et en ablutions<sup>77</sup>; quelquefois, le sacrifiant doit jeûner<sup>78</sup> et se purger<sup>79</sup>. Il doit revêtir des vêtements propres<sup>80</sup> ou même des vêtements spéciaux<sup>81</sup> qui lui /52/

68. *Cat. Br.* 1, 1, 1, 1 sqq.

69. *Nomb.* IX, 14; XV, 13-15, 29. — Cf. Paus. II, 27, 1; Eur. *El.* 795; *C. I. A.* II, 582, 583.

70. Les incirconcis ne peuvent paraître aux cérémonies du culte. *Exéch.* XLIV, 7. Cf. *Ex.* XII, 43, 45, 48; *Lév.* XXII, 10, 12, 13. — Hérod. VI, 6. — Dittenb. *Sylog.* 358, cf. 373, 26. — Dans l'Inde classique et même védique, seuls les membres des trois castes supérieures ont le droit de sacrifier.

71. Athénée, IV, p. 149 C.; VI, p. 262 C.

72. Dittenb. 373, 9. Fest. p. 82. Lamprid. *Elagab.* 6. *Cat. R.R.* LXXXIII dans le sacrifice à Mars Silvanus; — Les cas d'expulsion des femmes lors des cérémonies sont fort nombreux.

73. *Lev.* VII, 19-21; *Chron.* XXX, 17, à propos du sacrifice de la Pâque. — Cf. *C. I. G.* 3562. — Cependant certaines impuretés n'écartaient pas de certains sacrifices; ex. *Nomb.* IX, 10. — Cf. *Od. O.* 222 sqq.

74. *Ex.* XIX, 22.

75. *ib.* XIX, 10 sqq. *Nomb.* XI, 18-25. Les interdictions de rapports sexuels à l'occasion d'une cérémonie quelconque sont d'ailleurs un principe religieux presque constant.

76. Cf. Paus. X, 32, 9. Panégyrie de Tithorea.

77. *Gen.* XXXV, 2; *Ex.* XIX, 4; XL, 12; *Lév.* VIII, 6; *Nomb.* VIII, 7. — Stengel. *Griech. Kult. Alt.* p. 97. — Marquardt. *Hdb. d. röm. Alt.* VI, p. 248, n. 7. — *Il. A.* 313 sqq.

78. *Lév.* XXIII, 27, 32 : jeûne du Kippour. *Nomb.* XXIX, 7. — Cf. le jeûne du communiant et du prêtre avant la messe catholique.

79. Voir certains exemples in Frazer. *Gold. B.* II, 76.

80. *Gen.* XXXV, 2; *Ex.* XXIX, 8; XL, 14; *Lév.* VIII, 13 (consécration d'Aaron) Cf. Paus. II, 35, 4. Procession des *Chthonia* d'Hermione. — Plut. *Cons. ad. Apol.* 33, p. 119. — L'usage de vêtements spéciaux, le barbouillage du corps ou de la figure, font partie du rituel de presque toutes les fêtes connues.

81. Porph. *V. Pyth.* 17.

donnent un commencement de sainteté. Le rituel romain prescrivait généralement l'usage du voile, signe de séparation et, partant, de consécration<sup>82</sup>. La couronne que le sacrifiant portait sur la tête, en même temps qu'elle écartait les mauvaises influences, le marquait d'un caractère sacré<sup>83</sup>. Le sacrifiant complétait quelquefois sa toilette en se rasant la tête et les sourcils<sup>84</sup>. Toutes ces purifications<sup>85</sup>, lustrations, consécrations, préparaient le profane à l'acte sacré, en éliminant de son corps les vices de la laïcité, en le retranchant de la vie commune et en l'introduisant pas à pas dans le monde sacré des dieux.

2° *Le sacrificateur*. — Il y a des sacrifices où il n'y a pas d'autres acteurs que le sacrifiant et la victime. Mais, généralement, on n'ose pas approcher des choses sacrées directement et seul ; elles sont trop graves et trop hautes. Un intermédiaire ou, tout au moins, un guide est nécessaire<sup>86</sup>. C'est le prêtre. Plus familier avec le monde des dieux où il est à demi engagé par une consécration préalable<sup>87</sup>, il peut l'aborder de plus près et avec moins de crainte que le laïque, taché peut-être de souillures inconnues. En même temps, il évite au sacrifiant des erreurs funestes. Quelquefois même le profane est exclu formellement du sanctuaire et du sacrifice<sup>88</sup>. Le prêtre est /53/

82. S. Reinach, *Le voile de l'oblation*, 1897, p. 5 sqq.

83. Stengel, *loc. cit.* p. 98. — Ménandre, « Le laboureur », v. *Rev. des Et. grecques* 1898, p. 123. — E. Samter, « Römische Sahnriten », *Philologus* 1897, p. 393 sqq. — Fest. p. 117.

84. Ex : *Nomb.* VIII, 7. — Lucien, *De Dea Syria*, 55.

85. Sur l'ensemble des cérémonies préparatoires (*ikrâm* = sanctification), aux anciens sacrifices correspondant aux pèlerinages actuels de la Mecque. V. Wellh. *Reste des arab. Heidenthums*, p. 79 sqq. Les pèlerinages à Hiérapolis présentaient les mêmes pratiques. (Lucien, *loc. cit.*). De même pour les pèlerins de l'ancien Temple. *Jér.* XII, 5. Voy. Rob. Smith, *Rel. of Sem.* p. 333, p. 481 (note additionnelle).

86. Les cas qui ne sont pas empruntés au rituel domestique et où le sacrifiant officie lui-même sont assez rares dans les religions que nous étudions. En Judée il n'y avait que le sacrifice de la Pâque où l'on pût, en l'absence de tout Lévite ou Cohen et en dehors de Jérusalem, tuer une victime. — En Grèce, par exemple, le sacrifice à Amphiaros (Oropos) peut être présenté par le sacrifiant en l'absence du prêtre (C. I. G. G. S. 235). — Dans le rituel hindou, personne, s'il n'est brahmane, ne peut sacrifier sur les trois feux du grand sacrifice. La présence du brahmane n'est pas exigible, au contraire, dans le culte familial (Hillebr. *Ritual-Litteratur*, p. 20).

87. Ex. XXIX. — *Lév.* VIII. — *Nomb.* VIII.

88. *Ezech.* XLIV, 9, 11.

donc, d'une part, le mandataire du sacrificant<sup>89</sup> dont il partage l'état et dont il porte les fautes<sup>90</sup>. Mais, d'un autre côté, il est marqué d'un sceau divin<sup>91</sup>. Il porte le nom<sup>92</sup>, le titre<sup>93</sup> ou le costume<sup>94</sup> de son dieu ; il est son ministre, son incarnation même<sup>95</sup>, ou tout au moins le dépositaire de sa puissance. Il est l'agent visible de la consécration dans le sacrifice ; en somme, il est sur le seuil du monde sacré et du monde profane et il les représente simultanément. Ils se rejoignent en lui.

Par suite de ce caractère religieux, on pourrait croire que lui du moins peut entrer dans le sacrifice sans initiation préalable. C'est en effet ce qui se passait dans l'Inde. Le brahmane arrivait avec sa nature presque divine ; il n'avait donc pas besoin d'une consécration spéciale, sauf dans des circonstances extraordinaires<sup>96</sup> ; car il y a des

89. II *Chron.* XXX, 17. Les Lévites sacrifient la Pâque pour les impurs. — En l'absence du sacrificant hindou, on pouvait accomplir pour lui certains rites essentiels (Hillebrandt, *Neu-und Vollmondsopfer*, p. 146, n° 7).

90. *Ex.* XXVIII, 38. — *Nomb.* XVIII, 1, 2, 3.

91. Ces deux caractères sont bien marqués en ce qui concerne le brahmane. D'une part il est tellement le délégué du sacrificant qu'il devient le maître de sa vie (voy. Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, p. 12). D'autre part, il est tellement le délégué des dieux qu'on le traite souvent comme tel, lorsqu'on l'invite au sacrifice, lorsqu'il reçoit sa part sacerdotale (voy. plus bas p. 82, n. 6). Sur le caractère du Brahmane dans le rituel, voy. Weber, *Ind. Stud.* X, p. 135. Cf. *Çat. Br.* 1, 7, 1, 5 où les brahmanes sont appelés dieux humains.

92. Culte d'Attis et de Cybèle, voy. Frazer, *Gold. B.* I, p. 300. — Paus. VIII, 13, 1. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 223 ; t. V, p. 261. — Back, *De Græcorum cærimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur.* (Berl. 1883).

93. Paus. VI, 20, 1.

94. Paus. VIII, 15, 3. (Culte de Déméter à Phénée en Arcadie). — Polyæn. VIII, 59. (Culte d'Athéné à Pellène). — V. Samter, *Römische Sühnriten, die Trabea* (*Philologus*, 1897, LVI, p. 393) pour le vêtement du prêtre romain. Pourtant, selon Macrobe III, 6, 17, on sacrifie la tête voilée à l'*Ara Maxima*, « ne quis in æde dei habitum ejus imitetur ».

95. Cf. Frazer, *Gold. B.* I, p. 286, 388, 343, 368, 370. II, p. 2, 27. — Höfler, *Corr. Bl. d. deut. Gesell. f. Anthr.* 1896, 5.

96. Au cas où le brahmane était lui-même sacrificant, et au cas d'un *sattra*, session rituelle, grand sacrifice où les prêtres étaient soumis à la *dikṣā* en même temps que le sacrificant, roi ou grand homme. — Dans tous les autres cas, il n'y a de prescrites pour le brahmane que de petites lustrations : se rincer la bouche, se laver les mains, etc. Ce rite était toujours obligatoire quand on avait fait mention de puissances mauvaises (*Çankhâyana-grhya-sûtra* I, 10, 9 ; *Kâty. çr. sū.* I, 10, 14).

préparation préalable. Elle diffère seulement de celle que nous avons décrite à propos du laïque en ce qu'elle est généralement /54/ moins complexe. Comme le prêtre est naturellement plus proche du monde sacré, des opérations plus simples suffisent pour l'y faire entrer tout entier.

Chez les Hébreux, bien que le prêtre fût ordonné, il avait besoin, pour pouvoir sacrifier, de prendre quelques précautions supplémentaires. Il devait se laver avant d'entrer dans le sanctuaire<sup>97</sup> ; il devait, avant la cérémonie, s'abstenir de vin et de boissons fermentées<sup>98</sup>. Il revêtait des vêtements de lin<sup>99</sup> qu'il quittait aussitôt après le sacrifice<sup>100</sup>. Il les déposait dans un endroit consacré ; car ils étaient déjà par eux-mêmes une chose sainte et redoutable dont le contact était dangereux aux profanes<sup>101</sup>. Le prêtre lui-même, dans son commerce, pourtant habituel, avec le divin, était sans cesse menacé de mort surnaturelle<sup>102</sup> qui avait frappé les deux fils d'Aaron<sup>103</sup>, ceux d'Héli<sup>104</sup> ou les prêtres de la famille de Baithos<sup>105</sup>. En augmentant sa sainteté personnelle<sup>106</sup>, il se facilitait l'abord difficile du sanctuaire, il se donnait des sauvegardes.

Mais il ne se sanctifiait pas seulement pour lui-même ; il se sanctifiait aussi pour la personne ou pour la société au nom de laquelle il agissait. Il devait même prendre d'autant plus de précautions qu'il exposait, en même temps que pour lui-même, ceux dont il était le substitut. C'est ce qui était particulièrement marqué à la fête du Grand

97. *Ex.* XXX, 20, 21. Cf. Rawlinson, *W. A. I.* 23, 1, 15 pour les mains. Le lavage des mains du prêtre et des fidèles est en usage dans la synagogue comme dans le rituel catholique.

98. *Lév.* X, 9. — *Ezech.* XLIV, 21. — *Jos. Ant.* 3, 12, 2 ; *Bell. Jud.* 5, 5, 7. — *Phil. De Ebr.* p. 377 sqq. M.

99. *Lév.* VI, 3 ; XVI, 4, 32. — Cf. *Ex.* XXVIII, 40, 42.

100. *Lév.* VI, 4 ; XVI, 23. — *Ezech.* XLIV, 19.

101. *Ex.* XXVIII, 35. — *Ezech.* XLII, 11-14 (le texte des LXX est préférable).

102. *Ex.* XXVIII, 43 ; XXX, 20, 21.

103. *Lév.* X, 1 sqq.

104. *I Sam.* IV, 11.

105. Voy. le récit légendaire in *Gem. ad Talm. J.* Traité *Yoma*, I, 1, 5 (Schwab, trad.) qui dit qu'un grand prêtre qui ferait une hérésie rituelle au jour du Kippour, mourrait sur-le-champ, que des vers sortiraient alors de son nez, un sabot de pied de veau de son front, comme il était arrivé aux prêtres de la famille de Baithos.

106. Cf. *Tossifta Soukka*, III, 16.

Pardon<sup>107</sup>. En ce jour, en /55/ effet, le grand-prêtre représente le peuple d'Israël. Il pardonne à la fois pour lui et pour Israël, pour lui et sa famille avec le taureau, pour Israël avec les deux boucs<sup>108</sup>. C'est à la suite de cette expiation qu'il pénètre, faisant fumer l'encens, derrière le voile du Saint des Saints<sup>109</sup> où il trouve Dieu dans le nuage. D'aussi graves fonctions nécessitaient des préparations toutes spéciales, en rapport avec le rôle quasi divin que le prêtre remplissait. Les rites ressemblent, toutes proportions gardées, à ceux de la *diksâ* dont nous parlions tout à l'heure. Sept jours avant la fête, le grand prêtre s'isole de sa famille<sup>110</sup>, il se tient dans la cellule des *paredri* (des assesseurs)<sup>111</sup>. Comme le sacrifiant hindou, il est l'objet de toutes sortes de soins. La veille, on l'entoure de vieillards qui lui lisent la section de la Bible où est exposé le rituel du Kippour. On ne lui donne que peu à manger ; après quoi, on le conduit dans une chambre spéciale<sup>112</sup> où on le laisse après lui avoir fait jurer de ne rien changer aux rites. « Puis, en pleurant, lui et eux, ils se séparaient<sup>113</sup> ». Toute la nuit, il doit veiller<sup>114</sup>, car le sommeil est un mo-

107. Nous nous servons de la Mischnâ et du Talmud de Jérusalem (nous renvoyons pour plus de commodité à la trad. Schwab), *Traité Yoma*, ch. II, III, Schwab, V, p. 155. V. à ce sujet : J. Derenbourg, « Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim ». *Rev. études juives*, VI. 41. — Houtsma, « Over de Israelitische Vastendagen ». *Versl. Med. d. k. AK. v. Wet. Afdel.* Letterk. 1897. Amsterdam.

108. *Lév.* XVI.

109. *Ib.* 2.

110. *Talm. J. Yoma* (Schwab, p. 161). A l'occasion du Kippour, on renforçait la pureté sacerdotale et on en arrivait à l'isolement absolu.

111. Pendant ces sept jours le grand prêtre fait le service en grand costume pontifical, lequel avait, on le sait, des vertus particulières. *Ex.* XXVIII.

112. La cellule de Beth-Abdinos.

113. *Ib.* I, 5. *Mischnâ*. La *Gemara* (ad. loc.) donne plusieurs explications de ce rite incompris. L'une d'elles semble indiquer ce qui a pu en être le vrai sens : les vieillards pleurent parce qu'ils sont forcés d'abandonner, ainsi isolé, le pontife dont la vie est à la fois si précieuse et si fragile.

114. Pour cela, ou bien il fait lui-même de l'exégèse biblique, ou il écoute des docteurs, ou on lui lit des passages bibliques. La prescription de s'occuper pendant la veille du sacrifice de choses sacrées, d'en parler, et de ne parler d'elles est aussi une prescription du sacrifice hindou ; c'est encore une prescription sabbatique, en général des fêtes dans la plupart des rituels connus. Les vigiles chrétiennes, d'abord spécialement pascales, puis multipliées, sont peut-être l'imitation des doctes entretiens du soir de la Pâque juive.

ment pendant lequel des souillures involontaires peuvent être contractées<sup>115</sup>. Ainsi tout le rituel pontifical tend vers le même but : donner au /55/ grand prêtre une sanctification extraordinaire<sup>116</sup> qui lui permette d'aborder le dieu derrière le propitiatoire et de porter le fardeau des péchés qui seront accumulés sur sa tête.

3° *Le lieu, les instruments.* — Il ne suffit pas que le sacrifiant et le prêtre soient sanctifiés pour que le sacrifice proprement dit puisse commencer. Celui-ci ne peut avoir lieu ni en tout temps ni partout. Car tous les moments du jour ou de l'année ne sont pas également propices aux sacrifices ; il en est même qui l'excluent. En Assyrie, par exemple, il était interdit le 7, le 14 et le 21 du mois<sup>117</sup>. Suivant la nature et l'objet de la cérémonie, l'heure de la célébration différait. Tantôt il devait être offert le jour<sup>118</sup>, tantôt, au contraire, le soir et la nuit<sup>119</sup>.

Le lieu de la scène lui-même doit être sacré ; en dehors d'un lieu saint, l'immolation n'est qu'un meurtre<sup>120</sup>. Quand le sacrifice se fait dans un temple<sup>121</sup> ou dans un endroit déjà sacré par lui-même, les consécrations préalables sont inutiles ou, du moins, très réduites. C'est le cas du sacrifice hébreu tel qu'il est réglé par le rituel du *Pentateuque*.

115. Des pertes séminales, telle est l'explication, juste mais partielle, que donne notre texte. En effet, il faut se rappeler que le sommeil est très généralement considéré comme un état dangereux ; car l'âme est alors mobile, hors du corps, et peut n'y pas rentrer. Or la mort du grand prêtre serait une calamité. On la prévient en l'obligeant à veiller. — Le sommeil est de même un état dangereux pour le diksita hindou qui dort à l'abri d'Agni, auprès du feu, dans une position spéciale (cf. T. S. 6, 1, 4, 5, 6).

116. *Talm.* I, 2 et *Gem.* p. 168, cf. *Misch. ib.* III, 3).

117. Hémérologie du mois de Elul. Rawlinson *W, A. I, IV*, pl. 32, 3. V. Jastrow *The Original Character of the Hebrew Sabbath*. (V. compte rendu [1. Cf. *infra* p. 308 sq.]

118. Stengel, *loc. cit.*, p. 13 (sacrifices aux dieux célestes).

119. Stengel, *loc. cit.* (sacrifices aux dieux chthoniens). — Paus. II, 24, I (Argos), sacrifice à Apollon Δειραδιώτης Voy. plus bas p. 94 pour le sacrifice du taureau à Rudra. — La fixation de l'heure, du jour, auquel doit se faire le sacrifice est un des points les mieux précisés par les rituels hindous et autres. La constellation sous laquelle on sacrifie n'est pas non plus indifférente.

120. *Lév.* XVII, 3-5.

121. Il est bien entendu que nous ne voulons poser aucune antériorité du lieu à consécration constante, sur le lieu consacré pour une occasion déterminée. Nous réservons complètement la question.

Il se célébrait dans un sanctuaire unique, consacré à l'avance<sup>122</sup>, choisi par la divinité<sup>123</sup> et divinisé par sa présence<sup>124</sup>. Aussi les textes qui nous sont parvenus ne contiennent-ils aucune disposition /57/ relative à la sanctification répétée du lieu du sacrifice. Encore fallait-il entretenir la pureté et la sainteté du temple et du sanctuaire : des sacrifices journaliers<sup>125</sup> et une cérémonie expiatoire annuelle répondaient à ce besoin<sup>127</sup>.

Chez les Hindous, il n'y avait pas de temple. Chacun pouvait se choisir le lieu qu'il voulait pour sacrifier<sup>128</sup>, mais ce lieu devait être au préalable consacré au moyen d'un certain nombre de rites dont le plus essentiel est celui qui consistait à établir les feux<sup>129</sup>. Nous ne le décrirons pas dans le détail. Les cérémonies complexes qui le constituent ont pour objet de créer un feu dans lequel il n'entre que des éléments purs, déjà consacrés à Agni<sup>130</sup>. Même l'un de ces feux est allumé par friction, afin qu'il soit entièrement neuf<sup>131</sup>. Dans ces conditions, il a une vertu

122. Ex. XXIX, 37, 44. — *Nombres*, VIII, 15 sqq. — II *Sam.* VI, 17. — I *Rois*, VIII, 63, etc. — En ce qui concerne la défense de sacrifier ailleurs qu'à Jérusalem, voy. *Lév.* XVII, 3-4. *Deut.* XII, 5 sqq ; XIV, 23 ; XV, 20 ; XVI, 2 sqq. Il est certain que cette défense est de date récente. Voy. II *R.* XXIII. Il semble même qu'il ait toujours subsisté en Palestine de « petits autels ». *Misch*, in *Megilla*, I, 11, 12. (*Talm. J.*, Schwab, p. 220, 222, 223). Cf. *Talm. Babl. Zebabim*, 116 a.

123. Ex. XX, 24. — *Deut.* XII, 5, etc.

124. Ex. XXIX, 42-46, etc.

126. Ex. XXIX, 38. — Cf. Porph. *de Abst.* I, 25 etc. Sur la perpétuité du feu de l'autel, et la façon dont la destinée d'Israël est liée à celle du Temple. Voy. surtout *Daniel*, IX, 27, VIII, 11-15, XI, 31 etc. Ceci est devenu un thème légendaire de la littérature juive.

127. Ex. XXX, 10. — *Ezech.* XLV, 14.

128. Pourvu qu'il fût propice et déclaré « sacrificiel » (*yajñiya*) par les Brahmanes.

129. Sur l'établissement des feux. V. Hillebr. *Rit. Litte.*, § 59. — Koulikovski. Les trois feux sacrés du Rig-Veda (*Revue de l'hist. des rel.* XX, p. 151 sqq. ne traite que de la répartition des feux). — Weber *Ind. St.* IX, p. 216. — Eggel. *ad Cat. Br.* (S. B. E. XII, 247 sqq).

130. Les matières avec lesquelles et sur lesquelles il est allumé, préparé, (les sambharas) correspondent toutes à un mythe fort important (T. B. 1, 1, 3 et 5. cf. Ç. B. 2, 1, 4). Ce sont des choses dans lesquelles paraît résider quelque chose d'igné, de particulièrement vivant. Tellement vivant même, que la légende voit en certaines d'entre elles les formes primitives du monde. Cette création du feu symbolise la création du monde.

131. Le feu est toujours créé par friction : lors de la position des feux, lors du sacrifice animal, lors du sacrifice du soma V. Schwab, *Thierop.* § 47, p. 77 sqq. Weber, *Ind. St.* I, 197, n. 3. A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, p. 70 sqq. Autour de

magique qui écarte les mauvais génies, les maléfices et les démons. Le feu est tueur de démons. Ce n'est même pas assez dire : il est dieu, il est Agni sous sa forme complète<sup>132</sup>. De même, d'après certaines légendes bibliques également, le feu du sacrifice n'est autre que la /58/ divinité elle-même qui dévore la victime ou, pour parler plus exactement, il est le signe de la consécration qui l'embrase<sup>133</sup>. Ce qu'a en lui de divin le feu du sacrifice hindou se communique donc à la place sacrificielle et la consacre<sup>134</sup>. Cet emplacement consistait en un espace rectangulaire assez vaste, appelé *vihâra*<sup>135</sup>.

A l'intérieur de cet espace s'en trouve un autre, appelé *vedi*, dont le caractère sacré est encore plus marqué ; c'est ce qui correspond à l'autel. La *vedi* occupe donc une

---

cette création du feu-dieu, les brahmanes ont, dès le Rg Veda, mêlé des conceptions panthéistiques. Car seul le feu du sacrifice est excellent, seul il est l'Agni complet, contient « les trois corps d'Agni », son essence terrestre (le feu domestique), atmosphérique (éclair), céleste (soleil), il contient tout ce qu'il y a d'animé, de chaud, d'igné dans le monde. (T. B. 1, 2, 1, 3, 4).

132. C'est même l'une des épithètes les plus anciennes d'Agni. V. Bergaigne, *Rel. Véd.* II, p. 217.

(8) Voy. note 6.

133. *Lév.* X, 2. — *Juges*, VI, 11, sqq., sacrifice de Gédéon ; XIII, 19 sqq. Manoah ; I R. XVIII, 38, Elie. — I *Chron.* XXI, 26 etc. La préparation des feux tient une grande place dans les autres rituels. Sur la nécessité d'un feu pur, cf. *Lév.* X, 1 ; — sur le renouvellement des feux au Mexique : Sahagun, *Historia de las cosas de Nova España* II, p. 18. — Chavero, *Mexico à través de los Siglos*, I, p. 77 ; — à Lemnos : Philostrate. *Heroïca*, XIX, 14 ; — B. *corr. Hell.* XVIII, 87 et 92 ; — en Irlande, Bertrand, *Religion des Gaulois*, p. 106. — Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 76, p. 194. — Frazer, *Pausanias*, t. II, p. 392 ; t. V, p. 521. — *Relig. Indo-Européennes*, V. Knauer in *Festgruss à Roth*, p. 64.

134. Elle devient le « *devayajana* », la place du sacrifice aux dieux. Il faut voir dans les Brâhmanas les spéculations mystiques sur ce point. Le « *devayajana* » est le seul terrain ferme de la terre. Celle-ci n'est même là que pour servir de lieu de sacrifice aux dieux. Cette place est encore le point d'appui des dieux, leur citadelle, c'est de là que, prenant leur élan (*devâyatana*), ils sont montés au ciel. C'est encore le centre du ciel et de la terre, le nombril de la terre. — Quelque folles que paraissent de telles expressions, rappelons-nous que pour les Juifs le temple était le centre de la terre ; de même pour les Romains. Rome ; et sur les cartes du moyen âge Jérusalem était le nombril du monde. Ces idées ne sont pas si loin de nous. Le centre religieux de la vie coïncide avec le centre du monde.

135. Le nom est même devenu celui des cloîtres bouddhiques. — Nous ne pouvons suivre ni le détail, ni l'ordre rigoureux des rites du sacrifice animal hindou. Ainsi la cérémonie de l'allumage du feu est proclamée par une école au moins (Kât. VI, 3, 26) indissoluble des cérémonies d'introduction de la victime.

situation encore plus centrale que les feux. Ceux-ci, en effet, contrairement à ce qui se passe dans la plupart des autres cultes, ne sont pas sur l'autel lui-même, mais l'entourent<sup>136</sup>. Les contours de la *vedi* sont soigneusement dessinés sur le sol<sup>137</sup>; pour /59/ cela, on prend une pelle (ou, dans d'autres cas, le sabre de bois magique) et on effleure légèrement la terre en disant : « Le méchant est tué<sup>138</sup> ». Toute impureté est ainsi détruite; le cercle magique est tracé, la place est consacrée. Dans les limites ainsi marquées, on creuse le terrain et on le nivelle : c'est le trou ainsi formé qui constitue l'autel. Après une lustration, à la fois expiatoire et purificateur, on recouvre le fond du trou de différentes sortes de gazons. C'est sur ce gazon que viennent s'asseoir les dieux auxquels s'adresse le sacrifice; c'est là que, invisibles et présents, ils assistent à la cérémonie<sup>139</sup>.

Nous n'insisterons pas sur les divers instruments<sup>140</sup> qui sont déposés sur l'autel<sup>141</sup> après avoir été ou fabriqués séance tenante ou attentivement purifiés. Mais il en est

136. Voir des plans du terrain dans Hilleb. *N. V. O.* p. 191 et Eggel. *S. B. E.* XXIII, fin.

137. Elle est exactement mesurée, et prend les formes les plus diverses selon les sacrifices (V. Hilleb. *N. V. O.* p. 47 sqq., p. 176 sqq.; Schwab, *Thier.*, p. 13 sqq. — Thibaut, *Baudhayana Çulbaparibhâsa sûtra* (in Pandit. Benarès, IX. 1875). Dans le cas de notre sacrifice animal, il y a deux *vedi*, une qui est à peu près la *vedi* ordinaire que nous décrivons dans le texte, et l'autre qui est *surélevée* (voy. Schwab, p. 14, 21), sur laquelle est un feu, qui est l'un des feux du sacrifice (*Ap.* VII, 7, 3, V. Schwab p. 37). Toutes proportions gardées elles se construisent ou se creusent de la même façon.

138. *T. S.* 1, 1, 9, 1, 9. Les mantras expriment que les mauvais sorts sont écartés, que les dieux protègent de tous côtés la *vedi*. Ceux qui accompagnent l'élévation de l'*uttarâ vedi* expriment plutôt la seconde idée (*T. S.* 1, 2, 12, 2), surtout ceux qui accompagnent la lustration de l'autel construit.

139. Dès le *Rg Veda*, les dieux portent l'épithèse « *barhisadas* » ceux qui s'assoient sur la jonchée du sacrifice. (Voy. Grassmann. *Wört.* ad verbum). Cf. *R. V.* II, 3, 4; V, 31, 12; VI, 1, 10, etc.

140. Voy. Schwab, *op. cit.*, p. 11, 47. D'ordinaire les ustensiles sacrés d'un temple ne doivent pas sortir de ce temple. Ainsi, à Jérusalem, les couteaux étaient enfermés dans une cellule spéciale, celle des *halifoth*. Voy. *Talm. J. Soucca*, V, 8. *Gem.* Schwab, VI, p. 51. *Middoth*, IV, 7. *Gem.*; *Yoma*, III, 8). — Certains sacrifices exigent une vaiselle spéciale et neuve. Ainsi le sacrifice domestique de la Pâque; de même en Grèce, voy. Paton, *Cos*, 38, 25; 39, 6. — Cf. Frazer, *Gold. B.*, t. II, p. 107.

141. Voy. Schwab, p. 44, pour l'énumération de ces instruments. *Ap. cr. sâ.* VII, 8. — Pour la purification voy. Schwab, n° 35.

un qui doit retenir notre attention ; car il fait, à vrai dire, partie de l'autel<sup>142</sup> ; c'est le *yûpa*, le poteau auquel va être liée la bête. Ce n'est pas un matière brute ; mais l'arbre avec lequel il a été fait avait déjà par lui-même une nature divine<sup>143</sup>, que des onctions et des libations ont encore renforcée<sup>144</sup>. Il occupe, lui /60/ aussi, une situation éminente, car c'est là que se tiendra le plus important de tous les personnages visibles qui prendront part à la cérémonie<sup>145</sup>, la victime. Aussi les Brâhmanas le représentent-ils comme un des points où viennent converger et se concentrer toutes les forces religieuses qui sont en jeu dans le sacrifice. Par sa tige élancée, il rappelle la manière dont les dieux sont montés au ciel<sup>146</sup> ; par sa partie supérieure, il donne pouvoir sur les choses célestes, par sa partie médiane, sur les choses de l'atmosphère, par sa partie inférieure, sur celles de la terre<sup>147</sup>. Mais, en même temps, il représente le sacrifiant ; c'est la taille du sacrifiant, qui

142. *Ap. çr. sû.* VII, 9-6. Il est planté de telle façon qu'une moitié en soit dans la limite de la *vedi*, une autre moitié en dehors.

143. On recherche l'arbre d'essence déterminée (*T. S.* 6, 3, 3, 4. *Ap. çr. sû.* VII, 1, 16, 17. Voy. Schwab, p. 2 sqq). On l'adore et le propitie (*Ap. çr. sû.* VII, 2, 1), on l'oingt ; on le coupe avec précautions ; on oint et on incante la souche. Toutes cérémonies qui marquent bien, comme l'a vu M. Oldenb., un cas d'ancien culte de la végétation. (*Rel. d. Ved.* p. 256), M. Old. rapproche encore (p. 90) ce poteau, d'une part des poteaux sacrificiels en général, et en particulier de l'*asbera* sémitique, plantée, elle aussi, sur l'autel (Voy. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 187, n° 1). — Les deux rapprochements sont en partie fondés.

144. *Ap. çr. sû.* VII, 10. 1 sqq. Pour le sens du rite (*T. S.* 6, 3, 4, 2, 3). Le rite tout entier est certainement ancien. Pendant qu'on oint le *yûpa* et qu'on l'enfonce et le dresse, ce sont des mantras du *Rg Veda* qu'on récite (le hotar. *Açv. çr. sû.* 3, 1, 8). — Les mantras sont dans l'ordre suivant : I, 36, 13, 14. III, 8, 13, 2, 5, 4 (Hymne âpri) au cas où il y a plusieurs bêtes sacrifiées et plusieurs poteaux, III, 8, 6, II. Le même rituel est prescrit. *Ait. Br.* 6, 2, 17, 23, qui commente les vers du *Rg Veda*. Cet hymne exprime déjà les diverses fonctions du *yûpa*, qui tue les démons, protège les hommes, symbolise la vie, porte l'offrande aux dieux, étaye le ciel et la terre. Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 1, 3.

145. Le sacrifiant reste lui aussi, un certain temps, tenant le *yûpa*. (*Ap. çr. sû.* 7, 11, 5. Selon certains sûtras, la femme et l'officiant y restent aussi. La tradition des Apastambins paraît meilleure). En tous cas c'est le sacrifiant qui fait une partie des onctions, et passe sa main tout le long du poteau. Tous ces rites ont pour but d'identifier le sacrifiant au poteau, et à la victime dont on lui fait prendre pendant un certain temps la place.

146. *Ait. Br.* 6, 1, 1 ; cf. *Çat. Br.* 1, 6, 2, 1, etc.

147. *T. S.* 6, 3, 4, 3, 4. — Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 7 ; *Ç. B.* 3, 7, 1, 2, 5.

détermine ses dimensions<sup>148</sup>. Quand on l'oingt, on oint le sacrifiant ; quand on l'affermit, c'est le sacrifiant qu'on affermit<sup>149</sup>. En lui s'opère, d'une manière plus marquée que dans le prêtre, cette communication, cette fusion des dieux et du sacrifiant, qui deviendra plus complète encore dans la victime<sup>150</sup>.

La mise en scène est maintenant réglée. Les acteurs sont prêts. L'entrée de la victime va commencer la pièce. Mais avant de l'introduire, il nous faut noter un caractère essentiel du sacrifice : c'est la parfaite continuité qu'il est requis d'avoir. A partir du moment où il est commencé<sup>151</sup>, il doit se poursuivre jusqu'au bout sans interruption et dans l'ordre rituel. Il faut que toutes les opérations dont il est composé se succèdent sans lacune et soient à leur place. Les forces qui sont en action, si elles ne se dirigent pas exactement dans le sens prescrit, échappent au sacrifiant et au prêtre et se retournent contre eux, terribles<sup>152</sup>. Cette continuité extérieure des rites n'est même pas suffisante<sup>153</sup>. Il faut encore une sorte de constance

148. Il a la taille du sacrifiant quand celui-ci est soit sur un char, soit debout et les bras levés (T. S. 6, 3, 4, 1. *Ap. çr. sū.* VII, 2, 11 sqq).

149. T. S. 6, 3, 4, 4.

150. Nous supposons que ce qui est vrai de la *vedi* et du *yūpa*, l'est, en général, des autels, bêtes, et pierres levées sur lesquelles ou au pied desquelles on sacrifie. L'autel est le signe de l'alliance des hommes et des dieux. D'un bout à l'autre du sacrifice le profane s'unit au divin.

151. De là la prière dite au commencement de tout sacrifice, par le sacrifiant « puisse-je m'égaliser à ce rite » Ç. B. 1, 1, 1, 7. De là surtout la métaphore courante dans les textes sanscrits qui compare le sacrifice à une toile que l'on tisse et que l'on tend. R. V. X. 130 ; Bergaigne et Henry. *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, p. 125, n. ; S. Lévi, *Doctr.*, p. 79, p. 80, n. 1.

152. S. Lévi, *ib.* 23 sqq. Toute faute rituelle est une *coupure* dans la toile du sacrifice. Par cette coupure les forces magiques s'échappent et font mourir, ou affolent, ou ruinent le sacrifiant. — Nous n'avons pas besoin de rappeler les cas fameux racontés par la Bible, d'hérésies rituelles terriblement punies ; les fils d'Héli, la lèpre du roi Osias, etc. — C'est qu'en général, il est dangereux de manier les choses sacrées : par exemple, il faut avoir soin, dans l'Inde védique, que le sacrifiant ne touche pas la *vedi* (Ç. B. 1, 2, 5, 4), de ne toucher personne avec le sabre de bois magique, etc.

153. Les expiations rituelles ont précisément pour but d'isoler les effets des fautes qui sont commises au cours du rite (Voy. plus haut). Cf : Serv *ad Aen* IV, 696. *Et sciendum si quid cæremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti.* — Arnob. IV, 31. — Cic. *d. har. resp.* XI, 23. — De même, le frontal du grand-prêtre à Jérusalem expiait toutes les fautes légères commises au cours du rite. ; *Ex.* XXVIII, 38. Cf. *Talm.* J. Yoma II, 1 (Schwab, V, p. 176).

égale dans l'état d'esprit où se trouvent le sacrifiant et le sacrificateur touchant les dieux, la victime, le vœu dont on demande l'exécution<sup>154</sup>. Ils doivent avoir dans le résultat automatique du sacrifice une confiance que rien ne démente. En somme, il s'agit d'accomplir un acte religieux dans une pensée religieuse ; il faut que l'attitude interne corresponde à l'attitude externe<sup>155</sup>. On voit comment, dès le principe, le sacrifice a exigé un *credo* (*çrad-dhâ* équivaut à *credo*, même phonétiquement) ; comment l'acte a entraîné à sa suite la foi<sup>156</sup>.

/62/ Nous disions tout à l'heure que la construction de l'autel dans le rite hindou, consiste à décrire sur le sol un cercle magique. En réalité, toutes les opérations que nous venons de passer en revue ont le même objet. Elles consistent à tracer comme une série de cercles magiques concentriques, intérieurs à l'espace sacré. Sur le cercle extérieur se tient le sacrifiant ; puis, viennent successivement le prêtre, l'autel et le poteau. A la périphérie, chez le laïque dans l'intérêt duquel le sacrifice a lieu, la religiosité est faible, minima. Elle va en croissant à mesure que l'espace, dans lequel elle se développe, va lui-même en se resserrant. Toute la vie du milieu sacrificiel s'organise ainsi et se concentre autour d'un même foyer ; tout converge vers la victime qui va maintenant apparaître. Tout est prêt pour la recevoir. On l'amène.

Parfois, elle était sacrée du fait même de sa naissance ; l'espèce à laquelle elle appartenait était unie à la divinité par des liens spéciaux<sup>157</sup>. Ayant ainsi un caractère divin

154. Ici nous avons un curieux parallèle à établir avec les théories du rituel judaïque. Un agneau consacré au sacrifice pascal ne pouvait être changé. (*Talm. Mischnâ. Pesachim*, IX, 6) ; de même une bête désignée pour un sacrifice doit être sacrifiée, même si la personne meurt pour qui le sacrifice doit être fait, (*ib. Haggigha* I, 1 *gem. fin.* Schwab, VI, p. 261). Pour la même raison on faisait passer devant le grand-prêtre, la veille du Kippour, toutes les bêtes qu'il devait égorger le lendemain, afin qu'il ne fût pas de confusion entre les diverses victimes.

155. On sait que l'attitude ordinairement recommandée est le silence. Voy. plus loin, p. 69. Cf. Marq. *op. cit.* VI, p. 178.

156. V. S. Lévi, *Doctr.*, p. 112 sqq.

157. Ces cas comprennent ceux où les victimes sont ou ont été des êtres totémiques. Mais il n'est pas nécessaire, logiquement, que des animaux sacrés, par exemple, aient eu toujours ce caractère (V. Maillier, *Rev. de l'hist. des rel.* 1898, 1, p. 230-231 ; Frazer, *Gold. B.* II, p. 135-138) comme le soutient, par exemple, M. Jevons (*Introd. to the Hist. of. Relig.* p. 55). Cette théorie est en partie soutenue par

congénital, elle n'avait pas besoin de l'acquérir spécialement pour la circonstance. Mais, le plus généralement, des rites déterminés étaient nécessaires pour la mettre dans l'état religieux qu'exigeait le rôle auquel elle était destinée. Dans certains cas, où elle avait été désignée longtemps à l'avance, ces cérémonies avaient eu lieu avant qu'elle ne fût amenée sur le lieu du sacrifice<sup>158</sup>. Mais, souvent, elle n'avait encore rien de sacré à /63/ ce moment. Elle était seulement tenue de remplir certaines conditions qui la rendaient apte à recevoir la consécration. Elle devait être sans défaut, sans maladie, sans infirmité<sup>159</sup>. Elle devait avoir telle couleur<sup>160</sup>, tel âge, tel sexe, suivant les effets que l'on devait produire<sup>161</sup>. Mais pour faire passer à l'acte cette aptitude générale, pour l'élever au degré requis de religiosité, il fallait la soumettre à tout un ensemble de cérémonies.

Dans certains pays, on la parait<sup>162</sup>, on la peignait, on

Rob. Smith, *Kinship.*, p. 308 sqq. et *Rel. Sem.* 357 sqq. — La vérité est, que d'une façon ou d'une autre, il y a une relation définie entre le dieu et sa victime, que celle-ci arrive souvent au sacrifice déjà consacrée : ex. : Stengel, *op. cit.*, p. 107 sqq. — Marquardt, *op. cit.*, p. 172. — *Bull. Corr. Hell.* 1889, p. 169. *Schol. Apoll. Rhod.* II, 549 (sacrifice de colombes). — Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, p. 138. — Paus. III, 14, 9 et Frazer *ad loc.* — Plut. *Qu. Rom.* 111. — Ath. VIII, p. 346, d. (sacrifice du poisson à Hierapolis), etc. — Dans d'autres cas, le dieu refusait certaines victimes. Ex. Paus. X, 32, 8. — Hérod. IV, 63 ; Paus. II, 10-4. — Jahwe n'admit jamais que les quatre espèces d'animaux purs : ovines, bovines, caprines, et les colombes.

158. C'est encore un cas très général : ainsi le cheval de l'*açvamedha* était soigné, adoré, pendant de longs mois (V. Hillebr. « Nationalopfer in Alt-Indien » in *Festgruss à Böblingk*, p. 40 sqq.) ; de même la *meriah* des Khonds l'ours des Aïnos, etc., tous cas bien connus.

159. Ceci est une prescription védique, aussi bien que biblique, peut-être générale. Voy. en ce qui concerne le sacrifice animal hindou : Schwab, *op. cit.*, p. XVIII ; Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 131. *Kâty. cr. sû.* 6, 3, 22 et *paddh. Ap. cr. sû.* VII, 12, 1 et comm. *T. S.* 5, 1, 1. En ce qui concerne les victimes du temple, voy. Ex. XII, 5, *Lév.* XXII, 19 sqq. ; *Deut.* X, 21 ; XVII, 1 ; *Malachie.* I, 6-14, etc. — Cf. Stengel. *ib.* p. 107.

160. Ainsi le cheval de l'*açvamedha* devait être rouge (il portait le nom de *Robita* rouge et était un symbole du soleil. Voy. Henry, *Les hymnes Robita de l'Atharva-Veda* (Paris 1889). Sur les victimes rouges. Voy. Fest. p. 45 ; Diod. I, 88 ; Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, 59. — Sur les vaches noires, pour produire la pluie, voy. plus bas, p. 105. — En Grèce (Stengel, *ib.* p. 134, n. 1), les victimes destinées aux dieux célestes étaient généralement claires ; celles qu'on offrait aux dieux chthoniens étaient toujours noires.

161. Voy. plus bas, p. 105.

162. Paton, *Cos.* 37, 22. — Stengel, *ib.*, p. 97 sqq. — Mannhardt, *W. u. F. Kult.* II, p. 108.

la blanchissait, comme le *bos cretatus* des sacrifices romains. On lui dorait les cornes<sup>163</sup>, on lui mettait une couronne, on la décorait de bandelettes<sup>164</sup>. Ces ornements lui communiquaient un caractère religieux. Parfois même, le costume qu'on lui mettait la rapprochait du dieu qui présidait au sacrifice : tel était l'objet des déguisements employés dans les sacrifices agraires dont nous n'avons plus que des survivances<sup>165</sup>. La demi-consécration qu'on lui conférait ainsi pouvait, d'ailleurs, être obtenue d'une autre façon. Au Mexique<sup>166</sup>, à Rhodes<sup>167</sup>, on enivrait la victime. Cette ivresse était un signe de possession. L'esprit divin envahissait déjà la victime.

Mais le rituel hindou va nous permettre de mieux suivre /64/ toute la suite d'opérations au cours desquelles la victime est progressivement divinisée. Après qu'on l'a baignée<sup>168</sup>, on l'introduit, tandis qu'on fait différentes libations<sup>169</sup>. On lui adresse alors la parole en multipliant les épithètes laudatives et en la priant de se tranquilliser<sup>170</sup>. En même temps, on invoque le dieu, maître des bestiaux, pour lui demander de consentir à ce qu'on se serve de sa propriété comme d'une victime<sup>171</sup>. Ces précautions, ces propitiations, ces marques d'honneur ont un double but. D'abord, elles accusent le caractère sacré de la victime ; en la qualifiant de chose excellente, de propriété des dieux, on la fait telle. Mais surtout, il s'agit de l'induire

163. *Il. K.* 294 ; *Od. L.* 304. — Cf. Rawlinson *W. A. I.* IV, p. 22, 37 sqq. — Cf. plus bas, p. 196.

164. *Paus. X.* 32, 9.

165. Cf. Frazer, *Gold. B.* II, p. 145, 198, etc.

166. Chavero, *Mexico à través de los Siglos*, p. 644.

167. *Porph. D. Abst.* II, p. 154.

168. *Ap. çr. sù.* VII, 12, 1.

169. *Ap. çr. sù.* VII, 12, 10. Les mantras de ces libations sont *T. S.* 1, 4, 2. Chose curieuse, ces mantras se retrouvent *A. V.* II, 34, cf. Weber, *Ind. Stud.* III, p. 207, et ils sont employés (*Kauç. sù* 57, 20) lors de l'initiation du jeune brahmane. C'est qu'en fait il s'agit bien d'une sorte d'introduction dans le monde religieux. — Des libations lors de la présentation de la victime se retrouvent assez souvent. Paton, *Cos.* 40, 9. — En Assyrie. *Inscript. de Sippora*, IV, 32.

170. *T. S.* 1, 3, 7, 1 ; 6, 3, 6, 1, 2 ; *Ap. çr. sù.* VII, 12, 6. — Cf. *V. S.* 6, 5. — *Maitr. S.* 5, 3, 9, 6. *Çat. Br.* 3, 7, 3, 9 sqq. *Kât. çr. sù.* 6, 3, 19.

171. *Ap. ib.* le dieu est dans le cas présent Prajâpati-Rudra. *T. S.* 3, 1, 4, 1 commenté par *T. S.* 3, 1, 4, 5. Cette invocation n'est pas pratiquée par d'autres écoles.

à se laisser sacrifier paisiblement pour le bien des hommes, à ne pas se venger une fois morte. Ces usages, qui sont infiniment fréquents<sup>172</sup>, ne signifient pas, comme on l'a dit, que la bête sacrifiée est toujours un ancien animal totémique. L'explication est plus prochaine. Il y a dans la victime un esprit que le sacrifice a précisément pour objet de libérer. Il faut donc se concilier cet esprit qui, autrement, pourrait, une fois libre, devenir dangereux ; de là, ces flatteries et ces excuses préalable.

Puis, on lie la victime au poteau. A ce moment, le caractère sacré qu'elle est en train d'acquérir est déjà tel que le brahmane ne peut plus la toucher avec les mains, et que le sacrificateur lui-même hésite à s'en approcher. Il a besoin d'y être invité et encouragé par une formule spéciale que lui adresse un prêtre<sup>173</sup>. Et cependant, pour porter à ces dernières /65/ limites cette religiosité déjà si haute, trois séries de rites sont nécessaires. On fait boire de l'eau à la bête<sup>174</sup>, car l'eau est divine ; on la lustre en dessus, en dessous, partout<sup>175</sup>. Ensuite, on l'oint de beurre fondu sur la tête, sur le garrot et les deux épaules, sur la croupe et entre les deux cornes. Ces onctions correspondent à celles qui se faisaient avec de l'huile dans le sacrifice hébreu, à la cérémonie de la *mola salsa* à Rome, aux οἶλαι ou grains

172. Marq. *Röm. Alterth.* VI, p. 175. — Cf. Frazer. *Gold. B.* II, p. 110 sqq. — La chose était encore plus naturelle lorsqu'il s'agissait d'une victime humaine. (V. Serv. ad *Aen.* III, 57. Cf. Eur. *Herak.* 550 sqq. *Phoen.* 890 ; *Ath.* XIII, p. 602. — Chavero, *Mexico*, etc., p. 610. (Cf. Macpherson. *Mem. of Serv. in India*, etc. p. 146) et encore plus lorsqu'il s'agit d'une victime dieu.

173. *Ap.* VII, 13-8. Le mantra est *T. S.* 1, 3, 8, 1 commenté, 6, 3, 6, 3, *dhsra manusa* « affermis-toi, ô homme ! » — Une autre tradition. *V. S.* VI, 8, *Ç. Br.* 3, 7, 4, 1 veut qu'on adresse la formule à la bête *dhsra manusân* « affermis les hommes ». Nous croyons contrairement à l'opinion de M. Schwab (*op. cit.*, p. 81, n. 2), que le texte des Taitt est plus fondé, dans la nature du rite. Les Vâjasaneins représentent, là comme ailleurs, une tradition plus épurée et rationalisée. Le rapprochement avec *R. V.* 1, 63, 3 ne prévaut pas.

174. *Ap.* VII, 13, 9 et comm. On lui dit : « tu es un buveur d'eau ». *V. S.* VI, 10 a. *T. S.* 1, 3, 8, 1). M. Ludw. ad *R. V.* X, 36, 8. *V. S.* IV, p. 233 pense (cf. Sây. ad *Taitt. S.*) que le sens est : « Tu as soif d'eau ». Mais le sens que nous adoptons est celui qu'indiquent le *C. Br.* 3, 7, 4, 6. Cf. *T. S.* 6, 3, 6, 4 fin, ainsi que les comm. à *V. S. loc. cit.* et à *Kât.* 6, 3, 32. En faisant boire la bête, on la rend intérieurement pure. De même le sacrifiant se rince la bouche avant le sacrifice.

175. *Ap. çr. sâ.* VII, 13-10.

d'orge que les assistants, en Grèce, jetaient sur l'animal<sup>176</sup>. De même, on retrouve un peu partout des libations analogues à celles dont nous venons de parler. Elles avaient pour objet de produire une accumulation de sainteté sur la tête de la victime. — Enfin, après ces lustrations et ces onctions, vient, dans le rituel védique, une dernière cérémonie qui a pour effet d'enfermer la victime elle-même dans un dernier cercle magique, plus étroit et plus divin que les autres. Un prêtre prend, du feu des dieux, un brandon et, ce brandon à la main, il fait trois fois le tour de la bête. Ce tour se faisait dans l'Inde autour de toutes les victimes, avec ou sans le feu. C'était le dieu, Agni, qui entourait la bête de toutes parts, la sacrifiait, la séparait<sup>177</sup>. /66/ Mais, tout en avançant ainsi dans le monde des dieux, la victime devait rester en relations avec les hom-

176. A. v. Fritze, *ὄλλαί Hermès*, 1897, p. 255 sqq. M. Stengel pense que les *ὄλλαί* sont le pain du repas divin. A Mégare, dans le sacrifice à *Tereus*, les *ὄλλαί* étaient remplacés par des cailloux. Paus. I, 41, 9. Cf. Lefébure, « Origines du fétichisme » in *Mélusine*, 1897, p. 151 et *Folklore*, 1898, p. 15. En Sicile, les compagnons d'Ulysse en sacrifiant trois bœufs du soleil se servirent de feuilles en guise *ὄλλαί*. Cf. Paus. II, 9, 4. Le jet *ὄλλαί* peut être un moyen de communication entre le sacrifiant et la victime, ou bien encore une lustration fécondante comparable aux jets de grains sur la mariée.

177. C'est la cérémonie du *paryagnikriya* de la circumambulation avec le feu. *Ap. gr. sū.* VII, 15, 1. Le rite est certainement de la plus haute antiquité, car le prêtre (le *maitravaruna*, cf. Weber, *Ind. St.* IX, p. 188) répète (*Acv. gr. sū.* II, 2, 9 sqq.) l'hymne *R. V.* IV, 5, 1-3 (voy. Trad. Old. et notes in *S. B. E.* XLVI ad loc.). — Le sens du rite est triple. C'est d'abord un tour du feu, d'Agni, dieu prêtre des dieux, dépositaire des trésors, qui sacre la victime, la conduit vers les dieux en lui montrant le chemin (tel est le sens des trois vers du *R. V.* employés en cette occasion et composés spécialement pour elle) cf. *Ait. Br.* 6, 5, 1 et 6, 11, 3. La victime est ainsi divinisée (cf. *T. S.* 6, 3, 8, 2. *Ç. B.* 3, 8, 1, 6). C'est ensuite un simple cercle magique. On écarte les démons, qui rôdent, comme les dieux, autour de la victime. — C'est enfin un tour rituel bon, fait de gauche à droite, dans le sens des dieux (*Baudh. gr. sū.* II, 2 cité par Caland, *op. cit.*, plus bas, p. 287) qui a une vertu magique par lui-même. Sur la question des circumambulations autour des victimes, v. Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel* et le compte rendu que nous en avons fait, *Ann. soc.*, 1897, [2] et surtout l'exhaustive monographie de M. Caland : *Een Indo-germaansch Lustratie-Gebruik (Versl en Mededeel. d. Konink. AK. c. Wetensch. Afd. Letterkunde, 4° Reeks Deel II.* 1898, p. 275 sqq. — Le rite est, en premier lieu, fondamental dans le rituel hindou, domestique (cf. *Pār. grb. sū.* 1, 1, 2) et solennel (Hilleb. *N. V. O.* p. 42. Cf. *Ç. B.* I, 2, 2 et 3), voy. Caland, *op. cit.* n. 2 et 3, p. 300 ; en second lieu, à peu près général dans les populations indo-européennes (v. Caland) ; enfin fort répandu un peu partout. [3]

mes. Le moyen employé pour assurer cette communication est fourni, dans les religions que nous étudions ici, par les principes de la sympathie magique et religieuse. Quelquefois, il y a représentation directe, naturelle : un père est représenté par son fils qu'il sacrifie, etc<sup>178</sup>. En général, un sacrifiant étant toujours tenu de faire personnellement les frais, il y a, par cela même, une représentation plus ou moins complète<sup>179</sup>. Mais, dans d'autres cas, cette association de la victime et du sacrifiant se réalise par un contact matériel entre le sacrifiant (parfois le prêtre) et la victime. Ce contact est obtenu, dans le rituel sémitique, par l'imposition des mains, ailleurs, par des rites équivalents<sup>180</sup>. Par suite de ce rapprochement, la victime, qui déjà représentait les dieux, se trouve représenter aussi le sacrifiant. Ce n'est pas assez de dire qu'elle le représente ; elle se confond /67/ avec lui. Les deux personnalités fusionnent. Même l'identification devient telle, au moins dans le sacrifice hindou, que, dès maintenant, la destinée future de la victime, sa mort prochaine ont une sorte d'effet en retour sur le sacrifiant. De là résulte pour ce dernier une situation ambiguë. Il a besoin de toucher l'animal pour rester uni avec lui ; et pourtant, il a peur de le toucher, car il s'expose ainsi à partager son sort. Le rituel résout la difficulté par un moyen terme. Le sacrifiant ne touche la victime que par l'intermédiaire d'un des instruments du sacrifice<sup>181</sup>.

178. II. *Rois* III, 27 ; *Ezech.* XVI, 36. Cf. *Genèse* XXII ; *Deut.* XII, 31. *Ps.* CVI, 37 ; *Jes.* LVII, 5. — *Luc. Dea Syr.* 58. — Cf. Légende d'Athamas. Preller, *Gr. Myth.* II, p. 312. — Cf. Basset, *Nouv. Contes Berbères*, 1897, n° 91. — Cf. Hoefler, *Corr. Bl. d. d. Ges. f. Anthr.* 1896, 3. — Cf. Sacrifice d'un membre de la famille. Porphyre, *De Abst.* II, p. 27. — Cf. Légende de Çunahçepa. (S. Lévi, *Doctr.* p. 135.) Les exemples de cette nouvelle représentation sont particulièrement nombreux dans le sacrifice de construction. V. Sartori, « Bauhofer » (*Zeitsch. f. Ethn.* 1898), p. 17.

179. V. plus haut, p. 37. Ex. I, *Chron.* XXI, 23, suiv. histoire de David dans l'aire d'Ornan.

180. *Lév.* I, 4 ; III, 2 ; IV, 2 ; XVI, 1. — Ex. XXIX, 15, 19. — Cf. *Nomb.* VIII, 10 ; XXVII, 18, 23. — Cf. *Deut.* XXIV, 9. — *Ps.* LXXXIX, 26. — Tylor, *Prim. Cult.*, II, p. 3. — Cf. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 423.

181. *Ap.* VII, 15, 10, 11. Le mantra dit alors, *T. S.*, 3, 1, 4, 3, exprime que « le souffle », la vie du sacrifiant est, comme son désir, lié à la destinée de la bête, 3, 1, 5, 1. L'école du *Yaj. Ved.* Blanc ne prescrivent pas de mantra (*Kât.*, VI, 5, 5) et, de plus, ne fait pas célébrer d'offrandes expiatoires à ce moment, différence notable. Mais le rite de communication, ainsi que sa théorie restent les mêmes. *Çat. Br.*, 3, 8,

C'est ainsi que ce rapprochement du sacré et du profane, que nous avons vu se poursuivre progressivement à travers les divers éléments du sacrifice, s'achève dans la victime.

Nous voici arrivés au point culminant de la cérémonie. Tous les éléments du sacrifice sont donnés ; ils viennent d'être mis une dernière fois en contact. Mais l'opération suprême reste à accomplir<sup>182</sup>. La victime est déjà éminemment sacrée. Mais l'esprit qui est en elle, le principe divin qu'elle contient maintenant, est encore engagé dans son corps et rattaché par ce dernier lien au monde des choses profanes. La mort va l'en dégager, rendant ainsi la consécration définitive et irrévocable. C'est le moment solennel.

C'est un crime qui commence, une sorte de sacrilège. Aussi, /68/ pendant qu'on amenait la victime à la place du meurtre, certains rituels prescrivaient-ils des libations et des expiations<sup>183</sup>. On s'excusait de l'acte qu'on allait accomplir, on gémissait de la mort de la bête<sup>184</sup>, on la

---

1, 10. T. S. 6, 3, 8, 1. Les brahmanes discutent. « Il faut toucher l'animal, disent les uns ; mais il est conduit à la mort, cet animal ; s'il le touchait par derrière le yajamâna mourrait subitement. » D'autres disant : « Il est conduit au ciel, cet animal, s'il (*le sacrifiant*) ne le touchait pas par derrière, il serait séparé du ciel. C'est pourquoi il faut le toucher avec les deux broches de la vapâ. Ainsi, il est comme touché et non touché » (cf. 6, 3, 5, 1). Le Ç. B., explique que la communication est mystérieuse, à la fois inoffensive, et utile pour le sacrifiant dont le vœu et l'âme vont au ciel avec la victime.

182. Nous n'étudions pas la question de la « présentation » de la victime au dieu, et de l'invocation qui l'accompagne le plus souvent. Nous serions entraînés à de trop longs développements, car il s'agit là des rapports du sacrifice et de la prière. Disons seulement qu'il y a : 1° des rites manuels, lier la bête au poteau (voy. plus haut, p. 64), aux cornes de l'autel (*Ps.* CXVIII, 27 ; cf. Rob. Smith, p. 322 ; *Lév.* I, 11) ; 2° des rites oraux ; invitation des dieux ; hymnes aux dieux ; description des qualités de la victime, définition des résultats qu'on attend. On appelle la consécration d'en haut par tous ces moyens réunis.

183. Nous faisons allusion aux libations dites *aparyâni* du sacrifice animal hindou (*M. Schwab, Th.*, p. 98, n° 1, cf. comme à T. B., 3, 8, 17, 5, rattache le mot à la racine *pû*, purifier). Elles ne se retrouvent que dans les écoles du *yajur veda* Noir. Elles se font pendant la séparation de la bête à l'aide du tour du feu, et au moment où on la conduit à la place du meurtre (*Ap.* VII, 15, 4, les mantras sont : T. S., 3, 1, 4, 1, 2 — expliqués T. S., 3, 1, 5, 1. Ils se retrouvent *M. S.*, 1, 2, 1). Les formules expriment : que les dieux s'emparent de la bête et que celle-ci va au ciel ; que cette bête représente les autres, parmi les bestiaux dont Rudra-Pajâpati est le maître ; qu'elle est agréée par les dieux et donnera la vie et la richesse en bétail ; qu'elle est la part de Rudra-Prajâpati, lequel recouvrant sa progéniture, la liant, « va cesser de lier » (faire mourir) les vivants, bêtes et hommes, etc.

184. Stengel, *Op. cit.*, p. 101. — Hérod., II, 39, 40. — A Rome

pleurait comme un parent. On lui demandait pardon avant de la frapper. On s'adressait au reste de l'espèce à laquelle elle appartenait, comme à un vaste clan familial que l'on suppliait de ne pas venger le dommage qui allait lui être causé dans la personne d'un de ses membres<sup>185</sup>. Sous l'influence des mêmes idées<sup>186</sup>, il arrivait que l'auteur du meurtre était puni ; on le frappait<sup>187</sup> ou on l'exilait. A Athènes, le prêtre du sacrifice des Bouphonia s'enfuyait en jetant sa hache ; tous ceux qui avaient pris part au sacrifice étaient cités au Prytaneion ; ils rejetaient la faute les uns sur les /69/ autres ; finalement, on condamnait le couteau, qui était jeté à la mer<sup>188</sup>. Les purifications que devait subir le sacrificateur après le sacrifice ressemblaient d'ailleurs à l'expiation du criminel<sup>189</sup>.

Aussi, une fois que la bête est placée dans la position prescrite et orientée dans le sens déterminé par les rites<sup>190</sup>,

---

Marq., *op. cit.* VI, p. 192. — Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 430, 431. — Frazer, *Gold. B.*, t. I, p. 364 ; t. II, p. 102 sqq. — Peut-être faut-il rapprocher de ces pratiques le deuil de la *Flaminica*, lors de la fête des *Argeii* : *Pl. Qu. Rom.*, 86.

185. Ce rite, fort général, comme l'a montré M. Frazer, est remarquablement exprimé par le rituel hindou. Au moment d'étouffer, parmi les formules que le prêtre ordonnateur, le *maitravaruna*, récite, celles de l'*adhygunigada* (*Acv. gr. sū.*, III, 3, 1 expliqué *Ait. Br.*, 6, 6, 1), qui comptent parmi les plus antiques du rituel védique, se trouve la suivante : « Ils nous l'ont abandonné cet être, sa mère et son père, sa sœur et son frère de même souche, et son compagnon de même race » (*Ap. cr. sū.*, VII, 25, 7 avec *T. S.*, 3, 6, 11, 2. Voy. Schwab, p. 141, n. et *Çat. Br.*, 3, 8, 3, 11 ; *Ap.* VII, 16, 7. — Cf. *T. S.*, 6, 3, 8, 3, et *Ç. B.*, 3, 8, 1, 15.)

186. Le *çamitar*, l'« apaiseur », nom euphémistique du sacrificateur, peut être ou n'être pas un brahmane (*Ap.* VII, 17, 14). En tout cas, c'est un brahmane de rang inférieur, car il porte le péché d'avoir tué un être sacré, quelquefois inviolable. Il y a dans le rituel une sorte d'imprécation contre lui : « Que dans toute votre race, jamais un tel apaiseur ne fasse de telles choses », c'est-à-dire, puissiez-vous n'avoir pas de sacrificateur parmi vos parents. (Nous suivons le texte d'*Acv. gr. sū.*, III, 3, 1, que suit M. Schwab, *op. cit.*, p. 105, et non pas le texte *Ait. Br.*, 6, 7, 11.)

187. Elien, *Nat. an.*, XII, 34 (Tenedos). — Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 305.

188. Porph. *De Abst.* II, 29-30 ; Paus. I, 24, 4 ; 28, 10. — Mythe de l'institution des *Karneia* : Paus. III, 13, 4 ; Uzener, *Rhein. Mus.*, 1898, p. 359 sqq. — Stengel, p. 140. — Cf. Platon, *Leg.*, IX, p. 865.

189. Voy. Frazer, *Paus.* t. III, p. 54 sqq.

190. On dit : « Tournez ses pieds au nord, faites aller au soleil son œil, répandez au vent son souffle, à l'atmosphère sa vie, aux régions son ouïe, à la terre son corps. » Ces indications *Acv. gr. sū.*, III, 3, 1, cf. *Ait. Br.*, 6, 6, 13 sont importantes. La tête est tournée

tout le monde se tait. Dans l'Inde, les prêtres se retournent ; le sacrifiant et l'officiant se retournent<sup>191</sup> en murmurant des mantras propitiatoires<sup>192</sup>. On n'entend plus que les ordres donnés à voix simple par le prêtre au sacrificateur. Celui-ci serre alors le lien qui entoure la gorge de l'animal<sup>193</sup>, « apaise son souffle<sup>194</sup> », comme dit l'euphémisme employé. La victime est morte. L'esprit est parti.

Les rites du meurtre étaient extrêmement variables. Mais chaque culte exigeait qu'ils fussent scrupuleusement observés. Les modifier était généralement une hérésie funeste, punie par l'excommunication et la mort<sup>195</sup>. C'est que, par le meurtre, on dégageait une force ambiguë, ou plutôt aveugle, redoutable /70/ par cela seul qu'elle était une force. Il fallait donc la limiter la diriger et la dompter. C'est à quoi servaient les rites. Le plus généralement, la victime avait la nuque ou le cou tranché<sup>196</sup>. La lapidation était un rite ancien qui n'apparaît plus en Judée que dans certains cas d'exécution pénale, en Grèce qu'à l'état de témoin, dans le rituel de quelques fêtes<sup>197</sup>. Ailleurs, la

---

vers l'ouest, parce que tel le chemin général des choses : celui par où va le soleil, celui que suivent les morts, par où les dieux sont montés au ciel, etc. — L'orientation des victimes est un fait fort notable. Malheureusement les renseignements, sémitiques, classiques, ethnographiques sont relativement pauvres sur la question. En Judée, les victimes étaient attachées aux cornes de l'autel, de différents côtés suivant la nature du sacrifice, et semblent avoir eu la tête tournée vers l'est. — En Grèce, les victimes aux dieux chthoniens sont sacrifiées la tête contre terre ; celles aux dieux célestes, la tête vers le ciel (voy. *II. A.* 459 et Schol.). Cf. les bas-reliefs représentant le sacrifice mithriaque du taureau, dans Cumont, *Textes et mouvements relatifs au culte de Mithra*.

191. *Ap. cr. sù*, VII, 17, 1. *Açv. cr. sù*, III, 3, 6. De même, dans la Messe catholique les fidèles s'inclinent à l'élévation.

192. On dit à la bête : qu'elle va au ciel, pour les siens, qu'elle ne meurt pas, qu'elle n'est pas blessée, qu'elle va dans le chemin des bons, le chemin de Savitar (le soleil), le chemin des dieux, etc. *Ap. VII*, 16. *T. B.*, 3, 7, 7, 14.

193. *Kâty. cr. sù*, VI, 15, 19. Il importe que le corps soit intact au moment de la mort.

194. Tel est l'ordre répété trois fois *Açv. cr. sù*, III, 3, 1, 4.

195. Ex. Maspero. *Rev. arch.*, 1871, p. 335, 336 (Stèle de Napata).

196. Ce qui avait lieu dans tous les cas du rituel hébraïque (*Lév.* I, 5, etc.), sauf dans le sacrifice des pigeons dont la gorge était entamée avec l'ongle (*Lév.* I, 14, 15). — En Grèce, voy. *Od.*, T. 449. — *Apoll. Rhod. Arg.*, I, 429 sqq. — *Soph. Aj.* 296 sqq.

197. Lapidation de *Pharmakos* dans les *Thargélies* : Eurip. *Androm.* 1128 ; Istros *F. H. G.*, I, p. 422. — Cf. la fête des *λιθοβόλια* à Trézène, *Paus.* II, 32. — Cf. *Mannh. W. F. K.*, I, 419, 548, 552. — La lapida-

victime était assommée<sup>198</sup> ou pendue<sup>199</sup>. On ne pouvait entourer de trop de précautions une opération aussi grave. Le plus souvent, on voulait que la mort fût prompte ; on brusquait le passage entre la vie terrestre de la victime et sa vie divine, afin de ne pas laisser aux influences mauvaises le temps de vicier l'acte sacrificiel. Si les cris de l'animal passaient pour de mauvais présages, on essayait de les étouffer ou de les conjurer<sup>200</sup>. Souvent, en vue d'éviter les déviations possibles de la consécration déchaînée, on cherchait à régler l'effusion du sang consacré<sup>201</sup> ; on veillait à ce qu'il ne tombât qu'à l'endroit propice<sup>202</sup>, ou bien encore on s'arrangeait de manière à n'en pas répandre une seule goutte<sup>203</sup>. Cependant, il arrivait aussi /71/ que ces précautions fussent regardées comme indifférentes. A Methydrion, en Arcadie, le rite commandait de déchirer la victime en morceaux<sup>204</sup>. On pouvait même avoir intérêt à prolonger son agonie<sup>205</sup>. La mort lente, comme la mort brusque, pouvait diminuer la responsabilité du sacrificateur ; pour les raisons que nous

---

tion semble avoir eu pour but de « diviser la responsabilité » entre les assistants. Jevons, *Introd. Hist. Rel.*, p. 292. Victime frappée de loin, voir Suidas βουτόπος. Cf. Porph. *D. Abst.*, II, 54 sqq.

198. Dion. Hal., VII, 72, p. 1459. — Apoll. Rhod. *Arg.*, I, 426. —

199. Rob. Smith, *op. cit.*, p. 370.

*Od.*, , 425.

200. Dans l'Inde védique, une série d'expiations étaient prescrites au cas où, depuis son entrée dans le champ du sacrifice, l'animal fait des signes sinistres (*T. B.*, 3, 7, 8, 1, 2 v. commentaire. Voy. Schwab, *Thier.*, p. 76, n° 46), au cas où, préparé pour l'asphyxie, l'animal pousse un cri, ou touche son ventre avec son pied, *Ap. cr. sù.* VII, 17, 2, 3. Cf. *T. S.*, 3, 1, 5, 2. Voy. pour d'autres faits, Weber, *Omina et Portenta*, p. 377 sqq.

201. On connaît le principe biblique qui exigeait que tout sang fût consacré à Dieu, même celui des bêtes tuées à la chasse : *Lév.* XVII, 10 ; XIX, 25 ; *Deut.* XII, 16, 23, 25 ; XV, 23. — Cf. en Grèce, *Od.* I 455 ; 427. — Stengel, p. 401. — Höfler. *Corr. Blatt. d. D. Gesell. f. Anthrop.* (1896), 5. Même précaution à l'égard du lait. Höfler *ib.*

202. En Judée, le sang recueilli dans ses vases était remis au prêtre officiant, *Lév.* I, 5 ; IV, 12, et celui-ci en faisait l'usage rituel. — En Grèce, dans quelques sacrifices, le sang était recueilli dans une coupe σφάγιον ou σφαγείον. Poll. X, 65. — Xén. *Anab.* II, 2, 9.

203. Rob. Smith, *R. Sem.*, p. 417. — Sacrifice scythe. Hérod. IV, 60 ; chez certaines tribus de l'Altaï on brise l'épine dorsale de la victime. Kondakoff Reinach. — *Antiquités de la Russie Méridionale*, p. 181.

204. Paus. VIII, 37, 5. — Rob. Smith, *Rel. Sem.*, p. 368.

205. Mannh. *W. F. K.*, I, p. 28 sqq.

Rohde, *Psyche*, p. 393 ; Dieterich, *Nekyia*, p. 197 sqq., etc.

avons dites, les rituels étaient ingénieux à lui trouver des circonstances atténuantes. Les rites étaient plus simples lorsqu'au lieu d'un animal on ne sacrifiait que de la farine ou des gâteaux. L'oblation était jetée tout entière ou en partie dans le feu.

Par cette destruction, l'acte essentiel du sacrifice était accompli. La victime était séparée définitivement du monde profane ; elle était *consacrée*, elle était *sacrifiée*, dans le sens étymologique du mot, et les diverses langues appelaient *sanctification* l'acte qui la mettait dans cet état. Elle changeait de nature, comme Démophon, comme Achille, comme le fils du roi de Byblos, quand Déméter, Thétis et Isis consumaient dans le feu leur humanité<sup>206</sup>. Sa mort était celle du phénix<sup>207</sup> : elle renaissait sacrée. — Mais le phénomène qui se passait à ce moment avait une autre face. Si, d'une part, l'esprit était dégagé, s'il était passé complètement « derrière le voile », dans le monde des dieux, d'un autre côté, le corps de la bête restait visible et tangible ; et lui aussi, par le fait de la consécration, était rempli d'une force sacrée qui l'excluait du monde profane. En somme, la victime sacrifiée ressemblait aux morts dont l'âme résidait, à la fois, dans l'autre monde et dans le cadavre. Aussi ses restes étaient-ils entourés d'un religieux respect<sup>208</sup> : on leur rendait des honneurs. Le meurtre laissait ainsi derrière lui une matière sacrée, et c'est elle qui, comme nous allons le voir maintenant, servait à développer les effets utiles du sacrifice. On la soumettait pour cela à une double série d'opérations. Ce qui survivait de l'animal était ou attribué tout entier au monde sacré, ou attribué tout entier au monde profane, ou partagé entre l'un et l'autre.

/72/ L'attribution au monde sacré, divinités protectrices ou démons malfaisants, se réalisait par différents procédés. L'un d'eux consistait à mettre matériellement en contact certaines parties du corps de l'animal et l'autel du dieu ou quelques objets qui lui étaient spécialement consacrés. Dans le *hattât* hébraïque du jour de

206. Pl. *De Iside et Osiride*, 15, 17 ; Mannh. W. F. K., II, 52 ;

207. Wiedemann, *Æg. Zeitsch.*, 1878, p. 89. Cf. Morgan-Wiedemann, *Negada*, p. 215. — Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, p. 90.

208. Hérod. III, 91. Voy. les faits connus dans Frazer. *Gold. Bough*, II, p. 112 sqq.

Kippour, tel qu'il est décrit dans les premiers versets du chap. IV du Lévitique<sup>209</sup>, le sacrificateur trempe son doigt dans le sang qui lui est présenté ; il fait aspersion sept fois devant Iahwe, c'est-à-dire sur le voile, et met un peu de sang sur les cornes de l'autel des parfums, dans l'intérieur du sanctuaire<sup>210</sup>. Le reste était versé au pied de l'autel de l'ôlâ qui était à l'entrée. Dans le *battât* ordinaire le prêtre mettait le sang sur les cornes de l'autel de l'ôlâ<sup>211</sup>. Le sang des victimes de l'ôlâ et des *shelamin* était simplement versé au pied de l'autel<sup>212</sup>. Ailleurs, on en barbouillait la pierre sacrée ou la figure du dieu<sup>213</sup>. En Grèce, dans les sacrifices aux divinités aquatiques, on faisait couler le sang dans l'eau<sup>214</sup> ; ou bien, après avoir été recueilli dans une coupe, il était versé à la mer<sup>215</sup>. Quand la victime avait été dépouillée, on pouvait revêtir de sa peau l'idole<sup>216</sup>. Ce rite était particulièrement observé dans les cérémonies où l'on sacrifiait un animal sacré, quelle que fût, d'ailleurs, la forme donnée à l'idole<sup>217</sup>. En tout cas, on présentait la victime tuée comme on l'avait présentée avant la consécration<sup>218</sup>. Dans l'ôlâ, les aides, après avoir coupé /73/ la victime en morceaux, les apportent avec la tête au prêtre officiant qui les met sur l'autel<sup>219</sup>. Dans le rituel des *shelamim*, les parties présentées rece-

209. Lévit. IV, 5, 7 ; 16-19 ; XVII, 11. On s'appuie souvent sur ce dernier passage pour dire que la vertu expiatoire du sacrifice appartient au sang. Mais ce texte signifie simplement que le sang mis sur l'autel représente la vie de la victime consacrée.

210. Ex. XXX, 10 ; Lévit. XVI, 16. Voy. surtout *Talm. J. Yoma. Misch.*, V, 4, 6.

211. Lévit. IV, 25, 30 ; VIII, 14 ; IX, 9 ; XVI, 16 ; *Ezéch.* XLIII, 20.

212. Lévit. I, 5 ; IX, 12. — Lévit. III, 2.

213. L'usage de peindre en rouge certaines idoles provient sans doute de ces onctions primitives. Voy. Frazer, *Paus.* t. III, p. 20 sqq. Hérod. IV, 62. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. III, p. 457. — Miss Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 451. — V. Marillier, *Rev. hist. des relig.*, 1898, I, p. 222, etc.

214. Stengel, p. 121. — Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, 714, 37 (Mykonos). Cf. Rev. Mart. J. Hall, *Through my Spectacles in Uganda*. Lond. 1898, p. 96, 97 (Bagandas).

215. Athénée, VI, 261, D.

216. Rob. Smith, *Rel. Sem.* 435 sqq. — Cf. Muller-Wieseler. *Denkmäler*, I, pl. LIX, 299, 6, image d'Héra Αἰγοράγος.

217. Ex. à Thèbes. Hérod. II, 42.

218. Varro. *De R. R.* I, 29, 3.

219. Lévit. I, 6, 8, 9 ; IX, 13. — Ex. XXIX, 17. — Les os ne devaient pas être brisés : Ex. XII, 46. *Nomb.* IX, 12.

vaient des noms significatifs : *teroumâ*, offrande élevée, *tenouphâ*, offrande tournée <sup>220</sup>.

L'incinération était un autre moyen. Dans tous les sacrifices hébreux, de même que le sang était entièrement attribué par voie d'aspersion ou d'effusion <sup>221</sup>, la graisse et les viscères étaient brûlés au feu de l'autel <sup>222</sup>. Les portions ainsi consacrées au dieu qui personnifiait la consécration lui parvenaient en fumée d'odeur agréable <sup>223</sup>. Lorsque le dieu intervenait dans le sacrifice, il était censé manger réellement et substantiellement la chair sacrifiée ; c'était « sa viande <sup>224</sup> ». Les poèmes homériques nous montrent les dieux s'asseyant aux banquets sacrificiels <sup>225</sup>. La chair cuite <sup>226</sup>, réservée au dieu, lui était présentée et était placée devant lui. Il devait la consumer. Dans la Bible, plusieurs fois, le feu divin jaillit et fait disparaître les chairs dont l'autel est chargé <sup>227</sup>.

Sur la chair qui restait après ces destructions préliminaires, d'autres prélèvements étaient faits. Le prêtre prenait sa part <sup>228</sup>. Or la part du prêtre était encore une part divine. Les rédacteurs du Pentateuque ont été préoccupés de savoir si la victime du *hattât* devait être brûlée ou mangée par les prêtres. Moïse et les fils d'Aaron furent, selon le Lévitique <sup>229</sup>, en désaccord sur ce point.

220. *Lév.* VII, 14 ; IX, 21 ; X, 14, 15 ; XIV, 12, 21.

221. V. plus haut, p. 72. On connaît les interdictions bibliques de manger le sang qui est la vie, et qui appartient à Dieu. *I Sam.* XIV, 32, 33 ; *Deut.* XII, 23 ; *Lév.* XVII, 11. *Gen.* IX, 2-5. Cf. *Virg. Georg.* II, 484. *Servius ad Æn.* III, 67 ; V, 78 ; Cf. Ellis, *Ewe Speaking Peoples*, p. 112. Cf. Marillier, « La place du totémisme », etc., *Rev. d'hist. des relig.* 1898, p. 351.

222. *Lév.* III, 3, 4, 16 sqq. ; VII, 23 ; IX, 19, 20 pour les *shelamim* *Lév.* IV, 8 sqq., 19, 31 ; IX, 10. — En Grèce : Stengel, *op. cit.*, p. 101 ; Paton *Cos*, 38 ; Hésych. ἐνδρατα ; Hérod. IV, 62.

223. *Lév.* I, 9, 13, 17 ; II, 2, 9, etc. ; *Ps.* LXVI, 15. Cf. *Es.* I, 13. Cf. Clermont-Ganneau, « Inscript. de Kanatha », in *C. R. de l'Ac. des Inscr.* 1898, p. 599. — *Il. A.* 301 ; , 549 sqq.

224. *Lév.* XXI, 8, 17, 21. *Ezech.* XLIV, 7. Hérod. IV, 61. Cf. à propos des *Hirpi Sorani*, et de la façon dont les loups enlevaient la viande des sacrifices, V. Mannhardt, *W. F. K.* II, p. 332.

225. *Od.* I, 51 sqq. H, 201 sqq.

226. Dans le rituel hébraïque la victime était bouillie ou bien brûlée, — Pour les victimes bouillies, voy. *I Sam.* II, 13 ; Hérod. IV, 61.

227. Voy. plus haut, p. 58.

228. *Ex.* XXIX, 32 sqq. ; *Lév.* VII, 8, 14 ; *I Sam.* II, 13 sqq. *Ezech.* XLIV, 29 sqq. — *C. I. S.* 165 passim, 167.

229. *Lév.* X, 16 sqq. Cf. IV, 11 ; VI, 18 sqq.

Les deux rites avaient donc visiblement le même sens<sup>230</sup>. De même, dans les sacrifices expiatoires romains, les prêtres mangeaient la chair<sup>231</sup>. Dans le *zebah shelamim*, les prêtres gardaient les parties spécialement présentées à Iahwe, l'épaule et la poitrine<sup>232</sup>, la *tenouphâ* et la *teroumâ*. Les parts réservées aux prêtres ne pouvaient être mangées que par eux et leurs familles, et dans un lieu sacré<sup>233</sup>. Les textes grecs contiennent nombre de renseignements, non moins précis, sur les parties des victimes et des oblations réservées aux sacrificateurs<sup>234</sup>. Sans doute, les rites paraissent quelquefois assez peu exigeants ; ainsi, les prêtres emportent leur part chez eux ; on fait argent de la peau des victimes et les prélèvements finissent par ressembler à un casuel. Il y a, pourtant, lieu de croire que les prêtres étaient, dans ce cas encore, les agents, les représentants, les lieutenants du dieu. Ainsi les mystes de Bacchus déchiraient et dévoraient les victimes quand ils étaient possédés<sup>235</sup>. On doit peut-être considérer comme parts sacerdotales divers prélèvements faits par les rois<sup>236</sup> ou par des familles sacrées<sup>237</sup>.

L'incinération, la consommation par le prêtre avait pour objet d'éliminer complètement du milieu temporel les parties de l'animal qui étaient ainsi détruites ou consommées. Comme l'âme que l'immolation avait antérieurement dégagée, /75/ elles étaient, par cela même, dirigées

230. Le différend fut tranché par une distinction : la victime devait être brûlée « hors du camp » lorsque le sang avait été apporté dans le sanctuaire, c'est-à-dire hors du sacrifice du Grand Pardon. Dans les autres cas la chair appartenait aux prêtres. *Lév.* VI, 23 ; X, 18. Cf. IV, 21 ; VIII, 17 ; IV, 11.

231. Cf. *Act. fr. Arv.* a. 218. (C. I. L., VI, 2104) et *porcilia piaculares epulati sunt et sanguinem postea*. — *Serv. ad Aen.* III, 231.

232. *Ex.* XXIX, 27, sqq. — *Lév.* VII, 13, 29 sqq. ; X, 14. — *Nombres*, V, 9 ; VI, 20 ; XVIII, 8 sqq. — *Deut.* XVIII, 3.

233. *Lév.* VI, 19, 22 : Les hommes seuls peuvent manger du *hattât* et il faut qu'ils soient purs. — Pour les *shelamim* (X, 14) les femmes des Cohanim sont admises, mais il faut les manger en un lieu pur. Les viandes sont toujours cuites dans une chambre sacrée : *Ezéch.* XLVI, 20.

234. Paton. *Cos.* 37, 21, 51 ; 38, 2, 5 ; 39, 10 sqq. — Michel, *op. cit.* 714 (Mykonos), 726 (Milet). — B. C. H., 1889, p. 300 (Sinope). — Pausanias, V, 13-2. — Stengel, « Zunge des Opfertier », in *Jahrb. f. Phil.* 1879, p. 687 sqq.

235. Rohde, *Psyche*, II, p. 15.

236. Hérod. IV, 161 ; VI, 57.

237. Paton, *Cos.* 38, 17.

vers le monde sacré. Il y avait des cas où la destruction et l'élimination qui en résultait portaient sur le corps tout entier et non pas seulement sur certaines de ses parties. Dans l'*ôlâ* hébraïque et dans l'holocauste grec<sup>238</sup>, la victime était tout entière brûlée sur l'autel ou dans le lieu sacré, sans que rien en fût distrait. Le prêtre, après avoir lavé les entrailles et les membres de la bête, les plaçait sur le feu où ils se consumaient<sup>239</sup>. Le sacrifice était appelé quelquefois *Kalil*, c'est-à-dire complet<sup>240</sup>.

Parmi les cas de destruction complète, il en est un certain nombre qui présentent une physionomie spéciale. L'immolation de la victime et la destruction de son corps s'opéraient d'un seul coup. On ne commençait pas par la tuer pour incinérer ensuite ses restes : tout se passait à la fois. Tels étaient les sacrifices par précipitation. Qu'on jetât l'animal dans un abîme, qu'on le précipitât de la tour d'une ville ou du haut d'un temple<sup>241</sup>, on réalisait ipso facto la séparation brutale qui était le signe de la consécration<sup>242</sup>. Ces sortes de sacrifices s'adressaient très généralement aux divinités infernales ou aux mauvais génies. Chargées d'influences mauvaises, il s'agissait surtout de les éloigner, de les retrancher du réel. Sans doute, toute idée d'attribution n'était pas absente de l'opération. On se représentait vaguement que l'âme de la victime, avec toutes les puissances malfaisantes qui étaient en elle, s'en allait rejoindre le monde des puissances malfaisantes ; c'est ainsi que le bouc du Grand-Pardon était dévoué à

238. Plat. *Qu. Symposiacæ*, VI, 8, 1 (Smyrne). — Virg. *Æn.*, VI, 253. Serv. *ad loc.* — Cf. Tautain, in *Anthropologie*, 1897, p. 670. — Les LXX ont traduit *ôlâ* par holocauste.

239. *Lév.* I, 9 ; IX, 14 ; IX, 20 ; I, 17. — *Ezéch.* XL, 38.

240. *Deut.* XXXIII, 10 ; *ôlâ kalil*, I *Sam.* VII, 9. — *Ps.* LI, 21, le *kalil* est distingué de l'*ôlâ*.

241. Luc. *de Dea Syria*, 58. — Hérodien, V, 5 sqq. ; Lamprid, *Hélag.* 8. — Movers, *Phön.* I, 365. — Plut. *d. Is. et Os.* 30. — Aux *Thargélies* : Am monios, p. 142 Valck. ; cf. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 136, n. 1. — Aux Thesmophories : *Rhein. Mus.* XXV, 549 (Schol. à Luc. *Dial. mer.* II, 1). — A Marseille : Serv. *ad Æneid.* III, 57. — Le bouc d'Azazel, au jour du Grand Pardon était de même précipité du haut d'un rocher. (*Talm. J. Mischnâ de Yoma*, VI, 3, 7).

242. Il y a quelque analogie entre ces précipitations et certaines des noyades des victimes pratiquées dans les fêtes agraires. V. Stengel, *op. cit.*, p. 120 sqq. — Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 278, 287. Cf. Rohde, *Psyche*, I, 192.

Azazel<sup>243</sup>. Mais l'essentiel était de l'éliminer, de l'expulser. /76/ Aussi arrivait-il que l'expulsion avait lieu sans qu'il y eût mise à mort. A Leucade, on prévoyait que la victime échappât ; mais elle était exilée<sup>244</sup>. L'oiseau lâché aux champs dans le sacrifice de la purification des lépreux en Judée<sup>245</sup>, le βούλιμος<sup>246</sup> chassé des maisons, et de la ville d'Athènes, sont sacrifiés de cette manière. Malgré la différence des rites, il se passe ici le même phénomène que sur l'autel de l'*olâ* à Jérusalem lorsque la victime monte tout entière en fumée devant la face de Iahwe. Des deux parts, elle est séparée, elle disparaît complètement, quoique ce ne soit pas vers les mêmes régions du monde religieux qu'elle se dirige dans les deux cas.

Mais quand les restes de la victime n'étaient pas tout entiers attribués soit aux dieux, soit aux démons, on s'en servait pour communiquer soit aux sacrifiants, soit aux objets du sacrifice, les vertus religieuses qu'y avait suscitées la consécration sacrificielle. Les opérations que nous allons décrire correspondent à celles que nous avons rencontrées au début de la cérémonie. Nous avons vu alors le sacrifiant, par l'imposition des mains, passer à la victime quelque chose de sa personnalité. Maintenant, c'est la victime ou ce qui en reste qui va passer au sacrifiant les qualités nouvelles qu'elle a acquises par la sacrifice. Cette communication peut s'obtenir par une simple bénédiction<sup>247</sup>. Mais, en général, on recourait à des rites plus matériels ; c'étaient, par exemple, l'aspersion du sang<sup>248</sup>, l'application de la peau<sup>249</sup>, des onctions de

243. *Lév.* XVII, 26.

244. Strabon, X, 2, 9.

245. *Lév.* XIV, 53.

246. Plut. *Quæst Symp.* VI, 8, 1. Voir pour un certain nombre de faits du même genre, dont le nombre pourrait être aisément augmenté, Frazer, *Gold. B.* II, p. 157 sqq.

247. *Lév.* IX, 22. — Le *Çat. Br.* exprime merveilleusement le même principe : « le sacrifice appartient aux dieux, la bénédiction au sacrifiant ». *Çat. B.* 2, 3, 4, 5.

248. *Lév.* XIV, 7. — Wellhausen, *Reste des arabischen Heidenthums* p. 174 (initiation). — En Grèce, Xénophon, *Anab.* II, 2, 9 (serment). — Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 277, p. 593 (purification).

249. Luc, *Dea Syria*, 55. — Paus. I, 34, 3 (on se couche sur la peau de la victime). Cf. Frazer, *Pausanias*, t. II, p. 476. — Δίος κνώϊον. Stengel, *op. cit.*, p. 146. Cf. Lenormant, *Gaz. Archeol.* 1884, p. 352 ; Rob. Smith, *Rel. sem.*, p. 437, 438.

graisse<sup>250</sup>, le contact des résidus de la crémation<sup>251</sup>. Parfois, /77/ l'animal était coupé en deux et le sacrifiant passait au travers<sup>252</sup>. Mais le moyen de réaliser la communication la plus parfaite était d'abandonner au sacrifiant une part de la victime qu'il consommait<sup>253</sup>. Il s'assimilait les caractères du tout quand il en mangeait une parcelle. D'ailleurs, de même qu'il y avait des cas où tout était brûlé par le dieu, il y en avait d'autres où le sacrifiant recevait la totalité de l'oblation<sup>254</sup>.

Toutefois, ses droits sur la partie de la victime qui lui était abandonnée étaient limités par le rituel<sup>255</sup>. Il devait très souvent la consommer dans un temps donné. Le Lévitique permet de manger le lendemain de la cérémonie le reste de la victime du sacrifice du vœu (*neder*) et du sacrifice désigné par le nom de *nedabâ* (offrande volontaire). Mais s'il y en avait encore le troisième jour, ils devaient être brûlés ; celui qui en mangeait péchait gravement<sup>256</sup>. Généralement, la victime doit être mangée le jour même du sacrifice<sup>257</sup> ; quand il a lieu le soir, rien ne doit rester au matin : c'est le cas du sacrifice de la Pâque<sup>258</sup>. On trouvait en Grèce des restrictions analogues, par exemple, dans les sacrifices θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις, dieux chthoniens, à Myonia en Phocide<sup>259</sup>. En outre, le repas sacrificiel ne pouvait avoir lieu que dans l'enceinte du sanctuaire<sup>260</sup>. Ces

250. Rob. Smith, *op. cit.*, 383-4.

251. Cendres de la vache rousse qui servent aux eaux de lustration, *Nomb.* XIX, 9. — Ovide, *Fastes*, IV, 639, 725, 733.

252. Voir plus haut, *Jér.* XXXIV, 18 sqq. ; cf. I *Rois*, XVIII, 36. Le rite semble avoir fait partie d'un sacrifice sacramentaire, symbolique d'un contrat. Cf. *Gen.* XIII, 9 sqq. *Plut. Qu. Rom.* 111.

253. On sait que le nom technique des chairs du *zebah shelamim*, etc., qu'on pouvait consommer dans Jérusalem était celui de *Qedashim* = saintetés (cf. LXX *ἁγία ἕγχεα*). *Jér.* XI, 15. Cf. Rob. Smith, *Rel. Sem.*, p. 238.

254. Dans le *zebah shelamim*, en dehors des parties réservées, le sacrifiant a droit au tout.

255. Voy. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 237 sqq.

256. *Lév.* VII, 15-18 ; XIX, 5-8 ; *Ex.* XXIX, 34. Cf. Mannhardt, *W. F. K.* II, p. 250. — Frazer, *Gold. B.* II, p. 70.

257. *Lév.* VII, 15 ; XXII, 29, 30. Voy. *Dillmann-Knobel*, t. XII, p. 448.

258. *Ex.* XII, 10 ; XXIII, 18 ; XXIV, 25 ; *Deut.* XVI, 4.

259. *Paus.* X, 38-6 ; Voy. Frazer, t. III, p. 240. — Rob. Smith, *op. cit.*, p. 282, 369. — Cf. *Athènes*, VII, p. 276.

260. *Paus. ib.* ; II, 27, 1 ; VIII, 38-6. *Hesych. s. v.* Ἐστία ὄσομεν. — *Paton, Cos.* 38, 24.

précautions étaient destinées à empêcher que les restes de la victime, étant sacrés, n'entrassent en contact avec les choses profanes. La religion défendait la sainteté des objets sacrés en même temps qu'elle protégeait le /78/ vulgaire contre leur malignité. Si, quoique profane, le sacrifiant était admis à y toucher et à en manger, c'est que la consécration, en le sanctifiant, l'avait mis en état de le faire sans danger. Mais les effets de sa consécration ne duraient qu'un temps ; ils s'évanouissaient à la longue et c'est pourquoi la consommation devait se faire dans un délai déterminé. Inutilisés, les restes devaient être tout au moins, s'ils n'étaient pas détruits, serrés et surveillés<sup>261</sup>. Même les résidus de la crémation qui ne pouvaient être ni détruits ni utilisés n'étaient pas jetés au hasard. Ils étaient déposés dans des endroits spéciaux protégés par des interdictions religieuses<sup>262</sup>.

L'étude du sacrifice animal hindou, dont nous avons interrompu la description, présente un ensemble, rarement réalisé, de toutes ces pratiques, et de celles qui concernent l'attribution aux dieux, et de celles qui regardent la communication aux sacrifiants.

Immédiatement après l'étouffement de la victime, on en assure par un rite spécial la pureté sacrificielle. Un prêtre conduit auprès du corps étendu la femme du sacrifiant qui a assisté à la cérémonie<sup>263</sup>, et, pendant différents lavages, elle « fait boire » à chacun des orifices de la bête les eaux de purification<sup>264</sup>. Cela fait, le dépeçage commence. Dès

261. *Paus.* X, 32-9. (Culte d'Isis à Tithorea) : les restes de la victime restaient exposés dans le sanctuaire d'une fête à l'autre ; et, avant chaque fête on les enlève et les enfouit.

262. *Lév.* VI, 4 ; XIV, 4 ; cf. IV, 11 ; on recouvrait de terre le sang des oiseaux tués dans le temple. — A Olympie il y avait un monceau de cendres devant l'autel : *Paus.* X, 13, 8 ; Voy. Frazer, t. III, 556 ; Stengel, p. 15.

263. La femme du sacrifiant assiste à tous les sacrifices solennels hindous, à une place spéciale, liée légèrement, et est l'objet de certains rites, qui lui communiquent en quelque sorte les effluves du sacrifice et assurent sa fécondité. *Kâty. çr. sû*, VI, 6, 1 sqq. *Ap. çr. sû*, III, 18, 1, 12 com.

264. Elle fait boire tous les souffles *sarvân prânân* (*Ap.*, VII, 18, 6) pendant que l'officiant asperge à grande eau tous les membres (*T. S.*, 1, 3, 9, 1. Cf. 6, 3, 9, 1 ; *V. S.* VI, 14 ; *Ç. B.* 3, 8, 2, 4, 7), on doit reconstituer *nâsike*, etc., in *T. S.*). La cérémonie a plusieurs sens. Les Taitt ont exagéré le côté propitiatoire : la mort est « une douleur », une flamme qui brûle avec les souffles, qu'il faut apaiser. Pour cela, on fait boire aux souffles de l'eau, et la douleur et la flamme partent

le premier /79/ coup de couteau, le sang coule ; on le laisse s'échapper. C'est la part destinée aux mauvais génies. « Tu es la part des *raksas*<sup>265</sup>. »

Vient alors la cérémonie qui a pour objet d'attribuer au dieu la partie essentielle de la victime : c'est la *vapâ*, en terme médical le *grand épiploon*<sup>266</sup>. On l'enlève rapidement avec toutes sortes de précautions et de propitiations. On l'amène processionnellement comme une victime, le

avec l'eau dans la terre. (Cf. *Ç. B.*, 3, 8, 2, 8, 16). Aussi les Taitt ont-ils pour chacun des *mantras* adressés à chaque orifice : « Buvez » et non pas « purifiez-vous » (*Vâj.*), expression qui correspond au nom même du rite. L'explication des *Vâj.* insiste sur le côté purificateur du rite ; ils disent : « Purifiez-vous » : la victime est une vie, elle est même l'*amrta* (nourriture immortelle, l'immortalité) des dieux. Or on tue la bête quand on l'étouffe et l'apaise. Mais les eaux sont les souffles de vie (contiennent les principes vitaux) ; ainsi, ce faisant (cette lustration), on replace les souffles. La victime redevient vie et nourriture immortelle des immortels. (*Ç. B. loc. cit.*)

265. *Ap.*, VII, 18, 14, *mantras* : *T. S.*, 1, 3, 9, 2 ; *V. Ib.*, 6, 3, 9, 2, propose un rite plus précis. (Cf. *Kâly.*, VI, 6, 11.) Mais les textes de l'école du *Rg Veda* (l'*adhṛgunigada Ācṡ. çr. sū.*, III, 3, 1 ; *Ait. Br.*, 6, 7, 1, 10) parlent simplement de répandre le sang pour les démons, afin qu'ils s'éloignent. La discussion instituée à ce sujet est intéressante : il est expliqué que les démons, comme les dieux, assistent aux sacrifices ; qu'il leur faut à eux aussi leurs parts ; parce que sans cela, comme ils y ont droit, si on ne la leur donnait pas pour les écarter (*nir-ava-dâ* ; cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 218 et *T. S.*, 6, 3, 9, 2), ils « s'appesantiraient » sur le sacrificiant et sa famille. — Différentes autres parties de la victime sont ainsi attribuées aux démons, ce sont : les gouttes de sang qui s'échapperont lors de la cuisson du cœur (*Kâty.*, VI, 7, 13) et de plus, l'estomac, et les excréments, et les brins de gazon sur lesquels on répand le sang recueilli. (*Āp.* ne donne pas ces détails ; voy. Schwab, p. 137), on les enfouit tous dans la « fosse aux excréments », en dehors du lieu sacrificiel (*Āp.*, VII, 16, 1 ; cf. *Ācṡ.*, III, 3, 1). *L'Ait. Br.*, 6, 6, 16 donne une autre interprétation à cet enfouissement. — Les textes glissent assez volontiers sur ces parts faites aux démons. Il a paru rite irreligieux (cf. *Ait.*, 6, 7, 2), de convier les ennemis des dieux au sacrifice. — Mais les rites sont nets : en général tous les débris inutilisables des sacrifices (par exemple les sons des grains concassés pour fabriquer un gâteau) sont ainsi rejetés, expulsés. — On peut comparer à ces faits : la pratique grecque du sacrifice à *Ἡραγαμῆλια*, où l'on rejetait le fiel de la victime (*Plut. Conj. præc.*, 27), et la prescription biblique d'enfouir le sang des oiseaux de purification. — Faisons observer que le rituel des sacrifices de l'Inde prouve que, contrairement aux idées admises, un sacrifice sanglant n'a pas nécessairement pour principe l'usage à faire du sang.

266. La partie supérieure du péritoine, musculeuse et grasseuse, « la plus juteuse, pour toi, du milieu, parmi les graisses, a été enlevée, nous te la donnons ». *R. V.*, III, 21, 5. Elle est la partie centrale de la bête ; le principe de sa vie individuelle, son *âtman* (*T. S.*, 6, 3, 9, 5), comme le « sang est la vie » chez les Sémites. Elle est le principe sacrificiel de la victime (le *medhas*) *T. S.*, 3, 1, 5, 2 ; *Ç. B.*, 3, 8, 2, 28 ; voy. *Ait. Br.*, 7, 3, 6, un mythe rituel curieux.

sacrifiant tenant toujours le prêtre qui la porte<sup>267</sup>. On la fait cuire auprès /80/ du feu sacré et on dispose les choses de manière à ce que la graisse, en fondant, coule goutte à goutte sur le feu. On dit qu'elle tombe « sur la peau du feu<sup>268</sup> », c'est-à-dire d'Agni et, comme Agni est chargé de transmettre aux dieux les offrandes, c'est une première part attribuée aux dieux<sup>269</sup>. — Une fois la *vapâ* cuite, découpée, on la jette au feu<sup>270</sup>, au milieu de bénédictions, de révérences et après que les invocations nécessaires ont été faites. C'est une nouvelle part pour les dieux. Cette seconde attribution est elle-même traitée comme une sorte de sacrifice complet<sup>271</sup>; c'est ainsi qu'on s'excuse auprès de la *vapâ*, comme on avait fait auprès de la victime au moment de l'immolation. — Cela fait, on revient à la bête, on l'écorche et, dans ses chairs, on découpe dix-huit morceaux<sup>272</sup>, que l'on fait cuire ensemble. La

267. *Āp. cr. sū.* VII, 19, 3 sqq. En tête marche un prêtre, ayant un brandon allumé à la main, puis le prêtre qui porte la portion à l'aide de deux broches (car il ne doit pas la toucher directement), puis le sacrifiant qui tient le prêtre comme plus haut (*Āp.*, VII, 19, 6, 7, comm.). Les raisons du rite sont les mêmes que celles indiquées plus haut (V. p. 67 et n° 1. *T. S.*, 6, 3, 9, 3 et 4).

268. *R. V.*, III, 21, 5. Trad. d'Oldenberg (*ad loc.*) contre Sâyana in *R. V.*, et *T. B.*

269. Tout le rite est fort ancien car un des prêtres récite l'hymne : *R. V.*, II, 75, 1, puis III, 21 tout entier = *T. B.*, III, 6, 7, 1 sqq. = *M. S.*, 3, 10, 1. — Cf. *T. S.*, 6, 4, 3, 5. Cf. *Ait. Br.*, 7, 2, 5 sqq. — Voy. Ludwig, *Rig-Veda*, IV, p. 303. — Bergaigne, *Hist. de la liturgie védique*, p. 18, considère cet hymne comme récent parce qu'il est formé de vers de mètres variés, c'est-à-dire d'une série de formules entièrement séparées. (Voy. Oldenberg, *Vedic Hymns S. B. E.*, XLVI, p. 283.) Ce fait est incontestable; les formules sont de diverses sources, et ont été corrigées tardivement. Mais les formules sont bien antérieures à l'hymne. De telle sorte que si l'hymne n'a pas d'unité de rédaction, il présente une unité d'objet, et la façon naturelle dont il a été composé démontre qu'il se rattache à un des rites les plus anciens. — L'hymne décrit fort exactement tous les détails de l'opération (Cf. *T. S.*, 6, 3, 9, 5 et *Ç. B.*, 3, 8, 2, 11). A ce rite sacrificiel des plus importants, les brahmanes ont trouvé une signification naturaliste.

270. *Ap.*, VII, 22, 2.

271. Tous se lavent. *Ap.*, VII, 22, 6. = *Kāty*, 6, 6, 29 = *Āçv.*, 3, 5, 1 et 2. Les mantras sont *T. S.*, 4, 1, 5, 1 = *R. V.*, X, 9, 1 — 3. La *V. S.*, VI, 16 donne le même texte que *A. V.*, VI, 89. Le dernier mantra exprime la délivrance de la maladie, du péché, de la mort, de la malédiction, divine et humaine. — C'est d'ailleurs le sacrifice de la *vapâ*, qui marque, dans le cas où le sacrifice a pour but de racheter un homme, le moment précis du rachat.

272. Voy. Schwab, *Thieropf.*, n° 98, p. 126 sqq.

graisse, le bouillon, l'écume<sup>273</sup> qui surnagent<sup>274</sup> dans le pot où a lieu cette cuisson, est pour le dieu ou le couple de dieux auquel s'adresse ce sacrifice : on sacrifie tout cela dans le feu. Ce qu'on détruit ainsi représente formellement /81/ encore une fois la victime tout entière<sup>275</sup>, c'est une nouvelle élimination totale de la bête qui se trouve effectuée de cette manière. — Enfin, sur les dix-huit morceaux qui ont servi à faire ce bouillon, un certain nombre sont prélevés qui sont encore attribués à différentes divinités ou personnalités mythiques<sup>276</sup>.

Mais sept de ces parts servent à un tout autre objet<sup>277</sup> : c'est par elles que va être communiquée au sacrificant la vertu sacrée de la victime<sup>278</sup>. Elles constituent ce qu'on nomme l'*idâ*. Ce nom est également celui de la déesse qui personnifie les bestiaux et qui dispense la fortune et la fécondité<sup>279</sup>. Le même mot désigne donc cette divinité et la part sacrificielle<sup>280</sup>. C'est que la déesse vient s'y incarner au cours même de la cérémonie, et voici comment s'opère

273. Voy. Schwab, *Thieropf.*, p. 141, n° 1, cf. Ludwig, *Rig-Veda*, IV, p. 361. — Voy. *Ap.*, VII, 25, 7 sqq. — *Ç. B.*, 3, 8, 3, 10. Eggel *ad loc.*

274. *Ap.*, VII, 25, 8.

275. *T. S.*, 6, 3, 11, 1. Pendant la sacrifice on récite : *R. V.*, VI, 60, 13 ; I, 109, 7 et 6 = *T. B.*, 6, 3, 11, 1 sqq., formules de glorification aux dieux, et décrivant la façon dont ils agréent l'offrande et la consomment une fois qu'elle leur est parvenue.

276. A Agni qui parfait les rites (voy. Web. *Ind. Stud.*, IX, p. 218) cf. Hilleb. *N. V. O.*, p. 118. — Pour les autres êtres auxquels sont attribuées des parts (du gros intestin) dans une offrande supplémentaire (*Ap.* VII, 26, 8 sqq.) voy. Schwab, n° 104. Les mantras récités et les réponses se correspondent assez mal.

277. On peut leur en ajouter d'autres, sans os. *Ap.*, VII, 24, 11.

278. Sur l'*Idâ*, voir tout particulièrement : Oldenb. *Rel. d. Ved.*, p. 289 sqq. et les passages cités à l'Index.

279. Voy. Berg. *Rel. véd.*, I, 323, 325 ; II, 92, 94. Syl. Lévi, *Doctr.*, p. 103 sqq.

280. Ce moment du sacrifice est assez important pour que le *Çat. Br.*, y ait rattaché la fameuse légende devenue classique, du déluge. (*Çat. Br.*, 1, 8, 12 entier ; Eggel. *ad loc.*, S. B. E., XII.) Cf. Web. *Ind. Stud.*, I, p. 8 sqq. — Muir, *Old Sanskrit Texts*, I, p. 182, p. 196 sqq. — Mais les autres Brâhmanas n'ont, de cette légende, que la fin, qui est seule un article de foi brahmanique. Selon eux, c'est en inventant le rite de l'*Idâ*, en créant ainsi la déesse *Idâ* (sa femme, ou sa fille selon les textes) que Manu, le premier homme et le premier sacrificant, a acquis postérité et bétail (voy. *T. S.*, 1, 7, 1 et 2, tout entiers 6, 7 ; *T. B.*, 3, 7, 5, 6). En tout cas, elle et son correspondant matériel représentent les bestiaux, en sont toute la force : *idâ vai paçavo*, « *idâ*, c'est les bestiaux ».

cette incarnation. Dans les mains d'un prêtre, préalablement ointes<sup>281</sup>, on place l'*idâ*; les autres prêtres et le sacrifiant l'entourent et la touchent<sup>282</sup>. Pendant qu'ils sont dans cette position, on invoque la déesse<sup>283</sup>. Il s'agit ici d'une invocation au sens propre et technique du mot (*vocare in*, appeler dedans). La divinité n'est pas seulement invitée à assister et à participer au sacrifice, mais à descendre dans l'offrande. C'est une véritable transsubstantiation qui s'opère. Sur l'appel qui lui est adressé, la déesse vient et amène avec elle toutes sortes de forces mythiques, celles du soleil, du vent, de l'atmosphère, du ciel, de la terre, des bestiaux, etc. C'est ainsi que, comme dit un texte, on épuise sur l'*idâ* (part sacrificielle) tout ce qu'il y a de bon dans le sacrifice et dans le monde<sup>284</sup>. Alors, le prêtre qui la tenait en ses mains mange sa part<sup>285</sup> et, ensuite, le sacrifiant en fait autant<sup>286</sup>. Et tout le monde reste assis en silence jusqu'à ce que le sacrifiant se soit rincé la bouche<sup>287</sup>. Alors<sup>288</sup>, on distribue leurs parts aux prêtres, qui représentent chacun un dieu<sup>289</sup>.

281. Voy. Huillebr. *N. V. O.*, p. 124; Schwab, *Tb.*, p. 148.

282. Hillebr., p. 125.

283. La cérémonie se nomme *idâbhvayana*, ou bien *idopahvâna*, terme qui correspond exactement à l'*epiclèse* de la messe chrétienne. Le texte est *Āçv. çr. sû.*, I, 7, 7, traduit in Hillebr. *N. V. O.*, p. 125 et 6; Oldenb. *Rel. d. Véd.*, p. 290 sqq. Les textes *Çāṅkh. çr. sû.*, I, 10, 1; *Taitt. Br.*, 3, 5, 8, 1; 3, 5, 13, 1 sqq. sont légèrement différents. — Cette invocation consiste essentiellement en une série d'appels de la divinité, qui est censée amener avec elle toutes les forces mentionnées, et d'autre part convier, à son tour, les prêtres et le sacrifiant à prendre sa part des forces ainsi amassées. Le sacrifiant dit, pendant une pause (*Āp.*, IV, 10, 6. — *T. S.*, 1, 7, 1, 2) : « que cette offrande (de lait de mélange) soit ma force ».

284. *Taitt. Br.*, 3, 5, 8 fin, 3, 5, 13, fin.

285. *L'avântaredâ*, *idâ* supplémentaire qu'il tient dans l'autre main. (Voy. Weber, *Ind. St.*, IX, p. 213.) Il dit (*Āçv. çr. sû.*, I, 7, 8; cf. *T. S.*, 2, 6, 8, 1 et 2) : « *Idâ*, agréée notre part, fais prospérer nos vaches, fais prospérer nos chevaux. Tu disposes de la fleur de richesse, nourris-nous-en, donne-nous-en. »

286. Le sacrifiant dit : « *Idâ*, agréée, etc., puissions-nous consommer de toi, nous en corps et en âme (comm. à *Taitt. Br.*), nous tous avec tous nos gens » (*T. B.*, 3, 7, 5, 6).

287. *Āçv.*, I, 8, 2.

288. Certaine école prescrit un rite de présentation aux mânes. (*Kâty.*, 3, 4, 16 et 17). Le rite quoique ancien (*V. S.*, II, 31) n'est qu'un rite d'école.

289. Voy. les mantras in Hillebr. *N. V. O.*, 126 sqq.; c'est ainsi que la bouche de l'*agnidhra* (prêtre du feu) est censée être la bouche

/83/ Après avoir distingué dans les divers rituels qui viennent d'être comparés les rites d'attribution aux dieux et les rites d'utilisation par les hommes, il importe de remarquer leur analogie. Les uns et les autres sont faits des mêmes pratiques, impliquent les même manœuvres. Nous avons retrouvé des deux côtés l'aspersion du sang ; l'application de la peau, ici sur l'autel ou sur l'idole, là sur le sacrifiant ou les objets du sacrifice ; la communion alimentaire, fictive et mythique pour ce qui regarde les dieux, réelle pour ce qui concerne les hommes. Au fond même, ces différentes opérations sont toutes substantiellement identiques. Il s'agit de mettre en contact la victime une fois immolée soit avec le monde sacré, soit avec les personnes ou les choses qui doivent profiter du sacrifice. L'aspersion, l'attouchement, l'application de la dépouille ne sont évidemment que des manières différentes d'établir un contact que la communion alimentaire porte à son plus haut degré d'intimité ; car elle produit non pas un simple rapprochement extérieur, mais un mélange des deux substances qui s'absorbent l'une dans l'autre au point de devenir indiscernables. Et si ces deux rites sont à ce point semblables, c'est que l'objet poursuivi de part et d'autre n'est lui-même pas sans analogie. Dans les deux cas, il s'agit de faire communiquer la force religieuse que les consécration successives ont accumulée dans l'objet sacrifié, d'un côté avec le domaine du religieux, de l'autre avec le domaine profane auquel appartient le sacrifiant. Les deux systèmes de rites contribuent, chacun dans leur sens, à établir cette continuité qui nous paraît, après cette

---

même d'Agni. Les parts sacerdotales sont donc bien des parts divines. — Il ne s'agit pas ici, comme l'a vu M. Oldenberg, d'un repas en commun, d'un rite de communion sociale, quelles qu'en soient les apparences. Dans l'*Idâ* « la part du sacrifiant » a une sorte de vertu « médecine » (Oldenb.) ; elle donne de la force au sacrifiant « elle place en lui les bestiaux » comme disent les textes : *paçûn yajamâne dadbhâti* (à remarquer l'emploi du locatif). Voy. *T. S.*, 2, 6, 7, 3 : *Ait. Br.*, 2, 30, 1 ; 6, 10, 11 ; *Çat. Br.*, 1, 8, 1, 12, etc. — L'*Idâ* fait partie du rituel des sacrifices solennels hindous. — Ajoutons que les restes de la victime sont, dans une certaine mesure, profanés : les brahmanes et le sacrifiant peuvent les emporter chez eux. (Schwab, p. 149.) Nous ne connaissons pas de règle prescrivant des délais pour la consommation des restes des victimes. Mais il en existe pour la consommation de toutes les nourritures en général.

analyse, être l'un des caractères les plus remarquables du sacrifice. La victime est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit. Grâce à elle, tous les êtres qui se rencontrent au sacrifice, s'y unissent. Toutes les forces qui y concourent se confondent.

Il y a plus : il n'y a pas seulement ressemblance, mais solidarité étroite entre ces deux sortes de pratiques d'attribution. Les premières sont la condition des secondes. Pour que la victime puisse être utilisée par les hommes, il faut que les dieux aient reçu leur part. Elle est, en effet, chargée d'une telle sainteté que le profane, malgré les consécration préalables qui l'ont, dans une certaine mesure, élevée au-dessus de sa nature ordinaire et normale, ne peut y toucher sans danger. Il faut donc abaisser de quelques degrés cette religiosité qui est en elle et qui la rend inutilisable pour de /84/ simples mortels. Déjà l'immolation avait, en partie, atteint ce résultat. En effet, c'est dans l'esprit que cette religiosité était le plus éminemment concentrée. Une fois donc que l'esprit est parti, la victime devient plus abordable. On pouvait la manier avec moins de précautions. Il y avait même des sacrifices où tout péril avait dès lors disparu ; ce sont ceux où l'animal tout entier est utilisé par le sacrifiant, sans qu'il en soit rien attribué aux dieux. Mais, dans d'autres cas, cette première opération ne suffisait pas à décharger la victime autant qu'il était nécessaire. Il fallait donc s'y reprendre à nouveau pour éliminer encore, vers les régions du sacré, ce qui y était resté de trop redoutable ; il fallait, comme le dit le rituel hindou, refaire une sorte de nouveau sacrifice <sup>290</sup>.

Ainsi les rites, si nombreux, qui sont pratiqués sur la victime, peuvent être, dans leurs traits essentiels, résumés en un schéma très simple. On commence par la consacrer ; puis les énergies que cette consécration a suscitées et concentrées sur elle, on les fait échapper, les unes vers les êtres du monde sacré, les autres vers les êtres du monde profane. La série d'états par lesquels elle passe pourrait donc être figurée par une courbe : elle s'élève à un degré maximum de religiosité où elle ne reste qu'un instant, et

---

290. Voy. plus haut, p. 80.

d'où elle redescend ensuite progressivement. Nous verrons que le sacrifiant passe par des phases homologues<sup>291</sup>.

/85/ *La sortie*

Les effets utiles du sacrifice sont produits ; cependant, tout n'est pas terminé. Le groupe de gens et de choses qui s'est formé pour la circonstance autour de la victime n'a plus de raison d'être ; encore faut-il qu'il se dissolve

291. On a pu s'étonner que, dans ce schème, nous n'ayons pas fait allusion aux cas où la victime est autre chose qu'un animal. Nous en avons relativement le droit. Nous avons vu, en effet, comment les rituels ont proclamé l'équivalence des deux sortes de choses (voy. plus haut, p. 40). Par exemple, dans tout l'ensemble des sacrifices agraires, leur identité foncière rend possible la substitution des unes aux autres (voy. p. 117). Mais il y a plus, il est possible d'établir des symétries réelles entre les victimes et les oblations sacrificielles. — La préparation des gâteaux, la façon dont on les oignait d'huile ou de beurre, etc., correspond à la préparation de la victime. Même la création de la chose sacrée, au cours de la cérémonie est bien plus évidente, dans le cas de l'oblation, que dans tout autre, puisqu'on la confectionne souvent de toutes pièces, sur le terrain même du sacrifice. (Voy. Inde : Hillebr. *N. V. O.*, p. 28, 41) surtout au cas où ce sont des figurines (voy. pour l'Inde, Hillebr. *Rit. Lit.*, § 64, p. 116 ; § 48. Cf. Weber, *Nakṣatra*, II, 338, renseignements assez fragmentaires : *Çāṅkh. grh. sū* IV, 19). Pour la Grèce, voy. plus haut, p. 40. Stengel, p. 90 sqq. — Festus, 129 ; cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 84, p. 139 sqq. — Lobeck, *Aglaophamus*, p. 119, 1080 sqq. — Ensuite la destruction a le même caractère de consécration définitive que la mise à mort d'une victime animale. On met toujours, au moins l'esprit de l'oblation, hors du monde réel. Seule, une différence existe, naturelle, d'ailleurs même des choses : dans la majorité des cas le moment de l'attribution et celui de la consécration coïncident, sans que la victime porte pour autant le caractère d'une chose à éliminer. En effet, la libation est détruite au moment où elle découle sur l'autel, se perd dans la terre, s'évapore ou brûle dans le feu, le gâteau, la poignée de farine se consomment et partent en fumée. La sacrificiation et l'attribution à la divinité ne font qu'un seul et même temps rituel. Mais il n'y a aucun doute sur la nature de la destruction : c'est ainsi que le simple dépôt de bois à brûler est, dans le rituel hindou, à certains moments, un sacrifice par lui-même (nous faisons allusion aux *sāmidheni*, voy. Hillebr. *N. V. O.*, p. 74 sqq.). — Enfin la répartition des parts est *mutatis mutandis*, analogue à celle du sacrifice animal : ainsi dans le cas du sacrifice de la pleine et nouvelle lune, nous trouvons des parts aux dieux, une *idā*, etc. — Rappelons enfin que le plus important de tous les sacrifices hindous, le cas le plus extraordinaire peut-être de tous les sacrifices, celui où on fait subir à une victime tous les traitements possibles, le sacrifice du *soma*, est, comme le sacrifice chrétien, constitué par une oblation végétale.

lentement et sans heurts et, comme ce sont des rites qui l'ont créé, ce sont des rites aussi qui, seuls, peuvent remettre en liberté les éléments dont il est composé. Les liens qui unissaient à la victime les prêtres et le sacrifiant n'ont pas été rompus par l'immolation ; tous ceux qui ont pris part au sacrifice y ont acquis un caractère sacré qui les isole du monde profane. Il est nécessaire qu'ils y puissent rentrer. Il leur faut sortir du cercle magique où ils sont encore enfermés. De plus, au cours des cérémonies, des fautes ont pu être commises qu'il faut effacer avant de reprendre la vie commune. Les rites par lesquels s'opère cette sortie du sacrifice sont exactement les pendants de ceux que nous avons observés lors de l'entrée<sup>292</sup>.

Dans le sacrifice animal hindou, comme, d'ailleurs, dans tous les sacrifices du même rituel, cette dernière phase du sacrifice est très nettement marquée. On sacrifie ce qui reste de beurre et de graisse épars sur le gazon<sup>293</sup> ; puis, on détruit /86/ dans le feu sacrificiel un certain nombre d'instruments<sup>294</sup>, le gazon du sacrifice<sup>295</sup>, le bâton du récitant, les planchettes qui entouraient la *vedi*<sup>296</sup>. On verse les eaux de lustration qui n'ont pas été employées, puis, après avoir révééré le poteau<sup>297</sup>, on fait sur lui une libation. Parfois, on l'emporte à la maison, il est censé purifier des fautes rituelles ; ou bien on le brûle comme le gazon<sup>298</sup>. On détruit par le feu tout ce qui peut rester des offrandes, on nettoie les ustensiles et on les remporte après les avoir

292. Rien n'est plus explicable ; car ce sont les mêmes gens et les mêmes choses qui sont en jeu, et, d'un autre côté, en vertu des lois bien connues qui règlent les choses religieuses, ce sont les mêmes procédés lustratoires qui confèrent ou enlèvent un caractère sacré.

293. *Ap.*, VII, 26, 12 ; *Kât.*, 6, 9, 11 ; *T. S.*, 1, 3, 11, 1 et *Ç. B.*, 3, 8, 5, 5 pour le mantra (*Kât.*, a fait un meilleur emploi). On a fait une série de petits sacrifices (*Voy. Schwab, Th.*, n° 111) dont les formules expriment la terminaison du rite.

294. *Ap.* VII, 27, 4. *Kât.*, VI, 9, 12. (Chose remarquable, *Ap.* emprunte le mantra à *V. S.* VI, 21.)

295. Hillebr. *N. V. O.*, p. 145-147, Schwab, *Th.* 156-9. Pendant ce rite se fait toute une curieuse récapitulation des divers moments du sacrifice (*T. B.* 3, 6, 15 entier) et des bienfaits qu'en attend le sacrifiant ; il goûtera ce dont il a fait goûter les dieux (cf. *Açv. çr. sâ.* 1, 9, 1).

296. Hillebr. *N. V. O.* 147-149.

297. En le remerciant d'avoir conduit aux dieux l'offrande : *Ap.* VII, 28, 2 ; *T. B.* 2, 4, 7, 11, cf. *T. S.* 3, 5, 5, 4.

298. *Ap. ib.* 4. — *Ait. Br.* 6, 3, 5.

lavés<sup>299</sup>. Seule, la broche qui a servi à faire rissoler le cœur est enfouie ; cas particulier du rite en vertu duquel l'instrument du crime ou de la douleur doit être caché<sup>300</sup>.

Voici maintenant ce qui se passe pour les personnes. Les prêtres, le sacrifiant, sa femme se réunissent et se lustrent en se lavant les mains<sup>301</sup>. Le rite a un double objet : on se purifie d'abord des fautes que l'on a pu commettre dans le sacrifice et aussi de celles que le sacrifice avait pour but d'effacer. En réalité, on abandonne la religiosité sacrificielle. C'est ce qu'exprime le rite de l'abandon du vœu<sup>302</sup> : « O Agni, j'ai fait mon vœu ; je me suis égalé à mon vœu, je redeviens homme... Je redescends du monde des dieux dans le monde des hommes<sup>303</sup>. »

Une forme exagérée du même rite en rendra le sens plus apparent : c'est « le bain d'emportement<sup>304</sup> » qui termine le /87/ sacrifice du soma, et qui est le contraire de la *dikṣā*. Après que les instruments ont été déposés, le sacrifiant prend un bain dans une anse tranquille formée par une eau courante<sup>305</sup>. On plonge dans l'eau tous les restes du sacrifice, toutes les branches pressurées du soma<sup>306</sup>. Le sacrifiant délie alors la ceinture sacrificielle qu'il avait revêue lors de la *dikṣā* ; il en fait autant pour le lien qui serrait certaines pièces du costume de la femme, pour le turban, la peau de l'antilope noire, les deux vêtements du sacrifice, et il immerge le tout. Alors lui et sa femme, dans l'eau jusqu'au cou, prennent leur bain en priant et en se lavant, d'abord le dos, puis les membres, l'un à

299. Schwab, *Tb.* p. 107. Hilleb. *N. V. O.*, p. 140-141.

300. *Ap.* VII, 26, 15. *Ç. B.* 3, 8, 5, 8. *T. S.* 6, 4, 1, 8. *T. S.* 1, 3, 11. *V. S.* VI, 22. *Ap.* VII, 27, 16.

301. *Ap.* VII, 26, 16, sqq. *T. S.* 1, 4, 45, 3.

302. Hilleb. *N. V. O.* p. 174. Cf. Syl. Lévi, *Doctr.* p. 66.

303. Cf. *Çat. Br.*, 1, 1, 1, 4-7.

304. *Avabhyta.* V. Web. *Ind. Stud.* X, 393 sqq. Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 407 sqq. Peut-être les expressions de « fluide », etc., dont se sert M. Old. ne sont-elles pas les meilleures, mais il a pourtant indiqué le sens du rite, tel qu'il apparaît (non pas dans le *Rg Veda*, où il est d'ailleurs mentionné. Voy. Grassmann. *Wörterb. ad verb.*) mais dans tous les autres textes rituels et théologiques. *Ap. çr. sū.* VIII, 7, 12 sqq. et XIII, 19 sqq. — *Kât.* VI, 10, 1 ; X, 8, 16 sqq.

305. Ces lieux, les étangs, les *Tirthas*, qui sont encore aujourd'hui des endroits particulièrement sacrés de l'Inde, sont censés être la propriété favorite de Varuna (*Çat. Br.* 4, 4, 5, 10).

306. *Āp.*, XIII, 20, 10, 11.

l'autre<sup>307</sup>. Cela fait, ils sortent du bain et revêtent des vêtements neufs<sup>308</sup>. Tout a donc été passé à l'eau de manière à perdre tout caractère dangereux ou même simplement religieux ; les fautes rituelles qui ont pu être faites sont expiées, ainsi que le crime que l'on a commis en tuant le dieu Soma. Or si le rite est plus complexe que celui dont nous avons parlé tout d'abord, il est de même nature : les faits et la théorie lui assignent la même fonction.

Les textes bibliques sont malheureusement moins complets et moins clairs ; on y trouve pourtant quelques allusions aux mêmes pratiques. Dans la fête du Grand Pardon, le grand-prêtre, après avoir chassé le bouc d'Azazel, rentrait au sanctuaire et retirait son costume sacré, « afin qu'il ne propageât pas la consécration » ; il se lavait, remettait d'autres vêtements, sortait et sacrifiait l'*ôla*<sup>309</sup>. L'homme qui avait conduit le bouc /88/ se baignait et lavait ses vêtements avant de revenir<sup>310</sup>. Celui qui brûlait les restes du *hattât* faisait de même<sup>311</sup>. Nous ignorons si les autres sacrifices étaient accompagnés de pratiques analogues<sup>312</sup>. En Grèce, après les sacrifices expiatoires, les sacrificateurs, qui d'ailleurs s'abstenaient le plus possible de toucher la victime, lavaient leurs vêtements dans une rivière ou une source avant de rentrer dans la ville ou

307. *Ap.*, XIII, 22, 2, comm. En même temps, ils répètent diverses formules exprimant : qu'ils expient leurs péchés, leurs fautes rituelles, qu'ils acquièrent force, prospérité et gloire, en s'assimilant ainsi la force magique des eaux, des rites et des plantes.

308. Ils donnent leurs anciens vêtements aux prêtres ; abandonnant ainsi leur ancienne personnalité, et en en revêtant de neufs, ils font « peau neuve comme un serpent ». « Il n'y a pas plus de péché en eux, maintenant, que dans un enfant sans dents. » *Ç. B.*, 4, 4, 5, 23.

309. *Lév.* XVI, 22, 23. Il changeait encore une fois de vêtement à l'issue du jeûne, et rentrait chez lui en recevant les félicitations de ses amis, d'avoir supporté toutes les épreuves, accompli tous les rites, échappé à tous les dangers de ce jour. (*Talm. Yoma.*, VIII, 8, 5, *Mischná.*)

310. *Lév.* XVI, 26.

311. *Ib.*, 28. — De même celui qui ramenait les cendres de la vache rousse.

312. Nous savons : *Ezéch.* XLIV, 19, que les vêtements des prêtres étaient enfermés dans des « chambres saintes » où les prêtres allaient se vêtir et se dévêtir avant d'aller vers le peuple ; le contact de ces vêtements était dangereux pour les laïques.

chez eux<sup>313</sup>. Les ustensiles qui avaient servi au sacrifice étaient lavés soigneusement quand ils n'étaient pas détruits<sup>314</sup>. Ces pratiques limitaient l'action de la consécration. Elles sont assez importantes pour avoir subsisté dans la messe chrétienne. Le prêtre, après la communion, lave le calice, se lave les mains ; après quoi, la messe est finie, le cycle est clos et l'officiant prononce la formule finale et libératrice : *Ite, missa est*. Ces cérémonies correspondent à celles qui ont marqué l'entrée dans le sacrifice. Le fidèle et le prêtre sont libérés, comme ils avaient été préparés au début de la cérémonie. Ce sont des cérémonies inverses, elles font contrepoids aux premières.

L'état religieux du sacrificant décrit donc, lui aussi, une courbe symétrique de celle que parcourt la victime. Il commence par s'élever progressivement dans la sphère du religieux, il atteint ainsi un point culminant d'où il redescend ensuite vers le profane. Ainsi, chacun des êtres et des objets qui jouent un rôle dans le sacrifice, est entraîné comme par un mouvement continu qui, de l'entrée à la sortie, se poursuit sur deux pentes opposées. Mais si les courbes ainsi décrites ont la même configuration générale, elles n'ont pas toutes la même hauteur ; c'est naturellement celle que décrit la victime qui parvient au point le plus élevé.

D'ailleurs, il est clair que l'importance respective de ces phases d'ascension et de descente peut varier infiniment suivant les circonstances. C'est ce que nous montrons dans ce qui va suivre.

### /89/ III

#### COMMENT LE SCHEMA VARIE SELON LES FONCTIONS GÉNÉRALES DU SACRIFICE

Nous n'avons, en effet, dans ce qui précède, construit qu'un schème. Mais ce schème est autre chose qu'une simple abstraction. Nous avons vu, en effet, qu'il était

313. Porphyre, *De Abst.*, II, 44. — Paton, *Cos.*, 28, 24. — Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 54 sqq.

314. *Lév.* VI, 21 (*hattât*).

réalisé *in concreto* dans le cas du sacrifice animal hindou ; de plus, autour de ce rite, nous avons pu grouper un ensemble de rites sacrificiels que prescrivent le rituel sémitique et les rituels grecs et latins. En réalité, il constitue la matière commune dont sont faites les formes plus spéciales du sacrifice. Suivant la fin poursuivie, suivant la fonction qu'il doit remplir, les parties qui le composent peuvent se disposer suivant des proportions différentes et dans un ordre différent ; les unes peuvent prendre plus d'importance au détriment des autres, certaines même peuvent faire totalement défaut. De là naît la diversité des sacrifices, mais sans qu'il y ait entre les combinaisons diverses de différences spécifiques. Ce sont toujours les mêmes éléments groupés autrement ou inégalement développés. C'est ce que nous allons essayer de faire voir à propos de quelques types fondamentaux.

Puisque le sacrifice a pour but d'affecter l'état religieux du sacrifiant ou de l'objet du sacrifice, on peut prévoir *a priori* que les lignes générales de notre dessin doivent varier suivant ce qu'est cet état au début de la cérémonie. Supposons d'abord qu'il soit neutre. Le sacrifiant (et ce que nous disons du sacrifiant pourrait se répéter de l'objet dans le cas du sacrifice objectif) n'est investi, avant le sacrifice, d'aucun caractère sacré ; le sacrifice a alors pour fonction de le lui faire acquérir. C'est ce qui arrive notamment dans les sacrifices d'initiation et d'ordination. Dans ces cas, la distance est grande entre le point d'où part le sacrifiant et celui où il doit arriver. Les cérémonies d'introduction sont donc nécessairement très développées. Il entre pas à pas, avec précaution, dans le monde sacré. Inversement, comme la consécration est alors plus désirée que redoutée, on craindrait de l'amoindrir en la limitant et en la circonscrivant trop étroitement. Il faut que le sacrifiant, même rentré dans la vie profane, garde quelque /90/ chose de ce qu'il a acquis au cours du sacrifice. Les pratiques de sortie sont donc réduites à leur plus simple expression. Elles peuvent même disparaître tout à fait. Le *Pentateuque* ne les signale pas quand il décrit les rites de l'ordination des prêtres, des Lévites. Dans la messe chrétienne, elles ne survivent que sous la forme de purifications supplémentaires. Les changements produits par ces sacrifices ont, d'ailleurs, une durée plus

ou moins longue. Ils sont parfois constitutionnels et impliquent une véritable métamorphose. On prétendait que l'homme qui touchait aux chairs de la victime humaine sacrifiée à Zeus Lycaios (le *loup*) sur le Lycée était changé en loup comme Lycaon l'avait été après avoir sacrifié un enfant<sup>315</sup>. C'est même pour cette raison que ces sacrifices se retrouvent dans les rites d'initiation, c'est-à-dire dans les rites qui ont pour objet d'introduire une âme dans un corps<sup>316</sup>. En tout cas, le sacrifiant se trouvait, à la fin de la cérémonie, marqué d'un caractère sacré qui, quelquefois, entraînait des interdictions spéciales. Ce caractère pouvait même être incompatible avec d'autres du même genre. Ainsi, à Olympie, l'homme qui, après avoir sacrifié à Pelops, mangeait des chairs de la victime, n'avait pas le droit de sacrifier à Zeus<sup>317</sup>.

Cette première caractéristique est solidaire d'une autre. La fin de tout le rite est d'augmenter la religiosité du sacrifiant. Pour cela, il fallait l'associer à la victime le plus étroitement possible ; car c'est grâce à la force que la consécration a amassée en elle, qu'il acquiert le caractère désiré. Nous pouvons dire que, dans ce cas, le caractère dont la communication est le but même du sacrifice, *va de la victime au sacrifiant* (ou à l'objet). Aussi est-ce après l'immolation qu'ils sont mis en contact, ou, tout au moins, c'est à ce moment qu'à lieu la mise en contact la plus importante. Sans doute, il arrive qu'une imposition des mains établisse un lien entre /91/ le sacrifiant et la victime avant que celle-ci soit détruite ; mais quelquefois (par exemple, dans le *zebah shlamim*), elle manque totalement et, en tout cas, elle est secondaire. La plus essentielle est celle qui se produit une fois que l'esprit est parti. C'est alors que se pratique la communion alimen-

---

315. Plat. *Rép.* VII. — Paus., VIII, 2, 6 ; VI, 2, 3. — Pline N. H., VIII, 22. — Voy. Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 340. — Même légende sur le sanctuaire de Hyre. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 67 sqq. — Cf. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidenthums*, p. 162 et n., p. 163. — Voy. plus bas, p. 100.

316. Nous faisons allusion aux faits bien connus depuis Mannhardt, Frazer, Sidney, Hartland, sous le nom de *l'âme extérieure*, auxquels les deux derniers auteurs ont rattaché toute la théorie de l'initiation.

317. Paus. V, 13, 4. — Même interdiction à Pergame pour ceux qui avaient sacrifié à Téléphe.

taire<sup>318</sup>. On pourrait appeler sacrifices de sacralisation les sacrifices de cette sorte. La même dénomination convient également à ceux qui ont pour effet, non pas de créer de toutes pièces un caractère sacré chez le sacrificiant, mais simplement d'augmenter un caractère préexistant.

Mais il n'est pas rare que l'homme qui va sacrifier se trouve déjà marqué d'un caractère sacré, d'où résultent des interdictions rituelles qui peuvent être contraires à ses desseins. La souillure<sup>319</sup> qu'il contracte en n'observant pas les lois religieuses ou par le contact des choses impures, est une sorte de consécration<sup>320</sup>. Le pécheur, comme le criminel, est un être sacré<sup>321</sup>. S'il sacrifie, le sacrifice a pour but, ou du moins l'un des buts du sacrifice est alors de le débarrasser de sa souillure. C'est l'expiation. Mais remarquons un fait important : maladie, mort et péché, sont, au point de vue religieux, identiques. La plupart des fautes rituelles sont sanctionnées par le malheur ou le mal physique<sup>322</sup>. Et, inversement, ceux-ci sont censés être causés par des fautes consciemment ou inconsciemment commises. La conscience religieuse, même celle de nos contemporains, n'a jamais bien séparé l'infraction aux règles divines et leurs conséquences matérielles sur le corps, sur la situation du coupable, sur son avenir dans l'autre monde. Aussi pouvons-nous traiter à la fois des sacrifices curatifs et des sacrifices purement expiatoires. Les uns /92/ et les autres ont pour objet de faire passer, grâce à la continuité sacrificielle, sur la victime l'impureté religieuse du sacrificiant et de l'éliminer avec elle.

Aussi la forme la plus élémentaire de l'expiation est-elle l'élimination pure et simple. De ce genre, est l'expulsion

318. Voy. plus haut, p. 77, 82. C'est proprement alors que s'effectue l'identification quelquefois cherchée, entre le sacrificiant, la victime et le dieu, s'obtient absolument. (Sur ce principe, voy. *Ep. Hébr.*, 2, 11.)

319. Ps. CVI, 39. « Ils se souillent par leurs œuvres et ils se pervertissent par leurs pratiques. »

320. *Lév.* XI, sqq. — Cf. Marquardt, p. 277. — Cf. Frazer, *Encyclopædia Britannica*, art. « Taboo ». — Cf. *Gold. Bough*, *passim*. — Cf. Jevons, *Introd. Histor. Relig.*, p. 107 sqq.

321. Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 179, 192 ; S. R. Steinmetz, *Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, II, p. 350 sqq.

322. C'est la sanction générale des fautes rituelles au *Lévitique*, dans le *Deutéronome*, dans l'*Exode*, comme dans *Ezéchiel* et les livres historiques : il faut observer les rites, pour ne point mourir, n'être pas atteint de lèpre comme de roi Osias. — Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 287, p. 319. Cf. Berg. *Rel. Véd.*, III, p. 150 sqq.

du bouc d'Azazel, et celle de l'oiseau dans le sacrifice de la purification du lépreux. Le jour du Pardon, on choisissait deux boucs. Le grand prêtre, après divers *hattât*, mettait les deux mains sur la tête de l'un d'eux, confessait sur lui les péchés d'Israël, puis l'envoyait au désert. Il emportait avec lui les péchés qui lui étaient communiqués par l'imposition des mains<sup>323</sup>. Dans le sacrifice de la purification du lépreux<sup>324</sup>, le sacrificateur prenait deux passereaux (?). Il coupait la gorge de l'un deux au-dessus d'un vase de terre contenant de l'eau vive. L'autre était trempé dans cette eau sanglante, avec laquelle une aspersion était faite sur le lépreux. Le passereau vivant était alors lâché et il emportait la lèpre avec lui. Le malade n'avait plus qu'à faire une ablution ; il était purifié et guéri. Le *hattât* présente une élimination aussi claire dans les cas où les restes de la victime étaient portés hors du camp et brûlés complètement<sup>325</sup>. — Les sacrifices-médecine hindous présentent des cas analogues<sup>326</sup>. Pour guérir de la jaunisse<sup>327</sup>, au-dessous du lit du patient, on lie des oiseaux jaunes ; on lustre ce dernier de telle façon que l'eau tombe sur les oiseaux qui se mettent à jacasser. Comme le dit l'hymne magique, c'est à ce moment que « la jaunisse » est « dans les oiseaux jaunes »<sup>328</sup>. — Dépassons un peu ce stade trop matériel du rite. Soit un homme qui porte un mauvais sort. On emploie une série de rites dont les uns sont purement symbo- /93/ liques<sup>329</sup>, mais dont les autres se rapprochent du sacrifice. On lie à la patte gauche « d'un

323. *Lév.* XVI. Cf. plus haut, p. 66 n. 3.

324. *Lév.* XIV, 1, sqq.

325. Sur les sacrifices expiatoires grecs, V. Lasaulx, « Sühnopfer der Griechen ». *Akad. Abhdlg.* Würzburg, 1844, p. 236 sqq. — Donaldson. « On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks », in *Transactions of Edinburgh*, 1876, p. 433 sqq. — Pour les faits germaniques, V. Ullrich Jann. *Die Abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen*. Inaug. Diss. Breslau 1884, réimprimé in *Die deut. Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (Germ. Abhd. de Weinhold).

326. V. Oldenb. *Rel. d. Ved.*, p. 287 sqq., p. 522 sqq.

327. *Kauç. sâ*, 26-18. — Cf. le bel article de Kuhn, pour une série de rites analogues dans toute l'Europe (*Kuhn's Zeitschrift*, XIII, p. 113 sqq.). Sur ce rite voy. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda*. *S. B. E.*, XLII ad A. V. I, 22, p. 244 ; cf. *Introd.* à VII, 116 (p. 565, 7).

328. *A. V.*, I, 22, 4.

329. Sur les rites. Voy. Bloomf. *Op. cit.*, *introd.* à VII, 116, et Winternitz, « Altind. Hochzeitsrituell ». *Abhdl. d. k. k. Ak. d. Wiss. z. Wien.*, XL, p. 6, 12, 23, 67, *Kauç. sâ*, 18, 17, 16.

coq noir<sup>330</sup> » un crochet, au crochet un gâteau et on dit en lâchant l'oiseau<sup>331</sup> : « Vole d'ici, ô mauvais sort<sup>332</sup>, détruis-toi d'ici ; envole-toi ailleurs, sur celui qui nous hait ; avec ce crochet de fer, nous te lions<sup>333</sup> ». La tare du sacrifiant s'est fixée sur l'oiseau et a disparu avec lui, soit qu'elle se détruise, soit qu'elle retombe sur l'ennemi<sup>334</sup>.

Mais il y a un cas en particulier où l'on voit clairement que le caractère ainsi éliminé est essentiellement religieux : c'est celui du « taureau à la broche<sup>335</sup> », victime expiatoire au dieu Rudra. Rudra est le maître des animaux, celui qui peut les détruire, eux et les hommes, par la peste ou la fièvre. Il est donc le dieu dangereux<sup>336</sup>. Or, dieu du bétail, il existe dans /94/ le troupeau, en même temps qu'il l'entoure et le menace. Pour l'en écarter, on le concentre

330. Nous traduisons littéralement. M. Bloomf. et le commentaire expliquent (*ad loc.*) par le mot corbeau.

331. A. V., VII, 115, 1.

332. *Laksmi*, « marque » de malheur, empreinte de la déesse *Nirrti* (de la destruction). Cette marque correspond et à la couleur noire du corbeau et au petit gâteau qu'on lui lie à la patte.

333. Le rejet des mauvais sorts sur l'ennemi est un thème constant du rituel védique, atharvanique et autre.

334. Cf. *Kauç. sū*, 32, 17.

335. Sur ce rite voy. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 82, p. 446, n° 1, et surtout Hillebr. *Rit. Litt.*, p. 83. — Le rite fait partie du rituel domestique. Les textes sont : *Āçv. grh. sū.*, 4, 8 ; *Pār.*, 3, 8 ; *Hiraṇ.* 2, 8, 9 ; *Āp. grh. sū.* 19, 13 sqq. ; 201-19. — Le texte d'*Āçv.* semble attribuer à ce rite un sens de rite de prospérité (4, 8, 35 ; *Pār.* 3, 8, 2). Mais les caractères du rite sont bien nets et le commentaire à *Hiraṇ.* 2, 9, 7 (édit. Kirste, p. 153) y voit une *çanti* à Rudra, dieu des bêtes, une « façon d'apaiser » le dieu à l'aide d'une victime qui serait « la broche des vaches ». — (Cf. Old. trad. d'Hiraṇ. S. B. E. XXX, p. 220). M. Oldenb. voit surtout dans ce rite un cas de *Tierfetischismus*. C'est qu'il s'attache surtout à développer le point remarquable du rite qui est l'incorporation du dieu dans la victime. — Le rite ne nous est parvenu qu'à travers des textes assez récents, présentant des divergences importantes. Nous ne pouvons exposer ici l'analyse historique des textes. Le résultat auquel nous arrivons est qu'il y a eu là trois rites plus ou moins hétérogènes, qui ont fusionné plus ou moins, deux à deux, ou tous ensemble suivant les écoles et les clans brahmaniques. Nous exposons surtout le rite des clans des *Atreyas* (*Āçv. Pār.*). En tout cas le rite est fort ancien et les hymnes du *Rg Veda* à Rudra (V, 43 ; I, 114 ; II, 33 ; VII, 46) sont, tant par les sūtras que par Śây. consacrés à ce rite auxquels ils s'appliquent remarquablement.

336. Sur Rudra, voir surtout Oldenb. *Rel. d. Ved.*, 216-224 ; 283 sqq. ; 333 sqq. — Cf. Barth, « M. Old. et la relig. du Veda », *Journal des savants*, 1896. — Siecke (article cité plus loin, p. 254). — Bergaigne, *Rel. Véd.* III, 31 sqq. ; 152-154. — Lévi, *Doctr.*, p. 167 (*Ait. Br.* 13, 9, 1). — Il nous est impossible d'exposer ici les raisons de notre explication de la personnalité mythique de Rudra.

sur le plus beau des taureaux du troupeau. Ce taureau devient Rudra lui-même ; on l'élève, on le sacre comme tel, on lui rend hommage<sup>337</sup>. Puis, au moins d'après certaines écoles, on le sacrifie hors du village, à minuit, au milieu des bois<sup>338</sup> ; de cette manière, Rudra est éliminé<sup>339</sup>. Le Rudra des bêtes est allé rejoindre le Rudra des bois des champs et des carrefours. C'est donc bien l'expulsion d'un élément divin que le sacrifice a eu pour objet.

Dans tous ces cas, le caractère dont le sacrifice opère la transmission va non pas de la victime au sacrifiant<sup>340</sup>, mais, au contraire, du sacrifiant sur la victime. C'est sur elle qu'il se débarrasse. Aussi est-ce avant l'immolation et non après qu'a lieu leur mise en contact, celle du moins qui est vraiment essentielle. Une fois qu'il s'est déchargé sur elle, il tend, au contraire, à la fuir ainsi que tout le milieu où s'est passée la cérémonie. Pour cette raison, les rites de sortie sont développés. Les rites de ce genre que nous avons signalés dans le rituel hébreu ne nous ont été présentés que pour des sacrifices expiatoires. Après le premier sacrifice qui l'a purifié, le lépreux doit compléter sa purification par une ablution supplémentaire et même par un nouveau sacrifice<sup>341</sup>. Au contraire, les rites d'entrée sont restreints ou manquent. Le sacrifiant étant déjà investi d'un caractère religieux n'a pas à l'acquérir. La religiosité dont il est marqué s'abaisse progressivement depuis le commencement de la cérémonie. Le mouvement ascensionnel que nous avons trouvé dans le sacrifice complet est rudimentaire ou fait défaut. Nous nous /95/ trouvons donc en présence d'un autre type, dans lequel entrent les

337. C'est le point sur lequel toutes les écoles s'accordent : on lui fait flairer des offrandes (cf. Oldenb. p. 82 et la façon dont on fait respirer les offrandes au cheval divinisé de l'*açvamedhâ*, cf. encore *Kâty.* 14, 3, 10) ; on l'appelle de toute la série des noms de Rudra : « Om (syllabe magique) à *Bhava*, ôm à *Çarva*, etc. » Cf. *A. V.*, IV, 28, et on récite les textes à Rudra : *T. S.*, 4, 5, 1, sqq. Voy. *Mantrapâtha d'Apastamba*, édit. Winternitz, II, 18, 10 sqq.

338. Suivant *Pâraskâra*.

339. On ne peut rien ramener de la bête au village « parce que le dieu cherche à tuer les hommes ». Les parents ne pouvaient s'approcher de la place du sacrifice, ni manger sans ordre et invitation spéciale la chair de la victime. *Açv.* 4, 8, 31, et 33 (voy. *Old. S. B. E.*, XXIX, p. 258).

340. Pour la simplicité de l'exposition nous sous-entendons partout que la même chose peut se répéter, dans les mêmes termes des objets.

341. *Lév.* XIV, 10 sqq.

mêmes éléments que dans le sacrifice de sacralisation ; mais ces éléments sont orientés en sens contraire et leur importance respective est renversée.

Dans ce qui précède, nous avons supposé que le caractère sacré dont était marqué le sacrifiant au début du sacrifice était pour lui une tare, une cause d'infériorité religieuse, péché, impureté, etc. Mais il y a des cas où le mécanisme est exactement le même et où pourtant l'état initial est pour le sacrifiant une source de supériorité, constitue un état de pureté. Le nazir<sup>342</sup>, à Jérusalem, était un être parfaitement pur ; il s'était consacré à Jahwe par un vœu à la suite duquel il s'abstenait de vin et ne coupait plus ses cheveux. Il devait se garder de toute souillure. Mais, une fois arrivé au terme de son vœu<sup>343</sup>, il ne pouvait s'en dégager que par un sacrifice. Pour cela, il prend un bain de purification<sup>344</sup>, puis il offre un agneau en *olâ*, une brebis en *hattât* et un bélier en *zebah shelamim*. Il se rase les cheveux et les jette sur le feu où cuit la viande du *shelamim*<sup>345</sup>. Lorsque le sacrificateur fait le *zebah shelamim*, il met sur le mains du nazir la *teroumâ*, la *tenouphâ*, c'est-à-dire les parties consacrées, et un gâteau de l'offrande correspondante<sup>346</sup>. Après quoi ces oblations sont présentées à Jahwe. Ensuite, dit le texte, le nazir pourra boire du vin, c'est-à-dire qu'il est délié de la consécration. Elle est passée d'une part sur ses cheveux coupés et offerts sur l'autel, de l'autre sur la victime qui le représente. L'une et l'autre chose sont éliminées. Le processus est donc le même que dans l'expiation. Le caractère sacré, quelle qu'en soit la haute valeur religieuse, va du sacrifiant à la victime. Par conséquent le sacrifice d'expiation n'est lui-même qu'une variété particulière d'un type plus général, qui est indépendant du caractère favorable ou défavorable de l'état religieux affecté par le sacrifice. On pourrait l'appeler *sacrifice de désacralisation*.

Les choses, comme les personnes, peuvent se trouver en

342. Nombres VI, 13 sqq. — *Talmud J. Traité Nazir*. (Schwab, t. IX, p. 84 sqq.).

343. *Talm. Naz.*, I, 2. Le nazir offre le même sacrifice quand il allège sa chevelure devenue trop lourde.

344. *Ib.*, II, 10.

345. *Nazir, ib.*, VI, 7 et 8. — *Nombres*, VI, 18.

346. *Nombres*, VI, 19.

/96/ un si grand état de sainteté qu'elles en deviennent inutilisables et dangereuses. Des sacrifices de ce genre deviennent nécessaires. C'est le cas, en particulier, des produits du sol. Chaque espèce de fruits, céréales et autres, est tout entière sacrée, interdite, tant qu'un rite, souvent sacrificiel, n'en a pas fait disparaître l'interdit qui la garde<sup>347</sup>. Dans ce but, on concentre sur une partie de l'espèce de fruits toute la vertu que contiennent les autres. Puis on sacrifie cette partie et, par cela seul, les autres sont libérées<sup>348</sup>. Ou bien encore, passant par deux étapes de désacralisation successives, on concentre d'abord sur les prémices l'ensemble de la consécration, puis, on représente ces prémices elles-mêmes par une victime que l'on élimine. C'est ce qui arrivait, par exemple, dans le cas de l'apport des premiers fruits à Jérusalem<sup>349</sup>. Les habitants d'un district<sup>350</sup> apportaient en corps leurs paniers. En tête du cortège marchait un joueur de flûte. Des *cobanim* venaient au-devant des arrivants ; et, dans la ville, tout le monde se levait à leur passage, rendant ainsi les honneurs dus aux choses sacrées qui étaient là. Derrière le joueur de flûte, il y avait un bœuf, aux cornes dorées, couronné

347. Voy. surtout Frazer. *Golden Bough*, note additionnelle au t. II, pour un certain nombre de faits ethnographiques, cf. *ib.*, II, p. 62 sqq. Il serait aisé d'étendre le nombre de faits cités. M. F. a vu avec raison que la plupart des offrandes de premiers fruits consistent en la consécration d'une partie de l'espèce comestible, partie qui représente le tout. Mais son analyse, qu'il maintient d'ailleurs sur le terrain des faits, n'a pas rendu compte de la fonction du rite.

348. Cette partie est d'ordinaire la première de toute chose. On sait quelle est l'étendue des prescriptions bibliques qui concernent les premiers-nés, des hommes et des animaux ; les premiers fruits et les premiers grains de l'année, les premiers produits d'un arbre (*òrlab*), le premier blé consommé (*azymes*), la première pâte levée (*halla*). De tout ce qui vit et fait vivre, les prémices appartiennent à Iahwe. Les bénédictions talmudiques et synagogales ont encore accentué ce thème, puisqu'elles sont obligatoires quand on goûte pour la première fois d'un fruit, quand on commence le repas, etc.

349. *Talm. J. Biccourim*, III. *Mischnâ*, 2 et suiv. On ne peut évidemment suivre le rite dans les textes bibliques qui ne contiennent que les prescriptions sacerdotales, et non pas les usages populaires. Le caractère populaire de tout ce rite est évident : ce joueur de flûte, ce bœuf couronné d'olivier, aux cornes dorées (que pouvait remplacer un chevreau aux cornes argentées, cf. *Gem. ad loc.*), ces paniers, ces colombes, tout cela sont des traits originaux, d'une antiquité incontestable. D'ailleurs ces textes mischnaïques sont fort anciens eux-mêmes.

350. Ils se réunissaient la veille, et passaient la nuit sur la place publique (de peur de contact impur selon la *Gemara*).

d'olivier. Ce bœuf, qui peut-être portait les /97/ fruits ou traînait le char, était plus tard sacrifié<sup>351</sup>. Arrivé à la montagne sainte, chacun, « même le roi Agrippa en personne », prenait son panier et montait au parvis<sup>352</sup>. Les colombes qui étaient posées dessus servaient d'holocaustes<sup>353</sup>, et ce qu'on avait en mains était remis au prêtre. Ainsi, dans ce cas, deux moyens se superposent d'écarter la sainteté des premiers fruits : consécration au temple, sacrifice du bœuf et sacrifice des colombes, personnifications des vertus qui étaient censées y résider.

Le rapprochement que nous venons de faire, entre le du nazir et l'expiation individuelle, entre le cas des premiers fruits et celui des autres choses qu'il faut débarrasser d'un caractère religieux plus réellement mauvais, nous amène à faire une remarque importante. C'était déjà un fait remarquable que, d'une manière générale, le sacrifice pût servir à deux fins aussi contraires que d'acquérir un état de sainteté et de supprimer un état de péché. Puisqu'il est fait, dans les deux cas, des mêmes éléments, il faut qu'il n'y ait pas, entre ces deux états, l'opposition tranchée qu'on y aperçoit d'ordinaire. Mais de plus, nous venons de voir que deux états, l'un de pureté parfaite, l'autre d'impureté, pouvaient être l'occasion d'un même procédé sacrificiel, dans lequel les éléments sont non seulement identiques, mais agencés dans le même ordre et orientés dans le même sens. Inversement, d'ailleurs, il arrive qu'un état d'impureté est traité, sous de certaines conditions, comme l'état opposé. C'est que nous n'avons dégagé ainsi que des mécanismes élémentaires, des types presque abstraits qui, en réalité, sont le plus souvent solidaires. Il ne serait pas tout à fait exact de se représenter l'expiation comme une élimination pure et simple où la victime ne jouerait que le rôle d'un intermédiaire passif ou d'un réceptacle. La victime du sacrifice expiatoire est plus sacrée que le sacrificiant. Elle se charge d'une consécration qui n'est pas toujours différente de celle qu'elle prend dans les sacrifices de sacralisation. Aussi bien, verrons-nous des rites de sacralisation et des rites expiatoires réunis dans un

351. *Gem.* à 2. Les rabbins discutent pour savoir si c'était en *shelamim* ou en *ôlâ*.

352. Rite de rachat personnel, cas assez remarquable.

353. Cf. *Menâhol*, in *Talm. Babli*, 58 a. (renvoi de Schwab, ad loc.).

même sacrifice. La force que contient la victime est de nature complexe ; dans le rituel hébraïque, les résidus de la crémation de la vache rousse, qui /98/ sont rassemblés dans un lieu pur, rendent impur par leur contact un homme qui se trouve en état normal, et pourtant ils servent à la purification de ceux qui ont contracté certaines souillures<sup>354</sup>. Au même ordre de faits appartiennent certaines des communications qui s'établissent entre le sacrifiant et la victime à la suite du meurtre sacrificiel : il y a des sacrifices expiatoires où, la victime étant dépouillée, le sacrifiant, avant d'être complètement purifié, se tient sur la peau de la victime ou la touche. Ailleurs, on traîne la peau de la victime dans le lieu pour lequel se fait l'expiation<sup>355</sup>. Dans des sacrifices plus complexes, dont nous aurons l'occasion de parler, l'élimination se complique d'une absorption. En somme, à bien considérer le sacrifice hébreu, la consécration de la victime s'accomplit de la même façon dans le *hattât* et dans l'*ôlâ*. Le rite de l'attribution du sang est simplement plus complet dans le premier sacrifice. Et il est remarquable que, plus l'attribution du sang est complète, plus l'exclusion expiatoire est parfaite. Lorsque le sang était porté dans le sanctuaire, la victime était traitée comme impure, et on la brûlait hors du camp<sup>356</sup>. Dans le cas contraire, la victime était mangée par les prêtres comme les portions consacrées du *shelamim*. Quelle différence y avait-il donc entre l'impureté de la victime du premier *hattât* et le caractère sacré de la victime du second ? Aucune ; ou plutôt il y avait une différence théologique entre les sacrifices expiatoires et les sacrifices de sacralisation. Dans le *hattât* et dans les autres sacrifices, il y avait bien attribution du sang à l'autel, mais l'autel était divisé par une ligne rouge. Le sang du *hattât* était versé au-dessous ; le sang de l'holocauste, au-dessus<sup>357</sup>. Il y avait deux religiosités dont la distinction n'était pas très profonde.

C'est qu'en effet, comme l'a bien montré Robertson Smith, le pur et l'impur ne sont pas des contraires qui

354. *Nomb.* XIX.

355. Voy. plus haut, p. 92.

356. Rituel du Kippour.

357. *Talm. J. Maaser Sheni*, VI, *Gem.* (V. Schwab, p. 247.) Cf. *Mischnâ in Middoth*, citée *ib.*

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

s'excluent ; ce sont deux aspects de la réalité religieuse. Les forces religieuses se caractérisent par leur intensité, leur importance, leur dignité ; par suite, elles sont séparées. Voilà ce qui les constitue ; mais le sens dans lequel elles s'exercent n'est pas nécessairement prédéterminé par leur nature. Elles peuvent /99/ s'exercer pour le bien comme pour le mal. Cela dépend des circonstances, des rites employés, etc. On s'explique ainsi comment le même mécanisme sacrificiel peut satisfaire à des besoins religieux dont la différence est extrême. Il porte la même ambiguïté que les forces religieuses elles-mêmes. Il est apte au bien et au mal ; la victime représente aussi bien la mort que la vie, la maladie que la santé, le péché que le mérite, la fausseté que la vérité. Elle est le moyen de concentration du religieux ; elle l'exprime, elle l'incarne, elle le porte. C'est en agissant sur elle qu'on agit sur lui, qu'on le dirige, soit qu'on l'attire et l'absorbe, soit qu'on l'expulse et l'élimine. On s'explique de la même manière que, par des procédés appropriés, ces deux formes de la religiosité puissent se transformer l'une dans l'autre et que des rites qui, dans certains cas, paraissent opposés, soient parfois presque indiscernables.

## IV

### COMMENT LE SCHÈME VARIE SUIVANT LES FONCTIONS SPÉCIALES DU SACRIFICE

Nous venons de montrer comment notre schème varie pour s'adapter aux différents états religieux dans lesquels se trouve l'être, quel qu'il soit, affecté par le sacrifice. Mais nous ne nous sommes pas préoccupés de savoir ce qu'était cet être en lui-même, mais seulement s'il avait ou non un caractère sacré avant la cérémonie. Cependant, il est aisé de prévoir que le sacrifice ne saurait être le même quand il est fait en vue du sacrificiant lui-même ou d'une chose à laquelle ce dernier porte intérêt. Les fonctions qu'il remplit

doivent alors se spécialiser. Voyons quelles différenciations se produisent de ce chef.

Nous avons appelé personnels les sacrifices qui concernent directement la personne même du sacrificiant. De cette définition il résulte qu'ils présentent tous un premier caractère commun : puisque le sacrificiant est l'origine et la fin du rite, l'acte commence et finit avec lui. C'est un cycle fermé sur le sacrificiant. Sans doute, nous savons bien qu'il y a toujours au moins attribution de l'esprit de la chose sacrifiée au dieu ou /100/ à la puissance religieuse qui agit dans le sacrifice. Il reste pourtant que l'acte accompli par le sacrificiant lui profite d'une façon immédiate.

En second lieu, dans toutes ces sortes de sacrifice, le sacrificiant, à l'issue de la cérémonie, a amélioré son sort, soit qu'il ait supprimé le mal dont il souffrait, soit qu'il se soit remis en état de grâce, soit qu'il ait acquis une force divine. Il y a même un très grand nombre de rituels où une formule spéciale, soit à la sortie soit au moment solennel de la sacrifice, exprime ce changement, ce salut qui survient<sup>358</sup>, la façon dont le sacrificiant est transporté dans le monde de la vie<sup>359</sup>. Il arrive même que la communion détermine comme une aliénation de la personnalité. En mangeant la chose sacrée où le dieu est censé résider, le sacrificiant l'absorbe ; il est possédé de lui, *κότοχος* ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται<sup>360</sup>, comme la prêtresse du temple

358. On sait que c'est un thème fondamental des Prophètes et des Psaumes que cette « mort » où est plongé le fidèle avant le retour de Iahve (Cf. *Ezech.* XXXVII, 2 ; *Job.* XXXIII, 28, et commentaire in *Talm. J. Baba gamma*, VII, 8 (4) (*Gem.*) — Voy. *Ps.* CXVI en entier et CXVII à partir de 17. « Je ne mourrai point, mais je vivrai, etc. » Nous nous dispensons de rappeler les formules catholiques de la messe.

359. Dans l'Inde, tout le monde du sacrifice est réputé être ce monde nouveau. Quand on fait lever le sacrificiant assis, on lui dit : « Debout, dans la vie. » Pendant qu'on va, portant une chose sacrée, la formule est : « Va le long de la vaste atmosphère » (*T. S.*, 1, 1, 2, 1). Au début de tous les rites, un des premiers mantras est : « Toi pour le suc, toi pour la sève » (*T. S.*, 1, 1, 1, 1). — Et à la fin du sacrifice la régénéscence est totale (cf. plus haut, p. 87 n. 4).

360. Paus., II, 24, 1. Sur le transport, par le Soma, sur la façon dont les *rsis* qui l'ont bu se sentent soit emportés dans l'autre monde, soit possédés par le dieu Soma (voy. Berg. *Rel. Véd.*, I, 151 sqq. ; *Rig Veda*, X, 119, X, 136, 3, 6 sqq., VIII, 48 en entier. — Cf. Oldenb. *Rel. d. Véd.*, p. 530). — Sur la possession, voy. Wilken. « Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel » *extr. de Bijdr. tot de Taal, Land, en Volkenk. v. Ned. Ind.*, 1878, p. 1 sqq. Frazer, *Pausanias*, t. V, p. 381 ; cf. Paus. I, 34, 3. Roscher, *Rhein. Mus.*, LIII, p. 172 sqq.

d'Apollon sur l'Acropole d'Argos quand elle a bu le sang de l'agneau sacrifié. Il semblerait, il est vrai, que le sacrifice expiatoire n'eût pas les mêmes effets. Mais, en réalité, le jour « du Pardon » est aussi le « jour de Dieu ». C'est le moment où ceux qui échappent au péché par le sacrifice, sont inscrits « au livre de vie <sup>361</sup> ». Comme dans le cas de la sacralisation, le courant qui s'établit, à travers la victime entre le sacré et le sacrificant, régénère celui-ci, lui donne une nouvelle force. /101/ Par cela seul le péché, la mort ont été éliminés, les puissances favorables entrent en scène pour le bien du sacrificant.

Cette régénérescence par le sacrifice personnel a donné naissance à un certain nombre d'importantes croyances religieuses. On doit d'abord y rattacher la théorie de la renaissance par le sacrifice. Nous avons vu les symboles qui font du *diksita* un fœtus, puis un brahmane et un dieu. On sait quelle fut l'importance des doctrines de la renaissance dans les mystères grecs, les mythologies scandinaves et celtiques, les cultes osiriens, les théologies hindoues et avestiques, dans le dogme chrétien lui-même. Or, le plus souvent, ces doctrines sont nettement rattachées à l'accomplissement de certains rites sacrificiels : la consommation du gâteau d'Eleusis, du *soma*, du *haoma* iranien, etc... <sup>362</sup>.

Souvent, un changement de nom marque cette recréation de l'individu. On sait que le nom est, dans les croyances religieuses, intimement lié à la personnalité de celui qui le porte : il contient quelque chose de son âme <sup>363</sup>. Or le sacrifice s'accompagne assez souvent d'un changement de nom. En certains cas, ce changement se réduit à une addition d'épithète. Encore aujourd'hui, dans l'Inde, on porte le titre de *diksita* <sup>364</sup>. Mais parfois le nom est

361. Ces expressions sont empruntées aux spéculations bibliques et talmudiques sur le jour du « jugement » du Kippour.

362. Voy. nos comptes rendus des livres de A. Nutt, Rohde [4], Cheetham [5] (plus loin, p. 214 et sqq.). — En ce qui concerne les doctrines hindoues voy. Sylv. Lévi, *Doctr.*, 102, 108, 161 ; en ce qui concerne le *haoma*, voy. Darmesteter, *Haurvetât et Amretât*, p. 54. *Ormazd et Abriman*, p. 96.

363. Voy. Lefébure in *Mélusine*, 1897 ; Brindon, *Relig. of. Prim. Peoples*, p. 89 sqq.

364. Le pèlerin de La Mecque, l'ancien sacrificant du *hagg* prenait et prend encore le titre de *badj*. Voy. Wellhausen, *Reste des arab. Heid.* p. 80.

complètement changé. Dans l'ancienne Eglise, c'était le jour de Pâques qu'on baptisait les néophytes après les avoir exorcisés : or, après ce baptême, on les faisait communier et on leur imposait leur nouveau nom<sup>365</sup>. Dans les pratiques judaïques, encore de nos jours, le même rite est employé quand la vie est en danger<sup>366</sup>. Or, il est probable qu'il accompagnait autrefois un sacrifice ; on sait qu'un /102/ sacrifice expiatoire, lors de l'agonie, a existé chez les Juifs<sup>367</sup> comme, d'ailleurs, dans toutes les religions sur lesquelles nous sommes suffisamment renseignés<sup>368</sup>. Il est donc naturel de penser que changement de nom et sacrifice expiatoire faisaient partie d'un même complexe rituel, exprimant la modification profonde que l'on produit à ce moment dans la personne du sacrifiant.

Cette vertu vivifiante du sacrifice ne se limite pas à la vie d'ici bas, elle s'est étendue à la vie future. Au cours de l'évolution religieuse, la notion du sacrifice a rejoint les notions qui concernent l'immortalité de l'âme. Nous n'avons rien à ajouter sur ce point aux théories de Rohde, de MM. Jevons et Nutt sur les mystères grecs<sup>369</sup>, dont il faut rapprocher les faits cités par M. S. Lévi, empruntés aux doctrines des Brahmanas<sup>370</sup> et ceux que Bergaigne et Darmesteter avaient déjà dégagés des textes védiques<sup>370 bis</sup>

365. V. Duchesne. *Origines du culte chrétien*, p. 282, sqq. Voy. plus haut, p. 90. Sur la relation entre le sacrifice et les rites de l'initiation et de l'introduction de la nouvelle âme, cf. Frazer, *G. B. I.*, p. 344 sqq. — L'accession à la vie chrétienne a toujours été considérée comme un vrai changement de nature.

366. Nous savons que dans bien des cas parallèles, et même dans celui-ci, un autre effet est visé : dépister les mauvais esprits en changeant de nom, dérouter la malchance. Voy. *Midrasch à l'Ecclésiaste*, I, 19. *Talm. B.* fol. 16 a. *Gemara à Schebouoth. Talm. J.*, VI, 10. Schwab, IV, p. 79. Cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 122.

367. *Talm. J.*, traité *Guittin. Gem.*, p. 45 (Schwab).

368. Voy. Caland, *Altindische Toten-Bestattungsgebräuche*, n° 2. — De Groot, *The Religious System of China*, I, p. 5.

369. Voy. les comptes rendus, p. 217. [4]

370. *Doctr.*, p. 93-95. Nous nous rattachons absolument au rapprochement proposé par M. L., entre la théorie brahmanique de l'échappement à la mort par le sacrifice et la théorie bouddhiste de la *moksā*, de la délivrance. Cf. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 40.

370 bis. Voy. Berg. *Rel. Véd.*, sur l'*amrtam* « essence immortelle » que confère le *scma* (I, p. 254 suiv., etc.). Mais là, comme dans le livre de M. Hillebr. *Ved. Myth.*, I, p. 289 et sqq. passim, les interprétations de mythologie pure ont un peu envahi les explications des textes. V. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. Cf. Roscher, *Nektar und Ambrosia*.

et avestiques<sup>371</sup>. Mentionnons aussi la relation qui unit la communion chrétienne au salut éternel<sup>372</sup>. Si importants que soient ces faits, il ne faut pas, d'ailleurs, en exagérer la portée. Tant que la croyance à l'im-/103/ mortalité n'est pas dégagée de la théologie fruste du sacrifice, elle reste vague. C'est la « non-mort » (*amrtam*) de l'âme que le sacrifice assure. Il garantit contre l'anéantissement dans l'autre vie comme dans celle-ci. Mais la notion de l'immortalité personnelle ne s'est dégagée de la précédente qu'à la suite d'une élaboration philosophique et, de plus, la conception d'une autre vie n'a pas pour origine l'institution du sacrifice<sup>373</sup>.

Le nombre, la variété et la complexité des sacrifices objectifs sont tels que nous ne pouvons en traiter qu'assez sommairement. Sauf pour le sacrifice agraire dont l'étude est dès maintenant assez avancée, nous devons nous contenter d'indications générales qui montrent comment ces sacrifices se rattachent à notre schème général.

Le trait caractéristique des sacrifices objectifs est que l'effet principal du rite porte, par définition, sur un objet autre que le sacrifiant. En effet, le sacrifice ne revient pas

371. Voy. Darmesteter, *Haurvetât* et *Amretât*, p. 16, p. 41.

372. Tant dans le dogme (ex. Irénée *Ad Haer.* IV, 4, 8, 5) que dans les rites les plus connus ; ainsi la consécration l'hostie se fait par une formule où est mentionné l'effet du sacrifice sur le salut, V. Magani *l'Antica Liturgia Romana* II, p. 268, etc. — On pourrait encore rapprocher de ces faits l'*Aggada* Talmudique suivant laquelle les tribus disparues au désert et qui n'ont pas sacrifié n'auront pas part à la vie éternelle (*Gem. à Sanhedrin*, X, 4, 5 et 6 in. *Talm. J.*), ni les gens d'une ville devenue interdite pour s'être livrée à l'idolâtrie, ni Cora l'impie. Ce passage talmudique s'appuie sur le verset *Ps. L, 5* : « Assemblez-moi mes justes qui ont conclu avec moi alliance par le sacrifice. »

373. Ce serait ici le lieu d'étudier le côté pour ainsi dire politique du sacrifice : dans un bon nombre de sociétés politico-religieuses (sociétés secrètes, mélanésiennes et guinéennes, brahmanisme, etc.), la hiérarchie sociale est souvent déterminée par les qualités acquises au cours de sacrifices par chaque individu. — Il conviendrait aussi de considérer les cas où c'est le groupe (famille, corporation, société, etc.), qui est sacrifiant, et de voir quels sont les effets produits sur une personne de ce genre par le sacrifice. On verrait aisément que tous ces sacrifices, de sacralisation ou de désacralisation, ont, sur la société, toutes choses égales d'ailleurs, les mêmes effets que sur l'individu. Mais la question ressort plutôt à la sociologie en général qu'à l'étude précise du sacrifice. D'ailleurs elle a été fortement étudiée par les anthropologues anglais : les effets de la communion sacrificielle sur la société sont un de leurs thèmes favoris (voy. R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 284 sqq. Sidney Hartland, *Leg. Pers.*, II, ch. XI, etc.).

à son point de départ ; les choses qu'il a pour but de modifier sont en dehors du sacrificiant. L'effet produit sur ce dernier est donc secondaire. Par suite, les rites d'entrée et de sortie, qui ont particulièrement en vue le sacrificiant, deviennent rudimentaires. C'est la phase centrale, la sacrifice, qui tend à prendre le plus de place. Il s'agit avant tout de créer de l'esprit<sup>374</sup>, soit qu'on le crée pour l'attribuer à l'être réel ou mythique que le sacrifice concerne, soit que, pour libérer une chose de quelque vertu sacrée qui la rendait in- /104/ bordable, on transforme cette vertu en esprit pur, soit qu'on poursuive l'un et l'autre but à la fois.

Mais, de plus, la nature particulière de l'objet intéressé par le sacrifice modifie ce dernier. Dans le sacrifice de construction<sup>375</sup> [7] par exemple, on se propose de faire un esprit qui soit le gardien de la maison, ou de l'autel, ou de la ville que l'on construit ou que l'on veut construire, et qui en fasse la force<sup>376</sup>. Aussi les rites d'attribution se

374. M. Grant Allen a, dans la deuxième partie de son livre, *The Evolution of the Idea of God* (compte rendu, p. 193) [6], soutenu des idées concernant ces sacrifices et les sacrifices du Dieu, qui paraîtront peut-être relativement analogues aux nôtres (voy. surtout p. 265, 266, p. 239, 340 sqq.). Nous espérons pourtant qu'on s'apercevra des différences fondamentales.

375. C'est un des rites dont l'étude comparée est le plus avancée. Voy. H. Gaidoz, *Les rites de la construction*, Paris, 1882. R. Winter-nitz, « Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern ». (*Mitthlg. d. Anthr. Gesell. z. Wien*, 1888, XVII, Intr., p. 37 sqq.), et surtout l'exhaustive monographie de Sartori, « Das Bauopfer. » in *Zeitsch. f. Ethn.*, 1898, (cf. compte rendu, p. 236 [7]) avec le classement des formes où seule l'analyse du rite laisse réellement à désirer. Sur la conservation des corps ou de parties de corps des victimes dans les constructions, V. Wilken, « Iets. over de Schedelvereering bij den volken v. ed. Ind. Arch. » (*Bijdr. Taal, Land, Volken Kunde v. Ned. Ind.*, 1889), p. 31. — Pinza, *Conservazione delle teste umane*, passim.

376. C'est le cas le plus général. Il s'agit réellement de la création d'une espèce de dieu auquel on rendra plus tard un culte. Il y a là un cas parallèle à celui du sacrifice agraire. Cet esprit sera vague ou précis, se confondra avec la force qui rend solide de la construction, ou bien deviendra une sorte de dieu personnel, ou sera les deux à la fois. Mais toujours il sera rattaché par certains liens à la victime dont il sort et à la construction dont il est le gardien et le protecteur ; contre les sorts, les maladies, les malheurs, inspirant à tous le respect du seuil, aux voleurs et aux habitants. (H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New York, 1896.) — De même qu'on fixe la victime agraire, en semant ses restes, etc., de même on répand le sang sur les fondations et plus tard on emmure leur tête. — Le sacrifice de construction a pu se répéter dans divers rituels ; d'abord en des occasions

développent-ils. On emmure le crâne de la victime humaine, le coq, la tête de chouette. D'autre part, suivant la nature de la construction, l'importance de la victime varie ; selon qu'il s'agit d'un temple, ou d'une ville ou d'une simple maison. Suivant que l'édifice est déjà construit ou à construire, le sacrifice aura pour objet de créer l'esprit ou la divinité gardienne, ou bien il sera une propitiation du génie du sol que les travaux de construction vont léser<sup>377</sup>. La couleur de la victime varie par cela même : /105/ elle est noire, par exemple, s'il s'agit de propitier le génie de la terre, blanche si l'on veut créer un esprit favorable<sup>378</sup>. Les rites de destruction eux-mêmes ne sont pas identiques dans les deux cas.

Dans le sacrifice-demande, on cherche avant tout à produire certains effets spéciaux que le rite définit. Si le sacrifice est l'accomplissement d'une promesse déjà faite, s'il est fait pour délier l'obligataire du lien moral et religieux qui pèse sur lui, la victime a, à quelque degré, un caractère expiatoire<sup>379</sup>. Si, au contraire, on veut engager la divinité par un contrat, le sacrifice a plutôt la forme d'une attribution<sup>380</sup> : le *do ut des* est le principe et, par suite, il n'y a pas de part réservée aux sacrifiants. S'il s'agit de remercier la divinité d'une grâce particulière<sup>381</sup>, l'holocauste, c'est-à-dire l'attribution totale, ou bien le *shelamim*, c'est-

---

graves : réparation d'une construction, siège d'une ville, puis devenir périodique, et se confondre dans bien des cas avec les sacrifices agraires, donner comme eux naissance à des personnalités mythiques (voy. Dümmler, « Sittengeschichtliche Parallelen », *Philologus*, LVI, p. 19 sqq.).

377. Le cas est fort général, lui aussi. Il s'agit de se racheter par une victime des colères de l'esprit propriétaire soit du sol, soit dans quelques cas de la construction elle-même. Les deux rites se trouvent réunis dans l'Inde (voy. Winternitz, *loc. cit.*) dans le sacrifice à *vastospati* « Rudra maître du lieu » ; d'ordinaire ils sont isolés (Sartori, *loc. cit.*, p. 14, 15, 19 et p. 42 sqq.).

378. Voy. Winternitz (*loc. cit.*).

379. Le cas le plus connu est celui de la fille de Jephté. Mais il y a toujours, après l'accomplissement d'un sacrifice volontaire, le sentiment de s'être acquitté, d'avoir « rejeté le vœu » comme disent énergiquement les théologiens hindous.

380. La formule générale de l'attribution que disait le sacrifiant, lorsque l'officiant jetait au feu une part quelconque, était dans l'Inde védique : « Ceci au Dieu N. N. pas à moi ».

381. Ce sont les sacrifices « de grâce », de louange de la Bible. — Ils semblent avoir été assez peu nombreux dans la plupart des religions (voy. pour l'Inde : Oldenb. *Rel. d. Ved.*, p. 305, 6) ; Wilken. *Over eene nieuwe Theorie des Offers. De Gids.*, 1890, p. 365 sqq.

à-dire le sacrifice dont une part reste au sacrifiant, peuvent être de règle. D'un autre côté, l'importance de la victime est en relation directe avec la gravité du vœu. Enfin, les caractères spéciaux de la victime dépendent de la nature de la chose désirée : si l'on veut de la pluie, on sacrifie des vaches noires<sup>382</sup> ou l'on fait intervenir dans le sacrifice un cheval noir sur lequel on verse de l'eau<sup>383</sup>, etc. On peut donner de ce principe général une raison très plausible. Là, comme dans l'acte magique avec lequel ces rites se confondent par certains côtés, le rite agit, /106/ au fond, par lui-même. La force dégagée est efficace. La victime se moule sur la formule votive, s'incorpore à elle, la remplit, l'anime, la porte aux dieux, en devient l'esprit, « le véhicule<sup>384</sup> ».

Nous n'avons fait qu'indiquer comment le thème du sacrifice varie avec les différents effets qu'il doit produire. Voyons comment les divers mécanismes que nous avons distingués peuvent se réunir dans un sacrifice unique. Les sacrifices agraires sont précisément d'excellents exemples à ce point de vue. Car, essentiellement objectifs, ils n'en ont pas moins d'importants effets sur le sacrifiant.

Ces sacrifices ont un double but. Ils sont destinés d'abord à permettre et de travailler la terre et d'utiliser

382. Callaway, *Rel. Syst. of the Amazulu*, p. 59, n° 14. Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, 42, etc. — Cf. Marillier, *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209. — Cf. Sahagun, *Historia de las cosas de N<sup>o</sup> Espana*, II, p. 20.

383. Hillebrandt, *Ved. Rit. Litt.*, page 75. — Il faut rapprocher de ces faits les cas de noyades de victimes dans l'eau. Dans d'autres cas on répand sur une victime quelconque de l'eau : ex. II *Rois*, XVIII, 19 sqq., etc. — Cf. Kramer, « *Das Fest Sinsja und das Feldgebet* », etc. *Bull. Soc. Arch. Hist. Ethn. de l'Univ. de Kazan in Globus*, 1898, p. 165. — Cf. Smirnow et Boyer, *Populat. finnoises*, 1898, p. 175.

384. Lorsqu'on oint l'animal, dans le rituel védique, sur la croupe on dit : « Que le maître du sacrifice (le sacrifiant) aille avec (toi et) sa volonté au ciel » (*Āp. çr. sū.*, VII, 14, 1, V. S., 6, 10, 6. T. S., 1, 3, 8, 1); commenté (*T. S.*, 6, 3, 7, 4. Ç. B., 3, 7, 4, 8) où il est expliqué que la bête s'en va au ciel, et emmène en croupe le vœu du sacrifiant. On s'est très souvent figuré la victime comme un messager des hommes, ainsi les Mexicains, ainsi les Thraces d'Hérodote (IV, 9), etc. — Notre énumération des sacrifices objectifs n'est nullement complète : nous n'avons traité ni du sacrifice divinatoire, ni du sacrifice d'imprécation, ni du sacrifice nourriture, ni du sacrifice du serment, etc. Une étude de ces diverses formes démontrerait peut-être qu'il s'agit, là aussi, de créer et d'utiliser une chose sacrée, un esprit qu'on dirige vers telle ou telle chose. On pourra, peut-être, de ce point de vue, arriver à une classification.

ses produits, en levant les interdictions qui les protègent. En second lieu, ils sont un moyen de fertiliser les champs que l'on cultive et de conserver leur vie quand, après la récolte, ils apparaissent dépouillés et comme morts. Les champs, en effet, et leurs produits sont considérés comme éminemment vivants. Il y a en eux un principe religieux qui sommeille pendant l'hiver, reparaît au printemps, se manifeste dans la moisson et la rend, pour cette raison, d'un abord difficile aux mortels. Parfois même, on se représente ce principe comme un esprit qui monte la garde autour des terres et des fruits ; il les possède, et c'est cette possession qui constitue leur sainteté. Il faut donc l'éliminer pour que la moisson ou l'usage des fruits soit possible. Mais en même temps, comme il est la vie même du champ, il faut, après l'avoir expulsé, le recréer et le fixer dans la terre dont il fait la fertilité. Les sacrifices de désacralisation simple peuvent suffire au premier de ces besoins, mais non au second. Les sacrifices agraires ont donc, pour la plupart, des effets multiples. On y trouve réunies des formes /107/ de sacrifices différentes. C'est un des cas où l'on observe le mieux cette complexité fondamentale du sacrifice sur laquelle nous ne saurions trop insister. Aussi ne prétendons-nous pas faire en ces quelques pages une théorie générale du sacrifice agraire. Nous n'osons pas prévoir toutes les exceptions apparentes et nous ne pouvons débrouiller l'enchevêtrement des développements historiques. Nous nous bornerons à l'analyse d'un sacrifice bien connu, qui a fait déjà l'objet d'un certain nombre d'études. C'est le sacrifice à Zeus Polieus que les Athéniens célébraient dans la fête connue sous le nom de *Dipolia* ou de *Bouphonia*<sup>385</sup>.

Cette fête<sup>386</sup> avait lieu au mois de juin, à la fin de la moisson et au commencement du battage des blés. La

385. Voy. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, p. 68 sqq. — Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 304 sqq. — Frazer, *Golden Bough*, II, p. 38, 41. — De Prot. « Buphonien » in *Rhein. Mus.*, 1897, p. 187 sqq. — Stengel, *ib.*, p. 399 sqq. — Farnell, *Cults of the Greek States*, I, p. 56, 58 et p. 88 sqq. (voit dans les Bouphonies un cas de culte totémique). — Frazer, *Pausanias*, t. II, p. 203 sqq.; t. V, p. 509. — A. Mommsen, *Heortologie*<sup>2</sup>, p. 512 sqq. — Gruppe, *Griechische Mythologie*, I, p. 29.

386. Voy. Pausanias, I, 24, 4; 28, 10. — Porphyre, *De Abstinentia*, II, 9, 28 sqq. — Schol. Arist. *Nub.*, 985. — Hom. Schol. II, 83. — Suidas, Διὸς ψῆφος, Herych, Διὸς θάκοι.

principale cérémonie se passait sur l'acropole, à l'autel de Zeus Polieus. Des gâteaux étaient déposés sur une table de bronze. Ils n'étaient pas gardés<sup>387</sup>. Alors, on lâchait des bœufs ; l'un d'eux s'approchait de l'autel, mangeait une partie des offrandes et foulait aux pieds le reste<sup>388</sup>. Aussitôt, un des sacrificateurs le frappait de sa hache. Quand il était abattu, un second l'achevait en lui tranchant la gorge avec un couteau ; d'autres le dépouillaient, pendant que celui qui l'avait frappé le premier prenait la fuite. Après le jugement au Prytaneion dont nous avons parlé, la chair du bœuf était partagée entre les assistants, la peau était recousue, remplie de paille, et l'animal ainsi empaillé était attelé à une charrue.

Ces pratiques singulières prêtaient à la légende. Trois versions différentes l'attribuaient à trois personnages différents : l'une à Diomos, prêtre de Zeus Polieus, l'autre à Sopatros, la troisième à Thaulon<sup>389</sup>, qui paraissent bien être les ancêtres mythiques des prêtres de ce sacrifice. Dans les trois versions, /108/ le prêtre a déposé l'offrande sur l'autel ; un bœuf survient, les enlève ; le prêtre furieux frappe le sacrilège et, sacrilège lui-même, il s'exile. La plus longue de ces versions est celle dont le héros est Sopatros. Une sécheresse et une famine sont la conséquence de son crime. La Pythie consultée répond aux Athéniens que l'exilé pourrait les sauver ; qu'il faudrait punir le meurtrier, ressusciter la victime dans un sacrifice semblable à celui où elle est morte et manger de sa chair. On fait revenir Sopatros, on lui rend ses droits pour qu'il offre le sacrifice et l'on célèbre la fête comme nous l'avons décrite.

Voilà les faits : que signifient-ils ? Il y a trois actes à distinguer dans cette fête : 1° la mort de la victime ; 2° la communion ; 3° la résurrection de la victime<sup>390</sup>.

Au début de la cérémonie, des gâteaux et des grains sont déposés sur l'autel. Ce sont probablement les prémices

387. Paus. I, 24, 4.

388. Porph. *De Abst.*, II, 28.

389. Porph. *ib.*, II, 9. — *Ib.*, II, 28, 30 ; — Schol. Hom. *l. c.* et Arist. *l. c.*

390. Eusèbe, *Praep. Ev.*, III, 2, 9, a vu dans la mort d'Adonis le symbole de la récolte fauchée. Mais c'est se faire du rite une idée vague et étroite.

des blés battus<sup>391</sup>. Cette oblation est analogue à toutes celles qui permettent aux profanes l'usage des récoltes. Toute la sainteté du blé à battre a été concentrée dans les gâteaux<sup>392</sup>. Le bœuf y touche ; la soudaineté du coup qui le frappe montre que la consécration a passé sur lui, foudroyante. Il a incarné l'esprit divin logé dans les prémices qu'il a mangées. Il devient cet esprit, si bien que son meurtre est un sacrilège. Toujours, la victime du sacrifice agraire représente symboliquement les champs et leurs produits. Aussi est-elle mise en relation avec eux avant la conservation définitive. Dans le cas présent, le bœuf mange le gâteau des prémices, ailleurs il est promené à travers les champs, ou bien la victime est tuée avec les instruments agricoles ou enterrée à mi-corps.

Mais les faits doivent être considérés sous une autre face. En même temps que le champ, la victime peut représenter aussi les fidèles qui vont profaner la récolte en s'en servant<sup>393</sup>. Non seulement les produits de la terre écartaient le sacrifiant, mais encore le sacrifiant pouvait être dans un état tel qu'il /109/ devait en rester éloigné. Le sacrifice devait corriger cet état. Dans certains cas, des pratiques purificatoires prenaient place dans la cérémonie. Ainsi une confession se joignait au sacrifice<sup>394</sup>. D'autres fois, le sacrifice lui-même réalisait cette sorte d'expiation. Il pouvait se présenter comme un véritable rachat. C'est ainsi que la Pâque est devenue un rite de rachat général à l'occasion de la consommation des prémices. Non seulement on rachetait la vie des premiers-nés<sup>395</sup> des hommes

391. Mommsen, *loc. cit.*, pense que les Bouphonies sont une fête du battage.

392. Stengel, *loc. cit.*, prétend que la superposition du sacrifice sanglant à l'offrande des prémices dans les Dipolia est un cas de substitution du sacrifice sanglant aux offrandes végétales.

393. Cato, *de Agric.* 14. — *Ambarvalia* : Marquardt, p. 200, n. 3. — Cf. Frazer, *Gold. B. I.*, p. 39. Voy. des exemples fort clairs du même genre de faits : Sartori, *Bauopfer*, p. 17. Pinza, *op. cit.*, p. 154.

394. Il y avait une confession lors de l'apport de la dime et des fruits dans le Temple de Jérusalem (*Mischna. Maaser Shenit* V. 10 suiv. *Talm. J.*). Dans l'Inde une confession de la femme faisait partie du rituel des *Varunapraghâsas* Sylv. Lévi. *Doctr.*, p. 156.

395. Wellhausen, *Prolegomena*, III, 1. — Rob. Smith, p. 406, p. 464, etc. Nous maintenons contre l'interprétation trop étroite de Wellhausen et de R. Smith, le caractère communal de la fête ; remarquons la façon dont on y consomme le premier blé ; dont on y consacre la première gerbe, et disons que là comme partout, sans qu'il s'agisse

par le sang de l'agneau pascal<sup>396</sup>, mais on affranchissait encore chaque Hébreu du danger. On pourrait peut-être rapprocher de ces faits les luttes que les sacrifiants se livrent entre eux dans certaines fêtes agraires<sup>397</sup>. Les coups paraissent les sanctifier, les purifier et les racheter. Il y a donc, dans le premier moment du rite<sup>398</sup>, une double opération : 1° désacralisation du blé récolté et battu au moyen de la victime qui le représente ; 2° rachat des moissonneuses et des laboureurs par l'immolation de cette victime qui les représente.

/110/ Pour les Dipolia, les documents ne font pas allusion à une communication entre le sacrifiant et la victime avant la consécration. Mais elle se produit après ; elle est réalisée par un repas communial<sup>399</sup> qui constitue une nouvelle phase de la cérémonie. Après que les sacrificateurs ont été absous de leur sacrilège, les assistants peuvent oser communier. On se rappelle que, d'après le mythe, la Pythie le leur avait conseillé<sup>400</sup>. Un grand nombre de sacrifices agraires sont suivis d'une communion semblable<sup>401</sup>. Par cette communion, les sacrifiants des Dipolia participaient

nécessairement de fusion de rites différents d'origines et de nationalités différentes, il y a simplement un cas de rite naturellement complexe.

396. L'obligation de sacrifier la Pâque, de consommer l'agneau, d'apporter les premiers fruits (voy. plus haut, p. 93, n. 2, cf. p. 110) est rigoureusement personnelle dans le rituel hébraïque. De même, dans le rite des *Varunapraghâsas*, étudié plus loin, nous trouvons un cas remarquable de rachat personnel. On délire de chaque individu de la famille « le lien » que lui jetterait Varuna. On fait autant de gâteaux d'orge en forme de pots (*Karambhapatrâni*) qu'il y a de membres de la famille (*Ap. gr. sù*, VIII, 5, 41) plus un, qui représente l'enfant à naître (*Taitt. Br.*, 1, 6, 5, 5), et à un certain moment de la cérémonie, chacun les place sur sa tête (*Ap.*, VIII, 6, 23). On écarte ainsi, dit le *Brâhmana*, Varuṇa, dieu de l'orge, de la tête (*Taitt. B.*, 1, 6, 5, 4).

397. Voy. Pausanias, II, 32, 2 (Trézène) cf. Frazer, *Pausanias*, III, p. 266 sqq. — Paus. III, 11, 12 ; 14, 8, 10 ; 19, 7 (Sparte). — Uzener, *Stoff d. griech. Epos.*, p. 42 sqq. — Cf. Mannhardt, *B. W. F. K.* I, p. 281. — Frazer, *Gold. Bough*, II, 165. — Sur les luttes des fêtes de la Holi, voy. Crooke. *Pop. Relig. a. Folklore of Northern-India*, II, p. 315 sqq. — où l'on trouvera cités un certain nombre d'équivalents. — Mais le rite est complexe, et il est fort possible qu'il y ait là surtout une imitation magique de la lutte annuelle des bons et des mauvais esprits.

398. La légende marque en effet ce caractère quasi expiatoire des Bouphonia.

399. M. Farnell (*loc. cit.*) et Rob. Smith, art. « Sacrifice » (*Encyclopædia Britannica*) y voient une survivance de la communion totémique.

400. Porphyre, *loc. cit.*

401. Mannhardt, *W. F. K.*, I, 105. — Frazer, *Golden B.*, II, p. 71, 106, 157 ; note addit. au t. II.

à la nature sacrée de la victime. Ils recevaient une consécration atténuée, parce qu'elle était partagée et qu'une partie du bœuf restait intacte. Investis du même caractère sacré que les choses dont ils voulaient user, ils pouvaient s'en approcher<sup>402</sup>. C'est par un rite de ce genre que les Kafres de Natal et du Zululand se permettent au début de l'année l'usage des nouveaux fruits ; la chair d'une victime est cuite avec des grains, des fruits et des légumes. Le roi en met un peu dans la bouche de chaque homme et cette communion le sanctifie pour toute l'année<sup>403</sup>. La communion de la Pâque avait les mêmes résultats<sup>404</sup>. Très souvent, dans les sacrifices célébrés avant le labourage, on donne au laboureur une part de la chair de la victime<sup>405</sup>. Cette communion, il est vrai, peut paraître inutile puisque le sacrifice préalable a déjà eu pour effet de profaner la terre et les grains. Il semble qu'il y ait double emploi<sup>406</sup> et il est possible, en effet, que parfois la communion ait suffi à obtenir l'effet désiré. Mais, en général, elle succède à une désacralisation, qui produit déjà une première profanation. C'est ce qui est très sensible dans le rite hindou des *Varuṇapraghâsas*. L'orge est /111/ consacré à Varuṇa<sup>407</sup> ; il est sa nourriture<sup>408</sup>. Les créatures autrefois, dit le mythe, en mangèrent et elles devinrent hydropiques. C'est grâce au rite dont nous allons parler qu'elles échappèrent à ce danger<sup>409</sup>. Voici en quoi il consiste. Entre autres offrandes<sup>410</sup>, deux prêtres font, avec des grains d'orge, deux

402. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 9, 21, 23, 31, 42, 73, 75, 78, etc.

403. Frazer, II, p. 74.

404. Les Hébreux ne peuvent manger des fruits de la Terre promise avant d'avoir mangé les azymes et l'agneau. *Jos.* V, 10 sqq. Ex. XXIV, 15 sqq., xxiv, 18 sqq., etc.

405. Frazer, II, p. 31.

406. D'après le texte des paroles de la Pythie, il semble bien que la communion ait été relativement surrogatoire (ἀψὸν ἐστεροῦσι).

407. Voy. S. Lévi, *Doctrine*, p. 155, n° 3.

408. De là le nom du rite « les nourritures de Varuna ».

409. *C. B.*, 2, 5, 2, 1. — V. S. Lévi, p. 156, n° 1, le texte *T. B.*, 1, 6, 4, 1, n'indiquent que ce dernier terme du mythe. — Nous n'étudions qu'un des trois rites qui font partie de la cérémonie : l'un de ces rites est un bain identique au bain de la sortie du sacrifice à *soma* (Voy. plus haut, p. 87), l'autre est une confession de la femme, de tout point comparable à l'épreuve lévitique de la femme adultère. Toute la fête a ainsi un caractère purificateur bien marqué (voy. plus haut, p. 101, n. 1 et 3).

410. Toutes faites d'orges ; exceptionnellement quelques-unes peuvent être faites de riz. *Ap. gr. sū*, VIII, 5, 35.

figurines qui ont la forme d'un bélier et d'une brebis. Le sacrifiant et sa femme mettent, le premier sur la brebis, l'autre sur le bélier, des touffes de laine qui représentent des seins et des testicules, en aussi grande quantité que possible<sup>411</sup>. Puis on fait le sacrifice ; une part est attribuée à Varuna ainsi que d'autres offrandes d'orge. Et alors on mange solennellement le reste. « Par le sacrifice, on écarte<sup>412</sup> » Varuṇa, on l'élimine, on débarrasse ceux qui mangeront l'orge du « lien » qu'il jetterait sur eux. Puis, en mangeant ce qui reste des figurines, on absorbe l'esprit même de l'orge. La communion se surajoute donc nettement à la désacralisation. Dans ce cas et dans les cas similaires, on craint sans doute que la profanation n'ait été incomplète, et que, d'autre part, le sacrifiant n'ait reçu qu'une demi-consécration. Le sacrifice établit un niveau entre la sainteté de l'objet à mettre en usage et celle du sacrifiant.

Mais dans les sacrifices dont le but est de fertiliser la terre<sup>413</sup>, c'est-à-dire de lui infuser une vie divine ou de rendre plus /112/ active la vie qu'elle peut avoir, il ne s'agit plus, comme précédemment, d'éliminer un caractère sacré ; il faut le communiquer. Les procédés de communication directe ou indirecte sont donc nécessairement impliqués dans ces sortes d'opérations. Il faut fixer dans le sol un esprit qui le féconde. Les Khonds sacrifiaient des victimes humaines pour assurer la fertilité des terres ; les chairs étaient partagées entre les différents groupes et enterrées dans les champs<sup>414</sup>. Ailleurs, le sang de la victime humaine était répandu sur la terre<sup>415</sup>. En Europe, on dépose dans le champ des cendres de la Saint-Jean, du

411. *Âp.*, VIII, 5, 42 ; 6, 1 sqq. ; 10 sqq. — Evidemment ces deux images représentent l'esprit de l'orge, considéré comme fécondant et fécondé (cf. *T. B.*, 1, 6, 4, 4 sur la copulation figurée de ces deux animaux par laquelle les créatures se délient du lien de Varuṇa), mais il n'y a pas de texte bien net sur ce point ; et quoique le rite ait bien en lui-même le sens d'une création magique de l'esprit de l'orge (cf. *Ç. B.*, 2, 5, 2, 16 où il est dit que le bélier c'est « Varuṇa visible » et où il s'agit du bélier figuré et non pas d'un bélier quelconque comme le croit M. Lévi, *Doctrine*, p. 155, n° 4), les textes ne dégagent pas assez cette signification pour que nous puissions la développer.

412. *Ava-yaj.* (*T. B.*, 1, 6, 5, 1.)

413. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 350 sqq.

414. Macpherson, *Memorials of Service in Indian*, p. 129, sqq. — Cf. Sacrifice du bœuf dans les champs. *Gold. B.*, II, 20, 23, 41.

415. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 363.

pain bénit de la Saint-Antoine<sup>416</sup>, des os de bêtes tuées à Pâques ou à d'autres fêtes<sup>417</sup>. Mais souvent, toute la victime n'était pas employée de cette manière et, comme dans les Bouphonia, les sacrifiants en recevaient leur part<sup>418</sup>. Parfois même elle leur était attribuée tout entière. C'était une façon de faire participer le laboureur aux bénéfices de la consécration, et même, peut-être, de confier à sa garde les forces qu'il s'assimilait et que, dans d'autres cas, on fixait dans le champ. D'ailleurs, plus tard, on semait les reliques du repas, lorsqu'on ensemencait ou labourait<sup>419</sup>. Ou bien encore l'on partageait une autre victime, nouvelle incarnation du génie agraire, et l'on disséminait dans la terre la vie qui en avait été autrefois retirée. Ce qu'on rendait à la terre, c'était à la terre qu'on l'avait emprunté<sup>420</sup>. Cette correspondance fondamentale entre les rites de la profanation des prémices et ceux de la fertilisation des champs, entre les deux victimes, a pu, dans certains cas, donner lieu à une véritable fusion des deux cérémonies, pratiquées alors sur une même victime. C'est ce qui est arrivé pour les Bouphonia. Elles sont un sacrifice à double face : elles sont un sacrifice du battage, puisqu'elles commençaient par une offrande de prémices, mais elles ont également pour but final la fertilisation de la terre. On a vu, en effet, d'après la légende, que la fête /113/ fut établie pour mettre fin à une famine et à une sécheresse. On pourrait même dire que la communion faite à l'aide de la chair du bœuf a, elle aussi, ce double but : permettre la consommation des nouveaux grains, donner aux citoyens une bénédiction spéciale pour leurs futurs travaux agraires.

Mais poursuivons l'analyse de nos données. Nous touchons au troisième moment de notre rite. Sopatros, en tuant le bœuf avait tué l'esprit du blé et le blé n'avait pas repoussé. D'après les termes de l'oracle, le second sacrifice doit ressusciter le mort. C'est pourquoi on em-

416. Bahlmann, *Münsterländische Märchen*, etc., p. 294.

417. Höfler, *Correspond. Blatt. d. Ges. f. Anthr.*, 1896, 4.

418. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 21, 28 sqq., 43, 47 sqq.

419. Mannhardt, *W F. K.*, I, p. 350 sqq. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 381 sqq.

420. Le génie vivait l'hiver à la ferme. — Frazer, *Gold. B.*, II, p. 16, 14.

paille le bœuf ; le bœuf empaillé<sup>421</sup> c'est le bœuf ressuscité. On l'attelle à la charrue ; le simulacre de labourage qu'on lui fait effectuer à travers le champ correspond à la dispersion de la victime chez les Khonds. Mais il faut remarquer que l'existence individuelle du bœuf, de son esprit, survit, et à la consommation de ses chairs, et à la diffusion de sa sainteté. Cet esprit, qui est celui-là même qu'on a retiré de la moisson coupée, se retrouve là, dans la peau recousue et remplie de paille. Ce trait n'est pas particulier aux Bouphonia. Dans une des fêtes mexicaines, pour représenter la renaissance du génie agraire, on dépouillait la victime morte et l'on revêtait de sa peau celle qui devait lui succéder l'année suivante<sup>422</sup>. En Lusace, à la fête du printemps on l'on enterre « le mort », c'est-à-dire le vieux dieu de la végétation, on enlève la chemise du mannequin qui le représente et on la porte immédiatement sur l'arbre de mai<sup>423</sup>, avec le vêtement, on emporte l'esprit. C'est donc la victime elle-même qui renaît. Or cette victime, c'est l'âme même de la végétation qui, concentrée d'abord dans les prémices, a été transportée dans la bête, et que l'immolation a, de plus, épurée et rajeunie. C'est donc le principe même de la germination et de la fertilité, c'est la vie des champs qui renaît et ressuscite ainsi<sup>424</sup>.

Ce qui frappe surtout dans ce sacrifice, c'est la continuité ininterrompue de cette vie dont il assure la durée et la transmission. Une fois que l'esprit est dégagé par le meurtre sacrificiel, il reste fixé là où le rite le dirige. Dans les Bouphonia, /114/ il réside dans le mannequin du bœuf empaillé. Lorsque la résurrection n'était pas figurée par une cérémonie spéciale, la conservation d'une partie de la victime ou de l'oblation attestait la persistance et la présence de l'âme qui résidait en elle. A Rome, on ne conservait pas seulement la tête du cheval d'octobre, mais encore l'on gardait son sang jusqu'aux Palilies<sup>425</sup>.

421. Cf. Kondakoff et Reinach, *Antiquités de la Russie Méridionale*, p. 181 (tribus de l'Altaï). — Hérod. IV, 72. — Frazer, *Golden B.*, II, p. 42 (Chine). *Ib.*, 94, 220, pour des usages du même genre.

422. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 220.

423. *Ib.*, I, p. 266.

424. *Ib.*, I, p. 257 sqq.

425. Ov. *Fastes*, IV, 73 sqq. — Properce, V, 1, 19. — Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 314 sqq. ; *Myth. Forsch.*, p. 189.

Les cendres du sacrifice des *Forcidiciæ* étaient également conservées jusqu'à cette date<sup>426</sup>. A Athènes, on enfermait les restes des porcs sacrifiés aux Thesmophories<sup>427</sup>. Ces reliques servaient de corps à l'esprit dégagé par le sacrifice. Elles permettaient de le saisir, de l'utiliser, mais, d'abord, de le conserver. Le retour périodique du sacrifice, aux époques où la terre se dépouillait, assurait la continuité de la vie naturelle, en permettant de localiser et de fixer le caractère sacré qu'il y avait intérêt à conserver et qui, l'année d'après, reparaisait dans les nouveaux produits du sol pour s'incarner de nouveau dans une nouvelle victime.

La suite des sacrifices agraires présente ainsi une série ininterrompue de concentrations et de diffusions. Aussitôt la victime devenue esprit, génie, on la partage, on la disperse pour semer la vie avec elle. Pour que cette vie ne se perde pas (et l'on risque toujours d'en perdre un peu, témoin l'histoire de Pélops à l'épaule d'ivoire), il faut la rassembler périodiquement. Le mythe d'Osiris dont les membres épars étaient rassemblés par Isis est une image de ce rythme et de cette alternance. Pour conclure, le sacrifice contenait en lui-même, abstraction faite du retour régulier des travaux agricoles, la condition de sa périodicité. Au reste, elle est stipulée par la légende qui rapporte l'institution de ces sacrifices. La Pythie prescrivait la répétition indéfinie des Bouphonia et des autres cérémonies de même nature. L'interruption était inconcevable.

En un mot, de même que le sacrifice personnel assurait la vie de la personne, de même le sacrifice objectif en général, et le sacrifice agraire en particulier assurent la vie réelle et saine des choses.

Mais, en général, le cérémonial des sacrifices agraires, dont /115/ nous venons d'analyser un type, a été surchargé de rites accessoires, et bien dénaturé suivant l'interprétation qu'ont pu recevoir telles ou telles de ses pratiques. Il s'y mêle généralement des rites magiques de la pluie et du soleil : on noie la victime ou l'on

426. Ovide, *Fast.*, IV, 639.

427. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 45. — Schol. Luc. in *Rhein. Mus.*, 1870, p. 548 sqq. (E. Rohde). — Cf. culte d'Isis à Tithorea, voy. plus haut, p. 78, n. 1.

répand de l'eau sur elle ; le feu du sacrifice ou des feux spéciaux représentent le feu du soleil<sup>428</sup>. D'autre part, il est arrivé que les rites de désacralisation (de l'objet, du sacrifiant) prenant une place prépondérante, le rite tout entier pouvait prendre, comme l'a montré M. Frazer, le caractère d'un véritable sacrifice expiatoire<sup>429</sup>. L'esprit du champ qui sortait de la victime y revêtait les espèces d'un bouc émissaire<sup>430</sup>. La fête agraire devenait une fête du *Pardon*. Souvent en Grèce, les mythes qui racontaient l'institution de ces fêtes les représentaient comme l'expiation périodique de crimes originels. C'est le cas des *Bouphonia*<sup>431</sup>.

Ainsi, d'un seul sacrifice agraire, toute une masse d'effets peuvent sortir. La valeur de la victime d'un sacrifice solennel était telle, la force expansive de la consécration était si grande, qu'il était impossible d'en limiter arbitrairement l'efficacité. La victime est un centre d'attraction et de rayonnement. Les choses que le sacrifice pouvait toucher recevaient leur part de son influence. Suivant l'état, la nature des besoins, des personnes ou des objets, les effets produits pouvaient différer.

## V

## LE SACRIFICE DU DIEU

Cette valeur singulière de la victime apparaît clairement dans l'une des formes les plus achevées de l'évolution historique du système sacrificiel : c'est le sacrifice du dieu. C'est, en effet, dans le sacrifice d'une personne divine que la notion du /116/ sacrifice arrive à sa plus haute expres-

428. V. Marillier, *Rev. hist. relig.*, 1898, I, p. 209, II *Rois*, XVIII, 19 sqq.

429. *Gold. B.*, I, p. 384.

430. Pharmakos (*Thargelies*), Boulimos, (*Pl. Qu. Symp.* VI, 8, 1); *Argei* à Rome (Marquardt, p. 191); Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 135.

431. Cf. les *Thargelies*, expiation de la mort d'Androgée. *Gruppe. Gr. Myth.*, p. 37; les *Karneia*, de celle de Karnos, etc. — Cf. légende de Mélanippe et de Comaitho à Patras (Paus. VII, 19, 2 sqq.).

sion. Aussi est-ce sous cette forme qu'il a pénétré les religions les plus récentes et qu'il y a donné naissance à des croyances et à des pratiques qui vivent encore.

Nous allons voir comment les sacrifices agraires ont pu fournir un point de départ à cette évolution. Mannhardt et Frazer<sup>432</sup> avaient déjà bien vu qu'il y avait d'étroits rapports entre le sacrifice du dieu et les sacrifices agraires. Nous ne reviendrons pas sur les points de la question qu'ils ont traités. Mais nous chercherons, à l'aide de quelques faits supplémentaires, à montrer comment cette forme du sacrifice se rattache au fond même du mécanisme sacrificiel. Notre effort principal tendra surtout à déterminer la part considérable que la mythologie a prise à ce développement.

Pour qu'un dieu puisse ainsi descendre au rôle de victime, il faut qu'il y ait quelque affinité entre sa nature et celle des victimes. Pour qu'il vienne se soumettre à la destruction sacrificielle, il faut qu'il ait son origine dans le sacrifice lui-même. Cette condition paraît, à certains égards, remplie par tous les sacrifices ; car la victime a toujours quelque chose de divin que dégage le sacrifice. Mais une victime divine n'est pas une victime dieu<sup>433</sup>. Il ne faut pas confondre le caractère sacré que revêtent les choses religieuses avec ces personnalités définies, qui font l'objet de mythes et de rites également définis, et qu'on appelle des dieux. Dans les sacrifices objectifs, il est vrai, nous avons déjà vu se dégager de la victime des êtres dont la physionomie était plus précise par cela seul qu'ils étaient attachés à un objet et à une fonction déterminés. Même, dans les sacrifices de construction, il arrive que l'esprit créé est presque un dieu. Cependant, ces personnalités mythiques restent en général vagues et indéfinies. C'est surtout dans les sacrifices agraires qu'elles arri-

---

432. Mannhardt, *W. F. K. ; Mythologische Forschungen*. — Frazer, *Golden B.*, I, p. 213 sqq., II, p. 1 sqq. — Jevons, *Introduction to the History of Religion*. — Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God.*, chap. x sqq. — Liebrecht, « Der aufgefressene Gott. », in *Zur Volkskunde*, p. 436, 439. — Goblet d'Alviella, *Les rites de la moisson*, in *Rev. hist. des relig.*, 1898, II, p. 1 sqq. — Rob. Smith, « Sacrifice » in *Encyclopædia Britannica*. — *Religion of Semites*, p. 414 sqq. — Vogt, *Cong. inter. d'archéol. préhist.*, Bologne, 1871, p. 325. Nous ne soutenons pas que tout sacrifice du dieu soit d'origine agraire.

433. Nous réservons évidemment le cas des animaux totems.

vent à leur plus grande détermination. Ils doivent ce privilège à différentes causes.

/117/ En premier lieu, dans ces sacrifices, le dieu et la victime sacrifiée sont particulièrement homogènes. L'esprit d'une maison est autre chose que la maison qu'il protège. L'esprit du blé, au contraire, est presque indistinct du blé qui l'incarne. Au dieu de l'orge on offre des victimes faites de l'orge dans lequel il réside. On peut donc prévoir que, par suite de cette homogénéité et de la fusion qui en résulte, la victime pourra communiquer à l'esprit son individualité. Tant qu'elle est simplement la première gerbe de la moisson ou les premiers fruits de la récolte, l'esprit reste, comme elle, une chose essentiellement agraire<sup>434</sup>. Il ne sort donc du champ que pour y rentrer aussitôt ; il ne se concrétise qu'au moment précis où il se concentre dans la victime. Dès qu'elle est immolée, il se diffuse de nouveau dans toute l'espèce agricole dont il fait la vie et redevient ainsi vague et impersonnel. Pour que sa personnalité s'accroisse, il faut que les liens qui l'unissent aux champs se relâchent ; et, pour cela, il est nécessaire que la victime elle-même tienne de moins près aux choses qu'elle représente. Un premier pas est fait dans cette voie quand, comme il arrive souvent, la gerbe consacrée reçoit le nom ou même la forme d'un animal ou d'un homme. Parfois même, comme pour rendre la transition plus sensible, on y renferme<sup>435</sup> un animal vivant, une vache, un bouc, un coq, par exemple, qui devient la vache, le bouc, le coq de la moisson. La victime perd ainsi une partie de son caractère agraire et, dans la même mesure, le génie se détache de son support. Cette indépendance s'accroît encore quand la gerbe est remplacée par une victime animale. Alors, le rapport qu'elle soutient avec ce qu'elle incarne devient tellement lointain qu'il est parfois difficile de l'apercevoir. Seule, la comparaison a pu découvrir que le taureau et le bouc de Dionysos, le cheval ou le porc de Déméter étaient des

434. Mannhardt, *Korndämonen*, Berl., 1868 ; W. F. K., et *Mythol. Forsch.* — Frazer, *Gold. B.*, t. II, les innombrables faits cités : la victime, le génie du champ, la dernière gerbe portent le même nom. Nous suivons ici leur exposé.

435. Il arrive même qu'on y place, sacrifice bien élémentaire, des victuailles, etc. Mannh. I, p. 215.

incarnations de la vie des blés et des vignes. Mais la différenciation devient surtout marquée quand le rôle est assumé par un homme<sup>436</sup> qui y porte sa propre autonomie. Alors le génie devient une personnalité morale qui a un nom, qui commence à exister dans la légende en dehors des fêtes et des sacrifices. C'est ainsi que, peu à peu, l'âme de la vie des champs devient extérieure aux champs<sup>437</sup> et s'individualise.

Mais à cette première cause, une autre s'est ajoutée. Le sacrifice détermine, par lui-même, une exaltation des victimes qui les divinise directement. Nombreuses sont les légendes où se trouvent racontées de ces apothéoses. Hercule n'était admis dans l'Olympe qu'après son suicide sur l'Oeta. Attis<sup>438</sup> et Eshmoun<sup>439</sup> furent animés après leur mort d'une vie divine. La constellation de la Vierge n'est autre qu'Erigone, une déesse agraire qui s'était pendue<sup>440</sup>. Au Mexique, un mythe rapportait que le soleil et la lune avaient été créés par un sacrifice<sup>441</sup>; la déesse Toci, la mère des dieux, était également présentée comme une femme qu'un sacrifice aurait divinisée<sup>442</sup>. Dans le même pays, lors de la fête du dieu Totec, où l'on tuait et dépouillait des captifs, un prêtre revêtait la peau de l'un d'eux; il devenait alors l'image du dieu, portait ses ornements et son costume, s'asseyait sur un trône et recevait à la place du dieu des images des premiers fruits<sup>443</sup>. Dans la légende crétoise de Dionysos, le cœur du dieu, qui avait été massacré par les Titans était placé dans un *xoanon* où il devait être adoré<sup>444</sup>. Philon de Byblos emploie, pour exprimer l'état d'Oceanos, mutilé par son fils Kronos,

436. Mannh. W. F. K., I, p. 350, 363. — Frazer, *Gold. B.*, I, 381 sqq., II, p. 21, 183 sqq. — Porph. *D. Abst.*, II, 27.

437. Cf. Frazer, *Gold. B.*, I, p. 360.

438. Arnob, *Adv. nat.*, V, 5 sqq. (Légende d'Agdistis qui obtient de Zeus que le cadavre d'Attis ne se corrompe pas.) — Julien, *Or.*, V, p. 180.

439. Phil. Byblos, 44.

440. Roscher, *Lexikon*, art. *Ikarios*.

441. Chavero, *Mexico*, etc., p. 365.

442. *Cod. Ramirez. Relacion del origen de los Indios*, ed. Vigil., p. 28. — Sahagun, *Historia de las cosas da N. España*, II, 11 et 30.

443. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II, p. 319 sqq. Cf. Frazer, *Gold. B.*, p. 221.

444. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6. — Royde, *Psyche*, II, p. 166. — Frazer, *Pausanias*, t. V, p. 143.

une expression bien significative : « il fut consacré », ἀφιερῶθη<sup>445</sup>. Dans ces légendes subsiste la conscience obscure de la vertu du sacrifice. La trace en persiste également dans les rites. Par exemple, à Jumièges, où le rôle /119/ de génie animal de la végétation était tenu par un homme dont l'office durait un an et commençait à la Saint-Jean, on feignait de jeter le futur *loup vert* dans le feu du bûcher ; après cette feinte exécution, son prédécesseur lui remettait ses insignes<sup>446</sup>. La cérémonie n'avait pas pour effet d'incarner simplement le génie agraire. Il naissait au sacrifice même<sup>447</sup>. — Or, étant donné qu'il n'y a pas lieu de distinguer les démons des victimes agraires, ces faits sont précisément des exemples de ce que nous avons dit à propos de la consécration et de ses effets directs. L'apothéose sacrificielle n'est pas autre chose que la renaissance de la victime. Sa divinisation est un cas spécial et une forme supérieure de sanctification et de séparation. Mais cette forme n'apparaît guère que dans les sacrifices où, par la localisation, la concentration, l'accumulation d'un caractère sacré, la victime se trouve investie d'un maximum de sainteté que le sacrifice organise et personifie.

Voilà la condition nécessaire pour que le sacrifice du dieu soit possible. Mais pour qu'il devienne une réalité, ce n'est pas assez que le dieu soit sorti de la victime : il faut qu'il ait encore toute sa nature divine au moment où il rentre dans le sacrifice pour devenir victime lui-même. C'est dire que la personnification d'où il est résulté doit devenir durable et nécessaire. Cette association indissoluble entre des êtres ou une espèce d'êtres et une vertu

445. Phil. Bybl. (éd. Orelli), 34. — Cf. peut-être *Bull. Cor. Hell.*, 1896, p. 303 sqq. Inscript. de El-Bardj : ἀποθωθέντος ἐν τῷ λέβητι.

446. Mann, *W. F. K.*, II, p. 325.

447. En Lusace l'esprit qui vivait dans les blés était appelé le mort. *Gold. B.*, I, 265 sqq. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 420. — Dans d'autres cas on figurait la naissance du génie en donnant à la dernière gerbe, aux premiers grains, la forme d'un enfant ou d'un petit animal (le *corn-baby* des auteurs anglais) : le dieu naissait du sacrifice agraire. Voy. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 62 sqq. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 344 ; II, p. 23 sqq. — Naissance des dieux : de Zeus sur l'Ida, et Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 248. — Lydus, *De Mens.*, IV, 48. — V. Pausan, VIII, 26, 4, pour la naissance d'Athéna à *Aliphera* et le culte de Zeus Ἀτεχάετης (en couche). — Soma est de même fort souvent appelé un jeune dieu, le plus jeune des dieux (comme Agni). Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 244.

surnaturelle est le fruit de la périodicité des sacrifices, dont il s'agit précisément ici. La répétition de ces cérémonies, dans lesquelles, par suite d'une habitude ou pour toute autre raison, une même victime reparaisait à intervalles réguliers, a créé une sorte de personnalité continue. Le sacrifice conservant ses effets secondaires, la création de la divinité est l'œuvre des sacrifices antérieurs. Et ceci n'est pas un fait accidentel et sans portée, puisque, /120/ dans une religion aussi abstraite que le christianisme, la figure de l'agneau pascal, victime habituelle d'un sacrifice agraire ou pastoral, a persisté et sert encore aujourd'hui à désigner le Christ, c'est-à-dire le Dieu. Le sacrifice a fourni les éléments de la symbolique divine.

Mais c'est l'imagination des créateurs de mythes qui a parachevé l'élaboration du sacrifice du dieu. En effet, elle a donné d'abord un état civil, une histoire et, partant, une vie plus continue à la personnalité intermittente, terne et passive qui naissait de la périodicité des sacrifices. Sans compter qu'en la dégageant de sa gangue terrestre, elle l'a rendue plus divine. Parfois même, on peut suivre dans le mythe les différentes phases de cette divinisation progressive. Ainsi, la grande fête dorienne des Karneia, célébrée en l'honneur d'Apollon Karnéios, avait été instituée, racontait-on, pour expier le meurtre du devin Karnos tué par l'Héraclide Hippotes<sup>448</sup>. Or, Apollon Karnéios n'est autre que le devin Karnos dont le sacrifice est accompli et expié comme celui des Dipolia ; et Karnos lui-même « le cornu<sup>449</sup> », se confond avec le héros Krios « le bélier »<sup>450</sup>, hypostase de la victime animale primitive. Du sacrifice du bélier, la mythologie avait fait le meurtre d'un héros et elle avait ensuite transformé ce dernier en grand dieu national.

Cependant, si la mythologie a élaboré la représentation du divin, elle n'a pas travaillé sur des données arbitraires. Les mythes conservent la trace de leur origine : un sacrifice plus ou moins dénaturé forme l'épisode central et

448. Théopompe, fr. 171 (*F. H. G.*, I, p. 307). — Pausan, III, 13, 4. Oinomaos dans Eusèbe, *Praep. Ev.*, V, 20, 3, p. 219. — Cf. Usener, *Rb. Mus.*, LIII, 359 sqq. — Cf. pour une légende du même genre id. *Rb. Mus.*, LIII, p. 365 sqq.

449. Voy. Hesych. s. v.

450. Paus. III, 13, 3, sqq.

comme le noyau de la vie légendaire des dieux qui sont sortis d'un sacrifice. M. S. Lévi a expliqué le rôle que jouent les rites sacrificiels dans la mythologie brahmanique<sup>451</sup>. Voyons comment, plus spécialement, l'histoire des dieux agraires est tissée sur un fond de rites agraires. Pour le montrer, nous allons grouper quelques types de légendes grecques et sémitiques, voisines de celle d'Attis et d'Adonis, et qui sont autant de déformations du thème du sacrifice du dieu. Les unes sont des mythes qui expliquent l'institution de certaines cérémonies, les autres sont des contes, généralement issus de mythes semblables aux premiers<sup>452</sup>. Souvent, les rites commémoratifs qui correspondent à ces légendes (dramas sacrés, processions<sup>453</sup>, etc.) n'ont, à notre connaissance, aucun des caractères du sacrifice. Mais le thème du sacrifice du dieu est un motif dont l'imagination mythologique a librement usé.

Le tombeau de Zeus en Crète<sup>454</sup>, la mort de Pan<sup>455</sup>, celle d'Adonis sont assez connus pour qu'il suffise de les mentionner. Adonis a laissé dans les légendes syriennes des descendants qui partagent son sort<sup>456</sup>. Dans quelques cas, il est vrai, les tombeaux divins sont peut-être des monuments du culte des morts. Mais le plus souvent, à notre avis, la mort mythique du dieu rappelle le sacrifice rituel ; elle est entourée par la légende, d'ailleurs obscure, mal transmise, incomplète de circonstances qui permettent d'en déterminer la véritable nature.

On lit dans la tablette assyrienne de la légende d'Adapa<sup>457</sup> : « De la terre ont disparu deux dieux ; c'est

451. *Doctr.* chap. II, cf. Bergaigne, vol. I, p. 101 sqq.

452. V. Usener, *Sotff. d. Griech. Epos*, III, *Göttliche Synon*, v. C. R.

453. Les épisodes mythiques sont généralement solidaires des cérémonies rituelles. Ainsi, Cyprien raconte qu'il avait été, dans sa jeunesse, figurant de la ἄραχοντος ὀρχηματούργια, à Antioche (*Confessio SS. Cypriani*, in *AA. SS.* sept. 26, t. VII, p. 205). Sur la figuration du combat d'Apollon contre Python à Delphes, v. Frazer, *Pausanias*, III, p. 52, t. V, p. 244.

454. Cytille, *Adv. Julian.* X, p. 342, D. — Diodore, VI, 5, 3.

455. Mannhardt, *B. W. F. K.*, II, p. 133, cf. p. 149.

456. Clermont-Ganneau, « La stèle de Byblos » in *Bibl. Ec. hautes études*, 44, p. 28. — Eerdmans, « Der Ursprung der Zeremonien des Hosein Festes », in *Zeitschr. f. Assyrologie*, 1894, p. 280 sqq.

457. Harper, « Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa » (*Delitzsch, Beitr. z. Assyr.*, II, 2, C, 22). — Cf. Stucken, *Astralmythen*, II, *Lot.*, p. 89.

pourquoi je porte le vêtement de deuil. Quels sont ces deux dieux ? Ce sont *Du-mu-zu* et *Gisb-zi-da*. » La mort de *Du-mu-zu* est un sacrifice mythique. La preuve en est donnée par ce fait qu'*Ishtar*, sa mère et son épouse, veut le ressusciter<sup>458</sup> en versant sur son cadavre de l'eau de la source de vie qu'elle va chercher aux enfers ; car elle imite en cela les rites de certaines fêtes agraires. Quand l'esprit du champ est mort ou a été mis à mort, on jette son cadavre à l'eau ou on l'asperge d'eau. /122/ Alors, soit qu'il ressuscite, soit qu'un arbre de mai se dresse sur sa tombe, la vie renaît. Ici, c'est l'eau versée sur le cadavre et la résurrection qui nous déterminent à assimiler le dieu mort à une victime agraire ; dans le mythe d'*Osiris*, c'est la dispersion du cadavre et l'arbre qui pousse sur le cercueil<sup>459</sup>. A Trézène, dans le péribole du temple d'*Hippolyte*, on commémorait par une fête annuelle les λιθόβολια, la mort des déesses *Damia* et *Auxesia*, vierges, étrangères, venues de Crète, qui avaient été, suivant la tradition, lapidées dans une sédition<sup>460</sup>. Les déesses étrangères sont l'étranger, le passant qui joue souvent un rôle dans les fêtes de la moisson ; la lapidation est un rite de sacrifice. Souvent, une simple blessure du dieu équivaut à sa mort annuelle. *Belen*, endormi dans le *Blumenthal* au pied du ballon de *Guebwiller*, fut blessé au pied par un sanglier, comme *Adonis* ; de chaque goutte du sang qui coulait de sa blessure naquit une fleur<sup>461</sup>.

La mort du dieu est souvent un suicide. *Hercule* sur l'*Oeta*, *Melkarth* à *Tyr*<sup>462</sup>, le dieu *Sandés* ou *Sandon* à *Tarse*<sup>463</sup>, *Didon* à *Carthage*, s'étaient brûlés eux-mêmes. La mort de *Melkarth* était commémorée par une fête chaque été ; c'était une fête de la moisson. La mythologie

458. *Jeremias*, *Die Höllenfahrt der Ishtar* (cf. La purification du cadavre dans le rituel védique, p. 79 n. 4).

459. *Plut. De Iside et Osiride*, § 13 sqq. — *Frazer, Gold. B.*, I, p. 301 sqq. — *Firmicus Maternus, De Err. profan. Relig.*, ensevelissement d'*Osiris* dans les mystères *Isiaques*.

460. *Paus.* II, 32, 2.

461. *Fournier, Vieilles coutumes des Vosges*, p. 70.

462. *Clem. Rom. Recognitiones*, X, 24. Cf. *Hérod.* VII, 167. — *Movers, Phönizier*, I, p. 153, 155, 394 sqq. — *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier*. — *Rob. Smith*, p. 373, n° 2.

463. *O. Müller, Rhein. Mus.*, 1829, p. 22-39. *Sandon und Sardanapal*.

grecque connaît des déesses qui portaient le titre d' *Απαγχουμένη*, c'est-à-dire de déesses « pendues » : telles Artémis, Hécate, Hélène<sup>464</sup>. A Athènes, la déesse pendue était Erigone, mère de Staphylos, héros du raisin<sup>465</sup>. A Delphes, elle s'appelait Charila<sup>466</sup>. Charila, disait le conte, était une petite fille qui, au cours d'une famine, était allée demander au roi sa part de la dernière distribution ; battue et chassée par lui, elle s'était pendue dans un vallon écarté. Or une fête annuelle, instituée, dit-on, sur l'ordre de la Pythie, était célébrée en son honneur. Elle commençait par une distribution de blé ; puis on fabriquait une /123/ image de Charila, on la frappait, on la pendait et on l'enterrait. Dans d'autres légendes, le Dieu s'inflige une mutilation dont, quelquefois, il meurt. C'est le cas d'Attis et d'Eshmoun qui, poursuivi par Astro-noe, se mutila avec une hache.

C'était souvent un fondateur du culte ou le premier prêtre du dieu dont le mythe racontait la mort. Ainsi, à Iton, Iodama, sur le tombeau de laquelle brûlait un feu sacré, était prêtresse d'Athena Itonia<sup>467</sup>. De même Aglaure, à Athènes, dont les Pluntéries étaient censées expier la mort, était également prêtresse d'Athena. En réalité, le prêtre et le dieu ne sont qu'un seul et même être. Nous savons, en effet, que le prêtre peut être, aussi bien que la victime, une incarnation du dieu ; souvent, il se déguise à son image. Mais il y a là une première différenciation, une sorte de dédoublement mythologique de l'être divin et de la victime<sup>468</sup>. Grâce à ce dédoublement, le dieu paraît échapper à la mort.

C'est à une différenciation d'une autre sorte que sont dus les mythes dont l'épisode central est le combat d'un dieu avec un monstre ou un autre dieu. Tels sont, dans la mythologie babylonienne, les combats de Marduk avec

464. Uzener. *Götternamen*, p. 239 sqq.

465. Voy. plus haut, p. 118.

466. Plut, *Qu. Graec.*, 12.

467. Paus. XI, 34, 2.

468. Et pourtant il y a des cas où les trois personnages divins sont tués tour à tour, ainsi dans le mythe de Busiris et de Lityersès (Voy. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 1, sqq.) ; l'étranger est tué par Busiris et Lityersès, ceux-ci sont tués par Hercule et Hercule se suicidera plus tard.

Tiamat, c'est-à-dire le Chaos<sup>469</sup> ; de Persée tuant la Gorgone ou le dragon de Joppe, de Bellérophon luttant contre la Chimère, de Saint-Georges vainqueur du Dadjjal<sup>470</sup>. C'est aussi le cas des travaux d'Hercule et enfin de toutes les théomachies ; car, dans ces combats, le vaincu est aussi divin que le vainqueur.

Cet épisode est l'une des formes mythologiques du sacrifice du dieu. Ces combats divins, en effet, équivalent à la mort d'un seul dieu. Ils alternent dans les mêmes fêtes<sup>471</sup>. Les jeux isthmiques, célébrés au printemps, commémorent ou la mort de Mélicerte ou la victoire de Thésée sur Sinis. Les jeux néméens célèbrent ou la mort d'Archemoros ou la victoire d'Hercule sur le lion de Némée. — Ils sont accompagnés quelquefois des mêmes incidents. La défaite du monstre est suivie du mariage du dieu, de Persée avec Andromaque, d'Hercule avec Hésione ; la fiancée exposée au monstre et délivrée par le héros n'est autre, d'ailleurs, que la *Maibraut* des légendes allemandes poursuivie par les esprits de la chasse sauvage. Or, dans le culte d'Attis, le mariage sacré suit la mort et la résurrection du dieu. — Ils se produisent dans des circonstances analogues et ont le même objet. La victoire d'un jeune dieu contre un monstre antique est un rite du printemps. Le fête de Marduk, au premier jour de Nisan, répétait sa victoire contre Tiamat<sup>472</sup>. La fête de saint Georges, c'est-à-dire la défaite du dragon, était célébrée le 23 avril<sup>473</sup>. Or, c'était au printemps que mourait Attis. — Enfin, s'il est vrai, comme le rapporte Bérose, qu'une version de la Genèse assyrienne montrait Bel se coupant lui-même en deux pour donner naissance au monde, les deux épisodes apparaissent concurremment dans la légende du même dieu ; le suicide de Bel remplace son duel avec le Chaos<sup>474</sup>.

469. Halévy, *Recherches bibliques*, p. 29 sqq. — Jensen, *Kosmologie*, p. 263-364. — Gunkel, *Schöpfung und Chaos*. — Delitzsch, *Das babylon. Welterschöpfungsepos*, 1896.

470. Clermont-Ganneau, « Horus et Saint-Georges ». *Rev. archéol.*, 1876, II, p. 196, 372 ; 1877, I, p. 23 ; *Bibl. Ec. hautes ét.*, t. 44, p. 78, 82.

471. Stengel, *op. cit.*, p. 101 sqq.

472. Fête de ZAG-MU-KU (*rish-sbatti*, commencement de l'année). Voy. Hagen, in *Beitr. z. Assyrl.* II, p. 238. — *W. A. I.*, IV, 23, 39 sqq. — Cf. *Rev. de philol.*, 1897, p. 142 sqq.

473. Clermont-Ganneau, *Rev. Archéol.*, 1876, XXXII, p. 387.

474. Eusèbe, *Chron.*, éd. Schone, I, p. 14, 18.

Pour compléter la preuve de l'équivalence de ces thèmes, disons qu'il arrive souvent que le dieu meure après sa victoire. Dans Grimm (*Maerchen*, 60), le héros, s'étant endormi après sa lutte avec le dragon, est assassiné ; les animaux qui l'accompagnent le rappellent à la vie <sup>475</sup>. La légende d'Hercule présente la même aventure : après avoir tué Typhon, asphyxié par le souffle du monstre, il gisait inanimé : il ne fut ressuscité que par Iolaos avec l'aide d'une caille <sup>476</sup>. Dans la légende d'Hésione, Hercule était avalé par un cétacé. Castor, après avoir tué Lyncé, était tué lui-même par Idas <sup>477</sup>.

Ces équivalences et ces alternances s'expliquent facilement si l'on considère que les adversaires mis en présence par le thème du combat sont le produit du dédoublement d'un même génie. L'origine des mythes de cette forme a été généralement /125/ oubliée ; ils sont présentés comme des combats météorologiques entre les dieux de la lumière et ceux des ténèbres ou de l'abîme <sup>478</sup>, entre les dieux du ciel et ceux de l'enfer. Mais il est extrêmement difficile de distinguer avec netteté le caractère de chacun des combattants. Ce sont des êtres de même nature dont la différenciation, accidentelle et instable, appartient à l'imagination religieuse. Leur parenté apparaît pleinement dans le panthéon assyrien. Ashshur et Marduk, dieux solaires, sont les rois des Annunakis, les sept dieux de l'abîme <sup>479</sup>. Nergal que l'on appelle quelquefois Gibil, dieu du feu, porte ailleurs un nom de monstre infernal. Quant aux sept dieux de l'abîme, il est difficile, surtout dans les mythologies qui succédèrent à la mythologie assyrienne, de les distinguer des sept dieux planétaires, exécuteurs des volontés célestes <sup>480</sup>. Bien avant le syncrétisme gréco-romain

475. Cf. Sydney Hartland, *The Legend of Perseus*, III, pour le mythe du héros endormi et les équivalents. — De même Indra tombe épuisé après sa lutte contre le démon Vrtra, ou bien s'enfuit, etc. La même légende est racontée de Visnu, etc.

476. Eudoxos, in Athénée, IX, 392, E. — Eustache, *Il.*, 1702, 50.

477. Hygin. *fab.*, 80.

478. Cf. Usener, *Stoff. d. griech. Epos*.

479. K. 2801, 1 (*Beitr. z. Assyr.*, III, p. 228 ; *ib.* II, p. 258, 259). — K. 2585. Somas juge des Annunakis. — K. 2606, Etana meurtrier des Annunakis.

480. Cf. *Talm. Bab.*, *Chillin.* fol., 91 T. — Haarbrücker, *Schabrastani. Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle, 1851, p. 5 sqq.

qui faisait du soleil le maître de l'Adès<sup>481</sup> et rapprochait Mithra de Pluton et de Typhon<sup>482</sup>, les tablettes assyriennes disaient que Marduk gouverne l'abîme<sup>483</sup>, que Gibil, le feu<sup>484</sup>, et Marduk lui-même sont fils de l'abîme<sup>485</sup>. En Crète, les Titans qui mettaient à mort Dionysos étaient ses parents<sup>486</sup>. Ailleurs, les dieux ennemis étaient des frères, souvent des jumeaux<sup>487</sup>. Quelquefois, la lutte survenait entre un oncle et son neveu, ou même entre un père et son fils<sup>488</sup>.

A défaut de cette parenté, une autre relation unit les acteurs du drame et montre leur identité fondamentale. L'animal sacré de Persée à Sériphos était le crabe, le *καρκίνοσ*<sup>489</sup>. Or le crabe qui, dans la légende de Sériphos, était l'ennemi du poulpe, se /126/ joint à l'hydre de Lerne, qui est un poulpe, pour combattre Hercule. Le crabe, comme le scorpion, est tantôt l'allié, tantôt l'ennemi du dieu solaire ; au total, ce sont des formes du même dieu. Les bas-reliefs mithriaques montrent Mithra chevauchant le taureau qu'il va sacrifier. Ainsi Persée montait Pégase, né du sang de la Gorgone. Le monstre ou l'animal sacrifié servait de monture au dieu victorieux avant ou après le sacrifice. En somme, les deux dieux de la lutte ou de la chasse mythique sont des collaborateurs. Mithra et le taureau, dit Porphyre, sont démiurges au même titre<sup>490</sup>.

Ainsi le sacrifice avait produit dans la mythologie une infinité de rejetons. D'abstraction en abstraction, il était devenu l'un des thèmes fondamentaux des légendes divines.

481. Parthey, *Pap. Berl.*, 1, v. 321 sqq.

482. Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 85.

483. *W. A. I.*, IV, 21, 1 c.

484. *Id.*, 14, 2. Rev. 9 : Gibil, *mar apsi* (fils de l'abîme).

485. *Id.*, 22, 1, obv., 30.

486. Cf. Usener, *Stoff.*, etc. II, Thersite = Pharmakos accusé par Achille d'avoir dérobé les coupes d'Apollon et mis à mort ; et d'autre par Thersite = *Theritas* = Apollon.

487. Stucken, *Astralmythen*, II. *Lot*.

488. Oineus et les fils d'Agrios. Usener, *Gött. Syn. (Rb. Mus.)*, LIII, p. 375).

489. Tümpel, *Der Karabos des Perseus in Philologus*. Neue Folge, VII, p. 544. — Cf. Stucken, *Astralmythen*, I, Abraham, p. 233 sqq.

490. Porphyre, *Antr. Nymph.*, 24. — Darmesteter, *Ormazd et Abriman*, p. 327 sqq. — Il va sans dire que les explications symboliques (ex. in Gruppe, *Griech. Cult. und Myth.*, p. 153 sqq. ; Frazer, *Gold. B.*, I, p. 402) ne sauraient convenir. Le symbole n'est qu'une explication après coup et du mythe et du rite. En effet, ces légendes sont si naturellement

Mais c'est précisément l'introduction de cet épisode dans la légende d'un dieu qui a déterminé la formation rituelle du sacrifice du dieu. Prêtre ou victime, prêtre et victime, c'est un dieu déjà formé qui agit et pâtit à la fois dans le sacrifice. Or la divinité de la victime n'est pas limitée au sacrifice mythologique ; mais elle apparaît également dans le sacrifice réel qui lui correspond. Le mythe, une fois constitué, réagit sur le rite d'où il est sorti et s'y réalise. Ainsi le sacrifice du dieu n'est pas simplement le sujet d'un beau conte mythologique. Quelle que soit devenue la personnalité du dieu dans le syncrétisme des paganismes, adultes ou vieilliss, c'est toujours le dieu qui subit le sacrifice ; ce n'est pas un simple figurant<sup>491</sup>. Il y a, du moins à l'origine, « présence réelle » comme dans la messe catholique. Saint Cyrille<sup>492</sup> rapporte que, dans certains combats de gladiateurs, rituels et périodiques, un certain Kronos (τις Κρόνος), caché sous terre, recevait le sang purificateur qui coulait des blessures. Ce Κρόνος τις est le Saturne des Saturnales qui, dans d'autres rituels, était mis à mort<sup>493</sup>. Le nom donné au représentant du dieu tendait à l'identifier au dieu. C'est pour cette raison que le grand prêtre d'Attis, qui lui aussi jouait le rôle de victime, portait le nom de son dieu et prédécesseur mythique<sup>494</sup>. La religion mexicaine offre des exemples bien connus de l'identité de la victime et du dieu. Notamment à la fête d'Huitzilopochtli<sup>495</sup>, la statue même du dieu, faite de pâte de bette, pétrie avec du sang humain, était mise

---

sacrificielles qu'elles peuvent être remplacées par des épisodes où le dieu offre lui-même un sacrifice : ex. légende de Persée (Pausan. de Damas, frg. 4) ; Persée offre un sacrifice pour faire cesser une inondation (légende d'introduction probablement récente dans le cycle) ; légende d'Aristée : Diod. IV, 81-82. Aristée sacrifie pour faire cesser une peste. Autre légende, *Géorg.*, IV, 548 sqq. Cf. Maas, *Orpheus*, p. 278-297. ; Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 249, n. 2 ; Porphyre. *Antr. Nymph.* c. 18). Cf. lion de Samson (*Juges*, XIV, 8). Sur le sacrifice mithriaque, V. Cumont, *Textes et Monum. rel. au culte de Mithra, passim*. Darmesteter, *Ormazd et Abriman*, p. 150, p. 256 ; sur les dieux sacrificants équivalents aux dieux lutteurs, ou plutôt luttant à l'aide du sacrifice, v. S. Lévi, *Doctr.*, II.

491. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 316.

492. *Adv. Julianum*, IV, p. 128 D.

493. Parmentier, *Rev. de Phil.*, 1897, p. 143 sqq.

494. Exemple : *Ath. Mitth.*, XXII, 38. Pessinonte.

495. Torquemada, *Monarquía Indiana*, VI, 38, in Kinsborough, VI, note p. 414. — Cortez, 3<sup>e</sup> lettre à Charles-Quint (Kinsborough, VIII, note, p. 228).

en morceaux, partagée entre les fidèles et mangée. Sans doute, comme nous l'avons remarqué, dans tout sacrifice, la victime a quelque chose du dieu. Mais ici elle est le dieu lui-même et c'est cette identification qui caractérise le sacrifice du dieu.

Mais nous savons que le sacrifice se répète périodiquement parce que le rythme de la nature exige cette périodicité. Le mythe ne fait donc sortir le dieu vivant de l'épreuve que pour l'y soumettre à nouveau et compose ainsi sa vie d'une chaîne ininterrompue de passions et de résurrections. Astarte ressuscite Adonis, Ishtar Tammuz, Isis Osiris, Cybèle Attis et Iolaos Hercule<sup>496</sup>. Dionysos assassiné est conçu une deuxième fois par Sémélé<sup>497</sup>. Nous voilà déjà loin de l'apothéose dont nous avons parlé au début de ce chapitre. Le dieu ne sort plus du sacrifice que pour y rentrer et réciproquement. Il n'y a plus d'interruption dans sa personnalité. S'il est mis en pièces, comme Osiris et Pélops, on retrouve, on rapproche et l'on ranime ses morceaux. Alors, le but primitif du sacrifice est relégué dans l'ombre ; ce n'est plus un sacrifice agraire ni un sacrifice pastoral. Le dieu qui y vient comme victime existe en soi, il a des qualités et des pouvoirs multiples. Il s'ensuit que le sacrifice apparaît comme une répétition et une commémoration du sacrifice originel du dieu<sup>498</sup>. A la légende /128/ qui le raconte s'ajoute généralement quelque circonstance qui en assure la perpétuité. Ainsi, quand un dieu meurt d'une mort plus ou moins naturelle, un oracle prescrit un sacrifice expiatoire qui reproduit la mort de ce dieu<sup>499</sup>. Quand un dieu est vainqueur d'un autre, il perpétue le souvenir de sa victoire par l'institution d'un culte<sup>500</sup>.

Il faut remarquer ici que l'abstraction qui, dans le sacrifice, faisait naître le dieu pouvait donner un autre

496. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 358 sq. ; 572 sqq.

497. Proclus, Hymne à Athena in Lobeck *Aglaophamus*, p. 561. ; Abel, *Orpnica*, p. 235.

498. Voy. plus haut, p. 120 (Karneia) ; voy. plus bas, p. 128. Cf. Usener, *Göttliche Synonyme in Rhein. Mus.*, LIII, p. 371.

499. Voy. plus haut, p. 115, n. 3.

500. Ainsi Héraclès institue le culte d'Athena *Διγοφάγος* après son combat contre Hippocoön (Paus., III, 15, 9) ; — après avoir jeté des bœufs de Géryon dans la source Kyane, il ordonne le renouvellement de son acte (*Diod.* V. 4, 1, 2).

aspect aux mêmes pratiques. Par un procédé analogue au dédoublement qui a produit les théomachies, elle pouvait séparer le dieu de la victime. Dans les mythes étudiés plus haut, les deux adversaires sont également divins ; l'un d'eux apparaît comme le prêtre du sacrifice où succombe son prédécesseur. Mais la divinité virtuelle de la victime ne s'est pas toujours développée. Souvent elle est restée terrestre, et par suite, le dieu créé, sorti autrefois de la victime, demeure maintenant en dehors du sacrifice. Alors, la consécration, qui fait passer la victime dans le monde sacré, prend l'aspect d'une attribution à une personne divine, d'un don. Cependant, même dans ce cas, c'est toujours un animal sacré qu'on sacrifie ou, tout au moins, quelque chose qui rappelle l'origine du sacrifice. En somme, on offrait le dieu à lui-même : Dionysos bélier devenait Dionysos Kriophage<sup>501</sup>. Parfois, au contraire, comme dans les dédoublements d'où sont résultées les théomachies, l'animal sacrifié passait pour un ennemi du dieu<sup>502</sup>. S'il était immolé c'était pour expier une faute commise contre le dieu par son espèce. Au Virbius de Nemi, tué par des chevaux, on sacrifiait un cheval<sup>503</sup>. La notion du sacrifice au dieu s'est développée parallèlement à celle du sacrifice du dieu.

Les types de sacrifice du dieu que nous venons de passer en revue se trouvent réalisés *in concreto* et réunis ensemble à /129/ propos d'un seul et même rite hindou : le sacrifice du soma<sup>504</sup>. On y peut voir tout d'abord ce qu'est dans

501. Roscher, *Lexikon*, I, 1059. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 328 ; cf. Hera Αἰγοφάγος (Paus., III, 5, 9).

502. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 58 sqq. — Cf. Seidel, « Fetischverbote in Togo ». *Globus.*, 1898, p. 355.

503. Frazer, *ib.*, II, p. 62. — Cf. Diodore, V, 62. — Cf. le principe (Servius *ad En.*, III, 18, : *Victimæ numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur.*

504. On trouvera une bibliographie de ce qui concerne Soma dans Macdonnel « Vedic Mythology ». (Grundriss d. Ind. Ar. Philologie), p. 115. — Voy. surtout Bergaigne. *Rel. Véd.*, I, 148, 125 ; II, 298, 366, etc. — Hillebrandt. *Véd. Mythologie*, I, (a un exposé succinct du rite lui-même, p. 146 sqq.) — Sur Soma dans les Brâhmanas, voy. S. Lévi. *Doctrine*, p. 169. — Le soma, plante annuelle, sacrifiée au printemps, nous semble avoir surtout servi originairement à un rite agraire (voy. Berg. *Rel. Véd.*, III, p. 8 et 9, n. 1) ; il est le « roi des plantes » dès le Rg veda, et l'Inde classique a plutôt développé ce thème : voy. Hilleb. *Véd. Myth.*, p. 390. — Une étude complète du sacrifice du soma n'est pas faite encore, on comprend dès lors que nous n'ayons

le rituel un véritable sacrifice du dieu. Nous ne pouvons exposer ici comment Soma dieu se confond avec la plante soma, comment il y est réellement présent, ni décrire les cérémonies au milieu desquelles on l'amène et on le reçoit sur le lieu du sacrifice. On le porte sur un pavois, on l'adore, puis on le presse et on le tue. Alors, de ces branches pressurées, le dieu se dégage et se répand dans le monde ; une série d'attributions distinctes le communiquent aux différents règnes de la nature. Cette présence réelle, cette naissance du dieu, succédant à sa mort, sont, en quelque sorte, les formes rituelles du mythe. Quant aux formes purement mythiques qu'a revêtues ce sacrifice, elles sont bien celles que nous avons décrites plus haut. C'est d'abord l'identification du dieu Soma avec l'ennemi des dieux, *Vrtra*, le démon qui retient les trésors d'immortalité et qu'Indra tue<sup>505</sup>. Car pour s'expliquer comment un dieu pouvait être tué, on se l'est représenté sous les espèces d'un démon ; c'est le démon qui est mis à mort, et de lui sort le dieu ; de l'enveloppe mauvaise qui la retenait, se dégage l'essence excellente. Mais, d'un autre côté, c'est bien souvent Soma qui tue *Vrtra* ; en tout cas, c'est lui qui donne des forces à Indra, le dieu guerrier, destructeur des démons. Même dans certains textes, c'est Soma, qui est son propre sacrificateur ; on va jusqu'à le représenter comme le type des sacrificateurs célestes. De là au suicide du dieu la distance n'était pas grande ; les brahmanes l'ont franchie.

Par là, ils ont mis en lumière un point important de la théorie du sacrifice. Nous avons vu qu'entre la victime et le /130/ dieu il y a toujours quelque affinité : à Apollon *Karneios* on offre des béliers, à *Varuṇa* de l'orge, etc. C'est par le semblable qu'on nourrit le semblable et la victime est la nourriture des dieux. Aussi le sacrifice a-t-il été rapidement considéré comme la condition même de l'existence divine. C'est lui qui fournit la matière immortelle dont vivent les dieux. Ainsi, non seulement c'est dans

---

tenté de rien appuyer par des textes, la matière étant ici indéfinie. — Quant aux interprétations naturalistes du mythe de Soma, nous ne pouvons les discuter toutes, nous les admettons d'ailleurs toutes, ne les trouvant nullement inconciliables.

505. S. Lévi, p. 162. — Bergaigne, *Rel. Véd.*, III, 84, 85 ; 63 n° 1, etc. — Hillebr. *Viçvârāpa*, p. 53, etc.

le sacrifice que quelques dieux prennent naissance, mais encore c'est par le sacrifice que tous entretiennent leur existence. Il a donc fini par apparaître comme leur essence, leur origine, leur créateur<sup>506</sup>. Il est aussi le créateur des choses ; car c'est en lui qu'est le principe de toute vie. Soma est à la fois le soleil et la lune au ciel, le nuage, l'éclair et la pluie dans l'atmosphère, le roi des plantes sur la terre ; or, dans le soma victime, toutes ces formes de Soma sont réunies. Il est le dépositaire de tous les principes nutritifs et fécondants de la nature. Il est, en même temps, nourriture des dieux et boisson enivrante des hommes, auteur de l'immortalité des uns et de la vie éphémère des autres. Toutes ces forces sont concentrées, créées et distribuées à nouveau par le sacrifice. Celui-ci est donc « le maître des êtres », Prajâpati. Il est le Purusa<sup>507</sup> du fameux hymne X, 90 du Rg Veda dont naissent les dieux, les rites, les hommes, les castes, le soleil, la lune, les plantes, le bétail ; il sera le brahmane de l'Inde classique. Toutes les théologies lui ont attribué cette puissance créatrice. Répandant et rassemblant tour à tour la divinité, il sème les êtres comme Jason et Cadmos sèment les dents du dragon d'où naissent les guerriers. De la mort il tire la vie. Les fleurs et les plantes poussent sur le cadavre d'Adonis ; des essaims d'abeilles s'envolent du corps du lion tué par Samson et du taureau d'Aristée.

Aussi la théologie emprunta-t-elle ses cosmogonies aux mythes sacrificiels. Elle expliqua la création, comme l'imagination populaire expliquait la vie annuelle de la nature, par un sacrifice. Pour cela, elle reporta le sacrifice du dieu à l'origine du monde<sup>508</sup>.

Dans la cosmogonie assyrienne, le sang de Tiamat vaincu avait donné naissance aux êtres. La séparation des éléments /131/ du chaos était conçue comme le sacrifice ou le suicide du démiurge. M. Gunkel<sup>509</sup> a prouvé, croyons-nous, que la même conception se retrouvait dans les croyances populaires des Hébreux. Elle apparaît dans la mythologie

506. Voy. Sylvain Lévi, *Doctrine*, chap. I et Préface.

507. Berg. *Rel. Véd.*, I, p. 275. Voir la remarquable discussion de M. Ludwig. *Rig Veda*, III, p. 308.

508. Stucken, *Astralymthen*, II, p. 97. *Talm. B. Gem. à Taanith.* 4, 2. Le monde repose sur le sacrifice célébré dans le temple.

509. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.*

du Nord. Elle est aussi à la base du culte mithriaque. Les bas-reliefs veulent montrer la vie qui sort du taureau sacrifié ; déjà sa queue se termine par un bouquet d'épis. Dans l'Inde, enfin, la création continue des choses au moyen du rite finit même par devenir une création absolue, et *ex nihilo*. Au commencement rien n'était. Le Purusa désira. C'est par son suicide, par l'abandon de soi-même, par le renoncement à son corps, modèle, plus tard, du renoncement bouddhique, que le dieu fit l'existence des choses.

On peut supposer qu'à ce degré d'héroïsation du sacrifice, la périodicité subsista. Les retours offensifs du chaos et du mal requièrent sans cesse de nouveaux sacrifices, créateurs et rédempteurs. Ainsi transformé et, pour ainsi dire, sublimé, le sacrifice a été conservé par la théologie chrétienne<sup>510</sup>. Son efficacité a été simplement transportée du monde physique au monde moral. Le sacrifice rédempteur du dieu se perpétue dans la messe journalière. Nous ne prétendons pas rechercher comment s'est constitué le rituel chrétien du sacrifice, ni comment il se rattache aux rites antérieurs. Nous avons pourtant cru, pouvoir au cours de ce travail, rapprocher quelquefois les cérémonies du sacrifice chrétien de celles que nous avons étudiées. Qu'il nous suffise ici d'en rappeler simplement l'étonnante similitude et d'indiquer comment le développement de rites, si semblables à ceux du sacrifice agraire, a pu donner naissance à la conception du sacrifice, rédempteur et communial, du dieu unique et transcendant. Le sacrifice chrétien est, à cet égard, un des plus instructifs que l'on puisse rencontrer dans l'histoire. Nos prêtres cherchent, par les mêmes procédés rituels, à peu près les mêmes effets que nos plus lointains ancêtres. Le mécanisme de la consécration de la messe catholique est, dans les lignes générales, le même que celui des sacrifices hindous. Il nous présente, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, le rythme alternatif de l'expiation et de la communion. L'imagination chrétienne a bâti sur des plans antiques.

---

510. V. Vogt, *Congrès international et d'archéologie préhistorique*, Bologne, 1871, p. 325. Cf. Lasaula, *Die Sühnopfer der Griechen*, etc., 1841.

/132/ VI

## CONCLUSION

On voit mieux maintenant en quoi consiste selon nous l'unité du système sacrificiel. Elle ne vient pas, comme l'a cru Smith, de ce que toutes les sortes possibles de sacrifices sont sorties d'une forme primitive et simple. Un tel sacrifice n'existe pas. De tous les procédés sacrificiels, les plus généraux, les moins riches en éléments que nous ayons pu atteindre sont ceux de sacralisation et de désacralisation. Or, en réalité, dans tout sacrifice de désacralisation, si pur qu'il puisse être, nous trouvons toujours une sacralisation de la victime. Inversement, dans tout sacrifice de sacralisation, même le plus caractérisé, une désacralisation est nécessairement impliquée ; car autrement les restes de la victime ne pourraient être utilisés. Ces deux éléments sont donc si étroitement interdépendants que l'un ne peut exister sans l'autre.

Mais, de plus, ces deux sortes de sacrifices ne sont encore que des types abstraits. Tout sacrifice a lieu dans des circonstances et en vue de fins déterminées ; de la diversité des fins qui peuvent être ainsi poursuivies naissent des modalités diverses dont nous avons donné quelques exemples. Or, d'une part, il n'y a point de religion où ces modalités ne coexistent en plus ou moins grand nombre ; tous les rituels sacrificiels que nous connaissons présentent déjà une grande complexité. De plus, il n'y a pas de rite particulier qui ne soit complexe en lui-même ; car, ou bien il poursuit plusieurs buts à la fois, ou bien, pour en atteindre un seul, il met en mouvement plusieurs forces. Nous avons vu des sacrifices de désacralisation et même proprement expiatoires se compliquer de sacrifices communiels ; mais on pourrait donner bien d'autres exemples de complication. Les Amazulu, pour avoir de la pluie, rassemblent un troupeau de bœufs noirs, en tuent un, le mangent en silence ; puis brûlent les os hors du village :

ce qui fait trois thèmes différents dans la même opération<sup>511</sup>.

Dans le sacrifice animal hindou, cette complexité est encore plus accusée. Nous y avons trouvé des parts expiatoires attri- /133/ buées aux mauvais génies, des parts divines réservées, des parts de communion dont le sacrifiant jouissait, des parts sacerdotales que consummaient les prêtres. La victime sert également à des imprécations contre l'ennemi, à des divinations, à des vœux. Par un de ses aspects, le sacrifice ressortit aux cultes thériomorphiques, car on envoie l'âme de la bête rejoindre au ciel les archétypes des bêtes et y entretenir la perpétuité de l'espèce. C'est aussi un rite de consommation, car le sacrifiant qui a posé les feux ne peut manger de viande qu'après avoir fait un tel sacrifice. C'est enfin un sacrifice de rachat ; car le sacrifiant est consacré, il est sous la prise de la divinité et il se rachète en se substituant la victime. Tout se mêle et se confond dans une même organisation qui, malgré cette diversité, ne laisse pas d'être harmonique. A plus forte raison en est-il ainsi d'un rite, à étendue immense, comme le sacrifice à Soma, où nous avons, outre tout ce qui précède, un cas réalisé de sacrifice du dieu. En un mot, de même que la cérémonie magique, de même que la prière, qui peut servir à la fois à une action de grâces, à un vœu, à une propitiation, le sacrifice peut remplir concurremment une grande variété de fonctions.

Mais si le sacrifice est si complexe, d'où peut lui venir son unité ? C'est qu'au fond, sous la diversité des formes qu'il revêt, il est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents. *Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie.* Or, contrairement à ce que croyait Smith, la victime n'arrive pas nécessairement au sacrifice avec une nature religieuse, achevée et définie ; c'est le sacrifice lui-même qui la lui confère. Il peut donc lui donner les vertus les plus diverses et, ainsi la rendre apte à remplir les fonctions les plus variées, soit dans des rites différents soit pendant un même rite. Elle peut également transmettre un caractère

511. Callaway, *Religious System of the Amazulu.*, p. 59 cf. p. 92.

sacré du monde religieux au monde profane ou inversement ; elle est indifférente au sens du courant qui la traverse. On peut, en même temps, charger l'esprit qui s'est dégagé d'elle de porter un vœu jusqu'aux puissances célestes, se servir d'elle pour deviner l'avenir, se racheter de la colère divine en faisant aux dieux leurs parts, et enfin, jouir des chairs sacrées qui restent. D'un autre côté, une fois qu'elle est constituée, elle a, quoi qu'on fasse, une certaine /134/ autonomie ; c'est un foyer d'énergie d'où se dégagent des effets qui dépassent le but étroit que le sacrifiant assigne au rite. On immole un animal pour racheter un *diksita* ; par un contre-coup immédiat, l'âme libérée s'en va alimenter la vie éternelle de l'espèce. Le sacrifice dépasse ainsi, naturellement, les buts étroits que les théologies les plus élémentaires lui assignent. C'est qu'il ne se compose pas seulement d'une série de gestes individuels. Le rite met en mouvement l'ensemble des choses sacrées auxquelles il s'adresse. Dès le début de ce travail, le sacrifice nous a apparu comme une ramification spéciale du système de la consécration.

Il n'y a pas lieu d'expliquer longuement pourquoi le profane entre ainsi en relations avec le divin ; c'est qu'il y voit la source même de la vie. Il a donc tout intérêt à s'en rapprocher puisque c'est là que se trouvent les conditions mêmes de son existence. Mais d'où vient qu'il ne s'en rapproche qu'en en restant à distance ? D'où vient qu'il ne communique avec le sacré qu'à travers un intermédiaire ? Les effets destructifs du rite expliquent en partie cet étrange procédé. Si les forces religieuses sont le principe même des forces vitales, en elles-mêmes, elles sont de telle nature que le contact en est redoutable au vulgaire. Surtout quand elles atteignent un certain degré d'intensité, elles ne peuvent se concentrer dans un objet profane sans le détruire. Le sacrifiant, quelque besoin qu'il en ait, ne peut donc les aborder qu'avec la plus extrême prudence. Voilà pourquoi, entre elles et lui, il insère des intermédiaires dont le principal est la victime. S'il s'engageait jusqu'au bout dans le rite, il y trouverait la mort et non la vie. La victime le remplace. Elle seule pénètre dans la sphère dangereuse du sacrifice, elle y succombe, et elle est là pour y succomber. Le sacrifiant reste à l'abri ; les dieux la prennent au lieu de le prendre. *Elle le rachète.*

Moïse n'avait pas circoncis son fils : Iahwe vint « lutter » avec lui dans une hôtellerie. Moïse se mourait lorsque sa femme coupa violemment le prépuce de l'enfant et le jeta aux pieds de Iahwe en lui disant : « Tu m'es un époux de sang. » La destruction du prépuce a satisfait le dieu qui ne détruit plus Moïse racheté. Il n'y a pas de sacrifice où n'intervienne quelque idée de rachat.

Mais cette première explication n'est pas assez générale ; car, dans le cas de l'offrande, la communication se fait également par un intermédiaire, et pourtant il n'y a pas destruction. C'est qu'une consécration trop forte a de graves inconvénients, alors même qu'elle n'est pas destructive. Tout ce qui est trop profondément engagé dans le domaine religieux est, par cela même, retiré du domaine profane. Plus un être est empreint de religiosité, plus il est chargé d'interdits qui l'isolent. La sainteté du Nazir le paralyse. D'un autre côté, tout ce qui entre en contact trop intime avec les choses sacrées prend leur nature et devient sacré comme elles. Or le sacrifice est fait par des profanes. L'action qu'il exerce sur les gens et sur les choses est destinée à les mettre en état de remplir leur rôle dans la vie temporelle. Les uns et les autres ne peuvent donc entrer utilement dans le sacrifice qu'à condition de pouvoir en sortir. Les rites de sortie servent en partie à ce but. Ils atténuent la consécration ; mais, à eux seuls, ils ne pourraient l'atténuer assez si elle avait été trop intense. Il importe donc que le sacrifiant ou l'objet du sacrifice ne la reçoivent qu'amortie, c'est-à-dire d'une manière indirecte. C'est à quoi sert l'intermédiaire. Grâce à lui, les deux mondes en présence peuvent se pénétrer tout en restant distincts.

Ainsi s'explique un caractère très particulier du sacrifice religieux. Dans tout sacrifice, il y a un acte d'abnégation, puisque le sacrifiant se prive et donne. Même cette abnégation lui est souvent imposée comme un devoir. Car le sacrifice n'est pas toujours facultatif ; les dieux l'exigent. On leur doit le culte, le service, comme dit le rituel hébreu ; on leur doit leur part, comme disent les Hindous. — Mais cette abnégation et cette soumission ne sont pas sans un retour égoïste. Si le sacrifiant donne quelque chose de soi, il ne se donne pas ; il se réserve prudemment. C'est que, s'il donne, c'est en partie pour recevoir.

— Le sacrifice se présente donc sous un double aspect. C'est un acte utile et c'est une obligation. Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt. Voilà pourquoi il a été si souvent conçu sous la forme d'un contrat. Au fond, il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel. Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte. Car les dieux, eux aussi, ont besoin des profanes. Si rien n'était réservé de la moisson, le dieu du blé mourrait ; pour que Dionysos puisse renaître, il faut que, aux vendanges, le bouc de Dionysos soit sacrifié ; c'est le *soma* que les hommes donnent à boire aux dieux qui fait leur force contre les démons. Pour que le sacré subsiste, il /136/ faut qu'on lui fasse sa part, et c'est sur la part des profanes que se fait ce prélèvement. Cette ambiguïté est inhérente à la nature même du sacrifice. Elle tient, en effet, à la présence de l'intermédiaire, et nous savons que, sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice. Parce que la victime est distincte du sacrificant et du dieu, elle les sépare tout en les unissant ; ils se rapprochent, mais sans se livrer tout entiers l'un à l'autre.

Il y a pourtant un cas d'où tout calcul égoïste est absent. C'est le sacrifice du dieu ; car le dieu qui se sacrifie se donne sans retour. C'est que, cette fois, tout intermédiaire a disparu. Le dieu, qui est en même temps le sacrificant, ne fait qu'un avec la victime et parfois même avec le sacrificateur. Tous les éléments divers qui entrent dans les sacrifices ordinaires rentrent ici les uns dans les autres et se confondent. Seulement, une telle confusion n'est possible que pour des êtres mythiques, c'est-à-dire idéaux. Voilà comment la conception d'un dieu se sacrifiant pour le monde a pu se produire et est devenue, même pour les peuples les plus civilisés, l'expression la plus haute et comme la limite idéale de l'abnégation sans partage.

Mais, de même que le sacrifice du dieu ne sort pas de la sphère imaginaire de la religion, de même on pourrait croire que le système tout entier n'est qu'un jeu d'images. Les pouvoirs auxquels s'adresse le fidèle qui sacrifie ses biens les plus précieux semblent n'être rien de positif. Qui ne croit pas, ne voit dans ces rites que de vaines et coûteuses illusions et s'étonne que toute l'humanité se soit acharnée à dissiper ses forces pour des dieux fantomatiques. Mais il y a peut-être de véritables réalités aux-

quelles il est possible de rattacher l'institution dans son intégralité. Les notions religieuses, parce qu'elles sont crues, sont ; elles existent objectivement, comme faits sociaux. Les choses sacrées, par rapport auxquelles fonctionne le sacrifice sont des choses sociales. Et cela suffit pour expliquer le sacrifice. Pour que le sacrifice soit bien fondé, deux conditions sont nécessaires. Il faut d'abord qu'il y ait en dehors du sacrifiant des choses qui le fassent sortir de lui-même et auxquelles il doive ce qu'il sacrifie. Il faut ensuite que ces choses soient près de lui pour qu'il puisse entrer en rapport avec elles, y trouver la force et l'assurance dont il a besoin et retirer de leur contact le bénéfice qu'il attend de ses rites. Or, ce caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est, /137/ au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois, selon le point de vue auquel on se place, dans et hors l'individu. On comprend dès lors ce que peut être la fonction du sacrifice, abstraction faite des symboles par lesquels le croyant se l'exprime à lui-même. C'est une fonction sociale parce que le sacrifice se rapporte à des choses sociales.

D'une part, ce renoncement personnel des individus ou des groupes à leurs propriétés alimente les forces sociales. Non, sans doute, que la société ait besoin des choses qui sont la matière du sacrifice ; tout se passe ici dans le monde des idées, et c'est d'énergies mentales et morales qu'il est question. Mais l'acte d'abnégation qui est impliqué dans tout sacrifice, en rappelant fréquemment aux consciences particulières la présence des forces collectives, entretient précisément leur existence idéale. Ces expiations et ces purifications générales, ces communions, ces sacralsations de groupes, ces créations de génies des villes donnent ou renouvellent périodiquement à la collectivité, représentée par ses dieux, ce caractère bon, fort, grave, terrible, qui est un des traits essentiels de toute personnalité sociale. — D'autre part, les individus trouvent à ce même acte leur avantage. Ils se confèrent, à eux et aux choses qui leur tiennent de près, la force sociale tout entière. Ils revêtent d'une autorité sociale leurs vœux, leurs serments, leurs mariages. Ils entourent, comme d'un cercle de sainteté qui les protège, les champs qu'ils ont labourés, les maisons qu'ils ont construites. En même

temps, ils trouvent dans le sacrifice le moyen de rétablir les équilibres troublés : par l'expiation, ils se rachètent de la malédiction sociale, conséquence de la faute, et rentrent dans la communauté ; par les prélèvements qu'ils font sur les choses dont la société a réservé l'usage, ils acquièrent le droit d'en jouir. La norme sociale est donc maintenue sans danger pour eux, sans diminution pour le groupe. Ainsi la fonction sociale du sacrifice est remplie, tant pour les individus que pour la collectivité. Et comme la société est faite non seulement d'hommes, mais de choses et d'événements, on entrevoit comment le sacrifice peut suivre et reproduire à la fois le rythme de la vie humaine et celui de la nature ; comment il a pu devenir périodique à l'usage des phénomènes naturels, occasionnel comme les besoins momentanés des hommes, se plier enfin à mille fonctions.

Au reste, on a pu voir, chemin faisant, combien de croyances /138/ et de pratiques sociales, qui ne sont pas proprement religieuses, se trouvent en rapports avec le sacrifice. Il a été successivement question du contrat, du rachat, de la peine, du don, de l'abnégation, des idées relatives à l'âme et à l'immortalité qui sont encore à la base de la morale commune. C'est dire de quelle importance est pour la sociologie la notion du sacrifice. Mais, dans ce travail, nous n'avions pas à la suivre dans son développement et à travers toutes ses ramifications. Nous nous sommes simplement donné pour tâche de chercher à la constituer.

[1] *Voici l'analyse citée (1899) \** [Cf. supra p. 221, note 117] :

/265/ L'auteur<sup>1</sup> rapproche le sabbat hébraïque des usages assyriens similaires. En Assyrie, le septième, le quatorzième, le vingt et unième jour du mois étaient jours consacrés, sans parler du premier qui était réservé à la fête spéciale du commencement du mois. Donc, même périodicité chez les deux peuples. D'un autre côté, le sabbat hébreu ressemble particulièrement au sabbat assyrien ; l'interdiction de se servir du feu, de l'allumer est la même dans les deux cas. Les deux sabbats sont également des jours non ouvrables, voire même néfastes. M. J. trouve, en effet, une parenté originelle entre les cérémonies expiatoires de Kippour et les cérémonies du sabbat. Il suppose même (en s'appuyant, il est vrai, sur un texte contestable, Es., 58, 13), que, primitivement, le sabbat fut un jour de jeûne. Enfin, le sacrifice du sabbat lui semble avoir le même caractère que celui de Kippour. — D'autre part, l'analyse du mot assyrien *sa-bat-tum*, correspondant au nom hébreu primitif *sabbathon*, devenu ensuite *sabbath*, montre qu'à la base du mot se trouve l'idée d'arrêt, d'empêchement, de restriction.

Sans insister sur quelques réserves philologiques qui seraient nécessaires, il convient de remarquer que le sabbat babylonien interdisait les sacrifices, tandis que le sabbat lévitique en prescrivait. Mais, si réelle que soit cette divergence, les rapprochements faits par M. J. entre les deux sabbats, entre le repos du sabbat et celui des grandes fêtes, ont une incontestable valeur. Ils sont, d'ailleurs, presque classiques, ainsi que l'hypothèse d'après laquelle le sabbat serait une fructification des fêtes de la Néoménie et aurait originairement coïncidé avec lui. Le principe qui est à la base du sabbat et des fêtes n'est même pas particulier à ces deux religions sémitiques. Presque partout on trouve une valeur

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2, écrit en collaboration avec Henri Hubert.

1. Jastrow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath*. Chicago, 1898.

symbolique attachée à certains jours sur lesquels portent, en même temps des interdictions spéciales. Signalons notamment chez les nègres de la côte de Guinée un véritable sabbat avec interdiction de se servir du feu. Les interdictions, le jeûne même font partie intégrante des rites agraires et de chasse. Rien d'étonnant dès lors à ce que le régime de l'interdit ait prit une valeur propre. L'interdit résulte de la présence de la divinité, des choses religieuses, au milieu même /266/ de la société. Là où sont les choses saintes, l'activité temporelle est inhibée. Si l'on faisait peser l'interdit tout entier sur une période limitée, c'était pour l'épuiser, en quelque sorte, d'un coup. On satisfaisait ainsi à la loi ; après quoi on était libre. Les arrêts périodiques de la vie (jour sabbatique, année sabbatique) étaient le prix de cette liberté.

*On rattachera à la précédente l'analyse qui suit, touchant au même sujet (1907) \* :*

/285/ Le sabbat israélite serait une institution ancienne des paysans cananéens. C'est à eux qu'Israël aurait emprunté la /286/ fête du septième jour qui était, pour des nomades, impossible à observer et sans intérêt. Le fait, que en Babylonie les 7, 14, 21, 28 du 2<sup>e</sup> Elul, et aussi d'autres mois, étaient considérés chacun comme « dies ater », comme jour de pénitence et de prière, pendant lequel il était dangereux, au moins pour le roi, le prêtre et le médecin, de faire un travail quelconque, et, d'autre part, le fait que l'on rencontre dans les inscriptions cunéiformes le mot *sab(p)attum*, ces deux faits indiquent Babylone comme la patrie originelle du sabbat. La lune divisait le mois en quatre parties, le premier jour se serait appelé « nouvelle lune » et les autres (7, 14, 21, 28) auraient été désignés sous le nom de « sabbats » de la même façon que d'ailleurs dans le vieux Testament lui-même, sont volontiers nommés ensemble la « nouvelle lune » et le sabbat. La nouveauté (de l'institution israélite), aurait consisté en ceci que ces jours auraient été rapportés par Israël à Iahweh, et que le sabbat se serait séparé de la nouvelle lune, et, sans tenir compte des commencements de mois, aurait parcouru l'année, et l'aurait ainsi partagée simplement en semaines de

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 10.

sept jours ». C'est ainsi que M. Meinhold<sup>1</sup> expose en termes excellents les résultats auxquels croyaient être arrivés définitivement les historiens et les philologues, l'assyriologie et les hébraïsants.

Pourtant il s'en fallait qu'on fût arrivé à la certitude. En premier lieu la théorie fut ébranlée du côté babylonien : le *sabattum* apparut être non pas une fin de semaine, mais le jour de la pleine lune. En second lieu elle fut ébranlée du côté israélite : on se pose la question de savoir si, vraiment, le sabbat semainier étant certainement récent, le sabbat de pleine lune n'aurait pas été très ancien. M. Meinhold débat la question, et, à notre avis, la tranche d'une façon provisoirement satisfaisante.

Dans les livres préexiliques le sabbat serait, — c'est évidemment une hypothèse, mais c'est une hypothèse vraisemblable, — la fête de la pleine lune, une fête exactement correspondante à celle de la nouvelle lune ; l'étymologie proposée pourrait d'ailleurs bien être juste et accoler en somme un rite hébreu à un mot hébreu, et non pas, ce qui est difficile, obliger à admettre un emprunt pour une fête aussi importante. En somme, il aurait toujours existé deux fêtes lunaires, dont une aurait été nommée sabbat, indépendantes de toute position dans la semaine.

/287/ Reste alors la question de l'origine de la semaine. M. M., la détache de tout comput astronomique ; il en fait, tant en Israël qu'en Babylonie, un effet du culte et de la mythologie arithmétiques, un dérivé des croyances et pratiques attachées au nombre 7 dont, tant dans une religion que dans l'autre M. M. n'a pas de peine à démontrer l'existence. En pays cananéen, la coupure des choses par groupes de sept, et en particulier le rythme des sept années, de l'année sabbatique et du roulement des jachères, semble avoir été primitif et les fêtes de sept jours ou attachées à des multiples de sept semblent avoir été telles dès l'époque historique. L'auteur va même jusqu'à supposer, supposition gratuite si l'on consulte les textes, supposition vraisemblable si, comme nous le verrons, on consulte les nécessités de fait, que le repos de sept jours en sept jours était, dès les temps préexiliques, la règle, indépendante du fait babylonien.

La nouveauté due à la reconstitution de la communauté juive aurait été : l'abandon relatif de la fête de la nouvelle lune correspondante à une consécration du septième jour à Jahvé, consécration dont les termes définitifs n'auraient été fixés qu'avec les Macchabées.

1. Meinhold, « Sabbat und Woche », In *Forsch. z. Relig. u. Liter. d. Alt. u. N. Testa.*, de Bousset et Gunkel. Göttingen, 1905.

Nous avons analysé avec assez de détails les théories, les hypothèses de M. Meinhold. C'est que l'importance, non seulement historique mais encore sociologique, de la question, est grande. Certes, bon nombre de preuves invoquées n'ont d'autre base que la critique wellhausenienne, et pour nous, un trop grand nombre de théories philologiques sur la Pâques, ou sur le chapitre XX de l'Exode, sont sans véritable fondement. Néanmoins on ne peut nier, par rapport à la théorie orthodoxe, ou par rapport à la théorie de l'emprunt Babylonien, au travail de M. Meinhold, une certaine originalité, un certain bon sens, et une entente assez vive du problème de la fixation des temps sacrés dans le temps, dans des temps périodiques. Avec raison, il n'admet pas la possibilité d'un emprunt au culte babylonien, emprunt que l'on n'avait d'ailleurs pas prouvé, dont on n'avait pas indiqué le comment et le pourquoi, dont il n'était même pas possible en réalité de se figurer le mécanisme. Avec raison, il admet qu'il y a eu une progression dans la définition des caractères du sabbat, et un passage d'un jour simplement non ouvrable, à un jour de fête. Avec raison, il a détaché la notion de la semaine de la notion du mois. D'ailleurs, pour un nouveau motif en plus de ceux de M. M. la /288/ première était inconciliable avec la seconde, la durée du mois lunaire ayant été *toujours* indéterminée en Israël. Et comme le sabbat est, non seulement pour nos sociétés, mais encore en soi, comme phénomène social, l'un des plus typiques, l'un de ceux qui illustrent le mieux les phénomènes collectifs qui rythment le sacré dans le temps, nous considérons toute cette histoire comme des plus intéressantes, et nous sommes très frappé par cette indépendance reconnue du culte du nombre et du culte astronomique.

Nous estimons cependant que M. M. a commis deux fautes, l'une d'exagération, et l'autre de dédain de certains faits. Il exagère certainement les prescriptions concernant l'année sabbatique. D'autre part, il diminue la portée des interdictions sabbatiques ou plutôt il n'en tient pas compte ; il croit peut-être qu'elles ont pu être soumises à des édictions et à une systématisation rapides, après l'exil. A notre avis, c'est une erreur, et pour nous le septième jour est, dès l'origine, à Jérusalem du moins, sinon pour tout Israël, jour de Jahvé. Des interdictions du genre de celles qui concernent le feu, et qui sont fondamentales dans la notion du sabbat ne peuvent avoir été importées de Babylone ; elles ne peuvent pas non plus avoir été inventées de rien. Qu'il ait fallu attendre jusqu'à « la communauté des justes » (en France nous disons les pauvres) pour que les devoirs culturels du sabbat aient été

observés, c'est ce que nous ne croyons pas ; et, pour nous, la défense de sortir de la ville est un trait trop primitif pour que nous ne le sentions pas original.

Si notre désaccord avec M. Meinhold n'est pas très grand, la raison en est profonde. Elle tient surtout à ce que la comparaison méthodique à laquelle nous sommes habitués nous fait envisager le sabbat autrement que lui. Nous connaissons de nombreuses sociétés dites primitives qui ont un repos du troisième, du dixième jour, etc. : et d'autre part nous connaissons de nombreuses fêtes, de nombreuses périodes rituelles, avec des interdictions variées, comprenant à peu près toutes les interdictions sabbatiques, même celles de la cuisson et du feu. Nous croyons donc moins facilement que, dès l'origine, le sabbat n'ait pas été un jour de dieu, d'un dieu si l'on veut, et nous ne voyons même pas de raison pour ne pas admettre qu'il était celui d'une population nomade, et croire qu'il ait été emprunté par Israël même à Canaan.

[2] *Voici l'analyse citée (1898) \** [Cf. supra p. 231, note 177] :

/234/ A proprement parler, l'auteur ne tend qu'à nous fournir un ensemble de faits<sup>1</sup>. On dirait un collectionneur qui met les pièces qu'il a rassemblées à la disposition du public. La conscience qui a d'ailleurs présidé à la réunion de ces matériaux, et l'ardeur qui y a été mise pendant une longue série d'années, sont notables. M. S. est arrivé à condenser dans ce livre presque tous les faits connus sur la roue symbolique et la croix gammée, et à en rassembler une somme très respectable /235/ sur les mouvements circulaires dans la plupart des religions. Il y a, pourtant, des omissions. M. S. oublie qu'il y a eu une croix gammée au Mexique. D'autre part, l'énumération des circumambulations dans les différents rituels est loin d'être exhaustive : processions catholiques, promenade de la loi dans les synagogues, etc., sont négligées, sans compter les chœurs antiques et les danses que M. S. reconnaît lui-même n'avoir pu étudier.

\*Extrait de *l'Année sociologique*, 1.

1. W. Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel, and Circular Movements in Custom and Religious Ritual*, Londres, 1896.

Le titre « La roue à prières bouddhiques » indique plus l'occasion que le sujet de l'ouvrage. M. S. a été, dans le temps, pendant un séjour à la frontière tibétaine, fortement intéressé par les moulins à prières si nombreux qu'il y rencontrait ; il en a acheté deux ; il a réfléchi, s'est informé des autres cas bouddhiques du même usage (Chine, Japon). Puis il a remarqué que le nom tibétain et sanscrit en signifiait « la roue de la loi ». Le soi-disant moulin n'était donc qu'un cas de la roue symbolique. Il remarqua encore le sens toujours identique des mouvements de la roue, qui tourne constamment de droite à gauche dans le sens du mouvement du soleil, dans celui de presque tous les mouvements circulaires des Indous et des Celtes autour d'un autel ; de là cette étude générale.

La « roue à prières » consiste essentiellement dans un cylindre mis en marche, soit par une ficelle que tire le lama, soit par tout moyen, l'eau, les passants. Elle porte une formule uniforme, exprimant l'adoration au Bouddha. On la tourne dans le même sens que celui où les lamas dansent, ou font leurs tours de la statue du divin ascète. Or cette roue, bien qu'elle n'apparaisse dans le rituel qu'à une époque tardive, existait déjà dans la mythologie bouddhique la plus ancienne. Représentée sur les piliers des *stûpas* de Barhut et de Sanchi (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), elle est la roue de la loi, celle que tourna le Bouddha lors de son enseignement, celle qui est « le grand cercle du pouvoir et de la règle ». Rien d'étonnant si dans la dégénérescence du bouddhisme, dans ce mouvement où il se réduisit aux pratiques extérieures, l'imitation matérielle de l'acte mythique du Bouddha devint chose salutaire. Ce symbole de la roue avait été central dans le bouddhisme, la forme du temple s'en déduisait et les *stûpas* les plus fameux affectaient la forme de disques et de croix gammées.

L'analyse des origines de ce symbole va nous indiquer sa signification. La roue de la loi faisait, avant le bouddhisme, /236/ partie du système brahmanique lui-même ; c'est à celui-ci que les Jainas aussi l'empruntèrent. D'autre part, le sens des mouvements circumambulatoires, leur vertu, sont les mêmes que dans le bouddhisme : on doit tourner autour de l'autel suivant la *pradaksina*, c'est-à-dire en ayant l'épaule droite au centre et d'est en ouest, dans le cas où une orientation serait nécessaire. Or tel est évidemment le chemin du soleil ; les tours faits ainsi sont faits à son imitation. De même, la roue est aussi un symbole du soleil ; roue illuminée, roue de bonheur, elle est le signe et la productrice de la victoire et de la fécondité. Représentée d'abord comme un disque plein, puis comme une roue avec ses rayons, en nombre pair, va-

riable, multiple de quatre, elle vit ses rayons se restreindre à ce dernier nombre, puis, le tour de la roue se fractionna, il y eut un vide avant chaque rayon, et ce fut la *svastiká*, la fameuse croix gammée, le porte-bonheur comme dit son nom, reste du disque qui représente le soleil.

En Egypte, en Israël, dans le culte de la Mecque, chez les Grecs, les Celtes, M. S. retrouve la même orientation des marches rituelles. En Grèce, comme les découvertes chaque jour plus nombreuses le démontrent, en Gaule comme le beau livre de M. Gaidoz<sup>2</sup> l'établit, dans la mythologie germanique, dans le folklore européen, la roue (souvent enflammée), le disque, la croix gammée, la croix représentent le soleil victorieux.

Un fait pour ainsi dire décisif, presque général, c'est que, si les mouvements circulaires accomplis en l'honneur des dieux se faisaient d'est en ouest, et de droite à gauche, les démarches accomplies en l'honneur des morts, ou au courant d'actes de magie, se pratiquaient d'ouest en est et de gauche à droite. La gauche fut toujours de mauvais présage ; les messes noires furent gauchères, comme si les circumambulations rituelles correspondaient au monde de la lumière et de la vie et les circumambulations contraires correspondaient au monde des ténèbres et de la mort.

Tels sont les faits que l'on peut extraire de l'exposé de M. S. La dernière partie me semble plus durable que la première. L'auteur avait pour se guider le livre de M. Goblet d'Alviella sur la *Migration des symboles*. Le problème en tout cas est intéressant. L'imitation des mouvements, non seulement solaires mais encore astraux, a dû faire partie de tout culte de la nature un peu développé. Ce qui donne une grande /237/ vraisemblance à cette hypothèse, c'est que la division du monde en régions suivant les points cardinaux est probablement une idée fondamentale parmi les notions religieuses. Sans compter que les sauvages ont ou ont dû avoir un sens de l'orientation extrêmement précis, la conscience sociale attribuait telle ou telle nature religieuse à telle ou telle partie de l'univers. Une place du ciel, de l'atmosphère, de la terre, des eaux, était le monde des dieux, une autre le monde des démons, une autre le pays des morts. Cette répartition du monde en régions plus ou moins favorables à l'homme qui les contemple est même un de ces cas où fonctionnent immédiatement les lois psychologiques des représentations sociales. L'acte religieux qui eut partout pour but d'assurer la vie et le bien de la nature, des hommes et des dieux, devait

2. *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue.*

s'associer à ces bonnes régions et aux mouvements des astres ; l'acte magique, terrible et funèbre, devait s'associer au contraire aux mauvaises régions, aux esprits méchants, aux morts.

Mais si les faits réunis par M. S. sur ce point ont cette valeur, la connexion qu'il établit entre le moulin à prières bouddhique, la roue de la loi, les mouvements circulaires paraîtra extérieure. Sans doute il y a une confusion dans le rituel tibétain ; sans doute aussi le sens du mouvement de la roue est bien le sens religieux des mouvements ; mais la tradition ne se trompait pas, qui parlait d'un moulin à prières et non pas d'une roue de la loi. D'abord, c'est toujours un cylindre, et non pas une roue. Ensuite, sur ce cylindre est reproduite la formule évocatrice du Bouddha, le *om* hindou qui fait atteindre au Jaina le ciel, au brahmane le Brahman, au bouddhiste le Nirvâna ; le mouvement constitue donc une prière. D'autre part le bouddhisme tibétain ou chinois fourmille de faits similaires : l'arbre à prières dont les feuilles s'agitent au vent pour adorer le Bouddha, les drapeaux à prières dont les villes s'entourent pour chasser les mauvais esprits, les cloches qu'il est méritoire de sonner, tous ces instruments sont là pour assurer la constance de la prière. Le bouddhisme a voulu que toute la nature priât, puisqu'elle est tout entière animée. Le moulin à prières n'est qu'un des moyens inventés pour réaliser cette idée. Et d'un autre point de vue, en même temps qu'un raffinement, le moulin à prières est une régression de celle-ci ; elle s'y est matérialisée, et le bonze et le lama qui, maintenant, tournent pendant leur vie un moulin à prière acquièrent les mérites d'autrefois, que dans le bouddhisme classique, la méditation religieuse seule procurait.

[3] *Voici l'analyse par Mauss de l'ouvrage cité de Caland (1900) \* [Cf. supra p. 231, note 177] :*

/238/ Monographie modèle, portant sur la nature et la fonction d'un rite précis<sup>1</sup>. Il s'agit des tours cérémoniels et, plus généralement, du sens des mouvements rituels qui sont accomplis au cours de divers actes religieux.

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. W. Caland, « Een Indo-Germaansch Lustratie - Gebruik », extrait de *Versl. en Mededeel. d. Konink. Ak. v. Wetenschappen. Afd. Letterk.* IV, II, Amsterdam, 1898.

Avec un remarquable souci de ne rien omettre, M. C. procède d'abord à l'explication, réellement exhaustive, des faits hindous. Le rituel hindou prescrit, en effet, un grand nombre de ces tours. Dans les cérémonies religieuses ou, plutôt, dans les rites particuliers qui ont un caractère divin, ils se font obligatoirement de gauche à droite, de manière à ce que la chose à entourer reste à droite. Au contraire, dans tout ce qui concerne le culte des morts et celui des ancêtres, les tours se font de droite à gauche. Il en est de même dans le culte des dieux mauvais ou quand il s'agit d'exécuter un mauvais rite. La même règle s'observe dans bien d'autres cas. Toutes les fois que le rite est favorable, s'il y a quelque chose à enrouler, c'est de gauche à droite que se fait l'enroulement ; c'est de la main droite qu'on se sert, c'est à droite que l'on passe, enfin et surtout c'est à droite qu'on s'oriente, gardant toujours du côté droit la région des dieux et du soleil (l'est). Au contraire, dans les cérémonies de magie noire, on oriente tout au sud, on se sert de la gauche, etc. L'inversion est donc générale et absolue. L'auteur n'a pas de peine à en retrouver les principes dans toutes les religions indo-germaniques.

L'explication du rite se détermine facilement, une fois le principe général découvert. Il s'agit, l'orientation générale de tout l'acte vers l'est le démontre, d'imiter le mouvement du soleil qui semble se mouvoir aussi de gauche à droite. Et comme le soleil, la région des /299/ dieux, la source de la vie sont choses favorables, en orientant tout vers eux, en fermant, par le tour rituel droit, le cercle sur eux, on enferme les choses bonnes. Au contraire, par le tour fait à gauche, et la plupart du temps compensé par un tour fait à droite, on dirige tout du côté du mal, de l'obscurité, de la mort, des mauvais esprits et des mânes. Dans un cas, on inclut du bien dans le cercle magique ; dans l'autre cas, on exclut du mal. Sur ce point, M. C. hésite d'ailleurs à s'exprimer aussi nettement que nous le faisons ici.

Il remarque ensuite que, si les principes généraux de l'imitation du soleil et de l'orientation droite sont observés dans d'autres races, seules les religions indo-européennes semblent avoir pratiqué les tours rituels. Il conclut qu'il se trouve en présence d'un reste de l'ancienne culture indo-germanique.

[4] *Voici l'analyse de Mauss citée sur l'ouvrage de Rohde (1899) \** [Cf. supra p. 268, note 362 et p. 269, note 369] :

/215/ [...] Il n'est plus besoin de faire l'éloge de cet ouvrage <sup>1</sup>. Rohde a retracé l'évolution de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Grecs, depuis les représentations les plus vagues de l'âge homérique jusqu'à la philosophie socratique, en passant par les inspirations des Dionysiaques, l'enseignement d'Eleusis et le mysticisme des Orphiques. Mais ce ne sont pas les études de psychologie et de doctrines qui doivent nous arrêter surtout dans cet ouvrage ; c'est l'exposé de l'adaptation de la croyance en l'immortalité de l'âme à un système d'institutions qui en dérivent ou qui ont contribué à la former.

Les Grecs d'Homère se représentèrent l'âme ou du moins ce qu'ils entendaient par le mot  $\psi\upsilon\chi\eta$ , comme une espèce de double du corps, une ombre insensible et sans volonté qui lui survivait après la mort. Quant au sort de cette ombre, ils le comprenaient déjà de deux façons inconciliables logiquement, mais pourtant simultanées : ou bien l'âme restait attachée au corps et habitait le tombeau, ou bien les âmes des morts étaient réunies dans un pays lointain, inaccessible, troupeau d'ombres dont les pasteurs sont les divinités infernales.

A ces deux conceptions, susceptibles d'un développement indépendant et divergent, correspondent deux systèmes d'institutions.

Enterré primitivement chez lui, sous le foyer ou auprès du foyer, le mort ne quittait ni sa maison, ni ses biens, ni sa famille. Son esprit vivait invisible à côté des siens, utile ou dangereux. La survie du mort a donné naissance au culte des ancêtres, c'est-à-dire à toutes les pratiques qui tendent d'une part à entretenir la vie des ombres, de l'autre soit à préserver les vivants de leur malignité, soit à assurer aux petits-fils les services de leurs aïeux ; interdictions, imprécations et amendes qui protègent les tombeaux, vengeance et expiation du meurtre, fêtes funéraires et sacrifices, commémorations, anniversaires, offrandes. Le mort reçoit sa part des repas des vivants. M. Rohde n'insiste pas assez à notre avis

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2<sup>e</sup> éd. Freiburg. B., 1898, 2 vol.

sur l' *αἵμαχοῦρία*, libation du sang destinée à rendre la vie et le sentiment à l'ombre vague à laquelle l'offrande est adressée ; elle correspond dans le rituel à ce qu'est, dans l'épopée, le sacrifice d'Ulysse au pays des morts. La mort ne rompt donc pas les liens de la famille ; si les morts continuent à se mêler à la vie des vivants, les vivants parti- /216/ cipent dans une certaine mesure au sort de ceux qui disparaissent : c'est ce qu'expriment et le deuil et les interdictions rituelles, séparations et prohibitions qu'il entraîne. Il y a continuité entre la société humaine et la famille des esprits. Le culte qui perpétue ces liens ne contribue pas moins à resserrer ceux des sociétés humaines. Les familles et les clans se groupent autour du culte des ancêtres. Les pratiques religieuses qu'il comporte et les groupements qu'il détermine servent de cadres ou de modèles aux sociétés et aux religions. Les associations factices se créent des ascendants fictifs, semblables aux esprits des familles et aux héros des tribus ; des dieux et des génies sont assimilés aux ancêtres, les rites de l'offrande funéraire contaminent ceux du sacrifice. D'autre part, le culte des morts emprunta aux autres conceptions religieuses ; l'esprit du propriétaire d'un champ fut identifié avec l'esprit du champ. Les âmes et les démons agraires se confondirent dans le culte des héros. Les idées de l'auteur sont d'ailleurs sur ce point assez vagues et, parfois, contradictoires.

Mais de même que l'imagination mythologique avait fini par rassembler les démons agraires dans des demeures communes, elle en vint à exiler les âmes des morts au fond du monde souterrain. Rohde ne cherche pas l'origine de cette idée d'un séjour des ombres, dont le développement coïncide peut-être avec l'évolution des rites funéraires qui chasse les morts du foyer pour rassembler les tombeaux en dehors des enceintes habitées. Bien que les ombres sans forces et lointaines, représentées dans le chant XI de l'Odyssée, ne pussent avoir aucun rapport avec le monde des humains, le culte des morts, celui des héros et leurs pratiques persistèrent. On imagine que les âmes n'étaient pas toujours confinées dans leur demeure ; elles revenaient à des époques fixes, soit aux époques astronomiques (néoméniés), soit au moment des grandes fêtes agraires. Elles visitaient alors les vivants ; et chez les peuples primitifs, qui partagent ces croyances, des danses, une agitation désordonnée, l'ivresse, trahissent la présence des âmes qui pénètrent dans le corps des vivants ; c'était de cette façon que les Grecs concevaient l'inspiration prophétique, dans les oracles des héros chthoniens ; ils y voyaient une possession momentanée. Des idées morales ajoutèrent quelques traits au tableau du pays des âmes, en y figurant des sanc-

tions. Le /217/ développement des idées morales et des représentations qui y correspondent s'accomplit dans des associations semblables à celles des mystères d'Eleusis, qui perfectionnèrent et compliquèrent le système des purifications qui devaient assurer à l'âme la félicité future.

Rohde croyait et a dit au début de son deuxième volume que les idées populaires sur la ψυχή, sa persistance et son sort, ne contenaient pas le germe du développement de la croyance à la vie éternelle. Il fallait qu'un élément étranger s'y ajoutât. Ce fut, selon lui, l'introduction en Grèce du culte du Dionysos thrace qui l'apporta. Les orgies et les extases que ce culte comportait firent comprendre l'idée de l'autonomie, de l'existence substantielle et de la divinisation de l'âme. L'implantation de ce culte nous fournit encore un excellent exemple de l'adoption d'un culte étranger par un ancien sacerdoce ; M. Rohde montre comment les prêtres de Delphes se sont faits les apôtres de Dionysos.

Après les communautés bacchiques, ce fut l'orphisme qui contribua le plus à fixer la croyance. M. R. en trouve des preuves dans l'exégèse des mythes et en particulier de celui du meurtre et de la résurrection de Zagreus. Les orphiques introduisirent en Grèce le rite de la *prière pour les morts* ; ils croyaient que les âmes des défunts bénéficiaient des pratiques des vivants.

Rohde, après être parti de l'exposé d'une idée populaire et primitive de la survie, est revenu à la fin de son livre sur les conceptions populaires, telles qu'on peut se les représenter au temps de la floraison de l'orphisme et de la philosophie. Il y retrouve la conciliation, dans la survivance des rites anciens, des deux conceptions contradictoires de la présence et de l'éloignement des âmes. Il montre comment les rites ont gardé l'empreinte des idées primitives...

[5] *Voici l'analyse citée sur l'ouvrage de S. Cheetham (1899) \* [Cf. supra p. 268, note 362] :*

/272/ Dans ces leçons<sup>1</sup>, d'un caractère populaire, M. C. s'efforce de délimiter l'influence que les mystères de l'antiquité ont exercée sur la célébration des mystères chrétiens. Entraîné par sa foi ardente, il réduit cette action au mini-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. S. Cheetham, *The Mysteries Pagan and Christian*. Londres, 1897.

mum. Suivant lui, les mystères païens n'ont fourni à la primitive Eglise que son matériel (mots, formes d'organisation sociale). Quoique d'origine divine, l'Eglise ne pouvait se réaliser qu'avec des moyens humains ; elle devait donc adopter la langue des peuples au milieu desquels elle s'établissait, et les institutions qu'elle pouvait s'assimiler. Mais le secret des saints mystères n'est pas comparable à celui des mystères éleusiniens, dionysiaques, etc. : la doctrine, dans un cas, était réservée aux seuls initiés, tandis que, dans l'autre, elle était répandue par une merveilleuse propagande. De même, le baptême serait tout autre chose que les purifications initiatrices, et la communion eucharistique tout autre que le repas éleusinien. La discussion de /273/ M. C. dépasse bien souvent les faits quand elle ne les interprète pas dans un sens trop théologique. Mais la critique qu'il fait du rapprochement entre le *χυαῖόν* et le pain de la messe était nécessaire. A propos du baptême, nous nous contenterons de signaler un fait. Pour introduire une étrangère dans la communauté juive, on lui faisait prendre le bain rituel que prend régulièrement la femme juive après les menstrues ; d'autre part, le baptême de Jésus par l'eau semble bien être un trait authentique. Si donc ces pratiques lustratoires étaient aussi bien grecques que juives, pourquoï vouloir leur attribuer spécialement telle ou telle origine ?

[6] *Voici le compte rendu cité sur l'ouvrage de Grant Allen (1899) \* [Cf. supra p. 271, note 374] :*

/193/ Ce livre<sup>1</sup> prête plus à la critique qu'à l'analyse. Il a pour objet de faire rentrer la théorie de Frazer dans la sociologie religieuse de Spencer et de faire aboutir le tout à une explication du christianisme. Ni la théorie n'est originale, ni les faits ne sont nouveaux.

Le christianisme est essentiellement le culte d'un homme déifié, d'un mort. Comment ce culte a-t-il été possible ? Comment s'est formée cette notion du Dieu-Homme ? Suivant M. G. A., deux voies différentes, l'une naturelle, l'autre mystique, ont conduit l'humanité à ce résultat ; et ces deux voies

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God. An Inquiry into the Origins of Religions*. Londres, 1897.

qui convergent ainsi au même point ont également une même origine : les idées et le culte concernant les morts. Le culte des morts a abouti, d'une part, par un processus naturel, à la notion du dieu hébreu, de l'autre, par l'intervention des facultés mystiques de l'esprit humain, à la conception proprement chrétienne de la divinité.

La base de la religion est non le mythe, mais le culte ; et le premier et le plus fondamental de tous les cultes est le culte des morts. Le mort a été le premier être spirituel redouté, et /194/ c'est pour cela qu'il fut enterré ; le premier dont la présence fut désirée, et c'est pour cela qu'on en conserva la momie ou le squelette, ou qu'on le mangea. La momie fut donc l'idole primitive, le cercle de pierres qui entourait la tombe, la forme première du temple ; la pierre tombale est l'origine de l'autel et de toutes les pierres sacrées en général. Autour du tombeau se trouvaient généralement des arbres, des sources, dont le mort devint l'esprit, et c'est ainsi que, dans presque tous les lieux sacrés, sont réunis la source, l'arbre, la pierre à sacrifier. En même temps que le matériel du culte dérivait ainsi du matériel funéraire, les idées religieuses se constituaient parallèlement. La plupart des morts déifiés furent des chefs, des rois, des prêtres, de là une multitude de dieux locaux. Pour expliquer comment, de ce polythéisme infini, naquit le monothéisme, M. G. A. n'est pas embarrassé. L'exemple d'Osiris lui sert de transition. Il voit en Osiris un produit du syncrétisme égyptien. On avait divinisé d'anciens chefs, aux momies multiples et aux multiples tombes ; les fidèles finirent par les identifier les uns avec les autres, puis avec les forces fertilisantes de la terre, puis avec les forces solaires. C'est par un processus de ce genre que Iahveh émergea de la multitude d'esprits qu'adoraient les anciens Hébreux et se singularisa. La captivité, en rompant les attaches de Iahveh avec l'antique pierre tombale du premier temple, acheva de le mettre tout à fait à part, et c'est ainsi que l'idée monothéiste se dégagait dans toute sa pureté.

Reste à expliquer l'élément que le christianisme ajouta à cette conception. Par une mystique naturelle, les hommes, sachant la puissance des esprits des morts, voulurent en créer ; mais pour en créer, il fallait tuer. D'où l'usage de sacrifier des victimes pour en dégager le dieu qu'elles contenaient. L'agriculture rendit ces sacrifices périodiques (nous laissons de côté la manière par trop fantaisiste dont l'auteur rattache l'agriculture elle-même au culte des morts). Toujours est-il qu'on s'aperçut vite qu'il y avait intérêt à créer, chaque année, à l'un des grands moments de la vie agraire, un dieu qui fit pousser les plantes. Mais alors, quand avait lieu ce sacrifice

annuel qui immolait un dieu pour en faire un, le dieu produit par le sacrifice de l'année précédente existait déjà ; et, les deux dieux étant au fond identiques, il parut que le dieu était offert en holocauste à lui-même. Or /195/ c'est bien là le fond mystique du christianisme qui, par conséquent, sort, lui aussi, du culte des morts.

Nous ne nous arrêtons pas à relever les nombreuses erreurs matérielles que contient ce livre ni à critiquer dans le détail les interprétations trop manifestement arbitraires qui nous sont proposées. Nous nous contenterons de signaler le grave défaut qui est à la base de tout ce travail. M. G. A. met au défi de prouver qu'il y ait une différence essentielle entre l'esprit du mort et le dieu, et entre les deux cultes correspondants. On pourrait lui retourner l'argument et dire que les esprits des morts n'ont pas de caractères religieux qui n'aient été ceux des dieux. On pourrait même essayer de prouver que le culte des morts — qu'il ne faut pas confondre avec les pratiques funéraires — est relativement secondaire dans l'évolution religieuse. En effet, le culte des dieux était persistant, continu, général dans le clan ou la tribu, tandis que les rites de l'enterrement étaient originairement momentanés et restreints au cercle des parents immédiats. Ils prenaient fin avec le deuil. — Pourquoi, d'ailleurs, vouloir tout déduire d'un même principe ? Les cultes de la famille, de la société, de l'individu sont probablement aussi anciens les uns que les autres.

[7] Voici cette analyse cursive que cite Mauss (1899) \* [Cf. supra p. 271, note 375] :

/236/ Importante monographie du sacrifice<sup>1</sup> fait à l'occasion de la construction d'une maison. Etudie les formes et les objets du sacrifice (humain, animal, de grains de sel) ; ses principes et ses fins (en tant que sacrifice, en tant que moyen d'acquérir un esprit protecteur, en tant que charme magique ; en tant que sacrifice expiatoire).

Sur le même sujet, voici une analyse ultérieure : « *Sacrifices et rites de fondation* » (1903) \*\* :

/204/ L'anthropologie sort avec une véritable difficulté de la phase où les savants et les amateurs se confondent, et où

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. « Das Bauopfer. » in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898.

\*\* Extrait de l'*Année sociologique*, 6.

les faits ont plus d'intérêt en eux-mêmes qu'en vue de leur liaison. Quantité d'auteurs consacrent leurs forces à collecter les faits curieux ou amusants, plutôt qu'à les systématiser suivant leurs caractères intrinsèques. Les études de folk-lore en restent plus particulièrement à ce stade de la science en enfance. Les coutumes et les croyances sont cataloguées, non pas d'après leur nature, mais d'après les objets qu'elles concernent.

C'est ainsi que M. Burdick a procédé dans cet ouvrage<sup>1</sup>, relativement utile d'ailleurs. Il a réuni tous les faits possibles concernant les usages et les notions qui se rattachent à la fondation des villes et des maisons, à la consécration des lieux habités et des bateaux, des termes et des limites. Ce n'est pas que son dépouillement ait été exhaustif, par exemple il ignore le travail de M. Sartori sur le sacrifice de construction<sup>2</sup>; mais il étend suffisamment les données dont ce sont servis Tylor, Speth, Simpson, etc.

L'hypothèse fondamentale est que les rites de construction se rattachent tous au sacrifice, voire au sacrifice humain. Le but est « la sécurité de l'édifice »; le moyen est de lui fournir un esprit, une vie, ou de rendre propices les êtres spirituels, possesseurs du sol. De ce sacrifice humain primitif, la mythologie antique aurait gardé des souvenirs assez nets : Romulus et Remus, Osiris (?) seraient d'anciennes victimes de la fondation; il serait certain que les Sémites auraient pratiqué ce rite. De nombreuses traces auraient subsisté dans le folk-lore européen. Partout il sagit ou de donner une âme au pont, à l'édifice; ou de racheter la vie de constructeur (maçon ou propriétaire) par une autre vie, le plus souvent celle d'un parent, fils, épouse, etc. — Le rite se serait ensuite atténué progressivement; à la victime humaine auraient été substitués des animaux, puis des produits animaux, des œufs par exemple; de là on serait facilement passé au sacrifice des choses végétales. Un autre procédé aurait été fourni par l'équivalence admise entre l'individu, d'une part, et, de l'autre, son image ou son nom. Le sacrifice primitif se serait alors réduit à une simple inscription du nom du fondateur. Cette dernière hypothèse paraîtra encore plus osée que la précédente.

M. B. n'a pas senti combien la plupart des rites qu'il avait à étudier ensuite diffèrent de ceux qui précèdent : ils sont d'un tout autre type. Ils se rattachent, en effet, au système de la consécration, et non à celui du sacrifice. Les processions

1. D. Burdick, *Foundation Rites, with Some Kindred Ceremonies*, etc. New-York.

2. V. *Année sociologique*, 2, p. 236.

circum- /206/ ambulatoires, autour d'édifices construits ou en voie de construction, les peintures de couleurs symboliques sur certains monuments, le dépôt de pierres à vertu spéciale, à forme spéciale, enfin surtout les rites, actuels encore, de l'achèvement du bâtiment et du baptême du vaisseau, tous constituent bien nettement des pratiques consécatoires, et n'ont pas nécessairement une origine sacrificielle. De même les rites concernant les termes (bornes, fossées, limites) se rattachent avant tout aux imprécations et aux tabous de propriété. Dans tous ces cas, le sacrifice, s'il a lieu, ne vient que renforcer la simple sacralisation par contact ou par incantation.

Au fond de toute la théorie de M. B. il y a, d'ailleurs, un simplisme excessif. Lui aussi part de l'hypothèse du sacrifice humain primitif, alors que le sacrifice, et à plus forte raison, le sacrifice humain ne sont ni logiquement, ni chronologiquement, les rites les plus simples et les plus anciens. Les rites consécratoires et dédicatoires sont infiniment plus élémentaires et contiennent, en réalité, le sacrifice en germe. Avant d'avoir construit des maisons ou des huttes sur pilotis ; ou des canots de guerre que l'on doue d'une âme humaine, on a eu des propriétés dont on protégeait les limites par des pierres enchantées ou des cercles magiques. A ce point de vue, les formes les plus douces des rites de construction ne sont pas nécessairement les plus récentes. Ce n'est pas par suite de l'évolution qu'on trouve dans les plus anciennes ruines de Nippour un œuf encastré dans le mur. — Mais M. B. est évidemment dominé par l'ancienne conception qui prêtait au « primitif » une cruauté et une barbarie irréductibles.

Ce livre n'est pas sans présenter un réel intérêt historique. Mais, sur la valeur des faits allégués, nous devons faire de graves réserves. La plupart sont empruntés à des traductions, à des livres de seconde et de troisième main ; aussi sont-ils souvent inexacts (les cinq têtes du sacrifice brahmanique sont destinées à la fondation de l'autel, non des villes ; le sacrifice du chameau chez les Arabes est un fait fort ancien et mal établi, etc.). Beaucoup n'ont pas de rapport immédiat avec le sujet, l'auteur énumérant toute sorte de faits, alors même qu'ils ne sont pas des rites de fondation, pour peu qu'ils aient des caractères communs avec ces derniers. Enfin, il admet souvent, un peu à la légère, des théories aventureuses comme celle de M. Trumbull qui voit dans le /207/ temple le développement du seuil, ou celle de Grant Allen qui le dérive de l'autel-tombeau.

Sources, matériaux, textes à l'appui de l' « essai sur le sacrifice »

[LES RITES FUNÉRAIRES DANS L'INDE ANCIENNE]  
(1898) \*

/200/ Les rites hindous sont peut-être encore plus intéressants, pour le sociologue, par leur détail que par leur physiologie générale. La façon admirablement vivante dont les textes nous ont conservé le rituel suivi, en fait les plus précieux documents pour quiconque tente d'étudier d'une façon générale un ordre précis de faits religieux. Les rites funéraires de l'Inde ancienne (antébouddhique) ont un intérêt de ce genre. Le sens des actes accomplis était resté tellement clair, la correspondance extraordinaire de la prière à l'acte auquel elle /201/ est attachée est telle, les formules (*mantras*) ont une expression tellement saisissante que le livre de M. Caland sera un indispensable élément d'une explication sociologique des rites funéraires<sup>1</sup>. Ce livre, M. C. l'intitule modestement exposé, et en effet, presque toujours, les textes se suivent et leur traduction coordonnée constitue le développement. Mais nous savons quel travail nécessitent et une traduction et une systématisation de textes encore peu connus, pour la plupart inédits. Le livre de M. C. fait d'ailleurs partie d'une série. L'auteur s'est fait pour ainsi dire une spécialité de l'étude du culte des morts dans l'Inde antique. Son opuscule : *Ueber die Totenverebrung bei einigen der indogermanischen Völker* (1889) est comme l'introduction d'abord de son second livre *Altindischer Abnenkult* (1893), ensuite du présent ouvrage.

Le plan et la méthode de travail de M. C. ont un double mérite. La personnalité de l'auteur s'efface devant les faits. Or il se trouve que les rédacteurs des rituels brahmaniques avaient déjà pris conscience d'une distinction qui nous apparaît fondamentale entre le culte des ancêtres et les cultes funéraires. M. C. l'a suivie ; il a ajouté à la valeur philologique de son travail l'intérêt scientifique du principe. En second lieu, M. C. est résolument sorti de la voie de l'étude indé-

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. W. Caland, « Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt ». *Verhandelingen der Konink. Akad. van Wetenschap*. Amsterdam. Afdeel. Letterk. Deel. I, n° 6. Amsterdam, 1896.

finie du Rigveda. Les Roth, les Weber s'étaient exclusivement servi de ces indications vagues que donnent les hymnes. Les progrès de l'indianisme permettent maintenant de travailler dans une tout autre direction et de s'attaquer à ce bloc de textes dont le Rigveda n'est qu'une partie minime ; méthode plus philologique, qui semble, jusqu'à nouvel ordre, correspondre mieux et à la tradition hindoue et aux faits. Dans le livre de M. C., comme dans celui de M. Hillebrandt dont nous parlerons plus loin, la recherche est plus exhaustive qu'elle ne l'a jamais été.

M. C. a une exacte notion de l'importance de son travail pour « l'ethnographie », comme il dit. Il connaît l'article de Frazer sur les coutumes funéraires et, au fond, adopte son interprétation générale. Il ne s'est pas fait faute de donner les équivalents ethnographiques dont il disposait, et surtout il s'est réellement attaché à faire connaître ce qui était encore aujourd'hui en usage aux Indes. Ces rapprochements ajoutent encore à l'intérêt du livre. Les anciens cultes funéraires paraissent avoir, en effet, /202/ plus persisté que la plupart des autres pratiques des vieilles religions hindoues.

Les textes distinguent, dans les rites funéraires, quatre moments et M. C. adopte leur division. Pour la commodité de l'exposition et pour la logique des choses, distinguons-en un de plus : I, rites antérieurs à la crémation ; II, rites de la crémation ; III, assemblage des ossements ; IV, le *çāntikarma* (cérémonie d'apaisement) ; V, l'érection du monument funéraire. Un principe domine tous ces rites, c'est la différence de traitement entre l'individu qui, pendant sa vie, a posé les feux des grands sacrifices (*āhitāgni*) et celui qui ne les a pas posés (*anāhitāgni*). Aux Indes, plus que partout ailleurs, est évidente cette relation entre la vie future et les sacrifices accomplis ici-bas. Comme le rituel qui concerne l'*āhitāgni* est plus complexe et plus intéressant, n'indiquons que celui-là.

I. — Si les moyens magiques de rappeler la vie ont échoué, si même l'achèvement des sacrifices qui ont pu être négligés n'a servi de rien, alors il faut avoir soin de répéter certains hymnes, de ne pas laisser le mourant expirer dans son lit ; et aussitôt après la mort on doit réciter des textes sacrés, faire des libations. Viennent ensuite le bain et la toilette du mort auquel on lie les deux pouces ensemble. Le cortège se met en marche, les feux d'abord, portés dans les vases du sacrifice, le mort, puis viennent la victime (vache), les parents en deuil, couverts de poussière. A des intervalles réguliers, différents suivant les écoles, déterminés soit par la distance soit par les lieux, sont pratiqués des rites pour écarter l'âme.

II. — On arrive au terrain fixé rituellement pour la crémation, on purifie la place, on la consacre au mort. On élève le bûcher, on fait une dernière toilette du cadavre, soit qu'on l'asperge d'eau, soit qu'on le baigne encore une fois ; on lui coupe les cheveux et les ongles, à moins que l'on procède seulement à cette opération après l'accomplissement des rites symboliques suivants. Ils consistent en une curieuse cérémonie d'expiation ; la vache est amenée, tous les parents formant une file, où les plus jeunes sont tenus par derrière par les plus vieux, et le plus jeune embrasse les pieds de derrière de la vache. Là-dessus, on fait faire à la vache le tour des feux, et, ou bien on la laisse partir, ou bien on la sacrifie, et on en dispose les morceaux cuits autour de l'autel. Puis vient un /203/ rite qui jette un jour tout nouveau sur le lévirat. La veuve se couche à côté du cadavre, et le prêtre dit au mort : « Donne-lui postérité et biens sur la terre. » Le frère du mari s'approche, la prend par la main, lui commande de se lever, de revenir au monde de la vie : « Tu es devenue la femme de l'époux », lui dit-il. Il est impossible de mieux exprimer la substitution d'un frère à l'autre. On dispose le cadavre sur le bûcher on met de l'or sur ses yeux, on arrange les vases et les instruments du sacrifice, et l'on habille le mort avec la peau de la vache. On fait, suivant des prescriptions détaillées, des libations, des circumambulations autour du bûcher, et après diverses cérémonies expiatoires on exécute la crémation elle-même. Les prières expliquent le but des actes eux-mêmes, qui est, non pas de détruire le mort, mais, bien plutôt de le confier à Agni (le feu) qui le mène dans le monde des ancêtres. Mais si la mort est partie, la souillure reste. Des lustrations doivent être faites sur-le-champ. Un grand nombre d'interdictions pèsent sur les gens en deuil. Dans le cas où le mort était un *anahitâgni*, certaines pratiques font défaut. Si le mort était hors de sa maison, il faut y ramener le cadavre. Si ce dernier était introuvable, on lui substitue, pour l'incinération, une figure faite de tiges d'arbustes. Une exception des plus remarquables à ce rituel concerne l'ascète : si on l'incinère, il faut au préalable faire sortir de lui, par une cérémonie symbolique, les grands feux qu'il est censé avoir absorbé pendant sa vie ascétique. Ou bien on ne l'incinère pas puisque ses actes lui ont acquis par eux-mêmes l'éternité.

III. — On rassemble ainsi les os retrouvés parmi les cendres, on les met dans une urne, pendant qu'on fait des libations et des invocations à l'âme pour qu'elle s'éloigne.

IV. — Le *çāntikarma*, ou apaisement, consiste en une série de pratiques où l'on purifie le feu qui vient de dévorer le mort et où on en allume un autre, où on relève des tabous d'enterrement la veuve et les parents (voir les formules). Enfin par différents actes symboliques on raffermi la famille éprouvée.

V. — Pour tout autre que l'*abitāgni*, l'urne qui contient les os est simplement déposée au milieu d'un bois ; seul celui qui, par ses sacrifices constamment répétés ou par sa piété extra- /204/ ordinaire, s'est acquis des droits à la vie future est honoré d'un monument funéraire. La construction, le site en sont déterminés par des instructions aussi minutieuses que celles que les textes donnent pour la construction de l'autel ; on laboure le champ, on le sème de grains de sésame<sup>2</sup>, on sort de l'urne les os du mort, on les arrange en le priant de les colliger lui-même, et on les recouvre alors de mottes de terre en nombre fixé par la loi. Les devoirs funéraires les plus absorbants ont été rendus.

M. C. a ajouté diverses explications pour quelques-uns de ces rites. Il remarque excellemment leur caractère général, dont les Hindous ont d'ailleurs eu conscience : la mort est le contraire de la vie, les rites funéraires sont donc le contraire des rites de la vie, c'est-à-dire du sacrifice aux dieux. Le sens dans lequel on fait le tour des feux, la manière dont on porte le cordon du sacrifice, les nombres impairs, la couleur noire de la victime, l'orientation, tout est exactement inverse. — M. C. fait encore une remarque décisive, que les textes faisaient déjà : les rites funéraires ont essentiellement pour fonction religieuse d'assurer au mort la vie d'au-delà, de conduire l'esprit dans le monde du ciel, région des âmes des morts.

Tel est en effet le principe même de ces pratiques. M. C. a, nous semble-t-il, rendu un inappréciable service à la sociologie religieuse en signalant ce fait. La théorie de M. Frazer n'est que partiellement vraie ; les rites funéraires n'ont pas seulement, comme il croit, pour but d'écarter l'âme du mort, ils tendent à lui assurer une existence réelle et heureuse. C'est dans l'intérêt du vivant et dans celui du mort que les rites sont accomplis. — De plus, le mort satisfait devient un ancêtre, objet de culte, divinité tutélaire du foyer. Une étude

2. Cf. le compte rendu de R. Pischel (*Göttingische Gelehrten-Anzeigen*, juillet 1897, p. 554). M. Pischel explique pourquoi, aux Indes, les grains de sésame font partie du matériel funéraire : ils sont noirs, et le noir est la couleur des morts.

qui ne rentrait pas dans le cadre que s'était tracé M. C., sur les notions de *preta*, et de *pity*, c'est-à-dire sur les idées que les Hindous se font de l'état de l'âme avant et après les rites funéraires, montrerait certainement que tous ces rites ont pour objet de transformer un esprit vague et méchant en un ancêtre puissant et ami. Espérons que M. C., plus compétent que personne, fermera sur ce point le cercle de ses monographies.

VESTIGES DU PAGANISME EN ARABIE  
(1898) \*

/183/ Le livre de M. Wellhausen <sup>1</sup> est de ceux dont on reparle à la seconde édition. Non seulement rien n'y a vieilli, mais encore on en voit mieux la portée, la grande place qu'il tient dans la science. Point de départ de la « *Religion of Semites* » de R. Smith, premier essai de cette féconde étude des religions sémitiques comparées, indication d'un des plus beaux champs de travail pour l'historien des religions, voilà ce qu'a été, depuis dix ans, cette partie de l'œuvre de M. W. Car, pour la religion comme pour la langue, l'unité de la civilisation sémitique est évidente. La méthode logique, qui recherche par comparaison les causes est infiniment facilitée par l'identité fondamentale des dialectes. L'étude du paganisme arabe est lumineuse pour le monothéisme arabe, en même temps qu'elle est décisive pour les antécédents du monothéisme hébreu, puisque, au rapprochement, les mêmes connexions apparaissent. Avant M. W., Renan avait senti le problème mais la fantaisie et la généralisation rapide ne l'avaient conduit qu'à de vagues développements sur le monothéisme ethnique du sémite nomade, et personne ne s'y était rattaché.

La composition serrée, le développement fait surtout de textes rigoureusement traduits, reliés par un minimum d'interprétation, donnent à l'ouvrage de M. W. une incomparable densité. Cette méthode strictement historique est d'ailleurs ce qui fait la valeur du livre en face de celui de R. Smith. On dirait que M. W., en rééditant ainsi ce volume sans l'augmenter sensiblement et sans presque rien changer aux

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. J. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidentums*, 2<sup>e</sup> Ausg. Berlin, 1897.

conclusions, en se contentant de l'améliorer partiellement, a voulu monter et sur quel fond solide s'appuient les théories de Smith et le point où commencent les inductions et les hypothèses. En tout cas nous avons ici, pour le paganisme sémitique en général, arabe en particulier, un répertoire, mis à jour, des faits et une systématisation d'autant plus durable qu'elle a été faite avec la meilleure connaissance des textes et avec un vif sentiment de ce qu'est la fonction sociale de la religion.

/184/ L'existence antéislamique d'un polythéisme arabe ne peut être niée. La fréquence des noms théophores dans les poèmes antérieurs à l'hégire, dans les inscriptions, dans les textes grecs, les analogies nombreuses du sémitisme, les renseignements que nous donnent les historiens de la vie de Mahomet et les géographes, les fragments du livre arabe sur le renversement des idoles, fournissent des preuves plus que suffisantes. Multiplicité des noms des dieux, des lieux sacrés, des cultes, rien n'y manque. Une remarque s'impose : si le caractère naturaliste des grands dieux, si l'adoration du soleil et de la lune, de l'étoile du matin ne sont pas douteux, cela n'empêche nullement qu'il y ait eu la plus étroite alliance entre le dieu et le clan qui porte son nom et qui est possesseur de son culte. En somme, suivant M. W., les dieux du polythéisme arabe et aussi sémitique ont été tribaux ; mais leur caractère totémique est difficile à établir. En tout cas, les textes ne nous mettent certainement pas, comme le croyait Smith, en présence d'un état où les dieux n'auraient été que des esprits (*jinnns*) supérieurs. Ils sont de nature céleste, sinon purement spirituels. C'est une régression, que le monothéisme a fait subir aux dieux, qui les transforma en diables ; il ne peut être démontré que les dieux en aient été dérivés. Les *jinnns* sont des esprits terrestres ou souterrains, des eaux, des serpents, de la maladie ; ils sont encore aujourd'hui l'objet ou l'instrument des sorts, des charmes, des exorcismes ; ils ont toujours des noms. Mais, déjà au moment où les Arabes arrivent à l'histoire, ils faisaient partie du « paganisme inférieur ».

La mythologie ne nous fait donc assister qu'à un stade avancé du polythéisme arabe puisque les très anciennes croyances n'existent plus qu'à l'état de survivances. Le culte, au contraire, est profondément primitif ; les lieux sacrés, le rituel sont les plus simples possible. Ce dernier ne consiste guère qu'en circumambulations, en jets de pierre quand on passe près d'une place sainte ; le rôle de la prière est secondaire. La nature du sacrifice montre qu'il confine aux origines : vertu attribuée au repas en commun, petit nombre de sacrifices non sanglants, rôle du sang qui doit être répandu, non pas

parce qu'il est une offrande au dieu, ce qui ne serait qu'un phénomène dérivé, mais parce qu'il lui est consacré et qu'il opère la communion entre le sacrifiant et la divinité, tous ces faits témoignent qu'on est en présence de rites sacrificiels /185/ élémentaires. L'individu commença par laisser couler son sang sur la pierre du dieu ; puis il y substitua le sang de la bête que l'on mangeait ensuite, devant et avec la divinité. L'idée du sacrifice offrande est bien postérieure.

Le sacerdoce a une organisation rudimentaire : l'intervention du prêtre n'est nullement obligatoire. Un certain nombre de cultes sont même de véritables propriétés privées, telle famille a, à son service, un esprit puissant, et vend ses bons offices, tout comme dans l'histoire de Mikah que conserve la Bible. L'étroite relation entre le prêtre, le devin, le sorcier est évidente comme dans tout l'ancien sémitisme.

Enfin, un troisième ordre de faits vient nous dévoiler les assises mêmes des religions sémitiques. Ce que les Arabes appellent la *fitra* (religion naturelle) est passé directement dans le Coran, tout comme le même ensemble est fondamental dans la législation mosaïque : ce sont ces prescriptions qui concernent le *qôdesh* hébreu, le *ibrâm* arabe, en un mot toutes les interdictions rituelles. Ce sont les règles de la consécration du premier né, des premiers fruits, d'une partie du troupeau, des biens du dieu (M. W. voit ici, l'une des origines de la propriété individuelle dans le monde sémitique), c'est la donation du cheveu au Dieu, l'alliance qui doit être scellée avec lui par la circoncision ; ce sont les multiples prohibitions auxquelles doit se soumettre quiconque a fait vœu de sacrifier, comme celles auxquelles sera soumis l'homme pieux dans le monothéisme postérieur ; enfin, ce sont les prescriptions qui déterminent la pureté et l'impureté, et dont la dernière paraît spécialement applicable aux femmes, à leurs époques, à leur puberté, à leurs couches. Ces phénomènes religieux sont certainement les plus primitifs qu'on puisse trouver.

C'est sur ce fond que se prépara et naquit spontanément, sous l'influence de causes sociales diverses, le monothéisme mahométan. A la Mecque, devenue un centre commercial de premier ordre, un véritable Panthéon se constitua où les dieux se transportèrent, voisinèrent et se confondirent un peu. Le polythéisme perdit de ses arêtes vives. Les cultes de la Mecque sont bien, en fait, les anciens cultes païens. La *Kaaba* était originairement la pierre dont Allah était l'esprit ; le temple se bâtit autour d'elle et se peupla d'autres dieux. Le *Hagg* était un sacrifice du même genre que les autres ; le mois sacré, de *Ragâb* (Ramadân), correspondait à la Pâque

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

hébraïque. Seu- /186/ lement les pèlerinages et les arrivées de caravanes coïncidaient, les fêtes étaient en même temps des marchés (comme cela se passe encore dans nos campagnes). Ces cultes perdirent ainsi de leur caractère local à mesure que l'on venait de plus loin pour y participer. Le monothéisme, d'ailleurs, ne fut pas obligé, pour se constituer, de les exclure violemment ; il n'eut aucune peine à pactiser avec eux, à les laisser subsister. Leur peu de précision, de signification sociale (puisqu'ils étaient très primitifs), facilitaient singulièrement leur appropriation à d'autres besoins religieux et moraux. D'un autre côté, au même moment, la religion, par opposition au culte, prit une importance sociale considérable et immédiate. On la voit alors régler les rapports politiques des tribus par les rites d'alliance, fournir des sanctions aux contrats, sanctifier les mariages et la mort, entourer la vie de tout ce qui la fait pure et bonne. De là vint avec son caractère moral le monothéisme mahométan ou hébreu, car l'agent religieux par excellence était « la divinité » (Allah), comme chez les Hébreux « les dieux » (Elohim). Allah était le témoin invisible de toutes les conventions, de toutes les actions des hommes, châtiât le traître à son hôte et l'impur. La vertu créatrice du mot agit ici, à son tour. Les noms propres des dieux ne pouvaient, pour la plupart, être dits sans danger. On invoquait donc le dieu « en général ». L'usage et le rituel figèrent l'expression, on l'expliqua par une personne divine, Allah, l'unique et le vrai dieu. La révolution mahométane, souvent tentée avant Mahomet lui-même, dépendit d'influences chrétiennes et juives et ne fit qu'accentuer la séparation entre le monothéisme et ses antécédents.

### LITTÉRATURE RITUELLE VÉDIQUE (1898) \*

/228/ Le livre de M. Hillebrandt<sup>1</sup> fait partie de cette publication très importante du *Traité de philologie et d'archéologie indienne* que tout un ensemble de savants ont entrepris sous la direction d'un des maîtres les plus connus, M. le professeur Bühler. Quoique tous ces traités soient rédigés dans un

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur. — Vedische Opfer and Zauber*. Strasbourg, 1896, in *Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*. Herausgegeben von Georg Bühler. III<sup>e</sup> B., 2<sup>e</sup> Heft

esprit strictement historique et philologique, quoiqu'ils aient surtout en vue de préparer une intelligence plus complète des textes, des langues et des monuments de l'Inde, ils n'en contiennent pas moins une immense quantité de faits dont la connaissance plus précise devra faire partie de tout matériel sociologique. De même que le livre de M. Jolly, dont nous rendons compte ici, doit être considéré comme celui auquel il faut se référer, en ce qui concerne l'Inde antique, dans une étude comparée de la famille, de même c'est au livre de M. H. qu'il faudra recourir, pour les cultes védiques, dans un travail sociologique sur le rituel. Les faits y sont recueillis dans les textes mêmes, les différentes monographies qu'il contient sont souvent de simples traductions coordonnées. Une connaissance profonde de la bibliographie des questions, un souci constant d'être complet, sont des qualités qui font de ces livres une source de renseignements de premier ordre.

L'importance générale de la littérature rituelle de l'Inde n'a pas échappé à M. H. Il sait tout ce qu'une science comparée des religions et de la civilisation pourra retirer de cette étude. Il sait aussi tout ce qu'une comparaison avec les usages correspondants et des peuples aryens et des autres pourra ajouter de lumière aux explications fournies par une étude critique des textes. Un groupe de travailleurs, MM. Caland, Oldenberg, Winternitz, partage les mêmes opinions, et l'on doit, dès maintenant, espérer beaucoup de leurs recherches. Les quelques exemples, que M. H. nous donne des travaux possibles dans cet ordre d'idées, sont faits pour exciter l'intérêt le plus vif. Les rites du mariage védique, par exemple, sont réellement typiques, et admirablement décrits par les /229/ textes : pleurs de la mariée au départ, port d'un cordon rouge, tours faits par les fiancés autour du feu domestique, jet de semences sur le couple, tous ces usages ont leurs équivalents indo-européens, qu'ils éclairent et dont ils reçoivent de la lumière. Les rites de l'initiation, le mode de coupe des cheveux, le culte des mânes, les règles de la construction que l'on retrouve dans l'Inde, sont communs à toute l'humanité. Or il se trouve que, dans l'Inde seule nous possédons des descriptions complètes, détaillées de tous ces actes, que nous pouvons dans les textes assister à un sacrifice védique, aussi bien voire mieux qu'à une messe chrétienne du moyen âge. Combien de fois, en effet, les formules ne donnent-elles pas immédiatement le sens mystique des actes auxquels elles se rattachent ! L'importance d'une étude, même purement philologique des rituels hindous est donc capitale pour une science générale des religions. Je ne crois guère excéder la vérité, ni les opinions de M. H. en disant que l'Inde est appelée à

nous donner, en ce qui concerne les religions, des faits cruciaux au point de vue sociologique.

Il est à peine besoin de dire que M. H. a débuté par une étude philologique des textes dont il va nous résumer le contenu. La première partie du livre consiste en une série de dissertations sur l'époque du Rigveda, et la description que ce recueil nous donne du sacrifice védique ; sur le caractère, l'origine des livres proprement rituels de l'Inde brahmanique, les *sûtras* (fils conducteurs) ; sur la composition des différents *sûtras*, leur répartition dans les différentes écoles védiques, la façon dont ils sont rédigés, la valeur de leurs informations ; enfin sur les commentaires dont l'érudition brahmanique de l'époque classique les a accompagnés. On donnerait difficilement idée de la sûreté avec laquelle tous les renseignements sont classés, les opinions des philologues discutées et les conclusions présentées.

M. H. renonce, avec raison croyons-nous, à donner une exacte description du rituel du Rigveda. Malgré la variété des textes contenus dans cette collection, malgré la pauvreté des renseignements, il est permis de croire, d'une part, que dès l'époque védique une partie du rituel futur existait déjà, et, d'autre part, qu'il fallut une longue période pour que le même rituel arrivât à la fixité et à la complexité dont les Sûtras nous rendent témoins. Particulièrement suggestif nous semble le /230/ paragraphe 4, où M. H. montre quelle valeur pourrait avoir une collection des allusions que la littérature bouddhique fait au sacrifice brahmanique.

Les sùtras se divisent en *grhyasûtras*, en *çrautasûtras*, les derniers sont les rituels des grandes cérémonies (*çrautra*, révélées) ; les premiers sont les rituels des cérémonies journalières et domestiques (*grhya*, maison).

De ces deux ordres de textes, M. H. va nous esquisser successivement le contenu, et ce plan est excellent. Les Hindous, en effet, ont tellement réfléchi à leurs actions religieuses que, sur bien des points, les divisions qu'ils ont établies entre les faits méritent d'entrer directement dans la science. En réalité, rien n'est plus distinct que les actes du culte domestique et ceux des cultes des grands dieux. M. H. suit même le plan général des sùtras, sauf en ce qui concerne les *grhyasûtras*, où il adopte un plan voisin de l'exposition des *çâstras* (lois de Manou par exemple), et reproduit l'histoire de la vie du brahmane, depuis sa conception jusqu'à sa mort et son autre vie.

I. — Particulièrement intéressants pour le sociologue et relativement faciles à lire, nous semblent les exposés des actes suivants : la cérémonie pour l'obtention d'un fils, où le brah-

mane, entre autres rites, donne à manger certains grains à la femme qui répond qu'elle avale « une création d'hommes » ; l'établissement du feu de l'accouchée, car pendant l'accouchement il faut un foyer spécial pour écarter les mauvais génies et on doit éloigner le feu domestique ; le *jâtakarman*, pratiqué immédiatement après la naissance du garçon, où le père donne le souffle à son fils, assure son existence heureuse, demande aux dieux de lui donner la sagesse, lui impose des noms, l'un vulgaire, l'autre secret pour que ce nom ne soit pas employé dans des formules d'envoûtement et de magie ; l'*upanāyana*, initiation faite de huit à seize ans, où, pendant et après un sacrifice libatoire, on revêt l'enfant de l'habit de sa caste, du cordon brahmanique s'il est un brahmane. L'enfant entre alors chez son maître après une série d'actes qui ont pour but d'assurer sa fidélité, sa sagesse, son âme elle-même. A partir de ce moment, le jeune *brahmacārin* apprend et récite la grande prière brahmanique, la *Savitri*, remplit les devoirs de l'élève, étudie le Vêda suivant les rites et les temps déterminés, jusqu'à sa sortie de l'école ; alors il prend un bain solennel, /231/ revêt les derniers insignes brahmaniques, et vit suivant les règles morales de sa caste, jusqu'à son mariage dont les sūtras indiquent les conditions religieuses. Le fiancé et la fiancée doivent n'être pas de même clan de père ni être parents (*sapinda*) de mère (au 6<sup>e</sup> degré), mais être de même caste et de même village, avoir certains noms, certaines qualités. Parmi les nombreux rites, signalons : le bain de la fiancée, la parure de la fiancée, la conduite, le sacrifice nuptial, où, à un moment donné, auprès d'un autel domestique spécial, le mari prononce une formule curieuse : « Que la jeune fille soit écartée de ses aïeux » ; les rites du retour à la maison, et des premiers jours de cohabitation. Le mari établit le feu domestique avec des rites déterminés, doit l'entretenir régulièrement, le saluer à chacun de ses retours. Seul l'homme peut faire les sacrifices domestiques qui sont tous les *pākayajñās* (sacrifice à cuisson), dont les plus élémentaires sont de simples libations de beurre fondu et dont les plus rares sont des sacrifices d'animaux. Les sūtras fixent soigneusement les moments, lieux, matériaux de chaque sacrifice : tous les jours des sacrifices sont faits pour les dieux, pour les aliments, pour les êtres vivants, pour les mânes, pour le Vêda (consistant en la récitation d'hymnes), pour les hommes. A chaque nouvelle et pleine lune celui qui n'a pas posé les trois feux des grands sacrifices, offre un sacrifice spécial. A certaines époques, le rite varie, au printemps, au commencement de la saison des pluies (offrande aux serpents), au mois d'Açvinā (cérémonies pour le bien des chevaux et du bétail).

En outre de ces sacrifices périodiques, des sacrifices marquent chaque moment de la vie domestique : la réception d'un hôte, la construction d'une maison, rites particulièrement intéressants pour le folkloriste. Une série d'actes symboliques assurent la prospérité des troupeaux. La maladie, la mort, la crémation, l'enterrement des cendres, etc., sont également l'objet de cérémonies dont nous avons rendu compte ici même, à propos du livre de M. Caland. L'âme devient objet de culte, et chaque jour, et à la nouvelle lune, et à certaines époques de l'année ; signalons que la circumambulation du foyer se fait de droite à gauche au lieu de se faire de gauche à droite comme dans le sacrifice ordinaire et que les offrandes du *çrāddha* funéraire sont faites d'ordinaire de gâteaux (*piṇḍa*).

/232/ II. — Les grands sacrifices que nous décrivent les *çrauta sūtras* ont une nature tout autre. L'intervention du prêtre est caractéristique. Le brahmane est indispensable. Il y a plus, le maître de la maison loin d'être l'officiant, est, en tant que sacrificiant, *yajamāna*, un simple comparse. Il assiste au sacrifice, se soumet, donne, paie aux prêtres leur *daksina* (salaire) qui diffère avec chaque sacrifice. Les prêtres en nombre variable à fonction déterminée, accomplissent les actes matériels, oratoires, mystiques, sous la surveillance de l'un d'entre eux, le *brahman*. Le sacrifice est un véritable drame, chaque instant ayant son prêtre spécial, chaque prêtre sa mélodie et sa prosodie, qui n'a pu être ainsi fixée que par une longue évolution religieuse. Tous ces sacrifices supposent l'établissement des feux qui y sont nécessaires. Il faut lire les minutieuses prescriptions qui entourent la construction de l'autel, la façon dont doivent être allumés les trois feux, et les premières libations faites pour voir toute la richesse du rituel védique. Autel et feux servent dès lors aux sacrifices libatoires réguliers. Il y en a chaque jour, d'autres se pratiquent à la pleine et à la nouvelle lune. M. H. qui avait déjà étudié ces derniers dans une monographie remarquable, les rapproche des cultes lunaires universellement répandus. Il y a encore le sacrifice aux mânes, les sacrifices des mois, des saisons, dont l'un présente des caractères singuliers, qui dénotent une origine populaire : on y tuait un bélier recouvert de mamelles et de testicules, et l'on faisait se confesser la femme du sacrificiant. D'autres sont occasionnels (*kāmyjās*), suivant les désirs du sacrificiant, par exemple des sacrifices pour l'obtention, la multiplication du bétail.

Mais plus grands, plus solennels, plus importants et par le temps qui y est consacré, et par le nombre des prêtres, et par la difficulté des actes, sont encore les sacrifices où est offert

le *soma*, la liqueur sacrée que les brahmanes offrent en nourriture aux dieux. Avant tout sacrifice où sont faits des pressurages de *soma*, interviennent des rites de jeûne, de consécration qui constituent la *dikṣa* (intronisation) du sacrifiant. Tout le grand sacrifice hindou est dominé par la nature de ce rite. L'individu dévoué aux dieux, on achète et on apporte le *soma* en grande pompe ; le prêtre le porte, suivi de la famille entière (restes d'un *sacrum gentilicum*, dit M. H.). Viennent alors, dans le sacrifice type, l'*agnistoma*, les trois /233/ pressurages, du matin, de midi et du soir, qui, avec les offrandes et sacrifices d'animaux qui s'y rattachent, forment un complexe d'un profond intérêt. Le sacre du roi, le grand sacrifice du cheval, le sacrifice humain bien souvent étudié, sont aussi très riches en rites remarquables. Signalons simplement une expression des ritologues indous ; ils disent d'un certain sacrifice qu'il a pour effet de « faire monter de rang » le sacrifiant (*roho vai vājapeyah*). Le livre de Codrington sur la Mélanésie offrirait sur ce point de curieux parallélismes. Enfin le sacrifice universel (*sarramedha*), est accompli par le brahmane à l'exemple de *Brahman Svayambhu* qui en se sacrifiant, en se retirant de tout, anima toutes choses : on reconnaît là les idées qui formèrent le fond de la doctrine bouddhique du sacrifice de l'individu au monde.

A cette étude du rituel religieux proprement dit, M. H. a adjoint un résumé fort court, quelque précis qu'il soit, de la magie védique. Le sacrifice en effet passe insensiblement dans le domaine de la superstition. La distinction du magique et du religieux n'a jamais été vraiment faite par les Hindous. Même le rituel des sacrifices les plus élevés mêle aux actes religieux les plus purs les actes de la magie la plus élémentaire : conjuration des sorts, malédictions des ennemis, rites pour s'assurer la victoire, la pluie, etc. Les moyens magiques se divisent en moyens oratoires, et en actes symboliques : 1° les formules de bénédiction, les souhaits de santé, la valeur particulière attribuée à certains mots ; les formules de malédiction ; les *mantras* védiques employés, dans ce but, mais en guise de pures mélodies et sans avoir de sens bien déterminé ; la récitation à l'envers de certains offices ; 2° l'emploi des rites symboliques pour avoir du soleil, des amis, une amante, pour envoûter, etc., l'emploi du sang. Naturellement, de même que les dieux sont mêlés au sacrifice, de même les mânes, les démons sont les exécuteurs des ordres des enchanteurs. Il va sans dire que la magie et la médecine ne sont pas distinguées et que les brahmanes ont toujours pratiqué la science des présages et des oracles.

Peut-être M. H. eût-il bien fait de rattacher plus étroite-

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

ment encore la magie au rituel. Il est en effet bien exact que les textes ne distinguent pas eux-mêmes, que les faits se pénètrent. A cette époque, comme à l'époque classique, comme aujourd'hui encore, le pouvoir magique et le pouvoir religieux /234/ du brahmane semblent bien n'en faire qu'un. Précisément, ce qui rend si utile pour le sociologue l'étude des religions hindoues, c'est cette coexistence étonnante des types les plus avancés des institutions religieuses, avec leurs formes les plus primitives ou les plus absolument dégénérées. Les textes eux-mêmes donnent cette impression, que le livre de M. H. ne rend pas absolument. Les difficultés d'un travail de ce genre, le peu de place laissé à ce livre dans tout un ensemble sont d'ailleurs de bien suffisantes excuses pour l'auteur.

Enfin une remarque peut être faite d'un caractère aussi philologique que sociologique. M. H. s'est servi, pour son exposé, surtout des sūtras. Or, dans ces textes, l'essence, le principe, l'effet du sacrifice ne sont pas mis suffisamment en relief. La lettre du rituel en a, sur bien des points, tué l'esprit. Dans les Brahmanas, au contraire, c'est-à-dire dans la série de textes immédiatement antérieurs, les caractères généraux du sacrifice apparaissent infiniment mieux. C'est dans les Brāhmanas qu'il faut apprendre pourquoi l'on sacrifie, dans quel but, dans quelles occasions, quel effet on en attend sur la nature, sur les dieux, sur soi. Une étude suffisamment générale du sacrifice hindou ne peut être faite en dehors des Brāhmanas [...].

### LA LÉGENDE DE PERSÉE (1898) \*

/247/ M. Hartland termine, avec ce troisième volume, son étude de la légende de Persée<sup>1</sup>. Un index à tout l'ouvrage, un supplément bibliographique à la liste des livres contenus dans le premier /248/ volume, ajoutent encore à l'utilité géné-

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1, écrit en collaboration avec H. Hubert.

1. Edwin Sidney Hartland, *The Legend of Perseus. A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*. vol. III, Andromeda, Medusa, Lond., 1896.

rale du livre. Ici l'auteur entre sur le terrain plus précis de la mythologie. En effet, la naissance surnaturelle du fils de Danaé (1<sup>er</sup> vol.), la façon miraculeuse dont son existence était reliée à certains objets (2<sup>e</sup> vol. avaient conduit M. H. à rechercher la théorie générale de la vie sociale et individuelle qui est le principe de toutes ces idées, et de toutes les coutumes qu'elles symbolisent). Les croyances concernant le système de la parenté expliquent la naissance surnaturelle du héros ; celles concernant la magie, les philtres et la sorcellerie, les rites du mariage et les rites funéraires, le lien du sang expliquent comment l'âme est indépendante de certains objets extérieurs, peut vivre en eux, être affectée par eux. Et tout cela, y compris l'épisode de la légende où des animaux féeriques et bons viennent aider le héros auquel ils ont été le plus souvent liés dès la naissance tout cela a été rattaché par l'auteur à cette conception de la nature et de la vie, universellement répandue, qui est à la base du totémisme, et qui est encore la couche profonde sur laquelle repose le mythe chrétien. La recherche, jusqu'ici, avait donc eu surtout une importance pour l'« histoire de la constitution mentale de l'humanité », et celle des institutions. Avec le troisième volume le problème se concentre. Il ne s'agit plus que de mythologie comparée, et, qui plus est, de mythologie et de folklore classiques. Les deux épisodes qui restaient à étudier dans la légende sont ceux de la délivrance d'Andromède et celui du pouvoir de la Méduse.

La Méduse se présente avec trois traits principaux : 1° sa tête échevelée ; 2° le pouvoir qu'elle a de pétrifier ; 3° par un seul de ses regards. Or le rapprochement des divers contes ou légendes qui s'occupent un peu partout des sorcières et de leurs enchantements de toute espèce, permet de rattacher tous ces caractères à une origine relativement commune. Les cheveux sont, en effet, dans une masse énorme de traditions, les dépositaires de la puissance du magicien ; souvent c'est avec un de ses cheveux, qui grossit au point de devenir une chaîne, que la sorcière s'empare du héros. Rien d'étonnant donc à ce que la Méduse soit figurée avec une tête terrible. En second lieu la pétrification, la métamorphose d'un héros en rocher, soit par une incantation, soit par un coup de bâton magique, est une des thèmes favoris du folklore, et probablement ajouterai-je, un thème général des mythes étiologiques de telle ou telle particularité régionale. En troisième lieu, que le regard ait précisément cette puissance cela s'explique naturellement par les superstitions concernant le mauvais œil. La fascination peut aussi bien pétrifier que tuer sur-le-champ, ou rendre malade. Remarquons, d'ailleurs, que

la croyance au mauvais œil est toujours vivace dans le bassin de la Méditerranée, où justement la légende semble avoir le mieux persisté sous sa forme classique. Les trois éléments du mythe de la Méduse expliquent donc facilement, et font partie d'un système tout à fait primitif.

L'épisode de la délivrance d'Andromède est d'une tout autre complexité. Une particularité le signale. L'aire géographique où on lui trouve les thèmes similaires est restreinte ; l'ancien monde seul en présente, contes ou sagas, où une jeune fille offerte à une bête mythique est sauvée par un héros. Cette légende existe aux Indes, au Cambodge, dans le folklore européen, méditerranéen, asiatique. Elle ne se rencontre donc que dans les civilisations avancées (le conte iroquois n'est qu'une importation). Que le héros soit un jeune pâtre, ou un fils de roi déguisé (contes du berger), qui délivre la fille du roi exposée et que le sauveur aille avec l'aide de ses animaux bienfaisants l'arracher aux enfers (Hercule, Thésée), qu'il ait ou non à combattre avec un imposteur qui prétend avoir tué le dragon ; ou enfin que la légende se réduise à la légende de Saint-Georges, à la *saga* islandaise qui en dérive, le fond du mythe est le même ; sous des aspects différents, c'est un héros qui abolit un sacrifice humain. Certaines pratiques américaines et africaines nous apprennent en effet qu'on offre, dans les débuts de l'évolution religieuse, une victime humaine aux animaux-dieux, souvent une jeune fille de race royale, comme dans la légende. Ces monstres sont pour la plupart marins ; ils représentent l'esprit terrible de la mer, du lac, du fleuve ou des marais qui répandent l'inondation, la fièvre, la mort. Une réforme religieuse s'imposa dès le commencement de la civilisation contre une coutume d'une telle barbarie. Le mythe, le combat fabuleux où ces dieux sont détruits, retrace probablement selon M. S. H. un fait historique qui s'est produit dans différentes nations de l'ancien monde et où disparurent ces cultes. Puis la légende, par son caractère poétique et humain, eut tôt fait de se propager. La légende de Persée, /250/ « comme un tout artistique et littéraire, où l'épisode d'Andromède est capital, est certainement asiatico-européenne. Des signes non douteux de transmission existent. Ainsi la jeune fille éveille le plus souvent le sauveur qui attend le dragon en laissant tomber sur lui des larmes. Un détail d'une telle constance prouve des emprunts évidents. En résumé, trois des éléments de la légende de Persée appartiennent au fond anthropologique de la pensée humaine et des institutions sociales. Le quatrième a une origine et une extension bien marquées ; il est le produit d'une civilisation immédiatement antérieure aux nôtres, et la légende entière

ne s'est répandue que dans les sociétés très civilisées du vieux monde.

Les trois volumes de M. H. sont d'une telle valeur d'ensemble qu'ils deviendront rapidement indispensables au mythologue comme au sociologue. Les vues originales abondent dans le second volume. Nécessairement des erreurs de détail se glissent dans des synthèses aussi vastes. M. H. parle du sacrifice humain comme prescrit par les lois indoues, ce qui est en partie inexact. Et je crois qu'il oublie Pégase quand il dit que l'épisode des animaux secourables est absent de la légende classique. D'autre part, cette façon de concentrer l'intérêt, non pas sur la recherche d'ensemble, mais sur l'explication spéciale d'un ordre très restreint de faits, nuit à la généralité, à la sûreté de la méthode. En somme M. H. bâtissant sur une dizaine d'épisodes mythiques, une encyclopédie des usages et des croyances préhistoriques de l'humanité, semble considérer les mythes comme des documents sociologiques et non comme des faits sociaux. Il en étudie le contenu et non la fonction. Or le mythe est une croyance religieuse, et non pas une tradition historique : le mythe d'Andromède, par exemple est autre chose qu'un souvenir de la suppression du sacrifice humain. En tout cas, l'épisode du meurtre du dragon de la lutte des bons et des mauvais esprits, fait partie de toute grande mythologie, constitue par lui-même un fait religieux. Mais M. H. pouvait difficilement faire la recherche que nous aurions souhaitée en prenant la légende de Persée toute formée et déjà très complète en Grèce. S'il en eût fait l'analyse historique, et s'il l'eût étudiée comme un tout mythique et non pas littéraire, il eût pu trouver, croyons-nous, la raison de sa naissance et la loi de sa fructification. Au lieu de cela M. H. décrit fort bien /251/ les thèmes de la légende, en multiplie les exemplaires ; il se soucie médiocrement d'en déterminer la place. Il nous donne une jolie collection d'épisodes semblables. Ce qui nous instruirait plus encore, ce sont les différences des épisodes équivalents ; seulement on perd de vue la variété des faits et des conditions. Tout finit en une analyse assez vague et des appréciations quelquefois subjectives : « le sujet révoltant du sacrifice humain ». Mais il ne faut pas trop nous plaindre que M. H. ait été poète quelquefois. Le travail d'imagination qui a abouti à la création de tout ce système sociologique, greffé sur la légende de Persée, a eu des résultats scientifiques assez considérables.

[RITES ET CÉRÉMONIES DU SIAM]  
(1899) \*

/205/ M. Young a été pendant longtemps fonctionnaire du royaume de Siam ; c'est dire que son livre a une certaine valeur au point de vue des observations. Mais il semble s'être peu mêlé à la vie du pays. C'est la famille et le culte siamois à Bangkok qu'il a surtout observés<sup>1</sup>. Une étude des mœurs des petites villes de l'intérieur ou des villages eût été certainement plus utile scientifiquement. A Bangkok, on se trouve en présence, non pas d'une civilisation proprement siamoise, mais de la civilisation cosmopolite d'une capitale où se coudoient Hindous, Birmans, Cochinchinois, Chinois, Malais, sur un fond de population siamoise. Choisir, après cela, comme types, les usages de la cour et de la famille royale, le rituel réservé au roi, c'est aggraver encore l'illusion. D'ailleurs, même pour Bangkok, l'étude des coutumes, des traditions et superstitions populaires fait totalement défaut ; pourtant, c'est cela seulement qui promettait d'être autochtone. Enfin la civilisation siamoise est le produit d'influences historiques nettement déterminées. Le Siam, comme l'Indo-Chine, a été le lieu de croisement de la civilisation chinoise et de la civilisation hindoue. Ainsi une grande partie de l'étiquette royale est d'origine chinoise, tandis que presque toute la législation est hindoue ; car le droit de Manou s'est propagé dans l'Indo-chine, à peu près comme le droit romain en Europe. Or, le départ entre ces différentes couches historiques et sociales n'est pas fait par M. Young. Aussi, même pour ce qui concerne le milieu spécial et restreint qu'il a observé, ne peut-on se servir de son livre qu'avec précaution.

Cette critique préalable une fois faite, on trouvera un exposé très complet des différents usages religieux et domestiques que M. Young a vu pratiquer. Des cérémonies qui concernent les enfants, retenons surtout celle où la touffe de

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Ernest Young, *The Kingdom of the Yellow Robe, Being Sketches of the Domestic and Religious Rites and Ceremonies of the Siam*. Westminster, 1898.

cheveux est rasée. C'est un rite franchement hindou ; mais, dans le rituel siamois, légèrement différent, se trouve une prière fort intéressante, où l'âme est suppliée de bien vouloir pénétrer le jeune homme. Les rites et règles de mariage n'ont qu'un intérêt restreint, sauf un cas curieux d'interdiction du mariage suivant les années de naissance des époux. M. Young relate des rites curatifs assez intéressants ; /206/ quelques renseignements un peu sommaires sur les rites agraires (fête de la balance). L'étude des temples, des pèlerinages, des cérémonies, de l'organisation du culte bouddhique, des mythes siamois, bien qu'elle ne soit pas très poussée, contient des détails inédits. Le chapitre sur le culte du pas du Bouddha et le culte des éléphants n'ajoute rien à ce qui est connu.

Les mœurs et la législation, les jeux assez remarquables, mais identiques à ceux de l'Extrême Orient, l'éducation (pour laquelle l'auteur a une compétence spéciale) sont l'objet de plusieurs chapitres. Mais l'observation reste toujours limitée au monde de la capitale et des environs.

ORIGINES DU CULTE CHRÉTIEN  
(1899) \*

/269/ Ce manuel, en étant à sa seconde édition, ne comporte pas une analyse étendue <sup>1</sup>. — Le sujet est plus restreint que le titre et même que le sous-titre : c'est une étude historique de la liturgie latine du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle ; c'est en effet entre ces dates que se situent les textes les plus importants (dont quelques-uns sont édités en appendice). De plus, M. Duchesne n'étudie pas tous les actes liturgiques, mais « ceux qui ont un caractère d'actes collectifs, ecclésiastiques au vrai sens du mot », que caractérise la présence de l'assemblée et du clergé. Il exclut donc les sacrements, sauf ceux qui, comme le baptême, le mariage, se célèbrent au cours d'une messe. Il réserve la question de la messe des morts.

L'étude de la messe forme naturellement la partie maî-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. L. Duchesne (l'abbé), *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée. Paris, 1898.

trousse du livre. Empruntée au rituel de la synagogue d'où le sacrifice avait disparu, la liturgie de la messe consiste, elle aussi, en oraisons, homélies, lectures et psaumes. Mais, dès l'origine, tout s'est concentré autour du mystère eucharistique. La prière eucharistique à laquelle l'anaphore grecque correspond, se retrouve partout, avec des variantes, mais identique dans sa structure. Même l'organisation ne diffère pas. Toutes les messes, orientales, ou occidentales, distinguent, comme dans les premiers temps, la messe des catéchumènes, préalable au sacrifice eucharistique et où les candidats au baptême assistaient, et la messe réservée aux seuls fidèles et où le mystère s'accomplissait.

Au temps des enthousiastes et des martyrs, le rituel avait une grande souplesse qui le faisait varier aisément ; mais, quand cette ardeur originelle se calma, il se figea en une série d'actes définis et, tout en conservant comme fond commun ce schème primitif il se différençia suivant les communautés. Laissant un peu de côté les liturgies orientales, M. D. s'attache surtout à déterminer les différences qui séparent la /270/ messe gallicane et la messe romaine. Il les expose l'une et l'autre d'après des textes fort anciens et, sur certains points, trouve entre elles une véritable irréductibilité.

Un chapitre intéressant est consacré à l'initiation chrétienne ; M. D. y montre l'accord primitif des différents rites. Le baptême se faisait à Pâques. Le catéchumène y était préparé par des instructions et des exorcismes (exorcismes par l'exsufflation, l'imposition du sel, de la croix). Les rites du baptême consistaient dans l'ouverture des oreilles (*l'Effeta*), la tradition du symbole (de la foi et du mystère), la consécration par les huiles saintes. Les rites de la confirmation et de la communion y faisaient immédiatement suite. Dans le rite gallican, on trouve les mêmes pratiques, avec, en plus, le don de nouveaux vêtements et le lavage des pieds. A Jérusalem, les rites étaient plus brefs.

Nous ne pouvons que mentionner le chapitre où M. D. parle de la manière dont s'est fixé le calendrier religieux du christianisme, pour ce qui regarde soit les fêtes, soit le service dominical, soit le service journalier. Il montre qu'en bien des cas la fête chrétienne n'est qu'un substitut d'une fête païenne à laquelle même elle se mêle parfois. A noter également les chapitres sur l'ordination des prêtres et la hiérarchie ecclésiastique, la bénédiction nuptiale, la prise de voile des vierges.

Un peu sommaire par endroit, ce manuel rend et rendra de grands services à quiconque veut étudier la formation de l'Eglise et de la liturgie chrétiennes. Mais certaines réserves doivent être faites. D'abord, en ce qui concerne l'organisa-

tion de l'Eglise chrétienne, M. D. parle quelque part du grand mouvement centralisateur qui anima l'Eglise. C'était, sans doute, une thèse à développer. Mais il ne parle nulle part de la diffusion originelle, de l'état de relatif isolement où se trouvaient les communautés primitives et qui était parallèle à leur effervescence interne. Ce qui a existé, semble-t-il, ce sont des Eglises chrétiennes, ayant chacune une vie autonome et agissant les unes sur les autres. De temps en temps, de grandes secousses survenaient : le concile de Nicée, l'arianisme. C'est de ces actions et de ces réactions mutuelles qu'est sortie l'unité chrétienne. La chrétienté ne s'est pas formée autour d'un centre de rayonnement, préalablement constitué, mais ce centre s'est formé peu à peu. Sans doute, /271/ M. D. n'est pas sans avoir un certain sentiment de cette particularité. S'il n'admet pas l'origine orientale ni de l'Eglise ni du rite, il ne croit pas davantage que cette origine soit purement romaine. Il insiste beaucoup sur la prééminence qu'exerça en Occident le siège de Milan, patrie du rite gallican. Mais le fait est beaucoup plus général.

En second lieu, toute l'étude pivote autour de la question des rapports entre la liturgie gallicane et la liturgie romaine. Mais l'hétérogénéité relative des anciennes liturgies orientales et occidentales est beaucoup plus grande, puisqu'elle a finalement abouti au schisme. Etant plus marquée, elle aurait pour le sociologue beaucoup plus d'intérêt.

On doit regretter enfin que tout ce qui concerne les origines n'ait été étudié que sommairement. A propos du mariage, des fêtes, M. D. fait quelques rapprochements entre le rite chrétien et celui de la religion romaine ; de même la répartition générale des prières de la messe est rapprochée du rituel synagogal. Mais les rites de l'initiation chrétienne, lustrations, onctions, impositions du sel, des mains sont d'origine ou juive ou païenne ; les ordinations des prêtres viennent du rituel lévitique, les bénédictions de la prière litanique existaient dans la synagogue. Enfin, les relations du sacrifice chrétien avec le sacrifice de la Pâque juive, et les sanctifications du repas ne sont pas notées. — Il est vrai que les dates que s'était fixées M. D. ne l'obligeaient pas à traiter ces questions. Mais ce choix même n'est-il pas discutable ? Au IV<sup>e</sup> siècle, l'organisation du culte est presque achevée ; c'est pourquoi les textes remontent à cette époque. Mais le rituel en voie de formation est beaucoup plus intéressant ; M. D. le néglige. L'étude en est pourtant nécessaire pour qui veut comprendre ce qui a suivi.

L'ANCIENNE LITURGIE ROMAINE  
(1899) \*

/266/ Dans son premier volume, analysé ici même l'an dernier, /267/ M. Magani avait étudié l'ancienne liturgie chrétienne en général et surtout les textes liturgiques. Dans ce second volume<sup>1</sup>, il étudie la liturgie en action. Il distingue les divers éléments du service divin, montre leur engagement réciproque dans la messe et tâche d'en établir l'origine.

Il maintient sa thèse de l'unité primitive du culte chrétien. Mais si, tant qu'il s'agissait de la communion en général et de la messe en général, il avait raison contre la critique moderne (sauf quand il faisait de cette unité un résultat de l'autorité romaine), ici, où il entre dans le détail des faits, il ne peut rester fidèle à son principe qu'au prix de contradictions. Telle liturgie place ici un rite qu'une autre met ailleurs ; celle-ci en admet un qu'une autre omet ; où est le rite primitif et y en a-t-il même un ? Le véritable problème eût été de dresser un tableau synoptique des différentes liturgies anciennes, aboutissant à une analyse historique des rites. Mais l'auteur ne pouvait se poser la question, son catholicisme lui interdisant d'admettre qu'il y ait eu des liturgies différentes. Pour la même raison, il se contente souvent de preuves vraiment insuffisantes.

Ces réserves faites, nous devons reconnaître que ce volume a pour nous beaucoup plus d'intérêt que le précédent. M. M. y entre plus avant dans l'histoire de l'institution elle-même. Nous dépassons les textes et le problème de leur filiation, le rite est étudié en lui-même. De plus, à l'occasion, M. M. rapproche les textes théologiques des rites qu'ils commentent et cherche ainsi, jusqu'à un certain point, à déterminer d'une manière historique le sens du rite.

L'ancienne liturgie se divise en liturgie psalmodique et liturgie eucharistique. Mais, si la psalmodie a eu sa place dans le culte, celui-ci, à l'origine, consiste plus spécialement dans la messe dont l'étude, pour cette raison, est le centre du livre.

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Magani Francesco, *L'antica liturgia romana*. Vol. II. Milan, 1898. 1898.

La messe comprend deux moments qui étaient d'abord nettement distincts et n'ont fusionné que plus tard : la messe des catéchumènes et celle des fidèles. La première était primitivement destinée à édifier les catéchumènes ou candidats au baptême et à préparer les fidèles déjà baptisés et initiés à la célébration du saint mystère dont les premiers étaient exclus. A l'origine elle forme un cercle bien fermé, un tout par elle-même, avec introduction et conclusion. Elle consiste essentiellement dans des lectures des prières et des chants. Autour /268/ se groupent l'introït (M. M. marque joliment le caractère déjà « sacré par soi » de la réunion de l'église), le confiteor et le salut de l'évêque à l'assemblée qui y répond. Viennent alors les leçons, d'origine synagogale, qui consistèrent dans des lectures d'abord de l'Ancien, puis du Nouveau Testament ; M. M. montre comment peu à peu la lecture évangélique s'est détachée et a formé, dans le rite romain, la partie solennelle de la messe des catéchumènes. On chantait ensuite des psaumes et des cantiques chrétiens. — Après la lecture évangélique et le sermon (autrefois absent du rite romain, ce qui ne laisse pas d'embarrasser M. M.), les non-baptisés quittaient l'église, les portes se fermaient et la messe des fidèles commençait.

Le centre en était le sacrifice eucharistique, qui était préparé par certains rites préliminaires ; la communion en était la conclusion. Sur la trame ainsi formée courait une riche broderie de prières. Pour tous ceux de ces rites qui sont accessoires, M. M. reconnaît qu'ils ont été relativement variables. Sur tous les points secondaires, les évêques conservaient une réelle liberté. Mais quand il s'agit de la partie suprême de la messe, du Canon, alors éclatent, selon notre auteur, l'unité du culte chrétien et la suprématie de l'ancienne liturgie romaine. Les variations que les temps et les circonstances locales y ont pu introduire seraient sans importance. Dans une certaine mesure, il faut convenir que M. M. est dans le vrai. Les rites de l'élévation sont trop essentiels pour avoir pu sensiblement varier. Seulement, dans le détail, on trouve des déductions trop ingénieuses, comme celle par laquelle M. M. rattache l'*ostendat* des anciennes liturgies et de la liturgie orientale au *faciat* romain. — La même thèse est soutenue et à propos de la prière dominicale et à propos de la communion. Celle-ci, forme première et but premier du culte chrétien, est venue directement de la fraction du pain telle que l'Évangile nous en conserve le précepte, telle que les plus anciens monuments nous la décrivent. Le fond premier en aurait donc été parfaitement un et ce serait encore dans la liturgie romaine qu'elle aurait conservé sa forme originelle. Même quand il montre comment les espèces furent reçues, d'abord

à la main, comment on communiait primitivement sous les deux espèces, etc., M. M. ne doute pas de la pureté et de la primigénité du rite romain qui selon nous a, au contraire, beaucoup altéré. Il est /269/ difficile à des esprits moins prévenus de suivre jusque-là l'auteur de cette étude qui ne laisse pas, d'ailleurs, d'être fort utile.

[LA « MYTHOLOGIE VÉDIQUE » DE HILLEBRANDT]  
(1900) \*

L'auteur continue son encyclopédie de la mythologie védique. Il avait commencé par l'étude de Soma et des dieux qui s'en rapprochent ; il expose ici sa théorie des trois dieux du Rig Veda : Ushas, Agni, Rudra <sup>1</sup>.

/266/ La déesse Ushas, l'aurore, occupe, selon l'auteur, une place importante dans la mythologie védique, mais sans avoir la prépondérance que lui attribuent les naturalistes purs. Dans l'étude que lui consacre M. H., deux faits méritent surtout d'attirer notre intérêt. D'abord, il montre qu'elle représente moins l'aurore journalière que l'aurore par excellence, celle du commencement de l'année ou, parfois, celle du commencement de chaque saison. En second lieu, il fait voir l'équivalence des formes mythiques qu'elle prend : par rapport à la nuit dont elle est la sœur, la fille, ou la meurtrière, par rapport au soleil dont elle est la fille, la femme, qu'elle annonce et qui la tue, contre qui elle lutte. Cette petite monographie est remarquable de souplesse et de sobriété.

Agni, lui, est un grand dieu dont la nature est encore beaucoup plus complexe. Le nom est clair, c'est le feu. Mais l'auteur réagit très heureusement contre la tendance qui a généralement prévalu dans l'interprétation de cette figure mythique. Il ne cherche pas à l'identifier immédiatement avec tel ou tel objet naturel, défini, dont la mythologie aurait fait l'essence du principe igné (soleil, éclair, etc.). Au lieu de commencer par l'étude abstraite des textes du Rig Veda, il se pose sur le terrain du rituel et décrit tout le culte du feu dans l'Inde védique ; et cette étude le conduit à des conclusions importantes sur la nature véritable d'Agni. C'est le feu dieu

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*. II<sup>o</sup> B. *Ushas, Agni, Rudra*. Breslau, 1899.

que les feux du sacrifice incarnent. Or il y a trois sortes de feux sacrificiels, ayant chacun leur fonction spéciale. Le feu *āhavanīya* est celui des dieux, du ciel, du soleil ; le feu *garhapatya* représente la maison, le sacrifiant, la terre, et le feu *dakshināgni*, l'atmosphère, les mânes, le feu de la lune où siègent les mânes. Ainsi s'expliquent les passages, si controversés jusqu'ici, du Rigveda sur la triple nature d'Agni. On se représentera tout le chemin que notre auteur fait parcourir à la question, si l'on songe que, d'après la théorie généralement admise, les trois personnifications d'Agni étaient tout simplement le soleil, l'éclair, le feu terrestre [...].

/267/ Chemin faisant, il établit un fait fort intéressant pour l'histoire de la structure sociale de l'Inde ancienne. Dans le rituel de l'établissement du feu, comme dans le Rigveda, apparaissent deux feux qui, au premier abord, semblent d'importance secondaire, mais qui, en réalité, ont dans la préhistoire védique une importance capitale : ce sont des feux publics. L'un est le feu de tout le village, de la salle de jeu et probablement de la salle (ou hutte ?) des hôtes. Donc, si le rituel, tel qu'il se présente dans le Rigveda, nous montre le siège du culte dans la maison (ce qui est la preuve d'une individuation déjà avancée), le rituel et la mythologie védiques contiennent encore des traces importantes d'un culte du village, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés indo-européennes.

M. H. s'occupe en dernier lieu de Rudra, le dieu mauvais, le dieu de la peur. Il estime que c'est surtout un dieu de la saison chaude, muni d'armes qui sont la maladie, la faim, la mort. D'abord innommé, on lui donne plus tard un nombre illimité de noms. — Dans un appendice, l'auteur revient sur sa théorie du dieu Soma qu'il identifie avec la lune.

Sauf sur ce dernier point, on voit que les solutions de M. H. sont remarquables par leur complexité. Sans peut-être s'en rendre bien compte, il abandonne résolument, au fond, la vieille méthode mythologique qui consiste à voir dans toute divinité une personnification définie d'un élément défini. Un dieu n'est pas pour lui le symbole d'une *notion*, mais une image complexe, faite de rites et de choses, de notions et d'actes. Agni, c'est le soleil, c'est le feu domestique, c'est le principe igné du vent, c'est le représentant des mânes, c'est le messager des dieux, c'est le prêtre des hommes, c'est le feu rituel, c'est le sacrifice, c'est toute une série de fonctions qui se tiennent, mais ne se laissent pas réduire les unes aux autres.

La méthode est essentiellement philologique : il s'agit avant tout d'expliquer le Veda. L'anthropologie religieuse peut bien, selon l'auteur, fournir les moyens de critique, des analogies

générales ; mais elle est insuffisante pour conduire à l'analyse des faits. Seulement, cette méthode d'interprétation doit être appliquée aux textes védiques tout entiers. Sans doute, il ne peut être question de méconnaître l'importance du Rigveda, mais ce n'est qu'un morceau de toute une religion. Il s'encadre dans une masse de faits passés qu'il présuppose ou enregistre, de faits contemporains que d'autres textes nous offrent, et, enfin, dans une tradition que l'Inde classique continue [...].

LA « MYTHOLOGIE VÉDIQUE » DE MACDONNELL  
(1899) \*

/243/ Suivant M. Macdonnell, comme selon la plupart des védisans, la mythologie védique doit être étudiée en elle-même, pour elle-même, comme une chose hindoue<sup>1</sup>. Sans doute, elle ne doit pas renoncer aux éclaircissements que peut lui fournir soit la mythologie comparée, soit l'ethnographie, cependant, elle doit se faire sa méthode propre. En fait, l'auteur ne fait aucun emprunt à l'ethnographie, quoiqu'il ait été précédé sur cette voie par MM. Schrader, Winternitz, Oldenberg ; et il n'utilise les résultats de la mythologie comparée que dans une mesure très restreinte. Il reconnaît qu'un certain nombre de noms de dieux védiques peuvent être identifiés avec d'autres noms de dieux du panthéon indo-européen et il discute quelques-unes des équivalences proposées.

Cela posé, M. M. nous donne un résumé méthodique des textes mythologiques empruntés au Rig Veda. Persuadé du caractère naturaliste des dieux védiques, il les classe conformément à la tradition hindoue, en dieux célestes, atmosphériques et terrestres, suivant la répartition du monde en ciel, atmosphère et terre. Il n'est pas douteux, en effet, que beaucoup de dieux védiques ne soient des personnifications de phénomènes naturels. Leurs noms le disent : Agni, c'est le feu, Sûrya, le soleil, etc. Mais tous se laissent-ils ainsi cataloguer ? Varuna, suivant M. M., est un dieu céleste, il est le ciel, un autre Zeus. C'est en partie vrai, mais n'est-il que cela ? Il est aussi, il est surtout, dans le rituel et les spéculations des brahmanes, le dieu des eaux ; il fait leur pureté, leur action

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. A. Macdonnell, *Vedic Mythology. Grundr. d. Ind. Ar. Philo* III B. H. I. A. Strasbourg, 1897.

/244/ magique lors des ordalies ; par elles, il sanctionne les fautes il est devenu ainsi le gardien de l'ordre religieux. Où ce caractère de Varuna trouve-t-il sa place ? De même, Agni est-il bien réellement un dieu terrestre ? N'est-il pas plutôt comme les textes nous le montrent, un dieu à triple aspect : feu terrestre, feu de l'éclair, feu du soleil ? Les trois résidences, les trois naissances d'Agni sont des expressions courantes. Voilà donc un dieu à cheval sur les trois mondes. La même objection pourrait se répéter à propos du dieu Soma. Ne serait-ce pas que les dieux védiques échappent à toute classification précise ? Ils tendent les uns vers les autres et ce que M. M. dit de leurs caractères généraux est, sur ce point, significatif. Le panthéisme est fondamental dans les hymnes.

La masse d'études spéciales qui ont servi à faire cette étude générale du panthéon védique est fort imposante. Les solutions proposées sont généralement fort prudentes, les discussions claires et, si elles manquent un peu de profondeur, elles remplissent bien le but de l'ouvrage qui est un manuel.

Signalons comme particulièrement importants l'article sur Indra, celui sur Soma où l'auteur met bien en lumière le caractère semi-matériel, semi-spirituel, fort peu anthropomorphisé, de Soma dieu, confondu avec le soma plante. On trouvera d'autre part des développements assez étendus et fort utiles sur les divinités abstraites et les petites divinités, héros, prêtres mystiques, animaux divinisés que la religion védique a tantôt distingués et tantôt groupés. L'auteur a également étudié les démons, dragons et mauvais esprits, dont la lutte avec les dieux forme l'un des épisodes centraux et du Véda et de la littérature brahmanique tout entière. Les renseignements sur la cosmologie et l'eschatologie védique sont moins complets ; quelques-uns, pourtant, sont assez importants.

En définitive, ce livre est un précieux instrument de travail ; c'est un répertoire scientifique d'informations bibliographiques, un recueil de textes et de discussions philologiques. A ce point de vue, il est d'une haute valeur. Mais ce n'est qu'un ouvrage de philologie. Or, pour traiter ces sortes de questions, la philologie suffit-elle ? Certes, le rassemblement des textes, bien discutés et bien compris, est la base première de toute étude de mythologie. Seulement ce travail n'est que préparatoire. D'abord les critères philologiques d'après lesquels on établit d'ordinaire l'antériorité relative des textes /245/ sont tous discutables. Puis, l'analyse logique de textes classés un peu au hasard n'aboutit qu'à une histoire de la représentation mythique qui est nécessairement très problématique, et cela d'autant plus que la méthode suivie est plus incomplète. D'une part, en effet, le Rig-Véda contient autant d'archaïsmes

que de réelles antiquités ; il est donc fort difficile de constituer l'histoire des hymnes et la science, sur ce point, en est encore aux débuts. Mais surtout, l'analyse simple des textes, même aidée de la linguistique indo-européenne ne permet pas de dépasser ces textes, si elle est conséquente avec elle-même. Des hymnes védiques on ne pourra jamais tirer de conclusion sur « la nature primitive des dieux » ; on n'en peut déduire que la nature de l'idée qu'on s'en faisait au temps de la rédaction des hymnes. Pour arriver à savoir ce qu'ils étaient réellement, non la manière dont ils étaient représentés, le rapport qu'ils soutenaient avec l'ensemble de la religion et non la façon dont on concevait plus ou moins confusément ce rapport, une autre méthode est nécessaire. Il faut rapprocher délibérément tout l'ensemble des textes védiques, rituels aussi bien que théologiques, recueils de prières, hymnes et formules. Grâce à ce rapprochement, la notion mythique perd son caractère poétique et flou. Le mythe cesse d'être en l'air ; il devient une institution parallèle au rite et, par cela même, la personnalité des dieux védiques se dessine. Leurs attributs sont comme concrétisés dans le culte dont ils sont l'objet. Sans doute, nous ne voulons pas dire que tous les hymnes du Rig-Veda aient eu originellement un emploi rituel ; que tous les mythes racontés sur les dieux aient correspondu à une phase de leur culte. Nous entendons seulement que, en général, le rite et le mythe ne peuvent être dissociés qu'abstraitement. L'action magique pure, sans mythe qui en fasse la théorie, est assez rare dans les textes ; mais on pourrait dire tout aussi bien que la devinette naturaliste, pure et simple, sans conséquences rituelles, est, elle aussi, une exception. Le mythe donne son sens au rite qui lui donne sa réalité.

#### LA DOCTRINE DU SACRIFICE DANS LES BRAHMANAS (1900) \*

Ce livre<sup>1</sup> est du plus grand intérêt pour le sociologue et, d'ailleurs, nous y avons largement puisé dans le travail que /294/ nous avons publié ici même, l'an dernier, sur le sacrifice. La théologie du sacrifice que nous trouvons dans les Brâhma-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice chez les Brâhmanas*, Paris, 1899.

nas (textes théologiques de l'Inde ancienne, antérieurs au bouddhisme) a, en effet, cet avantage qu'elle se rapporte à un rituel précis et dont nous possédons en détail les rites et les formules. Elle forme un tout complet, que la tradition nous a transmis à l'état intégral, ce qui est un cas presque unique pour les anciennes religions. De plus, on y trouve exprimées à la fois les formes les plus extrêmes de la pensée religieuse ; à côté de la mythologie la plus grossière, à côté des incestes commis par le Mâle, Prajapati, on rencontre la théologie la plus avancée, le tout dans le même texte, à propos des mêmes questions et venant des mêmes auteurs.

En tout cas, un fait qui ressort de l'étude de M. L., c'est que, même à l'époque théologique, la religion brahmanique n'avait aucun caractère moral. Le péché, le rachat, l'observation de la loi, le sacrifice se définissent par leurs effets matériels. Le sacrifice « est une action mécanique qui agit par son énergie intime ». Il réside tout entier dans l'acte et finit avec l'acte. Il consiste tout entier dans l'observation scrupuleuse des rites. Même la foi qui semblerait devoir conditionner, comme un support constant, les divers sacrifices momentanés, n'est que la simple confiance dans l'efficacité des rites.

M. L. n'étudie pas seulement la théorie du sacrifice, mais aussi les rapports de cette théorie avec la mythologie et la théologie générale des Brâhmanas. Or, d'après les théologiens de l'époque védique, les dieux, comme les démons, sont nés du sacrifice. C'est par lui qu'ils montèrent au ciel, comme maintenant encore le sacrificiant y monte. C'est autour du sacrifice qu'ils se groupent, ce sont les produits du sacrifice qu'ils se partagent et c'est ce partage qui a déterminé la manière dont ils se sont réparti le monde. Il y a plus ; le sacrifice n'est pas seulement auteur des dieux, il est dieu et le dieu par excellence. Il est le maître, le dieu indéterminé, l'infini, l'esprit de qui tout vient, mourant et naissant sans cesse. Il est le tout, le futur Brahman de l'Inde, de même que sa fin est le prototype du futur anéantissement bouddhique.

Nous ne pouvons qu'indiquer sommairement quelques-unes des autres questions traitées dans cet ouvrage. M. L. étudie la figure du grand dieu Varuna et montre qu'il a des fonctions /295/ presque exclusivement rituelles et ne représente guère que la vertu magique des eaux, alors même qu'il paraît remplir une fonction morale. De même Soma symbolise la force des plantes. Un certain nombre de passages concernent les théories des Brâhmanas sur les âmes et la mort, sur les relations des dieux entre eux, dont l'auteur nous donne une description très vivante. Il essaie aussi de résoudre quelques questions qui se rapportent à l'histoire du rituel. Mais sur ce point, sa

méthode, trop strictement historique, l'a, croyons-nous, desservi. Sans autre preuve que l'assertion des Brâhmanas, il a admis que des sacrifices de moins en moins sanglants s'étaient substitués aux sacrifices humains de l'origine. Ni la sociologie, ni même l'histoire religieuse de l'Inde ne nous offrent des cas certains de substitution de ce genre ; on pourrait même, en ce qui concerne l'Inde, trouver sans trop de peine, des faits contraires.

Nous n'avons pas besoin de dire avec quels scrupules l'ouvrage est fait ; la grande autorité de l'auteur en garantit, d'ailleurs, les moindres détails. Il forme, de plus, un tout achevé en ce sens qu'il est tout ce qu'il veut être : une collection ordonnée des textes des Brâhmanas sur le sacrifice. L'auteur a voulu traiter la question en se cantonnant sur le terrain philologique et il y a réussi. Mais cette méthode n'est pas sans inconvénients. Le livre est sans introduction, sans conclusion, c'est-à-dire, au fond, sans explication ; il ne fait pas pénétrer les profanes dans le monde hindou. De plus, il a le tort d'étudier la théologie du sacrifice en la séparant du rite, alors que les deux choses sont indissolubles. Cette lacune risque parfois de laisser dans l'esprit du lecteur des notions incomplètes ou inexactes, ainsi la plupart des textes qui disent qu'on tue le sacrifice, Prajâpati, font en réalité allusion au meurtre de Soma, lors du pressurage de la plante. C'est l'inverse de ce qu'a fait M. Hillebrandt, quand, dans son premier ouvrage, il a étudié le rituel en l'abstrayant de la théologie. Les deux ouvrages sont ainsi comme deux fragments disjoints d'un même tout.

## chapitre 4

### la prière et les rites oraux

NOTE DE L'ÉDITEUR. *Ce texte est la première partie, inachevée, de la thèse que Marcel Mauss prépara sur la Prière. L'auteur le retira lui-même de l'imprimerie des Editions Félix Alcan où il fut composé en 1909. Si nous avons eu quelques hésitations à le faire figurer dans ce recueil il nous a paru légitime d'écarter les arguments qui s'y opposaient en raison de l'intérêt qui s'attache à donner connaissance d'un travail qui, dans son état fragmentaire même, reste un des plus importants que Marcel Mauss nous ait laissés. Il l'a d'ailleurs distribué confidentiellement à ses amis et il en a fait mention parmi ses travaux scientifiques. Quelques renvois à des parties ultérieures (qui ont été maintenus dans notre édition) suggèrent que le travail d'élaboration de l'ensemble était déjà dans un état avancé lors de l'impression. La suite du texte demeure cependant inconnue. On ignore si elle a été rédigée. L'introduction du fragment, qui paraît être un texte définitivement achevé, (Livre 1) figure en caractères normaux. Ne représentant qu'une suite d'observations réunies à l'appui de développements ultérieurs, le début inachevé du Livre 2 a été reproduit en caractères plus petits.*

# la prière (1909)

## LIVRE I

### CHAPITRE PREMIER — INTRODUCTION GÉNÉRALE

/3/ De tous les phénomènes religieux, il en est peu qui, même à ne les considérer que du dehors, donnent aussi immédiatement que la prière l'impression de la vie, de la richesse et de la complexité. Elle a une merveilleuse histoire : partie de bas, elle s'est élevée peu à peu jusqu'aux sommets de la vie religieuse. Infiniment souple, elle a revêtu les formes les plus variées, tour à tour adorative et contraignante, humble et menaçante, sèche et abondante en images, immuable et variable, mécanique et mentale. Elle a rempli les rôles les plus divers : ici elle est une demande brutale, là un ordre, ailleurs un contrat, un acte de foi, une confession, une supplication, une louange, un hosannah. Parfois une même sorte de prières a passé successivement par toutes les vicissitudes : presque vide à l'origine, l'une se trouve un jour pleine de sens, l'autre, presque sublime au début, se réduit peu à peu à une psalmodie mécanique.

On comprend tout l'intérêt qu'il peut y avoir à étudier et à suivre à travers toutes ses variations une chose aussi complexe et aussi protéiforme. Nous avons ici une occasion, particulièrement favorable, pour montrer comment une même institution peut s'acquitter des fonctions les plus différentes, comment une même réalité peut revêtir de multiples formes tout en restant /4/ elle-même et sans changer de nature<sup>1</sup>. Or ce double aspect des choses religieuses et sociales a été trop souvent méconnu. Tantôt on ne voit en elles que des notions simples, d'une simplicité abstraite où la raison se meut sans peine. Tantôt on leur prête une complexité désespérante qui les soustrait

---

1. Sur ces phénomènes de transmutation, dans l'art et dans ce qu'il appelle le « mythe », voir les ingénieuses remarques de M. Wundt sur l'*Umwandlung der Motive*. *Völkerpsychologie*, II<sup>e</sup> Bd, I, p. 430, 590.

aux prises de la raison. En réalité tout ce qui est social est à la fois simple et complexe. C'est sur une matière concrète et pleine de mouvement que l'abstraction du sociologue s'exerce et peut légitimement s'exercer. Une étude de la prière illustrera utilement ce principe.

Mais ce n'est pas seulement pour ces raisons extérieures que la prière doit attirer l'attention, c'est avant tout à cause de sa très grande importance intrinsèque. Elle est en effet, à plusieurs points de vue, un des phénomènes centraux de la vie religieuse.

En premier lieu la prière est le point de convergence d'un grand nombre de phénomènes religieux. Plus que tout autre système de faits, elle participe à la fois de la nature du rite et de la nature de la croyance. Elle est un rite, car elle est une attitude prise, un acte accompli en face des choses sacrées. Elle s'adresse à la divinité et l'influence ; elle consiste en des mouvements matériels dont on attend des résultats. Mais en même temps, toute prière est toujours, à quelque degré un *Credo*. Même là où l'usage l'a vidée de sens, elle exprime encore au moins un minimum d'idées et de sentiments religieux. Dans la prière le fidèle agit et il pense. Et action et pensée sont unies étroitement, /5/ jaillissent dans un même moment religieux, dans un seul et même temps. Cette convergence est d'ailleurs toute naturelle. La prière est une parole. Or le langage est un mouvement qui a un but et un effet ; il est toujours, au fond, un instrument d'action. Mais il agit en exprimant des idées, des sentiments que les mots traduisent au dehors et substantifient. Parler, c'est à la fois agir et penser : voilà pourquoi la prière ressortit à la fois à la croyance et au culte.

Cette nature de la prière en favorise l'étude. On sait combien il est difficile d'expliquer un rite qui n'est qu'un rite, ou un mythe à peu près pur<sup>2</sup>. Un rite ne trouve sa raison d'être que lorsqu'on a découvert son sens, c'est-à-dire les notions qui sont et ont été à sa base, les croyances auxquelles il correspond. Un mythe n'est vraiment expli-

---

2. Sur les rapports du mythe et du rite, voir nos observations, *Année sociologique*, 6. Introduction à la rubrique *Mythes*, pp. 242-246, cf. Mauss « L'art et le mythe d'après M. Wundt », *Revue philosophique*, 1908, p. 17. [Cf. *Œuvres* II.]

qué que quand on a dit de quels mouvements, de quels rites il est solidaire, quelles sont les pratiques qu'il commande. D'une part le mythe n'a guère de réalité s'il ne se rattache à un usage déterminé du culte ; et, d'autre part, un rite n'a guère de valeur s'il n'est pas la mise en jeu de certaines croyances. Une notion religieuse détachée des pratiques où elle fonctionne est chose floue et vague ; et une pratique dont on ne sait pas, de source certaine, le sens n'est, pour la science, qu'une série mécanique de mouvements traditionnels, dont le rôle ne peut être déterminé que de façon tout hypothétique. — Or ce sont précisément d'ordinaire, des mythes et des rites à peu près isolés qu'étudient la mythologie et la ritologie comparées. On commence à /6/ peine à étudier ces faits où représentation et action s'appellent intimement, et dont l'analyse peut être si fructueuse. La prière est précisément un de ceux-là, le rite y est uni à la croyance. Elle est pleine de sens comme un mythe ; elle est souvent aussi riche en idées et en images qu'une narration religieuse. Elle est pleine de force et d'efficacité comme un rite ; elle est souvent aussi puissamment créatrice qu'une cérémonie sympathique. Au moins dans le principe, lorsqu'on l'invente, elle n'est rien d'aveugle ; jamais elle n'est quelque chose d'inactif. — Ainsi un rituel de prières est un tout, où sont donnés les éléments mythiques et rituels, nécessaires pour le comprendre. On peut même dire qu'une seule prière comprend, souvent exprimées nettement, un certain nombre de ses propres raisons. Tandis que, dans les autres rites, le corps d'idées et de sentiments reste d'ordinaire dans un état vague ; au contraire, les nécessités du langage font que la prière précise souvent elle-même les circonstances, les motifs de son énonciation. L'analyse de la prière est donc plus facile que celle de la plupart des phénomènes religieux.

Par cela même l'étude de la prière nous permettra de jeter quelque lumière sur la question si controversée des rapports entre le mythe et le rite. Ce qui a donné naissance au débat, c'est que chacune des deux écoles, ritualiste<sup>3</sup> et mythologiste, posait en axiome que l'un de ces

3. Pour un exposé de la thèse ritualiste, voir R. Smith, *Religion of Semites*, 2<sup>e</sup> édit., p. 16.

deux éléments était antérieur à l'autre. Par suite tout le problème se réduisait à chercher lequel des deux était le principe religieux par excellence. — Or, en fait, tout rite correspond nécessairement à une notion plus ou moins vague, et toute croyance suscite /7/ des mouvements, si faibles qu'ils soient. Mais c'est surtout dans le cas de la prière que la solidarité de ces deux ordres de faits éclate avec évidence. Ici le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureusement, que les deux faces d'un seul et même acte. Ils apparaissent en même temps, ils sont inséparables. Certes la science peut les abstraire pour mieux les étudier, mais abstraire n'est pas séparer. Surtout il ne peut être question d'attribuer à l'un ou à l'autre une sorte de primauté.

En second lieu la prière est un phénomène central en ce sens qu'elle est un des meilleurs signes par lesquels se dénote l'état d'avancement d'une religion. Car, dans tout le cours de l'évolution, ses destinées et celles de la religion sont étroitement associées. L'histoire de presque tous les autres rites consiste en une régression continue. Il y a des ordres de faits qui ont presque totalement disparu : tel le système des interdictions alimentaires. Très développé dans les religions élémentaires, il n'en reste plus guère dans certaines confessions protestantes qu'une mince survivance, de même le sacrifice qui, pourtant, est caractéristique de religions parvenues à un certain degré de développement, a fini par perdre toute vie vraiment rituelle. Le bouddhisme, le judaïsme, l'islam<sup>4</sup> ne le connaissent plus, dans le christianisme il ne survit plus que sous forme mythique et symbolique. Tout au contraire la prière, dont il n'existe à l'origine que des rudiments indécis, formules brèves et éparées, chants magico-religieux dont on peut à peine dire qu'ils sont des prières, se développe ensuite, sans interruption, et finit par envahir tout le système des rites. Avec le protestantisme libéral elle est devenue presque le tout de la vie religieuse<sup>5</sup>. Elle

---

4. Dans sa forme théorique naturellement Car dans le culte des saints, dans les pratiques du serment, dans un bon nombre de fêtes plus ou moins populaires, l'islam a gardé des sacrifices, la pulpart vestiges d'anciens cultes.

5. V. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, p. 24 et suiv.

a donc été la plante merveilleuse qui, après s'être développée à l'ombre des autres, a fini par les étouffer sous ses vastes rameaux. L'évolution de la prière est en partie l'évolution religieuse elle-même ; les progrès de la prière sont en partie ceux de la religion.

Aussi peut-on suivre, à travers le développement de la prière, tous les grands courants qui ont agi sur l'ensemble des phénomènes religieux. On sait en effet, au moins en général, que la religion a subi une double évolution. — D'abord elle est devenue de plus en plus spirituelle. Tandis qu'elle consiste, dans le principe, en rites mécaniques, matériels et précis, en croyances étroitement formulées et faites presque exclusivement d'images sensibles, elle a tendu, dans son histoire, à faire de plus en plus grande la place de la conscience. Les rites sont devenus des attitudes de l'âme plutôt que des attitudes du corps, ils se sont enrichis d'éléments mentaux, de sentiments et d'idées. Les croyances de leur côté s'intellectualisent et, de moins en moins matérielles et détaillées, se réduisent à un nombre de jours plus petit de dogmes au sens à la fois riche et variable<sup>6</sup>. — En même temps qu'elle se spiritualise la religion tend de plus en plus à s'individualiser. Les /9/ rites commencent par être surtout collectifs ; ils ne sont guère accomplis qu'en commun, par le groupe rassemblé. La plupart des croyances n'existent d'abord que sous une forme traditionnelle ; strictement obligatoires, ou tout au moins communes, elles étaient répandues dans toute la collectivité avec une uniformité dont nous pouvons difficilement nous représenter la rigueur. L'activité des individus en matière de notions et d'actes religieux s'exerçait alors dans les limites les plus étroites. L'évolution a renversé la proportion, et c'est, à la fin, l'activité du groupe qui se trouve limitée. Les pratiques religieuses sont devenues pour la plupart vraiment individuelles. L'instant, le lieu, les conditions, les formes de tel ou tel acte dépendent de moins en moins de causes sociales. De même que chacun agit presque à sa guise, de même chacun est aussi, dans la mesure du possible, le

6. Ces lignes générales de l'évolution des religions sont, en d'autres termes que nous croyons plus exacts, à peu près ceux que développe M. Tiele. Voir *Elements of the Science of Religion*, 1898, II, p. 130 sq.

créateur de sa foi. Même certaines sectes protestantes, les remonstrants par exemple, reconnaissent à tout membre de l'Église une autorité dogmatique. Le « dieu intérieur » des religions les plus avancées est aussi le dieu des individus.

Ces deux processus sont particulièrement marqués dans la prière. Elle a même été l'un des meilleurs agents de cette double évolution. D'abord toute mécanique, n'agissant que par les sons proférés, elle a fini par être toute mentale et toute intérieure. Après n'avoir fait qu'une part minime à la pensée, elle finit par n'être plus que pensée et effusion de l'âme. D'abord strictement collective, dite en commun ou tout au moins suivant des formes rigoureusement fixées par le groupe religieux, quelquefois même interdite<sup>7</sup>, elle devient le /10/ domaine de la libre conversation de l'individu avec Dieu. — Si elle a pu se plier ainsi à cette double transformation, c'est grâce à sa nature orale. Tandis que les rites manuels tendent naturellement à se modeler sur les effets matériels à produire beaucoup plus que sur les états mentaux dont ils procèdent, la prière, étant une parole, se trouve, par cela même, plus proche de la pensée. C'est pourquoi elle a pu s'abstraire, se spiritualiser, en même temps que les choses religieuses devenaient plus immatérielles et transcendantes. Et d'autre part les mots qui la composent jouissent d'une relative mobilité. Plus plastiques que ne peuvent l'être des gestes impersonnels, elle a pu suivre les variations et les nuances des consciences individuelles, et, par suite, laisser la plus grande liberté possible à l'initiative privée. C'est ainsi que en même temps qu'elle a profité de l'évolution religieuse, elle en a été l'un des meilleurs agents.

On voit tout l'intérêt que présente la question de la prière. Il ne saurait, évidemment, être question d'étudier

7. *Jure pontificum cautum est, ne suis nomnibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possent*, Servius, ad *Aen.* II, 35 n. Cf. Pline, *N. H.* XXVIII, 18 ; cf. Wissowa, *Religion and Kultus der Römer*, 1902, p. 333.

la totalité des manifestations d'une institution aussi générale et aussi complexe, dans son fond et dans son histoire. Il est nécessaire de sérier les problèmes et les difficultés, et de séparer les uns des autres les divers moments d'un long devenir, les multiples aspects et les nombreuses fonctions d'un rite essentiel.

De ce que nous venons de dire à propos du double /11/ intérêt que présente l'étude des origines de la prière et de son évolution, il résulte qu'une étude d'ensemble devrait comprendre au moins trois parties.

Dans la première, on chercherait, dans les religions élémentaires, comment la prière s'est formée. On assisterait, sinon à sa naissance, du moins à ses premiers vagissements. On chercherait ses origines modestes, qui peuvent fort bien être des formes de rites oraux plus riches et plus frustes cependant que celles que nous avons l'habitude d'appeler proprement des prières, c'est-à-dire des requêtes adressées à la personnalité divine ou spirituelle tout au moins. On atteindrait ainsi, autant qu'il est possible, les germes mêmes dont tout est sorti, germes qui peuvent être aussi différents des premiers effets, que la graine ressemble peu à l'arbre. — Puis on étudierait les premières transformations de la prière, les premières formes arrêtées, spécifiques, qu'elle revêtit. Pour cela on considérerait des religions encore suffisamment proches des premières religions étudiées et pourtant suffisamment évoluées pour avoir constitué un rituel précatisf détaillé. On serait ainsi conduit à expliquer ce qui a pu faire sortir la prière de ses rudiments.

La prière proprement dite une fois donnée, avec un certain nombre de ses divisions principales, il y aurait ensuite à suivre son évolution dans les deux directions que nous avons indiquées. Pour déterminer suivant quelles règles la prière s'est progressivement spiritualisée, il faudrait trouver un type de religion à longue histoire, où, en partant de formes équivalentes à celles que nous aurait présentées la plus évoluée des religions primitives étudiées d'abord, on s'élèverait sans interruption, ni chronologique, ni logique, jusqu'aux formes les plus hautes, les plus pures, les plus réduites /12/ à l'acte en esprit. Pour cette étude, aucune société ne peut nous fournir un terrain plus propice que l'Inde ancienne. En effet le rituel

védique est certainement parti d'un état qui rappelle celui des plus perfectionnés des rituels polynésiens. Et cependant, on sait de combien il dépassa ce niveau. Du simple mantra des écoles brahmaniques, des Védas réguliers ou du Véda des magiciens, on passe, sans secousse, sans sortir de la même littérature védique, à l'hymne mythique, moral, puis philosophique, théosophique<sup>8</sup> ; de là on passe à la prière mentale, à la concentration mystique de la pensée, supérieure à tout rite, supérieure même aux dieux ; c'est le *dhyâna* de l'ascète qui vient aboutir soit au Nirvâna bouddhique, soit à l'anéantissement de la conscience individuelle au sein du brahman suprême dans les écoles orthodoxes. Non seulement ces espèces de prières se sont logiquement superposées dans la suite des temps, et il est possible d'en suivre le régulier enchaînement, mais encore à chaque révolution des institutions religieuses de l'Inde on les voit coexister en proportions variées, dans des liturgies organiques, s'harmoniser les unes avec les autres au sein de la masse compacte des croyances et des pratiques.

Une troisième étude aurait pour objet l'évolution qui a fait de la prière un rite de plus en plus individuel. L'exemple typique serait ici, de préférence, fourni par /13/ les religions sémitiques (de Syrie et de Palestine) et par la religion chrétienne des premiers siècles. Alors qu'à un moment donné, dans la plupart des sanctuaires, la prière du simple fidèle, du laïque était pour ainsi dire interdite, il vint un temps où elle fut formellement prescrite<sup>9</sup>. La prière dite en commun<sup>10</sup>, ou bien au nom soit du peuple,

8. Une partie de cette histoire a été décrite par M. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son Eglise*, trad. Foucher, 2<sup>e</sup> édit., p. 1-80 ; par M. Deussen. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I et II, *Die Philosophie des Veda ; Die Philosophie der Upanishads*, Berlin, 1896, 1898 ; par M. Oltramare, *Histoire de la théosophie hindoue*, I. *Bibl. d'Et. du Musée Guimet*.

9. Nous faisons allusion surtout à la naissance de la synagogue, qui est avant tout une « assemblée » de prières : voir Isi. Loeb, « La communauté des pauvres », *Revue des études juives*, 1889 ; Israël Lévi, « Les dix-huit bénédictions », *ibid.*, 1896, p. 16 ; *ibid.*, p. 61 ; Schürer, *Geschichte des Volkes Israël im Zeitalter Jesu*, 2<sup>e</sup> édit., II, p. 45 sq.

Sur les origines de la prière chrétienne, voir Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, et nos observations, *Année sociologique*, 6, p. 216. [1. Cf. *infra* p. 478 sq.]

10. On sait maintenant que les psaumes furent, dès l'origine, des compositions liturgiques. Les uns appartiennent au rituel du temple :

soit du sacrifiant, par le prêtre, strictement liturgique et traditionnelle, fut peu à peu supplantée, dans nombre de cas, par une oraison libre, dont la forme était choisie par le fidèle lui-même, d'après ses sentiments et d'après les circonstances. Même, par un curieux retour, on vit l'ancienne prière collective, mécanique, à énoncé immuable, à récitation obligatoire, se réduire à n'être plus, grâce aux qualités poétiques qu'on lui prêtait, qu'un des moyens d'expression de l'âme individuelle.

Mais la prière n'a pas eu seulement une marche ascendante. Elle a eu aussi ses régressions, dont il est nécessaire de tenir compte si l'on veut retracer la vie de cette institution. Maintes fois, des prières qui étaient toutes spirituelles deviennent l'objet d'une simple réci- /14/ tation, exclusive de toute personnalité<sup>11</sup>. Elles tombent au rang d'un rite manuel, on remue les lèvres comme ailleurs on remue les membres. Les prières continuellement répétées, les prières en langue incomprise, les formules qui ont perdu tout sens<sup>12</sup>, celles dont les mots sont tellement usés qu'ils sont devenus inconnaissables sont des exemples éclatants de ces reculs. Il y a plus, on voit, dans certains cas, la prière la plus spirituelle, dégénérer jusqu'à n'être plus qu'un simple objet matériel : le chapelet, l'arbre à prières, le moulin à prières, l'amulette, les phylactères, les *mezuzoth*, les médailles à formules, les scapulaires, les *ex-voto*<sup>13</sup>, sont de véritables prières matérialisées. La prière dans des religions dont le dogme s'est détaché de tout fétichisme devient elle-même un fétiche.

De ces quatre parties, la première seule est l'objet de

---

psaumes alphabétiques des douze et vingt-quatre apôtres, cf. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament*, 1903 ; psaumes du Hallel ; cf. Cheyne, *The Origin and Religious Content Psalter*. Oxford, 1891 ; les autres proviennent de la « communauté des pauvres », cf. Coblentz, *Ueber das betende Ich der Psalmen*, etc. Francf., 1897. [2]

11. C'est par exemple le cas des prières entrées dans la magie, ex. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, 1902.

12. On verra plus loin que ces phénomènes d'usure sont loin d'être incompatibles avec des états de civilisation extrêmement primitifs ; car nous en trouverons de nombreux exemples en Australie. L. III, 2<sup>e</sup> partie, chap. III.

13. Sur l'importance, par exemple, de cette dernière forme de régression, dans nos pays, on pourra consulter avec fruit, R. Andree, *Ueber Votiv- und Weihgaben*, Brunswick, 1906, où on trouvera des listes de formules.

cet ouvrage. Car pour comprendre toute la suite de l'évolution, il faut d'abord connaître les formes élémentaires. Nous voulons procéder par ordre, suivant la nature des faits ; comme le biologiste qui, ayant commencé par connaître les organismes monocellulaires, peut passer ensuite à l'étude des organismes polycellulaires, sexués, et ainsi de suite. Nous croyons, en effet, que, pour longtemps, en sociologie, l'étude des formes /15/ frustes est plus intéressante, plus urgente, même pour la compréhension des faits actuels, que l'étude des formes qui ont précédé immédiatement ceux-ci. Ce ne sont pas toujours les faits les plus voisins dans le temps qui sont les causes profondes des faits que nous connaissons. Aussi les systèmes de prières de la Grèce et de Rome, sur lesquels nous sommes d'ailleurs mal informés<sup>14</sup> et qui semblent, avant ce qu'on appelle le syncrétisme, avoir été très pauvres, n'ont eu qu'une faible influence sur le système des Églises chrétiennes. Aussi bien est-il presque impossible de suivre un autre ordre. Les faits que présentent même des rituels encore barbares comme le rituel védique sont si abondants, si touffus que l'on ne saurait s'y reconnaître, même avec l'aide de ces théologiens conscients que furent les brahmanes, si l'on ne dispose de quelques hypothèses conductrices que, seule, peut donner l'analyse des formes élémentaires.

---

14. Cf. plus bas.

I. *Historique de la question*

/17/ La pauvreté de la littérature scientifique sur une question d'une importance aussi primordiale, est vraiment remarquable. Les savants, anthropologues et philologues, qui ont fondé la science des religions, ne se sont pour ainsi dire pas posé le problème<sup>15</sup>. C'est que, pour des raisons diverses, il se trouvait en dehors de leurs champs d'études. — Les auteurs de l'école philologique, de Kuhn<sup>16</sup> et Max Müller<sup>17</sup> à V. Henry et Usener, n'ont demandé à la philologie que ce qu'elle pouvait leur donner. Ils ont analysé objectivement les noms des dieux, et, soit à travers ces noms, soit à part, les mythes qui décrivent les dieux. Ils cherchaient plutôt à déterminer le sens des mots que prononce le fidèle, plutôt qu'à en expliquer l'efficacité. Ils ne sont guère sortis du domaine de la croyance<sup>18</sup>. La prière, qui est un rite, /18/ leur échappait. Quant aux anthropologues, ils ont été surtout préoccupés de rechercher ce qu'il y a de commun dans la vie religieuse de toute l'humanité ; ils n'ont guère étudié les civilisations supérieures que pour y trouver les traces des civilisations les plus primitives<sup>19</sup>. De là l'importance que l'étude des survivances a prise dans leur esprit, dans leurs systèmes. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient négligé la prière qui, loin d'être

15. Cf. plus loin, liv. II, chap. I. Voir Farnell, *Evolution of Religion*, 1906, p. 168, sq.

16. Il y a cependant un bel article de Kuhn, sur les formules magiques dans le folklore européen, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1864, XIII, p. 49, sq. ; p. 113, sq.

17. Voir plus loin la discussion d'un court travail, de Max Müller, résumé d'ailleurs d'un cours à l'Université d'Oxford.

18. Vers la fin de leur vie cependant, Usener, cf. « Ueber zwei Rechtsriten, » *Hessische Blätter für Volkskunde*, t. I ; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*. 1904, prirent un intérêt croissant à l'étude des rites en tant que rites.

19. Cf. encore, J. J. Frazer, *On the Scope of Social Anthropology*. (Leçon d'ouverture, Liverpool, 1907.)

une survivance, est selon certains d'entre eux un produit tardif de l'évolution de la religion <sup>20</sup>.

Les historiens ne pouvaient s'en désintéresser aussi complètement. Soit dans les manuels et dictionnaires d'histoire des religions, soit dans des monographies d'ailleurs fort rares, on trouve d'excellents renseignements sur différents rituels <sup>21</sup>. Mais c'est surtout à décrire que s'attache l'historien. Il ne recherche ni les principes ni les lois. Il expose en quoi consiste le système de prières dans telle ou telle religion, il n'étudie ni une espèce de prières, ni la prière en général. Les /19/ rapports qu'il établit entre les faits sont essentiellement, sinon exclusivement, d'ordre chronologique. Il détermine moins des causes que des antécédents. — Sans doute ces relations chronologiques peuvent être symptomatiques de relations causales. Parfois même, quand l'historien se trouve en présence de faits non datés, c'est par la manière dont ils se conditionnent, hypothétiquement, qu'il établit leur ordre de succession. C'est ce qui est arrivé surtout pour le rituel védique et sémitique <sup>22</sup>. Ainsi les matériaux de notre recherche sont parfois, dans l'histoire, soumis comme à un commencement d'élaboration. Mais ce sont toujours des vues fragmentaires, sporadiques, accidentelles. Nous ferons notre

20. Cf. plus loin, liv. II, chap. I et II.

21. Pour donner une idée de l'ignorance où nous sommes encore de ces questions, voir en ce qui concerne la prière chez les anciens, en Grèce et à Rome : C. Ausfeld, « De graecorum precatationibus quaestiones », *Jahrb. f. Klass. Phil.* Fleckeisen, XXVIII, Teubner, 1903, p. 305, sq. ; à ajouter à la bibliographie : Chételat, *De precatatione apud poetas graecos et latinos*, 1877, L'abbé Vincent, *La prière chez les Grecs et les Latins*, 1887 ; C. Ziegler, *De precatationum apud Graecos formis*, etc. Diss. Bresl. 1905 ; H. Schmidt, « Veteres philosophi quomodo judicaverint de praecibus » (*Religionsgesch. Unters. u. Vorarb.* hergg. v. Dietrich. u. R. Wünsch, IV, I, x. 1907). Le vieux travail de E. v. Lasaulx, *Die Gebete der Griechen und der Römer*, 1842, est toujours précieux à consulter. — Mais il n'y a guère en ceci faute des philologues, la littérature classique et même les monuments sont si pauvres en prières !

22. Les débats sur l'ancienneté relative du rituel des magiciens Atharva Veda et sûtra en dépendant, et des rituels des divers prêtres, Rigveda, Yajurveda, etc., sont précisément dominés par des questions de ce genre : les uns maintenant que l'âge des textes n'est point celui des faits et que la tradition Atharvanique est aussi ancienne que l'autre ; les autres maintenant implicitement que les emprunts nombreux de l'Atharva véda aux autres védas, lui donnent un âge inférieur. Voir un excellent exposé de la question, Bloomfield, « The Atharva Veda », *Grundriss der indo-arischen Philologie*, II, I, II, 1904.

profit de ces éléments d'explication, qui doivent être retenus. Ils ne constituent pourtant pas une théorie.

Encore convient-il d'ajouter que les historiens n'ont pas toujours attaché à notre sujet l'intérêt qu'il mérite. Les ethnographes en parlent à peine<sup>23</sup>. Les historiens des religions orientales en ont mieux senti l'importance ; mais l'étendue de leurs travaux est peu en rapport avec la place qu'occupe la prière dans les religions dont ils s'occupent. Les Védas, nous entendons les *sambhitâs*, les /20/ recueils d'hymnes et de formules ne sont qu'un vaste missel. Or en dehors des chapitres de Bergaigne sur la question<sup>24</sup>, il n'y a peut-être pas d'étude d'ensemble sur la prière védique. Les Védas ont été traités, avec raison, comme un recueil de textes dont il fallait constituer l'histoire avant tout<sup>25</sup>. Mais, quant aux faits dont ils sont pleins, on les a surtout traités, autrefois comme un recueil de mythes, puis, aujourd'hui, comme un catalogue de rites de toutes sortes ; et parmi ces rites, on s'est attaché à ceux de la magie, du sacrifice plutôt qu'à la prière elle-même. On ne s'est mis que très récemment à collationner ce que les commentaires brahmaniques aux Védas, les Brâhmaṇas, disaient de la prière<sup>26</sup>, à fixer cette figure curieuse du dieu de la prière, Brahmaṇaspati, qui joue un si grand rôle dès les Védas et était, dans l'histoire de l'Inde, destiné à de si hautes métamorphoses<sup>27</sup>. Pour les autres documents de la liturgie hindoue, l'étude est à peine commencée. Il en est de même pour le bouddhisme, pour les religions chinoises, pour les gâthas de l'Avesta, dont on ne s'est servi que pour dater — avec quels écarts de dates ! — l'Avesta. Quant aux religions de l'antiquité classique, la littérature historique sur la prière est pauvre, probablement parce que les docu-

23. Nous citerons, presque comme une exception, le beau rituel Pawnee publié par Mrs. A. Fletcher, « The Hako. A Pawnee Ceremony », 22<sup>d</sup> Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethno., 1904 (texte, musique, commentaire théologique des prières).

24. Bergaigne, *La Religion védique*, II, 2.

25. Weber, *Indische Studien*, X ; Oldenberg, *Die Hymnen des Rig Veda*, 1888 ; Bergaigne, *Histoire de la liturgie védique*, Jour. As. 1892. On trouvera un bon exposé de ces questions et de leur bibliographie, Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, I, 1905, p. 61, sq.

26. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanes*, 1898, p. 100.

27. Strauss, *Brhaspati im Veda*, Kiel, Diss., 1905.

ments n'abondaient guère. Les religions sémitiques et la religion chrétienne font seules, à quelque degré, exception. Des nécessités pratiques, d'exégèse, des questions de rituel et de théologie, ont suscité des travaux sur l'histoire de la liturgie hébraïque, juive, chrétienne, qui sont tout à fait importants, mais toujours fragmentaires<sup>28</sup>. — Il est difficile d'assigner une cause à cette indifférence relative, les matériaux ne manquent pas. Ainsi, malgré le nombre d'εὐχῆς que contiennent la littérature et les inscriptions grecques, l'histoire de ce mot n'a pas encore été fixée avec précision, sauf sur un point : l'attitude des philosophes vis-à-vis de la prière<sup>29</sup>. On n'a que tout récemment approfondi la question des prières assyro-babyloniennes<sup>30</sup> et des incantations<sup>31</sup>. Et pourtant les cylindres liturgiques forment à peu près le quart de tout ce qui nous est resté écrit de cette civilisation<sup>32</sup>. — C'est sans doute que l'histoire se contentait volontiers autrefois d'une étude extérieure des faits. Il n'y a pas longtemps, elle n'était encore qu'un récit, plus ou moins artistique des événements politiques, des plus superficiels de la vie sociale. Mais la pression des sciences sociales en voie de formation l'a amenée à étudier des phénomènes sociaux de plus en plus intimes. Or la prière semble être précisément un de ces faits qui ne s'imposent pas à l'attention d'un observateur dont la science est scrupuleuse, mais peu profonde.

Jusqu'à présent les théologiens et les philosophes ont été à peu près les seuls théoriciens de la prière. Mais quel

28. Cf. plus haut ; cf. Th. Engert, *Der betende Gerechte der Psalmen*, Würzburg, 1902 ; O. Dibelius, *Das Vaterunser*, etc., Giessen, 1903 (cf. *Année sociologique*, 7, p. 304, sq.). [3]

29. H. Schmidt, *Veteres philosophi*, etc., 1907.

30. Voir Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, 1898, p. 292, sq. ; Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, Leipzig, 1888 et suiv., voir bibliographie du sujet dans Jastrow, *Die assyrisch-babylonische Religion*.

31. King, *Babylonian Magic and Sorcery*, Londres, 1896, part. I ; Fossey, *La magie assyrienne*, 1902, p. 93, sqq.

32. Sur la prière en Egypte nous ne saurions citer aucun travail d'ensemble : la question n'a été abordée que de biais, soit dans des travaux philologiques, portant en particulier sur le Livre des Morts, soit dans des études de rituels spéciaux. Le plus instructif est celui de M. Maspero, « La table d'offrandes dans le rituel funéraire », *Rev. hist. des relig.*, 1896, 1897.

que soit l'intérêt de leurs théories, elles sont loin de satisfaire aux exigences scientifiques.

Les théologiens ont fait de nombreuses théories de la prière. Ils ont cherché pourquoi ils priaient, pourquoi ils employaient telle ou telle prière en telle ou telle circonstance. Ils ont été amenés à classer et à expliquer leurs prières. Souvent leurs explications<sup>33</sup>, leurs discussions, leurs classifications sont infiniment précieuses, car ils avaient parfois, dans l'Inde par exemple, un sens très exact des rites qu'ils pratiquaient<sup>34</sup>. Mais la manière dont ils les conçoivent n'est elle-même qu'un document sur leur état d'esprit, quelque claire que soit leur conscience religieuse, l'exposé qu'ils font de leurs expériences n'a rien de scientifique. Ils partent de croyances positives, reçues dans la religion qu'ils pratiquent, qu'ils analysent au moment même où ils écrivent, et c'est par rapport à ces croyances qu'ils essaient de construire un système plus ou moins ordonné de leurs rites, de leurs idées, de leurs sentiments. Aussi voient-ils parfois les faits à travers des idées religieuses qui n'y correspondent point ou n'y /23/ correspondent plus. Une pratique ancienne n'est comprise que grâce à un dogme nouveau<sup>35</sup>. Une prière d'un caractère nettement magique, voire théurgique, apparaîtra, en théologie, à l'un des rabbins qui rédigerent les Talmud ou à un Père de l'Eglise, comme une prière adorative<sup>36</sup>. Enfin il ne faut pas perdre de vue que la théologie a, avant tout, un but pratique ; elle vise surtout à être directrice de la liturgie. Si elle s'efforce de systématiser, de comprendre les prières, c'est avant tout pour en propager ou en diriger l'emploi. Aussi les recherches historiques qu'elle inspire consistent-elles principalement à établir quel est le texte le

33. Peu de lectures sont plus utiles que celles du *De oratione*, d'Origène.

34. Par exemple la classification des *Vedas* en *vedas* des *hymnes*, psalmodiés par le *hotar* et chantés par l'*udgâtar* (*Rig Veda* et *Sâma Veda*); *veda* des formules murmurées ou dites par l'*adhvaryu*, l'officiant (*Yajur Veda*); *veda* des formules magiques, du brahman (*Atharva Veda*) est, au fond, parfaite.

35. C'est, en partie, ainsi qu'il faut concevoir l'histoire des débats dogmatiques sur le canon de la messe ou les psaumes. On trouvera un bon exposé de l'histoire des premiers débats concernant la valeur des psaumes dans Engert, *op. cit.*

36. Cf. plus loin.

plus ancien, le plus authentique, le plus canonique, le plus divin. Voilà le principe de toutes les spéculations théologiques sur la prière, depuis le traité des Berakhôth dans la Mischnâ et le Talmud, depuis la Didaché et Irénée, jusqu'à la foule innombrable des ouvrages catholiques, orthodoxes, protestants ou juifs. Comme elles nous renseignent sur le sens que les fidèles les plus éclairés, et souvent l'autorité religieuse elle-même, attachaient aux rites, ces théories dogmatiques sont pour nous des documents précieux. Mais ce sont des faits proprement dits. Ils ne peuvent que nous mettre sur la voie des explications. Ils servent à l'analyse, ils n'en tiennent pas lieu.

Les philosophes, eux, ont tenté une explication rationnelle de la prière. Ils se sont proposé d'en déterminer les causes humaines. Mais ils ont voulu tout de suite trouver une théorie générale qui s'étende à l'ensemble des faits. Ils ont admis comme évident que c'est une unique modalité du sentiment religieux qui s'est épanouie partout dans la prière. Pour eux, il y a un état d'âme commun à toute l'humanité que la prière ne fait que traduire ; et ils ont entrepris de le décrire. A cet égard la méthode d'introspection leur a paru tout indiquée. Il leur a semblé tout naturel d'analyser leurs propres notions qui leur sont données en pleine et claire conscience — ils le croient — pour être en mesure de comprendre les idées d'autrui. Il ne leur a pas paru possible de trouver ailleurs qu'en eux-mêmes ces choses intimes qui, selon eux, sont la racine de tous les faits religieux. — Mais il se trouve alors qu'ils ressemblent aux théologiens. Ce qu'ils étudient n'est pas la prière, c'est l'idée qu'ils s'en font. Et comme, finalement, les idées d'un homme réfléchissent toujours plus ou moins celles de son milieu, c'est la manière dont la prière est comprise par eux et autour d'eux qui devient la matière de leur étude. De ce point de vue, leurs théories comme celles des théologiens n'ont plus qu'une valeur documentaire : elles nous renseignent non plus sur la pratique elle-même, mais sur la représentation que s'en fait le philosophe, et, à la rigueur, que s'en font ses contemporains. — Aussi toute la marche de ces dissertations est-elle dominée par l'état mental de ces auteurs. Comme ils ne définissent que leur idée, ils ne délimitent

pas le cercle de faits qu'ils seraient tenus de parcourir tout entier et dont ils s'astreindraient à ne jamais sortir, s'ils voulaient soumettre leurs conceptions à un sérieux contrôle. Rien n'oblige le philosophe à tenir compte des faits contraires, et /25/ rien ne l'empêche de spéculer sur des faits plus ou moins voisins de ceux qu'il étudie, mais, en réalité, profondément différents. Aussi, même quand il a été nourri à la saine école de l'histoire des religions, ne fait-il guère qu'illustrer ses vues générales d'exemples qui, fussent-ils nombreux et topiques, ne constituent pas des preuves. Pour la même raison les questions qu'il traite ne sont pas celles qu'imposent les faits mais celles que lui suggèrent ses préoccupations personnelles ou celles du public. Les termes dans lesquels elles sont posées, la façon dont elles sont rangées, ne sont pas irrésistiblement ordonnés par la méthode et par les rapports naturels des choses, mais par des considérations subjectives, souvent même par des préjugés courants, inconsciemment partagés par l'auteur.

Pour préciser les observations qui précèdent, appliquons-les aux théories de Tiele et de Sabatier sur la prière. Nous les choisissons à la fois parce qu'elles sont les plus récentes et parce qu'elles ont eu le plus grand succès.

Dans un livre qui est une philosophie de l'histoire des religions et des institutions religieuses, Tiele<sup>37</sup>, au milieu d'une foule de questions qui se rapportent au culte, traite de la prière<sup>38</sup>. Il y voit une conversation spirituelle avec Dieu, un mouvement vers la divinité. Admettant, pour ainsi dire *a priori*, la doctrine chrétienne<sup>39</sup> il va jusqu'à dire que la « réponse de Dieu c'est /26/ la prière », que cet acte de l'homme est lui-même l'effet d'une sorte de réaction de Dieu. Nous sommes donc bien en présence d'une notion toute subjective. C'est un fait de conscience personnel à Tiele et à ses coreligionnaires, qui est l'objet

37. *Elements of the Science of Religion* (Gifford Lectures), 2 vol. Edinbourg, 1898 et 1899. M. Tiele y a considéré d'abord l'évolution des religions prises globalement, animisme, polythéisme, etc., puis les principales institutions : prière, sacrifice, église, etc.

38. Vol. II, p. 130. Cf. Pfeleiderer, *Religionsphilosophie*, 2<sup>e</sup> édit. p. 301.

39. On pourrait même dire celle du protestantisme ultra libéral, sociniennne, remonstrante, car Tiele était remonstrant.

de l'analyse. — Il y a plus, quand l'auteur passe à la philosophie de l'histoire et essaie de reconstituer à grands traits l'évolution de la prière, c'est de ce même point de vue subjectif qu'il examine et résout des questions qui sont pourtant des questions de faits. Voulant réfuter la théorie suivant laquelle la prière aurait eu tout d'abord un pouvoir contraignant sur le dieu, aurait été primitivement théurgique<sup>40</sup> ; il se borne à démontrer dialectiquement, au nom de sa définition, qu'elle ne peut venir de l'incantation magique, « de même que la religion ne peut venir de la superstition ». C'est donc son idée de la prière et de la religion qui domine toute son argumentation. On voit en même temps que toute l'étude porte d'emblée, sans aucune délimitation, ni division préalable sur tous les faits. C'est de toute la prière que, tout de suite, il s'agit. Aussi aucune méthode ne préside à la recherche : les questions sont choisies arbitrairement ; beaucoup et d'essentielles sont laissées dans l'ombre ; d'autres sont rapidement tranchées bien qu'elles soient insolubles, par exemple celle de l'universalité de la prière<sup>41</sup>.

Le même procédé, les mêmes principes conduisent Sabatier à des vues presque opposées. Tiele faisait de la prière une « manifestation » importante, mais relativement secondaire de la « religion ». Pour Sabatier, /27/ elle en est l'essence. « La prière, dit-il, voilà la religion en acte<sup>42</sup>. »

Comme si tout rite n'avait pas ce caractère ! comme si l'attouchement d'une chose sacrée, comme si tout contact avec la divinité n'était pas également un commerce avec Dieu. Ainsi, « l'élan intérieur de l'âme vers le Dieu intérieur », tel qu'il se réalise dans l'oraison méditative ἄρρητος ἄνωτος) d'un protestant ultra-libéral devient le type générique de la prière, l'acte essentiel de toute religion. C'est-à-dire que religion et prière sont définies par leurs formes dernières, les plus subtiles, les plus rares. — Sabatier, il est vrai, est le premier à reconnaître que ses conceptions sont le produit d'une évolution, et il entreprend de nous

40. Tiele ne dit pas contre quels théoriciens il combat. Nous supposons qu'il s'adressait à Max Müller, cf. plus loin.

41. *El. Sc. Relig.*, II, p. 133.

42. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, p. 24, p. 14.

la retracer<sup>43</sup>. Il nous montre donc comment, à l'origine, la prière n'avait de religieux que la croyance en son efficacité. Contrairement à Tiele, il admet qu'elle a primitivement tenu les dieux en servage. Puis, selon lui, le fétichisme et le polythéisme auraient établi une sorte de contrat entre les dieux et l'homme qui, dès lors, aurait prié pour recevoir. La religion d'Israël aurait réalisé un nouveau progrès : la piété et la morale ayant fusionné, il en serait sorti une prière de confiance, d'abandon, de joie. Mais le monothéisme farouche du judaïsme laissait subsister la crainte d'un dieu trop extérieur à l'homme. C'est l'avènement de l'Évangile qui achève l'évolution : depuis Jésus l'homme a pu s'adresser à Dieu comme à son père<sup>44</sup>. Mais quelque intérêt que puisse avoir cet exposé historique, on voit combien les faits /28/ sont arbitrairement choisis. Sur les origines, le fétichisme (à supposer qu'il en existe un), sur le mosaïsme, le christianisme, nous n'avons que des vues cavalières, des reccourcis philosophiques qui ne sauraient être considérés comme des preuves. Ce n'est pas en quelques lignes, même puissamment condensées, qu'on peut dégager l'essence de grandes religions. — D'un autre côté des faits essentiels qui infirment la théorie ne sont pas examinés. Ainsi Sabatier admet comme évident que la prière est un fait individuel, alors qu'il y a de nombreuses religions où il est interdit au laïc ou à la femme de prier<sup>45</sup>. — C'est qu'en réalité les résultats de la discussion sont prédéterminés par la foi de l'auteur. Il s'agit beaucoup moins d'analyser les faits que de démontrer la supériorité de la religion chrétienne.

## II. La prière, phénomène social

Si les théoriciens ne sont pas sortis des généralités, c'est que, par la manière dont ils se posaient le problème, ils se retiraient eux-mêmes des données nécessaires pour le résoudre. En effet la prière est essentiellement, pour

43. *Op. cit.*, I, chap. iv, § 4.

44. *Op. cit.*, p. 191.

45. Cf. plus loin.

eux, un phénomène individuel ; c'est une chose du for intérieur : c'est une œuvre de la personne spirituelle, une manifestation de son état d'âme<sup>46</sup>. Quant aux formes qu'elle revêt, ils y voient une sorte de chute ; c'est, selon eux, quelque chose d'extérieur et d'artificiel, une sorte de langage que l'autorité ecclésiastique /29/ ou quelque poète, quelque spécialiste, a inventée pour la commodité du fidèle, et qui ne prend de sens que par les sentiments personnels qui viennent s'y exprimer. Dans ces conditions, la prière devient un phénomène insaisissable, qu'on ne peut plus connaître qu'en s'interrogeant soi-même, ou en interrogeant ceux qui prient. Il n'y a plus d'autre méthode possible que l'introspection, avec, tout au plus, le contrôle que fournissent d'autres introspections, les « expériences religieuses », comme on dit, que la littérature théologique a pu enregistrer. Or, que l'on fasse de l'introspection personnelle ou que l'on recoure à ces statistiques psychologiques si fort à la mode aujourd'hui, on ne peut déterminer ainsi que la manière dont tels et tels, en tel nombre, se figurent qu'ils prient. — Mais il nous arrive sans cesse d'accomplir un acte dont il nous est impossible d'apercevoir les raisons, le sens, la portée, la nature véritable ; souvent nos efforts pour être conscients n'arrivent qu'à nous tromper sur nous-mêmes. L'idée que nous pouvons nous faire, même d'une pratique qui nous est habituelle, n'en est qu'une expression tout à fait inadéquate. Autre chose est la connaissance empirique d'une langue, même celle qu'en possèdent un poète, un dramaturge, autre chose est la connaissance qu'en possèdent le philologue et le linguiste. De même autre chose est la prière et autre chose est la représentation que, par ses seuls moyens, peut s'en forger un esprit, même religieux et cultivé.

S'il est un fait pour lequel l'observation intérieure est radicalement incompétente, c'est bien la prière. Bien loin qu'elle soit élaborée tout entière par la conscience individuelle et que, par suite, nous puissions l'appréhender aisément, par un regard intérieur, elle est /30/ grosse d'éléments de toutes sortes dont l'origine nous échappe ainsi

---

46. Cf. Höfding, *Philosophie de la religion*, trad. fr. p. 140, sq.

que la nature. Tout le mythe et tout le rite viennent y converger. Analysons par exemple une des formules religieuses les plus simples<sup>47</sup> qui soient, celles de la bénédiction : « *In nomine patris*, etc. » Presque toute la dogmatique et presque toute la liturgie chrétiennes s'y trouvent intimement combinées. « *In nomine* », vertu attribuée au verbe même de la bénédiction, au nom du dieu, et vertu spéciale attachée à la personne qui prononce la formule, ce qui implique toute l'organisation sacerdotale quand c'est un prêtre qui bénit, l'individualisation de la religion quand c'est un laïque qui bénit, etc. *Patris* : nom de père donné à un dieu unique, par suite monothéisme, conception du dieu intérieur, etc. *Filii* : dogme du fils, de Jésus, messianisme, sacrifice du dieu, etc. *Spiritus sancti* : dogme de l'Esprit, du Logos, de la Trinité, etc. Enfin surtout l'ensemble de la prière porte la marque de l'Église organisatrice du dogme et du rite. Et il s'en faut que nous soyons aujourd'hui en état d'apercevoir tout ce que contient un énoncé en apparence aussi simple. Non seulement il est complexe par le nombre des éléments qui y entrent, mais encore chacun d'eux résume toute une longue histoire, que la conscience individuelle ne peut naturellement pas apercevoir. Une interjection comme celle qui commence la prière dominicale est le fruit du travail des siècles. Une prière n'est pas seulement l'effusion d'une âme, le cri d'un sentiment. /31/ C'est un fragment d'une religion. On y entend retentir l'écho de toute une immense suite de formules ; c'est un morceau d'une littérature, c'est le produit de l'effort accumulé des hommes et des générations.

C'est dire qu'elle est avant tout un phénomène social, car le caractère social de la religion est suffisamment démontré. Une religion, c'est un système organique de notions et de pratiques collectives ayant trait aux êtres sacrés qu'elle reconnaît. Alors même que la prière est

47. On pourra voir un bon exemple d'analyse d'une formule importante dans O. Dibelius, *Das Vaterunser*, Giessen, 1902. L'analyse comparée des dogmes et formules qui s'y croient, du sens qu'elles avaient pour la primitive tradition chrétienne et du sens qu'elles avaient pour Luther, montre de façon frappante ces changements de sens, de portée. [Cf. le compte rendu plus loin, note 3.]

individuelle et libre, même quand le fidèle choisit à son goût les termes et le moment, il n'y a rien d'autre en ce qu'il dit que des phrases consacrées, et il n'y parle que des choses consacrées, c'est-à-dire sociales. Même dans l'oraison mentale où, selon la formule, le chrétien s'abandonne à l'esprit, ἀνακτατηθῆναι τῷ πνεύματι, cet esprit qui le domine c'est celui de l'Église, les idées qu'il agite avec sont celles de la dogmatique de sa secte, les sentiments qui s'y jouent sont ceux de la morale de sa faction. Le bouddhiste, dans sa méditation ascétique, dans ses exercices, ses *kar-masthâna*, délibérera tout autrement avec soi, parce qu'une autre religion s'exprime dans sa prière.

La prière est sociale non seulement par son contenu, mais encore dans sa forme. Ses formes sont d'origine exclusivement sociale. Elle n'existe pas en dehors d'un rituel. Ne parlons pas des primitifs formalismes où nous aurions trop beau jeu pour établir notre thèse. Mais même dans les plus hautes religions, celles qui appellent tout le monde à la même prière, la masse des fidèles ne se sert que des recueils consignés. La *tephilah* et le *mahzor*, les surates liturgiques, le paroissien et le bréviaire, le *book of common prayer*, et les recueils des diverses « confessions » satisfont ample- /32/ ment aux besoins de l'immense majorité des « croyants ». Non seulement le texte est traditionnel, mais il en vient à se matérialiser dans un livre, dans le livre. D'un autre côté les circonstances, le moment, le lieu où les prières doivent être dites, l'attitude qu'il faut prendre, sont rigoureusement fixés. Ainsi même dans les religions qui font le plus de place à l'action individuelle, toute prière est un discours rituel, adopté par une société religieuse<sup>48</sup>. Elle est une série de mots dont le sens est déterminé et qui sont rangés dans l'ordre reconnu comme orthodoxe par le groupe<sup>49</sup>. Sa vertu est celle que lui attri-

48. Ainsi pour la prière individuelle dans la synagogue, *Talm. Babil. Berakhot*, 16 a. Schürer, *Geschichte des Volkes Israel in der Zeit Jesu*. 2<sup>e</sup> édit. II, p. 25, 45 sqq. ; cf. J. J. Kohler art « Prayer » *Jewish Encyclopaedia*.

49. Ce que disait le R. Bekai du Shemoné Esré, des dix-huit bénédictions, est juste le contraire de ce qui s'est produit dans la synagogue. Mais son dire contient une juste appréciation de la valeur des formules canoniques : « Et il faut que tu saches que du temps de Moïse, notre maître, jusqu'aux jours de la grande synagogue, la prière en

bue la communauté. Elle est efficace parce que la religion la déclare efficace. Sans doute dans certaines religions, l'individu peut parfois prier pour s'astreindre à suivre des formes imposées du dehors. Mais le fait est rare, la méditation intérieure n'est pas devenue une pratique courante. De plus, si librement qu'on prie, on observe toujours les principes généraux des /33/ rites, en ce qu'on ne les viole pas. Consciemment ou non, on se conforme à certaines prescriptions, on prend une attitude réputée convenable<sup>50</sup>. Et c'est avec les phrases du rituel que l'on compose son discours intérieur. L'individu ne fait donc qu'approprier à ses sentiments personnels un langage qu'il n'a point fait. C'est le rituel qui reste la base même de la prière la plus individuelle.

Ce qui montre bien que la prière est essentiellement un phénomène social, c'est qu'il y a des religions où elle n'est dite que par le groupe ou par l'autorité sacerdotale. Il arrive même qu'une règle précise interdit tout autre mode de prier. C'est le cas de l'Inde. Il est *défendu* à quiconque n'est pas brahmane de prier<sup>51</sup>. Les brahmanes, le mot l'indique, sont les prieurs<sup>52</sup>. Ce sont les hommes du *brahman*, du mot sacré. Nul ne partage avec eux cette fonction. Le fait est d'autant plus remarquable que le sacrifice collectif, et en général toutes les cérémonies populaires et nationales ou urbaines *semblent* avoir disparu du brahmanisme proprement dit. C'est toujours pour un individu et non

---

Israël était sans ordonnance établie pour nous tous, et que chacun, chaque fidèle à part, se faisait sa formule (le sens du mot hébreu est proprement : énigme) et priait à sa volonté, suivant son savoir et sa science, son talent de parole ; c'est alors que vinrent les hommes de la grande synagogue, et ils instituèrent cette prière qui est le *Shemoné Esré*, de telle sorte qu'il y eut une prière ordonnée qui valut pour tout Israël » *Or habaiim*. 113.

Sur l'histoire du *Shemoné Esré*, voir Is. Loeb, « Les dix-huit bénédictions », *Revue des études juives*, 1889, p. 17 sqq. ; Is. Lévi, « Des dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon », *Rev. des ét. j.*, 1896 ; « Encore un mot », etc., *ib.*, p. 161, etc.

50. Cf. Matth. VI, 5 et 6. Opposition de la prière individuelle et de la prière en commun de la synagogue. Mais cette opposition vient de la synagogue elle-même et n'est pas une invention chrétienne.

51. *Manu*. IX, 19, interdiction absolue aux femmes ; X, 74-80 ; cf. « Visnu », II, 1-7. Vasistha, II, 13-19 ; cf. les textes rassemblés dans Weber, *Indische Studien*, X, p. 4, 17, sq. ; cf. Oldenberg, *Religion du Vêda*, trad. Henry, p. 316, sq.

52. Cf. Strauss, *Brhaspati*. Kiel (dissert.) 1905, et les textes cités.

pour la collectivité que s'accomplissent les rites<sup>53</sup>. Mais le bénéficiaire /34/ n'est pas l'auteur des rites : il n'a pas le droit de les accomplir, ni par conséquent de dire les prières s'il n'est prêtre lui-même. Tout au moins, s'il lui arrive d'intervenir au cours de l'opération religieuse, c'est seulement sur l'invitation du prêtre et dans les formes rigoureusement prescrites. Il ne fait que répéter le *mantra*, qu'on lui fait réciter. Et cela n'est permis qu'aux castes supérieures, aux *ksatriyas*, aux nobles et aux hommes libres, aux initiés, à ceux auxquels on confère le cordon brahmanique. Bien qu'eux aussi soient « deux fois nés », ils ne prient que par l'intermédiaire de celui auquel la société religieuse a donné le droit et le pouvoir exclusif de prier. Les castes inférieures, elles, ne font qu'horreur aux grands dieux, qui ne les écoutent point.

Chez les Hébreux nous ne trouvons pas de prohibition explicite de la prière individuelle. Mais, en fait, les seules prières dont nous possédons le texte sont essentiellement collectives<sup>54</sup>. Ce sont, en premier lieu, des cantiques chantés soit par le peuple assemblé<sup>55</sup>, soit par /35/ les troupes

53. Cf. Hubert et Mauss. « Essai sur le sacrifice », *Mélanges*, cf. Oltramare, *Le yajamāna*, Muséon, 1900.

Nous soulignons *semblent* parce que, à notre avis, les textes dans lesquels est consigné le rituel védique ont plutôt une valeur théorique qu'une réelle véracité historique. Ils ne représentent pas toute la religion hindoue de l'époque antérieure au bouddhisme, mais cette partie dont l'exercice était conféré aux diverses écoles brahmaniques.

54. Nous disons Hébreux bien que très peu de textes bibliques de prière (le cantique de Deborah est archaïsant et non archaïque) soient antérieurs à l'exil. Voir Cheyne, *The Psalter*; mais s'il en est ainsi de la religion postexilique, nous supposons qu'il en est à bien plus forte raison de même du culte du premier temple avant la destruction.

55. De ce nombre est cette espèce de chanson, de chant populaire magico-religieux qui est, à notre avis, le plus ancien, le plus primitif morceau de prière que nous ait conservé la Bible. C'est un vrai chœur de faiseurs de pluie : *Nof. l. XXI, 17, 18*. A Béer (le puits), Moïse a fait monter l'eau et Israël chanta ce cantique :

Monte ! puits ! (premier hémistiche qui manque dans les LXX, mais qui est précisément intéressant parce qu'il donne un caractère magique à tout ce cantique). | Chantez lui (au puits) | . Le puits ils l'ont sondé | les chefs, ils l'ont creusé | les nobles du peuple | , avec leurs bâtons de commandement, avec leurs bâtons d'appui. | (Les LXX ont une autre version du dernier vers. M. Budde propose d'ajouter à cette sorte de ronde les deux mots : *ummidbar mattanâ*, mais c'est inutile et le texte est, à partir de cet endroit, trop corrompu pour qu'on puisse l'amender.) Nous sommes reconnaissant à notre élève, M. de Félice, d'avoir rappelé ce texte à notre attention.

de pèlerins qui montaient à Jérusalem, soit par la communauté des justes et des pauvres où furent composés bon nombre de ces chants<sup>56</sup> ; on trouve ensuite des psaumes liturgiques, manifestement destinés à être dits en public<sup>57</sup>. La plupart trahissent même par leur aspect, leur caractère lévitique et sacerdotal : ou bien ils portent une rubrique qui détermine leur emploi dans le service du temple<sup>58</sup>, ou bien ils sont rédigés d'une façon qui démontre qu'ils étaient récités par des équipes de chantres<sup>59</sup> ; un troisième groupe comprend ou des chants nettement populaires, pris, lorsqu'on ne sut plus l'hébreu, et le sens primitif, pour des chants religieux<sup>60</sup>. Enfin vient un ensemble d'imitations de modèles anciens. Même les textes les plus récents, comme la prière de Salomon<sup>61</sup>, parlent surtout de la prière d'un peuple. Enfin l'évolution même du judaïsme, la longue lutte entre le Temple et la Synagogue, la peine qu'eut la prière synagogale à se faire reconnaître comme légitime, bien qu'elle fût encore collective, démontrent bien que la prière était au début réservée au temple, au peuple qui s'y rassemblait, aux lévites qui le représen- /36/ taient, une équipe par tribu, au fidèle qui venait, accompagné par les prêtres, aborder Iahvé, et accomplir son vœu ou exécuter son expiation<sup>62</sup>.

Ce ne sont là, il est vrai, que deux cas particuliers, celui d'un temple et celui d'une religion<sup>63</sup> ; et ils peuvent avoir pour causes la main mise de deux sacerdoces sur des cultes. Mais, à tout le moins, prouvent-ils que la prière *peut* n'être qu'un phénomène social. Toutefois, cette évolution possible a des causes profondes. Nous aurons l'occasion de le voir dans les religions élémentaires ; au principe nous ne

56. Voir les auteurs cités plus haut.

57. Voir Kohler, *The Psalms and their Place in the Liturgy* (Gratz College Publ., p. 31 sq. cf. *Talm. Babl.*, traité Berakhot. 14. a. pour la façon dont la foule répétait le premier vers.

58. Ainsi la dédicace au chef des chantres, de 55 psaumes, etc.

59. Nous faisons surtout allusion aux psaumes alphabétiques, 34, 37, etc.

60. Le Cantique des cantiques.

61. I Rois, VIII, 23 sqq. à partir de 29 il n'est plus question que du peuple.

62. Schürer. *Gesch. Volk. Isr.*, 2<sup>e</sup> édit. II, p. 447 sq. *non obstant* : les textes cités par Cheyne, art. « Prayer », *Encyclopaedia biblica*, p. 3827.

63. Cf. le principe romain, cité plus haut.

trouvons que des prières collectives, ou à forme rigoureusement collective<sup>64</sup>. Sans doute on ne constate pas que la prière individuelle ait été formellement proscrite. Mais, d'abord, comme le rituel n'y est pas condensé en règles précises, on ne peut s'attendre à rencontrer une interdiction de ce genre. De plus, l'absence d'une telle interdiction peut être très bien due à ce qu'on n'aurait même pas l'idée d'une prière individuelle. Au reste, et quoi qu'il en soit sur ce point, par cela seul que dans deux cas, importants et significatifs, la prière nous apparaît comme une manifestation essentiellement sociale, nous sommes fondés à conclure qu'elle n'est pas un phénomène essentiellement individuel.

Ce qui achève de démontrer que la prière est un phénomène collectif, ce sont les relations qui la lient à d'autres phénomènes collectifs. Il y a notamment tout un ordre de faits évidemment sociaux qui soutiennent avec elle d'étroits rapports de parenté. Ce sont les formules /37/ juridiques et morales<sup>65</sup>. Une théorie de la prière ne sera certainement pas inutile à qui voudra comprendre le serment, le contrat solennel<sup>66</sup>, les tournures de phrases requises par l'étiquette, qu'il s'agisse de chefs, de rois, de cours ou de parlements, les appellations de la politesse. Tous ces faits sont si voisins de la prière que nous aurons plus tard à les en distinguer. La formule initiale de la plupart des prières sacramentaires dans le catholicisme et celle par laquelle s'ouvre le prononcé de nos jugements se superposent presque trait pour trait. Aux expressions rituelles *in nomine Patris*, etc. correspondent les mots consacrés « Au nom du peuple français, etc. ». Les uns et les autres ont une valeur évocatoire et placent la chose qu'ils solennisent sous la protection d'un être qu'ils nomment et rendent présent. Et par les formules, c'est à tout le formalisme<sup>67</sup>, d'une manière générale, que la prière se trouve reliée. Par suite

64. Cf. plus loin.

65. Les relations étaient particulièrement étroites dans le très ancien droit Romain. Huvelin, « Nexum », in Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiquités*.

66. Voir des ex. dans Ziebarth, « Der Fluch im griechischen Rechte », *Hermes*, XXX, 1895.

67. Sur le formalisme en général, et en particulier dans le droit romain. III, voir Lehning, *Esprit du droit*, p. 156, 255, etc.

elle aide à le comprendre. Même le caractère créateur des formes que la société impose n'apparaît nulle part mieux que dans la prière. Leur vertu *sui generis*, la marque particulière qu'elles impriment aux actes, y ressort mieux qu'en nulle autre institution. Car la prière n'agit que par le mot et le mot est ce qu'il y a de plus formel au monde. Jamais donc le pouvoir efficace de la forme n'est aussi apparent. La création par le verbe est le type de la création *ex nihilo*<sup>68</sup>.

/38/ Même il n'y a guère de sphère de la vie sociale où la prière ne joue ou n'aie joué quelque rôle. Elle touche à l'organisation de la famille lors de l'initiation, du mariage, etc. Elle cimenter les alliances, les adoptions. Elle intervient dans toute la vie judiciaire avec le serment<sup>69</sup>. Elle joint la morale dans la confession, la prière expiatoire, la coulpe. Elle a même des fonctions économiques. Les prières en effet sont souvent de véritables valeurs<sup>70</sup>, elles contribuent à faire la richesse des classes sacerdotales. De plus, il y a des civilisations entières où elles passent pour être des facteurs de la production. L'efficacité qu'on leur attribue est analogue à celle du travail ou des arts mécaniques. Pour de nombreuses tribus australiennes le meilleur moyen d'assurer la reproduction des espèces animales dont elles se nourrissent est d'accomplir certaines cérémonies, de prononcer certaines paroles, de réciter certains chants.

Mais lorsque nous disons que la prière est un phénomène social, nous n'entendons pas dire qu'elle n'est à aucun degré un phénomène individuel. Interpréter ainsi notre thèse serait la mal comprendre. Nous ne pensons pas que la société, la religion, la prière soient choses extraordinaires, soient concevables sans les individus qui la vivent. Mais nous estimons que, toute en se réalisant dans

68. C'est le type de l'éternité, en même temps que de la causalité, dit Manu, II, 84 ; « toutes les autres activités prescrites par les Vedas sont périssables (en elles-mêmes et par leurs fêtes, dit le commentaire), les libations et les sacrifices, etc. ; impérissable, inaltérable, est au contraire le brahman (la formule), et c'est Prajâpati (le dieu cause, maître des êtres). » Cf. Visnu, 56, 18, sqq. Vasistha, XXVI, 9, 10.

69. Voir en particulier, Huvelin, « Magie et droit individuel », *Année sociologique*, 1907, 10, p. 31, sqq. Westemarck, *Origin and Evolution of Moral Ideas*, 1906, I, p. 568

70. Voir le vers Rg *Veda*, II, 32, 13, cf. Manu. IV, 234.

l'esprit de l'individu, la prière a surtout une existence sociale, au dehors de l'individu, dans la sphère du rituel, de la convention religieuse. En réalité, nous ne faisons que renverser l'ordre dans lequel les deux termes sont d'ordinaire étudiés, nous n'en nions aucun. Au lieu de voir dans la prière individuelle le principe de la prière collective, nous faisons de la seconde le principe de la première. Nous échappons ainsi à l'inconvénient de dériver le complexe du simple, la prière canonique de l'Eglise de la prière spontanée de l'individu. Mais nous ne méconnaissons pas pour cela l'importance du facteur individuel. Que chacun ait pu ou su prier à sa façon dès l'origine, c'est ce que nous ne savons pas, mais dont nous ne trouverons aucune preuve et dont on pourrait difficilement en trouver une qui nous satisfît. Qu'il y ait eu dès le principe des inventeurs de prières c'est, au contraire, ce que nous aurons nous-même à constater. Mais le rôle que l'individu joue nécessairement dans le fonctionnement des pratiques collectives ne leur enlève pas leur caractère collectif. De même que chacun a son style, son accent, tout en parlant le langage national, chacun peut se créer sa prière, sans que la prière cesse d'être une institution sociale. Quant aux prières qui, composées par les individus, entrent dans les rituels, à partir du moment où elles y sont reçues, elles cessent d'être individuelles. Et d'ailleurs, si elles ont pu se généraliser et devenir obligatoires c'est d'abord qu'elles satisfaisaient aux exigences du rituel constitué, c'est ensuite qu'elles répondaient à des besoins collectifs d'innovation religieuse. Enfin elles doivent aussi leur succès à l'autorité que l'opinion confère à leurs auteurs. Ceux-ci ne sont pas des poètes quelconques mais des prêtres, des prophètes, des voyants, c'est-à-dire les hommes que la communauté croit en relations avec les dieux<sup>71</sup>. Quand ils parlent ce sont les dieux qui parlent par leurs bouches. Ils ne sont pas de simples individus, ils sont eux-mêmes des forces sociales.

71. Justement, dans les sociétés australiennes que nous allons étudier, l'invention des formules est le privilège de ces magiciens, bardes, dont nous avons montré qu'ils n'agissent que parce qu'ils sont doués d'une autorité sociale, et sont eux-mêmes suggestionnés par la société. « L'origine des pouvoirs magiques », *Mélange d'histoire des religions*, II. [Cf. *Ceuvres* II].

III. *Méthode*

Il nous reste à déterminer la méthode qui convient le mieux à notre sujet. Bien que nous pensions qu'il ne faut pas agiter perpétuellement les questions de méthodologie<sup>72</sup>, il nous paraît cependant qu'il y a intérêt à expliquer ici les procédés de définition, d'observation d'analyse qui seront appliqués au cours de ce travail. On pourra, ainsi, faire plus facilement la critique de chacune de nos démarches et en contrôler les résultats.

Du moment que la prière, partie intégrante du rituel, est une institution sociale, l'étude a une matière, un objet, une chose à quoi elle peut et doit s'attacher. En effet, tandis que, pour les philosophes, les théologiens, le rituel est un langage conventionnel par lequel s'exprime, imparfaitement, le jeu des images et des sentiments intimes, il devient, pour nous, la réalité même. Car il contient tout ce qu'il y a d'actif et de vivant /41/ dans la prière : il garde en réserve tout ce qui fut mis de sens dans les mots, il contient en germe tout ce qu'on en pourra déduire, même par des synthèses nouvelles : les pratiques et les croyances sociales qui y sont condensées sont lourdes du passé et du présent, grosses de l'avenir. Donc, quand on étudie la prière de ce biais, elle cesse d'être quelque chose d'inexprimable, d'inaccessible. Elle devient une réalité définie, une donnée concrète, quelque chose de précis, de résistant et d'arrêté qui s'impose à l'observateur.

*Définition.* — Si nous savons maintenant qu'il existe quelque part un système de faits appelés prières, nous n'en avons encore qu'une appréhension confuse : nous n'en connaissons pas l'étendue, ni les limites exactes. Il nous faudra donc, avant tout, transformer cette impression indécise et flottante en une notion distincte. C'est là l'objet de la définition. Il n'est pas question, bien entendu, de définir d'emblée la substance même des faits. Une telle défini-

72. On reconnaîtra dans ce qui va suivre une application des principes posés par M. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, 3<sup>e</sup> édition, 1907, cf. Mauss et Fauconnet, Art. « Sociologie », *Grande Encyclopédie*. [Cf. in *Œuvres* III].

tion ne peut venir qu'au terme de la science, celle que nous avons à faire au début ne peut être que provisoire. Elle est seulement destinée à engager la recherche, à déterminer la chose à étudier, sans anticiper sur les résultats de l'étude. Il s'agit de savoir quels sont les faits qui méritent d'être appelés prières. Mais cette définition pour être provisoire ne saurait être établie avec trop de soin, car elle dominera toute la suite du travail. Elle facilite en effet la recherche parce qu'elle limite le champ de l'observation. En même temps elle rend méthodique la vérification des hypothèses. Grâce à elle on échappe à l'arbitraire, on est obligé de considérer tous les faits de prière et de ne considérer qu'eux. La critique peut alors se faire d'après des règles /42/ précises. Pour discuter une proposition, il faut faire voir : ou que la définition était mauvaise et viciait toute la suite du raisonnement, ou qu'on a négligé tel fait qui rentrait dans la définition, ou bien enfin qu'on a fait entrer en ligne de compte des faits qui n'y rentraient pas.

Au contraire, quand la nomenclature n'est pas arrêtée, l'auteur passe insensiblement d'un ordre de faits à l'autre, ou un même ordre de faits porte différents noms chez différents auteurs. Les inconvénients qui résultent de l'absence de définition sont particulièrement sensibles dans la science des religions où l'on s'est peu préoccupé de définir. C'est ainsi que des ethnographes après avoir dit que la prière est inconnue de telle ou telle société, nous citent des « chants religieux », de nombreux textes rituels qu'ils y ont observés<sup>73</sup>. Une définition préalable nous épargnera ces déplorables flottements et ces interminables débats entre auteurs qui, sur le même sujet, ne parlent pas des mêmes choses.

Puisque cette définition vient au début de la recherche, c'est-à-dire à un moment où les faits sont seulement connus du dehors, elle ne peut être faite que d'après des signes extérieurs. Il s'agit exclusivement de délimiter l'objet de l'étude et par conséquent d'en marquer les contours. Ce qu'il faut trouver c'est quelques caractères apparents, suffisamment sensibles qui permettent de reconnaître, presque à première vue, tout ce qui est prière. Mais d'un autre côté ces mêmes caractères doivent être objec-

73. Voir plus loin, II, chap. II.

tifs. Il ne faut s'en fier ni à nos impressions ni à nos prénotions, ni à celles des milieux observés. Nous ne dirons pas d'un acte religieux qu'il /43/ est une prière parce que nous le sentons tel, ni parce que les fidèles de telle ou telle religion le nomment ainsi<sup>74</sup>. De même que le physicien définit la chaleur par la dilatation des corps et non par l'impression du chaud, c'est dans les choses elles-mêmes que nous irons chercher le caractère en fonction duquel la prière doit être exprimée. Définir d'après des impressions revient à ne pas définir du tout ; car rien n'est plus mobile qu'une impression : elle change d'un individu à l'autre, d'un peuple à l'autre ; elle change, dans un individu comme dans un peuple suivant l'état d'esprit où ils se trouvent. Aussi lorsqu'au lieu de constituer — arbitrairement, mettons, mais avec le souci de la logique et le sens du concret — la notion scientifique de la prière on la compose à l'aide d'éléments aussi inconsistants que le sentiment des individus, on la voit ballottée entre les contraires, au détriment du travail. Les choses les plus différentes sont appelées prières soit au cours d'un même travail, par un même auteur, soit suivant les auteurs qui donnent au mot des sens divers, soit suivant les civilisations étudiées<sup>75</sup>. De cette manière on en vient à opposer comme contradictoires des faits qui ressortissent à un même genre, ou à confondre des faits qui doivent être distingués. De même que l'ancienne physique faisait du chaud et du froid, deux natures différentes, de même, un idéaliste, aujourd'hui encore, se refusera à admettre qu'il y ait quelque parenté entre la prière et la grossière incantation magique. Le seul moyen d'échapper à /44/ des distinctions, aussi arbitraires que certaines confusions, c'est d'écarter, une bonne fois, toutes ces prénotions subjectives pour atteindre l'institution elle-même. A cette condition, cette définition initiale sera déjà un premier gain pour la recherche. Car la propriété qu'elle fait ressortir, étant objective, exprime à quelque degré la nature de la chose. Quoiqu'extérieure,

74. Ceci sera pourtant une forte présomption, mais seulement au cas où les rituels seront bien nettement établis, et des canons imposés.

75. Ainsi l'on ne doute pas que l'épiclese du canon de la messe ne soit une prière, mais on doute que celle des papyrus hellénistiques en soit une. Cabrol, *Origines liturgiques*, 1906 1<sup>re</sup> Conférence ; « La prière antique », 1900, p. 1300.

elle est solidaire des propriétés plus essentielles, dont la découverte devient ainsi plus facile. C'est ainsi que la dilatation des corps par laquelle on définit la chaleur correspond aux mouvements moléculaires qu'a découverts la thermodynamique.

*L'observation.* — Une fois les faits définis, il faut entrer en contact avec eux, c'est-à-dire les observer. Mais l'observation en ce qui concerne notre sujet présente des difficultés particulières et s'exerce dans des conditions spéciales. Les faits qui servent de matière à une théorie de la prière ne sont pas donnés immédiatement comme un organisme est donné au zoologiste qui en fait la description. Ils sont enregistrés dans des documents historiques ou ethnographiques à travers lesquels il faut aller les retrouver de manière à déterminer leur véritable nature. Un procédé spécial est donc nécessaire pour les dégager, et dans une certaine mesure, les construire. C'est ce mode particulier d'observation que les sciences historiques désignent sous le nom de critique. Partant des mêmes données que l'histoire, la sociologie doit leur appliquer les mêmes méthodes. Sans doute c'est en dehors d'elle qu'est née la critique, mais elle doit s'en assimiler les principes essentiels, car elle n'a que faire de faits inauthentiques et controuvés. C'est ce qu'on a trop souvent oublié en matière /45/ d'ethnographie. Il n'est pas de faits qui appellent autant la critique, il n'en est pas auxquels elle soit aussi peu appliquée<sup>76</sup>. Même l'école anthropologique emploie d'ordinaire les matériaux ethnographiques dont elle se sert sans les avoir suffisamment critiqués<sup>77</sup>.

Mais ce n'est pas assez dire que la sociologie doit emprunter à l'histoire ses procédés. En même temps qu'elle en généralise l'emploi elle y apporte un autre esprit. Elle les rend plus clairs, plus conscients, plus rigoureux ; elle étend le cercle de leur application tout en les maintenant à leur place. Car il est arrivé que les historiens ont fait de la critique presque le but de la recherche. Posant en prin-

76. Nous avons tenté de donner un échantillon de ce que nous entendions par ce genre de critique, et dans les chapitres que nous publions plus loin, et dans un autre travail : « L'origine des pouvoirs magiques », *Mélanges*, II.

77. Nous faisons exception pour les travaux de M. N. W. Thomas.

cipe qu'un fait ne peut être utilisé avant d'avoir été déterminé dans tous ses détails, ils s'attardent sans fin à ses discussions désespérantes et ajournent sans limites l'heure de la systématisation. Au contraire, du moment qu'on voit dans la critique un simple moyen initial de la science elle est orientée vers des buts définis.

La première chose à faire en face d'un document est d'en rechercher la valeur<sup>78</sup>, c'est-à-dire d'établir le coefficient d'erreur qu'il comporte, étant donné l'état où il se trouve, la façon dont il nous a été transmis, la date, les sources, etc. C'est ce qu'on appelle ordinairement la critique externe. Nous aurons, naturellement /46/ à nous en servir de manières différentes suivant qu'il s'agira de textes ou bien d'informations indirectes concernant la prière. Prenons nos exemples dans le domaine de l'ethnographie, puisque c'est ce domaine que nous aurons tout particulièrement à parcourir dans la suite de ce premier travail. Si, jusqu'à présent, les renseignements des ethnographes ont été trop dédaignés par certains sociologues, c'est tout simplement parce qu'ils ne les avaient pas soumis à la critique nécessaire. Il est en réalité très possible de déterminer la part d'interprétation personnelle que contient une observation. Ainsi quand un anthropologue, même aussi avisé que Curr, dit qu'il n'y a pas de prières chez les Australiens, nous n'accorderons aucune créance à son affirmation. D'abord parce qu'il est coutumier de ces négations précipitées. Ensuite parce qu'il nous rapporte lui-même un certain nombre de rites qui méritent certainement le nom de prières<sup>79</sup>. Quand nous sommes en présence de véritables textes de prières nous sommes plus voisins des faits originaux, mais encore faut-il tenir compte de tout ce qui nous en sépare. La plupart du temps nous ne possédons que des traductions, dont il nous faut déterminer la valeur d'après la compétence, la conscience de l'auteur, etc. Puis il nous faut mesurer l'authenticité du document rapporté, suivant les conditions dans lesquelles il a été re-

---

78. Sur la critique historique, voir Seignobos et Langlois, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1898, 1<sup>re</sup> partie. Nous ne suivons pas, naturellement, les opinions exposées par M. Seignobos dans la seconde partie de l'ouvrage.

79. Voir plus loin, liv. II, chap. II.

cueilli, l'informateur qui l'a dicté, etc. Ainsi Ellis, dans ses *Polynesian Researches*<sup>80</sup>, nous donne un long texte d'hymne sans mentionner dans quelle partie de Tahiti il l'a observé, à quelle époque, quelle est sa source. Nous savons d'autre part /47/ que si Ellis connaissait fort bien la langue de l'île, il était fort dévot. Nous ne devons donc nous servir de ce texte qu'avec les précautions que rendent nécessaires et l'état d'indécision où sa lecture nous laisse, et les préjugés de son traducteur.

Mais à la critique du document doit s'ajouter la critique du fait rapporté dans le document. La première ne peut dispenser de la seconde même quand le document est daté. Car, par exemple, un document récent peut enregistrer des faits anciens, et, de deux documents de date différente ce n'est pas toujours dans le moins ancien que se trouvent les faits les plus récents. C'est ainsi qu'on trouve dans la Bible des rites évidemment postérieurs à certains rites magiques que le Talmud seul nous a conservés. Cette seconde sorte de critique a reçu le nom de critique interne. Elle a pour objet d'établir le fait lui-même, en le situant dans son milieu, et en le décomposant en ses éléments. Pour cela on en détermine la date, c'est-à-dire, au fond, la période religieuse à laquelle il appartient, le système rituel auquel il se rattache, la signification qu'il a dans son ensemble et dans chacune de ses parties. Pour procéder à ces déterminations, les historiens emploient divers procédés qui tous nous paraissent reposer sur un même principe de nature évidemment sociologique, c'est le principe de l'interdépendance des phénomènes sociaux. Par exemple on date une prière d'après l'antiquité des formes verbales et syntactiques qui y sont employées, ce qui revient à mettre en rapport cette institution sociale qu'est la prière avec cette autre institution sociale qu'est le langage<sup>81</sup>. Ou

80. 1<sup>re</sup> édit., vol. II, p. 1501, sq.

81. Tel est le cas de la plus grande partie des travaux philologiques sur les Gâthâs de l'Avesta ou les différentes parties des divers Vedas. Voir Bloomfield, « On the Relative Chronology of the Vedic Hymns », *Journ. Amer. Or. Soc.*, 1900. XXI. Le critère de la langue est un des meilleurs, mais n'est pas des plus sûrs : les rituels font en effet abus de langages archaïques, même en Australie (cf. plus loin, II, chap. III), et la langue artificielle d'un rite récent peut contenir des formes plus anciennes que celle d'un rite ancien.

bien on fait voir /48/ que tel texte mentionne ou implique des événements qui n'ont pu se produire qu'à tel moment de l'évolution. Ou bien encore on classe chronologiquement une série d'hymnes, partant de ce principe que les « formes pures » dépendent des « formes impures », et par conséquent leur sont postérieures ou inversement. D'ailleurs, d'une manière générale, il est aisé de comprendre comment à la base de tous ces raisonnements il y a le même axiome fondamental : car comment relier un fait à un milieu, sinon en faisant voir comment ce milieu a agi sur ce fait.

Tel étant le postulat de la critique interne, les historiens qui s'en servent font donc, consciemment ou non, œuvre de sociologie<sup>82</sup>. Or l'application d'une méthode est d'autant plus régulière et plus sûre qu'elle est plus consciente. Le sociologue en faisant siens les procédés de la critique ne peut donc manquer d'en rendre l'emploi plus fructueux.

Une fois que le principe sur lequel ils reposent est ainsi devenu clair, on est en meilleure situation pour l'appliquer conformément à sa véritable nature.

Notamment on est moins exposé à lui substituer d'autres principes qui en réalité n'ont ni le même sens ni la même valeur. Ainsi la critique, et surtout la critique biblique, a fait un usage parfois abusif du principe de contradiction. On admet comme évident que deux /49/ faits contradictoires ou simplement contraires sont nécessairement de dates ou d'origines différentes. Par exemple, selon la plupart des auteurs<sup>83</sup>, les *dânastùti* (glorifications et bénédictions appelées sur le sacrifiant) qui terminent un grand nombre d'hymnes védiques, seraient interpolées, tout simplement parce qu'elles ne se raccordent pas immédiatement au reste du texte. Mais il n'a jamais été nécessaire qu'elles s'y relient intimement. Préjuger que les prières sont toutes nécessairement bien faites c'est méconnaître la vraie nature des liens qui unissent entre eux les phénomènes sociaux. S'il est un point que la science des

82. Cf. Bouglé. *Qu'est-ce que la sociologie. La sociologie inconsciente*, Paris, F. Alcan, 1907.

83. Max Müller, *Sanskrit Literature*, p. 49 ; Macdonnel, *Sanskrit Literature*, p. 127.

religions a mis en lumière, c'est qu'une même notion ou une même action religieuse peut avoir les sens les plus différents, les plus contradictoires. Une même institution sociale peut avoir les fonctions les plus variées, produire les effets les plus opposés. Une même prière qui commence par un acte de désintéressement peut finir par un acte intéressé. Il s'en faut qu'une simple contradiction logique soit le signe d'une incompatibilité réelle entre les faits.

En même temps on est débarrassé d'un certain nombre de questions plus ou moins oiseuses que la critique agite volontiers, et l'on est amené à s'en poser d'autres plus essentielles. On suppose souvent que chaque prière a eu un auteur, et pour en établir le texte et le sens, on recherche quel fut cet auteur ? quelles furent ses expressions ? quelles furent ses idées ? Or, posée dans ces termes, la question est la plupart du temps insoluble. En effet, d'ordinaire, les religions attribuent à des auteurs mythiques, dieux, /50/ héros ou voyants, la composition des prières. Mais même là où il y a eu de véritables inventions de prières, comme dans les religions récentes, il y a eu comme une tendance du rituel à faire disparaître toute trace de particularités individuelles. Tout autre est la véritable question critique si l'on voit dans la prière une institution sociale<sup>84</sup>. Dès lors en effet, la question essentielle n'est plus de se demander quel auteur a imaginé telle prière, mais quelle collectivité l'a employée, dans quelles conditions, à quel stade de l'évolution religieuse. On ne recherche plus le texte original, mais le texte reçu, traditionnel et canonique ; ce ne sont plus les idées d'un homme qu'on essaie de retrouver sous les mots, mais celles d'un groupe.

De ce même point de vue le problème de la date perd de sa prépondérance. Sans doute les questions de chronologie ne sauraient être négligées. Mais, sous cette réserve, la valeur d'un fait pour une théorie systématique de la prière, dépend beaucoup moins de son âge approximatif que de la place qu'il occupe dans l'ensemble du rituel. C'est moins dans le temps que dans la liturgie qu'il im-

84. M. Loisy a appliqué récemment des principes de ce genre à l'exégèse des Évangiles, qui furent avant tout, d'après lui, la propriété des diverses Églises, *Les Évangiles synoptiques. Introduction*.

porte avant tout de le situer. Voici par exemple la collection des psaumes connue sous le nom de Hallel. La date en est imprécise, mais l'emploi rituel en est plus facilement déterminable. On peut établir qu'ils étaient chantés lors des sacrifices des trois grandes fêtes et de la Néoménie, mais non à l'occasion du sabbat, de Roch Hachanah, ou de Kippour<sup>85</sup>. D'où il suit qu'ils faisaient partie du rituel des anciens /51/ sacrifices solennels. Ils prennent ainsi tout leur sens et peuvent entrer plus facilement dans une théorie soit de la prière juive, soit de la prière en général. Et par surcroît, la question de la date se trouve dans une certaine mesure éclaircie. Car le Hallel est ainsi rattaché à la plus ancienne des liturgies du temple, celle des fêtes agraires et astronomiques, par opposition à celle du sabbat et des fêtes mosaïques. Nous hésiterons par suite à dire qu'il n'existait pas de psaumes de ce genre lors du premier temple, sans pouvoir affirmer pourtant que c'est la rédaction actuelle qui y était en usage.

Le sociologue n'a donc pas de moindres exigences que le plus scrupuleux historien. Lui aussi s'efforce d'apercevoir tout le détail des faits, et se fait une règle de les rattacher à un milieu bien décrit. Mais la fixation du détail n'est pas pour lui le tout de la science. Et le milieu sur lequel se porte son attention c'est avant tout l'ensemble d'institutions sociales, dont le fait est solidaire. Conduite dans cet esprit, la critique ne risque pas de se perdre en commentaires, en discussions de simple curiosité. Elle prépare les voies à l'explication.

*L'explication.* — Expliquer c'est établir, entre les faits une fois déterminés, un ordre rationnel. Le sociologue qui traite de la prière ne doit pas en effet se borner à décrire la manière dont on prie dans telles ou telles sociétés, il doit rechercher les rapports qui unissent les faits de prières les uns aux autres et aux autres faits qui les conditionnent. Il s'agit de construire une hiérarchie de notions qui s'éclaireraient mutuellement, et dont l'ensemble constitue une théorie de la prière.

Mais une telle systématisation peut s'opérer de deux

85. V. Kohler, *op. cit.* : cf. plus haut ; cf. *Encyclopaedia Biblica*, s. v. *Hallel*.

/52/ manières différentes. En premier lieu, par l'analyse de phénomènes plus ou moins nombreux, mais suffisamment choisis, on constitue une notion générique. On l'exprime en une formule qui donne comme le schème du fait à expliquer, qu'il s'agisse de la prière ou du sacrifice, de la peine ou de la famille. On peut alors chercher à rendre compte des caractères très généraux des faits dont l'analyse a cette notion. Cela fait on examine comment cette formule schématique varie, lorsqu'on fait intervenir telle ou telle cause en fonction de laquelle l'institution doit varier. On a ainsi un système de concepts allant du plus général au plus particulier, où l'on peut voir comment et pourquoi le genre, en s'enrichissant de différences spécifiques, donne naissance à la diversité des espèces. C'est cette méthode que nous avons employée nous-même en une autre occasion<sup>87</sup>.

Mais il y a un second procédé d'explications qui peut être également employé. Au lieu de partir du genre pour aboutir à l'espèce, on part des formes les plus rudimentaires qu'ait présentées le fait considéré pour passer progressivement aux formes de plus en plus développées, et l'on fait voir comment les secondes sont sorties des premières. On a ainsi, comme dans le premier cas, une série de notions hiérarchisées. Seulement, dans l'explication schématique on se place en dehors du temps et de l'espace, puisqu'on considère le genre et toutes les espèces comme s'ils étaient donnés en un même moment logique. Ici au contraire on a affaire à des types qui se sont réellement succédé dans l'histoire, qui sont nés les uns des autres, et l'on se propose de retracer l'ordre de leur genèse. C'est pourquoi cette /53/ explication peut être appelée génétique. Ainsi, en ce qui concerne notre sujet, si l'on emploie le premier procédé, on commencera par déterminer, à l'aide de bonnes observations, les traits constitutifs de la prière en général, pour chercher ensuite comment elle devient, suivant les circonstances, prière d'expiation, d'action de grâces, hymne, prière de demande, prière votive, etc. Si on l'explique génétiquement, on se demande

87. H. Hubert et Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Mélanges d'histoire des religions*, 1909. [Cf. plus haut].

quelle est la plus rudimentaire de toutes les formes de la prière qui sont connues, pour déterminer ensuite la forme immédiatement supérieure qui en est sortie, la façon dont elle en est dérivée, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on soit parvenu aux plus récentes. On verra, par exemple dans l'Inde, certains hymnes védiques d'un panthéisme syncrétique donner naissance à la prière mystique<sup>88</sup> des Upanishads, et à celle-ci succéder la méditation ascétique, brahmanique ou bouddhiste.

Quoique ces deux méthodes soient également licites, la seconde nous paraît mieux appropriée à l'étude de la prière. En effet quand il s'agit d'une institution qui a constamment évolué, et qui, au cours de cette évolution, a revêtu une grande multiplicité de formes, l'explication schématique, parce qu'elle fait abstraction de l'histoire, ne peut bien retracer la physionomie réelle des faits. Elle ne convient véritablement que dans les cas où le phénomène prend quelque part des formes assez achevées pour qu'il soit relativement aisé d'en dégager l'essence, et où les variations qu'il a subies sont assez restreintes, en nombre comme en importance. Or la prière est, nous l'avons vu, dans un perpétuel devenir. Il serait /54/ bien difficile de fixer un moment où elle se réalise plus complètement que partout ailleurs. La succession historique des formes devient donc le facteur important de l'explication.

D'ailleurs, d'une manière générale, l'explication génétique présente certains avantages. Elle suit l'ordre des faits et ainsi laisse moins de place à l'erreur. Par cela même elle rend les omissions plus difficiles, car une lacune dans la suite de l'évolution créerait une solution de continuité qui serait vite sentie. De plus on se rend mieux compte de la nature des faits quand on assiste à leur genèse. Enfin elle peut servir à préparer une explication schématique qui serait beaucoup plus parfaite venant après une revue méthodique et une première systématisation des faits.

Le premier moment d'une explication génétique consiste à établir une classification généalogique des types de prière.

---

88. Cf. les références citées plus haut ; pour se faire une idée de la question, on pourra consulter Winternitz. *Geschichte der indischen Literatur*, 1905, pp. 110, 130.

res, c'est-à-dire à constituer des types en les rangeant d'après l'ordre de leur évolution. A elle seule une classification de ce genre nous fournit déjà, au fur et à mesure de ses progrès, une première explication. Chaque type de prières a en effet pour matière première le type ou les types immédiatement antécédents, sa généalogie nous permet de savoir de quoi il est fait. Mais en dérivant ainsi le supérieur de l'inférieur nous n'entendons nullement expliquer le complexe par le simple. Car les formes les plus rudimentaires ne sont à aucun degré plus simples que les formes les plus développées. Leur complexité est seulement de nature différente<sup>89</sup> [4]. Les éléments qui se distingueront et se développeront dans la suite de l'évolution y sont ras- /55/ semblés dans un état de pénétration mutuelle. L'unité résulte de leur confusion ; celle-ci est telle que le type ne peut être caractérisé par aucun d'entre eux, mais par cette espèce de mélange, de fusion tellement intimes qu'une séparation radicale serait arbitraire, contraire à la raison et aux faits. Il faut bien se garder de l'erreur trop souvent commise qui fait qu'on a conçu les formes primitives comme réduites à un seul élément. Toutes sortes de difficultés inextricables sont venues de cette erreur initiale. Ainsi on agite encore parfois la question de savoir si la prière vient de l'incantation magique ou inversement<sup>90</sup>. En réalité, si nous la déduisons, ce sera d'un principe plus complexe qui les comprendra toutes deux à la fois.

Mais si les formes les plus organisées sortent des plus rudimentaires, celles-ci ne contiennent pas en elles-mêmes la cause de leur évolution. La classification généalogique nous donne un tableau raisonné de la genèse, elle ne nous en fait pas connaître les facteurs déterminants. Les forces qui transforment le système de la prière lui sont nécessairement extérieures. Où avons-nous donc des chances de les trouver ? Ce n'est pas dans la constitution mentale de l'individu que nous les découvrirons. Les lois générales de la représentation humaine, partout identiques à elles-mêmes-

---

89. Cf. Mauss, « Leçon d'ouverture du Cours d'histoire des religions », *Rev. de l'hist. des religions*, 1902. [4].

90. Cf. plus loin, II, chap. I.

mes, ne sauraient expliquer une telle diversité de types. Elles peuvent tout au plus rendre compte de la possibilité de la prière en général. Même une telle explication, par les conditions les plus lointaines, reste évidemment très distante des faits. A plus forte raison ne saurait-elle nous faire comprendre comment telle /56/ religion a tel système de prières, pourquoi, par exemple, la prière mystique s'est développée dans tel cas tandis que la prière adorative se développait surtout dans tel autre. — Les causes vraiment déterminantes et immédiatement prochaines de toutes ces variations ne peuvent se trouver que dans un milieu également variable, et en relations immédiates avec la prière. C'est le milieu social. Il existe entre une prière donnée, une société et une religion données, un lien nécessaire. Et dès maintenant on peut dire que certains types de prières sont caractéristiques de telle organisation sociale et inversement. Ainsi là où on trouve des prières magico-religieuses destinées à entretenir la vie de certaines espèces animales ou végétales, on peut être sûr qu'on est en présence de groupes totémiques<sup>91</sup>. Ce caractère déterminant des causes sociales se manifeste également dans la diversité des transformations que subit parfois un même type de prière suivant les milieux où il se développe. D'un même rituel bouddhique, essentiellement méditatif et spirituel à l'origine ont pu sortir des formes aussi contraires que la *dharani* thibétaine, japonaise, népalaise ou chinoise, véritable matérialisation de la prière, et les formules mystiques des bonzes siamois et birmans. De même le catholicisme et le christianisme orthodoxe ont développé une prière mécanique et idolâtrique, tandis que le protestantisme développait surtout la prière mentale et interne. C'est qu'une même forme contient en elle des possibles très divers et même opposés, et suivant ces circonstances, c'est l'une ou l'autre de ces virtualités qui se réalisent. Ce qui montre, par surcroît, que l'évolu- /57/ tion de la prière n'est pas soumise à un déterminisme rigide, mais laisse au contraire une certaine place à la contingence.

Quant à l'instrument de l'explication génétique, il est

---

91. Cf. plus loin, II, chap. III, parag. 5 une application de ce principe.

le même qu'il s'agisse de la classification généalogique ou de la détermination des causes. C'est la méthode comparative. Car, en matière de phénomènes sociaux, on ne peut arriver à une explication quelconque que par voie de comparaison.

Tout d'abord, pour ce qui est de la constitution des types, elle suppose évidemment que l'on rapproche divers systèmes de prières, afin d'en dégager les caractères communs. Mais il faut avoir soin de ne comparer que des choses comparables entre elles. Les différents rituels avec lesquels on entreprend de former un type, doivent donc appartenir à des religions de même ordre. Il est vrai que, dans l'état actuel de la science, nous ne pouvons pas nous appuyer sur une classification objective des religions. Cependant il est incontestable que, dès à présent, de grandes catégories commencent à être établies, on peut donc limiter le champ de la comparaison, de manière à éviter des assemblages de faits trop discordants. Par exemple on ne nous contestera pas le droit de comparer les religions australiennes entre elles, et de déterminer ainsi la nature de la prière dans les religions du même type. Dans de telles comparaisons ce sont surtout les concordances qui entrent en ligne de compte. Toutefois, si on ne recherche pas en même temps et avec le plus grand soin les différences, on s'expose à prendre pour essentielles des ressemblances tout à fait fortuites, car les choses les plus disparates peuvent être semblables par certains côtés, et par conséquent être classées ensemble. De même que /58/ l'on a défini poisson tout animal qui vit dans l'eau, on pourrait définir l'hymne par le chant et le confondre par suite avec des chants populaires. Inversement ces similitudes superficielles entraînent toujours à leur suite des différences également superficielles, et peuvent induire à opposer radicalement des choses qui sont de même nature. Par cela même qu'on rapproche l'hymne du chant on pourrait le séparer de la prière dont il n'est qu'une variété. Si nous croyons devoir insister sur cette règle de méthode, c'est que la science des religions et, plus généralement, la sociologie, l'a trop souvent méconnue. Comme notre science en est encore à ses débuts, l'attention se porte plus volontiers sur les concordances qui par leur répétition frappent

l'esprit. On néglige de pousser l'analyse jusqu'à l'élément différentiel. C'est ainsi qu'on a constitué de vastes genres de faits aux contours indéfinis et composés d'éléments au fond hétérogènes, c'est le cas de ces notions courantes, totémisme, tabou, culte des morts, patriarcat, matriarcat, etc.

Les types une fois constitués, leur généalogie apparaît pour ainsi dire d'elle-même. Le type supérieur rentre toujours pour ainsi dire dans le type inférieur dont il est immédiatement sorti ; ils ont des parties communes qui manifestent leur parenté. En effet, dans la plupart des cas, les formes élémentaires ne disparaissent pas complètement devant les formes les plus élevées<sup>92</sup>, mais elles persistent au-dessous, à côté, ou à l'intérieur même de ces dernières, comme pour témoigner de leur origine. Ainsi nous avons vu dans l'Inde le simple *mantra* magique subsister côte à côte avec l'oraison /59/ ascétique<sup>93</sup>. De plus, il arrive très souvent que l'on peut suivre directement, dans l'histoire, l'évolution au cours de laquelle des types nouveaux se sont constitués ; et alors il n'est plus nécessaire d'induire leur ordre de succession, on n'a qu'à l'observer.

Tandis que, pour constituer les types, c'était sur les concordances que portait immédiatement la comparaison, quand on veut déterminer des causes, ce sont les différences qui sont les plus instructives. Ainsi les traits distinctifs de la prière australienne, point de départ de notre recherche tiennent à ce que le milieu social australien a lui-même de spécifique. C'est donc en rapprochant les caractères différentiels et de cette organisation sociale, et de cette sorte de prière, que nous pourrions arriver à découvrir les causes de cette dernière. A plus forte raison en sera-t-il ainsi quand, nous élevant au-dessus des formes élémentaires, nous aurons à rechercher comment elle a évolué, car les changements successifs par lesquels elles ont passé, sont évidemment en rapport avec les change-

92. Cf. plus haut.

93. Les pouvoirs magiques (le *mantra*, en particulier), ont même, dans la mystique hindoue, bouddhique et brahmanique, la propriété de l'ascète, du *yogin*, cf. Patanjali, *Yogasûtra*, IV, 1 ; Childers, *Pali Dictionary*, s. v°, *iddhi*, *jhânam*.

ments parallèles qui se sont produits dans les milieux sociaux correspondants.

Mais dans ces milieux sociaux on peut distinguer en quelque sorte deux sphères concentriques, l'une formée par l'ensemble des institutions générales de la société, l'autre par l'ensemble des institutions religieuses. Ces deux facteurs jouent un rôle évidemment inégal dans la genèse des types de prières. Parfois l'organisation sociale, soit politique, soit juridique, soit économique, agit directement. Par exemple on a, suivant les cas, les /60/ prières du culte national, celles du culte domestique on a des prières, pour la chasse, pour la pêche, etc. Souvent même la structure de la prière dépend de la structure sociale. Ainsi les formes élémentaires de la prière nous apparaîtront comme liées à l'organisation du clan. Cependant, en général, la prière est plus immédiatement en rapport avec le reste des phénomènes religieux et c'est sous leur action directe qu'elle évolue. Ainsi elle est tout autre suivant que les puissances mythiques sont ou non personnifiées, suivant qu'il existe ou n'existe pas un sacerdoce. Certes, même dans ces derniers cas c'est encore le milieu social général qui est le moteur dernier, car c'est lui qui produit dans le milieu religieux les modifications qui se répercutent dans la prière. Il n'en est pas moins vrai que les causes prochaines sont particulièrement religieuses. C'est donc dans ce cercle déterminé des phénomènes sociaux que la comparaison devra le plus généralement se mouvoir.

Tels sont les principaux procédés dont nous aurons à nous servir au cours de notre travail. Pour les exposer, nous avons dû les séparer les uns des autres. Mais ce n'est pas à dire que nous les emploierons chacun à part, dans des instants successifs. Il y aurait un stérile excès de dialectique à tenter de résoudre chaque problème non pas tout entier à chaque fois qu'il s'en présente un, mais en plusieurs fois, suivant les divisions de la méthode. Seule la définition provisoire doit faire l'objet d'une recherche distincte parce qu'elle constitue la démarche initiale dont toutes les autres dépendent. Mais ensuite, toutes les formes de la critique et tous les modes de comparaison, seront naturellement mêlés /61/ dans la pratique. Les distinctions qui précèdent ne sont pas les cadres anticipés de

notre exposition, elles sont simplement destinées à préciser notre position et à rendre plus facile le contrôle de nos observations et de nos hypothèses.

#### CHAPITRE TROISIÈME — DÉFINITION INITIALE

/63/ La première démarche que nous ayions à faire est donc de trouver une définition provisoire de la prière. Il s'agit de déterminer un signe extérieur mais objectif grâce auquel les faits de prières puissent être reconnus. Car il faut bien comprendre que nous ne voulons pas faire autre chose que systématiser des faits. Lorsque nous disons « la prière », nous n'entendons pas qu'il existe quelque part une entité sociale qui mériterait ce nom et sur laquelle nous pourrions immédiatement spéculer. Une institution n'est pas une unité indivisible, distincte des faits qui la manifestent, elle n'est que leur système. Non seulement « la religion » n'existe pas et il n'y a que des religions particulières, mais encore chacune de celles-ci n'est rien autre chose qu'un ensemble plus ou moins organisé de croyances et de pratiques religieuses. De même le mot de prière n'est qu'un substantif par lequel nous dénotons un ensemble de phénomènes dont chacun est individuellement une prière. Seulement tous ont en commun certains caractères propres qu'une abstraction peut dégager. Nous pouvons donc les rassembler sous un même nom qui les désigne tous et ne désigne qu'eux.

Mais si, pour constituer cette notion, nous ne sommes aucunement liés par les idées courantes, nous ne devons pas leur faire inutilement violence. Il ne s'agit pas /64/ du tout d'employer dans un sens entièrement nouveau un mot dont tout le monde se sert, mais de mettre à la place de la conception usuelle, qui est confuse, une conception plus claire et plus distincte. Le physicien n'a pas défigur<sup>é</sup> le sens du mot chaleur quand il l'a définie par la dilatation. De même le sociologue ne défigurera pas le sens du mot prière quand il en délimitera l'extension et la compré-

hension. Son seul but est de substituer à des impressions personnelles un signe objectif qui dissipe les amphibologies et les confusions et, tout en évitant les néologismes, prévienne les jeux de mots.

Mais définir c'est classer, c'est-à-dire situer une notion par rapport à d'autres préalablement définies. Or, la science des religions ne s'est pas encore suffisamment attachée à classer méthodiquement les faits dont elle traite, et par conséquent, ne nous offre guère de définitions auxquelles nous puissions nous référer. Il nous faudra donc définir nous-mêmes les phénomènes en fonction desquels nous aurons à exprimer la prière. Bien entendu, il ne peut s'agir ici, pour eux comme pour la prière elle-même, que de définitions provisoires.

### I. *Le rite*

On classe d'ordinaire la prière parmi les rites de la religion : ce qui nous fournit déjà un premier élément de la définition, si du moins cette classification peut être acceptée. Mais pour établir dans quelle mesure elle est fondée, il faudrait d'abord savoir ce que l'on appelle /65/ rite. Comme on emploie couramment le mot sans qu'il ait été régulièrement défini, il nous faut procéder nous-même à cette définition<sup>94</sup>. D'ailleurs, quand bien même la classification courante se trouverait justifiée, elle ne pourrait servir à nous éclairer sur les caractères de la prière qu'autant que ceux du rite auraient été préalablement déterminés.

Que les rites soient des actes, c'est ce que tout le monde nous concèdera sans peine. La difficulté est de savoir quelle espèce d'actes ils constituent.

Parmi les actes de la vie religieuse il en est qui sont traditionnels c'est-à-dire accomplis suivant une forme adoptée par la collectivité ou par une autorité reconnue.

---

94. Voir Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *Année sociologique*, 7, p. 14 et suiv.

D'autres au contraire, par exemple les pratiques individuelles<sup>95</sup> de l'ascétisme, sont rigoureusement personnels ; ils ne sont pas répétés, ils ne sont soumis à aucune réglementation. Les faits que l'on désigne couramment sous le nom de rites rentrent évidemment dans la première catégorie. Mais lorsqu'ils laissent le plus de place à l'individualité, il y a toujours en eux quelque chose de réglé. Ainsi dans la glossolalie des premiers temps de l'Église, le néophyte extasié laissait vagabonder ses exclamations ; ses discours hachés et mystiques. Mais elle avait pris place dans le rituel de la messe, en faisait même partie intégrante ; elle devait se produire à un moment déterminé, et c'est pourquoi elle est un rite<sup>96</sup>.

/66/ Mais tous les actes traditionnels ne sont pas des rites. Les usages de la politesse, ceux de la vie morale, ont des formes tout aussi fixes que les rites religieux les plus caractérisés. Et en fait on les a souvent confondus avec ces derniers. Cette confusion n'est d'ailleurs par sans être fondée dans une certaine mesure. Il est certain, en effet, que le rite se relie au simple usage par une série ininterrompue de phénomènes intermédiaires. Souvent ce qui est usage ici est rite ailleurs ; ce qui a été un rite devient un usage, etc. Ainsi le simple bonjour répandu dans toute l'Europe est un véritable souhait, nettement formulé et n'a pourtant qu'une signification conventionnelle. Au contraire, les lois de la politesse sont données dans *Manu*<sup>97</sup> comme des rites strictement définis, qui varient suivant les qualités religieuses des personnes. Mais le fait qui les différencie, c'est que dans le cas des usages de la politesse, des coutumes, etc., l'acte n'est pas efficace par lui-même. Ce n'est pas qu'il soit stérile en conséquences. Seulement ses effets tiennent, principalement ou exclusivement, non pas à ses qualités propres, mais à ce qu'il est prescrit. Par

95. Nous ne savons, n'ayant pas étudié la question, dans quelle mesure la pratique individuelle s'oppose à la règle de la secte ou de l'ordre, ni s'il est possible qu'il y ait ascétisme sans règle. C'est peu probable cependant : cf. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, I, p. 170, sqq.

96. Paul, I. Cor. 14. surtout *ib.*, 26 ; cf. Hilgenfeld, *Die Glossolalie in der alten Kirche*, 1850 ; Weiszäcker, *Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden*, *Jahr. Deut. Theol.*, 1874, p. 589.

97. *Manu*, II, 120, sq. Cf. Tylor, art. « Salutations », *Encyclopaedia Britannica* ; Ling Roth, « Salutations », *Journal of the Anthropological Institute*, XIX, 166, sq.

exemple, si je ne salue pas, je froisse quelqu'un, je m'expose au blâme de l'opinion ; et si je salue j'évite tout ennui. Mais cette sécurité, ce blâme, ce froissement, ne viennent pas de ce que le salut est fait de tels ou tels mouvements, mais de ce que je dois saluer dans des circonstances déterminées. Au contraire, les rites agraires, par exemple, ont, de par l'opinion, des effets qui tiennent à la nature même de la pratique. Grâce au rite les plantes poussent. Sa vertu vient non seulement de ce qu'il est fait en conformité avec une règle donnée, elle vient encore et surtout de lui-même. Un rite a donc une véritable efficacité matérielle. En somme, à cet égard, les usages de la vie morale sont de tous points comparables aux usages que l'on suit dans les jeux traditionnels, chants et rondes, et danses d'enfants ou d'adultes, dont bon nombre d'ailleurs sont même des survivances d'anciens rites<sup>98</sup>. Sans doute il y a entre eux cette différence que, dans un cas, on agit sérieusement et que dans l'autre on joue, mais de part et d'autre si on donne à l'acte telle ou telle forme, ce n'est pas que cette forme ait par elle-même une vertu spéciale, c'est simplement parce qu'elle est imposée par la règle. Les Australiens eux-mêmes ont admirablement fait la distinction. Dans certaines tribus lorsqu'un groupe local en rencontre un autre, on fait un *corroboree*, ou, plus exactement, un *altertha*, série de réjouissances et de danses, qui présentent même assez souvent un caractère totémique. Mais ces sortes de fêtes ne sont nullement assimilées, par les indigènes eux-mêmes, aux grandes cérémonies de l'*intichiuma* (du groupe totémique), ni à celles de l'initiation, bien qu'il y ait entre les unes et les autres les plus étroites ressemblances. Dans un cas on observe l'usage pour exercer une action sur certaines choses, augmenter la quantité de nourriture, la fertilité des fleurs, etc. Dans l'autre on l'observe pour l'observer. Un rite est donc une action traditionnelle efficace.

Mais il y a des actions traditionnelles, qui sont tout aussi collectives que les rites, qui ont une efficacité peut-être plus marquée, et qui, pourtant, doivent en être

---

98. M. Stewart Culin, « The Games of the North American Indians », 24<sup>th</sup>, *Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethno.*, 1907, démontre que tous les jeux des Indiens de l'Amérique du Nord sont d'anciens rites.

distinguées. Ce sont les techniques industrielles. Nous n'avons pas à démontrer qu'elles sont efficaces ; d'un autre côté rien n'est plus collectif. Elles sont déterminées par les instruments en usage dans une société donnée, par l'état où se trouve la division du travail économique, etc. Et l'on sait que les sociétés se caractérisent peut-être autant par leur civilisation matérielle que par leur langage, leur structure juridique, la religion qu'elles observent. Par exemple, la manière dont les pêcheurs se répartissent leurs tâches et combinent leur action varie suivant le développement des arts matériels, l'habitat, les croyances religieuses et magiques, la forme de la propriété, la constitution de la famille, etc. Il importe d'autant plus de distinguer tous ces faits des rites, qu'ils leur sont étroitement associés dans la pratique. Ainsi dans la chasse, la pêche, l'agriculture, rites et techniques mêlent tellement leur action que l'on ne distingue pas la part des uns et des autres dans le résultat commun. Tel sacrifice printanier contribue, tout autant que les labours, à faire germer les grains<sup>99</sup>. Parfois même le rite est en même temps une technique. En Polynésie le tabou du sommet des cocotiers est certainement institué pour un motif tout à fait matériel économique. De même la *scèhépitâ* juive est /69/ non seulement un moyen de tuer les bêtes, mais encore un sacrifice.

Ce n'est pas d'après la nature des actes et leurs effets réels qu'il est possible de distinguer ces deux ordres de faits. De ce point de vue tout ce qu'on pourrait dire des rites, c'est qu'ils ne peuvent produire les résultats qu'on leur attribue. A ce compte on ne pourrait distinguer les rites des pratiques erronées. On sait bien pourtant qu'une pratique erronée n'est pas un rite<sup>100</sup>. Donc, c'est en considérant non pas l'efficacité en elle-même, mais la manière dont cette efficacité est conçue que nous pourrions trouver la différence spécifique. Or, dans le cas de la

99. Ainsi à propos du sacrifice du soma, dans l'Inde védique, le Rig Veda disait qu'il vaut mieux qu'un labour de sept charrues, voir Bergaigne, *Religion védique*, III, p. 8 et 9, n. 1.

100. Un exemple classique de pratique erronée est celui des gens de Tahiti plantant les clous que leur avait donnés Cook ; ils s'imaginaient que c'étaient des graines, qu'il suffisait de semer pour en avoir de nouvelles.

technique, l'effet produit est censé provenir tout entier du travail mécanique effectif. Et cela d'ailleurs à bon droit, car justement l'effort de la civilisation a en partie consisté à réserver aux techniques industrielles et aux sciences sur lesquelles elles reposent, cette valeur utile que l'on attribuait autrefois aux rites et aux notions religieuses. Au contraire, dans le cas de la pratique rituelle, de toutes autres causes sont censées intervenir auxquelles est imputé tout le résultat attendu. Entre les mouvements dont est fait le sacrifice de construction et la solidité de la maison qu'il est censé assurer, il n'y a même au regard du sacrifiant aucune espèce de rapport mécanique<sup>101</sup>. L'efficacité prêtée au rite n'a donc rien de commun avec l'efficacité propre des actes qui sont matériellement accomplis. Elle est représentée dans les esprits comme tout à fait *sui generis*, /70/ car on considère qu'elle vient toute entière de forces spéciales que le rite aurait la propriété de mettre en jeu. Alors même que l'effet réellement produit résulterait en fait de mouvements exécutés, il y aurait rite si le fidèle l'attribuait à d'autres causes. Ainsi l'absorption de substances toxiques produit physiologiquement un état d'extase, et cependant elle est un rite pour ceux qui imputent cet état non à ses causes véritables mais à des influences spéciales<sup>102</sup>.

Mais suivant la nature de ces forces, une autre distinction est nécessaire. Dans certains cas, elles résident dans le rite lui-même. C'est lui qui crée, et qui *fait*. Par une vertu qui lui est intrinsèque, il contraint directement les choses. Il se suffit à lui-même. Ainsi par le seul effet de ses incantations, de ses actes sympathiques, etc., le sorcier fait la pluie et le vent, arrête la tempête, donne la vie et la mort, jette et détruit les sorts, etc. Le rite est comme animé d'un pouvoir immanent, d'une sorte de vertu spirituelle. Il y a en lui de l'esprit, du « mana », comme on dit en Mélanésie, car même ce mot d'esprit est encore trop précis pour bien rendre cette notion vague de faculté créatrice. Les rites qui ne présentent que ces caractères peuvent, à bon droit, être appelés magiques<sup>103</sup>. Mais il

101. Voir Hubert et Mauss, *Mélanges*.

102. Voir plus loin, liv. III, partie II, chap. III.

103. Cf. Hubert et Mauss. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7.

en est d'autres qui ne produisent leurs effets que par l'intervention de certaines puissances qui sont considérées comme existant en dehors du rite. Ce sont les puissances sacrées ou religieuses, dieux personnels, principes généraux de la végétation, âmes imprécises des espèces totémiques, etc. C'est sur elles que le rite est censé agir et a /71/ travers elles sur les choses. Ce n'est pas que le rite ne garde pas sa force spéciale, mais il y a, en outre, d'autres forces *sui generis* qui concourent au résultat et que le rite met en mouvement. Parfois même ce sont elles qui ont le principal pouvoir créateur, et le rite n'a plus qu'un pouvoir de provocation. C'est aux rites de ce genre que nous réservons le nom de religieux. Ils se distinguent des rites magiques en ce qu'ils ont une caractéristique de plus ; ils sont efficaces, de cette efficacité propre au rite, mais ils le sont à la fois par eux-mêmes et par l'intermédiaire des êtres religieux auxquels ils s'adressent. Ainsi l'Indien fait un rite magique lorsque, partant pour la chasse, il se croit capable d'arrêter le soleil en mettant une pierre à une certaine hauteur dans l'arbre<sup>104</sup>, et Josué faisait un rite religieux lorsque pour arrêter le même soleil il invoquait la toute-puissance de Iahvé.

Il y a d'ailleurs d'autres signes extérieurs, corollaires des premiers, par lesquels ces deux sortes de rites peuvent êtres distingués l'une de l'autre. Les premiers exercent souvent leur influence d'une manière coercitive, ils nécessitent, ils produisent les événements avec un certain déterminisme<sup>105</sup>. Les seconds ont au contraire souvent quelque chose de plus contingent. Ils consistent plutôt en sollicitations par voie d'offrandes ou de demandes. C'est que, quand on agit sur un dieu, ou même sur une force impersonnelle comme celle de la végétation, l'être par lequel l'action s'exerce n'est /72/ pas inerte, comme sont les bestiaux avant le sort qui leur est lancé. Il peut toujours résister au rite, il faut donc compter avec lui. Ce qui achève de rendre sensible la distance qu'il y a entre ces deux ordres de pratiques, c'est qu'elles ne sont pas accomplies par les mêmes

104. Frazer, *Golden Bough*, I, p. 20, sq.

105. Cf. Hubert et Mauss. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », p. 16 et suiv. Il reste bien entendu que la religion est normalement théurgique, et la magie normalement propitiatoire, mais à des degrés différents.

agents. C'est le sorcier, l'homme médecine, qui, en principe, exercent la magie ; c'est le groupe religieux agissant tout entier ou par l'intermédiaire de ses représentants qui a principalement charge de rendre leur culte aux choses sacrées. Et cette distinction se rencontre dès les sociétés les plus élémentaires.

Mais pour caractériser les deux sortes de rites nous les avons considérées sous leurs formes extrêmes. En réalité ce sont des espèces d'un même genre, entre lesquelles il y a une solution de continuité. En effet, entre les choses purement profanes et les choses proprement sacrées, il y a toute une série d'êtres intermédiaires, démons, génies, fées, etc. Ces êtres ambigus rappellent certains caractères des puissances religieuses, mais ils sont de moindre qualité. Le sorcier a prise sur eux, il les contraint et se les asservit comme il ferait de choses profanes. Si donc les rites correspondants ont quelque ressemblance avec les rites de la religion, ils n'en ont pas moins un caractère magique. Non seulement entre la magie et la religion il y a toute une gamme de transition, mais encore elles ne se distinguent souvent que par leur place dans les rituels, et non pas par la nature de leur action. Il y a des êtres religieux sur lesquels on exerce une action aussi contraignante que sur des démons ou sur des choses profanes. Inversement il y a des démons avec lesquels on /73/ use de procédés qui sont empruntés au culte proprement dit. Par une cérémonie sympathique le clan des Kangourous contraint le kangourou, son totem, à se reproduire<sup>106</sup>. Au contraire il est des génies auxquels on présente des offrandes et des hommages<sup>107</sup>. D'autres fois, on voit un rite magique, tout en conservant sa nature propre, s'intercaler dans la trame d'une cérémonie religieuse, ou inversement. Au cours du plus grand sacrifice brahmanique, surgissent à chaque instant de véritables rites magiques, pour la mort de l'ennemi, la prospérité des troupeaux, contre la stérilité des femmes<sup>108</sup>, etc. Il ne saurait donc être

106. Cf. plus loin, liv. II, chap. III.

107. Cf. « Origine des pouvoirs magiques », *Mélanges*.

108. On trouvera de nombreux exemples dans le sacrifice du soma : Caland et Henry, *L'Agnistoma*, I, p. 13, 14, 26, 27, etc., et presque à chaque page ; nous n'admettons pourtant pas que, pour être magiques par nature, tous ces rites cessent d'être des rites religieux. Il y a dans

question, comme on l'a proposé<sup>109</sup>, de mettre la magie complètement en dehors des phénomènes religieux. Mais tout en constatant leurs rapports, il ne faut pas méconnaître les différences qui les séparent. Les rites de la religion ont un caractère différentiel qui tient à la nature exclusivement sacrée des forces auxquelles ils s'appliquent. Nous pourrions donc, en concluant, les définir : *des actes traditionnels efficaces qui portent sur des choses dites sacrées.*

## II. La prière

Nous sommes maintenant en état de montrer qu'un groupe considérable de faits que tout le monde désigne sous le nom de prières, présente tous les caractères du rite religieux tel qu'il vient d'être défini.

En premier lieu toute prière est un acte<sup>110</sup>. Elle n'est ni une pure rêverie sur le mythe, ni une pure spéculation sur le dogme, mais elle implique toujours un effort, une dépense d'énergie physique et morale en vue de produire certains effets. Même quand elle est toute mentale<sup>111</sup>, qu'aucune parole n'est prononcée, que tout geste est presque aboli, elle est encore un mouvement, une attitude de l'âme.

---

le rituel de la religion, des actes, des choses, des idées que celle-ci peut utiliser comme les utilise la magie, à laquelle elle vient faire concurrence. C'est pourquoi, malgré M. Caland, qui range (après Sten Konow. *Das Sâmavidhânabrahmana, Ein altindisches Handbuch der Zauberei*, 1893), parmi les rites magiques (mantras et manuels) les sacrifices spéciaux à tel ou tel but (« Over de Wenschoffers », *Versl. en Mededeel. der Kon. Akad. d. Wetensch. Afd. Letterk.* IV, V, p. 436 ; « Altindische Zauberei, Darstell. d. Altind. Wunschopfer », *Verhdl. d. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Letterk.*, X, n° 1, 1908), nous dirons que ces rites sympathiques et autres font partie de la religion.

109. M. Frazer. Cf. plus loin ; cf. Hubert et Mauss, *Mélanges*, p. XXX.

110. Cf. *Encyclopédie des sciences religieuses* (Lichtenberger), art. « Prière ».

111. Ainsi il n'est aucune Eglise ou secte chrétienne qui n'ait rattaché la notion de prière à celle de l'édification (*οικοδομη*), dans laquelle est précisément impliquée cette idée de l'acte, I. Pierre, 2, 5 ; I Cor., 14, 4, sqq.

De plus elle est un acte traditionnel en tant qu'elle fait partie d'un rituel. Nous avons vu d'ailleurs que, même là où elle paraît le plus libre, elle est encore liée par la tradition. En tout cas si l'on rencontrait des actes religieux qui, tout en ressemblant par certains côtés à la prière, ne présenteraient aucune trace de conformisme, une différence aussi essentielle nous obligerait à les classer à part et à les désigner par un autre nom.

/75/ Elle est également efficace et d'une efficacité *sui generis*, car les mots de la prière peuvent causer les phénomènes les plus extraordinaires. Certains rabbins des premiers temps pouvaient, par une *berakâ* dite à propos, transmuter l'eau en feu<sup>112</sup>, et les grands rois pouvaient, par certaines formules, changer les brahmanes impies en insectes que dévoraient les villes changées en fourmilières<sup>113</sup>. Même lorsque toute efficacité semble avoir disparu de la prière devenue pure adoration, lorsque tout le pouvoir semble réservé à un dieu, comme dans la prière catholique, juive ou islamite, elle est encore efficace, car c'est elle qui incite le dieu à agir dans telle ou telle direction.

Enfin son efficacité est bien celle des rites religieux, car elle s'adresse à des forces religieuses. Par cela même elle se trouve distinguée d'un autre fait voisin avec lequel elle a été souvent confondue : l'incantation. Celle-ci en effet consiste aussi en paroles efficaces. Mais, en principe, la pure incantation est une et simple, elle ne fait appel à aucune force extérieure à elle-même. Elle agit seule, c'est le sort prononcé qui, directement, s'attache à la chose ensorcelée. Elle constitue donc essentiellement un rite magique et nous avons un moyen très simple de distinguer ces deux ordres de faits. Nous dirons qu'il y a probablement prière toutes les fois que nous serons en présence d'un texte qui mentionne expressément une puissance religieuse. À défaut de cette mention, nous userons encore de la même dénomination, si le lieu, les circonstances, l'agent du rite ont un caractère religieux, c'est-à-dire s'il est accompli /76/ dans un lieu sacré, au cours d'une céré-

112. Blau, *Altjüdisches Zauberwesen*, 1901, p. 16, sqq.

113. Les pouvoirs du *mantra* sont un des ressorts les plus puissants de la littérature épique et védique.

monie religieuse ou par une personnalité religieuse. Dans les autres cas nous dirons qu'il y a incantation magique pure ou forme mixte.

Mais entre les incantations et les prières, comme généralement entre les rites de la magie et ceux de la religion il y a toutes sortes de degrés. Certaines prières en effet sont par certains côtés de véritables incantations. Par exemple celles qui servent à consacrer produisent nécessairement la consécration. Inversement certaines incantations contiennent des louanges et des sollicitations aux démons ou aux dieux, auxquels elles s'adressent. D'un autre côté entre les deux domaines, il y a de perpétuels échanges. De très grands dieux peuvent être priés d'accorder leur concours à des rites magiques fort secondaires. Dans l'Inde, Varuna intervient dans la guérison magique de l'hydropisie<sup>114</sup>. La plus ancienne prière mystique de l'Inde se trouve dans l'Atharva Véda, Véda des incantations ; dans le Rigvéda<sup>115</sup> elle servait à un rite solaire qui était de nature sympathique, et on peut l'interpréter soit comme un exposé mystique soit comme une série de devinettes<sup>116</sup>. Quel- /77/ quefois c'est le système de la prière qui finit par s'annexer lui-même l'incantation : ainsi le traité Berakhôt dans la Mischnâ et les Talmud<sup>117</sup>, se compose normalement de véritables incantations qui n'ont rien de religieux en dehors de l'invocation à Iahvé par laquelle elles débutent. L'Atharva-Véda après avoir été longtemps tenu en dehors du cercle des Védas, finit

114. *Kauçika sûtra*, 25, 37, etc. *Atharva Veda*, I, 10, cf. V. Henry, *La magie dans l'Inde*, p. 209.

115. Nous faisons allusion à l'hymne R. V., I, 164 = A. V. IX, 9 et 10. employé au *mahâvrata* (*Çaṅkhâyana çrauta sûtra*, 16, 22, 7. Cf. Sâyana ad R. V. I, 164) et à un rite de prospérité (*Kauçikasûtra*, 18, 25), lequel fait d'ailleurs partie du recueil des Upanisad, *Aitareya Aranyaka*, 5, 3, 2.

116. On peut à notre avis concilier les deux traductions. Les représentants de la seconde sont : Haug, « Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche », *Sitzber. d. phil. mat. Classe d. K. Bayer. Ak. d. Wiss.* II ; V. Henry, *Atharva Veda*. Les livres VIII et IX, p. 107 sq., 143 sq ; M. Deussen est celui qui a donné l'interprétation la plus mystique, *Allgem. Gesch. der Philos.* I, 1, p. 105 sq. On trouvera une bibliographie de la question et une traduction fort raisonnable dans Lanmann-Whitney, *Atharvaveda Sambhitâ*, II, p. 533. (Nous remercions sincèrement l'université Harvard du cadeau qu'elle a bien voulu nous faire de ses superbes publications ; celle-ci, et la *Vedic Concordance* de M. Bloomfield nous ont été et nous sont toujours précieuses, indispensables.)

117. Blau, *loc. cit.*, voir *Jewish Encyclopaedia*, t. XXI, p. 713.

par leur être assimilé. C'est-à-dire qu'il devint également un recueil de formules religieuses, un des piliers sur lesquels était censé reposer le monde<sup>118</sup>. Enfin ce qui est prière pour une Eglise devient très souvent recette magique pour les fidèles d'une Eglise différente. — Puisque donc ces deux ordres de rites sont à ce point voisins, puisqu'il y a entre eux des communications constantes, et qu'ils sont comme dans un état de continuelle osmose, on peut prévoir qu'il nous sera impossible de les séparer radicalement au cours de notre étude. Nous devons même nous attendre à rencontrer bien des faits ambigus qui ne comportent exactement aucune qualification précise. Si nous nous en tenions à la seule considération de la prière *stricto sensu*, nous nous exposerions à voir surgir çà et là des prières auxquelles nous ne saurions assigner d'origine et à en voir s'évanouir d'autres sans que nous puissions dire où elles ont disparu. D'ailleurs comme les faits de la /78/ religion et ceux de la magie font, dans une société donnée, partie d'un même système et se rattachent peut-être à une même origine, l'étude comparative ne peut manquer d'en être intéressante. Toutefois il n'en était pas moins nécessaire de les distinguer par un signe objectif ; car c'est à cette condition qu'il nous sera possible de marquer la place respective de l'incantation et de la prière, tout en déterminant les liens qui les unissent.

Mais l'ensemble des rites religieux doit être divisé en deux grands ordres : les uns sont manuels, les autres oraux. Les premiers consistent en mouvement du corps et déplacement d'objets, les autres en locutions rituelles. On conçoit en effet que la parole ait un tout autre pouvoir d'expression que le geste, et que n'étant point faite de manœuvres mais de simples mots, elle ne puisse devoir son efficacité aux mêmes causes. La prière est évidemment un rite oral. Ce n'est pas qu'il n'y ait des cas incertains dont la classification est parfois difficile. Ainsi, on pourrait dire avec une certaine raison que dans la prière mentale il n'y a rien de verbal. Mais en réalité une oraison intérieure est encore une oraison, et pour qu'il y ait langage il n'est pas nécessaire que le mot soit matériellement pro-

118. On trouvera une excellente histoire de cette destinée de l'Atharva veda dans Bloomfield, « The Atharva Veda ». *Grundr. d. Indo-Ar. Philol.* p. B, sq.

noncé. C'est toujours un acte mental <sup>119</sup>. — D'autre part il y a certains rites manuels, nettement symboliques que l'on pourrait appeler des prières, parce qu'ils sont en réalité une sorte de langage par geste ; par exemple toutes les dramaturgies religieuses, qui ont pour but de reproduire les hauts faits des dieux, leurs luttes contre les /79/ démons, etc., sont des pratiques équivalentes aux chants priés qui racontent aux dieux leur propre histoire et les incitent à renouveler leurs exploits. Mais elles ne sont que sur la marge de la prière, comme le langage par gestes est sur la marge du langage articulé, et par conséquent, nous ne les retiendrons pas dans notre définition. — Au contraire il y a certains rites oraux que nous considérerons comme des prières, quoiqu'ils soient devenus manuels par une série de dégradations, c'est ce que nous avons appelé les régressions de la prière. Leur origine en effet est toujours orale, c'est à la vertu des mots qu'ils doivent leur pouvoir.

Mais tous les rites religieux oraux ne sont pas des prières : c'est le cas du serment, du contrat verbal d'alliance religieuse, du souhait, de la bénédiction et de la malédiction, du vœu, de la dédicace orale, etc. — Un trait essentiel les distingue. Leur principal effet consiste à modifier l'état d'une chose profane à laquelle il s'agit de conférer un caractère religieux. Un serment, un contrat rituel <sup>120</sup> est destiné à consacrer avant tout une parole donnée, à la mettre sous la sanction des dieux témoins. Par le souhait, un événement acquiert une vertu qui en assure la réalisation <sup>121</sup>. Dans la bénédiction et la malédiction, c'est une personne qui est bénie ou maudite. Dans le vœu ou la dédicace <sup>122</sup>, la promesse ou la présentation font passer une chose dans la sphère /80/ du sacré. Sans

119. Cf. Paul, *Ephes*, V, 17, 18 : δέξατε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ἧ ἔστιν ὁ ὄψιμα θεοῦ διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δειξέως, προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι... κ. τ. λ.

120. Sur le serment dans l'antiquité classique, voir Glotz art. *Jusjurandum*, Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités* ; Hirzel, *Der Eid*, Leipz. 1902 ; Wenger, « Der Eid in den griech. Papyrusurkunden », *Zeitschr. d. Savigny Stiftung*, 1902, XXIII, R. Abth. 158-274 ; cf. Huvelin, « Magie et droit individuel », *Année sociologique*, 10, p. 32, n. 1, 12 et Westermarck, *Origin and Evolution of Moral Ideas*, I, 58-61, etc.

121. Voir G. Rousse, *Greek Votive Offerings*, 1903.

122. Voir Rousse, *ib.* ; R. Andree, *Votiv-und Weihgaben*, 1906.

doute tous ces rites mettent en mouvement des puissances religieuses, qui contribuent à donner cette qualité nouvelle à ce qui est déclaré, souhaité, voué. Mais le terme de l'acte n'est pas l'influence conquise sur les choses religieuses, c'est le changement d'état produit dans l'objet profane. — Au contraire la prière est avant tout un moyen d'agir sur les êtres sacrés ; c'est eux qu'elle influence, c'est chez eux qu'elle suscite des modifications. Ce n'est pas qu'elle n'ait quelque retentissement dans le domaine commun ; d'ailleurs, il n'y a vraisemblablement pas de rite qui ne serve en quelque manière au fidèle. Quand on prie, on attend généralement quelque résultat de sa prière, pour quelque chose, ou pour quelqu'un, ne fût-ce que pour soi<sup>123</sup>. Mais ce n'est là qu'un contre-coup qui ne domine pas le mécanisme même du rite. Celui-ci est tout entier dirigé vers les puissances religieuses auxquelles il s'adresse, et c'est secondairement, par leur intermédiaire, qu'il lui arrive d'affecter les êtres du profane. Parfois même tout son effet utile se réduit au simple réconfort qu'elle apporte au priant, c'est le monde divin qui absorbe presque tout son efficace. — Toutefois, la différence entre la prière et les autres rites religieux oraux n'est point tellement tranchée qu'on puisse dire avec précision où l'une commence et où les autres finissent. Une prière peut servir de serment<sup>124</sup> ; un souhait peut prendre la forme d'une prière. Une supplication peut s'intercaler dans une bénédiction. On peut vouer quelque chose à un dieu par une formule nettement précative. Mais si ces deux régions de /81/ la vie religieuse sont séparées par des frontières indécises, elles ne laissent pas d'être distinctes, et il importait de marquer cette distinction pour prévenir les confusions possibles.

Nous arrivons donc finalement à la définition suivante : *la prière est un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées*<sup>125</sup>.

123. A remarquer l'emploi du moyen dans les verbes εἰχομαι, praecor.

124. Cf. Cheyne, « Blessings and Cursings », *Encyclo. Bibl.*

125. De ce point de vue il est inutile de distinguer entre le charme et la prière, comme le font MM. Marrett et Farnell (cf. plus loin). Non seulement dans toute prière, il y a, même en adoptant leur terminologie, un charme, mais encore il est inexact d'exclure toute théurgie de toute religion.

## LIVRE II

### NATURE DES RITES ORAUX ELEMENTAIRES

#### CHAPITRE PREMIER - HISTORIQUE DE LA QUESTION ET DÉLIMITATION DU SUJET

Maintenant que nous sommes en possession d'une définition du rite oral religieux et, en particulier, de la prière nous pouvons entrer dans la discussion du seul problème que nous nous soyons assigné dans ce premier travail : celui des origines de la prière qui va nous forcer d'ailleurs à traiter du problème, plus général, de l'origine de la croyance aux formules religieuses, dans les sociétés à structure primitive.

#### I

Si la littérature scientifique relative à la prière en général se réduit à peu de chose, comme on l'a vu, celle qui concerne la question spéciale qui nous occupe est encore plus maigre. C'est à peine si nous pouvons citer quelques noms.

Des deux philosophes de la religion dont nous avons discuté les doctrines, l'un, Sabatier, passe, après un rapide coup d'œil, à côté du problème sans même chercher à établir la matérialité des faits : il ne s'assure pas si la prière, telle qu'il l'entend, c'est-à-dire conçue comme la « religion en acte et en esprit » est bien le phénomène universel qu'il dit<sup>126</sup> ; l'autre, Tiele<sup>127</sup> se borne à opposer des objections dialectiques à ceux qui veulent déduire la prière primitive de formules théurgiques ; il n'invoque comme faits à l'appui de son dire que certaines formules très raffinées de religions déjà très élevées<sup>128</sup>. Au surplus, l'un et l'autre<sup>129</sup>, comme la plupart des

126. *Esquisse*, p. 23, 40.

127. *Elements of the Science of Religion*, Edimbourg, 1898, II, p. 150.

128. *Ib.* p. 154.

129. Comme leurs imitateurs, R. Pfeiderer (*Grundriss der Religionsphilosophie*, p. 190) ; Bousset (*Das Wesen der Religion*, leçons de Göttingen, Göttingen, 1904, p. 21). Un anthropologue disert, M. Crawley, est tombé dans la même erreur. Il est vrai que son ouvrage a un caractère philosophique, *The Tree of Life*, 1906, p. 62, 182. Il connaît pourtant les faits australiens et discute l'interprétation que M. Frazer en propose, mais il conduit le débat en théologien (M. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. p. 180, a la même attitude). [Cf. l'analyse de ces textes *supra*].

philosophes de la religion, ne sont guère préoccupés de chercher la forme et le sens exact des rites dans les sociétés inférieures ; tout leur travail est tendu vers la critique ou vers la démonstration de l'excellence de certains états d'âmes religieux.

Parmi les anthropologues il n'y a que MM. Tylor, Farrer et Max Müller qui aient touché à la question.

Pour le premier<sup>130</sup> la prière aurait commencé par être une simple expression, immédiate, d'un désir matériel, et aurait été adressée aux puissances surnaturelles, aux esprits dont l'animisme explique la naissance. Les Américains du Nord seraient précisément à ce stade de l'institution ; les Hindous de l'antiquité, les Grecs et les Romains ne s'en seraient pas dégagés. Mais M. Tylor, à cette époque où l'anthropologie, la sociologie se fondaient à peine, mêlait tous les peuples primitifs en un genre immense, sans espèces, ni hiérarchies. Il débutait donc par des rituels qui sont évidemment déjà d'un rang très élevé<sup>131</sup> dans des sociétés d'une civilisation déjà haute. Et d'autre part, en vertu de son système animiste, il supposait acquise, dès l'origine, la notion de personnalités à la fois spirituelles et divines, laquelle est, à notre avis, une notion tardive, et que la prière, à sa naissance, contribuera précisément à former.

La théorie de Max Müller<sup>132</sup> est en partie identique à la théorie de M. Tylor, en partie à celle de Farrer ; le philologue s'est, ici, comporté en anthropologue. Il part des faits que venait, récemment, de signaler M. Codrington<sup>133</sup> chez les Mélanésien, et ses indications ne sont pas sans importance. Il entrevoit clairement qu'il existe des prières différentes de ce que nous avons coutume de nommer ainsi, et qui pourtant ont droit à ce nom. Dans une rapide esquisse des formes qu'elle revêt il émet l'idée qu'elle aurait débuté par des expressions telles que « que *ma* volonté soit faite » pour aboutir à des expressions tout opposées, « que *ta* volonté soit faite<sup>134</sup> ». Entre ces deux types caractérisés s'étageraient les prières sémitiques, védiques. Mais ces développements brillants ne peuvent suppléer à des preuves. D'abord si les formules citées ont bien un caractère primitif, comme elles coexistent, d'après

130. *Civilisation primitive* (tr. fr.), II, p. 468.

131. Voir Waitz, *Anthropologie der Naturvölker* (2), IV, p. 508.

132. « On Ancient Prayer » in *Semitic Studies* (Kohut). Berlin, Calvary, 1896, p. 1-51). (extrait d'un cours non publié, fait en 1895 à Oxford). Cf. Préface à Wyatt Gill, *Myths and Songs of South Pacific*. Lond. 1890.

133. *The Melanesians*, etc. Oxford, 1890.

134. *On Ancient Prayer*, p. 41. Cf. *Anthropological Religion*, Londres, 1893, p. 320.

M. Codrington, avec d'autres prières, d'une valeur supplicatoire précise<sup>135</sup>, rien n'établit, en fait, que les unes soient plus primitives que les autres et que l'injonction ait précédé l'invocation. D'autre part, le problème fondamental concernant la prière reste à traiter. Comment des mots peuvent-ils avoir une vertu, commander à une divinité ? C'est ce qui demeure incompréhensible, surtout si l'on admet les doctrines de Max Müller sur l'origine de la religion, universelle, sens, commun à tous les hommes, de l'infini. Même on ne s' imagine pas comment Max Müller ne s'aperçut pas de la contradiction grave qui existait entre ses deux doctrines : car si la prière a débuté par l'incantation, la magie, c'est que la divinité n'était nullement conçue comme représentation d'un infini de grandeur et de moralité.

Max Müller se rattachait<sup>136</sup> en somme à une intéressante dissertation d'un des initiateurs, un peu oublié, de nos études, M. Farrer<sup>137</sup>. Celui-ci partant de faits américains, africains, polynésiens, soutient que la prière « des sauvages » fut d'abord une incantation magique. Mais, d'une part, les rituels de l'observation desquels il parlait contiennent bien autre chose que des enchantements ; ils comprennent d'importants rites oraux qui ne peuvent être considérés comme tels. Et, d'autre part, les sociétés très avancées, à religions fort élevées, qu'il étudiait ne pouvaient lui fournir ni des faits suffisamment primitifs, ni des moyens d'aborder la question fondamentale de l'efficacité des mots.

Il semble pourtant que, à part M. Tylor, il règne une certaine unanimité sur la question de la forme primitivement incantatoire de la prière. Deux travaux récents /89/ de M. Marett<sup>138</sup> et de M. Rivers<sup>139</sup> considèrent en somme cette théorie comme une vérité acquise ; l'un voit toute l'évolution religieuse allant de l'enchantement à la prière, qu'il restreint à la supplication ; l'autre marque d'une façon intéressante le caractère qu'il croit exclusivement magique de la liturgie des Todas<sup>140</sup>, [5] qu'il considère comme primitifs, mais qu'il sait distinguer pourtant des formules proprement maléficiaires.

135. *The Melanesians*, p. 71, p. 123.

136. Il ne la cite pas, mais le livre eut assez de succès pour que nous pensions qu'il fut connu de l'un des fondateurs de la science des religions.

137. « The Prayers of Savages », in *Primitive Manners and Customs*, London, 1872.

138. « From Spell to Prayer ». — *Folklore*, 1904, p. 132, sq.

139. « On Toda Prayers ». — *Folklore*, 1904, p. 166, sq.

140. Cf. *The Todas*, Macmillan, 1906, p. 216, sq [5] Cf. plus loin, L. R. Farnell, *Evolution of Religion* (Crown Theological Series), 1905, chap. III. « History of Prayer. »

Partant du travail et des documents de M. Marett, un historien de la religion grecque, M. Farnell, dans un livre sur l'évolution de la religion, a récemment émis quelques hypothèses sur l'« histoire de la prière <sup>141</sup> ». Il se distingue pourtant de ses prédécesseurs sur un point. S'il admet, comme eux qu'il puisse y avoir des peuples sans prières, bornés, en fait de rituel oral, aux charmes, il croit cependant que, dès l'origine, au charme s'est opposée la prière pure, où le Dieu a été invoqué comme un parent et un ami. Pour lui, il faut classer les religions suivant une sorte de dosage des charmes et des prières qu'elles contiendraient toutes. Nous aurons assez souvent, dans la suite, à discuter cette théorie pour ne pouvoir élever ici un débat qui supposerait terminé l'examen des faits. Il nous suffit /90/ d'avoir indiqué le lien qui la rattache à l'hypothèse actuellement en honneur.

Cependant toutes ces théories pèchent par de graves défauts de méthode. En premier lieu, si les rites oraux débutèrent par la magie comment et pourquoi la prière en est-elle sortie ? Pourquoi la nature, le dieu cessent-ils d'être dépendants de la voix de l'homme <sup>142</sup> ? Parce qu'on s'aperçoit expérimentalement des échecs du rite ? Mais outre que, justement la croyance à la magie elle-même est fondée sur l'impossibilité d'une pareille mise à l'épreuve <sup>143</sup>, on n'explique nullement pourquoi ces puissances que l'on cesse de contraindre, on se met à les invoquer au lieu, simplement, de cesser de leur parler. En second lieu, tous ces travaux laissent dans l'obscurité l'origine non seulement de la prière, mais encore de l'incantation dont il s'agit précisément d'expliquer la possibilité. Car faire du charme oral ou de la requête adressée à l'esprit la forme primitive de la prière ne suffit pas pour qu'on comprenne comment ce charme a pu être cru actif, cette requête nécessitante, utile. En troisième lieu, tous partent de comparaisons hâtives. Aucun ne nous décrit un système liturgique qui serait entièrement réduit à l'incantation. Aucun n'étudie de faits suffisamment primitifs pour que nous soyons assurés

141. *Op. cit.*, p. 167 ; la preuve citée est empruntée à un article de M. Latham, « The Tribes and Subtribes... the Bahr el Gazal », *Journ. of the Anthr. Inst.* 1904, p. 165. Elle ne vaut pas. Le texte veut simplement dire qu'il n'y a pas de prières adressées au grand Dieu. Et l'affirmation est d'ailleurs elle-même assez invraisemblable, car les peuples Nilotiques, arrivés à un haut degré de civilisation, sont parmi les plus religieux des peuples africains.

142. M. Frazer a appliqué cette théorie à la magie et à la religion qu'aurait précédé un âge magique de l'humanité, cf. *Golden Bough*, II, 140 sqq. III, 530 sq.

143. Voir Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la Magie », *Année sociologique*, 7, p. 101 sq.

qu'il n'en existe pas de plus proches de ceux qu'on peut se figurer avoir été les formes primaires de l'institution. C'est à ce triple défaut qu'il nous faut échapper.

/91/ II

Pour cela il nous faut choisir comme terrain de recherches un groupe de sociétés bien délimitées, où le rituel oral se présente dans les conditions suivantes : 1° il faut qu'il ait un caractère religieux assez accusé, pour que nous soyons assuré, au cas où il ne serait pas composé seulement de pures prières, mais des rites plus complexes, que la prière peut être déduite de ces rites sans lacune impossible à combler ; 2° il faut qu'il soit observable dans des conditions telles que l'explication même de ces rites soit possible, c'est-à-dire telles qu'on puisse, avec quelque chance de succès, former une hypothèse sur l'origine de la foi mise en eux ; 3° il faut que l'on soit bien assuré que, dans ces sociétés, il n'y a pas d'autres modes de rites oraux que ces modes primitifs, et qu'il n'est pas possible de trouver, dans l'état actuel de nos connaissances, de phénomènes plus élémentaires.

A cette triple exigence, répond, croyons-nous, l'observation des sociétés australiennes<sup>144</sup> [6]. Ce sera à la /92/ suite de ce travail à le démontrer. Mais il est utile d'indiquer, brièvement, ici, que nous ne pouvions pas trouver un champ d'observation plus favorable.

En premier lieu, parmi les sociétés actuellement observables ou historiquement connues, nous n'en connaissons pas qui présentent à un degré égal les signes incontestés d'une organi-

---

144. Nous ne tiendrons pas compte, sauf pour indiquer des références, des rapprochements, des faits tasmaniens, bien que les indigènes de Tasmanie aient été certainement de même souche que les Australiens, et aux plus primitifs, c'est ce qui est admis généralement : voir Howitt, « President's Address », *Austral. Ass. Adv. Sc.* 1898, IV, Melbourne ; *Native Tribes of South-East Australia* (dorénavant *S. E. A.*), Londres 1905, ch. I. On trouvera d'ailleurs tous les documents utiles rassemblés dans la monographie de M. Ling Roth, *The Tasmanians*, Halifax, 1899. [6] — L'observation des Tasmaniens, si elle avait pu être faite, eût été capitale pour nous, puisqu'ils représentaient, vivants, une période de l'humanité disparue, dans nos régions avec les civilisations paléolithiques les plus anciennes, cf. Tylor, « On the Tasmanians as Representatives of Eolithic Man, » *Journal of the Anthropological Institute* (dorénavant *J. A. I.*), 1895, p. 413. — Mais les Tasmaniens ont été détruits avant qu'on eût pris sur les sociétés qu'ils formaient aucune observation précise. Cependant, les quelques documents qui les concernent ne contredisent aucune des données fournies par les religions australiennes, et même certains pourront être précieux à titre de comparaison.

sation primitive et élémentaire. Petites, pauvres, de faible densité, arriérées au point de vue technologique, stagnantes au point de vue moral et intellectuel, possédant les structures sociales les plus archaïques que l'on puisse imaginer, elles permettent même de se représenter schématiquement, tout en supposant derrière elles une longue histoire, les premiers groupements humains dont les autres tirent leur origine. Nous n'allons pas jusqu'à soutenir, comme M. Schœtensack<sup>145</sup>, dans une sorte d'ivresse anthropologique, qu'ils sont les hommes primitifs ; que, demeurés au berceau de la race humaine, à l'endroit où celle-ci est née par évolution, ils n'ont jamais eu besoin d'innover, d'évoluer. Néanmoins nous ne connaissons que deux groupes d'hommes, dits primitifs, qui nous donnent l'impression que leur histoire parte d'aussi bas, et ait été aussi peu traversée par les vicissitudes de la vie et de la mort des races, des civilisations, des sociétés. Ce sont d'abord les Aghans de la terre de Feu<sup>146</sup>, mais ils /93/ sont actuellement à peu près disparus avant d'avoir été systématiquement décrits<sup>147</sup>, ils étaient peut-être plutôt dégénérés que vraiment primitifs [7]. Ce sont ensuite les Seri de l'île de Tiburon dans le golfe de Californie. Mais la monographie de M. Mac Gee est, croyons-nous, superficielle<sup>148</sup>, l'auteur est demeuré peu de temps parmi eux, et ils restent en somme presque inconnus ; d'ailleurs, si par certains côtés ils paraissent être primitifs<sup>149</sup>, ils semblent bien aussi avoir derrière eux une longue histoire<sup>150</sup>, et leur langue et leur race les rattachent nettement au grand groupe américain des Yuma, Pima, Papagos, etc.<sup>151</sup>.

145. « Die Bedeutung Australiens für die Geschichte der Menschheit, » in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1901, p. 127, sq., cf. Klaatsch. *Verhandld. Deut. Anthro. Tags. z. Frankfurt*, in *Mitthlg. d. Anthr. Gesell. in Wien*, 1907, p. 83.

146. A bien distinguer des Onans, sur lesquels voir Bunsen, « The Onans of Tierra del Fuego, » in *Geographical Journal*, 1905, I, p. 513, qui sont des Patagonsiens immigrés ; ils se rattachent par suite à la grande race et à la grande civilisation caraïbe ; sur celle-ci cf. Verneau, *Les Patagonsiens*, Paris, 1899. [7]

147. Hyades et Deniker, *Mission scientifique à la Terre de Feu*, vol. IV. Les observations sur la religion, en particulier, sont sommaires et ont été prises dans de mauvaises conditions. [7]

148. « The Seri Indians », in *XVII<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 2 Pt. Washington, 1899 (1900).

149. Absence du « sens du couteau ». Mac Gee, *loc. cit.* p. 152 \*, 154 \* ; réduction des groupes sociaux à deux clans totémiques, croyances amorphes, p. 269.

150. Poterie, celle des « olle » en particulier, Mac Gee, *loc. cit.* p. 220 \* arc composite, p. 195 \*, sq.

151. Sur ce point, cf. Mac Gee, *loc. cit.* p. 293 \*, sqq., et Alzadar, *Estudios sobre los Indios del Mexico Norte*, Mexico, 1903, p. 180 sq. (semble être inspiré par les documents de M. Mac Gee).

Les autres parties de l'humanité qu'on a l'habitude de considérer comme primitives, ne le sont pas. Même les pygmées africains <sup>152</sup> [8], les négritos de Malaisie <sup>153</sup> [9] qui sont évidemment fort « sauvages » /94/ comme on dit, vivent au milieu de grandes civilisations barbares, bantou ou nilotique en Afrique, malayo-polynésienne en Malaisie ; et ils participent dans une certaine mesure à celles-ci. Quant aux Veddhas <sup>154</sup> et aux sauvages asiatiques, on a fait justice des théories échafaudées sur le dénuement de leur civilisation et leur privation de religion [11].

Non seulement les sociétés australiennes portent des signes de primitivité, mais elles sont encore à la fois assez nombreuses, assez homogènes et en même temps assez hétérogènes entre elles pour former un groupe éminemment favorable à des recherches sur l'ensemble d'un rituel et de ses variations. Bien qu'étendant leur habitat sur tout un continent elles forment pourtant une sorte de tout, d'unité ethnique comme on dit improprement, de « province géographique » comme disait Bastian <sup>155</sup>, c'est-à-dire qu'elles ont une civilisation,

152. Voir la bibliographie les concernant, M. Schmidt, « Die Pymäer des Ituri, » in *Zeitschr. f. Ethno*, 1905, p. 100 sqq., y ajouter Mgr Le Roy, *Les Pygmées africains*, Paris, Mame, 1905. [8]

153. Sur ceux-ci voir les ouvrages cités par MM. Skeat et Blagden, *The Pagan Races of the Malay Peninsula*, Macmillan, 1906, p. XXX, sq. [9] Sur les Négritos des Philippines, voir les publications de l'*Ethnological Survey*, dirigé par M. Jenks ; cf. *Année sociologique*, 10, p. 213. Ceux-ci ont assez complètement perdu toute originalité. [10]

154. Ce sont MM. Sarrasin qui ont lancé ces légendes, *Die Veddahs von Ceylon*. Bale, 1888. Nous attendons donc avec impatience et quelque défiance leurs observations sur les Toalas de Célèbes. [11]

155. Sur la notion de la province géographique, voir Bastian, *Das elementare Völkergedanke*, Berlin, 1874. Convenons qu'il est incontestable qu'au nord de l'Australie se sont exercées des influences malaises, au nord-est des influences océaniques : voir Maj. Campbell, « Mem. Resid. Melville Isl. and Port Essington, » *Journ. Roy. Geogr. Soc.* 1843, vol. 13, p. 180, sq. G. W. Earl, « On the Aboriginal Tribes of the Northern Coast of Australia. » *Journ. Roy. Geogr. Soc.* 1845, vol. XVI, p. 239 ; cf. N. W. Thomas, « Australian Canoes and Rafts, » *J. A. I.* 1905, type 3, p. 70. Cependant le présent travail pourra être considéré comme contribuant à établir cette unité des populations australiennes. Le seul qui l'ait contestée, c'est M. Mathew, *Eaglehawk an Crow*, (Londres, Nutt, 1899,) qui voit même dans la division des clans primaires la preuve de l'existence de deux races séparées et attribue l'une au rameau papouan, l'autre à la branche dravidienne de l'humanité. [12] Nous ne discuterons pas ; cette thèse n'est même pas fondée sur les preuves linguistiques que l'auteur prétend avoir trouvées. Les seuls points qu'on puisse lui concéder : c'est qu'il est fort possible que les Tasmaniens ne soient pas tout à fait de même race ou de même civilisation que les Australiens, et représentent une couche antérieure de population, et cela pour qui l'ait contestée, c'est M. Mathew, *Eaglehawk and Crow*, (Londres,

qu'elles /95/ forment une famille de sociétés unies non seulement par les liens de l'histoire, identité, technique, linguistique, esthétique, des systèmes juridiques, religieux<sup>156</sup>, mais encore par les liens de la race<sup>157</sup>, de telle sorte qu'un certain nombre de thèses applicables à certaines d'entre elles auront des chances d'être applicables aux autres. S'il y a des variations elles s'opèrent à partir d'un fonds commun, où toutes viennent se fondre. Les comparaisons à l'intérieur du groupe se font donc avec les moindres risques. Et ainsi, tout en laissant aux faits leur couleur locale, australienne, du moins pendant tout notre travail de description, nous satisferons à la fois aux exigences de la science qui compare et de l'ethnographie historique qui cherche à spécifier.

Mais cette homogénéité n'exclut pas une certaine hétérogénéité. On a dédaigné dans la civilisation australienne plusieurs courants, plusieurs types<sup>158</sup>. D'autre /96/ part on a distingué, presque unanimement et surtout justement en ce qui concerne

---

des raisons d'ordre géologique (cf Howitt, *loc. cit.*), et zoologique (absence du dingo, cf. *Transactions of the Royal Society of South Australia*, Mémoire II) et technologique (voir Tylor, *loc. cit.*).

156. Sur ce point nous renvoyons simplement aux travaux des ethnographes ; il y aurait bien des réserves à faire sur beaucoup d'entre eux, mais ils n'en ont pas moins leur valeur : voir Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV, 2 ; Brough Smyth, *Aborigines of Victoria*, Melbourne 1875, I, p. LXXX sqq. ; Curr. *The Australian Race*, 1882, I, p. 28 sqq. ; Howitt, *locis citatis* plus haut ; Schotensack, *op. cit.* ; F. Graebner, « Kulturstadien und Kulturkreise in Australien und Melanesien », *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 410, sqq. Les premiers observateurs avaient déjà noté ces uniformités, surtout linguistiques, voir J. Eyre, *Journey of discovery*, etc., 1835, II, app.

157. Voir Topinard, *Les Indigènes australiens*, Paris, 1878 ; Helms, « Anthropology » in *Trans. Roy. Soc. South Australia*, 1895, vol. XVII.

158. Nous considérons comme acquis les résultats des travaux de Howitt, sur les types d'initiation, Cf. *S. E. A.* conclusion p. 618. sqq., de M. Thomas sur les arts nautiques, cf. *op. cit.* Déjà nous sommes obligés de tenir sous quelque soupçon les travaux de ces mêmes auteurs, si distingués qu'ils fussent, sur les classes matrimoniales, Howitt, *Ibid.* p. 150 sqq. ; Thomas, *The Marriage Laws of Australians*, Cambridge Univ. P., 1906. — L'hypothèse, émise à ce même propos, par M. van Gennep d'une double origine du système de filiation, est sans fondement. *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, Maisonneuve, 1906, p. xc. M. Graebner, l'adopte au fond, et sans beaucoup plus de raisonnements, voir F. Graebner, « Kulturschichten und Sozialverhältnisse in Australien », *Globus*, 1906, I, p. 323, 373, etc. — Pour nous, il n'y a de démontré que l'existence de ces types et de ces courants. Mais nous attendons plus de la constitution d'une technologie comparée et d'une philologie comparée des Australiens que de travaux qui soulèvent tout d'un coup trop de questions sociologiques encore mal élucidées. On pourra cependant suivre, de façon fort sûre et fort claire, dans le travail de M. Thomas, un certain nombre d'usages concernant les régimes familiaux.

les phénomènes religieux, plusieurs stades d'évolution<sup>159</sup>. Le débat porte sur le rang à assigner aux diverses sociétés. Nous-même nous serons obligé d'aborder la question. Mais peu importe en ce moment. Il suffit à notre travail que cette diversité elle-même ne soit pas mise en doute. Il suffit que nous donnions bien ici la sensation que toutes les sociétés que nous allons étudier ne sont ni toutes à un même niveau, ni toutes uniformisées et orientées dans les mêmes voies. Car si, à travers ces variations, nous pouvons arriver à constituer un type de rites oraux primitifs, si nous pouvons en établir la probable universalité pour cette masse de sociétés diverses, c'est que nous aurons touché à un phénomène nécessaire pour des sociétés de ce genre. En même temps, les variations de grandeur, de forme, de teneur, de saveur religieuse même, auxquelles sera soumis ce type de rites, ne seront pas, maintes fois, moins intéressantes à observer que le type général lui-même. Se rattachant elles-mêmes à des phénomènes sociaux déterminés, elles s'expliqueront et, expliquées, serviront à l'explication générale.

Ajoutons que les sociétés australiennes commencent à être parmi les mieux connues de celles qu'on est convenu d'appeler primitives. Non seulement les dernières expéditions de MM. Spencer et Gillen<sup>160</sup>, les dernières /98/ recherches de

159. Frazer, « The Beginnings of Totemism and Religion, » *Fortnightly Review*, 1905 ; Spencer in « Presid. Address. » *Austral. Ass. Adv. sc.*, 1904, VIII, p. 160 (primitivité des Aruntas), contra Howitt, S. E. A. 150 sq. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 175 ; van Gennep, *Mythes*, etc. p. LXXX. Cf. Thomas in *Man*, 1904, n° 40 ; 1905, n° 42 ; 1906, n° 42, à la suite de M. Durkheim, sur le « Totémisme », *Année sociologique*, 5 (1902). 8 (1903-1904).

160. *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, 1899 (dorénavant N. T.), *The Northern Tribes of Central Australia*, Macmillan, 1904 (dorénavant N. T. C.) seront parmi nos principales sources. MM. Spencer et Gillen ont tous deux la fortune d'avoir été considérés comme « complètement initiés » parmi les Arunta (cf. N. T. C. p. xi), et à ce titre ils ont eu accès à bien des spectacles, à bien des traditions, bien des pratiques qui, même pour des observateurs mieux doués qu'eux, seraient restés secrets. Cependant quelque cas particulier que nous fassions de leurs travaux, nous ne les manierons pas avec une foi aveugle. On trouvera plus loin de nombreuses discussions des documents qu'ils nous transmettent. Voici dans quel esprit ces discussions seront conduites. D'abord il nous paraît certain que les Arunta sont et ont été beaucoup plus touchés par la civilisation européenne que MM. Spencer et Gillen ne veulent bien nous l'indiquer. Cf. N. T. p. 12 et Schultze, « Notes on the Aborigines of the Finke River. » *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1891, vol. XIV, pt. II, p. 218. Entre la fondation de la station d'Alice Springs (où va une diligence régulière depuis quelques années, cf. R. H. Mathews, « Notes on the Languages of Some Tribes of Central Australia », *Journ. R. Soc. N. S. Wales*, XXXVIII, p. 420), bien des coutumes ont pu perdre de

M. W. Roth<sup>161</sup> ont été opérées avec toutes les ressources de l'ethnographie moderne ; non seulement, celles que publient actuellement les missionnaires /99/ du centre sont dirigées à

leur originalité. Voilà pour ce qui touche aux Arunta eux-mêmes. En ce qui concerne les observateurs, eux-mêmes, il y a lieu de distinguer : la connaissance approfondie des faits Arunta semble appartenir à M. Gillen, protecteur des indigènes de la région depuis vingt ans ; et les deux auteurs semblent n'avoir qu'une connaissance peu détaillée des autres tribus, acquise à peu près dans les mêmes conditions pour tous deux. Cependant, si cette étude des Arunta a été extrêmement poussée, d'une part elle ne l'a été que pendant un petit nombre d'années (Cf. les documents que M. Gillen transmet à M. Stirling pour rédiger la section *Anthropology*, IV de la *Horn Expedition*, p. 179 sq.). Elle n'a pas été approfondie également sur tous les points (cf. *Année sociologique*, 2, pp. 219, 221), ainsi nous connaissons à peine treize *intichiuma* sur près de cent qui doivent exister si du moins les principes posés sont exacts, et sans M. Strehlow nous n'en connaîtrions pas les formules. Elle ne porte aussi, vraiment, que sur les groupes d'Alice Springs et des environs. De là les différences notables que nous aurons à noter avec les documents des missionnaires allemands, de la Mission d'Herrmannsburg, sur les bords de la Finke. Elle n'a pas été conduite avec une suffisante sévérité ; MM. Spencer et Gillen semblent s'être fiés par trop aux deux vieillards intelligents avec lesquels ils ont été en rapport (cf. N. T. C. p. XIII et R. H. Mathews, *loc. cit.*, p. 420 ; cf. Klaatsch, « *Schlussbericht meiner Reise etc.* », *Z. f. Ethn.*, 1907, p. 730 ; ils ne se sont pas informés si d'autres qu'eux n'avaient pas déjà commencé et même fort avancé le travail ; ils eussent pu trouver d'utiles secours, philologiques surtout, chez les missionnaires. Cf. H. Kempe, « *Grammar and Vocabulary of the Languages Spoken by the Aborigines of the Macdonnell Ranges* ». *S. A. in Trans. Roy. Soc. S. Austr.* vol. XIV, pt. I, sq., Cf. Planert (d'après le missionnaire Wettengel), *Australische Forschungen*, I, *Aranda Grammatik*, *Z. f. E.* 1907, p. 55 sq. ; et Basedow, *Vergleichende Grammatik*, *Z. f. E.* 1908, p. 105 sq. ; car MM. Spencer et Gillen sont aussi mal doués l'un que l'autre au point de vue philologique : ils n'ont aucun système de transcription, exemple : ce que M. Planert, un linguiste de profession, écrit *atua* (homme) en écriture phonétique ils l'écrivent *ertwa*, ce qui ne donne approximativement le son indiqué qu'en vertu des règles de la prononciation anglaise ; ils ne se sont constitué ni un recueil de textes en arunta, ni un lexique sûr ; ils ne connaissent pas les langues des tribus voisines. Nous n'oserions même affirmer qu'ils aient jamais communiqué avec leurs frères arunta autrement qu'en « pidgin English », à plus forte raison avec les autres tribus, Urabunna du Sud ou Warramunga du Nord en particulier. Nous aurons à donner de nombreuses preuves de ce qui vient d'être avancé. — Cela étant, il est d'autant plus à regretter que ces auteurs n'aient pas pris un soin plus exact de nous donner les noms de leurs informateurs, les conditions de chacune de leurs observations, etc. — Nous n'en rendons pas moins hommage au sens merveilleux des faits, des faits intéressants surtout, qu'ont eu ces observateurs. Les travaux anciens et récents des missionnaires Strehlow, *Die Aranda Stämme* (publié par F. v. Leonhardi) *Veröffll. v. Städt. Völkermuseum*, Frankfurt, a M. I. *Mythologie der Aranda und Loritja* (Luritcha de Spencer et Gillen), de Kempe, de Schultze, nous permettent assez souvent une suffisante critique.

161. M. Roth a publié : 1° *Ethnological Researches among the Aborigines of Central North western Queensland*, Brisbane, Gov. Print., 1898

partir d'un des meilleurs musées ethnographiques <sup>162</sup>, mais encore les documents plus anciens, de Howitt, publiés d'abord petit à petit, puis repris en masse <sup>163</sup> et complétés, dans une certaine

(dorénavant, *Ethn. Res.*); 2° 8 fascicules de *North Queensland Ethnography Bulletin*, Brisbane, Gov. Pr. 1900-1907; ses observations sont plus sèches, plus concises, mais plus sporadiques et dispersées que celles de MM. Spencer et Gillen; l'explication simpliste (sauf en matière technologique ou proprement ethnographique) y empêche bien des observations. Nous ne savons si M. Roth a vraiment dit à M. Klaatsch (cf. « Schlussbericht meiner Reise », p. 739), qu'il n'avait jamais constaté de totem au Queensland (contra, cf. les textes de M. Roth cités plus loin sur l'appel des animaux par leurs homonymes); en tout cas une pareille idée vicie ses observations: le totémisme est en effet une de ces coutumes volontiers tenues secrètes qu'il faut chercher pour trouver.

162. Voir Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda Stämme*, etc. Francfort, 1907.

163. *The Native Tribes of South East Australia*, Macmillan, 1904, (dorénavant *S. E. A.*) pour les travaux antérieurs que M. Howitt ne mentionne même pas complètement, voir bibliographie in *S. E. A.* — M. Howitt n'a eu une connaissance personnelle et approfondie que des Kurnai du Gippsland; ses observations furent signalées par M. Fison (alors résident aux Fiji et voyageant quelquefois en Australie) et, indirectement par Morgan, auquel Fison et Howitt signalèrent les nomenclatures de parenté par groupe, et dédièrent leur premier ouvrage, *The Kamilaroi and Kurnai*, Londres, Melbourne, 1875. Mais elles ont été prises plus de vingt ans après l'occupation européenne du pays (N.-E. Victoria); elle furent longtemps incomplètes et, par exemple, lorsque M. Howitt s'aperçut de l'existence de l'initiation, il dut s'en faire répéter les cérémonies. Voir « The Jeraeil Ceremony of the Kurnai Tribe », *J. A. I.* XV, 1885, p. 455), de même pour le combat règle, *S. E. A.* p. 344, 345; d'autre part, si elles ont été conduites avec une réelle précision, certains points, la mythologie par exemple, ont été négligés peut-être par force, vu la disparition des vieillards dépositaires des traditions; cf. *Kamilaroi and Kurnai* 252; *On Australian Medicine Men*. *J. A. I.*, 1883, p. 413). Enfin elles n'ont été prises qu'avec une précision philologique relative, M. Howitt se servant surtout de l'anglais des indigènes (cf. *S. E. A.*, p. 627), et se faisant dicter, traduire à l'occasion, avec un certain soin, un certain sens linguistique, les phrases ou les mots qui l'intéressaient, voir ex. in *S. E. A.*, p. 630, cf. à propos du Kuringal, Yuin, p. 533, 534. — L'autre tribu que M. Howitt connaît moins bien, est celle des Dieri qu'il fut un des premiers Européens à explorer (cf. Howitt, « Personal Reminiscences of Central Australia », *Inaugur. Addr. Austr. Ass. Adv. Sc.*, Adelaïde, 1907, p. 31, sqq. (Dieri, Yanturwanta, Yaurorka), qu'il revit fréquemment, mais seulement en somme pour compléter ou vérifier les observations, anciennes de Gason ou récentes d'un missionnaire, M. Siebert. — Aux autres tribus du S.-E. de l'Australie, M. Howitt eut un accès plus ou moins direct: celles qu'il groupe sous le nom de Yuin (montagnes du N.-E. de Victoria et S.-E. de la côte des Nouvelles-Galles du Sud), il ne les a observées que déjà bien adultérées par la civilisation européenne (il dut provoquer aussi leurs cérémonies d'initiation cf. « On Certain Australian Ceremonies of Initiation », *J. A. I.*, XIII, p. 410), et n'a eu avec elles, que des rapports plus ou moins intimes, et par l'intermédiaire d'indigènes d'inégale qualification, inégalement interrogés (ainsi M. Howitt n'a pas,

/100/ mesure, sont d'une grande valeur. Et certaines parties des vieux livres de Woods<sup>164</sup>, de Grey<sup>165</sup>, d'Eyre<sup>166</sup> valent les meilleurs travaux actuels. De plus nous commençons tant à l'aide des anciens linguistes que des nouveaux<sup>167</sup>, /101/ à nous faire une idée assez exacte de la structure des langues australiennes, des modes de la pensée qui y sont suivis, leurs facultés d'expression. Enfin nous disposons d'un assez grand nombre de textes de mythes et de formules en traduction juxta-linéaire (voir plus chap. III, IV, V) pour que nous soyons assuré que ce travail sur la prière primitive ne sera pas dénué de toute valeur, lorsque la philologie des langues australiennes sera finalement établie.

Ce n'est pas que tous les faits soient connus, ni que ceux qui le sont le soient tous bien. Nous devons encore nous attendre à des surprises. On se souvient de celle que causa l'apparition du premier livre de MM. Spencer et Gillen. Certains savants n'en sont pas encore revenus, et sont pour ainsi dire fascinés par les Arunta. D'autres découvertes pourront également bouleverser un certain nombre de nos idées, et il

---

à propos des cérémonies d'initiation, appris tout ce qu'il eût pu apprendre de Berak, un vieil indigène que M. Mathews a interrogé depuis, cf. plus loin). Pour toutes les autres tribus, sauf celles des environs de Maryborough, Howitt se servit d'informations de colons plus ou moins liés avec les tribus voisines.

164. *The Native Tribes of South Australia*, Adelaïde, 1875.

165. *Journal of Two Expeditions of Discovery into the Interior of Western Australia*, 2 vol. Londres, 1835.

166. *Journals of Expeditions of Discovery into Australia etc. including An Account of the Manners and Customs of the Aborigines*, 2 vol. Lond. 1845 (tribu d'Adelaïde d'après Moorhouse, tribu du bas Murray d'après des observations personnelles prises pendant environ trois ans et après de sérieux efforts).

167. Les principaux travaux qui méritent d'être cités sont ceux de Teichelmann et Schürman, *Vocabulary of the Tribes Neighbouring Port Lincoln*, 1834 ; Threlkeld, *A Key to the Structure of the Aboriginal Language Spoken by the Awabakal Tribe of Port Macquarie*, Sydney, 1850, etc. ; *An Awabakal English Lexicon*, *ibid.*, réimprimé avec d'autres travaux de cet auteur et d'autres auteurs (A. Günther, Wiradhuri, etc. ; Livingstone, Tribus de la Wimmera), in J. Fraser, Threlkeld, *A Grammar*, etc., Sydney, 1892, la réimpression n'est ni complète, ni parfaite. — W. Ridley, *Kamilaroi and other Australian Languages*, etc. 2<sup>e</sup> édit., 1875, N. S. W. Gov. Print. ; Rev. Hey, in Roth, *N. Q. Ethn.*, *Bulletin*, n° 6, « A Grammar of the Ngerrikundi Language » ; Rev. Gale, n° 9, *Bul.* 7, « A Grammar of the Kokowarra and Kokoyimdir Languages », etc. Nous disposons enfin, dans les récents documents des missionnaires allemands, d'un groupe important de textes, Arunta, Loritja, traduits mot à mot (pour les grammaires et lexiques, voir plus haut). Nous ne nous servons qu'avec précaution des travaux linguistiques, désordonnés pour le moins, de M. R. H. Mathews, et des vocabulaires publiés par Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, II, p. 1, sqq. 310, et de ceux de Curr.

faut encore en attendre, puisque sur les deux cent cinquante sociétés australiennes que décomptait Curr, en y comprenant des sociétés actuellement disparues, mais en n'y comprenant pas de nombreuses tribus encore ignorées, une trentaine à peine sont connues à des degrés divers d'approximation. Cependant comme les documents de première main, que nous avons pu dépouiller en grande partie, portent sur des sociétés répandues à travers tout le continent et possédant les systèmes d'organisation et de religion les plus divers, les découvertes possibles ne pourront, pensons-nous, donner des faits entièrement /102/ contradictoires à ceux que nous allons étudier. Et d'autre part, quelque diverse et inégale que soit l'autorité des preuves que nous invoquerons, elles sont de provenance si variée et se contrôlent si aisément entre elles que la critique en est, selon nous, facile.

Mais avant de passer à la description, puis à l'explication des formes primitives de la prière en Australie, et, par hypothèse, en général, il nous faut répondre à une objection de principe, à laquelle nous n'attachons, quant à nous, aucune importance, mais qui pourrait nous être spécieusement opposée. De quel droit choisir ainsi parmi les faits de prière ? De quel droit conclure de la prière dans les religions australiennes aux origines de la prière en général ?

Il est certain que la seule manière d'établir méthodiquement que la prière australienne est un échantillon du type originel de la prière serait de faire voir que, de ce genre de formules, toutes les autres formes de prière sont sorties. Ce n'est évidemment pas au cours d'un seul et unique travail qu'une semblable démonstration peut être tentée. Cependant à défaut de cette preuve qui seule serait décisive, des raisons très sérieuses nous autorisent à considérer provisoirement comme primitifs les faits que nous allons étudier. C'est d'abord que nous les observons dans les sociétés les plus inférieures que nous connaissions. Il y a donc toutes chances pour que les faits religieux que nous y rencontrons aient le même caractère de primitivité que les autres faits sociaux. En second lieu, nous verrons que la prière australienne est étroitement liée au système totémique, c'est-à-dire au système religieux le plus archaïque, dont l'histoire et l'ethnographie nous ont, jusqu'à pré- /103/ sent, révélé l'existence. Enfin et surtout, nous montrerons que, tout en étant très différente de ce que nous appelons d'ordinaire de ce nom, cependant elle contient tous les éléments essentiels des rites plus complexes et plus épurés auxquels les religions idéalistes réservent cette dénomination. En même temps que, par sa simplicité, sa grossièreté même le rituel oral australien nous reporte évidemment aux premières

phases de l'évolution religieuse. On a même peine à concevoir comment il pourrait en exister un qui fût simple. On y découvre tout l'avenir en germe. C'est donc tout au moins une forte présomption que cet avenir en est sorti.

D'ailleurs, il est clair que les résultats auxquels nous pouvons être conduits ne sauraient être que provisoires. Les conclusions de la science ont toujours ce caractère et le savant doit toujours se tenir prêt à les reviser. Si l'on vient à découvrir une forme de prière plus élémentaire, ou à établir que, dans des conditions déterminées, la prière est née d'emblée sous une forme plus complexe, il y aura lieu d'examiner les faits qui pourront être produits à l'appui de l'une ou de l'autre assertion. Il nous suffit pour l'instant que l'analyse n'ait encore rien atteint qui fût plus simple, et, inversement, que toutes les formes plus développées de prières que nous connaissons soient manifestement le produit d'une plus ou moins longue évolution historique.

## CHAPITRE SECOND - Y A-T-IL DES PRIÈRES EN AUSTRALIE ?

### I

Sur la question ainsi posée nous nous trouvons en présence de deux thèses contraires. Suivant les uns, non seulement la prière existe en Australie, mais elle a déjà la forme d'une supplication, d'une invocation, d'un appel adressé à une divinité puissante et indépendante, tout comme dans les religions les plus avancées<sup>168</sup>. Suivant les autres, au contraire, les Australiens ne connaîtraient rien qui pût être appelé du nom de prière<sup>169</sup>. /106/ Examinons successivement les documents sur lesquels reposent l'une et l'autre assertion.

168. Voir Crawley, *The Tree of Life*, Lond. 1906, p. 80. Le P. W. Schmidt semble devoir conclure dans le même sens ses articles sur « L'origine de l'Idée de Dieu », *Anthropos*, 1908, n° 1-4, puisqu'il admet comme certains les documents de Mrs. Langloh Parker que nous discutons plus loin. Cf. Andrew Lang. Préface du livre de Mrs L. Parker, *The Euahlayi Tribe*, Lond., 1905, p. 20 ; *Magic and Religion*. Londres, 1901, p. 36, sqq.

169. « The Beginnings of Totemism », in *Fortnightly Review.*, 1899. « Remarks on Totemism ». *J. A. I.*, 1899, p. 280 ; *Golden Bough*, 2<sup>e</sup> édit., p. 363, n° 1 (voir les passages cités in *Année sociologique*, 5, p. 212). « Some Ceremonies of the Central Australian Tribes », in *Austral. Ass.*

Parmi les informations sur lesquelles se sont appuyés ceux qui croient avoir trouvé en Australie des prières, au sens européen du mot, les unes sont si évidemment dénuées de toute valeur qu'il n'y a pas lieu de s'y arrêter<sup>170</sup>. D'autres plus dignes de foi sont dénuées de toutes preuves<sup>171</sup>, réduites à la simple assertion, sans un seul texte de formule à l'appui. D'autres qui semblent plus précises, et contenir un commencement de démonstration, sont, au fond, causées par de simples confusions, de simples fautes de nomenclature. A propos de tribus cette fois bien localisées, les auteurs emploient le mot d'invocation, d'adjuration, de supplication, là où ils ne pourraient prouver l'existence que d'un rite oral probablement fort simple. Lorsqu'Oxley<sup>172</sup> nous dit que la tribu de Sydney<sup>173</sup> priaît, il ne dit rien de net ; lorsque Heagney parle d'adjuration aux esprits invisibles, pour envoûter, /107/ de supplication pour fabriquer la pluie, il commet de vraies fautes de langage ; lorsque Peechey<sup>174</sup> parle de propitiation et d'invocation à propos de ce qu'il appelle lui-même des « cor-

---

*Adv. Sc.* Melbourne, VII, 1901, pp. 313-322. — M. Frazer a récemment atténué ces affirmations, et a aperçu les linéaments de ce qu'il appelle prière, c'est-à-dire une oraison propitiatoire, et du sacrifice dans les religions australiennes, voir « The Beginnings of Religion and Totemism », in *Fortnightly Review*, 1905, p. 162, sqq., p. 168. Cependant M. Spencer, « Totemism in Australia », *Pres. Addr. Austral. Ass. Adv. Sc.*, Dunedee Meet., 1904, p. 376 sqq., et M. Gillen, « Magic amongst the Natives of Australia », *Austr. Ass. Adv. Sc.*, 1901, Melbourne, VIII, 162, sqq., restent, eux, à leur ancien point de vue.

Nous mentionnons pour mémoire les opinions dubitatives de M. Topinard, *Les sauvages australiens*, 1887, p. 21 ou négatives d'Elie Reclus, *Les primitifs*, 2<sup>e</sup> édition, p. 231.

170. Par exemple, celles du nègre Andy, un imposteur, sur toutes les tribus des Nouvelles-Galles du Sud, in Manning, « The Aborigines of New South Wales ». *Journal Roy. Soc. N. S. Wales*, 1892, p. 160, 161.

171. Entre autres, Manning (Kamilaroi de l'Est), (Thuruwul), Port-Macquarie, *loc. cit.*, p. 161, en contradiction avec Threlkeld *loc. cit.*, plus loin ; Wyndham (Kamilaroi de l'Ouest), « The Aborigines of Australia » in *J. Pr. R. S. N. S. W.*, 1889, XXVIII, p. 36 et 37 (prières à Baiame), mais le document nous semble provenir d'Andy. Cf. Andy dans Frazer, « The Aborigines of N. S. W. », *J. Pr. R. S. N. S. W.* 1889, XVIII, p. 166 ; Wrixen (tribu de Melbourne), dans une discussion sur une communication aux *Proceed. Roy. Col. Inst.*, Lond., 1890, XXII, p. 47 ; le meilleur témoignage de ce genre est celui de Dawson, *The Present State of Australian Aborigines in North West Victoria*, Melbourne, 1822, p. 210.

172 Oxley. *Journal of two Expeditions from Port Jackson*, etc. Lond. 1820, p. 162.

173 Tribu de la rivière Barcoo (groupe Barkunji probablement), in Curr, *Austral. Race*, II, n° 107, p. 377.

174. « Vocabulary of the Cornu Tribe » (groupe Wirairjuri). *J. A. I.* 1870, p. 143. *s. v. coola-boor*, dieu.

roborees », c'est-à-dire des danses chantées, « pour la pluie » il abuse du droit d'interpréter. L'emploi d'aucun de ces termes n'est justifié.

Plus importants sont les documents qu'a publiés Mrs Langloh Parker sur les Euahlayi<sup>175</sup>. Elle parle d'une cérémonie funéraire où aurait été prononcée une sorte de prière à *Baiame*, le grand dieu créateur de toutes ces tribus des Prairies<sup>176</sup>. On y recommandait l'esprit du mort au dieu, et on le suppliait : de vouloir bien laisser entrer le défunt, fidèle à ses lois, fidèle sur terre, dans son séjour céleste, dans *Bullimah*, le « pays de beauté<sup>177</sup> » ; de le sauver de l'enfer, *Eleanbah wundah*<sup>178</sup>. C'est le plus vieux magicien, *wirreenun*, qui, face à l'Est, et la tête baissée, comme toute l'assistance, debout, prononce cette oraison<sup>179</sup>.

/108/ Quelque éclatante que soit l'affirmation de Mrs. Parker, elle nous paraît des plus contestables. D'abord, la nature même du formulaire employé trahit une origine chrétienne, un emprunt au moins indirect au vocabulaire biblique, voire protestant. « Ecoute donc notre voix Baiame<sup>180</sup>. » Ensuite nous avons toutes sortes de raisons de supposer que la tribu observée est tout au moins dans un état de réceptivité qui l'inclinait à des imitations de ce genre. Elle était en voie de décomposition dès la jeunesse de Mrs L. Parker<sup>181</sup> ; elle com-

175. Yualeai de certains autres auteurs, Nouvelles-Galles du Sud, Riv. Barwan (organisation et langue du type Kamilaroi).

176. *Australian Legendary Tales*, Londres, Nutt., 1897, p. x, *More Australian Legendary Tales*, Londres, Nutt., 1899, p. 96. Nous ne sommes pas sûr que Mrs. Parker ait assisté elle-même à cette cérémonie, puisqu'elle dit elle-même dans son dernier livre, *The Euahlayi Tribe*, 1905, p. 89, qu'on lui a affirmé que ce rite aurait été pratiqué « dans d'autres circonstances ».

177. *Bullimah* veut aussi dire cristal ; le cristal magique, qui forme les épaules de Baianne, est en même temps la substance céleste et belle par excellence, cf. *Austr. Leg. Tales*, p. 91.

178. *Wundah*, mauvais esprit dans ces langues. Cf. Vocabulaire de Gunther (Wiraijuri) in Threlkeld (éd. Fraser), *ad. verb.* Nous ne comprenons pas *Eleanbah* ; mais on voit combien nous sommes près de la notion d'enfer, cf. *Euabl. Tr.*, p. 78. *Eleanbah Wundah*, grand-feu, mouvement perpétuel.

179. *Euabl. Tr.* p. 8.

180. Cf. C. H. Richards, « crying heart », in Vocabulaire Wiraijuri. « The Wiraa-dthooree, etc., Science of Man », *Australasian Anthropological Journal* (dorénavant *Science of Man.*), 1903, VI, p. 320 ; Cf. F. Tuckfield in Cary, *Vocabulary of the Geelong and Colac Tribes*, 1840. *Austr. Ass. Adv. Sc.*, 1898. Sydney, VII, p. 863, 864 ; tout ceci vient sûrement du *Book of Common Prayer* Anglican.

181. Cf. *Euabl. Tr.*, p. 76, existence de nombreux métiers, sévérités des vieux *wirreenun* contre la dissolution des mœurs.

prenait des nombreux éléments étrangers<sup>182</sup> qui, eux au moins, pouvaient avoir été soumis à une certaine évangélisation ; et puisque notre observatrice grandit, vécut pour ainsi dire parmi eux et ne songea que sur le tard à noter et à publier ses observations, qu'elle ne date pas, tout nous porte à croire que cette description relate une coutume récente, postérieure à l'influence exercée directement ou indirectement par les blancs. On ne peut pas ne pas songer à l'usage européen qui veut que les parents du mort se tiennent en cercle, debout et la tête baissée, lors de l'ensevelissement. D'ailleurs<sup>183</sup>, ce fait isolé paraîtra encore plus invraisemblable, lorsqu'on se sera rendu /109/ compte que la prière *pour* le mort (et non pas *au* mort), est certainement de toutes les formes des rites oraux une des plus raffinées, des plus rares, des plus récentes. Elle n'apparaît même avec certitude que dans le christianisme, et encore dans un christianisme déjà éloigné de ses propres origines<sup>184</sup> ; il est donc invraisemblable que les Australiens aient franchi d'un bond, sans un secours étranger, tous les stades qui les séparaient de ces formes compliquées et sublimes de la prière. Au surplus, rien ne prouve même que cette pratique ait été constamment observée soit avant, soit après les observations de Mrs Parker et nous croyons avoir la preuve que, pendant tout le séjour de l'observatrice parmi eux, les Euahlayi n'ont pas été sans changer de rites funéraires. En effet, dans sa relation de l'enterrement du vénérable Eerin, l'auteur ne nous parle pas d'un rite important qui nous est, au contraire, bien mentionné dans le récit de l'ensevelissement de la vieille Beemunny, une femme, à laquelle pourtant moins d'égards sont dus qu'à la dépouille mortuaire d'un homme. Nous voulons parler d'un rite, bien australien certes, de la mélodie funéraire, chantée sur le tombeau, où l'on évoque tous les noms du défunt, ses totems et ses sous-totems<sup>185</sup>. A moins d'admettre, ce que semble faire Mrs. Parker, que le rituel est très différent

182. Préface à *Austr. Leg. Tales*, p. III.

183. Nous ne nions nullement que, sous l'influence européenne, cette coutume n'ait pu facilement s'installer : certaines idées, propres à ces tribus, la rendaient possible ; en particulier, les relations qui existent entre la qualité d'initié et l'état de l'âme après la mort (voir plus loin, liv. II, chap. v).

184. Voir Salomon Reinach, « L'origine des prières pour les morts », in *Cultes, mythes et religions*, Leroux, 1905, p. 316. Peut-être, dans le christianisme, égyptien ou anatolien, ces rites proviennent-ils de sources mystiques, mais il est impossible de dire si celles-ci sont elles-mêmes anciennes ou récentes.

185. *Euahl. Tr.*, p. 85, à moins que le *Goohnai* de l'enterrement du vieil Eerin, *More Austr. Leg. Tales*, ne soit le même que celui-ci, et qu'il n'y ait en tout ceci que des fautes graves de rédaction.

pour les hommes et pour les femmes<sup>186</sup>, et que pour les unes il n'était pas fait d'appel /110/ à Baiame, pour les autres pas d'appel aux totems, ce qui nous paraît, à nous, invraisemblable. Car, à tout le moins, les deux rites devraient être employés aux funérailles des hommes, s'il n'y avait eu, à des dates déjà anciennes, d'importantes altérations du culte des morts.

D'un second fait, non moins net, de prière à Baiame, Mrs. Parker se porte garante, bien que, à vrai dire, elle n'en ait pas été directement témoin ; car il s'agit d'initiation et elle n'a assisté à aucune *boorah*<sup>187</sup>. Voici en quoi il consiste. Lors de la seconde initiation<sup>188</sup>, après que le jeune homme a été admis à contempler les figures sculptées sur les arbres, moulées en relief sur le sol et tracées sur le gazon, du grand dieu Baiame et de sa femme Birragnooloo<sup>189</sup>, après avoir entendu le chant sacré de Baiame<sup>190</sup>, le jeune homme, nous dit-elle, assiste enfin à la prière qu'adresse à Baiame le plus ancien des magiciens présents (*wirreenuns*<sup>191</sup>). Celui-ci « demande » à Baiame « de faire vivre les noirs longtemps sur la terre, parce qu'ils ont été longtemps fidèles à ses lois, comme le démontre l'observance de la boorah ». « Le vieux magicien répète ces mots plusieurs fois dans la posture, et avec la voix de l'implorant, la face tournée vers l'Est, direction où l'on enterre les morts. » Mais on peut se demander si l'interprétation de ces dires d'un /111/ indigène n'est pas un peu forcée par l'auteur, ou s'il ne s'est pas mêlé, dans le premier témoignage lui-même de l'indigène une certaine tendance complaisante. Le langage de la formule est bien biblique<sup>192</sup>. Il peut se faire qu'il ne s'agisse ici que d'un rite très commun en cette région de l'Australie mais qui ne constitue pas une prière du genre de celle qu'indique Mrs. Parker. Dans toutes ces tribus du centre et du midi des Nouvelles-Galles du Sud, les vieillards

186. *Euabl. Tr.*, p. 89.

187. Prononcer à l'anglaise : *Bura*, ordinairement écrit *bora*. Mrs. Parker ne parle des cérémonies d'initiation que par ouï-dire, et, de plus, au prétérit : les rites étaient tombés en désuétude au moment où elle recueille enfin ou peut recueillir ses matériaux.

188. *Euabl. Tr.*, p. 79, 80.

Voir les discussions sur ce même texte entre M. Marett, « Australian Prayer, » *Man.*, 1907, n° 2, réponse de M. Andrew Lang, *ibid.*, n° 12 ; réponse de M. Marett, *ibid.*, n° 72.

189. *Ibid.*, p. 79.

190. *Ibid.*, p. 80, sur lequel voir plus loin, liv. II, chap. v.

191. *Ibid.*, p. 79.

192. Encore ici nous ne nions pas qu'il y ait eu, dans les religions australiennes, des éléments qui rendaient possible cet emprunt. On en trouvera plus loin certains exemples, car il est certain que les dieux, dans certains cas, sont dits exiger l'observance de la borah (v. liv. II, chap. vi, caractère religieux).

procèdent à une sorte de démonstration non seulement artistique, par les peintures et sculptures, et dessins, mais encore parlée, de l'existence du grand dieu, Baiame ou un autre, au ciel<sup>193</sup>. Il y a même un certain nombre de ces cérémonies d'initiation où un vieillard, ou des vieillards, souvent enterré et comme sur le point de renaître<sup>194</sup> entre en relations orales avec le grand dieu, il fait, dans sa tombe s'il y a lieu, demandes et réponses, comme s'il était un esprit conversant avec une autre personnalité spirituelle. Dans tous ces cas, si nous sommes bien en présence de prières au sens général que nous avons fixé, nous sommes loin de cette formule intermédiaire entre un *credo*, une prière dominicale, et un écho du Décalogue, que Mrs. Parker met dans la bouche des vieux sorciers. Au surplus si le rite a jamais existé, il doit avoir été récent, car il /112/ n'avait pas encore trouvé sa place dans le mythe, relaté ailleurs, de la première bora, instituée par Baiame lui-même<sup>195</sup> : ce mythe, fondement de toute la liturgie, ne parle nullement d'un ordre que Baiame eut donné aux hommes de le prier lorsqu'ils serviraient ses lois.

Nous estimons au surplus, toutes ces observations de Mrs. Parker un peu suspectes. Elles ont pu être viciées par une idée préconçue. Car notre auteur pose en principe qu'il ne peut y avoir de peuple ou de religion sans prière<sup>196</sup>. On sent le danger d'un pareil principe de recherche, qui a poussé Mrs. Parker à accuser certains traits d'un rituel plus ou moins ancien.

La thèse contraire compte parmi ses partisans les ethnographes les plus autorisés. C'est le cas de Curr<sup>197</sup> qui connaissait intimement un assez grand nombre de tribus, du Queensland au Murray inférieur. M. Howitt n'est pas moins radical dans ses négations<sup>198</sup>. MM. Spencer et Gillen, eux, aggravent en somme, pour toutes les tribus du Centre australien, la thèse

193. Quelques-uns de ces faits Howitt, *S. E. A.* p. 523, 528, 543, cf. plus bas, liv. II, chap. v.

194. Nous faisons allusion aux rites que nous groupons plus loin sous le nom de *yibai-malian*, liv. II, chap. v, § 1, qui se rattachent à la fois au culte totémique de l'initiation, à la donation du nom, et au culte des grands dieux de l'initiation.

195. *More Austr. Leg. Tales*, p. 94, sqq.

196. *Euahlayi Tr.*, p. 80. On trouvera p. 79, la preuve que Mrs. Parker a dû causer de la prière avec ses informateurs indigènes, puisqu'ils lui répondent, comme l'Indien américain faisait à Oglethorpe, que des prières journalières leur paraissaient une insulte à Baiame. Ils lui ont certainement fait les réponses qu'ils croyaient leur être demandées.

197. *Australian Race*, I, p. 44, 45, « que rien de la nature du culte, de la prière ou du sacrifice n'ait été observé, c'est ce qui est certain ».

198. *S. E. A.*, p. 503.

de Curr ; ils assurent n'avoir même pas constaté les idées nécessaires à la formation de la prière<sup>199</sup>, ils certifient le caractère /113/ magique de tout le rituel oral aussi bien que manuel des Arunta, et des autres tribus de leur domaine<sup>200</sup>.

Autour de ces témoins, observateurs de beaucoup de sociétés australiennes s'en groupent d'autres, non moins tranchants, non moins précis : Ed. Stephens, à propos de la tribu d'Adélaïde<sup>201</sup>, M. Semon, parlant de celles du Queensland méridional<sup>202</sup>, Mrs. Smyth, décrivant les Boandik du S. W. de Victoria<sup>203</sup>, Mann, d'après un résident (T. Petrie<sup>204</sup>), qui avait séjourné longtemps dans la tribu de Moreton Bay<sup>205</sup>. Enfin, sur les tribus du sud de l'Australie occidentale, nous disposons des précieuses négations d'un évêque catholique, fondateur de la mission de la Nouvelle Norcie : il croit que Motagon est le dieu créateur, bon, et que son idée répond à la primitive révélation<sup>206</sup>, mais il convient qu'il n'était nullement révééré, ni par prière, ni par offrande.

Un symptôme plus grave encore que ces négations /114/ succédant à des recherches probablement consciencieuses, c'est que, dans les langues australiennes dont nous possédons des vocabulaires, des lexiques ou des textes, par exemple, des traductions de la Bible, nous ne trouvons rien qui rappelle le mot prière<sup>207</sup>. Même où l'on en eut besoin, par exemple pour la propagande religieuse, il fallut ou introduire des mots, ou en

199. N. T. C., p. 491. « There is never an idea of appealing to any *alcheringa* ancestor ». M. Strehlow lui-même qui pourtant affirme l'existence des dieux, *altjira*, n'a pas trouvé de prière chez les Arunta (à la façon dont il entend le mot), voir N. W. Thomas, « The Religious Ideas of the Arunta. » *Folk-Lore*, 1905, p. 430.

200. Voir *loc. cit.*

201. « The Aborigines of South Australia. » J. R. S. N. S. W. 1889, vol. XXXIII, p. 482.

202. Herbert et Burnett Rivers (groupe de la Dora, *Kumbiningerri*, etc.) — Cf. R. H. Matthews, « The Toara Ceremony of the Dippil Tribe », *American Anthropologist*, sq. VII, p. 210 ; « The Thoorga Language, etc., in Notes on the Lang », etc., *Journ. of the Roy. Geogr. Soc. Queensl.* XIII, p. 200 ; voir Semon, *In the Australian Bush*, Londres, 1891, p. 230 (nie aussi l'existence de toute religion).

203. Dans l'évangélisation, Mrs. Smyth dit que les missionnaires et elle ne rencontrèrent aucun système de culte à renverser. *The Boandik Tribe*, etc. Adelaïde, 1879, p. 33.

204. « Notes on the Aborigines of Australia », in *Spec. Vol. Proc. Geogr. Soc. Australia*, Sydney, 1865, p. 76, 77.

205. *Mémoires historiques de l'Australie Occidentale*, traduction de Falcimane, Paris 1845, p. 259.

206. P. 345, malgré l'interprétation donnée p. 200, du corroboree comme constituant une messe. Cf. Jalaru : danse, p. 345.

207. Voir les lexiques indiqués ; ex. Teichelmann et Schürmann, in Willhelmi. *Evangelische Missionszeitsch.*, Basel, 1870, p. 31. sqq.

forger, ou faire dévier le sens de certains autres. Et cela non seulement pour faire comprendre le rite chrétien, mais encore pour transcrire l'ancien testament lui-même. Dans les Évangiles et le Genèse en awabakal écrits par l'excellent Threlkeld, les mots qui remplacent « prier » « prière » sont composés à l'aide d'un thème verbal *wya* qui veut dire simplement parler<sup>208</sup>. Dans le vocabulaire diéri de Gason, le seul mot qui se rapproche de celui de prière ne signifie qu'incantation<sup>209</sup>. Le petit lexique du protecteur des indigènes, Thomas, de Victoria<sup>210</sup>, nous montre les Européens entant simplement le mot « thank » sur la langue bunurong, wurnjerri, etc., afin d'exprimer les « grâces » à la divinité, et créant, pour désigner le vœu, nous ne savons comment, un mot nouveau « pardogurrabun ».

/115/ Mais ces négations si nettes et ce silence inquiétant du langage lui-même ne suffisent pas à prouver l'absence de toute prière. Il faut en effet compter avec les préjugés des Européens ethnographes, missionnaires et même philologues. Les distinctions ici se comprennent par des confusions arbitraires ailleurs. Même les textes de la Bible où la prière n'était pour l'Hébreu qu'une parole solennelle, un moyen d'accès à la divinité inaccessible hors des formes nécessaires, sonnent aux oreilles d'un missionnaire protestant ou catholique comme d'édifiantes effusions de l'âme. Ni ces négations ni ce silence ne suffisent à prouver l'absence de toute prière.

Le fait que ces différents observateurs n'en aient pas même trouvé de traces, peut tenir à de tout autres causes. Manifestement ils partent du même postulat que les partisans de la thèse opposée. Pour eux, la prière chrétienne, la prière conçue tout au moins comme un commerce spirituel entre le fidèle et son dieu, est le type même de la prière. Sous l'influence de ce préjugé, ils étaient hors d'état d'apercevoir ce qu'il y a de commun entre la prière ainsi entendue et le genre de paroles que l'Australien adresse à ses puissances sacrées familières. C'est d'ailleurs, pour la même raison, que MM. Spencer et

208. Évangile selon saint Luc (réédité. Fraser), *Wiyelli-ela*, p. 129, cf. vers. 19, 20, ma parole, mes paroles, *wyellikanne*, *ibid.*, chap. II, vers. 34, p. 34 ; *ibid.*, ch. III, vers. 21 ; *wyelliela*, en faisant sa prière ; *ibid.*, ch. IV, vers. 19, pour annoncer, cf. 7, 10 ; *ibid.*, ch. IX, vers. 29 ; *wyelliela*, prière (de Jésus) ; *ibid.*, 22, 40, p. 187, *wyella*, prier ; *ibid.*, vers 41, 42, 43, 45, *wyella*, parler ; cf. *A Grammar*, p. 10, sur le sens du mot *wya*, amen : prier, *ewyelliko* ; cf. *A Key to the Awabakal*, p. 112, s. v. *wya*, voir *wyellikane*, quelqu'un qui parle, qui appelle

209. In Curr, *Austr. R.*, II, p. 92.

210. Ce sont les langues de la rivière Yarra, supérieur, Brough Smyth, *Abor. Vict.*, II, p. 128, cf. p. 132, bas.

Gillen se refusent à voir dans le système des rites et des croyances totémiques une religion proprement dite. Leur conclusion négative manque donc, en l'espèce, de l'autorité qui, d'ordinaire, s'attache à leur témoignage. Pour découvrir la prière en Australie, il faut l'avoir ramenée à ses éléments essentiels, et avoir appris à ne pas voir toutes les choses religieuses à travers des idées chrétiennes.

La prétendue indigence du vocabulaire n'est pas plus /116/ démonstrative. Ce qu'on voulait faire exprimer au langage, c'est l'idée de la prière, telle qu'on la concevait ; et il est naturel qu'il s'y soit refusé, puisque cette idée était étrangère à l'indigène. Le mot manquait comme la chose. A des hommes imbus d'idées théologiques, élémentaires ou raffinées, comme l'étaient les auteurs de ces travaux linguistiques, il était impossible de franchir l'abîme qui sépare l'idée qu'ils peuvent se faire du langage convenable envers Dieu et du genre de paroles adressées par l'Australien à ses totems, à ses esprits. Les observateurs étaient naturellement hors d'état d'apercevoir ce qu'il peut y avoir de commun entre une prière chrétienne et un chant destiné à enchanter un animal, De là leurs dénégations. Et si le langage est incapable d'exprimer cette idée de la prière que le prosélytisme voulait inculquer, c'est tout simplement que ces langues et ces religions n'étaient pas mûres pour cette forme de prière qu'on voulait enseigner ; mais ce n'est pas à dire que d'autres systèmes de prières n'y étaient pas en usage.

Quels sont ces systèmes de prières ? c'est ce que nous allons démontrer.

## II. *Les débuts*

Ce que nous trouvons, ce n'est, — et dans cette mesure il faut faire part à la thèse négative, — à aucun degré, des prières d'adoration, d'humiliation, d'effusion mentale. Mais il en existe d'un autre genre, d'autres genres. Dans le tissu des cultes Australiens entrent de nom- /117/ breux rites oraux qui méritent ce nom si l'on adopte la définition suffisamment générale que nous proposons plus haut. On pourra, par la suite, voir comment des rites oraux informes peuvent avoir la nature et les fonctions de la prière sans avoir l'allure morale, la valeur psychologique, la teneur sémantique des

discours religieux auxquels nous avons l'habitude de réserver ce nom.

Mais il y a plus, dès les religions australiennes, on peut apercevoir, outre la masse des formes élémentaires, confuses, complexes, des linéaments, des débuts, des essais d'un langage plus achevé. L'institution déjà vivante commence à balbutier suivant des rythmes qui, plus tard, donneront sa mesure à tout le rituel oral. Naturellement tous ces usages ne sont séparés que par des nuances du type général des rites oraux que nous constituerons plus tard. Mais comme sur l'œuf apparaît la tache de sang, le noyau d'où provient le poussin, de même en Australie apparaissent plus ou moins vivement colorées, ici et là, des tentatives de prières au sens européen du mot. Elles nous permettront de comprendre comment a pu naître cette espèce à laquelle les observateurs ou les savants ont cru pouvoir réduire le genre. Elles nous mettront sur la voie où l'on devra chercher pour trouver les lois d'une évolution. Elles donneront enfin la sensation que, si entre les pratiques orales des Australiens et celles mêmes des religions anciennes, il y a une distance considérable, il existe et il a existé des liens logiques qui relient les deux rituels. Car des faits comme ceux que nous allons décrire eussent été impossibles si le reste du rituel oral de nos primitifs n'avait eu à aucun degré les caractères génériques de la prière, et s'était entièrement réduit à l'incantation.

/118/ Nous attribuerons plus tard plus d'importance, toute leur valeur aux rites pour provoquer la pluie. Mais dès maintenant nous pouvons détacher de leur étude celle de quelques documents. On comprend en effet que même à des observateurs intimement liés avec les indigènes, des rites de ce genre aient fait l'effet de véritables prières européennes. Ils expriment évidemment, soit qu'ils chassent la pluie, soit qu'ils la provoquent, le désir, le besoin, la détresse, morale et matérielle de tout un groupe. Les mots y prennent facilement la con-texture d'une sorte de vœu, de souhait. Et comme la pluie, l'eau est d'ordinaire conçue comme résidant quelque part, dans un endroit d'où on la fait sortir, les formules semblent adressées à une puissance personnelle dont on sollicite la venue ou l'aide mystérieuse. Il importe de fixer la limite derrière laquelle ranger ces rites et qu'ils n'ont pas dépassée en Australie <sup>211</sup>.

211. A vrai dire il en est peu qui aient été, en général, plus nettement classés par les ethnographes parmi les rites magiques, mais il est inutile d'opposer les erreurs des uns aux erreurs des autres. Cf. plus loin. Liv. III, chap. I, les rites magiques. Pour un certain nombre de ces rites, c'est complètement sans droit. Cf. plus loin, liv. II, chap. II.

Bunce<sup>212</sup> nous dit que<sup>213</sup> lors d'une tempête, à l'arrivée au campement, « un groupe de vieillards se mirent à prier pour avoir du beau temps ; leur prière consistait en un chant mélancolique et continu. Ils continuèrent cet office pendant assez longtemps », mais trouvant que /119/ leur bon dieu, pour l'instant, était sourd à leurs appels, ils s'écrièrent : « Marmingatha bullarto porkwadding ; quanthunura — Marmingatha est très maussade et pourquoi<sup>214</sup> ? » Malgré la précision des termes, nous ne voyons ici qu'une prière d'un tout autre genre que celui auquel pensait Bunce. Il est clair que dans ce cas il y eut rite oral, des paroles, des phrases ont été chantées. Mais nous n'en avons pas la formule, et rien n'assure qu'elle ait eu un caractère précatif. La suite même du rite paraît plutôt impliquer l'interprétation contraire. Car, constatant leur insuccès, les vieillards « crachèrent en l'air vers l'orage en lui adressant un cri de mépris<sup>215</sup> ». Il est donc très probable que les premiers mots adressés à Marmingatha étaient plutôt des ordres que des marques de respect, puisque la même individualité spirituelle est exposée à des insultes. D'ailleurs, même s'il y avait bien eu à ce moment prière, et non pas, simplement, un rite qu'on interpréta de cette façon, on ne pourrait rien conclure du fait. La tribu de Geelong, parquée à ce moment dans sa station de protection, était déjà évangélisée. C'est ce que démontre l'emploi même du mot *marmingatha*, au vocabulaire de Bunce lui-même<sup>216</sup> : ce mot qui signifiait /120/ probablement un père<sup>217</sup>, un ancêtre, un

---

Mais il est bien probable que ce classement est le résultat d'une tradition déjà vieille en anthropologie, et auxquels les questionnaires, en particulier celui de la Société de géographie de Londres, celui de l'Anthropological Institute, celui même de M. Frazer, ont prêté leur autorité.

212. *Australasiatic Reminiscences*, p. 73, cité in Brough Smyth. *Abor. Vict.*, I, p. 127, 128. Bunce est un excellent observateur et connaissait bien la langue.

213. Tribu de Geelong (groupe de Bunurong).

214. De cette traduction nous pouvons vérifier le sens de deux mots, à l'aide du vocabulaire de Bunce, in B. S. *Abor. Vict.*, II, p. 134.

215. Sur des faits de même genre, voir plus loin. Nous soulignons le mot *lui*, qui dénoterait que *marmingatha*, c'est non pas une divinité, mais l'orage lui-même.

216. B. S. II, p. 141, *marmingatha* : divine, minister, Lord, Supreme Being, orison, a prayer, religion ; *marmingatha ngamoodjitch*, preacher (cf. *ngamoodjitch marmingatha*, p. 145. parson, priest). L'histoire du mot semble avoir été la suivante. Marmingatha a été employé au début de la prière dominicale qu'on s'est efforcé d'apprendre aux gens de Geelong, et a fini par désigner tout ce qui concerne la religion évangélique.

217. *Marmoonth*, père ; *ib.*, p. 141, *marmingatha* doit vouloir dire « notre père ».

esprit tout au plus<sup>218</sup>, y désigne tout, le personnel, le dieu, les actes, et en particulier la prière, de la religion évangélique.

D'autres rites oraux du même groupe se réduisent encore de la même façon. Par exemple les prières des enfants pour la pluie chez les Euahlayi, sont tout au plus une sorte de ronde magique<sup>219</sup>. De même lorsque Gason trouva chez les Dieri qu'on invoquait, suppliait Moora Moora, dieu créateur, pour avoir la pluie<sup>220</sup>, il faisait un simple contresens, et sur la nature de la divinité interpellée, et sur la nature de la formule que nous possédons maintenant<sup>221</sup>. Il n'y a là que des ancêtres totémiques d'un clan de la pluie ; et on ne leur adresse que des prières qui ont fort peu affaire avec le système de l'invocation chrétienne<sup>222</sup>.

Il nous faut donc chercher ailleurs des faits plus nets et plus accusés<sup>223</sup>. Dans un certain nombre de /121/ tribus, tout à fait isolées les unes des autres, le nom des totems<sup>224</sup> est prononcé à la manière dont est évoquée dans des religions bien autrement élevées, la personnalité divine. En réalité et en esprit, l'animal auxiliaire est présent à son adorateur. « Chez les Mallanpara<sup>225</sup> lorsqu'on se couche ou s'endort, ou se lève, on doit prononcer, à voix plus ou moins basse, le nom de l'animal, etc., dont on est l'homonyme, ou qui appartient au

218. Cf. à propos de la tribu de la R. Yarra supérieure (autre groupe bunurong) un document de Thomas, in B. S., *Abor. Vict.*, I, p. 466. un marminarta, esprit qui possède un vieillard.

219. Mrs. L. Parker, *Euabl. Tr.*, p. 12 Cf. un rite équivalent des enfants chez les Dieri. Gason in *Curr. Austr. R.*, II, p. 92. Voir plus loin chap. v, pour des rites du même genre.

220. *The Dyerie Tribe*, Melbourne, 1874, réimprimé in Woods, *The Native Tribes of South Australia*, 1886, et in *Curr* (d'après lequel nous citons), *The Austr. R.*, II, n° 55, p. 66, 68. Cf. Gason à Howitt in Howitt, « The Dieri and other Kindred Tribes », etc., *J. A. I.*, XX, p. 92 ; Gason à M. Frazer, *J. A. I.*, XXIV, p. 175. (C'est aussi Moora Moora qui inspire les rites).

221. Voir plus loin, chap. III, § 4.

222. Sur la valeur générale des rites pour faire la pluie, un des meilleurs avis est celui du vieux Collins. *An Account of the English Colony of New South Wales*, 2<sup>e</sup> édit., Lond., 1801, p. 555.

223. M. Frazer a récemment signalé un certain nombre de faits que nous classons ici, et bien indiqué qu'ils constituent des débuts de la prière, même entendue comme propitiatoire, « The Beginnings of Religion and Totemism », in *Fortnightly Rev.*, 1905, II, p. 164.

224. Nous laissons de côté la question de savoir si ce sont des totems individuels ou des totems de clan.

225. Rivière Tully. Queensland N. W. Centr, voir Roth, « Superstition, Magic, Medicine », in *Bull.*, V. § 7, p. 20, 21, M. Roth n'écrivant pas très bien, notre traduction n'est pas aussi littérale que celles que nous donnons d'ordinaire.

groupe dont on fait partie<sup>226</sup>, en lui ajoutant le mot « wintcha, wintcha » — où ? où ? (es-tu ?). On doit, s'il y a lieu (c'est-à-dire si l'usage en existe par ailleurs<sup>227</sup>) imiter le bruit, le cri, l'appel (de l'animal)<sup>228</sup>. Le but vers lequel tend cette pratique, enseignée par les anciens aux jeunes gens aussitôt qu'ils sont d'âge à apprendre ces choses, est qu'ils soient heureux et habiles à la chasse, et reçoivent tous les avertissements utiles contre tout danger<sup>229</sup> qui pourrait leur arriver de l'animal, etc., /122/ dont ils portent le nom. Si un homme à nom de poisson l'invoque ainsi régulièrement, il aura du succès à la pêche et en prendra bon poids à l'occasion, quand il sera affamé<sup>230</sup>. Si un individu néglige d'appeler le tonnerre, la pluie<sup>231</sup>, etc., à condition, naturellement, qu'ils soient ses homonymes, il perdra le pouvoir de les faire<sup>232</sup>. Serpents, alligators, etc., ne viendront pas gêner leurs homonymes, au cas où ils seraient régulièrement évoqués (*sic*) sans donner un avertissement, un signe, un « quelque chose » que l'aborigène sent dans son ventre, un chatouillement qu'il sent dans ses jambes. Si l'individu néglige cette pratique, ce sera sa faute s'il est pris ou mordu<sup>233</sup> ». « Cette invocation d'homo-

226. M. Roth, qui ne croit pas au totémisme, entend ici les classes matrimoniales.

227. Par exemple dans ce que M. Roth appelle, avec quelque esprit de système, des jeux cérémoniels imitatifs d'animaux, « Games, Sports and Amusements. » *Bulle.*, V, p. 8, n° 1 ; p. 28, n° 64.

228. La phrase de M. Roth est épouvantable. « S'il y a quelque bruit, cri ou appel qu'il faille faire en même temps, on peut l'imiter ». Mais on peut à la rigueur comprendre qu'il s'agit d'un usage équivalent à celui du cri de l'animal poussé dans beaucoup de cérémonies totémiques (cf. « Games ; etc. », *loc. cit.*, cf. plus loin, chap. IV, § 3).

229. Cas remarquable de totems offensifs, le texte doit être, pour être compris, rapproché de celui que nous citons plus loin, et qui l'explique, p. 122, n. 4. Le fait peut paraître extraordinaire, mais ne l'est pas, dans de nombreuses sociétés australiennes. Certains totems sont de nature dangereuse et leur culte consiste plutôt à les conjurer. D'autre part il n'est pas hors de la nature du totem d'être dangereux pour son compagnon humain, en particulier dans le cas de viol des interdictions totémiques (voir sanctions, plus loin, liv. III, chap. IV), même l'âme peut être dangereuse pour l'individu qui la possède, parce qu'elle est extérieure à lui ; ainsi dans la tribu de la Pennefather (Roth. *Sup. Mag.*, p. 29, n° 115), le choi ou le ngai peuvent, résidant dans un arbre, faire tomber leur homme qui y est monté.

230. Cas de consommation du totem qui n'a rien à faire avec le sacrement totémique, tel que les Arunta le pratiquent. Est-elle restreinte au cas de disette ? le texte « should he be hungry » le ferait peut-être croire.

231. Il y a un clan de la pluie dans cette tribu, *Ibid.*, p. 9, n° 16. Ce clan semble d'ailleurs avoir parmi ses sous-totems, l'éclair et le tonnerre.

232. Faire le tonnerre ? probablement le faire cesser.

233. *Ibid.*, p. 40, sect. 150 ; cf. *ibid.*, p. 26, n° 104 (semble être le même fait).

gène n'est pas réputée avoir grande action en faveur des femmes. Si on appelle d'autres êtres (choses et espèces sacrées), que ses homonymes, cela ne donne aucun résultat ni en bien ni en mal<sup>234</sup>. »

/123/ Nous aurions volontiers classé avec cet appel au totem, un usage du même genre, d'une autre tribu du Queensland. « On y crie, avant de s'endormir, l'un ou l'autre des noms des animaux, plantes, choses reliées à la division primaire de la tribu dont on fait partie<sup>235</sup>. L'animal ou la chose ainsi appelée avertit, pendant la nuit, de l'arrivée des autres animaux, etc., durant le sommeil ». Autrement dit, si nous comprenons bien ces obscures phrases, l'animal auxiliaire<sup>236</sup> veille sur /124/ son allié, il l'avertit de tout ce qui pourrait lui arriver de la part des êtres subsumés, classés sous les autres classes matrimoniales. Par exemple, supposons-nous, à un Kurchilla, l'opossum, qui est de cette classe, annoncera dans le même l'arrivée

234. *Ibid.*, p. 21, sect. 74.

235. Rivière Proserpine, Koko-yimidir, Roth, *ibid.*, p. 21, sect. 74. Sur les classes matrimoniales, voir Durkheim, « Origine de la prohibition de l'inceste », *Année soc.*, 1, p. 11. De longs débats, entre observateurs et entre théoriciens n'ont rien ajouté à la théorie proposée ou ne l'ont pas vraiment contredite. Nous ne nous y mêlerons donc pas. Disons simplement que toutes les sociétés australiennes, sauf un petit nombre, connaissent cette organisation. Elles se divisent en quatre, et, en certains cas huit classes, réparties elles-mêmes entre deux phratries à l'intérieur desquelles tout connubium est interdit. Un individu d'une classe donnée ne peut épouser qu'un individu d'une classe donnée d'une autre phatrie, les enfants étant nécessairement dans une autre classe que celle de l'ascendant dont ils tirent leur filiation (père ou mère suivant les cas, le système des huit classes ayant pour but de tenir compte des deux descendance : dans la phatrie et dans les totems ; voir Durkheim, « Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes », in *Année Soc.*, 8, p. 116, sqq. Un bon exposé des faits et des doctrines, surtout fort complet au point de vue des documents, est celui de M. N. W. Thomas, *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia* (Cambr. Arch. a. Ethn. Ser. I. Cambridge, Un. Pr., 1906). La tribu de la Proserpine est, avec les Wakelbura, Pegullobura, la tribu de Port Mackay, etc., parmi celles qui classent les choses suivant les classes matrimoniales. Cf. Durkheim et Mauss, « Classifications primitives », p. 12, cf. plus loin, liv. III, chap. III. Elle se répartit les choses ainsi :

Kurchilla : arc-en-ciel, opossum, guane de terre, lézard tacheté ;

Kupuru : « stinging tree », emou, anguille, tortue ;

Banbari : miel, « sting ray », baudicout, aigle-faucon ;

Wungko : vent, pluie, serpent brun, serpent tapis.

236. Nous disons ici animal auxiliaire, parce que, même s'il y a totem, quelque rare que soit ce genre de totémisme en Australie, il est évidemment conçu comme auxiliaire. Au surplus, la différence qui existe entre le totémisme Australien et les autres, sur ce point, a été exagérée, surtout par M. Spencer, « The Totemism in Australia », VIII, *Meat. Austr. Ass. Adv. Sc.*, 1904, p. 80 ; nous l'établirons plus loin, liv. III, II, chap. iv.

de la pluie, sainte pour le Wungko. Mais nous ne sommes pas sûrs qu'il s'agisse bien là de totems ; car il n'est question ici ni de clans portant ces noms, ni d'un culte adressé, en dehors de ces rites, à ces espèces et à ces choses, parmi lesquelles le vent, la pluie. Cependant il est très probable qu'elles en sont ; dans tout le groupe de tribus voisines, existe précisément un type très spécial de totémisme, où les gens du totem et ceux apparentés de sa classe, ont seuls droit de consommer le totem et les totems de leur classe<sup>237</sup>, et où les interdictions alimentaires souvent par conséquent les classes<sup>238</sup>, la nourriture et le culte étant pour ainsi dire réparties, avec un minimum de coopération entre les deux phratries. Il faut d'ailleurs faire sa part à la tendance, systématique selon nous, avouée en tout cas, qui pousse M. Roth à ne voir nulle part des totems, même là où existent sûrement<sup>239</sup> des familles nommées d'après des animaux ou des choses et possédant sur elles un pouvoir singulier.

Le fait quoique rare n'est d'ailleurs pas isolé. Nous trouvons cet usage chez les Parnkalla, de Port-Lin-/125/coln (S. A.)<sup>240</sup> sous une forme intermédiaire entre celle des deux rites que nous venons de décrire. Le nom des totems<sup>241</sup> y est crié pendant la chasse ; en cas de succès, tandis qu'on se frappe l'estomac, « Ngaitye paru ! Ngaitye paru ! » « my meat, my meat », traduit Schürmann<sup>241</sup>. D'autres formules, au contraire, ne semblent pas réservées aux membres du clan totémique, mais à ceux des autres clans qui peuvent chasser l'animal, et auxquels est concédé, par les gens du clan, à l'aide des « distiques de chasse », une sorte de pouvoir sur l'animal chassé<sup>242</sup>. Elles évoquent aussi les vertus de l'espèce

237. Voir plus loin, liv. II, chap. iv, dernier paragraphe.

238. Voir sur les Pitta Pitta, *Ethn. Res.*, p. 57, 58, cf. Roth in *Proceed. Roy. Soc. Queensl.*, 1897, p. 24 ; « Food, its Quest and Capture », etc., *Bull. VII*, p. 31, sect. 102.

239. Cf. plus haut, p. 121, n. 2, p. 122, n. 1, et plus bas, chap. III.

240. Cette tribu se rattache certainement au groupe du centre Australien. Cf. Howitt, *S. E. A.*, p. 111 ; cf. Spencer et Gillen, *N. T. C.*, p. 70.

241. Schürmann, « The Aboriginal Tribe of Port Lincoln », in *Woods, Nat. Tr.*, p. 219. Le mot de *ngaitye* voulait dire totem dans ces tribus et les tribus avoisinantes (appartenant déjà à un autre type de civilisation) et signifiait « ma chair », cf. Taplin, *The Narinyerri*, etc., p. 2. Schürmann a donc, en vertu du document précédemment cité, mal traduit, et eût dû dire « ma chair ! ma chair, mon totem ». Peut-être le rite avait-il même un sens fort complexe que nous serons toujours hors d'état de démêler (le mot *ni-ngaitye*, les prieurs (*sic*), Taplin, *ibid.*, p. 64, correspondait peut-être à cette pratique totémique).

242. Schürmann, *ibid.*, *ibid.*, p. 220, cf. John Eyre, *Journeys of Discovery*, II, p. 333, 334 (tribu voisine d'Adélaïde), semble avoir vérifié ces assertions.

totémique et des charmes qu'elle fournit<sup>243</sup>. Si bien qu'on dirait que les Parnkalla ont connu des rites oraux du genre de ceux pratiqués par les deux tribus du Queensland, si éloignés d'eux qu'il ne peut être question d'un emprunt. On peut même voir dans la coïncidence la preuve de la possibilité d'une même évolution, d'une même tendance vers la formation de prières proprement dites.

Les principaux caractères de celle-ci sont en effet déjà rassemblés, d'une manière très sommaire certes, mais déjà empreinte d'une assez forte religiosité. Cette régularité du rite, cette obligation de l'accomplir, chez les Mallanpara, cette émotion divinatoire, que son accomplissement confère à son observateur, cette prescience des rêves qu'elle donne chez les Kokowarra, singularisent même déjà fortement ces rites parmi les autres du rituel australien. Au surplus il ne leur manque aucun des traits généraux que nous avons définis comme étant ceux de la prière ; elles agissent, elles utilisent des puissances sacrées conçues comme intermédiaires, elles font partie d'un culte régulier dans deux cas, réglé dans l'autre. Et pourtant, mesurons quelle distance sépare un rite de ce genre, la mentalité qu'elle révèle, des rites plus élevés. Combien est faible la nuance qui sépare ces invocations des évocations, voire des évocations magiques. Un seul appel, celui des Mallanpara ; fait allusion à cette distance où seront, dans les rituels perfectionnés, situés les dieux, et justement il est d'une concision toute impérative « où ? où ? ». C'est un appel qui est une sorte d'ordre, le dieu vient comme le chien se range à la voix de son maître.

Nous rencontrerons ailleurs de ces rites d'appel du totem. Ils prennent place dans d'autres groupes de pratiques, dans les fêtes les plus importantes du culte australien<sup>244</sup>, et nous aurons à ce moment à mieux marquer leur valeur, et, par un retour, la valeur des faits que nous venons de citer.

/127/ Dans tout le reste des pratiques du totémisme australien nous ne trouvons qu'un fait qui puisse répondre assez bien à l'idée que l'on est habitué à se faire de la prière, c'est une seule des formules adressées parmi tant d'autres, au

243. Cf. Teichelmann et Schürmann in *Wilhelmi*, « Die Eingeborenen, etc. », in *Aus allen Weltteilen*, I, 1870, p. 13. — Ces textes sont analysés plus loin, L. II, chap. VI, car ils donnent une bonne idée du conglomérat de formules dont tout ceci est parti. Cf. aussi chap. V, paragraphe 5 pour une explication générale de ces formes du culte totémique.

244. *Intichiuma*, voir chap. III. — Cérémonies totémiques, § 3, 4 et 7.

Wollunqua<sup>245</sup>. Celui-ci est un serpent fabuleux, unique de son espèce ; et qui, pourtant, donne naissance à un clan qui porte son nom et ne se distingue en rien des autres clans totémiques<sup>246</sup> des Warramunga (Centre austr.). Cette prière, les deux chefs du clan la répétèrent lorsqu'ils menèrent MM. Spencer et Gillen, à Thapauerlu<sup>247</sup>, au « trou d'eau<sup>248</sup> », dans la caverne qu'il habite. « Ils lui dirent qu'ils lui avaient amené deux grands hommes blancs, pour voir où il vivait ; et ils lui demandèrent de ne pas nous faire du mal, à eux et à nous<sup>249</sup>. » Ils lui exposent d'ailleurs qu'ils sont ses amis et associés. Notons combien est symptomatique cet isolement d'une pareille allocution à un être divin. Les rites du clan du Wollunqua qui seraient, d'après MM. Spencer et Gillen, dans toutes les tribus qu'ils observèrent, les seuls qui auraient eu un /128/ caractère propitiatoire<sup>250</sup>, or parmi eux, une seule formule se ressent du sens général, informe encore d'ailleurs, que prennent toutes ces pratiques<sup>251</sup>, et cette formule n'apparaît même pas comme parfaitement intégrée dans le culte : elle est occasionnelle, et prononcée devant des blancs, initiés certes, mais étrangers tout de même. En somme le point culminant qu'atteignent ici les formules du rituel totémique dans leur tendance vers d'autres types de prière n'est ni bien stable, ni bien élevé<sup>252</sup>.

Reste le culte des grands esprits, des grands dieux si l'on veut. Lui aussi comporte certains rites oraux où apparaît autre chose que des ordres ou des récits, ou des appels.

245. Sur le culte totémique du Wollunqua, voir liv. II, chap. VI, où nous montrons les caractères religieux de tout le rituel des clans, phratries, tribus, nations australiennes, et indiquons la possibilité de leur évolution.

246. Les sarcasmes de M. Klaatsch contre les affirmations bien nettes de Spencer et Gillen ne prouvent rien (voir « Schlussbericht meiner Reise in Australia », *Z. F. E.*, 1907, p. 720). — Que ces rites fassent partie non seulement du culte totémique, mais aussi du culte des serpents, des serpents d'eau en particulier, c'est ce qui est évident. Mais ce n'est nullement contradictoire aux observations des auteurs anglais.

247. *N. T. C.*, p. 252, 253, cf. p. 495.

248. Nous traduirons dorénavant de cette façon le mot anglais (en l'espèce australien) « waterhole », auquel ne correspond ni notre mot fontaine, ni notre mot source, ni une périphrase comme « puits naturel », etc. Ce sont les excavations normalement produites dans les rocs où sourd l'eau, et où elle reste.

249. Cette phrase disparaît du compte rendu de la cérémonie, p. 495.

250. Cf. *N. T. C.*, p. 227, 228, 495, 496.

251. Sur ce sens du rite, voir Frazer, *Beginnings of Religion*, p. 165.

252. Sur Karnmari, voir Roth, *Ethn. Res.*, p. 152, 260 ; vocabulaire, p. 198 ; *Superstion. Mag. Med. Bull.*, V, p. 29, n° 118 (cf. plus loin, liv. III, ch. IV, § 5, sur les esprits de la nature).

Chez les Pitta Pitta de Boulia, Karnmari, le grand serpent d'eau, esprit de la nature, initiateur de magiciens, entend de brefs discours<sup>253</sup> tout à fait analogues à celui qu'énonçaient les deux chefs du clan du Wollunqua près de la résidence de leur ancêtre direct. Mais Karnmari lui, semble être détaché de tout totem ; il apparaît lors des crues des torrents, et, alors, noie les imprudents. Si on veut procéder sagement il faut parler à Karnmari, et dire à peu près : « Ne me touche pas, j'appartiens à cette contrée. » En somme la parole sert ici à avertir l'esprit possesseur du lieu, à lui demander de passer, et à lui décliner la raison qu'on a de compter sur sa bienveillance. On cause : et l'on demande une faveur : la force du cours d'eau diminue. Cependant il ne faudrait pas exagérer la qualité de cette prière. Elle conjure plutôt qu'elle n'adjure ; elle est plutôt ici un mot de passe à l'usage des gens du pays seuls parents (tels sont les rapports de la gens du Wollunqua avec leur totem) ou seuls amis de Karnmari<sup>254</sup>. Elle doit enfin être rapprochée de tous les faits de permission demandée aux esprits locaux, totémiques et autres<sup>255</sup>. Dès que des êtres personnels ou impersonnels se sont assez étroitement attachés à une localité pour en être devenus propriétaires il a fallu agir avec eux comme avec des possesseurs humains.

Mais les esprits ne sont pas tous restés, chez les Australiens, aussi engagés dans la nature que Karnmari ou Wollunqua. Beaucoup de sociétés, même du Centre et de l'Ouest<sup>257</sup>, ont réalisé, à des degrés divers, la notion du grand dieu, le plus souvent céleste<sup>258</sup>. Elles y ont même assez cru pour diriger vers ces dieux une sorte de culte, ou, tout au moins, pour en faire les témoins plus ou moins actifs de leurs rites. L'un des plus remarquables de ces êtres divins et Atnatu<sup>258</sup>, le dieu de l'ini- /130/ tiation<sup>260</sup> chez les Kaitish, une de ces tribus que MM. Spencer et Gillen réputent même incapables

253. *Ethn. Res.*, p. 160, n° 276 ; *Sup. Mag. Med.*, p. 26, n° 104. Ces deux documents sont légèrement différents, mais d'accord sur le fond.

254. La preuve de ce sens du rite est qu'on n'ose traverser la rivière si l'on est accompagné (Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 26).

256. Cf. plus loin, liv. III, naissance de la formule rituelle.

257. Sur cette question du grand dieu, voir plus loin.

258. Le fait que ce grand dieu est souvent un totem, ou un ancien totem, ou une sorte d'archétype des totems, ou un héros civilisateur, n'est nullement exclusif de sa nature céleste.

259. Voir *N. T. C.*, p. 498, 499, 344-347. Sur le mythe voisin des deux *Tumana* (son des *churinga* : diables), voir p. 421, cf. p. 499, 500. Le nom d'Atnatu vient d'*atna*, de l'anus qu'il ne possède pas, mais qu'il perça aux hommes (il existe en Arunta une racine *tu* frapper).

260. Son rôle semble être en effet restreint à celle-ci, cependant il fait des intichiuma pour tous les totems (cf. plus loin, chap. VIII, § 6).

d'un pareil culte<sup>261</sup>. Il naquit presque à l'origine du monde et, avec des ancêtres de quelques totems, transforma les choses de grossières et imparfaites qu'elles étaient, en agiles et complètes ; il habite au ciel, avec ses femmes, les étoiles, et ses fils qui sont aussi des étoiles, des *atnatu*, comme lui. De là il voit, il entend les hommes. Il écoute s'ils font bien sonner les « diables » de l'initiation et prononce bien tous les chants de celle-ci<sup>262</sup>. S'il ne les entend pas il perce les impies de sa lance, il les tire au ciel ; s'il les entend, il procède lui-même à l'initiation d'un de ses fils. Nous ne savons pas la teneur de ces chants, ni s'ils sont les chants de divers totems, ou ceux de l'initiation proprement dite ; probablement s'agit-il des uns et des autres. Mais si leur caractère efficace est très marqué, il est non moins certain qu'ils sont adressés à un dieu ; que ce dieu n'est nullement une pâle figure mythique, exotérique ; et que ces chants font partie des cérémonies qu'on devait et qu'on doit encore répéter « pour lui<sup>263</sup> ». /131/ Dans la plupart des tribus des Nouvelles-Galles du Sud, et d'une partie (N.) de Victoria, (S.) d'une autre du Queensland, les rites d'initiations<sup>264</sup> comportent normalement la présence d'un grand dieu<sup>265</sup>. Or cet être, qui hors de ces cérémonies ne semble être l'objet d'aucun culte adoratoire, est au moins l'objet d'invocations ; on l'appelle par son nom<sup>266</sup>, on décrit ce qu'on fait pour lui et ce qu'il fait<sup>267</sup> ; et à la

261. MM. Spencer et Gillen démentent malgré l'évidence, qu'Atnatu n'ait rien de comparable avec Baiame, Daramulun, etc., Cf. *N. T. C.*, p. 252, 492. Il est clair, au contraire, que le sens du culte d'Atnatu est infiniment plus religieux que celui du culte des tribus de l'Est : le mythe est parfaitement ésotérique, et il n'y a aucune cérémonie qui réduise Atnatu aux *churinga*.

262. Le trait concernant les chants n'est pas mentionné dans la discussion du sens des rites, ni dans le résumé ; mais il l'est dans le mythe « les femmes cessant d'entendre les hommes chanter ». *N. T. C.*, p. 347. Nous pouvons donc considérer comme certain qu'il ne s'agit pas seulement du son des rhombes, mais aussi de toutes les cérémonies et de leurs chants.

263. *N. T. C.*, p. 499. C'est quand il vit que certains de ses fils ne lui faisaient pas sonner les « diables » et ne pratiquaient pas les cérémonies sacrées, en son honneur *for him*, qu'il les précipita sur terre » (mythe inverse de la sanction actuelle, si on ne fait pas régulièrement l'initiation, Atnatu tire au ciel les impies).

264. Sur les rites oraux concernant ces grands dieux, voir plus loin, chap. v, rites de l'initiation.

265. Sur ces dieux eux-mêmes, voir plus loin, liv. III, II, chap. Mythes.

266. Voir Howitt, « Cert. Austr. Cer. Init. », *J. A. I.* XIII, p. 457. « Although there is no worship of Daramulun as for instance by prayer. »

267. Cf. plus loin, chap. v, et Howitt, *ult. loc.*, « yet there is clearly an invocation of him by name ».

façon de la litanie, on l'évoque « par ses synonymes<sup>268</sup> ». Comme le dit Howitt. « Il n'y a pas de culte de Daramulun, mais les danses autour de la figure d'argile qu'on en a moulé, et son invocation nominative par les hommes-médecins eussent certainement pu mener jusque-là<sup>269</sup>. » D'autres cérémonies comportent une sorte de démonstration, qui peut être aussi évocatoire : elle est silencieuse celle-là, mais si expressive qu'on peut vraiment la considérer comme un de ces cas, nombreux chez les Australiens, où la religion s'est servie de geste pour remplacer le mot<sup>270</sup>. Au Bunan /132/ (N.-E. Victoria, S.-E. N. S. Wales, Yuin) les hommes lèvent les bras au ciel, ce qui signifie « le Grand Maître<sup>271</sup> », nom ésotérique de Daramulun. De même au Burbung au cercle d'initiation les Wiraijuri font au grand dieu pareille démonstration<sup>272</sup>.

De pareilles pratiques semblent confinées aux rites naturellement tribaux de l'initiation. Cependant on en rencontre ailleurs. Devant Taplin, les Narinyerri firent une manifestation de ce genre au ciel en poussant un cri, un appel, et les répétèrent à plusieurs reprises. Lors d'une grande battue au Kangourou, après un chant en chœur, les hommes se lancèrent, javelines en avant, vers la fumée du feu où cuisait le wallaby ; ils dressèrent ensuite leurs armes vers le ciel<sup>273</sup>. La cérémonie a été instituée par Nurundere, à qui elle s'adresse, et Nurundere est un grand dieu<sup>274</sup>.

268. Howitt, « Austr. Cer. Init. », *J. A. I.* XIII, p. 454, *S. E. A.*, p. 553, cf. 536, 546 ; « Notes on Songs and Song Makers », *J. A. I.*, XVI, p. 332 ; cf. « Austr. Cer. Init. », p. 555 ; « Cert. Cer. etc. », *J. A. I.*, XIII, 462. « Austr. Med. Men. » *J. A. I.*, XV, p. 460, voir plus loin, à propos de ces synonymes (chap. v, § 2).

269. *S. E. A.*, 556.

270. Cf. d'autres cas, plus loin, chap. iv, chap. v ; voir sur le langage religieux des gestes et même des objets rituels, liv. III, chap. iv (rapports entre les rites manuels et les rites oraux).

271. « Austr. Cer. Init. », *J. A. I.*, XIII, p. 450 (que semble avoir connu et par suite confirmé M. Frazer, *Aborigines of N. S. Wales*, Sydney, 1894, p. 12), *S. E. A.*, p. 528.

272. *S. E. A.*, p. 586, R. H. Mathews, « The Burbung of the Wiraidhuri Tribes », *J. R. S. N. S. W.*, XXIII, p. 215 ; *J. A. I.* XXV, p. 109, range au contraire ces rites parmi les rites exotériques faits devant les femmes, quand, soi-disant, Dharamulum (qui est ici un plus petit dieu, car il est fils du grand) enlève les gamins à initier.

272. *Narinyerri Tribe*, p. 55. Il est possible pourtant que, vu le grand nombre des Narinyerri présents, ce rite ait été fait à l'occasion d'une congrégation de la tribu, et cette congrégation à l'occasion d'une initiation (sur ces coïncidences nécessaires, voir liv. III, chap. iv, § 3, La fête).

273. Voir plus loin, liv. III, ch. II, Mythes ; Taplin, p. 57 ; *Folklore of South Australia*, Adélaïde, 1879, p. 22.

274. Cf. Hubert et Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique*, 7, p. 145.

Quelle que soit l'importance de ces faits, ils nous montrent seulement les civilisations australiennes s'engageant vers la voie qui mène à la prière aux dieux, aux grands dieux. La simplicité des formules réduites /133/ presque toutes à l'appel du nom, et la portée de ces formules qui évoquent plutôt qu'elles n'invoquent, les rangent vraiment avec les autres formules que nous rencontrerons dans les chants d'initiation, dont elle font partie, ou avec celles du culte totémique, dont elles sont voisines. Ce sont des essais, mais des essais bien informés, pour exprimer, par une phraséologie sommaire, que la divinité est à distance et qu'on veut la faire venir à soi.

Il est bien remarquable que parmi les rites oraux ce soient ceux des magiciens où nous voyions le mieux poindre ce que sera un jour la prière, quand elle aura une autre physionomie que celle que nous allons lui reconnaître en Australie. Comment une institution, dont l'évolution servit tant au développement de la religiosité, peut-elle devoir tant à des magiciens ? Il serait en effet impossible de le comprendre si l'on ne savait, par ailleurs, que les magiciens forment l'élite intellectuelle des sociétés primitives, et sont parmi les plus actifs agents de leur progrès. Or, par deux moments de leurs rites, au moins tels qu'ils les représentent aux laïcs, dans leur corporation, ils rencontraient des éléments qui seront, dans d'autres civilisations, typiques de tout le rituel précatif.

D'une part ils ont affaire aux grands dieux, dont ils tiennent souvent leur pouvoir. Non seulement ils ont dans leurs inspirations, lors de leurs initiations, des conversations réglées avec eux<sup>276</sup>, mais encore, dans quelques cas, des demandes à leur adresser. C'est ainsi que chez les Anula (golfe de Carpentarie), nous trouvons /134/ peut-être une sorte de véritable prière-demande. Contre les deux mauvais esprits qui infligent la maladie, combat un troisième, appelé du même nom, Gnabaia, qui la guérit<sup>277</sup>. Le magicien « lui<sup>278</sup> chante de venir et de rétablir le malade ». Il doit y avoir des rites du même genre chez les Binbinga : le magicien a deux dieux, dont l'un d'ailleurs, doublet de l'autre est aussi le double, l'âme du magicien qui porte le même nom que lui ; c'est ce

276. Cf. Mauss, « Origines des pouvoirs magiques... » ch. III.

277. N. T. C., p. 502, cf. p. 501, sur le rôle du Gnabaia dans l'initiation ordinaire ; p. 749, il est dit qu'il existe trois Gnabaia, deux hostiles et un bon ; le mythe serait donc exactement le même que chez les Mara et Binbinga, bien que l'organisation de la profession magique soit très différente.

278. N. T. C., 502, « sings to his Gnabaia ».

dernier dieu qui a les pouvoirs médicaux, il assiste à l'opération ; et comme, à un certain moment, le Munkaninji va demander au Munkaninji, dieu, l'autorisation de montrer à l'assistance l'os magique cause de la maladie, il est bien probable qu'il y a eu l'appel préalable à Munkaninji, et peut-être indication de l'effet souhaité<sup>279</sup>. Est-ce certain ? Il nous semble en tout cas que des formules de ce genre sont nécessaires dans le rite qui, chez les Binbinga et chez les Mara, consiste à appeler, comme chez les Anula<sup>280</sup>, un troisième esprit, contre les deux esprits maléficients initiateurs des magiciens<sup>281</sup>. La façon dont un sacrifice sert à acquérir /135/ le pouvoir magique lui-même<sup>281 bis</sup> nous laisse à penser que les magiciens de ces tribus ont pu parvenir ou prétendre parvenir à des raffinements rituels assez élevés.

D'un autre côté les magiciens rencontraient encore des êtres, assez individuels et sacrés, avec lesquels ils pouvaient et devaient, dans certaines tribus, s'entretenir régulièrement. Ce sont les morts dont ils tiennent aussi leurs pouvoirs. Naturellement, comme, par un retour, les magiciens sont supérieurs à leurs esprits officieux, la plupart de ces rites oraux prennent l'aspect d'évocation simple plutôt que d'évocation. On en trouvera un bon exemple dans l'ancien travail de Dawson, sur les tribus du N. W. de Victoria. Cependant tous n'ont pas une couleur aussi tranchée de formules magiques. Certaines expressions traditionnelles des magiciens ont déjà un sens moins fixé : c'est ainsi que Howitt a donné trois traductions d'une même formule, de *Mulla mullung* (mage de magie blanche), Tulaba l'interprétant, alternativement, comme supplicatoire et comme évocatoire<sup>282</sup>. Mais d'autres faits sont

279. N. T. C., p. 488. Il doit y avoir dans tous ces documents quelque faute d'observation : Mundadji (p. 487), Mundagadji (p. 501, ne figure pas au vocabulaire, p. 754), Munkaninji = munkani (Mara, Anula, p. 754, orthographié mungurni, p. 489). Tous ces esprits portent des noms singulièrement proches, et de celui du magicien, et de celui même du rite (cf. plus loin, le *munguni*, liv. III, chap. II, l'envoûtement).

280. Nous ne comprenons absolument pas que MM. Spencer et Gillen aient pu affirmer qu'il n'y a aucune analogie entre les pratiques mara *binbinga* et les pratiques anula N. T. C., p. 502.

281. Voir p. 628. Le *munpani* dont il est question est peut-être tout simplement *munkani* : une faute d'impression, une faute d'attention suffirait à tout expliquer. Toujours est-il que les documents de MM. Spencer et Gillen pèchent ici singulièrement au point de vue logique et philologique.

281 bis. N. T. C., p. 488.

282. Cf. Howitt, in B. S. *Ab. Vict.*, I, 473 ; Fison et Howitt, *Kam. a. Kur.*, p. 220 ; cf. « Notes on Songs and Song Makers », *J. A. I.*, XVI, p. 733, et *S. E. A.*, p. 435. La formule est la suivante :

plus nets. Les Jupagalk (Victoria W.) suppliaient, en cas de danger un ami mort de vouloir bien venir les voir en rêve, /136/ et leur apprendre les formules qui pouvaient conjurer le maléfice<sup>283</sup>. Chez les Bunurong (Victoria, Melbourne), on « conjurait » les Len-ba-moor, les esprits des morts de vouloir bien entrer dans la partie malade et extraire le charme cause de la maladie<sup>284</sup> ». Le fait est vraisemblable surtout rapproché du rite Anula, que nous venons de signaler ; mais les mots n'avaient probablement pas une forme d'adjuration si nette.

Voilà donc des faits qui prouvent qu'il y a, même en Australie, des prières et des éléments de prière d'un type assez évolué. Nous pouvons maintenant aborder l'étude d'autres types de prières moins proches des types connus. D'une part en effet nous serons sûrs que les rites oraux élémentaires que nous allons maintenant décrire sont bien ceux qui peuvent donner naissance à ceux que nous venons de déceler. Car nous voyons ceux-ci coexister avec ceux-là dans une même civilisation, dans un même rituel. Et nous pourrions aisément rattacher les uns aux prières du culte totémique, les autres à celles du culte de l'initiation. Dans une masse considérable de prières vivantes mais frustes et tout autres que celles auxquelles on réserve d'ordinaire ce nom, nous avons vu naître les noyaux, les germes, se colorer les centres d'où partiront de nouvelles formes de l'institution.

Mais nous aurons encore plus l'impression de la richesse religieuse du rituel oral élémentaire des Aus- /137/ traliens, quand nous aurons analysé chacun de ses éléments. Si distantes que soient des prières classiques, les formules du culte totémique ou du culte de l'initiation, celles-ci nous apparaîtront pourtant comme ayant même nature générique et même fonction sociale que celles-là. En même temps, pour nous, nous serons mis à même de tenter une explication de ces formes élémentaires, d'en saisir les conditions et les causes profondes, dans la mentalité des hommes vivant dans des

*Tundunga Brewinda nundunga mei murriwunda.*

Tundung par Brewin, je crois, par le crochu, par l'œil du propulseur ». M. Howitt l'a traduit (*Kam. et Kurn.*) par « O ! Tundung » ! bien qu'il donnât le sens de *Tundung* : fibres du « stringy bark tree ». Plus tard il a fait de *Tundung* un instrumental comme *Brewinda*. Auparavant, dans Brough Smyth, il avait fait de *Brewinda* un vocatif.

283. *S. E. A.*, p. 435. Cf. à propos des Gournditch Maro, Rev. Stähle in Fison et Howitt, *Kam. a. Kur.*, p. 252, révélation par le mort des prières pour la mort, document critiqué plus loin, liv. III, chap. II.

284. Brough Smyth, *Abor. Vict.* I, 462, 463, cf. *Vocab. Green, ad verb., ibid.* II, 122. Cf. *Ibid.*, une requête aux oiseaux sur laquelle nous reviendrons, liv. III, chap. I, § Rites magiques.

groupements extrêmement primitifs. Alors que l'analyse historique de recueils considérables de prières évoluées n'eussent même pas pu nous mettre sur le chemin des formes primitives, nous sommes déjà sur celui des causes. La voie que nous avons choisie nous conduit à ce but, et à des conclusions sur les facultés que ces formes avaient elles-mêmes d'évoluer, sur les causes qui ont pu nécessiter cette évolution.

#### CHAPITRE TROISIÈME - LES FORMULES DE L'INTICHUUMA

##### I. Introduction

/139/ Il nous reste en effet, à décrire et à analyser, un nombre considérable de rites oraux, d'un caractère évidemment religieux et qui sont, non moins évidemment, dirigés vers des êtres considérés comme sacrés. A ces rites, une nomenclature empreinte de théologie refuserait sans doute, le nom de prières ; car elles ne sont ni l'expression d'un état d'âme individuelle, ni celle d'une croyance ou d'un désir. Leur simple transcription fera voir au contraire qu'elles méritent ce titre, pourvu qu'il soit entendu au sens large. Et le nombre même des faits démontrera quelle importance ont ces barbares formules, qui sont la masse, le centre de gravité du rituel oral australien.

Nous ne les étudierons pas abstraction faite des cérémonies dans lesquelles elles peuvent être prononcées. Cette méthode, pour ainsi dire exclusivement littéraire et philologique ne peut être appliquée que dans les rituels très évolués, où la prière s'est déjà fait sa place, à elle. Même alors il est souvent dangereux d'isoler cette étude. Elle ne peut guère faire apparaître d'autres /140/ éléments que les désirs exprimés, s'il y en a, les êtres invoqués quand ils le sont nommément, et quelques-uns des rapports qu'on pense soutenir avec eux. Mais elle ne peut faire ressortir les plus intimes de ces rapports, ni surtout la façon dont agit la parole, qu'on ne peut concevoir que si, dans un rite à la fois manuel et oral, on mesure la place respective faite aux deux fractions de l'acte. L'efficacité du mot, les liens entre l'homme et ses dieux, ces deux phénomènes essentiels de la prière, ne sont plus ceux qu'il s'agit d'expliquer mais les données nécessaires d'où il faut partir, les derniers principes auxquels on puisse remonter.

Un exemple des dangers de cette méthode est le travail, par ailleurs si précieux que M. Ausfeld a consacré à la prière en Grèce<sup>285</sup>. Parmi les questions qu'il néglige — tout le monde a le droit d'en négliger — l'une est précisément celle du sens même de la prière dans ces religions : Or, puisqu'il constate bien que les prières sont avant tout *rituales*<sup>286</sup>, il aurait eu le moyen, s'il avait étudié les rapports avec les rites, sacrificiels ou autres, de déterminer la fonction générale qu'a remplie la prière chez les Grecs ; il eût pu la voir, en particulier, se réduire plutôt au vœu *εὐχῆ*,<sup>287</sup> et en somme à exprimer surtout des liens établis, par d'autres rites /141/ ou par des qualités naturelles, entre les Grecs et leurs dieux.

Il serait encore plus périlleux de traiter isolément de la prière en Australie, où elle n'est, pour ainsi dire à aucun degré, un rite autonome. Elle ne suffit pas à elle-même. Nous ne constaterons que quelques cas où elle se soit assez détachée des opérations matérielles pour paraître avoir son indépendance. Or dans l'un d'eux<sup>288</sup> elle n'a même plus figure de parole, et se réduit à un cri poussé avec une extraordinaire monotonie. La plupart du temps, elle n'est que l'accompagnement d'un autre rite, quelque longs que soient les intervalles de temps qu'elle occupe. Souvent elle n'est qu'une sorte de frange émotive, une expression sommaire des sentiments violents et des pauvres images que supposent des actes brutaux, pénibles et exaltés. Il est donc impossible, ici d'abstraire les actes oraux des gestes manuels qui, quelquefois, sont seuls, et toujours, contribuent à leur donner leur sens plein et véritable.

Il sera donc nécessaire de placer, tout d'abord, les prières australiennes dans leur milieu rituel. Pour les comprendre, il nous faudra, sans autre prétention immédiate, passer en revue les documents qui nous relatent des rites oraux, dans des cérémonies, et tâcher d'y démêler, mais chemin faisant, tous les éléments de prière qui s'y peuvent trouver.

Ce procédé aura l'inconvénient de nous obliger à quelques redites. Nous trouverons dans ces religions bien peu fertiles en

285. « De Graecorum praecationibus quaestiones. » Suppl. Bd. XXVIII *Jahrb. f. Klass. Philol.* Leipz. Teubner, 1903, p. 505, sqq. Parmi les thèses à retenir de ce travail on peut surtout signaler la division des trois thèmes : invocation, partie épique, prière ou demande proprement dite.

286. P. 506, chose curieuse la division en « *preces rituales* », et en « *preces quæ sine actione sacra effunduntur* » n'est pas poursuivie dans le reste du travail.

287. Voir notre compte rendu de W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay on the History of Greek Religion*, 1903, in *Année sociologique*, 7, p. 296-297. [13]

288. Intichiuma du cacatoès blanc chez les Warramunga, plus loin.

variations, des formules de nature identique pour des cérémonies de portées différentes, et, pour des prières diverses, des conditions manuelles /142/ invariables. Pour éviter les répétitions on aurait pu être tenté de disposer autrement les faits. Il eût été séduisant, par exemple, de classer tout de suite les prières suivant leur nature et leurs modalités. Mais il nous a paru préférable de procéder plus simplement, à un inventaire complet des faits, sans leur imposer, pour ainsi dire par avance, un cadre tout prêt. Nous ne ferons donc que répartir les rites oraux suivant les diverses institutions religieuses dont ils sont des prières essentielles. Nous astreignant, par scrupules, à l'étude de *tous* les documents, nous donnerons ainsi la sensation d'avoir consciencieusement recherché les faits contraires, et de n'avoir pas systématisé de parti pris. D'ailleurs un classement immédiat, nécessairement rigoureux, des formules eût fait disparaître de notre exposé la description de nombreuses connexions qu'il est utile que le lecteur connaisse. En particulier il arrive très souvent que, dans une même cérémonie, se succèdent des prières de sens divergents et de valeurs différentes : les isoler les unes des autres, les retrancher de leur substrat de gestes, serait impossible, et, en tout cas, entraînerait à des erreurs.

Au surplus, nous pourrons, tout au long de la description elle-même, dégager les types principaux. Profitant du fait que tel groupe de peuples a plutôt développé tel thème que tel autre, nous pourrons tout en suivant un ordre historique, géographique, ethnographique si l'on veut, mesurer les identités et les diversités. Ainsi, en même temps nous laisserons *in situ*, dans leur gangue naturelle, les rites oraux ; et nous réussirons déjà à les classer.

Parmi les cérémonies certainement essentielles aux /143/ religions australiennes, nous distinguons trois groupes principaux :

1° Les cérémonies totémiques qui ont pour but d'agir sur la chose ou l'espèce totémiques.

2° Les cérémonies totémiques qui font partie des rites de l'initiation.

3° Les cérémonies de l'initiation proprement dites : circoncision, extraction de la dent, des poils, etc.

Ces trois groupes d'ailleurs forment un système très nettement agencé ; autour d'eux se laissent facilement grouper tout une poussière de rites, cultes des classes, de la tribu, des individus ; et nous n'aurons pas de peine à en démontrer, plus tard, l'unité générique et l'unité d'origine.

Dans ces trois parties du culte australien, nous trouvons de nombreux rites oraux.

Nous appelons *intichiuma* les cérémonies du premier groupe. Nous conservons le nom que MM. Spencer et Gillen ont emprunté, peut-être même inexactement<sup>289</sup>, /144/ aux Arunta du centre australien<sup>290</sup> et qu'ils ont appliqué à toutes les cérémonies du même genre qu'ils constatèrent dans les tribus voisines, du Nord et du Sud. Nous trouvons en général dangereux d'étendre ainsi le nom d'une institution, qui risque d'être fort spéciale à un peuple, à toute une série d'institutions similaires ou homologues chez d'autres peuples. Mais le mot a, dans la mesure où notre science s'étend, fait fortune, et, à condition de le bien définir, son emploi est sans danger.

Sont les *intichiuma* celles des cérémonies des clans totémiques qui ont pour effet d'agir directement et, dans une certaine mesure exclusivement, sur l'espèce ou la chose totémique. Une pareille définition s'écarte sensiblement des définitions proposées<sup>291</sup>, mais tout ce qui va suivre la justifiera. On y verra en particulier combien nous aurions tort de suivre nos devanciers en préjugant du caractère magique des rites, ou en ne comprenant pas parmi les fonctions de ce rituel aussi bien les rites qui limitent que les rites qui augmentent l'existence du totem<sup>292</sup>.

289. M. Strehlow, en effet, *Ar. St.*, I, p. 4 et *ib.* n. 5, rattache le mot à une racine *inti* qui veut dire enseigner; toutes les cérémonies du culte totémique seraient des *intijiuma*, des actes d'enseignement (*intijiuma* substantif, infinitif verbal du causatif du verbe *inti*); toutes rentreraient par conséquent dans les cérémonies totémiques de l'initiation, voir plus loin, chap. IV, où nous adoptons une partie de la théorie de M. Strehlow. — Mais il distingue, parmi les *intijiuma*, les *mbatjakuljama* (= mettre en bon accord) qui consistent à rétablir la bonne entente avec les dieux totémiques, et à exciter les espèces à se reproduire, la pluie à tomber, etc., ce qui aboutit tout simplement à rétablir l'*intichiuma* sous un autre nom, et à lui donner un sens plus large et plus religieux. — Nous n'hésiterions pas à nous ranger à l'avis de M. Strehlow si nous n'avions, en général, une certaine défiance pour ses étymologies et si Kempe, *Vocabulary of the Tribes... Tr. R. S. S. Austr.* XIV, 2, 1891, p. 93, n'indiquerait *intitakerama*, to mimic, to speak, qui donne au radical *inti* un sens que ne donne pas M. Strehlow. Voir cependant Planert, « Australische Forschungen », I, *Zeitsch. f. Ethno.* 1907, *Aranda Sprache*, d'après M. Wettengel, p. 151, *inti*.

290. Il est fort possible qu'il y ait, chez les Arunta, plusieurs tribus en tout cas, il y a certainement plusieurs dialectes et plusieurs rituels (cf. plus loin) nous supposons que le mot d'*intichiuma* a pu être employé dans le sens indiqué, par les Arunta du Nord-Est (groupe d'Alice Springs, Tjiritja en Arunta, etc., et par groupes voisins, vers l'Est).

291. Sur ces définitions et les théories qu'elles accompagnent voir les références citées plus loin.

292. La seule tribu où les pouvoirs du clan totémique aient, d'après un auteur assez superficiel, un caractère exclusivement positif est celle des Piljarri, Paljarri (N. de W. A.), où les membres des clans n'auraient

/145/ Pour comprendre le rituel des intichiuma australiens nous étudierons d'abord l'ensemble des intichiuma des Arunta. Ce sont les plus anciennement et les mieux connus comme tels. Comme ils contiennent, à la fois, un grand nombre de rites oraux, de portée et de texte assez bien déterminés, et presque toutes les variétés de ces rites, ils fournissent un excellent point de départ. Ajoutons que nous connaissons, mieux que pour toute autre tribu, les conditions rituelles, mythologiques, sociales où sont répétées les formules. Nous continuerons par les intichiuma des Warramunga, qui nous montreront une unique espèce de rites oraux formant presque à elle seule, le rituel complet des intichiuma de cette tribu. Autour de ces deux tribus du centre australien, nous grouperons les tribus, d'organisation et de civilisation très différentes, qui occupent le reste du territoire australien ; nous montrerons qu'elles aussi possèdent, plus ou moins développée, cette institution religieuse, et que celle-ci comprend, à son tour, des prières de genres équivalents et prononcées dans des conditions équivalentes.

## II. *Les intichiuma arunta*

Les Arunta sont, actuellement, la tribu la mieux connue de l'Australie<sup>293</sup>. Ils habitent un énorme territoire, dans la longitude, 132° E. Gr.-136° et plus de /146/ trois degrés en latitude, 23°-26°. Ils forment une des tribus les plus puissantes qui aient habité l'Australie<sup>294</sup>. Au nombre de plus de 1 200, ils constituent plus d'une centaine de groupes locaux, totémiques.

---

pas d'autre puissance que celle d'accroître le nombre des êtres de leur totem, J. G. Whitnell, « Marriages Rites and Relationships. » *Austral. Anthr. Journ. Sc. of Man*, 1903, VI, p. 41. Mais si le fait est plausible, le témoignage demande confirmation, car on y a impliqué, en somme, un fait grave.

293. Grâce aux travaux de Spencer et Gillen, et des missionnaires allemands : sur les critiques à leur adresser, voir plus haut.

294. Les Arunta étaient encore plus nombreux vers 1874, avant l'arrivée d'abord de la petite vérole, puis de la syphilis, puis des européens (voir Schultze, « Notes abor. », etc., *Trans R. S. S. A.*, 1891, XIV, p. 218). La plus puissante des tribus que décrit Howitt, les Dieri, ont, tout au plus, au début de l'occupation européenne, compté 600 membres, autrefois 230 au moment du recensement de Gason, in *Curr.* II, p. 44. Les tribus très nombreuses comme les Wiraidthuri, les Bar-

Peut-être sont-ils plutôt une confédération qu'une tribu unique<sup>295</sup>. Des changements importants dans les dialectes<sup>296</sup>, dans les cérémonies de l'initiation par exemple<sup>297</sup>, dans l'organisation sociale<sup>298</sup>, le fait que l'une des parties au moins de /147/ la tribu (celle qui habite la rivière Finke), semble dotée d'une organisation complète, tout cela nous le laisse à penser<sup>299</sup>. Ils n'habitent pas du tout une contrée aussi exclusivement désolée que le pourraient faire croire certaines descriptions<sup>300</sup>. Le pays où ils rôdent est une steppe coupée de dunes

---

kunji (3 000 d'après Teulon, *Curr*, II, p. 189), les Narrinyerri (d'après Taplin en 1842 au nombre de 3 200) sont plutôt des agrégats de tribus. Au surplus il est fort difficile de dire où commence et où finit la tribu en Australie (voir plus loin, liv. III, partie II, conditions de morphologie sociale).

295. Cf. les noms d'origine purement géographique des diverses divisions arunta, Stirling. *Rep. Horn Exped.* IV, p. 10. Spencer et Gillen, *N. T.*, p. 9. Même si ces noms n'avaient trait qu'à la répartition des groupes locaux lors des campements généraux de la tribu ou de ses fractions, ils n'en auraient pas moins leur intérêt : bien qu'ils ne désignent que les régions d'où viennent les clans et la façon dont ils se disposent au camp d'après leur direction d'origine, peut-être cette répartition s'opère-t-elle à l'intérieur des phratries qui ici commandent l'organisation du camp tribal (cf. les textes cités : Durkheim et Mauss, « Classifications primitives », *Année sociologique*, 6, p. 53, dans le cas même où cette hypothèse serait vérifiée, ce serait la supposition que nous avons faite à ce moment qui se trouverait, elle-même, corroborée).

296. Sur ces variations de dialecte voir par exemple Kempe, « Vocabul. » *Trans. R. S. S. A.*, XIV, II, p. 1 sq. ; les variations du lexique semblent en particulier assez graves, exemple : *ultunda* S. W. (pierres magiques) = *atnongara* N. E., etc., *Engwura* = *urumpilla*.

297. Sur ces variations, voir *N. T.*, p. 265. *N. T. C.*, p. 308, 309.

298. Sur les divisions en 4 et 8 classes, cf. l'amusante contradiction entre les anciens missionnaires, Kempe et Schultze, in *Horn Exped.* IV, p. 50, les documents cités in Durkheim, « Sur le totémisme », *Année sociologique*, 5, p. 82.

299. Il ressort d'une analyse des documents de M. Strehlow, *Ar. St.*, I, p. 3, n. 5, que les Arunta de la Finke, à eux seuls, se répartissent entre les huit classes arrangées entre deux phratries *Pmalyanuka* et *Lakakia*, les territoires entiers. MM. Spencer et Gillen ont pris ces noms propres pour des noms communs, l'un, *nakrakia* désignerait les gens de la phratrie de celui qui parle, l'autre *mulyanuka*, celui de la phratrie opposée. Ils ont persisté dans cette erreur dans leur second livre, *N. T. C.*

300. Florissantes stations, à *Tempe Downs* en pays Loritja, *Exped.*, *Horn*, IV, p. 7. Schultze, « Tribes Finke R. », *Tr. R. S. S. A.*, XIV, p. 220, 229, nous faisons allusion aux descriptions des premiers explorateurs Giles, *Australia Twice Traversed*, p. 12, etc. ; et même à celles de MM. Spencer et Gillen, *N. T.*, p. 2 sq. ; en réalité les groupes arunta ne résident au désert ou dans la steppe qu'en voyage ou pendant la poursuite du gibier. Le pays est devenu d'ailleurs un pays de stations clairsemées ; mais, en somme il est relativement colonisé, cf. R. H. Mathews, in *J. R. S. N. S. W.*, XXXVIII, p. 420.

et d'espaces rocheux, mais les eaux y sont assez abondantes : les rivières qui ne parviennent pas à leur ancienne embouchure du lac Eyre ne laissent pas d'être permanentes et poissonneuses ; des vallées plus ou moins larges et encaissées formaient des territoires de chasse fort giboyeux, et les petits oasis du désert ou de la steppe d'excellentes réserves<sup>301</sup>. Malgré une technologie primitive<sup>302</sup>, les Arunta, comme en général la plupart des tribus australiennes, pouvaient donc se maintenir dans un état d'heureuse adaptation à un milieu favorable. Leur vie économique leur laissait des loisirs et ne les poussait ni au progrès technique, ni au progrès /148/ scientifique<sup>303</sup>. De grandes congrégations tribales, voire intertribales, consacrées à de longues fêtes d'initiation<sup>304</sup>, où de purs festins et de pures réjouissances se mêlaient aux rites les plus sacrés, occupaient des mois entiers. Cela suppose et un sol fertile en grains, en reptiles et en insectes, et des chasses heureuses, et des provisions accumulées.

Dans ces conditions matérielles, les Arunta ont développé et probablement déjà laissé dégénérer<sup>305</sup> une organisation sociale extrêmement perfectionnée. D'une part deux phratries, entre lesquelles autrefois, et encore aujourd'hui en principe, se répartissaient les totems<sup>306</sup>. Ces deux phratries divisées elles-mêmes en quatre et huit classes matrimoniales, suivant qu'on

301. Sur la chasse, la pêche, la cueillette. Voir, outre Spencer et Gillen, *N. T.*, p. 7, sq. *N. T. C.*, p. sq. ; Schultze, *loc. cit.*, p. 232-234.

302. *N. T. C.*, p. 633 sq.

303. Cf. plus loin, liv. III, partie II, § 1.

304. L'*Engwura*, auquel assistèrent MM. Spencer et Gillen dura plus de trois mois pendant lesquels les hommes ne sortirent chasser qu'exceptionnellement. Cf. « The Engwura of the Arunta Tribes », in *Trans. R. S. Victoria*, II, p. 221-223.

305. Sur la dégénérescence déjà ancienne de ces tribus, voir Schultze, *loc. cit.*, p. 218, 224-225 (altérations dans l'organisation sociale). Cf. Kempe, *Vocab.*, p. 1, sur la difficulté de causer avec des boys qui n'ont pas été élevés à la mission. Cependant il ne faudrait pas déduire de cette contradiction que l'observation, tant celle de MM. Spencer et Gillen que des autres auteurs, ait été impossible. D'abord l'extrême nomadisme des Arunta les sauve, malgré leurs nombreuses relations avec les Européens, d'une trop forte influence ; et ensuite les ethnographes et les missionnaires ont eu la naturelle prudence de ne s'adresser qu'à des vieillards fort intelligents semble-t-il (cf. *N. T. C.*, préface, p. VIII et R. H. Mathews, *ult. loc. cit.*, p. 420) ; cf. Strehlow, *Ar. St.*, I, p. 1, n. 2, cf. fig. p. 1.

306. Cf. plus haut, et Durkheim, « Sur le totémisme », *Année sociologique*, 5, p. 91 sq. ; cf. plus loin, liv. III, partie II, chap. II, conditions sociales. Nous supposons, pour avertir dès maintenant le critique, que les Arunta avaient, il y a relativement peu de temps encore, une organisation semblable à celle des Mara et des Anula.

était au sud, au sud-ouest ou au nord de la tribu<sup>307</sup>, permettaient de /149/ tenir compte et de la position des clans totémiques dans les phratries, et de la descendance utérine, et de la descendance masculine<sup>308</sup>. Du moins elles remplissaient cette fonction tant que, pour des raisons inconnues, l'héritage totémique qui dut se faire longtemps d'une façon fort régulière<sup>309</sup>, comme chez tous les voisins des Arunta<sup>310</sup>, cessa chez eux, de s'opérer d'une façon qui ne fût pas miraculeuse.

Mais, au point de vue du culte totémique, faisons remarquer l'importance et le nombre considérable des clans totémiques, MM. Spencer et Gillen nous en énumèrent au moins 62 dans leur premier ouvrage<sup>311</sup>, 75 dans la liste qu'ils donnent dans leur second<sup>312</sup>. Des /150/ mythes recueillis par M. Strehlow,

307. Cf. Durkheim, « Sur l'organisation matrimoniale etc. », *Année sociologique*, 8, p. 124, sq. Les objections adressées par MM. Thomas, van Gennep et autres ne portent pas, à notre avis du moins.

308. Un document trop peu remarqué de Schultze établit que l'enfant avait deux totems, celui de son père et celui de sa mère, *loc. cit.*, p. 235, cf. p. 238, pour les *tmara altjira*, le camp de l'Alcheringa, qui est, d'après Schultze, toujours le camp de la mère, de l'ancêtre mythique de la mère; cf. plus loin chap v : des cérémonies totémiques en cas de perte de sang.

309. Nous n'adoptons, naturellement, à aucun degré l'hypothèse selon laquelle la croyance primitive aurait été la foi en la naissance parfaitement miraculeuse, sans respect pour les totems; cf. plus loin Liv. III. II. I. pour une discussion. La question nous semble en tout cas vidée par la simple observation que l'on ne comprendrait pas comment on serait arrivé même à la notion de la filiation utérine, cf. *Année sociologique*, 10, p. 229.

310. Sauf ceux qui sont exactement de même nation : Ipirra, Unmatjera, Kaitish (?) (cf. N. T. C., p. 150 sq) et encore ceux-ci sont dans un état moins évolué de décomposition, puisque les totems au moins restent attachés aux phratries. Mais chez les Warramunga et toutes les tribus du Nord, comme chez les Urabunna et toutes les tribus du Sud, la naissance miraculeuse n'a nullement pour effet une descendance irrégulière des totems.

311. Voir la liste que nous avons donnée, *Année sociologique*, 6, p. 28, n. 2 et comparer avec la liste suivante.

312. Cf. N. T. C., p. 768 sq. *Arwatja* (petit rat); *atjilpa* (achilpa de N. T. chat sauvage); *Bandicut*; *uknulia* (chien); *inarlinga* (échidna); *elkuntera* (grande chauve-souris blanche); *euro*; kangourou; *opossom*; *untaina* (petit rat); *untjipera* (petite chauve-souris); *wallaby*; — *arthwarta* (petit faucon); *ertwaitja* (oiseau cloche, cf. 374 où il s'appelle *kupakupalpulu*, dans un mythe); *atnaljulpira* (« grass parrot »); *impi impi* (petit oiseau), *irkalanji* (faucon brun); *chouette*; *atinipiritjira* (perruche Pr. Alex.); *faisan indigène*; *inturita* (pigeon); *podargus*; *tulkara* (alouette); *taluthalpuna* (poule sauvage); *thippa-thippa* (petit oiseau); *ertnea* (dindon); *ullakuperra* (petit faucon); — *serpent* : brun; *Arrikarika*; *Obma* (serpent tapis, cf. le nom générique des serpents qui est, Dieri, *womma apma*, Urabunna); *okranina* (non venimeux), *undathirka* (idem); — *Lézards* : *erliwatjera* (*varanus Gould.*); *etjunpa* (*var. sp.*); *goama* (*var. varius*); *iltjiquara* (*varanus*

et qui, d'après lui portent exclusivement sur des dieux totémiques<sup>313</sup>, nous /151/ extrayons une liste de plus de 99 totems, non compris /152/ un grand nombre de sous totems. Ce qui suppose en /153/ moyenne, une dizaine d'individus par clan totémique ; et comme certains sont très nombreux,

*punctatus*) ; *ilura* (*nephriurius*) ; lézard juif ; lézard Parenthie (*var. gigant.*) — grenouille (*lymnodynastes dorsalis*) ; — poissons : *interpitna*, *irpunga* ; — *tjanka* (fourmi boule-dogue) ; *intiliapaiapa* (water beetle) ; fourmi à sucre ; *untjalka* (*unchalqua* de N. T. une chenille) ; chenille witchetty ; — graines d'herbacées : *alojantwa*, *audaua*, *ingwitjika* ; *injirra* ; *intwuta* ; — *elonka* (fruit de Marsden, sp.) ; (nous supposons que MM. Spencer et Gillen ont simplement omis de noter Arunta : *unjiamba* (fleur de l'Hakea) ; *munyera* (semence de *claytonia balonnensis*) ; *tjankuna* (une baie) ; *ultinjikintja*, *untjirkna* (semences d'acacia) ; *yelka* (bulbe du *cyperus rotundus*).

Les totems aberrants sont : le feu, la lune, l'étoile du soir, pierre (? probablement pierre à tomahawks), soleil, eau (nuage) ;

Le totem du vent n'est pas mentionné parmi les totems aberrants ; un certain nombre d'autres totems qui avaient été bien mentionnés dans N. T. ne figurent pas dans le second volume, par exemple *aruarlinga* (espèce de fleur hakea), p. 444, *urpura* (pie grecque), p. 404 ; le plus important des totems ainsi négligés est celui du prunier Akakia. — D'autre part un bon nombre de totems sont orthographiés, peut-être même nommés d'une façon extrêmement différente, par exemple, *ulira* N. T. p. 439 : *ilura* N. T. C. ; le serpent tapis *okranina* N. T., p. 342 s'appelle *obma*, N. T. C. ; enfin il manque, dans la seconde liste, des totems mentionnés dans N. T. C., exemple *latjia* (même nom que dans Strehlow), pour une semence d'herbe, p. 731. On remarquera que le nombre des totems de plantes est beaucoup plus grand que dans la première liste.

Un certain nombre sont certainement des sous totems, exemple une petite chenille N. T., p. 301, etc. Cf. plus loin.

313. Liste des totems de M. Strehlow. *Ar. St. I* (ordre alphabétique, ordre de M. Planert).

*Alkenenera* (espèce de cigale), p. 56, n. 8 ; *alknipata* (espèce de chenilles), p. 84 ; *antana* (opossum), p. 62 ; *ara*, *aranga* (kangourou, *arunga* de Sp. G., p. 2, p. 6, etc.) ; *aroa* (euro), p. 29, p. 59 ; *arkara* (sorte d'oiseau blanc), p. 67, p. 73 ; *arkularkua* (espèce de chouette coucou, *Podargus*), p. 8.

*Eritja* (*irritcha*, de Sp. G., aigle), p. 6, p. 45, etc. ; *eroanba* (grue blanche), p. 76.

*Ibara* (grue à bandes grises et noires), p. 19, p. 75, p. 82 ; *ibiljakua* (canards), p. 11, p. 74 ; *ilanga* (petit lézard), p. 81 ; *ilia* (é mou, *erlia* de Sp. G.), p. 6, etc. ; *ilkumba*, *ilbala* (espèces de buissons, p. 67 ; *ilbala* (*ilbula* ? *tea tree*), p. 98 ; *iltjenma* (écrevisse), p. 46, n. 19, *imbarka* (centipède), Taf. IV, n° 5 : *inalanga* (*inarlinga* de Sp. G.) (*echidna*), p. 6, 8, etc. ; *injitjira* (grenouille), p. 52 (cf. *inyalanga* de Sp. G. pour le totem précédent et celui-ci) : *injitjinjitja* (petits oiseaux noirs), p. 91 ; *injunanga* (larve du gommier), p. 85, p. 11 (mais il y a ici une négligence de M. Strehlow) ; *injikantja* (gomme empoisonnée ? *Gift-drüse* ?) ; *intjira* (lézard noir), p. 60 ; *inkaia* (petit bandicout), p. 66, p. 76 ; *inkenikena* (oiseau de proie, probablement totem Loritja), p. 45 ; *inkalentja* (petit faucon), p. 81 ; *iwuta* (wallaby), p. 57 (cf. Sp. G. N. T. C., p. 768 ; autres noms de wallaby totems, peut-être d'autres

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

espèces, *luta*, *putaia*); *irbanga* (*irpunga*, Sp. G., poissons de toute espèce, un des rares totems génériques connus), p. 46, n. 19; *irkentera* (chauve-souris, Sp. G. *elkuntera*); *irkna* ou *jelka* (*yelka*, Sp. G., ignames), p. 87.

*Ulultara* (perroquet), p. 78; *ulbatja* (perroquet), p. 78; *ulbulbana* (chauve-souris), p. 46; *ultamba* (abeilles), p. 67; *urartja* (rat), p. 46; *urburu* (petit oiseau du genre de la pie, *craticus nigricularis* Gould), p. 2, 19; *urturia* (*urturba*, table VIII, fig. 2, petit faucon), p. 39; *utnea* (espèce de serpent venimeux), p. 48, n. 2, p. 18, p. 94, p. 28.

*Kelupa* (long serpent noir, venimeux), p. 29, 50; *Kulaia* (autre serpent), p. 78, 57; *Kutakuta* (ou *Kutukutu*, petit oiseau de nuit rouge; l'individu *kurtakurta* de Spencer et Gillen, N. T., p. 232 sq., cf. *ib.*, p. 651 est évidemment le même), cf. p. 20, cf. p. 53, n. 4 (Loritja); *knarinja* (long serpent non venimeux), p. 50; *knulja* (*uknulia* de Sp. G., N. T. C., p. 768, chiens), p. 27, cf. p. 39; *kwaka* (espèce de *Podargus*), p. 67, n. 4; *kwalba* (rat marsupial gris), p. 66; *kweba* (autre espèce du même animal ?), p. 78.

*Nkebara* (cormoran), p. 46, p. 74; *ngapa* (corneille, *corvus coronoides*), p. 76, p. 6; *nganka* (corbeaux, identiques à *ngapa* ?), p. 58; *nguratja* (long serpent venimeux, p. 29).

*Tjilpa* (chat sauvage, *Achilpa* de Sp. G.), p. 9, etc.; *tjilpara* *tjilpara* (*thippa thippa* de Sp. G.) (tout petit oiseau, ailes vertes, ventre rouge), p. 37; *tjumba* (*varanus giganteus*, lézard géant, *echunpa*, *etjunpa* de Sp. G.), p. 6, p. 79.

*Ntjuara* (grue blanche), p. 8, p. 90 (autre identification);

*Pipatja* (espèce de chenille), p. 84; *jerramba* (*yarumpa* de Sp. G., fourmis à miel), p. 82.

*Tangatja* (larve des chenilles du bois de fer), p. 86; *tantana* (héron noir), p. 76; *tekua* (espèce de rat), p. 46; *terenta* (grenouille), p. 81, p. 99; *tokia* (souris), p. 46; *tonanga* (larve comestible d'une fourmi), tab. I, I; *tiitjeritjera* (compagnon de berger, *Sauloprocta motacilloides*).

*Tnalapaltarkna* (espèce de héron de nuit), p. 76; *tnatata* (scorpion), t. III, 2; *tnimatja* (sorte de larve qui vit sur le buisson *tnima*), p. 86; *tnunka* (rat kangourou), p. 8, 59, 64, 65 (*atnunga* de Sp. G.), *tnurungatja* (chenille witchetty, *udnirringita* de Sp. G.), p. 84.

*Palkanja* (martin-pêcheur, exemple : *Halcyon* spec.), p. 77; *pattajentja* (pie de vase, petit oiseau du genre de la pie), p. 28; *putaia* (wallaby, alias *luta*, alias *aranga*), p. 9, 65.

*Maia maia* (grande larve blanche qui vit sur les buissons du genre *udnirringa* de Sp. G., *tnurunga* de Str.), p. 84; *maljurkarra* (femelle du rat marsupial ?), p. 99; *manga* (mouches, générique ?), p. 49; *mangarabuntja* (les hommes mouches ?), p. 61, 96; *mangarkunyerkunja* (lézard gobe-mouches), p. 6; *manginta* (une espèce de chouette), p. 67; *milkara* (une espèce de perroquet vert, tache jaune sur la tête, *Calopsitt. Nov. Holl.*), p. 79; *mulkamara* (mouche à viande), t. III, n° 1; *mbangambaga* (souris porc-épic), p. 86.

*Wonkara* (espèce de canards), p. 2.

*Rakara* (espèce de colombe rouge), p. 10, 67, 69; *cramaia* (espèce de lézard), p. 80; *raltaralta* (espèce de petit poisson, *Nematocitris tatii*), p. 47, n. 3; *crenina* (espèce de serpent, quatre pieds de long, non venimeux), p. 48, n. 2; *rebilanga* (grand oiseau blanc), p. 73.

*Lakabara* (faucon noir), p. 8, p. 97; *lintjalenga* (faucon gris), p. 8; *luta* (espèce de wallaby), p. 9, 64; *ltjeljera* (espèce de lézard réputé à mœurs dissolues, *iturkavara*, ayant des boutons, cf. *nephriurus*, p. 11, n. 2, cf. Sp. G. N. T., p. 8, etc.).

Les totems aberrants que cite M. Strehlow sont l'eau, *kwatia* (*quatcha* de Sp. G.) avec son sous totem, grelon, *tnamia* (p. 26); *taia* (la lune), table II, 2; *latjia*, les semences, p. 76; *ratapa* (*erathipa* de

d'autres clans réduits à quelques unités, voire à l'unité<sup>314</sup> ; comme au point de vue spécial des intichiuma chaque clan a son intichiuma<sup>315</sup>, on voit d'ici l'extrême complexité de ce culte. Comme enfin, dans le cas où le clan est nombreux, chacun des groupes locaux a son *intichiuma*<sup>316</sup> et qu'il peut y avoir plusieurs intichiuma par clan<sup>317</sup>, il est raisonnable de supposer que nous ne connaissons qu'une faible partie de ce rituel. Il y a à peine une quinzaine d'intichiuma, sur plus de cent cinquante dont nous ayons les formules et les rites. Mais, malgré une extrême variété dans la spécialisation, ce rituel, comme on va voir, est d'une extrême uniformité<sup>318</sup>. D'autre /154/ part, les clans si nombreux qu'ils soient, sont en rapports si étroits les uns avec les autres qu'ils forment une société religieuse des mieux organisée. De ceux que nous connaissons

---

Spencer et Gillen, le enfants), p. 87, p. 80, cf. tab. IV, 3. Ce dernier est ou un sous totem du lézard *ramaia* (dans Sp. G. du lézard *echunpa*), p. 80, ou bien, peut-être, dans d'autres sections, un totem indépendant. Il y a d'ailleurs, à l'existence de ce totem des causes que nous indiquerons plus loin. Enfin vient le feu, p. 90.

Un bon nombre de ces totems nous apparaissent comme des sous-totems des autres, voir plus loin ; cela est évident dès maintenant, des totems de la mouche, voir la liste sous *manga*, etc.

On remarque l'extrême divergence entre cette liste et celle de Spencer et Gillen ; mais il n'en faut pas tirer argument contre cette dernière. Les observations portent en effet sur des portions de la tribu Arunta suffisamment séparées pour que les totems et les rangs des sous-totems soient totalement différents (voir liv. III, caractère familial des mythologies).

314. N. T., p. 9.

315. N. T., p. 169.

316. N. T., p. 11, p. 169.

317. N. T., p. 119, p. 267, cf. intichiuma de la pluie, plus loin.

318. Cf. N. T. C., préface, p. xiv. Ces cultes finissent même par ressembler à ceux de confréries, c'est le cas, quant à nous du clan des chenilles *witchetty*, cf. plus loin ; nous disons confrérie à cause du recrutement miraculeux du clan qui a cessé d'être héréditaire. N. T., p. 11, cf. plus loin. Nous avons intentionnellement développé ce trait de l'organisation religieuse parce que nous la faisons ainsi apparaître, comme elle est : comme quelque chose d'à la fois très évolué et très dégénéré, quoiqu'elle ait admirablement conservé des traits très primitifs. Nous réagissons ainsi contre la tendance qui pousse à faire des Arunta les représentants les plus purs de la civilisation australienne, et contre celle qui, les situant au contraire à une extrémité de l'évolution de cette civilisation, ne laisse pourtant pas de les considérer comme le type même de cette civilisation (sur ces points, cf. L. III, ch. I, conditions sociales). Nous croyons que parmi les sociétés Australiennes ils constituent une des plus singulières exceptions. L'espèce de fascination qu'ils exercent actuellement sur la science des religions et la sociologie, provient simplement d'une sorte de mode scientifique, et aussi de l'abondance des documents qui les concerne. Cette abondance a rompu, en quelque sorte, en leur faveur, le sage équilibre critique.

nous pourrions avec quelque sécurité conclure aux intichiuma que nous ne connaissons pas, ou à ceux que nous ne connaissons que par induction<sup>319</sup> ou par leur mythe<sup>320</sup>.

Le plus ancien document détaillé sur les Arunta nous donne une excellente description de l'intichiuma et de ses formules, des fêtes et des chants *tjurunga* comme Schultze les appelait<sup>321</sup> ou, comme il traduisait, « de prières pour les substances alimentaires<sup>322</sup> ». Même il réduisait à des intichiuma toutes les cérémonies du culte totémique, qui pour lui se rapportaient toutes « exclusivement à la nourriture » et au moyen de l'acquérir<sup>323</sup>. Dès ce moment la nature des chants, et les conditions rituelles où ils étaient répétés, étaient connues.

En premier lieu, Schultze marquait très nettement le /155/ caractère religieux de la cérémonie<sup>324</sup>. Puis il notait bien qu'elle était la propriété, en totalité, formule, objets et manuels opératoires compris, non d'un individu mais d'une sorte de prêtre, travaillant au nom d'un clan, et pour l'ensemble de la société, des autres clans<sup>325</sup>. Enfin il établissait en règle générale que, quelque prééminente que fût la place du chef, propriétaire de la cérémonie, celle-ci n'en avait pas moins un caractère collectif, et supposait un auditoire qui, par son chant, sinon par ses danses, déléguées à des acteurs, prenait part active à la cérémonie<sup>326</sup>.

319. Par exemple, les intichiuma du bandicout, *N. T.*, p. 205, 206 de la chrysalide longicorne, *idnimita*, *ibid.*, p. 206 du bulbe *irriakurra* *ibid.*; du prunier *Akakia*, *N. T.*, p. 205 sont supposés par le fait que nous connaissons leurs sacrements totémiques qui ne peuvent que faire suite à un intichiuma.

320. Intichiuma du feu. Cf. plus loin; intrichiuma de la pluie.

321. « Abor. Finke. » *R. Tr. R. S. S. A.*, 1891 XII, p. 218.

322. *Ibid.*, p. 221. A ce moment les missionnaires, cf. Kempe, *Vocabul, ad verb.*; a *corroboree*, *tjurunga*, être fort, p. 50; comprenaient parfaitement le sens du mot *tjurunga* (*churiña* de Stirling, *Horn Expedition*, IV, p. 77, 78, *churinga* de Spencer et Gillen) et savaient qu'il désignait le sacré, la cérémonie sacrée, le chant sacré, et les *churinga* qui y étaient employés, dont ils savaient parfaitement l'usage, cf. Schultze, p. 244. On peut dire que la confusion qui régnait alors dans l'esprit des observateurs, entre les intichiuma et les autres cérémonies *tjurunga* n'était pas aussi loin de la vérité que l'excessive distinction qu'ont introduite MM. Spencer et Gillen.

323. *Ibid.*, p. 245.

324. *Ib.*, p. 241. « Worship or more correctly idolatrous service. »

325. *Ib.*, p. 243, les visites au profit d'autrui, p. 241, 242, p. 244, propriété de la formule et du rite.

326. *Ib.*, p. 221, p. 243. Malheureusement, Schultze n'avait pas distingué entre les *corroboree* *ildada* (*althertba* de Spencer et Gillen) et les cérémonies du culte totémique, de telle sorte que sa description s'applique aux unes et aux autres alors qu'il a certainement vu des cérémonies distinctes, p. 243.

Voilà bien établie la nature de la cérémonie et les conditions religieuses, essentiellement pratiques, essentiellement collectives, où sont répétées les formules. Voici maintenant ce qui concerne la formule elle-même.

D'abord elle est nettement musicale, rythmique et méthodique <sup>327</sup> ; c'est un chant. Ce chant, ou bien, sert à accompagner la danse d'un acteur ou d'un petit nombre de mimes, ou bien après qu'il a accompagné la danse mimée, et s'est ainsi acquitté de sa fonction, il se continue indéfiniment, sur le même rythme plus ou moins précipité, sur le même thème transporté tout au plus d'octave en octave et de quinte en quinte <sup>328</sup>. Fortement /156/ lié au rite manuel, auquel il est asservi, puisqu'il n'a d'autre fonction que de le rythmer et de le diriger, il peut se poursuivre, tel un geste stéréotypé quand la danse de l'acteur fatigué cesse. Et encore, d'après Schultze, nous pouvons induire que la mesure que l'on continue à battre avec les bâtons de musique (*tnuma*) constitue au moins un geste rituel. Le rythme, la métrique de la formule proviennent de la destination dramatique.

Mais quelquefois le rite oral peut, nous avons déjà vu des exemples de cet usage dans les appels au totem, se réduire à un cri <sup>329</sup>, le cri de l'animal représenté <sup>330</sup>. Dans ce cas il se réduit encore plus nettement à un geste, à un bruit rythmique soit qu'il imite le rythme, naturel dans ce cas, du chant de l'oiseau <sup>331</sup> ; soit qu'on le répète par intervalles, après des pauses régulières, marquant un pas unique, mesuré. Il est très remarquable que MM. Spencer et Gillen ne nous aient rien dit de ce rôle du cri dans les fêtes arunta <sup>332</sup>.

Le cri est nécessairement monotone. Il est indéfiniment répété : il finit par être une sorte d'habitude de la voix <sup>333</sup>. La modulation cesse même d'être libre ; les variations sont impossibles. Aussi le cri /157/ n'est guère qu'un geste, une

327. *Ib.*, p. 243, 221, p. 244.

328. Ex., du fa supérieur, au la, et de là au mi inférieur puis reprenant au fa supérieur.

329. *Ib.*, p. 245.

330. Il est clair qu'il ne peut y avoir vraiment imitation que dans le cas de totems animaux. Nous constatons pourtant des imitations vocales du bruit du tonnerre, du vent, etc. (Cf. plus loin, et Livre III, II, chap. III. les langages de la nature), car tout crie et parle.

331. Voir plus loin, intichiuma de la pluie, imitation du pluvier.

332. C'est peut-être au cri que Schultze fait allusion, quand il parle du caractère « monosyllabique » des formules. Mais peut-être n'est-ce pas seulement au cri animal qu'il pense mais aussi aux interjections rituelles. (Cf. plus loin Livre III, II, ch. III. — conditions rituelles —. Les interjections religieuses.)

333. *Ib.*, p. 221.

manière de plus de mimer l'animal ; il n'est plus que la frange vocale de l'acte.

Mais il ne faut pas exagérer la distance qui sépare le cri de la formule ; celle-ci n'est guère plus longue qu'un cri ; ses valeurs musicales et ses temps ne varient que faiblement. Le pas de danse est lui-même si monotone qu'il impose la monotonie. Et lorsque le chant cesse d'être dansé, il ne change ni de forme, ni de rythme, ni de thème, ni de fonds. La répétition est essentielle au chant *tjurunga*, d'après Schultze, comme au cri<sup>334</sup>.

Il est regrettable que le missionnaire allemand n'ait pas donné de description complète d'un intichiuma déterminé et se soit borné à la description générale et à l'indication du sens des rites. Pour lui ce n'est qu'un mime accompagné d'un chant<sup>335</sup>. Mais du moins il nous donne de précieux détails sur les formules et leur signification.

Il note d'abord fort bien leur simplicité. Ce ne sont d'après lui que quatre à cinq mots, arrangés suivant la pauvre syntaxe de ces langues, qui changent rarement<sup>336</sup>, et, ce ne sont, même lorsqu'il n'y paraît pas, que l'expression d'un souhait<sup>337</sup>, une prière. L'une des formules citées rappelle ces cris que nous sommes précisément, et /158/ par purs préjugés habitués à prêter aux sauvages ; la voici :

*Galbmantalanta janiau gatitjalanta janiau,*  
Miel beaucoup oui oui beaucoup beaucoup oui oui<sup>338</sup>

Si cette phrase peut signifier bien des choses<sup>339</sup>, à coup sûr son trait dominant est d'exprimer brutalement, par de simples substantifs, pronoms, adverbes, interjections, un désir d'une

334. De là, dans sa description, comme dans les travaux de Spencer et Gillen, l'emploi inexact du mot « burden » refrain, pour désigner la répétition collective du chant formulaire. Nous signalerons, chaque fois que nous en aurons l'occasion, les cas où il y a refrain ou chœur répondant à un soliste.

335. *Ib.*, p. 221, 243.

336. *Ib.*, p. 221, cf. plus loin sur l'allitération dans les chants totémiques, ch. iv.

337. *Ib.*, p. 221, 243.

338. *Ib.* Formule 4, p. 244, *talanta, terenta* est un suffixe de quantité. Nous faisons remarquer l'équilibre métrique des deux membres de la formule dont les cinq dernières syllabes sont identiques, de son et de sens.

339. Elle peut en effet se rapporter à l'expression du souhait, mais elle peut aussi décrire une certaine quantité de miel représentée symboliquement par un *churinga* (cf. dans l'intichiuma de la fleur *Hakea*. N. T., p. 184, la pierre qui représente une masse de fleurs), ou une quantité de miel qui existait dans le passé (cf. plus loin sur les multiples sens de la formule).

extraordinaire intensité et aussi une satisfaction anticipée comme en témoigne l'enfant à la vue de l'objet de son désir, satisfaction qui rend l'objet aussi présent que s'il était définitivement possédé. En somme, non seulement le désir mais encore l'effet moral du rite sont immédiatement ressentis et exprimés. Les autres formules citées et traduites par Schultze ne seraient pas aussi claires s'il ne les commentait. L'une a l'air de n'être que le résumé aphoristique, une sorte de rubrique musicale d'un mythe ; c'est le *tjurunga* de l'oiseau *Lambulambila*.

*Lambulambila*                      *laintjirbmana*  
Le (nom de l'oiseau) est sur l'eau qui est sur la montagne <sup>340</sup>

/159/ Les deux autres qui font partie du *tjurunga*, de la fête de l'émou, expriment l'existence actuelle de quelque chose du passé, mais d'un de ces passés tout concrets tout proche, comme les traces que trouve le chasseur. Ils décrivent une piste de gibier, c'est-à-dire un endroit où la bête vient de passer, d'où elle vient de partir, un point d'où l'on peut sentir qu'elle existe, une voie où on est sûr de l'atteindre.

*Tijatitjana*                      *jala ramana*  
Gros émous                      beaucoup de traces <sup>341</sup>

*Magatjagatjana*              *werilankana*  
D'innombrables émous      ont été ici <sup>342</sup>

Les deux vers évidemment se répondent : non seulement leur répétition continue, mais encore leur coupe métrique et leur équilibre rythment leur emploi. Schultze disait à leur

340. *Ib.*, n° 3, p. 244. La formule est obscure, et la traduction n'est pas claire ; non seulement l'oiseau désigné est inconnu, mais encore nous ne comprenons pas bien la traduction « mountain-sized water » car nous reconnaissons dans le composé *laia*, lac (cf. le lac des âmes, p. 239, 249 ; cf. Strehlow *Ar. St.* I, p. 3), *irbmana*, montagne, voir vocabulaire Kempe, *ad verb.* ; mais la forme *intji* (auxiliaire ?) nous échappe ; et l'anglais peut aussi bien se traduire « l'eau qui est sise sur la montagne », que « l'eau qui a les dimensions de la montagne ». Nous adoptons la première traduction parce que à notre avis, la formule fait allusion au mythe du centre totémique « trou d'eau » dans une montagne.

341. Formule 1, p. 243. Nous ne comprenons pas le datif à *titja titja* et à *rama*.

342. Formule 2, p. 247. Le datif ici nous est aussi incompréhensible que dans la formule précédente. Aucune de ces deux formules ne se retrouve dans le *tjurunga* complet de l'émou que nous décrivons plus loin.

propos<sup>343</sup>, « toutes ces fêtes ont exclusivement rapport à la nourriture ou à l'acquisition de celle-ci ; on y décrit d'où sont les divers objets (d'alimentation), les émous, les poissons, etc. ; en quel nombre et /160/ de quelle grandeur ils étaient autrefois ; ceci forme le refrain des chants de ces fêtes. Elles servent d'ailleurs de commémoration, et glorifient le passé tout en étant liées à des prières où l'on souhaite que les animaux, etc., apparaissent de nouveau aussi nombreux, aussi grands et gros ». Le passage du passé mythique au futur rituel est constant, facile, immédiat. L'instant de l'intichiuma, de la formule qui y accompagne la danse ou le rite, est tel qu'on y passe insensiblement de la simple description du passé ou du présent au souhait immédiatement efficace, à la démonstration de l'effet indiqué comme s'il était, lui aussi, donné.

Un dernier caractère des formules est, selon Schultze, leur obscurité, leur inintelligibilité<sup>344</sup>. Presque tout le monde dans la tribu ignore leur sens, sauf leur propriétaire tout au moins<sup>345</sup>. Le langage dans lequel elles sont en effet fixées n'est pas le langage profane des femmes, des enfants, des hommes au camp ; c'est la plupart du temps des mots de forme désuète, archaïque « partiellement empruntés à d'autres dialectes. » Schultze en indique la raison avec concision : c'est qu'ils sont « dérivés des ancêtres<sup>346</sup> ». Ceux-ci naturellement, plus qu'humains, étrangers à leurs descendants, parlaient un autre langage qu'eux. Ainsi un nouveau trait s'ajoute à notre tableau : la langue que parlent les formules est différente du langage vulgaire, journalier ; ces formules sont celles même des ancêtres, et les prières ; les phrases qu'on leur adresse, leur sont dites dans le langage qu'ils parlaient.

/161/ De cette analyse que donnait Schultze voici de longues années, nous n'avons rien à retrancher. Nous pouvons dès maintenant indiquer les caractères généraux non seulement des formules de l'intichiuma mais, encore de tout le reste du rituel religieux australien.

Toutes les formules que nous rencontrerons dorénavant sont :

I. EN CE QUI CONCERNE LA FORMULE RITUELLE : 1° *musicales* c'est-à-dire *mélodiques et rythmiques* ; 2° *directrices* des gestes, mimes ou danses ; 3° *collectivement chantées* ; 4°

343. *Ib.*, p. 243. Schultze écrit très mal l'anglais ; nous sommes donc quelquefois obligé d'interpréter.

344. *Ib.*, p. 244.

345. Celui-ci est censé les comprendre, par connaissance ou par inspiration originale, p. 242.

346. *Ib.* p. 244.

*répétées d'une façon monotone, même quand elles sont indépendantes de la danse*<sup>347</sup>.

II. EN CE QUI CONCERNE LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DES FORMULES. — Elles sont : 1° *simples, pouvant se réduire au cri ou se composant d'une courte phrase* ; 2° *éminemment descriptives, soit d'un passé qui se confond avec le présent ou avec le futur, soit plutôt, de l'effet désiré* ; 3° *d'ordinaire composées, données en un langage incompris du public qui n'est pas initié aux arcanes même du rite* ; 4° elles sont enfin, tant par leur valeur propre que par leurs rapports à la fête dont elles font partie, *efficaces à la façon que nous avons dite être celle de la prière entendue très largement.*

*Tous les traits de ce portrait s'appliquent à tous les rites oraux du rituel totémique ou tribal que nous décrivons dans ce chapitre et les deux chapitres suivants.* Nous noterons les rares exceptions apparentes ; nous n'en connaissons pas de réelles à la règle que nous venons de poser. Sur celle-ci nous ne reviendrons plus, /162/ quelque rôle considérable que nous dussions lui faire jouer, plus tard, (liv. III) dans nos tentatives d'explication.

On voit seulement à quelle distance nous sommes de la prière mentale et individuelle : rien qui ne soit ici pratique, immédiat, concret ; qui ne corresponde à un besoin matériel ; rien qui ne soit collectif, banal, stéréotypé, mécanique. Comment, si la prière primitive n'avait rien été de plus, d'autres prières eussent-elles pu germer sur elle ? Il faut qu'elle contienne encore d'autres éléments, que la pauvreté des documents de Schultze nous forçaient à négliger. Sous l'enveloppe extérieure des conditions rituelles et des formes verbales, il doit y avoir d'autres croyances et d'autres sentiments que cette force brutale des mots. C'est ce que vont nous permettre d'apercevoir les descriptions plus détaillées de MM. Spencer et Gillen, d'une part, de M. Strehlow de l'autre. En même temps nous pourrons déceler la formation d'espèces différentes de prières ; nous verrons apparaître des types et nous pourrons entrevoir le sens dans lequel ils évolueront.

De caractères généraux<sup>348</sup> MM. Spencer et Gillen n'en ajoutent que deux au tableau que Schultze avait donné de l'intichiuma.

347. On reconnaît ici tous les traits de la ronde primitive (Cf. plus loin Livre III, II, ch. IV fin).

348. Par ailleurs MM. Spencer et Gillen ont mentionné pour les intichiuma toutes les conditions que Schultze avait déjà indiquées : ils ont une efficacité directe, particulière et portent immédiatement sur

/163/ 1° Propriété exclusive du clan, ils sont encore pour la plus grande partie son secret. Même ils ne tolèrent pas d'autres spectateurs que les membres du clan et ceux de la phratric auquel le clan est plus spécialement rattaché. Ici MM. Spencer et Gillen sont en contradiction formelle avec Schultze, lequel ne distinguant pas entre les intichiuma et les cérémonies sacrées, *tjurunga*, des totems, n'a pas spécifié cette condition rituelle<sup>349</sup>.

2° Ensuite ils sont parfaitement réguliers, annuels, répétés à chaque saison<sup>350</sup>.

Mais passons sur ces deux caractères. Ils sont presque spéciaux aux intichiuma arunta. Au contraire un certain nombre de traits, communs à quelques degrés aux intichiuma les plus divers, vont nous servir à compléter la description générale que nous venons de tenter des formules et de leur valeur.

Pour la commodité de notre explication, et aussi, parce que cette division correspond aux faits, nous répartissons ces cérémonies en trois groupes suivant les genres de formules qu'ils emploient. Les uns sont des intichiuma à formules ; les autres sont des intichiuma à hymnes ; les autres enfin, et ce sont les plus nombreux consistent au point de vue des formes utilisées, en un mélange des deux types.

I. *La formule.* — L'un des intichiuma les plus développés que nous connaissons est celui du clan des chenilles *witchetty*<sup>351</sup>, et dans ce clan, du groupe d'Alice /164/ Springs<sup>352</sup> qui

---

l'espèce totémique ; assurent son existence, sa multiplication s'il est animal ou végétal, *N. T. C.*, p. 288, *N. T.*, p. 167, p. 81, p. 169, 170 (cf. plus loin, critique de cette théorie). Ils appartiennent à une section locale du clan. *N. T.*, p. 11 ; ils varient par chaque groupe local, il ne peut y en avoir deux identiques. *N. T.*, p. 119, *N. T. C.*, p. 267 ainsi le groupe d'Ulatherka des chenilles witchetty a un autre intichiuma que le groupe d'Alice Springs ; ils sont la propriété plus spécialement du chef, *alatunja*, p. 11.

349. *N. T.*, p. 11, p. 169. *N. T. C.*, p. 257, p. 315, cf. « Présidents' Address », *Austr. Ass. Adv. Sc.* 1904, p. 165. Sur ce point du secret de l'intichiuma Arunta et Ilpirra voir plus loin.

350. *N. T.*, *loc. cit.*, cf. *N. T. C.*, p. 315, 316. Sur la régularité, voir plus loin.

351. Le nom de la chenille, de l'insecte à l'état de chenille dit witchetty car les Aruntas connaissent parfaitement l'histoire de l'animal) est *udnirringita* (*N. T.*) *udnirringita* (*N. T. C.*, p. 289, 290) : d'après MM. Spencer et Gillen il viendrait de l'arbrisseau *udnirringa* où l'insecte dépose ses œufs et où vivent les larves ; cf. Strehlow *Ar. Lor. St. I*, p. 84, *tnurungatja*.

352. Tjoridja, en arunta, cf. Strehlow, *Ar. St. I*, p. 85, p. 41. On trouve plus loin, ch. iv, une discussion sur la nature du pèlerinage qui semble avoir précédé l'intichiuma.

est la plus importante de toutes les fractions de la tribu<sup>353</sup>. Nous en connaissons d'ailleurs non seulement les rites oraux et manuels<sup>354</sup> mais encore le mythe<sup>355</sup>. La seule lacune de nos données est l'ignorance où nous sommes encore du texte des formules employées, nous en connaissons simplement le sens.

Sous la conduite de l'*alatumja*<sup>356</sup>, c'est-à-dire du chef du groupe totémique local, possesseur, propriétaire de la cérémonie, les gens du totem quittent le camp, en secret et en silence, absolument nus, et sans instruments d'aucune sorte. Ils ne mangeront pas jusqu'à la fin de la cérémonie<sup>357</sup>. Ils arrivent ainsi à la gorge d'Emily, centre mythique du totem, principale résidence des corps et des âmes, des ancêtres, des âmes-fœtus, germes, des animaux et des hommes, prêtes à s'incarner dans le corps des femelles des papillons ou dans ceux /165/ des femmes<sup>358</sup>. Ils y passent la nuit<sup>359</sup>. Le lendemain ils en partent, des branches de gommier à la main, l'*alatumja*<sup>360</sup> n'ayant dans la sienne, qu'un petit bassin de bois, comme en avait le grand ancêtre<sup>361</sup>. Et ils vont suivre les traces que laissa le conducteur des chenilles fondatrices du camp, Int-wailiuka, qui naquit, ou plutôt qui survint dans le monde au nord de cette gorge<sup>362</sup>. Ainsi un pèlerinage insiste en procession les divers lieux où se commémore un saint. On arrive, au bout de cette promenade dans le monde des mythes, à une vaste caverne, de trou<sup>363</sup> où un gros bloc de quartzite est entouré de pierres rondes. Le premier représente le *maegwa*, l'insecte

353. N. T., p. 423, p. 11. Le groupe compte 40 individus. Il occupe, par droit de propriété, et en vertu de sa descendance mythique (chaque individu étant la réincarnation d'un ancêtre dont le double continue à vivre dans le sol) une superficie de plus de 100 milles anglais carrés.

354. N. T., p. 170, 179, cf. N. T. C., p. 289, sq.

355. N. T., p. 423, sq. : le mythe du groupe occidental de ce totem (groupe d'Ulaterka-Ulathurqua, Sp. G.) est donné par Strehlow, I, n° 55. Il mène les fondateurs du groupe d'Ulaterka jusqu'à Emile Gap, précisément, où ils entendent Antaljiuka chanter (p. 85, n. 4) tandis qu'il les écoute eux-mêmes.

356. Sur l'*alatumja*, voir N. T., p. 65, p. 153, p. 166, 169, 119, cf. N. T. C., p. 25, p. 188. M. Strehlow indique un autre nom pour le chef *inkata*, Ar. St. I, p. 2, p. 7. Kempe, *Vocabulary*, l. l., p. 42, col. 2.

357. N. T., p. 170.

358. N. T., fig. 25, 24, p. 171, 173, fig. 93, 94, p. 426, 427. Le nom de la gorge est *Unihurqua* en arunta. V. la description, pp. 424, 425 (*inturka*, Strehlow, I, p. 84, n. 9 : le ventre ; le terme est bien significatif du rôle génésique de cet endroit de la terre).

359. N. T., p. 171.

360. N. T., p. 425.

361. N. T., p. 427.

362. N. T., p. 425.

363. N. T., p. 172, *oknira ilthura* (le grand trou, cf. p. 650). N. T., fig. 25, cf. N. T. C., p. 267.

adulte<sup>364</sup>. L'*alatumja* commence le chant, frappant la pierre de son *apmara*, de son petit bassin. Et les autres reprennent le chant, frappant la roc de leurs branchages<sup>365</sup> chantant des chant dont le refrain est une invitation à l'animal de déposer ses œufs<sup>366</sup>. Cela dure quelque temps : puis on bat de même, probablement avec les mêmes chants, les petites pierres qui représentent les œufs dont les ancêtres (hommes-chenilles) étaient pleins<sup>367</sup>. Tout ceci, d'ailleurs, Intiwailiuka l'avait /166/ fait, à ce même endroit, sur ces mêmes pierres, car lui aussi avait pratiqué l'intichiuma<sup>368</sup>. On parvient ensuite à *Alknalinta*, le rocher aux yeux<sup>369</sup>, au bas duquel il y a une autre pierre-insecte adulte autre *maegwa churinga*, enterré profondément dans le sable ; l'*alatumja* frappe encore le roc de son *apmara* ; les autres l'imitent encore avec leurs branches, « cependant que les vieillards chantent à nouveau des invitations avec animation : qu'ils (les insectes) viennent de toutes les directions et déposent leurs œufs<sup>370</sup> ». Intiwailiuka s'était aussi amusé à cet endroit à lancer les œufs sacrés, les œufs *churinga* en l'air, le long du roc ; et ils revenaient rouler à ses pieds. L'*alatumja* imite aussi cet acte avec les pierres *churinga* qui sont et les œufs de l'ancêtre, et les symboles actuels des âmes des individus, humains et animaux, passés,

364. N. T., p. 652.

365. Cf. N. T. C., p. 289. Rite négligé et formule non mentionnée.

366. N. T., p. 172.

367. N. T., p. 424, et qui s'appellent *churinga unchima* (œufs sacrés, œufs *churinga* ; sur les *churinga*, cf. plus loin, ch. v conclusions, cf. L. III, part. II, ch. II conditions rituelles). Nous passons un rite qui comprend une formule : l'*alatumja* prend chacune de ces pierres, et, frappant l'estomac de chacun des pratiquants dit : *unga murna oknirra* (mal écrit, alias *oknira*) *ulkinna* « Vous (tu, cf. Strehlow, Planert, *unta*) avez mangé beaucoup (*knira*, Strehlow) de nourriture ». Cette cérémonie est en réalité un rite complexe, et nous y reviendrons (L. III, part. II, ch. III états mentaux) : c'est une simple formule rituelle et descriptive d'un rite de sortie (car c'est ici l'*atnita ulpilima*, déliaison des intestins noués par l'émotion religieuse, cf. N. T., p. 562, 564, cérémonie du soleil, cf. p. 647 ; cf. N. T. C., p. 182, 184), qui clôt une première partie du rituel complet ; mais elle est devenue une formule probablement efficace (imitation de l'engrossement des femelles ? imitation de la réplétion du ventre après un festin ?).

368. N. T., p. 425, p. 430.

369. N. T., p. 426, cf. p. 172 « decorated eyes », la première traduction ne vaut pas la seconde « eyes painted around ». Ce qui est sûr, c'est le sens du mot *alkna*, œil. La fig. 132, p. 632, semble reproduire précisément cette peinture.

370. MM. Spencer et Gillen ajoutent si peu d'importance à ces formules pourtant si intéressantes qu'ils ne les mentionnent pas dans leur résumé N. T. C., p. 290.

présents, futurs<sup>371</sup>. Pendant ce rite les autres membres du /167/ clan, montent et descendent tout au long de la paroi rocheuse « chantant de façon continue, nous ne savons quoi, mais évidemment une phrase qui décrit ce geste de l'ancêtre. » Le premier acte de la liturgie est terminé. L'insecte adulte a été incanté, il a déposé ses œufs. La scène et le sujet changent. On retourne au camp<sup>372</sup>.

On poursuit l'histoire, à la fois mythique et naturelle, étrangement fantaisiste et réaliste, de l'espèce animale. C'est maintenant à la larve, à la chrysalide qu'on a affaire. Sur le chemin du retour, à la façon des chenilles, qui marchent lentement, on passe successivement en faisant des stations auprès de quelque dix trous, *ilthura*, simples excavations où sont, recouvertes de sable et d'humus, de grosses pierres, une ou deux par trou. On les déterre ; elles représentent des chrysalides ou des œufs de l'insecte<sup>373</sup>. Pendant qu'il retire chacune de ces choses sacrées, l'*alatunja* « chante un chant monotone sur la chrysalide ». Quand elles sont exposées « on chante des chants<sup>374</sup> qui se rapportent aussi à l'*uchaqua* » (nom de la chrysalide et de cette pierre sacrée). On les frotte une à une ; on les approprie, les oint, car ce sont des reliques vénérées, productrices de chenilles, d'insectes et d'œufs. La cérémonie se refait à chacun des dix *ilthura*, des dix haltes des pieux pèlerins<sup>375</sup>. Et ces chants sont ceux que l'ancêtre, chef du clan, chan-/168/ tait et qu'entendirent d'autres ancêtres, d'une autre localité, du même totem<sup>376</sup>.

Le troisième acte, final, est celui de la rentrée au camp. Les hommes se décorent, l'*alatunja* moins que les autres. Chaque individu porte, peint sur lui le dessin sacré, le blason qui identifie les gens aux totems, l'individu à l'ancêtre qu'il réincarne et qui, à la fois homme et bête, portait jadis le même blason<sup>377</sup>. Cette fois, tous ont dans la main des branches de buissons ; ils les agitent constamment pendant toute

371. *N. T.*, p. 427.

372. Ce moment du rituel n'est bien indiqué que *N. T. C.*, p. 290.

373. *Churinga uchaqua*, *N. T.*, p. 173. Le polissage du *churinga* a-t-il la valeur seulement du culte de l'œuf de chenille, ou a-t-il aussi la valeur d'une sorte d'onction faite sur un corps d'ancêtre ? Nous ne savons. Peut-être a-t-il les deux sens.

374. Sont-ce des réponses à celui de l'*alatunja*, ou les mêmes chants repris en chœur ?

375. Cf. plus haut.

376. *N. T.*, p. 431. Le nom même d'*Intwailjuka*, *Antaljiuka* (Strehlow) signifie « qu'il était aux aguets et écoutait » (les chants) *Ar. St.*, I, p. 84, n. 4.

377. Sur le blason, voir plus loin, III, part. II, III, conditions rituelles.

la marche en file indienne<sup>378</sup>. Cependant qu'ils étaient partis dans leur mystique expédition, un vieillard a construit, à l'écart du camp, une longue hutte de branchage étroite, qu'on appelle l'*umbana*, nom de la chrysalide, et qui doit, à notre avis, plutôt représenter le cocon. Tous les gens de la localité sont là, femmes comprises, diversement décorés<sup>379</sup>. Dès qu'il aperçoit au loin la troupe des acteurs du rite, le vieux se met à chanter : une formule dont nous ne savons pas le sens.

*Ilkna pung kwai,*  
*Yaalan nik nai,*  
*Yu mulk la,*  
*Naantai yaa lai*<sup>380</sup>.

/169/ La troupe s'approche, et de même qu'Intwailiuka s'arrêtait autrefois pour regarder les femmes, de même l'*alatunja* fait halte et leur jette un coup d'œil. Puis tous entrent dans l'*umbana*. « Et alors tous se mettent à chanter, chantant l'animal dans ses divers états, la pierre *Alknalinta*, et le grand *maegwa* à sa base<sup>381</sup>. » Les hommes et les femmes de l'autre phratrie sont rangés là, couchés, face à terre ; ils ne doivent bouger ni souffler mot pendant tout le temps de ces rites. Le chant continue. L'*alatunja*, cependant, sort de l'*umbana*, rampant et glissant insensiblement sur le sol approprié. Il est imité par tous les hommes, qui, une fois tous dehors, chantent l'histoire du *maegwa* surtout de son enveloppe, l'*umbana*<sup>382</sup>. Puis ils rentrent de même façon, se faufilant, et le chant cesse. C'est à ce moment-là qu'ils peuvent, pour la première fois depuis de longues heures, manger et boire<sup>383</sup>.

On peut considérer comme une sorte d'épilogue le tout dernier rite de cette série. Mais il n'est pas, pour nous, le moins intéressant, puisqu'il est en somme consacré aux chants, aux rites oraux dont l'efficacité apparaît mieux. Toute la nuit, les hommes du clan restent assis, de l'autre côté de l'*umbana*

378. Ce rite consiste probablement : dans une imitation du bruit du vol de l'insecte, peut-être de ce vol lui-même ; dans un culte du buisson qui donne son nom à l'insecte ; et dans une invitation aux insectes d'aller se reproduire sur tous les buissons de même espèce.

379. Il s'agit évidemment ici de ceux qui, appartenant à d'autres totems, portent, ce jour leurs décorations à eux.

380. N. T., p. 176. Le sens n'est pas indiqué. Mais la forme métrique est bien nette sauf au 3<sup>e</sup> vers. Il est possible qu'il n'y ait là qu'une formule de salutation : *ilkna* cf. *ilknia*, dessin totémique (salut les gens décorés ! ?). *Yaalan* = *jala* (Strehlow) oui : *lai* (imper. de *la* : aller ?).

381. N. T., p. 178.

382. *Ibid.*

383. Cf. plus haut.

auprès d'un grand feu, « chantant la larve witchetty », invisibles aux yeux de l'autre phratrie toujours prosternés. Puis, brusquement, au lever du soleil, le chant cesse, le feu du camp est éteint par l'*alatunja*, et les gens de l'autre phratrie sont délivrés<sup>384</sup>. Suivent les rites du sacrement totémique, et /170/ les rites de sortie que nous n'avons pas besoin de considérer en ce moment<sup>385</sup>.

On voit tout d'abord que ces rites oraux répondent tous au type général que nous avons constitué : ce sont des chants monotones rythmés, attachés à des rites manuels (dances ou gestes collectifs)<sup>386</sup>, bien que parfois, ils s'en détachent et fonctionnent d'une manière autonome, mais sans que le rythme change ; deux d'entre eux seulement consistent en un solo du chef auquel répondent des sortes de chœurs<sup>387</sup>, ils expriment des sentiments et des idées qui n'ont rien d'individuel ; traductions frustes et nettes du besoin, de l'attente. De plus tous ces rites consistent très strictement, sauf deux ou trois, en formules : soit qu'elles énoncent des ordres à l'animal totémique<sup>388</sup>, soit qu'elles décrivent en quelques sobres phrases aussi bien applicables au présent qu'au futur, ou au passé, éternel comme les actes de l'espèce animale. Enfin il est difficile d'imaginer plus violente obstination dans un mode d'activité que cette répétition indéfinie, pendant quarante-huit heures<sup>389</sup> de sentences peu poétiques, de thèmes musicaux uniformes, en somme de chants peu artistiques et nullement sentimentaux. La réalité nous présente ici un rituel si longuement, si systématiquement formulaire que les hypothèses les plus hardies n'auraient pu nous en faire concevoir un pareil. C'est pourquoi, bien qu'il contienne deux ou trois formules qui ne sont pas exclusivement de ce /171/ type<sup>390</sup>, nous avons cru pouvoir le choisir comme représentant des formules religieuses.

Mais une analyse détaillée nous va faire voir d'autres éléments que ceux que nous avons dénotés jusqu'ici. Nous pouvons distinguer en effet, en plus des caractéristiques déjà données, cinq thèmes de rites qui font de cet amas informe de courtes ballades magico-religieuses, un bréviaire d'une incomparable richesse sous son extérieure simplicité.

384. N. T., p. 178.

385. Cf. plus loin, *la formule rituelle*. L. III, part. I, chap. III.

386. Rites de l'*ilthura oknira*, etc. plus haut.

387. Textes cités plus haut.

388. Textes cités plus haut.

389. Cf. N. T., p. 173, « low, monotoknous chant ».

390. Voir textes cités plus haut.

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

1° Comme le faisait remarquer Schultze<sup>391</sup> le caractère précatif du rite est marqué. On y trouve un appel à l'animal divin, au *totem*, sous ses différents aspects : on y crie aux insectes pour qu'ils viennent déposer leurs œufs ; on y chante les œufs pour faire venir chenilles, les chenilles pour qu'elles fassent leurs cocons, les chrysalides pour qu'elles opèrent leur métamorphose en papillons<sup>392</sup>. L'espèce totémique n'est pas seulement conçue comme une chose inerte et passive ; c'est un composé d'individus qu'un appel, une invitation, analogue à celle qu'on adresse aux hommes, rassemble de toutes parts et incite à satisfaire aux vœux du clan, interprète de la tribu. Lorsque, dans d'autres *intichiuma* on appelle le totem simplement par son nom, sans autres circonlocutions comme on hèle un homme, ou lorsqu'on pousse simplement son cri, l'effet qu'on puisse produire sur l'animal est celui que l'on attribue à la voix de l'animal ou au chant de l'oiseau sur ses congénères<sup>393</sup>.

2° Cet appel n'est pas conçu comme une prière à /172/ laquelle le totem puisse se soustraire<sup>394</sup>. C'est une espèce d'ordre, une suggestion impérative à laquelle il doit se conformer. La saison est venue pour les chenilles witchetty de sortir de leurs œufs et de se laisser manger<sup>395</sup> par tous leurs fidèles arunta, dont quelques-uns, membres du clan de la chenille, sont leurs parents et alliés, les révèrent, et hors du sacrement totémique<sup>396</sup> ne les mangeront pas. Il faut que comme les premières chenilles obéissaient aux ordres de leur chef, et comme font actuellement leurs frères de totem, elles se résignent à faire ce qu'ils leur indiquent de faire, à venir,

---

391. Voir plus haut.

392. Voir les textes cités plus haut.

393. Sur cet effet voir plus loin Livre III, II, ch. iv.

394. Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en mettant un article devant le mot totem. Mais cette manière de dire est inexacte. Car dans le mot « le totem » sont inclus plusieurs représentations : non seulement celle des animaux associés, dans leurs diverses formes, mais encore celle du grand ancêtre, des autres ancêtres, celle des âmes des morts, celle du double des individus présents, celles des âmes semences des individus futurs, humains et animaux. L'absence de tout article dans les langues australiennes, et en général dans les langues où il y a du totémisme permet précisément ces confusions constantes qu'il serait imprudent de perdre de vue (cf. plus loin, L. III, partie II, ch. II, conditions mentales).

395. Le mot « invitation » de MM. Spencer et Gillen ne doit pas être pris dans ce sens. N. T., p. 172.

396. Sur cette notion, essentielle dans le totémisme, de la concession que l'espèce animale fait de son corps, voir plus loin. On rencontre la notion exprimée en excellents termes dans un mythe Zuni, voir *Mélanges d'histoire des religions*, p. 12, n. 3. [Cf. supra].

à pondre, à se métamorphoser régulièrement comme elles voient que les hommes le font dans leur drame rituel<sup>397</sup>. Les formules, même lorsqu'elles ne sont pas exprimées à la façon d'ordres, remplissent la place d'injonction sacramentaire<sup>398</sup>.

Mais en plus de ces données pour ainsi dire intrin- /173/ sèques au texte même des formules, il y a d'autres éléments, des composantes également nécessaires, et que l'on ne peut déceler qu'en étudiant les rapports de la formule avec le mythe.

3° D'abord ces formules ne sont pas d'ordinaire des phrases d'une conversation courante. Elles ont une autorité que ne peut leur conférer même la force magique des vivants qui les prononcent. Car cette force est toujours faible, inférieure même aux mystérieux caprices, aux secrètes intelligences qui meuvent les animaux et président aux destinées instables des choses<sup>399</sup>. Le chant n'exprime donc pas *de plano*, les seuls désirs des acteurs du rite agissant au nom de la tribu, leur « volonté ». Il a plus haute origine, plus grande vertu intérieure, plus d'activité, plus de dignité. Les mots sont ceux qu'employait l'ancêtre chef, ceux que répétaient les autres auteurs du totem, lorsque le groupe des chenilles witchetty, aux temps fabuleux où les hommes et les bêtes ne faisaient qu'un, voyageaient. déposant leurs œufs<sup>400</sup>, les *churinga* réceptacles des âmes des morts, des âmes des enfants des hommes et des substances des bêtes<sup>401</sup>. Ils ont une valeur mythique car ils furent employés à l'origine même de l'espèce ; ce sont eux qui firent naître les âmes des bêtes et des hommes. Ils ont une valeur expérimentale puisque le temps, à la fois infini et historiquement mesuré<sup>402</sup> qui sépare de cette époque fabuleuse, a vu leur efficacité /174/ vérifiée par chaque saison où naissent les chenilles.

C'est de cette cause, comme l'a bien vu Schultze, que dérive, à la façon d'un corollaire, la forme même de la formule, le plus souvent incompréhensible, sinon pour ses propriétaires, du moins pour le public de la tribu. Elle n'est pas composée dans le langage commun ; le galimatias mystique où elle est prononcée est le langage extraordinaire, étrange, étranger des

397. Sur le sacrement totémique, voir plus loin, ch. v, § 4.

398. Sur le drame rituel identique à l'intichiuma, voir ch. v, conclusion.

399. Sur l'instabilité de l'espèce, cf. N. T., p. 520, 521. Quand les animaux apparaissent hors saison, c'est que les *Iruntarinia*, les âmes (des morts et du totem) ont fait, elles, les *intichiuma*.

400. N. T., p. 430.

401. N. T., p. 431, p. 432, cf. N. T., p. 156.

402. Sur cette nature du temps de l'alcheringa, cf. N. T., p. 387, N. T. C., p. 438, cf. plus loin, L. III, part. II, ch. II.

ancêtres fondateurs du clan<sup>403</sup>. Soit que les unes viennent toutes faites d'une tribu étrangère ; soit que les autres soient composées de mots profanes, défigurés pour être rendus méconnaissables<sup>404</sup>, soit qu'elles soient vraiment dites en un langage archaïque ou usé par les mauvaises transmissions<sup>405</sup> elles sont censées venir de l'*Alcheringa*, des ancêtres de l'*Alcheringa*. Leur force prodigieuse est celle qu'elles avaient dans le passé ; mais elles ne peuvent être tout puissantes que par leur forme sybilline.

4° Mais ces formules ne sont répétées ni indifféremment, ni en tous lieux. Elles ne sont chantées que devant, sur les *churinga*, dans les lieux sacrés<sup>406</sup> sur /175/ l'ensemble et sur chacune des prières sacrées<sup>407</sup>. Elles consistent donc proprement en incantations. Elles enchantent, elles animent d'un souffle ces pierres soi-disant inanimées : ces bénédictions, ces affirmations eulogistiques, ces chants en font des vivants, des œufs, et des chrysalides, des chenilles et des papillons. La pérennité de la pierre se complique de la puissance du souffle, du son, de la voix<sup>408</sup>. La formule est un moyen de faire revivre les ancêtres mythiques qui résident dans les pierres. De plus, comme les métamorphoses successives de l'animal sont liées à sa reproduction, par des phénomènes bien connus des Arunta, on peut comprendre que ces descriptions des mythiques vicissitudes de l'espèce, et ces exhortations à les reproduire ont pour effet d'exciter ces corps et ces âmes des *churinga* à cette multiplication des chenilles que le rite recherche. De même que les chants érotiques agissent sur les désirs des hommes, de même les formules poussent les êtres, bêtes, hommes, dieux,

403. Cf. N. T., p. 432.

404. Voir des exemples plus bas. Il est extrêmement probable, quant à nous que l'une des raisons de ces déformations normales à l'usage, sont souvent obligatoires même dès l'invention. Toutes ces formules étant chantées, le chant, naturellement, surtout s'il comporte des variations à partir d'un thème, altère le mot.

405. C'est ainsi que les interprètent en général MM. Spencer et Gillen, N. T., p. 172, 177, cf. plus loin. Mais ils ont exagéré cette incompréhensibilité des formules, soit qu'ils aient été mal informés, par des Aruntas mal doués au point de vue de la connaissance des mots du rituel ; soit qu'ils n'aient pas poussé assez loin leurs interrogatoires, pour découvrir les secrets la langue archaïsante et archaïque que parlent les acteurs des rites, et que parlaient les ancêtres de l'*Alcheringa*.

406. Qui portent eux-mêmes des noms *churinga*, sont *churinga*. cf. N. T., p. 155 cf. N. T., ch. VIII, cf. p. 637. Confusion du *churinga* et du *nanja*.

407. Cf. Textes plus haut.

408. Le *churinga* est censé parler, cf. plus loin, cf. N. T., p. 436.

revivifiés par le rite, par la voix, à accomplir, de façon prospère, leur destin.

Chez les Arunta, d'après M. Strehlow, l'action des rites qui portent sur les *churinga* serait la suivante<sup>409</sup>. Au fond de la terre, dans de grandes cavernes, *kalpara*<sup>410</sup> habitent les *erintaringa*<sup>411</sup>, ou comme on les appelle dans...<sup>412</sup>

---

409. Cf. Strehlow à Thomas, « The Religious Ideas of the Aruntas », *Folk-Lore*, 1905, p. 430, Strehlow, *Ar. St.* I, p. 5.

410. *Okalpara* de Spencer et Gillen, *N. T.*, p. 524, mot inexactement pris pour un nom propre d'une caverne déterminée ; *ralpara*, *Ar. St.*, p. 5 n. 3, *kalpara*, p. 8.

411. L'idée de leur couleur rouge, se rattache probablement à la couleur de l'ocre dont sont enduits les *churinga* réenterrés.

412. [Ici s'arrête le texte de *la Prière*.]

[1] Voici le texte de l'analyse que cite Mauss, consacrée à (l'ouvrage de E. von der Goltz (1903) \* [cf. supra p. 364, note 9] :

Ce livre comble une importante lacune dans l'histoire du christianisme<sup>1</sup>. Jusqu'ici la prière chrétienne ancienne n'avait /212/ été étudiée que fragmentairement et par approximations, pour ainsi dire. Elle n'avait intéressé que les théologiens, ou les historiens du dogme, ou les historiens de la liturgie. Ses caractères propres, son évolution spéciale n'avaient pas fait, par eux-mêmes, l'objet de recherches particulières. Cette lacune était d'autant plus sensible que les travaux de la critique historique ont fait surgir de nouveaux documents et modifié l'autorité de ceux qui étaient déjà connus.

Mais l'étude de la prière chrétienne la plus ancienne a plus qu'un intérêt historique et spécial. Elle est indispensable à une théorie scientifique de la prière. S'il est une religion, en effet, qui ait profondément développé le système des rites précritiques, c'est le christianisme ; ce développement s'est même opéré dans tous les sens, y compris celui de la régression. Comme, de plus, il peut être suivi à travers des documents parfaitement historiques et suffisamment complets, il offre une fructueuse et irremplaçable matière à quiconque voudrait étudier l'évolution de la prière en général. — Voyons dans quelle mesure le travail de M. von der Goltz constitue une contribution à cette étude.

Si l'on s'en tient à la forme extérieure du livre, et aux intentions de l'auteur, sa méthode est proprement historique ; c'est ce qu'indique le sous-titre : *Recherches historiques*. A ce point de vue, la prière est traitée d'une manière strictement positive. Les différentes formes qu'a revêtues cette institution sont classées et rattachées aux diverses causes qui ont pu provoquer leur apparition : par exemple, les caractères de la prière paulinienne sont rattachés aux conditions spéciales dans lesquelles s'est exercé l'apostolat de Paul. Même, sans s'en

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 6.

1. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901.

rendre compte, M. von der Goltz fait de l'histoire dans un esprit sociologique. En effet, pour lui, les textes d'un Cyprien et d'un Eusèbe ne sont que les signes d'un état de choses qu'il s'efforce de retrouver. Une importance minime est donnée aux hommes, une importance maxima aux phénomènes eux-mêmes, en particulier aux relations entre la prière, sa fixation et la tendance du christianisme ancien vers l'immutabilité catholique. La notion d'Eglise, le fait de sa constitution sont par exemple, pour l'auteur, les faits les plus importants, les plus explicatifs pour la détermination des caractères de la prière paulinienne.

Le domaine historique que parcourt M. v. d. G. est le suivant : la prière de Jésus, celle de Paul, la prière des /213/ chrétiens aux temps apostolique et postapostolique. Dans la dernière partie de son travail, celle qui concerne la formation du rituel catholique, l'auteur ne fait plus que *contribuer* à l'étude.

En somme, cette limitation exclut deux questions historiques capitales : celle des origines proprement historiques, celle des aboutissants. Le travail n'est complet que sur trois points : Jésus, Paul, l'époque apostolique.

La prière de Jésus aurait, selon notre auteur, présenté un caractère fort remarquable : son formulaire ne serait pas essentiellement nouveau ; il serait, plus encore que les formules postérieures, empreint de l'ambiance juive. Ce serait le cas même de la prière dominicale. L'œuvre propre de Jésus aurait été d'introduire dans cette matière ancienne un nouvel esprit précatif fait de tendresse, de douceur, de simplicité et d'amour.

La prière du Christ avait naturellement un caractère de filialité, de sécurité et d'immédiation inimitables. La prière de Paul devait avoir un caractère déjà déformé. En premier lieu, elle commence à se régler quant aux heures, aux circonstances, aux occasions. Ensuite elle devient un rite public, celui de la communauté ; les formules rituelles, le Maranathâ, l'amen, etc., apparaissent, tous signes de la prière commune et moulée suivant des formes déjà plus ou moins obligatoires. — Mais, chose remarquable, en même temps qu'elle se fixe, la prière conquiert déjà un nouveau formulaire, et l'influence juive cesse de se faire autant sentir que dans les congrégations chrétiennes de la Palestine. L'apôtre des gentils instaure une terminologie à lui : quoique sa prière soit encore, par bien des côtés, judaïque, c'est chez lui que s'opère la séparation avec le judaïsme. C'est à ce moment que la prière devient chrétienne ; mais elle ne se transforme qu'en perdant son caractère de primitive immédiation et de parfaite simplicité. Jésus et

ses disciples prochains ne pouvaient prier qu'à Dieu le Père, Paul peut prier au nom de Jésus. C'est par la foi en Christ que la prière s'exauce.

La troisième partie du travail est triple. Il y a une partie d'histoire presque purement littéraire sur les prières que l'on retrouve à titre édificatif dans la période apostolique et post-apostolique. Il y a une étude à demi philosophique, et à demi historique sur les plus anciennes prières du culte ecclésiastique. Il y a enfin une tentative intéressante pour caractériser, en général, la prière des deux premiers siècles. L'auteur nous montre comment une sorte de langage rituel se forme lentement. Un lexique conventionnel se crée tout comme le dogme et la constitution ecclésiastique naissent peu à peu. Certes, le contenu reste encore d'une pure tendresse, l'invocation reste toujours empreinte d'une parfaite confiance. Mais, déjà la distinction devient tous les jours plus importante qui sépare, d'une part, la prière du culte public, et d'autre part, l'élan individuel de l'âme des chrétiens. Déjà Origène distingue les diverses sortes de prières. La *πολυλογία* qu'avait proscrite Jésus devient une sorte de règle pieuse, ce qu'elle est restée d'ailleurs dans la plupart des grandes églises chrétiennes. — Dans une large mesure ce mouvement était fondé dans la nature des choses. La prière chrétienne se composait naturellement de glorifications, de grâces, de supplications, de doxologies, de confessions et de prières pour autrui. Sur ce point, la liturgie tout entière était, pour ainsi dire, modelée suivant les principes d'une rhétorique inhérente à la façon dont le chrétien et l'homme peut converser avec son dieu. De même la fixation d'un rituel sévère était la condition même de la force et de la résistance d'une église exposée aux persécutions, aux déviations, aux hérésies. L'esprit de la prière chrétienne n'aurait reçu, à ce moment, selon M. v. d. G., que les déformations nécessaires. D'ailleurs, même dans le culte, un sain équilibre était conservé entre la liberté et la règle.

Cet équilibre est rompu dans l'époque qui va suivre. L'Eglise est constituée, à peu près, vers la fin du II<sup>e</sup> siècle. Elle tend même, dès lors, à la catholicité. La notion de culte et de sacrifice, jusque-là simplement secondaire, passe au premier plan. Les prières rituelles se développent à ce point que M. v. d. G. est relativement fondé à faire de la brièveté et de la simplicité un signe de l'antiquité des formules. Il faut regretter que ce moment important de l'évolution du système précatif n'ait pas été étudié avec plus de détails. Il est vrai qu'il eût fallu faire intervenir en particulier toute l'histoire liturgique, ce que l'auteur ne voulait précisément

pas. Une analyse et un commentaire des écrits anciens sur la prière forment la fin de cette dernière partie. Ils sont des plus intéressants pour les spécialistes. Ils auraient pu l'être pour le public.

Nous ne relèverons pas un certain nombre de petites fautes /215/ de détail. Attachons-nous simplement à faire ressortir les tendances générales du livre et à les discuter.

En dépit des intentions de l'auteur, l'esprit de son travail reste éminemment théologique. La prière n'est pas pour lui un phénomène comme un autre. C'est une chose particulièrement « tendre », « délicate », « intime ». C'est une chose individuelle, en principe elle échappe à l'analyse. Elle est un don de Dieu, et la prière chrétienne est un don de Jésus. Son évolution seule, et non pas son principe, est dominée par l'histoire. Jusqu'ici, il est vrai, la thèse théologique de M. v. d. G. est celle de tous les auteurs chrétiens. Elle est, de plus, celle du christianisme protestant, voire luthérien. La prière pure se trouverait dans les Evangiles, et à la rigueur, dans Paul. Comme l'Eglise elle-même, elle aurait peu à peu dévié et dégénéré à mesure que le catholicisme naissait, jusqu'à la parfaite régénération que fut la Réforme. De pareilles thèses ne peuvent être critiquées. Et nous ne pouvons ici que marquer la partialité primitive de l'auteur. Par exemple, contrairement à tous les auteurs catholiques, M. v. d. G. laisse presque nécessairement dans l'ombre la question de la primauté du rituel romain.

Mais c'est là une lacune facile à combler ; il en est d'autres plus graves, qui résultent de la même tendance. La première consiste dans l'absence d'une étude suffisante des conditions de la prière. M. v. d. G. nous prévient qu'il en fait abstraction, et toute abstraction est légitime quand elle est nécessaire à l'étude. Mais précisément ici, il est impossible de séparer la prière de ses environs rituels, sans en rendre impossible l'explication scientifique. La prière est, avant tout, un rite, une chose efficace. Elle produit un certain effet, parce qu'elle a certains pouvoirs. Elle est réputée puissante parce qu'elle est dite dans telles et telles conditions psychologiques et sociales qui font que celui qui l'a dite et ceux qui l'entendent croient également en sa vertu. La considération du contenu de la prière, celle de sa forme, celle de ses conditions, celle de ses effets sont indissolubles. Nous entendons bien qu'en l'espèce ces conditions furent, à l'origine du christianisme, surtout spirituelles et individuelles ; la prière « en esprit et vérité » semble, en effet, avoir dominé les débuts de cette religion. Mais même cette prière a des conditions rituelles qui font que cette croyance en sa vertu et ces conditions eussent

dû être étudiées. Nul doute que, ce faisant, /216/ M. v. d. G. eût pu mettre au jour des phénomènes importants.

La seconde lacune consiste dans l'absence d'une bonne théorie des origines de la prière chrétienne. Le point de vue théologique qui veut que la prière soit un don du Christ a limité des efforts qui eussent pu être intéressants au plus haut degré. Le fait que la prière de Jésus et de la communauté galiléenne ne se distingue pas de la prière juive de la même époque, est, en effet, des plus importants. La terminologie est la même. Le matériel et la forme sont identiques ; seul l'esprit paraît avoir changé. Ce fait pourrait expliquer bien des choses, et même jeter un certain jour sur l'origine du christianisme, d'une part, et, de l'autre, sur la naissance, quasi extraordinaire, en Judée, de la prière libre et individuelle.

Il nous faut développer ce point qui est sociologique au plus haut degré. Dans une certaine mesure et à un certain point de vue, on pourrait dire que la prière elle-même fut étrangère au rituel du temple, au rituel lévitique. Les rites manuels semblent avoir absorbé tout l'effort du peuple. La Synagogue, au contraire, semble avoir été surtout une congrégation populaire, et non plus sacerdotale, de gens qui se réunissaient pour prier. Elle se forme sur les bases qu'avait fondées cette ancienne communauté des pauvres à laquelle sont dus les psaumes, ces tardives prières que connut le judaïsme post-exilique. Elle est longtemps tenue à l'écart du temple, et n'y pénètre, pour ainsi dire, que dans les parties non vraiment saintes. Jusqu'à la destruction du temple, la prière ne s'est dite que loin du sanctuaire. La Synagogue est, avant tout, de ce point de vue, une société de prières. Ce mouvement précatif qui anime la Synagogue, mouvement intense par les sectes, par les déviations qu'il produisit, semble être précisément celui qui anima la prédication messianique, celle de Jean-Baptiste et celle de Jésus. A l'intérieur de la communauté priante, se forment des sous-communautés, Ebionites, Esséniens, Chrétiens. Le rituel reste le même. Les dix-huit bénédictions, le schéma, la litanie de supplications, les psaumes sont la littérature fondamentale ; l'esprit seul varie. Le rôle du Christ fut précisément d'avoir extrait de ce matériel une sorte de schéma condensé de la prière, tel qu'il pût servir à la piété individuelle au lieu d'être réservé, comme l'était encore la prière synagogale, à l'action efficace de la congrégation ou église réunie.

/217/ Cet état est, d'ailleurs, tellement instable que, dès les générations suivantes, par suite de l'établissement du culte chrétien proprement dit, la prière exclusivement commune, rythmée, mécanique, recommença à prendre le dessus. Mais

il n'y avait là aucun fait de dégénérescence ; cette évolution était inévitable. Si, au sein d'une communauté très resserrée, où les sentiments de sympathie mutuelle atteignaient une intensité exceptionnelle, un nouveau système de prière avait pu se former à côté des systèmes plus anciens, il ne pouvait recevoir son plein et entier développement que beaucoup plus tard et dans des civilisations très différentes. La prière individuelle et spirituelle ne pouvait réaliser vraiment sa nature que dans des religions dont l'individu, et non pas l'église, était l'agent fondamental, et, par suite, dans des sociétés où l'individualisme était organisé. Voilà pourquoi la semence créée à ce moment, n'arrive à sa véritable floraison que dans certaines formes du protestantisme. Jusque-là, elle dut souffrir le contact des autres systèmes (hymne, incantation religieuse, supplication publique) qui même, pendant un long intervalle la rejetèrent au second plan. — L'étude des oscillations par lesquelles a ainsi passé la prière chrétienne s'impose après cette étude très utile, sinon définitive, des origines, que l'on trouve dans le présent ouvrage.

*On y rattachera une autre analyse de Mauss sur un livre de E. von der Goltz faisant suite au précédent : [Les prières au repas] (1906) \* :*

/298/ M. von der Goltz est un des rares auteurs qui se soient attachés à l'histoire scientifique de la prière chrétienne. Les lecteurs de l'Année connaissent l'ouvrage général qu'il lui a consacrée<sup>1</sup>. Le présent travail<sup>2</sup> est un enrichissement au précédent, occasionné par la découverte positive d'un document nouveau, un écrit, contenant des fragments liturgiques d'Athanase. Il est maintenant évident que les prières proprement consacrées au repas et aux aliments avaient, dans l'ancienne Eglise alexandrine, une importance du même ordre que celle qu'elles ont encore dans l'Eglise grecque. D'autre part, ces prières portaient un cachet eucharistique très marqué.

Il résulte de ces deux faits une théorie, assez simple mais

\* Extrait de l'Année sociologique, 10.

1. Voir plus haut [Cf. le texte précédent].

2. E. von der Goltz, *Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche*. Leipzig, 1905 (*Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, N. F., vol. XIV, 2, b).

fort juste, de l'origine des formules de la messe. Celles-ci se sont détachées progressivement d'un complexus où elles étaient mêlées, accompagnant le repas communiel des primitifs chrétiens, avec les simples formules du repas. Elles se seraient distinguées des formules de l'agape, et de celles du repas en même temps que se formait la liturgie du sacrifice eucharistique proprement dit. Les unes et les autres portent encore la trace de leur commune origine et de leur vie longtemps associée. C'est à l'étude de ces traces que la plus grande partie du travail est consacrée.

Mais ce mélange originel a lui-même une cause. M. von der Goltz l'identifie, après bien d'autres, avec le système rabbinique des formules (*berachôth*) du repas privé. Bien qu'il confonde au fond la sanctification des repas de fête avec les bénédictions des autres repas, l'ensemble de ses rapprochements liturgiques n'en est pas moins juste.

Il n'y a qu'une réserve à faire, et encore n'incombe-t-elle pas à notre auteur, mais plutôt à ce que l'histoire de la liturgie juive est insuffisamment élaborée : les formules dont il est obligé de se servir pour rapprocher les prières juives des chrétiennes ont été toutes arrêtées, dans leur texte, bien après la formation des systèmes chrétiens. Il est probable, il est vrai, que la tradition n'a pas trop dévié des formes primitives, mais le fait demanderait à être prouvé.

En tout cas, il est intéressant de voir, à la suite de M. von der Goltz, une institution comme les prières du repas, changer, sous l'influence d'une religion et de son fondateur, sinon de forme du moins de fond et d'esprit, puis vivre par soi-même et donner naissance à plusieurs groupes d'institutions divergentes. Il n'est pas douteux qu'il n'y ait là des phénomènes sociaux intéressants [...].

[2] *Voici l'analyse de Mauss, consacrée à cet ouvrage (1899) \** [cf. supra p. 365, note 10] :

Etude importante<sup>1</sup>, à notre point de vue du moins. Avec un certain nombre d'exégètes et de philologues, M. Coblentz admet que le *Je*, dans la bouche de qui certains psaumes sont mis, n'est pas le poète lui-même ni un individu, mais la

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 2.

1. Coblentz, *über das betende Ich der Psalmen*, etc. Francfort, 1892.

communauté personnifiée. Il classe les 92 psaumes où ce *Je* se rencontre en plusieurs groupes ; il en trouve 40 où le *Je* représente Israël lui-même, et, dans les autres, ce sont tantôt les membres de la communauté, tantôt le poète lui-même ; mais ce dernier cas est très rare. Les arguments d'ordre général que M. C. donne à l'appui de sa thèse sont assez faibles ; cependant, la façon dont le psaume était chanté dans le temple ou en dehors, par le chœur des pèlerins, avec versets et répons des prêtres, ou par le chœur des prêtres ou par le chef des chœurs, confirme cette manière de voir. Il en ressort une conclusion importante, qui gagnerait toutefois à être établie par une étude plus compréhensive. C'est que les psaumes qui servent, dans le culte chrétien, de prière individuelle, qui sont devenus des formules de libre expansion spirituelle, étaient, à l'origine, des prières collectives, formalistes, et faisaient partie du rituel des sacrifices de celui des fêtes et du service du temple. Ainsi des prières qui, par l'usage qu'on en fait, apparaissent comme de magnifiques élans de l'âme du croyant, ont commencé par exprimer les sentiments traditionnels d'une collectivité.

[3] *Voici l'analyse de ces ouvrages par Mauss [De la prière hébraïque à la prière chrétienne] (1904) \* [cf. supra p. 370, note 28 et p. 377, note 47] :*

/304/ La prière commence enfin à attirer, par elle-même, l'attention des historiens et des exégètes, qui jusqu'ici n'en traitaient guère que secondairement, à propos de textes dont ils faisaient le commentaire, ou à propos d'une histoire de la liturgie d'une religion. Les travaux se multiplient à son sujet, et peut-être le jour n'est-il pas éloigné où une bonne série de monographies nous renseigneront sur ses formes et son évolution dans les diverses religions. Pourtant, des trois études que nous signalons<sup>1</sup>, une seule, celle de M. Dibelius porte sur

\* Extrait de l'Année sociologique, 7.

1. H. Engert, « Der betende Gerechte der Psalmen ». *Historisch-Kritische Untersuchung*, Würzburg, 1902.

P. Drews, « Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens. I. Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe ». Tübingen, 1902.

O. Dibelius, « Das Vaterunser. Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche ». Giessen, 1903.

la prière considérée en elle-même. Des deux autres, l'une, celle de M. Engert, a une tendance purement exégétique, et l'autre se place surtout au point de vue liturgique.

Le travail de M. l'abbé Engert sur les Psaumes a été, au fond, suscité par la remarquable étude de Coblentz, sur le même sujet, dont nous avons rendu compte autrefois ici même<sup>2</sup>. La principale nouveauté qui le signale à notre attention est une espèce d'histoire de l'exégèse biblique sur cette question. Le problème de savoir quel est ce juste qui prie dans les Psaumes, qui exhale son âme et dit constamment *je*, est en effet aussi ancien que l'exégèse elle-même. Il se posait pour la plus ancienne synagogue ; il se posait pour la plus ancienne Eglise. Loin d'être, à ce moment, résolu, il était l'objet d'ardents débats, entre /305/ « historisants » et « allégorisants », mais ni l'un ni l'autre des partis ne voyaient, dans les Psaumes, la prière d'un simple prophète : l'Eglise idéale, le Christ, le peuple élu étaient tour à tour les sujets priants. Ce n'est qu'avec l'exégèse juive du haut moyen âge, dont dépend la plus ancienne critique catholique, et enfin avec les premiers travaux de la Réforme et de l'Eglise que « l'hypothèse » individualiste commence à se faire jour. Elle n'a été définitivement victorieuse que dans le temps de la critique rationaliste. — Cette courte histoire de l'exégèse des psaumes a vraiment un intérêt méthodologique, même sociologique : elle nous montre, en effet, comment le sens d'un même texte a changé pour les générations successives ; de quelles traditions, de quelles suppositions accumulées notre science est faite ; et comment l'exégèse quelquefois n'a fait qu'appliquer les idées courantes.

Un argument nous a frappé parmi ceux que M. Engert nous propose contre la théorie « de la personnification » dans l'exégèse des psaumes. Il trouve qu'elle s'accorde mal avec le « collectivisme » du culte juif, même dans le second temple, et l'impossibilité où aurait été une prière strictement individuelle de devenir d'un emploi liturgique. Peut-être cet argument aurait-il gagné à être développé. — L'extrême brièveté avec laquelle M. Engert dégage ses conclusions de la critique à laquelle il soumet les différentes théories proposées, laisse d'ailleurs, en général, le regret que l'auteur n'ait pas fait, à un moment donné, abstraction de tous les travaux antérieurs aux siens, ou à ceux de M. Scholz, son maître évidemment, pour exposer ses propres idées. Les relations entre la littérature prophétique eschatologique d'une part et les psaumes de l'autre sont un de ces sujets où les redites abondent, mais où les vues

2. [Voir le texte précédent.]

de M. Engert eussent pu le mener à des thèses intéressantes. La conclusion où il soutient que le « juste » qui dit « je » dans les psaumes n'est que le peuple d'Israël priant, dans son service officiel, et se considérant comme l'élu messianique de Dieu, est certainement en partie vraie. Enfin, il est intéressant de noter que l'auteur se refuse à admettre qu'un individu déterminé soit l'auteur même d'un seul psaume ; il en fait l'œuvre d'une école tout entière.

Les psaumes ont acquis, évidemment très tôt, un caractère exclusivement liturgique. Le « canon » de la messe, lui, dès l'origine, n'est qu'un système de prières qui a toujours été attaché à un système de rites manuels, sacrifi- /306/ ciels en particulier. Aussi ne comprenons-nous pas très bien le principe de M. Drews qui, pour en rechercher l'origine, les formes les plus anciennes, le lieu de naissance, procède d'une façon exclusivement philologique. Si, dans ces matières, la philologie est un guide nécessaire, ce n'est pas nécessairement le guide infaillible, et, en tout cas, les conclusions sont trop arbitraires et dépendent trop exclusivement du philologue, quand elles ne portent que sur les textes, et ne portent pas aussi sur les autres parties du rituel considérées simultanément. Aussi, admettons un instant la théorie de M. Drews, que le « canon » romain suppose : 1° une ancienne construction qui serait analogue au plan de l'anaphora syrienne ; 2° un bouleversement de cette structure primitive, où les prières d'intercession seraient passées de la fin au commencement. Elle semble ingénieusement construite et reposer sur de très fines observations. Mais il faudrait expliquer comment il y aurait eu un changement parallèle dans les rites manuels, et comment aurait pu disparaître, entre les prières et les rites préparatoires à l'oblation et la consécration elle-même, un temps nécessaire pour mentionner, dans le rite oral, les intéressés au sacrifice. Enfin, en supposant que la forme littéraire et même le changement littéraire du « canon » viennent, à Rome, une fois de Syrie, l'autre fois d'Alexandrie, qu'est-ce que cela prouve pour la liturgie complète de la messe ? Les questions de forme n'étaient que des questions de modes, assez secondaires pour les *sacerdotes*, encore plus secondaires pour les fidèles. Nous sommes d'ailleurs, pour notre compte, plus frappés de la relative uniformité du rituel chrétien primitif que des questions, presque insolubles historiquement, de l'origine de chacun de ses détails.

L'ouvrage de début de M. Dibelius se présente sous des formes modestes, mais il mène à des résultats curieux. M. D. croit qu'il est « impossible d'écrire une histoire de la prière ». Impossible est évidemment excessif. Mais il remarque que si

les formes et le fond d'une prière changent difficilement, les idées qui lui correspondent, les commentaires qu'on en donne varient et flottent et qu'il est intéressant de faire un tableau de leurs oscillations et de leurs transformations.

Le troisième des essais, dont se compose son livre, n'est pas sans intérêt sociologique, bien qu'il se présente sous forme d'histoire et même d'histoire littéraire. Il s'agit d'expliquer une curieuse coïncidence entre les commentaires /307/ de Luther à la prière dominicale et les commentaires qu'en donnaient les vieux auteurs de catéchismes haut-allemands du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. M. Dibelius montre que cette coïncidence ne vient pas d'une tradition orale, mais du fait que Luther et ses prédécesseurs avaient puisé à une même source aux Pères. Il est précisément intéressant de noter, à notre point de vue, ce retour et cette éclipse d'une même interprétation d'un même texte, qui coïncident avec la naissance et la destruction, en pays allemand, du catholicisme exclusivement romain. Le fait social, le fait ecclésiastique, le fait dogmatique ne sont qu'un seul et même fait. La prière dominicale retrouve tel ou tel sens quand on retrouve un état social analogue à celui où elle le possédait.

Le sujet choisi par M. Dibelius prêtait admirablement à de pareilles études, puisque le *Pater noster*, étant l'unique prière évangélique, celle contre laquelle la liturgie ecclésiastique ne pouvait rien, devait, nécessairement, être entendu de façons diverses par les diverses Eglises à leurs divers moments. L'auteur marque donc très heureusement les difficultés qu'ont eues les pères grecs de l'Eglise à trouver un sens logiquement satisfaisant à la prière dominicale. La philosophie, les tendances intellectualistes, les tendances mystiques, auxquelles ils donnent cours dans leurs commentaires, sont loin de la simple tendance religieuse judéo-chrétienne primitive. Le nom de « Père » donné au dieu leur est une énigme. Le sens que toute cette prière prend n'est que le produit du contact de deux civilisations.

Le premier essai de M. Dibelius ne porte pas simplement sur le *Pater noster*, mais sur les origines de toutes les idées de l'ancienne Eglise concernant la prière. Le livre ne fait donc pas du tout double emploi avec celui de M. von der Goltz que nous avons analysé l'an dernier<sup>3</sup>. Ce travail apporte aussi une contribution neuve à l'étude des rapports entre les notions grecques concernant la prière et les notions chrétiennes. Dans un court paragraphe, nous voyons la philosophie grecque en proie aux mêmes difficultés, pour expliquer les rites tradi-

3. Cf. l'*Année sociologique*, 6, p. 298. [Voir plus haut].

tionnels, que celles où se trouvera plus tard la théologie des Pères. Mais nous ne pouvons considérer que comme trop sommaires les courtes indications, peut-être inutiles, sur la prière grecque.

M. Dibelius aperçoit une espèce « d'évolution » dans la série des idées qu'ont eues les pères de l'Eglise sur la prière, de Clé- /308/ ment d'Alexandrie à Grégoire de Nysse. Mais le mot d'évolution est inexact. Il y a tout simplement un fond religieux commun, une même piété, sur laquelle, d'ailleurs, M. D. nous renseigne mal. Sur ce fond, flotte une hésitation constante entre une façon mystique et rationaliste de comprendre la prière comme une union à Dieu, et une façon populaire de la comprendre comme une demande, plus ou moins nécessairement exaucée. Il y a là en effet un double courant que notre auteur a su excellemment déceler.

Peut-être y avait-il d'autres caractères et d'autres notions qui eussent dû entrer en ligne de compte. L'idée d'oraison mentale et l'opposition entre la prière publique et la prière individuelle naissent à cette époque-là. M. Dibelius néglige ce problème.

[4] *Voici à ce propos un extrait de la Leçon d'ouverture, (1902)<sup>1</sup> citée [cf. supra p. 396, note 89] :*

/46/ [...]. Je ne vous dirai rien, Messieurs, de l'utilité de ces études. Vous la connaissez parfaitement. Dans la patrie de Descartes, nous sommes trop préoccupés de commencer « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître », pour ne pas sentir tout le prix des recherches qui portent sur les phénomènes élémentaires. Mais c'est ici que je suis amené à mon second point. Comment observer ces faits ? Je viens de vous dire que ces faits sont intéressants parce que « simples et aisés à connaître ». Mais il faut prouver mon dire. Les phénomènes religieux, que représentent les sociétés dont je viens de vous parler, ont justement la réputation d'être ni « simples » ni « aisés à connaître ».

Je dois donc vous expliquer d'abord dans quelle mesure ils sont simples. Permettez-moi une comparaison. Vous savez, messieurs, que de toutes les plantes et de tous les ani- /47/ maux polycellulaires des époques primaires et secondaires, aucune espèce n'a survécu. Mais, vous le savez, elles

1. Extrait de la *Revue de l'histoire des religions*, 1902.

ont des sortes de représentants dans des espèces encore actuelles. Certes ces espèces ont derrière elles une aussi longue évolution, plus longue même, que certaines espèces de mammifères, par exemple. Mais leur rameau généalogique est branché beaucoup plus bas. Si elles ne sont pas elles-mêmes des organismes simples, elles représentent, mieux que d'autres espèces, des organismes simples dont elles dérivent plus immédiatement. De même, Messieurs, en matière d'ethnographie. Les phénomènes religieux que nous observons actuellement en Australie par exemple ne sont certainement ni simples ni primitifs. Les sociétés australiennes ou américaines ont toutes, derrière elles, une longue histoire. Elles sont aussi vieilles que les nôtres, plus vieilles peut-être, s'il est vrai, ce qui est malheureusement fort douteux, que l'on ait trouvé, en Amérique et en Australie, des traces de l'homme tertiaire. Mais elles sont restées d'espèces plus simples que nos sociétés. Prenons un exemple. Il est bien certain que l'extraordinaire état du clan totémique chez les Aruntas (tribus du centre australien), n'est pas chose primitive, mais chose d'évolution. C'est une organisation totémique en pleine décomposition, même en voie de devenir une confrérie religieuse pure, une sorte de société de magiciens, une espèce de société secrète telle qu'on en rencontre chez les Indiens Kwakiutls du Pacifique ou chez les Mélanésiens de la Nouvelle-Bretagne. Mais il est bien évident, en même temps, que malgré ce caractère de phénomènes évolués, ces faits ont aussi un cachet de simplicité qui peut nous faire supposer que, par certains côtés, ils représentent des choses très anciennes et très rudimentaires. En règle générale, chez les Aruntas, la filiation n'est pas déterminée par la descendance physiologique, l'enfant n'est pas nécessairement du clan de son père ou de sa mère. Il est du clan, du totem, auquel appartenait l'individu qui est censé renaître sous sa forme ; il hérite du *churinga*, sorte d'objet sacré, /48/ véritable âme extérieure, qui a appartenu à cet être totémique ancestral dont l'esprit a pénétré le sein de sa mère au moment où celle-ci a cru concevoir, près d'un lieu totémique. Sous la broderie de détails complexes, le fait rudimentaire est là : la naissance d'un individu n'est pas — chez les Aruntas, et, à plus forte raison, n'était pas dans les sociétés primitives, celles-là dont descendent les Aruntas — un fait purement physiologique ; c'était une chose, au moins à moitié, magico-religieuse. Voilà un fait vraiment élémentaire, explicatif de bien des coutumes, comme par exemple de celle qui est suivie dans bon nombre de sociétés de reconnaître en tel enfant tel ancêtre revenu au monde et de lui donner son nom. — Ce sera une de nos principales tâches, messieurs, et des plus délicates, que d'exa-

miner constamment dans quelle mesure les faits que nous étudierons nous permettent de remonter aux formes vraiment élémentaires des phénomènes [...].

[5] *Voici les deux analyses que Mauss a consacrées à l'ouvrage de Rivers sur les Toda (1910) \* [cf. supra p. 417, note 140] :*

### I. [*La religion des Toda*]

/194/ Les Toda furent, un instant, fameux dans la littérature sociologique. Les cas de polyandrie et de promiscuité que l'on avait signalés chez eux avaient attiré sur leur organisation sociale l'attention de Morgan et de ceux qui le suivirent. Mais, depuis quelque temps, l'intérêt était ailleurs. Le livre de M. Rivers tire ce peuple très curieux de cet oubli immérité. Il nous donne, d'ailleurs, de leurs institutions une description bien supérieure à celles que nous en avons<sup>1</sup>.

Les Toda présentent cette particularité qu'ils sont réduits à une seule et unique technique : l'élevage du buffle et la laiterie. Leurs grains leurs viennent des Badaga leur poterie des Kota ; en échange, ils donnent à leurs voisins les produits de leur lait. Ils sont ainsi au milieu des tribus avoisinantes, dans la position d'une caste au milieu d'autres castes. Même les rapports religieux qu'ils soutiennent avec ces sociétés ambiantes semblent justifier ce rapprochement (voir l'usage des salutations). D'après M. R., cette spécialisation économique serait due à une régression des Toda qui, antérieurement, auraient eu une plus haute civilisation. Nous ne voudrions pas rejeter complètement cette hypothèse. Cependant, elle ne nous paraît pas de nature à tout expliquer. Il se peut fort bien que ce remarquable exclusivisme soit dû à des préjugés sociaux dont on nous signale au Soudan des exemples. Brecks rapporte une légende qui a cours dans les Nilgiri et où le lait est attribué aux Toda. En fait, toute autre occupation que l'élevage et que la laiterie, toute autre nourriture que le lait et le veau constituent une dérogação, non seulement aux usages, mais à cette

\* Extraites de l'*Année sociologique*, 11.

1. W. H. R. Rivers, *The Todas*. London, 1906.

espèce de /155/ hiérarchie sociale où les Toda ont une place déterminée par rapport aux tribus avoisinantes.

M. R. débute à regret, dit-il par l'étude des phénomènes religieux. Nous suivrons le même ordre qui s'adapte au plan même de l'*Année sociologique*. Toutefois, pour être clair, il nous faut dire que les Toda sont divisés en deux phratries endogames *Tarharol* (*ol* est la terminaison du pluriel) et *Teivaliol*. Ces phratries se subdivisent en un certain nombre de clans exogames (15, d'une part, et 12, de l'autre). Avec notre auteur, nous distinguerons dans notre exposé les faits du culte public et ceux du culte privé.

Les Toda présentent, à notre avis, un cas unique de spécialisation du culte public. Tout le rituel, même la plus grande partie du culte domestique, est réduit au culte du buffle. Sûrement, cette situation n'est pas primitive. Les astres, la terre, les héros, les ancêtres ont dû être autrefois l'objet de rites où l'on employait autre chose que des buffles et du lait. Maintenant encore, autour du culte du buffle, on trouve des débris de rites, des vestiges de mythes qui témoignent que le passé fut différent du présent. Est-ce à dire, comme le veut M. R., qu'il y ait eu fléchissement de la vie religieuse en général ? Nous ne le croyons pas. Seuls, quelques éléments ont régressé. Il s'est passé, sans doute, chez les Toda, à un plus haut degré, une sorte de concentration religieuse de réduction à un seul type de tous les actes religieux. De même qu'au Mexique ancien les Aztèques en étaient arrivés à se figurer, presque tous leurs sacrifices comme de sacrifices du dieu, de même qu'en Egypte la figure d'Osiris et celle de Seth avaient fini par s'imposer à des croyances et à des pratiques qui leur avaient été complètement étrangères, de même, par une espèce d'obstination à réduire à un mode leur activité religieuse et économique, la caste-tribu des Toda a imposé le culte pastoral à tous ses modes d'actions. Les rites de la naissance comprennent essentiellement, outre les purifications et les tabous ordinaires, la mise en contact de la mère enceinte, du fœtus, puis de l'enfant, avec une sorte de laiterie fictive. Dans les rites funéraires, outre la crémation et les deux enterrements qui sont nettement séparés, il y a, à chacune des funérailles, mise en contact de l'individu avec le buffle attrapé à la chasse et sacrifié, avec les cloches du troupeau familial, etc. Même on dirait que ce culte exclusif a abouti à transformer le buffle en une sorte de totem funéraire, /156/ s'il n'est pas, comme on l'a cru, un totem tribal. Le buffle n'accompagne pas seulement le mort dans l'au-delà, il semble être appelé son père ; la hutte funéraire est une sorte de laiterie. L'enclos funéraire est un parc aux buffles, et ainsi de suite.

Le culte du buffle a donc tout envahi. Mais qu'est-il en lui-même ? Il consiste en une série de processus de sacralisation, et de désacralisation. Il s'agit de concentrer sur un certain nombre de choses, d'animaux, de personnes, la sainteté du buffle et de ses produits afin que la vente en soit possible même religieuse, (fête funéraire, migration, etc.), concernant possible de profaner cela. Même cette concentration du sacré ne se fait pas seulement sur les êtres et les choses, mais aussi dans le temps. Il y a des jours où toute transaction profane ou même religieuse, fête funéraire, migration, etc.) concernant les buffles et le lait est interdit. Chaque clan a son *madnol* jour hebdomadaire d'interdit, son sabbat pastoral. M. R. en marque fort bien l'analogie avec le sabbat hébraïque. Par opposition avec le sabbat, les fêtes proprement dites ont, au contraire, une allure toute positive : elles sont faites de lustrations, de prestations actives. On dirait que les Toda ont réservé pour les jours *madnol* leurs interdictions rituelles et, pour leurs autres, leurs actes positifs. Les deux formes du culte se sont comme localisées en des jours différents.

Mais ces fêtes elles-mêmes, ne semblent pas très importantes : ce sont les rites journaliers qui constituent l'essentiel du culte. Les unes sont occasionnelles : la migration régulière des buffles, leur transhumance, la fabrication d'un nouveau *pep* (sorte de beurre, à levure destiné à faire coaguler plus rapidement le lait barraté), l'expiation d'une faute rituelle commise par une section d'un clan, telles sont les principales occasions à propos desquelles ils ont lieu. Les autres sont régulières. Elles se rattachent peut-être à d'anciens cultes. Ainsi le sacrifice du veau, répété trois fois l'an est relié, une fois au moins, à la cérémonie du feu dont nous avons parlé.

Le culte du buffle consiste donc moins en manifestations intermittentes, qu'en une sorte d'activité continue ; c'est comme un *status* religieux. Il est interdit aux femmes de s'approcher du buffle et de tout ce qui le concerne. Les profanes le saluent dès qu'ils l'aperçoivent. Ils ne participent pas /157/ directement au culte et ne peuvent recevoir les produits de l'animal que par les intermédiaires autorisés. Toutefois, si la sainteté restait diffuse dans le troupeau tout entier, elle le rendrait inutile ; on la concentre donc sur certaines têtes. Tous les ans, une division des buffles en sacrés et en profanes a lieu dans chaque clan. Mais, si le buffle peut-être profane, certaines des opérations que l'on fait sur le lait ne le sont jamais : ce sont, en particulier, celles qui aboutissent au beurre clarifié, principal aliment des Toda en même temps que leur principal objet de vente et d'échanges. De même la laiterie est toujours sacrée. Les profanes ne peuvent en approcher.

Chaque village a son berger, véritable prêtre. Celui-ci est en général, obligatoirement, un nombre de la phratrie Teivaliol ; il est soumis au moins à une ordination et à divers rites à l'égard des buffles, du soleil levant et des instruments de la laiterie.

Mais de même qu'on a pour but les sacrés et non sacrés, de même on sépare les troupeaux sacrés les uns des autres ; les bergers, les bergères, les troupeaux, ne sont pas tous sur le même plan ; il y a entre eux une hiérarchie ainsi qu'entre les clans, et cette hiérarchie correspond exactement à l'importance des divers cultes locaux du buffle. On trouvera un bon résumé des principes sur lesquels repose cette organisation. Ces principes sont aussi simples que le cérémonial paraît compliqué. Toutes les laiteries sont sacrées, mais elles le sont à des degrés différents. Suivant la place qu'elles occupent dans la hiérarchie sainte, les bergers sont astreints à des initiations plus ou moins rudes et soumis à des interdictions plus ou moins sévères, les prières répétées en face des buffles sacrés et de la laiterie sont plus ou moins longues et efficaces ; le maniement du lait, le barattage et la classification supposent des précautions rituelles plus ou moins grandes. En un mot, le grade le plus élevé des laiteries est celui où le caractère sacré du troupeau, du laitier et du lait, est le plus accusé. Il y a cinq ou six grandes laiteries. Les plus élevées en dignité sont les *ti*, qui sont propriété des principaux clans de la phratrie Tartharol. Le *ti* est entouré d'un enclos où s'abritent les buffles et les pâtres. Derrière cet enclos est la crèmerie avec ses diverses chambres (deux ou trois) dont la dernière est réservée au rituel du berger et aux moments solennels de la fabrication du lait ; elle est interdite même à l'adjoint du laitier. Le berger du *ti*, le *palol* est obligatoirement /158/ de la phratrie Teivaliol. C'est un personnage hypersacré : il est même traité de dieu dans une formule. A lui et à ses prières est attachée la prospérité, non seulement du troupeau sacré, mais de tous les troupeaux et de tous les Toda. Aussi est-il soumis à de multiples interdits et à une surveillance active de la part d'un des clans privilégiés de l'autre phratrie.

Un des chapitres les plus importants, c'est celui qui est consacré à ces prières, que, seul, le *palol* répète chaque fois qu'il commence un acte important ; les autres bergers ne les récitent que sous des formes plus ou moins abrégées. La partie vraiment efficace de ces prières consiste en une formule, sorte de litanie, où sont énumérées toutes les choses sacrées de la laiterie, des buffles, des dieux, des héros qui s'y rattachent, etc. Chacun des noms et des épisodes que se succèdent ainsi est suivi du mot *idith* qui est, paraît-il, incompris, et qui signi-

fierait à peu près « en l'honneur de » ou plutôt, croyons-nous, « à la faveur de ». Nous nous demandons si ce ne serait pas une traduction en une langue de famille dravidiennne du sanscrit *siddhi* qui est souvent employé en clausule des formules de bénédiction avec le sens de « pour les pouvoirs de, en l'honneur des pouvoirs de ». Ce serait donc une trace des influences de l'hindouisme qui sont beaucoup plus nombreuses que ne le pense M. R. Le rituel oral et même les rites manuels en sont imprégnés. Jusqu'à présent, les auteurs étaient partagés sur cette question. Les uns soutenaient l'importance de l'influence hindoue ; les autres nous présentaient des documents, pour ainsi dire, expurgés. Nous craignons que M. R. n'ait été un peu de ces derniers.

## II. [L'organisation tribale des Toda]

/309/ Nous avons exposé plus haut la situation des Toda au milieu des populations ambiantes et nous avons décrit leur organisation religieuse<sup>1</sup>. Nous en venons maintenant à leur organisation sociale. Nous avons vu, d'ailleurs, que la première supposait en partie la seconde : le culte implique les phratries, les clans et les particularités distinctives de la vie économique. Il semble que, dans ce cas particulier, les phénomènes juridiques aient plus réagi sur les phénomènes religieux, que ceux-ci sur ceux-là. D'ailleurs, tandis que le culte du buffle est chose spécifiquement toda, les institutions sociales dont il va être question sont assez générales dans les populations dravidiennes et, surtout, malabari.

Dans cette partie de son étude, M. Rivers est arrivé à des résultats d'une remarquable précision. Il les doit à sa méthode des généalogies qu'il a encore perfectionnée. Il dresse l'arbre généalogique de chaque individu en remontant aussi loin que le lui permet la mémoire des gens qu'il interroge ; puis il rapproche ces généalogies, les confronte les unes avec les autres, les rattache les uns aux autres et arrive ainsi à reconstituer la vie, non seulement des générations présentes, mais même des générations passées. Cette méthode, il est vrai, était plus facilement applicable à cette tribu qu'à beaucoup d'autres. Les Toda, en effet, ne comprennent guère plus de 800 indi-

1. [Cf. le texte précédent.]

vidus et les quelques fluctuations qui peuvent s'être produites depuis cent ans dans la population sont assez faibles. Il est possible aussi que, à cause de la netteté des divisions sociales et de leur importance, les Toda aient gardé de leur généalogie une mémoire particulièrement précise. Toujours est-il que M. R. a pu faire remonter certaines de ses 71 tables jusqu'à cinq ou six générations en arrière. Il a pu refaire ainsi l'histoire de 550 mariages et de 1 800 individus appartenant à 17 clans, histoire qui s'étend sur une période de près de 150 ans. Non seulement M. R. a pu, grâce à cet ensemble de recherches, donner une preuve incontestable des propositions qu'il énonce sur le régime familial, matrimonial et successoral des Toda, mais il /310/ a eu de plus le mérite d'établir ainsi une méthode d'observation qui, par elle-même, constitue une véritable découverte sociologique.

*Les phratries et les clans.* — Les Toda sont divisés en deux phratries qui, autrefois, ont peut-être occupé des territoires géographiquement différents : Tartharol et Teivaliol. Nous avons montré comment elles étaient religieusement spécialisées : l'une possède et entretient les bergeries sacrées, les *ti* ; l'autre fournit les bergers sacrés, les *palol*. Il ne faudrait pas en conclure que la seconde ait une supériorité quelconque sur la première. Les *palol* ne tiennent leur autorité que de leurs fonctions et ne l'exercent qu'à l'occasion de leurs fonctions. Ils sont même plutôt considérés comme les serviteurs des Tartharol qui sont propriétaires des buffles sacrés. Même le fait que certains privilèges, comme celui de parler une langue spéciale, privilège qui est très répandu en pays dravidien<sup>2</sup>, sont réservés aux seuls Tartharol, semble indiquer que la phratrie des Teivaliol n'est qu'incomplètement initiée aux secrets religieux.

Les phratries sont endogames. Entre individus appartenant à deux phratries différentes, il peut y avoir relations sexuelles, mais pas de mariage régulier. Il existe pourtant une institution qui permet à l'homme de prendre une sorte de concubine, dans l'autre phratrie. Mais, alors, il n'habite pas chez lui ; en général, il réside dans la famille de sa femme ; les enfants ne lui appartiennent pas. Ils sont à un père putatif, au membre de la phratrie de la femme qui eût dû en être l'époux. Seul, celui-ci a qualité pour reconnaître l'enfant, faire sur lui la cérémonie de la reconnaissance solennelle qui établit la paternité (la donation de l'arc et de la flèche). En somme, tout se passe, dans ce cas, comme si les phratries étaient à

2. Voir Jules Bloch, « Le langage des castes » in *Mém. de la Société de linguistique de Paris*, 1909.

descendance utérine. Il ne serait d'ailleurs pas impossible que les Toda eussent autrefois passé par une organisation de ce genre. En fait, dans la majorité des cas, le rite de la défloration sexuelle de la fille sur le point d'être nubile semble avoir été consommé par les gens de la phratrie opposée. De plus, parmi les rites du mariage, il en est un qui nous semble rappeler un ancien droit de *connubium* par phratrie : quand l'épouse est une Teivali, un Tarthar doit la couvrir de son manteau avant que le mariage /311/ soit consommé ; et c'est l'inverse qui a lieu quand la femme est une Tarthar. — Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de rapprocher de ces faits l'espèce de droit qu'a le *palol*, le berger divin, qui est un Teivali, sur toutes les femmes Tarthar, particulièrement lors de son initiation (un vieux document portugais, publié par M. R., semble démontrer qu'il était autrefois exercé d'une façon plus générale). Ce fait peut correspondre simplement à un rituel proprement religieux, et en tout cas est en relation avec le célibat du *palol*. — Mais il ressort, quant à nous, de tous ces faits que les Toda ont bien pu avoir autrefois deux phratries égales et complémentaires à descendance utérine, et exogames. Elles seraient devenues endogames, après la victoire définitive — qui n'est pas régulière en pays dravidien — de la descendance masculine, et précisément pour concilier les deux descendance.

Chacune de ces phratries est divisée en clans à descendance masculine et rigoureusement exogames. Toutefois, cette exogamie ne s'applique qu'au mariage ; les rapports sexuels entre gens du même clan ne sont même pas l'objet d'un blâme. M. R. signale cependant un usage qui pourrait bien être l'effet d'un ancien tabou sexuel du clan : seule, une femme qui n'a jamais eu de rapport avec quelqu'un de son clan peut présenter la nourriture au *palol* qu'on initie. Il n'y avait chez tous les Toda qu'une seule femme qui pût prétendre à cette qualité. — Ces clans sont divisés à leur tour et de deux façons. Une de ces divisions est purement religieuse. Chaque clan comprend deux sections appelées *kudr*. Quand un *kudr* a commis une faute rituelle contre les buffles sacrés ou le lait, il rachète de péché en faisant un cadeau solennel de buffles au troupeau de l'autre section. On dirait que le clan est aujourd'hui composé de deux restes de phratries, l'un expiant à l'autre les fautes rituelles. — L'autre division du clan a un caractère plus civil : c'est le *polm*. Le *polm* est actuellement un agrégat de familles. Il est probable que, primitivement, c'était une famille agnatique indivise, un groupe étendu d'agnats vivant en communauté. Quelquefois la division en *polm* se superpose à celle en *kudr*, de telle sorte qu'un même

*kudr* comprend plusieurs *polm* ; mais, dans la plupart des clans, ces divisions sont indépendantes. Le *polm* est la véritable unité administrative et juridique. C'est entre les /312/ *polm* que sont partagés les soins et les frais relatifs à l'entretien du clan, du village, de la bergerie sacrée. C'est dans le *polm* que se transmettent héréditairement les rares dignités des Toda. A chacun d'eux est attribuée une part dans le troupeau des buffles sacrés, dans les revenus de ces buffles, dans les pâtures communes du clan. En dehors de la propriété générale du clan et de ses villages sur les maisons et les terres, il n'y a de lotissement qu'au profit du *polm*. C'est à cette même institution que M. R. rattache, avec raison, l'absence, chez les Toda, de toute règle d'adoption, absence que l'on est surpris de rencontrer dans une population de l'Inde. Tous ces faits tendent à confirmer que le *polm* était autrefois un groupe un et indivis.

Mais aujourd'hui ce n'est plus, comme nous venons de le dire, qu'une confédération de familles (*kudupel*). L'organisation familiale tient, à la fois, de la famille agnatique et de la famille patriarcale. Le caractère patriarcal de la famille toda est si accusé que la femme, comme presque partout dans l'Inde, est introduite par son mariage dans la famille du mari, tout au moins dans son clan (un exemple intéressant de violation intentionnelle de la coutume par un chef qui établit, au profit de sa famille, un double système de descendance et prétend pratiquer les rites funéraires de son clan sur le corps de sa fille). L'influence de la famille agnatique se révèle par deux particularités importantes : c'est, d'une part, la polyandrie dont nous parlerons tout à l'heure, avec l'indivision qu'elle suppose, et qui est assez la règle en pays toda ; c'est, en second lieu, le droit successoral. L'héritage, en effet, se partage par têtes (voir cependant un commencement de partage par souche), avec « part supérieure » pour l'aîné et le puîné. Ce curieux mélange de droit d'aînesse et de minorat ne peut correspondre qu'à un état où le chef des agnats était alternativement l'aîné lorsqu'ils restaient tous dans la maison, et le puîné lorsque celui-ci restait dernier et seul d'un groupe de frères qui s'était dispersé. M. R. donne de cet usage une explication qu'il nous paraît utile de rapporter, tant elle nous semble extraordinaire.

Nous n'avons pas besoin de rappeler que la parenté par groupe, la parenté collective, est aussi accusée chez les Toda que dans les autres sociétés dravidiennes. On sait, en effet, que c'est de la nomenclature tamil que partit Morgan pour /313/ fonder sa fameuse théorie de la « parenté classificatoire ». La nomenclature toda est la même dans la plupart

des cas. Ce système de parenté présente encore des traces de parenté utérine. Ainsi, c'est le père de la femme qui donne le nom aux enfants. D'ailleurs, le père de la femme est en même temps le beau-père du mari. Le mariage régulier a lieu en effet, entre fils et filles de frères et de sœurs, *matchuni*. Cette parenté joue un rôle considérable. Nous avons dit que, entre individus de phratries différentes, il ne peut y avoir mariage proprement dit, mais seulement concubinage. Dans ce cas, ce sont les *matchuni* qui sont les époux légaux de la femme et les pères réguliers des enfants issus de ces relations.

Une des raisons pour lesquelles la nomenclature classificatoire a dû subsister en pays tamoul, et chez les Toda en particulier, c'est la polyandrie. Comme chez les Naïrs, qui sont parents des Toda, le fait qu'un même enfant a plusieurs pères (bien qu'un seul soit légal) a contribué au maintien de cette vieille terminologie et cela, d'autant plus que ces maris associés sont généralement frères. Quant à l'organisation matrimoniale, elle est la même qu'on trouve en pays dravidien en général. Chaque homme a son jour. Mais, chez les Toda, apparaît, mieux que dans les autres nations dravidiennes, une relation directe entre la polyandrie et l'infanticide des filles. Si l'on en croit les Toda, cette pratique de l'infanticide féminin, dont la polyandrie serait la conséquence fatale, aurait eu une raison d'être économique : ç'aurait été un moyen de restreindre la population qui ne pouvait être dense. Comme ses prédécesseurs, M. R. adopte cette explication traditionnelle. Peut-être est-ce prêter à ces peuples de bien profonds calculs.

La polyandrie ne va pas sans une certaine liberté sexuelle ; pourtant, elle n'a, ici, rien d'excessif. Nous sommes loin de la promiscuité que Marshall attribuait aux Toda. Le mariage confère des droits de possession sur la femme. L'adultère est réglementé. Les droits des frères tribaux, c'est-à-dire des hommes du même clan et de la même génération, sont purement éventuels et ne sont pas exercés. Il y a, il est vrai, des cas où, réglementairement, les femmes sont échangées ; il est aussi défendu de garder trop exclusivement sa femme pour soi ; mais ces dispositions sont peut-être de date /314/ récente. Comme cet échange de femmes est lucratif pour les parents de celles-ci et leurs maris antérieurs (car chaque nouveau mari doit une prestation à ses beaux-parents et à son prédécesseur), il en est résulté une plus-value de la femme ; c'est peut-être de là que vient la tendance constatée de l'infanticide féminin à décroître.

Les autres phénomènes juridiques sont curieusement atrophiés, à moins qu'ils n'aient échappé à l'observation, ce qui paraît peu probable. L'organisation politique vraiment toda

ne comportait qu'une espèce de conseil supérieur, le *naim*. Le droit pénal n'existe pour ainsi dire pas. On peut croire que cette absence a pour cause l'extrême douceur de mœurs de ces populations.

[6] *Voici comment Mauss présente un ouvrage de Ling Roth sur les indigènes disparus de la Tasmanie (1901) \**  
[cf. supra p. 419, note 144] :

/162/ On sait quelle importance a cet ouvrage<sup>1</sup>. Il constitue une monographie modèle, telle qu'il serait désirable que les sociologues en eussent beaucoup. Tous les textes accessibles concernant les Tasmaniens y sont rassemblés et critiqués soigneusement, comparés, classés. En particulier, l'auteur a soumis à une recension sévère les renseignements fantaisistes de Bonwick, au moment où ils allaient devenir classiques.

Malheureusement tout ce que M. Ling Roth a pu rassembler est bien pauvre. Les Tasmaniens n'existent plus depuis 1820 à l'état de /163/ sociétés ; vers 1850, le dernier a disparu. Ils constituaient les sociétés les plus inférieures de toutes, celles que nous aurions tant d'intérêt à bien connaître. Ils ont été aussi complètement négligés par les anthropologues, qu'ils ont été abominablement éliminés par les colons et par l'administration anglaise. Ils n'avaient pas dépassé l'état de civilisation dit paléolithique, ou de la pierre non taillée ; leurs arts matériels étaient comparables à ceux de l'homme quaternaire : leurs groupes étaient fort petits (de 15 à 16 au maximum). Ils n'avaient que des paravents pour se garantir, ils étaient nomades à l'intérieur de districts très fermés. Mais de leur religion, nous ne savons que fort peu de choses certaines : nous ne connaissons aucune cérémonie. Nous savons la forme de leurs tombeaux, mais nous ignorons presque la nature des croyances concernant la mort. La vendetta était pratiquée, ainsi que l'ordalie expiatoire, et il y avait des territoires de chasse pour chaque tribu. Tout le reste de leur organisation juridique nous est inconnu.

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 4.

1. H. Ling Roth, *The Aborigenes of Tasmania*. T. III, 2<sup>e</sup> éd., Halifax, 1899.

[7] Voici une analyse ultérieure de Mauss, consacrée à un ouvrage du Père Koppers qui reprend le problème de la primitivité des Indiens de la Terre de Feu. (1925) \*  
[cf. supra p. 420, notes 146 et 147] :

/403/ Le livre du P. Koppers<sup>1</sup> va vider bien des encriers.

Depuis la fameuse expédition française au cap Horn<sup>2</sup>, aucun renseignement important ne nous était parvenu sur les Yahgans de la Terre de Feu. On préféra disputer, à propos des vieilles assertions de Darwin et de Hyades, et dissertar sur la question de savoir si les plus arriérés des Américains avaient ou non une religion. Il eût été plus simple d'enquêter sur place. Le P. Koppers, de la S. V. D., actuel directeur d'*Anthropos*, est allé là-bas rejoindre son collègue, plus au fait, après deux expéditions antérieures, le P. Gusinde ; et ils ont fait une enquête de quelques mois, que le P. Gusinde a continuée depuis. Il s'est, en particulier, fait initier à la société des magiciens, mais n'a pas encore publié ses documents.

Le P. K. croit être arrivé à la onzième heure. Mettons qu'il soit arrivé juste à la dernière heure, car il reste encore quelques Yahgans de race pure, environ 75. Mais il y en avait deux mille cinq cents, il y a soixante-dix ans. D'autre part ils sont évangélisés depuis cette date par des missionnaires qui les connaissent si bien que le dictionnaire, toujours manuscrit, de l'un d'eux, Bridges, le principal document linguistique, est complet, en anglais. Enfin /404/ ce peuple est en relations depuis plus de temps encore avec les commerçants chiliens et argentins du canal du Beagle. Dans ces conditions, il est inutile de soutenir que c'est autre chose que des ruines d'une société et d'une civilisation que les deux ethnographes ont constatées.

L'enquête a porté principalement sur la religion et le P. K. triomphe. Les Yahgans, « chasseurs inférieurs » comme on n'en trouve qu'en Australie et en Amérique du Nord (ou ?), en sont, eux aussi, à l'état « prétotémique ». Or ils ont une

\* Extrait de l'*Année Sociologique, nouvelle série*, 1.

1. Koppers W., *Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde* (mit M. Gusinde). Stuttgart, 1924.

2. *Anthropologie*, par Hyades et Deniker.

croissance pure en un grand Dieu, Watauinewa, être éternel qui habite au ciel, qui est un père, que l'on prie, qui donne aux hommes la naissance et la mort. Si cette croyance est restée ignorée même du vieux missionnaire sécularisé Laurence, si même ses fils — dont l'un est marié à une Yahgan pur sang — l'ont connue, n'y ont pas fait attention, si même le nom est ignoré de Bridges, c'est à une série de circonstances que cela est dû ; et c'est par une série de hasards providentiels que ce fragment de révélation primitive s'est montré aux yeux de nos deux distingués ethnographes et théologiens. Tout ceci est longuement exposé. Les documents linguistiques, en particulier les textes des soixante prières enregistrées suivront. Le livre tout entier est écrit dans l'enthousiasme de cette découverte.

Ces observations sont sûrement précieuses. Voilà finie la légende de l'irréligiosité des Yahgans. Mais il est à craindre que l'autre légende, celle de la religiosité supérieure des prétendus primitifs n'en soit renforcée. Attendons d'abord les faits. Il suffirait que ce « père » « *Hitapuan* » soit non pas un mais multiple, que chacun ait « son » père, comme en Australie, chez les Dieri, chacun a son *mura-mura* ou comme, chez les Arunta, chacun est un être réincarné de l'« *Alcheringa* », pour que tout prenne une tout autre physionomie. Un autre point : Watauinewa est dieu non seulement pour les hommes, mais aussi, on pourrait dire surtout, pour les femmes, dont il fait mourir les enfants en bas-âge. D'autre part, on ne voit pas le rôle qu'il joue ni dans la mythologie /405/ logie ni dans les cérémonies d'initiation. Il suffirait donc qu'au-dessus de cette personnalité religieuse, une autre révélation plus haute eût encore existé, existât peut-être encore chez les Yahgans, pour que tout cet édifice ressemblât singulièrement à l'édifice australien des croyances, mi-réelles, mi-feintes, au grand Dieu.

MM. K. et G. n'ont pas trouvé le totémisme chez les Yahgans. Il ne faut pas s'émouvoir de ce fait négatif. La révélation du totémisme viendra peut-être. Le totem est souvent derrière et au-dessus du grand Dieu ; les quelques Yahgans survivants, réticents déjà sur le grand Dieu, ont pu vouloir cacher — de crainte et de honte — que leurs parents se croyaient des animaux ou étaient alliés des animaux. Il est prématuré de croire l'enquête close. Mais même si, approfondie, étendue aux autres tribus parentes des Yahgans, elle donnait un résultat négatif, que prouverait-elle ? Bien des réponses peuvent être faites. Ces quelques individus survivants sur un très vaste territoire ont nécessairement perdu leurs clans et par suite leurs totems. La civilisation fuégienne, que sa lan-

gue — suivant la belle découverte de M. Rivet — apparente aux Australiens, peut avoir infiniment évolué pendant les millénaires de leurs séparations. On peut bien mesurer l'évolution des quarante dernières années, en comparant les observations de Hyades et celles du P. Koppers. Enfin deux des cérémonies de la fête des esprits ont un curieux aspect totémique.

Mais n'insistons pas. Nous ne tenons pas particulièrement à ce que du totémisme soit trouvé chez les Yahgans et les malheureux Alakaluf. Nous laissons, je le répète, complètement de côté cette question si controversée de l'identité et de l'universalité des origines humaines. Cette métaphysique à coup d'histoire ne nous dit rien. D'autant que, plus on ira, plus on trouvera cette histoire plus longue, plus étrange et plus compliquée. C'est tout simplement par habitude que nous mettons les Yahgans et les Ona et les Alakaluf au bas de l'échelle. Et ce n'est que par esprit critique que nous ne sommes pas satis- /406/ faits sur le point de l'absence du totémisme. Car, fût-il prouvé que le totémisme est inconnu des Yahgans, que même avant leur séparation des Australiens, ils l'ignoraient, cela ne prouverait pas que le totémisme n'est pas quelque chose de très ancien et de très « primitif ».

MM. K. et Gusinde croient avoir vu la cérémonie d'initiation. Il est vrai que Hyades l'a confondue avec la cérémonie des esprits *Kina* — laquelle a tous les aspects (y compris les peintures, ocre et craie), sauf la présence de masques-cagoules européennes, d'un corroboree australien. Mais, à part cette erreur, les descriptions de l'observateur français sont suffisamment complètes. D'autre part, après trente ans de désuétude, la représentation, la reconstitution que les Yahgans ont donnée aux deux missionnaires est sûrement incomplète, elle aussi. La présence des femmes, des « marraines », prouve qu'on n'a pas tout révélé. Hyades était tout à fait précis, et parle de cérémonies réservées aux hommes. Il parle aussi d'un long ensemble de rites : une partie seulement en a été accessible à M. K. Les mêmes observations peuvent être faites à propos de la confrérie des magiciens, des « yekamus », auxquels s'est agrégé depuis le P. Gusinde ; le vieux travail d'Hyades et de Deniker vaut encore quelque chose et vaudra, même quand nous aurons les textes des incantations. Toute cette magie a un aspect étrangement australien.

Les renseignements sur le droit et la famille sont insuffisants. Mais, si il y a eu vraiment couvade — ce que nous ne croyons pas — cela signifie précisément que le père — comme en d'autre pays américains — avait besoin de manifester sa paternité, laquelle n'eût pas été évidente sans cela. Car la

couvade est généralement une trace de descendance utérine encore assez forte. Ce qui est contraire à la thèse du P. Koppers.

[8] *Voici comment Mauss reprend le problème concernant la primitivité des Pygmées dans une analyse ultérieure consacrée à un ouvrage du Père Schmidt (1913) \* :*  
[cf. supra p. 421, note 152] :

/65/ Le travail du P. Schmidt a un double objet<sup>1</sup>. En premier lieu, il se propose de donner une impulsion à l'étude des Pygmées et, sur ce point, nous ne saurions trop l'approuver ; car il se fait temps d'observer les faits sociaux ou anthropologiques que peuvent présenter ces intéressantes populations à la veille de disparaître. Mais, de plus, il entend, avec les documents dont nous disposons actuellement, faire de cette race (ou prétendue race) une étude d'ensemble en vue de marquer la place qu'elle occupe dans l'évolution de l'humanité. Le problème que l'auteur se pose ainsi n'est pas d'une médiocre ampleur : il s'agit, en somme, de délimiter une de ces « aires de culture » (*Kulturkreise*) dont nous parle toute une école d'ethnologues et, par conséquent, de déterminer un des plus importants apports dont se soit enrichie la civilisation humaine.

Pour atteindre son but, le P. S. devait d'abord démontrer l'unité de cette race, son caractère primaire. On appelle Pygmées des populations très petites, presque naines, de 148 centimètres au maximum chez le mâle, bien faites, et qu'on trouve éparses aux Philippines, dans certaines îles de l'Indonésie, à Malacca, aux Andamans, à Ceylan (dit-on), dans la forêt tropicale et guinéenne en Afrique. Certains auteurs vont même jusqu'à leur rattacher les Lapons. Or, suivant notre auteur qui ne met pas en doute sa compétence de naturaliste et d'anatomiste, les Pygmées constitueraient, en dépit de leur dispersion, une race unique, pure, tout à fait primitive, une *Urrasse*, la seule peut-être que l'on connaisse, les Australiens eux-mêmes étant une race mélangée. Même les dernières découvertes de l'anthropologie préhistorique permettraient de

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. Schmidt, Le P. W. *Die Stellung der Pygmäen Völker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Stuttgart, 1910.

les placer à une époque préneanderthaloïde ; en un mot, ils représenteraient « l'humanité dans l'enfance ». L'auteur arrivé à ce résultat au moyen d'une discussion toute dialectique des théories allemandes de /66/ Kollmann, de Kohlbruge, de Schwalbe, de Klaatsch : les travaux français ou anglais, qui abondent sur cette même question, sont simplement passés sous silence. Après avoir lu le P. S., on ne se douterait même pas que des observateurs, des naturalistes et des médecins, comme Lapique, Seligmann, Haddon, Verneau, etc., ont de tout autres vues que celles de notre auteur. On ignorerait, par exemple, que bien des auteurs rattachent les Vedda de Ceylan, non pas aux Pygmées, mais aux petites races négroïdes de l'Inde, ou que, si M. Verneau a reconnu des Pygmées dans la race des Baoussé Roussé, celle-ci appartient à une époque sensiblement postérieure à celle des hommes de Neanderthal. Il semble au P. S. que, pour établir sa thèse, il suffit de réfuter Kollmann et la théorie, peu vraisemblable en effet, de la dégénérescence physique des Pygmées.

Mais ce n'est pas seulement sous le rapport somatologique que les Pygmées représentent, nous dit-on, l'humanité primitive ; c'est aussi et surtout au point de vue intellectuel et moral. Si l'on fait abstraction des influences qu'ils ont subies — qu'ils en aient été les bénéficiaires ou les victimes — leur technique est au-dessous de toutes celles que nous font connaître soit la préhistoire soit l'ethnographie. Elle est inférieure à celle des Tasmaniens, réduits au « coup de poing ». Ils ne savent se servir que du bois et de l'os ; ils ne sont même pas à l'âge de la pierre. Leur civilisation est préolithique. Le reste de leur technique est à l'avenant. Leur vie économique se réduit à la chasse ; ils habitent dans des cavernes, rarement dans des huttes, ne connaissent pas la poterie (sauf les Andamans), emploient des procédés de cuisson tout à fait primitifs, etc.

Et cependant, ces mêmes Pygmées auraient, par une sorte d'intuition géniale, inventé, et d'un seul coup, un des instruments les plus précieux de l'humanité : l'arc et la flèche. On retrouve, en effet, cette arme partout où il existe des Pygmées et, chez aucun d'entre eux, elle ne paraît avoir été précédée par telle ou telle des inventions dont on a voulu la dériver. C'est donc qu'ils l'ont créée d'une seule pièce et comme, d'après Graebner dont le P. S. adopte l'opinion, il existe toute une civilisation qui se caractérise par l'emploi de l'arc, le P. S. conclut que les Pygmées en ont été les inventeurs : ce sont eux qui seraient les pères de la *Bogenkultur*. Ici commencent à apparaître, et très clairement, les préoccupations tendancieuses de l'auteur : un pas important est

fait vers le but auquel on nous achemine peu à peu. Si vraiment un instrument comme celui-là et toute la civilisation qui en est solidaire ont pu se constituer d'emblée et ne supposent aucun développement progressif, c'est un fait qui met en échec les théories évolutionnistes pour lesquelles le P. S. n'éprouve aucune sympathie. L'existence de cette révélation dans l'ordre technique en rend d'autres vraisemblables dans des ordres d'idées différents. S'il y a des coups de la grâce dans le domaine de la technique, pourquoi n'y en aurait-il pas dans le domaine intellectuel et moral ?

Et en effet, la religion et la morale des Pygmées seraient à la fois très primitives et très élevées. Une des raisons qui permettent de situer les Pygmées aux origines mêmes de l'évolution religieuse, c'est l'absence de totémisme chez la majorité d'entre eux. Chez ceux mêmes où l'on en rencontre, chez les Sonûng, on ne trouve que le totémisme conceptionnel (celui des Arunta) et le totémisme sexuel. Or, suivant le P. S. qui s'appuie ici sur ses propres théories, ce sont là deux formes de totémisme qui ne sont encore que des préludes de totémisme proprement dit. Chez ces mêmes Semang, il n'y a pas d'interdit exogamique qui se rattache au totem : « le totémisme matrimonial manque ». Pourtant, il y a un clan et exogamie. Mais cela même ne fait que démontrer le caractère primitif des Pygmées, puisqu'ils présentent, encore séparées, deux institutions (le clan et le totem) que l'évolution ultérieure devait rapprocher et associer.

Mais en même temps qu'une organisation sociale primitive et basse, les Pygmées auraient une moralité très haute. Ils seraient honnêtes, tendres pour leur enfants ; ils ignoreraient en général l'infanticide, le meurtre, l'adultère, la prostitution. Seuls, les Andamènes connaîtraient la liberté sexuelle prématrimoniale. Partout, la fidélité conjugale serait de règle. De même, épousant les idées contenues dans le superficiel travail de Mgr. Leroy sur les Pygmées, le P. S. croit trouver chez eux les traces d'une religion très pure. Ils ont, nous dit-on, avec une cosmologie, un mythe de la création : mythe de Puluga chez les mieux conservés d'entre eux, les Andamènes, avec la croyance au caractère vénérable, moral du grand dieu, qui serait même l'objet de prières et de sacrifices au moins rudimentaires. Chez les /68/ Négritos de Malacca, chez les Boshimans, chez les Pygmées africains, le grand dieu serait conçu sous forme anthropomorphique. Les Négritos auraient également une théorie de l'âme, un culte funéraire, qui n'aurait rien à faire avec le culte des morts, mais aurait son origine dans la croyance à l'existence d'une âme séparée du corps et à une première notion de la rétribution.

La tendance apologétique de l'ouvrage apparaît ici en pleine lumière : il s'agit d'établir que morale et religion ne sont pas une construction humaine, une résultante de l'histoire, mais le produit d'une révélation. Dieu et, avec lui, l'idéal moral se seraient révélés d'un coup à l'humanité primitive. On croit se débarrasser ainsi de l'hypothèse évolutionniste dans laquelle, à tort ou à raison, on voit un obstacle à la foi. Cette arrière-pensée domine tout l'ouvrage, comme, d'ailleurs, les autres travaux du P. S. Les faits sont affirmés ou niés selon qu'ils servent ou infirment la thèse que l'on veut démontrer. Ainsi, en ce qui concerne les Andamènes, Man et M. Brown avaient tous deux dit que Puluga ne recevait pas de culte et leur affirmation s'appuyait sur d'excellents documents, dont quelques-uns sont anciens : le P. S. met une sorte d'âpreté à les nier et le prend de très haut avec ces auteurs, en dépit de leur compétence et de leur autorité. M. Brown a identifié Puluga à l'une des deux moussons et annoncé qu'il avait, dans sa collection de mythes andamènes, les preuves du lien qui unit la cigale à Puluga. Sur un ton plus que déplaisant, le P. S. met en doute les affirmations de l'observateur. Au contraire, Mgr. Le Roy a appris d'un indigène que les Abongo du Gabon croient en un grand dieu, créateur et juge des hommes : ce témoignage est enregistré sans discussion. En réalité, pourtant, ce grand dieu (*Nizambi*) n'est autre que le *Nzambe* des Bantous, mal orthographié. Il ne s'agit donc aucunement d'une conception propre aux Pygmées. *Nzambe* n'est, d'ailleurs, chez les Bantous, que le dieu céleste et mâle de la société des hommes.

La discussion relative à l'absence de totémisme chez les Pygmées n'est pas conduite avec moins de passion. Les assertions de Stevens et de Skeat qui peuvent servir la thèse de l'auteur sont soigneusement notées ; mais les faits contraires sont passés sous silence. Il n'est pas dit, par exemple, que l'arbre où la mère Semang va chercher l'âme de l'enfant qu'elle a conçu est, en général, l'arbre natal de cette mère : ce /69/ qui est une trace assez évidente de clan totémique utérin. Chez ces mêmes Semang, on trouve un totémisme sexuel, un totémisme conceptionnel qui rappelle celui des Arunta. Le P. S. fera, de ces deux formes de totémisme, quelque chose de tout à fait primitif, bien que, surtout après les travaux de Strehlow, l'organisation totémique Arunta apparaisse comme le produit d'une longue évolution et même d'une sorte de décomposition. Chez les Andamènes, il existe un totémisme individuel très net ; on s'efforce d'en réduire l'importance, de le dépouiller de tout caractère religieux. Chez les Boschimans, Stow a signalé des blasons collectifs, qui représentent des animaux et qui

sont sacrés. La parenté de ces emblèmes et des totems est frappante : on la conteste.

Il faut, d'ailleurs, beaucoup de parti pris pour pouvoir édifier toute une théorie sur la base des seuls Pygmées : car nous les connaissons très mal. Nous n'avons sur eux que d'assez pauvres documents. Les Andamènes seuls font exception et nous avons vu que Brown et Man nous en donnent une idée très différente de celle que le P. S. voudrait nous suggérer. Quant aux autres, nous en savons peu de chose. Ce sont de pauvres tribus décimées, refoulées dans la forêt (Malacca, Philippines, Afrique équatoriale), le désert (Boschimans), et dont les dialectes sont parents de ceux que parlent les sociétés plus avancées qui les entourent. Il n'y a rien là qui permette de reconstruire la phase initiale de l'humanité.

Nous n'aurions pas insisté sur cet ouvrage, dominé tout entier par une arrière-pensée qui n'a rien de scientifique, si nous n'avions craint que l'érudition de l'auteur, l'abondance de ses références n'en imposât à des lecteurs insuffisamment informés et qu'un nouveau mythe ne s'accréditât, celui des Pygmées, représentants de la première humanité. Le livre de M. Wundt dont nous venons de rendre compte prouve que la crainte n'a rien d'imaginaire <sup>2</sup>.

[9] *Voici l'analyse par Mauss du problème de la primitivité des « pâiens » en Malaisie (1907) \* [Cf. supra p. 421, note 153] :*

/245/ Le travail de MM. Skeat et Blagden, résultat d'une « Cambridge Expedition » <sup>1</sup> tranche avec celui de M. Martin que nous mentionnons plus loin, la difficile question de l'ethnographie de la province de Malacca. C'était une des plus épineuses, et des plus troublantes : une véritable mixture de races mal identifiées, presque inconnues, des sociétés sur lesquelles ne nous arrivaient que des renseignements contradictoires, indirects, inutilisables pour la plupart. Les explorations de Vaughan Stevens pour le compte du Musée de Berlin

2. [Cf. Année sociologique 12. L'analyse est signée par E. Durkheim.]

\* Extrait de l'Année sociologique, 10.

1. W.-W. Skeat et C.-O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*. Londres, 1906.

n'avaient pas simplifié le problème : esprit original, confus, fertile et inexact, Vaughan Stevens (on ne sait même pas encore quelle était sa véritable qualité) avait mélangé tribus, objets, langues, coutumes, et avait ajouté à des données précieuses des inventions de son cru. Nous compterons comme un mérite du présent ouvrage d'avoir à peu près mis au point la critique à faire subir aux publications du Musée de Berlin. Mais ce n'est pas ici le lieu de détailler les résultats ethnographiques de l'espèce de « survey » auxquels ont procédé MM. Skeat et Blagden. En voici les grandes lignes, nécessaires pour comprendre l'analyse que nous aurons à faire des données sociologiques nouvelles.

Il y aurait trois races, assez étroitement juxtaposées et, par endroits, mélangées : Une race négrito, *semang*, pygméique, brachycéphalique, de couleur chocolat, à cheveux crépus ; une race brune, dravido-australienne, *sakai*, à cheveux frisés, à peu près brune, dolichocéphalique ; enfin une race de Malais sauvages, olives, etc., à cheveux plats. Je ne sais si des recherches ultérieures confirmeront cette division, dont l'inventeur semble être M. Martin. En tout cas, elle range élégamment les faits connus, mais je ne puis admettre qu'une ressemblance de *facies*, de type, entre Sakai et Dravido-Australiens, la différence des statures moyennes étant trop grande.

Il y aurait, et ici nous rentrons sur le terrain de la sociologie descriptive, trois civilisations : une civilisation *semang*, une *sakai*, une malaise. On sait ce que nous entendons ici par civilisation : ce sont surtout les phénomènes sociaux des /246/ ordres morphologique et technologique, ce ne sont que secondairement les phénomènes économiques, les phénomènes religieux, et ce n'est qu'en dernière ligne que, de ce point de vue, doivent être considérés les phénomènes juridiques. Or il est évident que les Semangs (négritos) nomades, vivant de cueillette et de chasse, munis de l'arc, et réduits à l'abri, pour habitat, se distinguent fortement des Sakais, à peu près fixés, à demi agriculteurs, pourvus de maisons, et se servant comme les Malais de la sarbacane et du dard empoisonné (sur l'extension de la sarbacane et du poison *ipoh*, v. une excellente discussion). La civilisation des Jakuns, Mantras, Besisis est celle des tribus malaises non civilisées, et concorde parfaitement, au moins dans les grandes lignes, avec celle que nous trouvons à Bornéo, ou à Sumatra ; on y voit même, chose intéressante, les débuts de la « longue maison » malaise et des traces de « maison commune ». Les débuts de l'agriculture du riz y sont aussi notables.

C'est en réalité à ce *survey* ethnographique qu'est dévolue la plus grande part de ces deux gros volumes. Une autre part

n'est encore que partiellement sociologique, c'est celle consacrée à l'étude linguistique de ces sociétés. Les résultats en sont sérieux, semblent exacts et sont importants pour le classement des sociétés elles-mêmes. Les Semangs et Sakais parleraient des langues de la famille mon-khmer, les autres, les « Malais sauvages », parleraient des dialectes de la famille malaise. La façon purement linguistique dont le problème est traité par MM. Skeat et Blagden nous empêche de lui attribuer l'intérêt qu'il mérite [...]. Nous ne pouvons que signaler l'étude des langages « tabous », ceux de la chasse au camphre en particulier.

Les études de M. Skeat le prédisposaient particulièrement à la recherche des phénomènes religieux, et c'est à eux qu'il a consacré une bonne partie de ses compilations de travaux antérieurs, et la plus grande partie de ses observations personnelles. Néanmoins les résultats nous donnent plutôt le désir d'apprendre que la satisfaction de la connaissance approfondie. Nulle part un corps complet de faits concernant une seule religion ou une seule magie : très peu de groupes de faits spéciaux suffisamment établis. Des observations propres aux auteurs, disloquées et sporadiques, se mêlent, sans qu'il /247/ soit toujours possible de les distinguer, à des énumérations de faits antérieurement enregistrés et maintenant mieux localisés, sagement discutés, mais toujours fragmentaires, incertains, indignes d'entrer ni dans une monographie définitive, ni dans un travail de généralisation consciencieuse. D'autre part, le plan suivi, où sont prises successivement chacune des institutions religieuses, dans chacune des tribus de ces civilisations, accroît encore l'impression de trouble, d'inégalité, d'incertitude.

I. — Les tribus les mieux étudiées sont naturellement celles que les auteurs connaissaient personnellement, ce sont les « Malais sauvages » de Johor, de Malaka, de Selangor, et les nomades marins (Crang Laut), que l'on n'a commencé à observer qu'au moment de leur disparition. Travail préalable, nécessaire, il fallait une nomenclature précise et une description sommaire des tribus, Blandas, Jakuns, Mantras, Besis ; c'est fait. Voici maintenant les données neuves concernant les faits religieux.

C'est d'abord une importante collection de charmes, de chants besisi. Ces chants sont usités dans les grandes fêtes agraires, avec drame à l'appui quelquefois, au cours de festins rituels toujours, suivis autrefois d'états de licence sexuelle et d'échanges de femmes. La plupart ont pour objet les animaux de la jungle, et, quoique, par excès de prudence ou par excès

de rapidité au travail, les auteurs ne nous disent pas clairement le but et la fonction de ces récitations, il est évident qu'elles servent surtout à assurer, par leur efficacité, la multiplication du gibier et des fruits. Nous eussions bien aimé savoir l'extension de ce phénomène au pays jakun, puisque il nous est signalé, avec, en plus du caractère religieux des chants, l'accompagnement de « danses mimétiques » que M. Skeat lui-même a rapprochées des cérémonies australiennes de l'*intichiuma*.

Sur les magies de ces tribus malaises, la spécialité de M. Skeat, nous n'avons en somme que des renseignements épars et inégaux, mais tous fort précis. Elles ne semblent pas très différentes de la magie malaise en général, et sauf en ce qui touche le magicien (*po-yarg* = *pawang* malais) ne donnent pas de faits vraiment nouveaux. On trouvera des textes de /248/ charmes répandus un peu partout dans ces deux volumes, charmes pour les singes, charmes concernant les femmes. On trouvera un bon recueil de magie mantra.

La notion d'âme est une de celles qui, en pays malais, se rencontrent sous les formes les plus remarquables. Mais les données des auteurs se réduisent en somme à l'affirmation qu'elle est ici du type malais commun : sept âmes de l'homme, stages de l'âme (MM. S. et B. n'ont pas vu le rapport entre les rites des doubles funéraires, et ces notions, dont M. Hertz a établi plus haut la généralité ; existence d'une âme des bêtes et de certaines espèces végétales (camphre, riz, etc.).

Les représentations de dieux sont, par contre, chez les Besis surtout, étudiées à fond (voy. un tableau récapitulatif). Peut-être, encore une fois, M. Skeat n'a-t-il pas fait une suffisante part à une antique influence hindoue (voy. le nom du *garouda*), ni non plus à l'influence proprement malaise. Les deux classes d'esprits, esprits de la nature, d'une part (pourquoi M. S. n'y comprend-il pas les esprits du tigre et des autres animaux ?), esprits des hommes, de l'autre, semblent être également pourvus de pouvoirs divins, sauf que ceux de la dernière catégorie semblent être, chose extraordinaire en pays malais, plutôt des esprits funestes. Les mythes sont assez simples, sauf la tradition de Si Nibong (palme nipa) qui, selon nous, doit contenir des éléments hétérogènes, mais intéressants.

Sur le rituel nous n'avons pas grand'chose à signaler. Un chapitre tout entier est consacré aux langages tabous. Et pour le reste rien ne fait exception au matériel et au moral ordinaires des rites malais ; nous ne voyons à noter de suite que le curieux rituel du souhait sur la « place aux souhaits » chez les Mantras. Les rituels funéraires sont ou mal décrits ou, déjà, partiellement en lambeaux.

Pour en finir avec les tribus malaises, notons les bonnes études sur les modes d'habitat (avec le début de la longue maison), sur l'organisation sociale, (voy. surtout les débuts curieux d'*adat*, loi orale versifiée), sur la chefferie. Il faut remarquer l'absence relative des rites d'initiation, et un type assez curieux de rites et d'usages matrimoniaux.

/249/ II. — Le groupe de sociétés le plus intéressant est aussi celui sur lequel MM. Skeat et Blagden nous donnent le moins de renseignements personnels. C'est le groupe négrito ou semang. Au moins nous donnent-ils une excellente discussion des documents de Vaughan Stevens, et en particulier de la théorie, qu'on avait eu le tort d'admettre trop facilement, de l'art magique de ces tribus. Cet ethnographe avait soutenu deux thèses. D'abord selon lui, c'était la fleur qui avait servi de thème au développement de tout l'art décoratif, si développé et qui enrichit de mille motifs géométriques les peignes des femmes, les tatouages des hommes, les carquois et tubes à charmes, et constitue les hypothétiques marques de propriété personnelles. La démonstration négative de MM. Skeat et Blagden apparaît définitive, et la théorie de l'origine florale paraît n'avoir eu pour fondement qu'un contre-sens assez explicable et ne pouvant être conservée que pour un très petit nombre de faits. L'art des négritos de Perak, art qui s'est étendu sur toute la péninsule, est bien, comme les autres arts primitifs, à thèmes primitifs animaux et humains. La deuxième thèse de Vaughan Stevens était la valeur magique de ces décors. MM. S. et B. nous semblent au fond l'admettre : la plupart semblent en effet avoir pour effet de donner de la vertu aux flèches ou aux charmes, d'écarter les maladies. Et quoique nos auteurs semblent assez sceptiques en ce qui touche les « bambous de naissance et de mort » et les bambous mythiques, comme les objets existent et comportent au fond l'interprétation que Vaughan Stevens en donnait, nous ne voyons pas de raison pour ne pas en admettre l'authenticité, et la valeur religieuse. Que si un certain nombre des histoires de V. Stevens sur les *sna-huts*, auteurs mythiques de ces dessins, sont évidemment des fables, des contes à endormir un ethnographe un peu critique, il n'en est pas moins certain, à notre avis, qu'il doit y avoir, là-dessous, des faits importants.

Ces faits doivent se rattacher, chez les Semang, à la notion qu'ils ont de la naissance et de la mort et sur laquelle MM. S. et B. ne doutent pas de la véracité de ce qu'en a dit surtout V. Stevens. La voici résumée : l'âme est de la dimension d'un grain de maïs, rouge comme du sang. La future mère va à l'arbre le plus proche qui soit de l'espèce de son « arbre natal »,

elle le décore de feuilles odoriférantes et de fleurs, se couche dessous, tue l'oiseau, faisan argus, qui est porteur de /250/ l'âme et réside dans l'arbre, mange cet oiseau, et, de ce fait, conçoit. Le faisan argus est aussi l'oiseau qui recueille l'âme du mort en consommant le fruit de l'arbre mortuaire et natal. Le nom semble dériver de l'arbre natal spécifique. Certes tous ces faits, extrêmement délicats à observer, demandent une vérification qui seule pourra nous donner confiance dans les dires de V. Stevens. Mais, pour nous, ils sont vraisemblables jusqu'au plus minime détail, et nous ne craindrions pas de rapprocher, comme des équivalents, ces notions et les « bambous décorés de naissance et de mort » qui leur correspondent et les notions et les *churinga* du Centre Australien. La naissance des espèces animales est d'ailleurs certainement conçue de la même façon en pays semang, et également associée à des espèces végétales.

Mais trêve d'hypothèses, il vaut mieux signaler une remarquable mythologie, dont les auteurs essaient de fixer en partie chacun des traits ; la fine observation, importante au point de vue de la technologie la plus générale, sur le caractère certainement magique de l'empennage des flèches semang, et une définition intéressante au point de vue de la morphologie sociale du nomadisme semang dans des districts déterminés.

Il est certain qu'il faut observer à fond les Semang si on ne veut pas voir la sociologie privée définitivement, sous peu, de faits capitaux pour son développement. Voilà ce qui ressort clairement de la compilation et de la rapide visite de M. Skeat.

III. — Reste le troisième groupe, les Sakai. Chez ceux-ci, V. Stevens avait signalé du totémisme. M. Skeat aidé de M. N. W. Thomas a discuté à fond ses interprétations. Leur conclusion formelle est que le totémisme n'est pas prouvé. Il ne nous semble pas pourtant qu'ils aient démontré autre chose que ceci : il n'est pas certain que l'exogamie ait existé chez les Sakai, puisque l'auteur de l'affirmation parle au contraire de l'endogamie du clan ; en second lieu la liste des clans n'est ni consistante, ni justifiée par aucun fait. Mais si V. Stevens, nous en convenons, n'est pas très digne de foi et s'il est allé un peu vite en besogne, encore faudrait-il expliquer son erreur, et aussi expliquer sinon ses affirmations concernant le tatouage, évidemment contradictoires, du moins celles qui concernent les « bandeaux d'initiation »<sup>2</sup>.

/251/ Le droit est presque du système malais, comme la

---

2. *Année sociologique*, 7. p. 300.

technologie, comme les croyances attachées à la culture du riz ; on sera assez frappé par une curieuse obligation d'exercer la vengeance du sang avec l'arme du meurtrier.

[10] *Voici l'analyse que cite Mauss sur l'ethnographie philippinienne (1907) \* [ Cf. supra p. 421, note 153 ] :*

Le problème de l'ethnographie philippinienne et de la coexistence d'une race négrito et d'une race malaise est depuis longtemps posé, et, depuis Blumentritt, passablement tranché. Ce dont on avait besoin, c'est de monographies approfondies. Le gouvernement américain (ministère de l'intérieur) aux Philippines n'a pas perdu de temps pour faire appel aux ethnographes et, sous l'habile direction de M. Jenks, autrefois membre du Bureau de Washington, voici, coup sur coup, deux études techniques, sur deux sociétés intéressantes de Luçon<sup>1</sup> ; l'une de ces sociétés semble être l'une des plus primitives du groupe Malais, ce sont les Igorot de Bontoc ; l'autre est une société Négrito, malheureusement déjà fort décomposée.

M. Jenks est trop consciencieux pour se faire illusion sur la valeur des observations qu'il a pu faire concernant le système religieux. Il sait qu'un séjour, fût-il de cinq mois, ne suffit pas dans une société, même extrêmement resserrée comme celle du *pueblo* de Bontoc, mais dont on a à apprendre la langue, et à identifier les principaux traits, sans secours de personne ; le temps manque et pour observer le cycle annuel des rites et des usages, et le détail de la mythologie, et les multiples sources de la tradition. Il se contente naturellement d'une rapide et extérieure description, et certes nous avons le droit de penser que des recherches ultérieures y apporteront des retouches. Dès maintenant d'ailleurs, nous devons protester contre des affirmations gratuites du genre de celle-ci : /252/ « L'Igorot a personnifié les forces de la nature. La personnification est devenue (*sic*) une seule personne, et aujourd'hui cette personne est un dieu, Lu-ma-wig ». Il n'est

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 10.

1. A.-E. Jenks, *The Bontoc Igorot. Ethnographical Survey Publications*, vol. I. Manille, 1905.

W.-A. Reed, *Negritos of Zambales. Ibid.*, vol. II, I. *Ibid.*, 1904.

nullement évident que ce dieu, bien qu'éternel, ait eu rien à faire avec personnalisation d'une force ou des forces de la nature. C'est un dieu, héros, créateur et civilisateur, et dont les corps des deux fils sont devenus les arbres des deux bois sacrés.

Il est curieux, en pays malayo-polynésien, de trouver un grand dieu presque isolé : c'est pourtant ici le cas où, à part ce Lu-mawig, nous ne trouvons que le culte des *anito* (cf. mal. *Iiantu*), la plupart semblant d'ailleurs être les esprits des morts. Ils sont objets d'un culte régulier, et en particulier sont associés chacun au descendant (membre du même *ato*, — une remarquable cérémonie au cas du changement de clan) porteur du même nom ou auquel leur nom est associé comme celui d'un protecteur (les documents ne nous permettent pas de fixer bien exactement la nuance que présente le phénomène). La distinction entre l'âme des morts et celle des vivants est d'ailleurs bien nette. Mais ce qui est le plus singulier, sociologiquement, c'est l'extrême proximité du pays des morts, qui jouxte la frontière de celui des vivants, (cf. le rite d'invitation des âmes).

Le tableau des fêtes bontoc est nécessairement sommaire ; le caractère agraire ou naturiste de la plupart des rites publics est très net. Les rites sacrificiels ont des particularités intéressantes. Mais la fonction de la plupart d'entre eux, et le rôle qu'y jouent d'une part les prêtres ou plutôt les hommes qualifiés (fonctions héréditaires suivant l'*ato*) et d'autre part les dieux restent obscurs.

M. Jenks est un spécialiste de la morphologie sociale, de la sociologie économique et de la technologie primitives. Aussi ne nous étonnons-nous pas s'il a attaché à ces phénomènes, plus facilement observables que les religieux, une fructueuse attention. Au surplus leur forme, en pays bontoc, est des plus curieuses. Morphologiquement, ces Malais primitifs sont parmi les plus avancés de leur famille de peuples. Le pueblo — village dont M. J. donne d'excellents plans — est très dense (2 500 habitants) divisés, sur le sol, en 19 *atos*, groupes de maisons et de familles. Chacun a sa maison des femmes et sa maison des hommes (souvent doubles).

Le pueblo a imprimé, avec une vigueur extraordinaire, son /253/ empreinte au sol. Mais c'est là un phénomène technique fort important. Ce peuple a su développer dans son agriculture, celle du riz en particulier, une habileté d'irrigation tout à fait merveilleuse ; il sait aussi bien que dans les pays les mieux cultivés du monde, de la Chine et du Japon, amener l'eau sur des terrasses, aménagées elles-mêmes le long de pentes extraordinairement escarpées. De cette technologie grâce à laquelle

peut se maintenir une population extrêmement dense, dérive naturellement une organisation économique complexe malgré la simplicité apparente de son type. La division du travail est, à première vue, une élémentaire attribution des tâches suivant les sexes, la bonne partie retombant sur les femmes. A plus ample examen, la division est beaucoup plus sérieuse, variant suivant les cultures, suivant les cas, et groupant presque tous les membres de la famille. D'autre part, des formes primitives de salaires, d'échanges de travail de commerce des terres, biens et fruits semblent s'être déjà constituées. La monnaie de riz paraît être d'invention purement Bontoc et avoir grandement servi comme mesure des valeurs. Mais le fait le plus notable à notre avis, c'est que, si M. Jenks a raison, un pareil niveau de civilisation matérielle ait pu être atteint par une civilisation qui ne sait qu'emprunter ses instruments de fer, et qui semble ne s'être jamais servie originairement que d'instruments de bois.

A une pareille base de la vie en commun devait nécessairement correspondre une organisation juridique fort complexe. Ici nous devons regretter que M. Jenks, sauf en ce qui concerne la propriété foncière et mobilière (individuelle) et le droit successoral (familial), ne nous ait pas donné de renseignements détaillés. Naturellement le système technique des irrigations a créé tout un enchevêtrement, de droits et de servitudes comparable à celui qui est fatal dans des sociétés qui irriguent ; il n'y a cependant pour ressortir en ce tissu de phénomènes juridiques, que la curieuse obligation où le propriétaire est d'assister lui-même à la prise de l'eau sur son champ. Mais là où M. Jenks nous laisse décidément dans l'obscurité, c'est en ce qui concerne le groupe appelé *ato*. Pour lui c'est une organisation purement politique et démocratique des familles qui n'aurait rien du clan car la notion de parenté ne s'étend pas à tous les membres de l'*ato*, et ne va pas au-delà du cousin germain. /254/ Mais comme il ne nous dit pas si, en dehors de ce lien de parenté consciente, il n'y a pas de droits spéciaux des membres de l'*ato* qui s'initient l'un l'autre, qui ont des fonctions religieuses héréditaires par *ato*, qui sont unifiés par la double maison des hommes et la maison des femmes, nous sommes fondés à supposer qu'il y a là, sinon un clan, du moins quelque chose du genre du clan, et nous demandons une enquête supplémentaire avant de souscrire à la netteté de l'affirmation de M. Jenks.

Le droit matrimonial connaît la remarquable coutume du mariage à l'essai dans la maison des jeunes filles, *olâg*, de chaque clan. M. J. en fait même une caractéristique, une

espèce de moyen de délimiter la nation, l'aire de civilisation Bontoc, et d'en tracer les frontières. La chasse aux têtes est ici un phénomène régulier, avec ses concomitants ordinaires.

Autant les Igorot de Bontoc sont de relativement haut grade dans l'échelle des sociétés, autant les Négritos décimés de Zambales semblent toujours avoir été bas et, si possible, avoir encore dégénéré. La monographie de M. Reed, trop rapide et sommaire nous indique pourtant quelques faits ayant une valeur théorique : une remarquable cérémonie communiale de mariage, une étonnante absence de rites funéraires, si étonnante que nous n'y croyons pas ; des cérémonies magiques du type malais et même de nom malais.

[11] *Sur le problème de la primitivité des Vedda voici une analyse ultérieure de Mauss (1913) \* [Cf. supra p. 421, note 154] :*

/162/ La science a ses mythes ; M. et Mrs. Seligmann viennent de mettre fin à l'un d'eux<sup>1</sup>. Pendant longtemps, le caractère primitif des Vedda fut une sorte de dogme. On voyait en eux des représentants des Négritos et, dans les Négritos, les purs représentants de l'humanité à ses débuts. Autorisée du grand nom de Darwin, reprise depuis par les frères Sarrasin, l'idée s'était acclimatée dans l'ethnographie et l'anthropologie. Il était bon que des observateurs aussi avisés et aussi exercés que M. et Mrs. S., par une étude faite sur place et vraiment exhaustive, aient substitué à des connaissances hâtivement acquises une description exacte de la société vedda, si tant est qu'on puisse donner ce nom à un groupe-ment aussi mal déterminé.

D'abord, les Vedda n'ont du Negrito que la petite taille.  
/163/ Anthropologiquement, ils se rattachent plutôt aux Dravidiens du sud de l'Inde. Au point de vue linguistique, ce sont des Cinghalais et M. Parker, dans son *Ancient Ceylan*, a même pu se servir de leur dialecte pour expliquer certaines formes de l'ancien cinghalais. Inversement, il a pu se servir

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. Seligmann C. G. and B. Z., *The Veddas*. Cambridge, 1911.

de la connaissance qu'il a de cette langue indo-européenne et de son histoire pour expliquer presque toutes les formules veddas rédigées en un dialecte archaïque. Sous le rapport de la civilisation matérielle, ce sont assurément de très pauvres gens. Mais il ne suffit pas de vivre nus et de n'avoir pour abris que des cavernes pour être mis au niveau le plus bas des sociétés. Ce genre de vie peut très bien s'expliquer à Ceylan et tenir aux conditions du milieu. D'ailleurs, même si l'on admet avec nos auteurs (et contrairement à M. Parker) que les Vedda sont bien les descendants des populations pré-historiques de Ceylan, il faut ajouter que, d'après ces mêmes observateurs, toute cette civilisation est étroitement parente de celle qu'on peut prêter aux petits Dravidiens : ce qui suffirait déjà à prouver que les Vedda ont dépassé l'état où sont parvenus les Australiens. Enfin, la littérature de l'Inde et de Ceylan, les récits des voyageurs grecs, chinois, arabes nous permettent de suivre les Vedda depuis près de deux mille ans. Or, si loin qu'on remonte dans le passé, on les trouve mêlés aux Cinghalais. Il est donc bien difficile de parler d'une civilisation vedda qui ne soit pas fonction de la civilisation cinghalaise. Tout fait prévoir qu'on trouvera de nombreuses et réciproques influences quand ces recherches seront plus avancées : sur ce point, M. et Mrs. S. sont d'accord avec M. Parker.

Il n'est pas douteux, sans doute, que, sur certains points, la technique des Vedda ne soit d'une extrême simplicité. C'est ainsi le cas de leur musique : deux groupes de chants ne dépassent pas l'un deux notes, l'autre trois et impliquent une musique purement orale qu'accompagnent, tout au plus, la danse et un claquement rythmé des mains. Leurs arts et leurs métiers sont également sommaires. Mais si, comme le croient nos auteurs, les Vedda primitifs étaient des Dravidiens, comme ceux-ci étaient déjà des agriculteurs, cet état de la technique vedda doit être plutôt attribué à une régression qu'à une sauvagerie persistante.

Quant à la religion, dont nous avons plus spécialement à parler ici, elle donne l'impression d'une véritable décomposition. Nous croyons qu'elle a fortement subi l'influence cinghalaise, bouddhiste autrefois, hindouiste plus récemment. Non seulement la teneur même des formules, soigneusement recueillies, phonographiées, transcrites et traduites sur le champ par M. Parker, contient une foule de clauses hindouistes, mais la mythologie elle-même porte la trace d'emprunts évidents : on y voit figurer le Bouddha, les bouddhas, les sages, etc. Ils jouent un rôle même dans la magie. Tel charme contre le mal de dents pourrait être dérivé, presque immédiatement, du charme similaire enseigné par l'Atharvaveda des

brahmanes. Une sorte de déesses-démons qui intriguent le plus nos auteurs, les *kiriamma*, ne sont autre chose que Kali elle-même ; car *kariamma* est une autre forme de *çrimâtâ*, qui est un des noms de Kali. On pourrait multiplier les exemples. Même la langue secrète des Vedda est dérivée de la langue sacrée des chasseurs de la grande île et ne comporte que les variations qui sont naturelles à une forme aussi volontaire d'institution.

En définitive, il n'y a, dans cette religion, de proprement vedda que quelques éléments de culte et une espèce de systématisation des actes et des croyances concernant la divinité. Cette systématisation repose sur deux principes : l'un concerne les croyances, l'autre les pratiques.

Le premier, c'est que tous les dieux sont des morts. Ont ce caractère, tout naturellement, les morts récents, les *nae yaku* (sanskrit *yaksas*, démon) (les morts anciens sont oubliés) ; ou plutôt ils le prennent quelques jours après le décès et à la suite d'une cérémonie spéciale. Mais les héros nationaux, les dieux étrangers empruntés à l'Inde et qui sont nombreux, les démons de toute sorte, des rochers, des sources, etc., ne sont pas conçus autrement. Il ne faudrait pas cependant en conclure que, chez les Vedda, le culte ait été réduit à l'adoration des morts ; car le rituel funéraire est, au contraire, très rudimentaire ; déjà les frères Sarrasin avaient remarqué qu'il faisait presque complètement défaut et l'on s'était même appuyé sur cette observation pour attribuer aux Vedda une irréligiosité native. La conclusion était précipitée ; car il existe au moins une forme d'enterrement sommaire et une fête funéraire finale, offerte aux *nae yaku* qui transforment l'âme du mort en un démon protecteur. Mais il reste qu'il existe un écart considérable entre ces quelques pratiques très /165/ simples et l'ensemble des croyances religieuses. Il est donc contraire aux vraisemblances que les premières soient la source des secondes.

Quant au culte, ce qui le caractérise, c'est que toutes les cérémonies sont du type shamanistique. Quel que soit le dieu, il vient, provoqué par le chant et la danse, s'incarner dans le prêtre, s'empare de lui, se penche avec lui sur l'offrande et le laisse dans un état de catalepsie, quelquefois contagieux, et dont nos auteurs nous donnent d'impressionnantes photographies. Ce n'est pas à dire cependant que le shamanisme doive être considéré comme la forme primitive du culte. Aujourd'hui encore, sous ces cérémonies de possession, on trouve des rites d'une autre nature. C'est le cas du *kirikoraba*, qui a pour objet d'assurer le succès à la chasse et qui consiste essentiellement dans une offrande ; du *Bambura Yaka*, sorte de

drame mimant la chasse au sanglier que fit autrefois le héros *Bambura Yaka* ; de la danse *kolomaduwa* qui n'est plus qu'à demi-religieuse, mais qui est faite, en partie, d'une espèce de comédie. C'est sans doute, à mesure que la religion se décomposa, que les shamanes s'emparèrent de tout le culte, tant privé que public. Nous aurons l'occasion de constater ailleurs ce développement du shamanisme au sein des religions qui se désorganisent. L'animisme des Vedda a probablement la même origine. Quand les religions régressent, les grands personnages mythiques disparaissent ou, du moins, ils se rapetissent ; ils se rapprochent de ceux que la magie met en action de préférence. C'est qu'en effet les grandes figures divines ne peuvent se constituer ou se maintenir que là où la vie sociale a une suffisante intensité. Quand le lien social se détend, que la société s'émiette en petits groupes dispersés, les dieux se mettent au niveau de cette vie publique diminuée.

[12] Voici l'analyse plus détaillée de ce livre par Mauss (1901) \* [Cf. supra p. 421, note 156] :

/161/ Ce travail<sup>1</sup> est le remaniement d'un mémoire déjà ancien que l'auteur a publié sur les aborigènes australiens. Le titre en est emprunté à la division en deux classes exogamiques, celle de l'aigle-faucon et celle du corbeau, que l'on constata de bonne heure chez les indigènes de la rivière Murray. L'ouvrage est consacré à l'histoire anthropologique de toute l'Australie. Pour faire cette histoire, M. Matthew prend comme principal instrument de démonstration la grammaire comparée des divers langages de ce continent. Nous ne le suivrons pas dans ces aventureux essais où il tente de reconstituer les diverses migrations et filiations qui ont formé la race australienne. Dans ce domaine d'hypothèses gratuites, tout est plus ou moins plausible. On peut pourtant admettre deux points parmi les démonstrations de M. Matthew : l'un est l'homogénéité, sinon des races, du moins des langages austra-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 5.

1. J. Matthew, *Eaglehawk and Crow. A Study of Australian Aborigines*, Londres, 1900.

liens et tasmaniens ; l'autre est l'existence de certaines traces d'influence indo-malaise.

Pour le reste, l'ouvrage comprend, entre autres choses, un essai de lexicographie et de grammaire comparée des dialectes australiens, intéressant, quoique fort peu méthodique ; (voir surtout ce qui concerne la numération et les genres). Il contient enfin une monographie comparative des institutions religieuses et juridiques, économiques, techniques, esthétiques. Sur la plupart des points M. Matthew ne nous apprend rien de bien nouveau, sauf en ce qui concerne les tribus *Kabi* qu'il connaît personnellement. Nous signalerons pourtant un chapitre assez complet sur l'art australien et les peintures sur roc. Pour les croyances et coutumes religieuses, qui nous intéressent plus spécialement, les renseignements sont plutôt pauvres, en face d'une matière certainement très riche. Ils présentent de véritables lacunes, par exemple en ce qui concerne le totémisme. Ne sont guère soumises à une étude approfondie que la /162/ question des classes exogamiques, celle de l'initiation et, en partie, celle de la magie.

En ce qui concerne l'exogamie, l'auteur rassemble les faits connus. Il critique, sans de suffisantes raisons, la théorie de Morgan et de Fison suivant laquelle le système des classes serait fait pour éviter l'inceste. Il critique aussi, avec des objections sérieuses cette fois, la théorie du mariage de groupe. Quant à son hypothèse personnelle, elle est vraiment insuffisante : le nombre de femmes étant insuffisant, chaque tribu aurait cherché à en enlever à une autre tribu. Cet état de fait normal et régulier serait devenu un état de droit, et il aurait été interdit de prendre femme dans son clan. On voit combien l'auteur est hors d'état d'expliquer : le caractère religieux des règles d'exogamie, le crime d'inceste, le *jus primae noctis* pour les membres de la classe prohibée, le tabou de la belle-mère (dont l'auteur tente une assez curieuse interprétation).

Sur l'initiation l'auteur donne un assez bon tableau des cérémonies *Kabi*. Mais il explique les diverses aires d'extension que présentent les rites de la circoncision et de la subincision par la distribution et le mélange de diverses races. Il tombe ainsi dans le défaut, qu'il reprochait à Curr, de multiplier les hypothèses invérifiables.

Le chapitre concernant la magie ne contient guère qu'un seul fait vraiment nouveau : la croyance *Kabi* suivant laquelle le sorcier emprunterait ses pouvoirs à l'arc-en-ciel. M. Matthew fait un rapprochement heureux entre les croyances magiques des Australiens et la croyance au « *mana* » en Mélanésie.

[13] *Voici le compte-rendu que cite Mauss sur l'ouvrage de Rouse (1904) \* [Cf. supra p. 452, note 287 et aussi p. 413, note 121] :*

/296/ L'offrande votive est un des phénomènes religieux de la Grèce antique sur laquelle nous sommes en possession d'un nombre presque infini de documents. Chose curieuse, c'est aussi l'un de ceux sur lesquels on a le plus négligé de faire un travail d'ensemble nécessaire. Nous ne possédions sur ce sujet capital, avant cette « œuvre de pionnier »<sup>1</sup>, que des articles d'encyclopédie et des catalogues archéologiques. De tous ces faits, M. Rouse nous donne la collection complète, du moins pour tout ce qui concerne la littérature et les monuments inscrits. Il ne pouvait, matériellement, songer à donner un inventaire même sommaire de la masse énorme d'objets votifs trouvés, à l'état brut, dans presque tous les sanctuaires grecs.

Si M. Rouse a su colliger tous les matériaux, il ne semble pas les avoir dominés ; il se rend lui-même compte des insuffisances du plan qu'il a suivi où les offrandes sont distinguées tantôt suivant leur destinataire divin, tantôt suivant les occasions où elles sont faites, tantôt suivant les choses offertes, tantôt suivant le motif ; et où l'étude générale ne vient qu'en dernier lieu. Nous entendons bien que le sujet a des faces multiples, qu'il était impossible d'éviter les répétitions, les classifications entre-croisées, et qu'il faut considérer successivement la même donation au point de vue du style de la formule votive, au point de vue des intentions du donateur, au point de vue des occasions qu'il saisit, etc. — De luxueux *Indices* compensent seuls le désordre de ce livre [...] et en font ressortir l'intérêt théorique. On verra sous les noms des divers dieux, sous les mots *εὐχὴ, ἀναθήματα* sacrifice, etc., une /297/ mération abondante de pages où l'on trouvera ensuite une énumération encore plus abondante de faits précis, curieux. Mais nous ne pouvons dans ce compte rendu dire ce que, sur ces points, M. R. ajoute en faits et eût pu ajouter en théorie. Contentons-nous de signaler les passages intéressants concernant Esculape ; une discussion fort bien conduite sur les rela-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 7.

1. W. H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings*. 1903.

tions qui existaient entre les attributs des dieux et les objets qui leur étaient dédiés. Notons enfin la méthode avec laquelle procède M. R. ; il replace chaque offrande dans son cadre historique, la localise étroitement, la date, et marque le lieu et le temple. Cette sévère discipline l'a d'ailleurs conduit à l'une des conclusions les plus neuves de son travail. Avant le iv<sup>e</sup> siècle (av. J.-C.), on ne trouve guère de véritable spécialisation dans les fonctions des dieux. Dans chaque sanctuaire, dans chaque ville on dédie toutes sortes de choses pour demander toutes sortes de choses à un dieu indifféremment choisi. Ce n'est que plus tard qu'on présente à tel dieu tel objet pour tel ou tel vœu. C'est à la formation d'une religion grecque, quasi nationale, syncrétisme de cultes de cités, que se rattacherait donc la division du travail entre les dieux. Il y a là un élément important de preuve en faveur d'une théorie qui, heureusement, tend à devenir classique.

Nous avons surtout remarqué les chapitres concernant la théorie générale des offrandes votives, et, en premier lieu, les deux plus courts, les plus mal disposés il est vrai, qui concernent les formules dédicatoires. Ce que nous y signalerons plus particulièrement, c'est l'emploi des mots *εὐχῆ*, qui régulièrement veut dire vœu, *votum* ; celui du mot *ἀναθήμα*, pour désigner la chose mise de côté pour le dieu. Il y avait là deux faits à noter, capitaux au point de vue d'une théorie générale de la prière d'une part, de la consécration de l'autre. Il en résulte que la prière se confond, en Grèce, avec le vœu, et l'offrande y est simplement la sacralisation, à un dieu, d'une chose déterminée en relation avec l'offrant (de là les doubles génitifs, du donateur et du dieu destinataire) pour un objet déterminé, fût-ce un objet abstrait comme la conciliation définitive d'une divinité par exemple (propitiation).

Mais suivons M. Rouse dans son « esquisse générale » ; nous y trouvons surtout une classification des types d'offrandes : en objets donnés pour leur valeur intrinsèque déposés au sanctuaire pour l'enrichir (le sanctuaire se confondant d'ailleurs de /298/ façon remarquable avec le trésor de la cité, et en objets de valeur idéale, symbolique. Ces derniers se classent eux-mêmes assez mal sous les rubriques que M. R. leur impose : images de la divinité patronale, images de l'acte divin (Asclépias guérissant), images de l'acte rituel béni par la divinité (sacrifice, etc.), part du prix conquis en guerre ou au feu, instruments et engins, sous lesquels, naturellement, M. Rouse a quelque peine à faire rentrer l'offrande du cheveu.

La difficulté du classement provient d'ailleurs d'une insuffisance de méthode, où dominant seuls les procédés, consciencieux mais souvent sommaires, de l'archéologie. L'absence

d'idées générales ne mène pas nécessairement à la certitude et mène fatalement à l'obscurité. Pour l'offrande de cheveux en particulier, M. R. n'eût pas été embarrassé s'il en eût fait, en Grèce comme ailleurs, une des formes primitives de la consécration, et une façon d'établir un lien entre un individu et les choses sacrées. Naturellement il ne l'a pas pu, parce que toutes les choses se présentaient pour lui sur le même plan. De même, les faits qui veulent que telle ou telle statue soit du poids du fidèle, du malade, etc., recevaient par là leur explication. Et M. Rouse, pour n'avoir pas voulu s'avancer au delà des textes dédicatoires, qui n'exprimaient pas toute la pensée des donateurs Grecs, nous donne une idée imparfaite de ce que fut le système de l'offrande votive.

Les chapitres consacrés aux divers motifs des offrandes, et à la classification des types d'offrandes commandés par chacun de ces motifs sont, non seulement très riches de faits, mais mieux classés. Quant à la théorie des offrandes aux morts-héros, elle contient de curieuses et excellentes remarques.

M. Rouse comprend sous le nom d'offrandes votives les offrandes de dîmes, trophées, prémices, et autres offrandes initiales, sous prétexte que celles-ci étaient des actes de piété volontaire et non pas légalement commandés. Nous croyons qu'ici il joue un peu aveuglément sur le mot de « coutumier ». Si une prestation usuelle n'est pas une prestation obligatoire sous menace de peine criminelle, c'est du moins un acte moralement obligatoire ; et nous avons même des exemples de peines surnaturelles attachées à des défauts d'accomplissement de ces offrandes de dîmes et prémices. D'autre part, M. R. s'est laissé entraîner à /299/ appeler « offrandes votives » des institutions qui, certainement, étaient sorties de ce système de faits, mais n'en faisaient plus partie : statues élevées aux magistrats victorieux ou populaires, offrandes d'esclaves qui n'étaient que des voies de droit pour les émanciper.

Nous ne considérons pas comme fondé le refus de M. R. d'employer la classification des offrandes votives, en offrandes publiques et en offrandes privées.

ASCÉTISME ET MONACHISME I  
(1898) \*

/257/ Le livre de M. Zockler<sup>1</sup> s'adresse expressément aux sociologues. L'auteur espère que son livre « excitera quelque bienveillant intérêt chez les représentants de la science aujourd'hui particulièrement en vogue, la science sociale ». Sans aucun doute, ceux-ci lui doivent dès maintenant plus que de l'in- /258/ térêt. Ils lui doivent la plus vive attention. En premier lieu, la méthode suivie est la méthode sociologique même. Les institutions sont plus l'objet de la recherche que les individus qui les ont vécues ou façonnées. Car M. Z. étudie ce que le besoin ascétique de l'humanité est devenu dans les différentes conditions sociales, ce à quoi ses formes ont correspondu. Ensuite la méthode est strictement et sûrement comparative. Les manifestations ascétiques de la vie religieuse des différents peuples y sont soigneusement rapprochées, les ressemblances marquées, les différences observées. Enfin, cette comparaison s'étend à toute l'humanité. L'étude des sauvages, des religions du nouveau monde avant la conquête tient une place importante dans ce livre. Aussi l'auteur peut-il aboutir à un classement, à une sorte de hiérarchie des types d'ascétisme religieux réalisés par l'humanité. Tels sont les très grands mérites de l'ouvrage de M. Z. à notre point de vue. D'un autre côté, ce livre sera pour tout le monde la source d'excellents renseignements bibliographiques, et, dans toute la seconde partie de ce premier volume, l'ouvrage est fait d'après les textes eux-mêmes, établis et dépouillés avec une critique judicieuse.

Le premier volume ne met le lecteur en présence que d'une partie des faits. Tout ce qui concerne l'Europe occidentale et catholique, d'avant et d'après la réforme, sera l'objet du second volume. Mais le premier forme déjà un tout complet et décrit l'origine et la naissance du monachisme.

M. Z. débute, en bonne méthode, par une définition. Certes il procède plutôt par une recherche du sens du mot ascétisme

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. Zockler O, *Askese und Mönchthum*, Frankfurt a. M., 1897.

et des différentes acceptions qu'il a eues au cours de l'histoire : il définit étymologiquement l'ascétisme comme étant l'exercice corporel et spirituel au cours d'une vie religieuse qu'il s'agit de perfectionner.

Dérivant immédiatement, selon lui, de ce besoin d'expiation et de cette sensation d'imperfection qui est à la base de la pensée humaine sous toutes ses formes religieuses, l'ascétisme est universel comme la religion elle-même. Le problème de son origine historique ne se pose pas. Dans toute religion un élément de privation et d'amélioration a existé. Il n'y a aucune raison de croire à une propagation d'un pareil besoin. Telle est l'extension et telle est la nature du fait. Les formes s'en peuvent facilement classer. L'ascétisme est ou individuel ou social. L'ascétisme /259/ individuel est toujours négatif, il consiste dans des douleurs que l'individu s'inflige : diète, privation de rapports sexuels, familiaux, recherche de la douleur. L'ascétisme, quand il est à la fois individuel et social, est toujours positif et vise une amélioration à la fois de la religion et des individus : augmentation de la vie religieuse, de la part faite à la prière, augmentation de la piété intérieure. Enfin l'ascétisme social est positif en tant qu'il prescrit le travail, la prédication, la contemplation ; ou négatif en tant qu'il aboutit à des règles de pureté monacale, de pauvreté, d'humilité. C'est sous ces différentes rubriques que M. Z. classe avec soin les divers systèmes ascétiques qu'il étudie.

M. Z. sait l'universalité des principes ascétiques. Mais, non content de la déduire, il la prouve. A vrai dire, on n'en trouve naturellement chez les peuples primitifs que les rudiments, mais les privations, les émotions douloureuses infligées au nom des principes religieux n'en sont pas moins fréquentes. Les pratiques sauvages d'initiation, les épreuves qui accompagnent le mariage ou le deuil, la circoncision, les lustrations nombreuses, sont les manifestations de ce besoin de douleur et d'humilité que la nature imprime à l'homme. Au Mexique, au Pérou, nous voyons poindre des organisations ascétiques. Des groupes d'hommes et de femmes sont consacrés au culte et soumis à des privations sévères. Mais la terre classique de l'ascétisme fut l'Inde. Non seulement le christianisme n'en a pas le privilège, mais encore le monachisme même fut représenté, organisé, régularisé chez les Hindous bien avant l'époque chrétienne. Dans la période antébouddhique, l'ascétisme fut, ou bien un acte momentané, par exemple lors des préparations au sacrifice, ou bien une habitude constante des brahmanes qui se retiraient dans les bois pour méditer et réciter les livres sacrés et suppléaient par leurs privations et leurs prières aux actes matériels du sacrifice et de la piété extérieure. Certains

d'entre eux surtout, pendant la lutte avec le bouddhisme, les gymnosophistes que nous décrivent les voyageurs grecs, parvinrent à un ascétisme fanatique. La réforme bouddhique eut au contraire un caractère modéré. La vie du Bouddha, celle qu'il recommande à ses disciples, n'a rien d'absolument mortifiant. Mais la nouveauté importante du bouddhisme, ce fut la création d'une communauté, la distinction des moines et des laïques, la constitution d'une règle monastique, l'établissement de monastères. Les excès qui se produisirent provinrent plutôt de la lutte du brahmanisme et du bouddhisme. On sait comment le premier a triomphé aux Indes et quelles sont les pratiques actuelles des faqirs. Quant au bouddhisme chinois et japonais, il n'a pas fait pénétrer bien avant l'ascétisme dans la vie des fidèles ni même dans la vie monastique ; et peut-être, dans l'organisation du bouddhisme lamaïque du Thibet et de la Mongolie, se trouve-t-on en présence d'influences chrétiennes dont l'histoire s'aperçoit de plus en plus.

L'Occident présente des phénomènes infiniment moins isolés les uns des autres. Et l'on se trouve ici en face d'influences historiques multiples et entre-croisées. Les Romains connurent, pour ainsi dire, un minimum d'ascétisme. Les seuls cas réellement nets étaient ceux de ces prêtres qui, comme le *pontifex maximus*, les Vestales, étaient accablés d'une série de prescriptions de pureté. De même chez les Grecs, l'esprit religieux n'était que secondairement ascétique : le divin était soumis à des règles de jeûne, de même le sacrifiant, l'initié de certains mystères, mais le tout était peu grave. Ce fut sous l'influence de l'Orient que l'orphisme, probablement, se développa et proclama que « l'âme était la prisonnière du corps ». Ce fut à l'imitation de l'Égypte que Pythagore fonda une véritable secte ascétique. Poursuivie par Platon, le Portique, et surtout le néoplatonisme, la tendance ascétique persista dans la philosophie grecque et finit par l'absorber entièrement à l'époque de Porphyre. — Pendant ce temps, le groupe sémitique faisait une part de plus en plus grande à l'ascétisme. Nous ne savons que peu de choses des cultes phéniciens ou syriaques, mais ils faisaient certainement subir à leurs croyants de suffisantes épreuves. Sur ce fond, les pratiques juives se détachent. Ce n'est pas qu'elles aient été en aucune façon dirigées vers autre chose que vers le bien moral et pratique de l'individu. Mais la Bible connaît l'*innâh*, la peine infligée à l'âme, le jeûne à l'occasion du vœu, des fêtes expiatoires, à la veille des fêtes de communion. La législation lévitique impose au prêtre de nombreuses règles de pureté sexuelle et autre. Avec le développement du judaïsme et de la synagogue, les jeûnes

se multiplient. L'exaltation de toutes ces expiations accomplies à cause des malheurs d'Israël donne naissance à l'essénisme, qui, à partir de la destruction du temple, se voue à ne plus manger /261/ d'aucune chair. Le judaïsme extra-palestinien avait déjà produit à Alexandrie, sous l'influence combinée du pythagorisme et des groupements égyptiens, Philon, le *Traité de la vie contemplative* (que M. Z., avec les derniers chercheurs, reconnaît authentique) et la secte philosophique et religieuse des thérapeutes, qui, soumise à des règles précises d'abstinence et de piété, fut le prototype de l'organisation monacale thébaine.

Le monachisme même n'est donc pas spécialement chrétien. Mais, d'autre part, il est évident que les formes de la vie ascétique les plus parfaites ont été réalisées par le christianisme. M. Z., de conviction fortement chrétienne, fait de celui-ci l'aboutissant de toute l'évolution antérieure. L'ascétisme chrétien est le dernier en date, le premier en achèvement. Chez les musulmans il consiste en de simples privations, et les quelques associations religieuses qu'on y rencontre proviennent d'imitations chrétiennes. Il ne s'agit donc que de savoir en quoi consiste le progrès que la religion chrétienne fit faire à l'ascétisme.

Or, chose curieuse, il est impossible, selon M. Z., d'admettre que le christianisme ait été à l'origine, « au temps du premier amour », une religion ascétique. Les disciples, le demi-frère de Jésus étaient mariés. La mortification de la chair, Paul même ne la considère pas comme essentielle. L'humilité, le dédain des biens extérieurs sont prêchés ; mais le jeûne n'est admis qu'à un rang secondaire, les privations excessives sont blâmées. L'ascétisme fut donc le produit d'un développement ultérieur, et non pas un fait originel. Les jeûnes répétés apparurent les premiers, dès avant l'*Enseignement des Apôtres*, livre du II<sup>e</sup> siècle, mais peut-être y a-t-il là une influence montaniste. La séparation des sexes, la chasteté dans le mariage ne furent que plus tard des faits fréquents. De même pour le vêtement, ce fut par un renchérissement mystique toujours plus fort dans l'imitation du Christ, que certains chrétiens arrivèrent à ce genre d'ascétisme. Enfin, les nécessités de prier furent longtemps modérées, les veilles et les nuits passées en prières furent rares pendant les deux premiers siècles.

Mais les besoins ascétiques augmentaient ; l'influence manichéenne agissait vivement. L'existence, à Hiérapolis, à Alexandrie, de nombreuses sectes d'ascètes, d'individus pieux, excitait et préparait les exaltés. Le monachisme débuta sous des /262/ formes diverses. D'abord ce furent des ascètes agis-

sant individuellement, sans règles, pour leur salut propre. Puis un certain nombre de tentatives sociales ouvrirent la voie au mouvement. Ce furent : la secte d'Origène, moyen terme entre une Eglise, une congrégation et un simple groupement ; les ascètes voyageurs qui, eux, eurent des règles rigides, mais ne se réunirent point ; les moines d'Eusèbe qui eurent une organisation, mais menèrent une vie séculière ; puis, ces ermites qui partaient au désert et y menaient la vie anachorétique, à l'imitation de saint Jean-Baptiste. C'est sur ces différents mouvements que vinrent agir, combinant les traits de chacun, saint Pakhôme et saint Antoine, dont l'histoire ne nous est parvenue que moitié authentique et moitié légendaire, mais qui certainement groupèrent et réglèrent les volontés pieuses, tout en les retirant du monde.

Le caractère doux, profondément cénobitique du monachisme thébain, se perdit rapidement. Des excès d'éremitisme furent fréquents. L'isolement, la mystique, aboutirent à des raffinements ascétiques (stylites) ; la prière envahit toute la vie, absorba le sommeil, en même temps qu'elle devenait mécanique et vide. On tendit par l'extase au néant. Sur-tout on supprima tout travail, tout commerce avec le monde. La vie monacale et contemplative, l'ardente querelle dogmatique qui se poursuivait dans le monde chrétien surexcitèrent le fanatisme de certains moines ; de là de terribles rivalités d'écoles, des accusations de schisme. Le nestorianisme se constitua alors, avec ses vertus d'expansion et d'ardeur dogmatique. L'intervention des empereurs byzantins dut régler tout, relations avec les pouvoirs temporels, ou avec l'Eglise séculière ; le cénobitisme fut favorisé. Et c'est de là que vient le caractère général du monachisme oriental, russe ou anatolien, ou grec : de grandes communautés, celle du mont Athos par exemple, vivant absolument isolées, absorbant toute l'intellectualité du culte, en satisfaisant tous les besoins généraux et purement religieux ; tandis que le clergé séculier, trop engagé dans la vie du peuple, ne peut avoir sur lui d'influence morale.

Du point de vue sociologique, le livre de M. Z. ne peut être considéré que comme un essai, si fructueux qu'il soit. Quoique toute conviction religieuse soit permise au savant, la science ne tolère ni les définitions *a priori*, ni les vues *a priori* sur la finalité de l'évolution. Or, la définition donnée pour /263/ l'ascétisme est en somme la définition chrétienne, et théologiques. Il se trouve qu'en procédant ainsi, M. Z. a confondu des choses qui doivent être distinguées. L'ascétisme ne fut que tardivement la manifestation du besoin d'expier un péché, et le monachisme ne lui est relié que dans un petit

nombre de religions. L'ascétisme comme tel, c'est-à-dire en tant qu'acte conscient de privation ou d'exercice religieux, est plutôt récent. En règle générale, il est toujours individuel et ne se fait jour que lorsque l'individu a acquis une valeur sociale et religieuse suffisantes. Aussi n'a-t-il été réalisé que dans les Indes, dans les sociétés sémitiques et chrétiennes. Il importe, en effet, de refuser le nom d'ascétisme à toute cette classe de faits qu'on appellerait mieux les interdictions rituelles. Celles-ci ne sont nullement infligées par la société à l'individu à cause d'un besoin mystique de la douleur et d'une croyance à la vertu de celle-ci. Tel ou tel aliment, le porc chez les juifs, par exemple, fut interdit, non pas en vue d'une privation pénible, mais parce qu'il était marqué d'un caractère religieux. De même, la circoncision, les épreuves de l'initiation furent bien intentionnellement douloureuses ; mais la douleur n'était pas le but, elle était l'accessoire de rites qui avaient pour fin l'admission de l'individu dans la société religieuse. — L'ascétisme proprement dit fut l'exaltation de cet accompagnement ordinaire de tous les actes religieux. Les interdictions multiples qui réglèrent le vie du grand prêtre, des lévites ; celles qui enserraient, à Rome, la vie du *flamen dialis*, servirent de modèle à la constitution et à l'organisation de la vie sainte. La vie la plus religieuse fut celle qui supportait le plus d'interdictions ; elle fut ascétique, mais l'ascétisme n'est qu'une fructification du système des interdictions rituelles ; celui-ci n'en est pas une partie.

Une chose ressort du livre de M. Z., particulièrement des dernières pages de ce volume ; c'est une théorie sociologique de la formation des groupements monacaux. Une société religieuse étendue, comme le bouddhisme, le christianisme, embrasse nécessairement des individus de religiosité diverse, les uns mêlés perpétuellement à la vie du siècle, les autres attachés à leur direction. Il n'y a pas, à l'origine, d'organe qui prenne sur lui de concentrer la vie religieuse, de prière et de méditation. Des individus isolés, seuls, pouvaient le tenter ; ce furent les ascètes brahmaniques, les ermites chré- /264/ tiens. La formation d'un organisme religieux assumant pour lui le travail d'expiation nécessaire à cause des péchés des autres membres de l'Eglise, suppléant par la constance de ses prières à l'ancienne perpétuité des sacrifices, voilà quelle fut la cause sociologique du monachisme. M. Z., si je l'ai bien compris, l'indique. Mais, ici encore, la considération des interdictions rituelles eût pu être décisive. La consécration religieuse de tout un collège de prêtres, ou de jeunes filles, ou de jeunes gens, à un dieu, est un fait d'une extrême généralité. Ce fut évidemment un premier pas vers l'organisation monas-

tique. M. Z. connaît ces faits, il ne les met pas à leur véritable place. Ils sont l'institution même, et celle-ci n'eut qu'à être adaptée à des besoins mystiques nouveaux, à servir à une division du travail nouveau. Ceci permet de comprendre comment le collège du Serapeum pu être imité par la secte des Thérapeutes, et celle-ci par les premiers moines chrétiens.

ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION  
(1898) \*.

/171/ Le livre de M. Sabatier<sup>1</sup> intéresse le sociologue à plus d'un titre. D'abord son apparition est un fait ; la pensée religieuse protestante y est analysée de telle façon que nous possédons dès maintenant un document historique important sur la nature du protestantisme libéral. Ensuite, bien que M. S. critique en passant la sociologie, il ne laisse pas d'y avoir apporté quelque contribution.

Certes le point de vue théologique domine ; la considération des réformes possibles dans l'Église protestante est l'un des buts de l'auteur. C'est une critique de la connaissance religieuse, faite dans un esprit kantien et menant à un nouveau « symbolisme », qui forme la partie dialectique de l'ouvrage. De plus, les préoccupations d'une âme sincèrement éprise de sa religion compromettent l'emploi de /172/ la méthode. La définition même de la religion s'en ressent « la religion, c'est un rapport conscient et voulu dans lequel l'âme en détresse entre avec la puissance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée ». Selon M. S. l'âme humaine, dès les temps préhistoriques a toujours senti la contradiction initiale, entre la pensée et le monde, entre les menaces de la nature et la soumission de la science, et la force de l'esprit qui s'insurge. Ce conflit, l'homme n'a pu le résoudre qu'en se réfugiant vers un être supérieur à lui et au monde vers Dieu, que la piété lui présentait dans sa conscience. Le commerce avec Dieu se réalise par la prière ; « la prière, voilà la religion en acte ». La prière est un mouvement de l'âme entrant en relation personnelle et intérieure avec Dieu. C'est l'expression immédiate de la piété, radicalement individuelle et subjective.

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897.

Mais M. S. n'est pas seulement théologien, il est encore psychologue et historien. Sa psychologie est bien souvent, il est vrai, un peu personnelle, et l'histoire est loin d'être un appui constant pour ses démonstrations. Cependant, il ne laisse pas d'avoir employé, dans plus d'une occasion, une méthode à la fois historique et comparative. Il a bien vu « l'élément social dans la religion » et l'a traitée comme un phénomène social et historique. Selon lui, elle a été, dans toute la suite de l'évolution sociale, le « véritable ciment de la vie collective. « La communion des âmes, un des plus étonnants phénomènes de la vie morale, n'est parfaitement réalisée que dans la religion et par elle. » D'ailleurs de même que dans le moi sentiment, volonté, intelligence, manifestations extérieures des états de l'âme sont étroitement solidaires, de même il est impossible que la piété ne se traduise pas par des rites, des doctrines, des institutions, dans des formes religieuses, historiques, œuvres de la société, que nous pouvons connaître et décrire comme des faits extérieurs. Il est donc bon de faire une esquisse de l'évolution religieuse dans l'humanité. Et, pour cela, l'histoire des religions, encore à ses débuts, entreprend de constituer une « flore religieuse » où les faits seraient décrits et catalogués. Mais l'œuvre est à peine commencée. Le philosophe ne pourra que retracer « en pèlerin pieux » l'histoire religieuse de l'humanité.

La recherche de l'auteur est donc guidée par sa piété. Celle/173/ ci lui fournit deux principes directeurs. Le premier découle de la nature innée de la religion, c'est l'identité fondamentale du principe religieux dans toute l'humanité ; pas de différence essentielle entre les premières émotions de la vie religieuse élémentaire et celles qu'éprouvent les consciences les plus hautes et les plus épurées. Le second, c'est que le développement de la civilisation ayant eu pour parallèle le développement de la contradiction initiale entre la conscience et le monde, a eu, pour conséquence et pour principe à la fois, un progrès religieux d'une intensité proportionnelle, aboutissant directement au christianisme. « Ou bien l'évolution religieuse n'a ni sens ni but, ou bien il faut reconnaître qu'elle doit aboutir à l'Évangile comme à son terme suprême » Mais la conscience scientifique de M. S. est assez belle pour que de telles prénotions ne l'aient pas empêché d'arriver à des idées intéressantes sur l'évolution religieuse, sur l'origine, l'essence et l'histoire du christianisme, sur la nature et la vie des dogmes.

L'évolution religieuse, selon M. S., résulte d'un triple mouvement : 1° Un élargissement des cadres religieux D'abord locaux et familiaux, les cultes deviennent nationaux sous

l'action de causes historiques ; puis, les religions deviennent universelles de par les créations géniales de quelques individus : le Bouddha, Mahomet. Seul, d'ailleurs, le christianisme est véritablement universaliste, puisque seul il est une religion d'égalité et d'amour. — 2° Un progrès dans les représentations du divin. L'évolution générale des notions et des images religieuses a toujours suivi les notions de plus en plus précises que l'humanité s'est faite de l'esprit. Les premières religions ont toutes été nettement spiritistes : esprit et corps y étaient confondus en une idée vague. Puis s'est fait jour une tendance vers le monothéisme naturaliste, où l'esprit divin, quoique distingué, ne se séparait pas de la nature (Grèce). Par une purification de ces notions, par une idée de l'essence morale de l'esprit, le monothéisme hébreu s'est établi. Mais Dieu était encore extérieur à l'âme et au cœur. C'est le christianisme qui, depuis l'expérience religieuse de Jésus, a fait de Dieu cet être spirituel que la conscience retrouve en elle-même, et sur lequel elle s'appuie pour considérer le monde. — 3° Un progrès dans la prière. A l'origine celle-ci et, en général, les rites n'ont de religieux que la croyance en leur efficacité : l'esprit divin /174/ est en quelque sorte en servage. Puis dans le fétichisme et le polythéisme une sorte de contrat s'établit entre l'homme et ses dieux : il prie et sacrifie pour recevoir. Dans la religion juive la piété et la morale fusionnent, de là une prière de confiance, d'abandon et de joie. Mais un monothéisme farouche laissait subsister la crainte et la peur de Dieu. Ici encore, l'avènement de l'Évangile a donné son achèvement à l'évolution religieuse, et depuis Jésus-Christ l'homme peut s'adresser à Dieu comme à son père.

Le christianisme avait donc été préparé par toute l'humanité. Mais s'il est né en Israël il doit y avoir là des causes particulières. Or, ni l'organisation sociale des Hébreux, ni le caractère divin attribué par la Bible aux événements historiques ne fournissent de suffisantes explications, puisque ce sont des faits communs à toute la race sémitique. Au contraire, le prophétisme fut spécialement israélite. Ce fut une série de créations morales par des individus de plus en plus inspirés, qui se dégagèrent, par une véritable lutte et des procédés ordinaires et du milieu où ils vivaient, qui trouvèrent en eux-mêmes la révélation divine. Au retour de l'exil, les prophètes achevaient leur œuvre. « La piété jointe à un sévère idéal de justice dans la notion de Dieu, la moralité introduite dans la religion par la subordination du rite à la droiture du cœur, enfin l'espérance d'un avenir de bonheur et de paix par la réalisation de la justice, voilà les trois grandes idées léguées par le prophétisme à l'Évangile ». Mais le pacte

entre Dieu et l'homme était encore national ; l'Eglise juive, qui se constituait alors, n'aboutissait qu'au pharisaïsme, au Talmud ; le prophétisme ne persistait que dans les rêves apocalyptiques. Pour créer, dans de telles conditions, la religion souveraine, il fallut l'action divine du Christ.

L'essence du christianisme, M. S. la retrouve par une méthode surtout d'analyse interne. Ce qui fait le chrétien, c'est d'abord qu'il sait en conscience que sa religion est une religion parfaite, puisque Dieu est présent en son âme, que c'est une religion d'esprit libre et de pure moralité ; c'est ensuite la conviction que sa piété, le sentiment de son rapport avec Dieu et avec l'univers, vient directement de Jésus-Christ. La conscience religieuse de Jésus-Christ est la source première d'où le fleuve chrétien est sorti. C'est Jésus-Christ qui rendit Dieu présent dans le for intérieur /175/ des hommes. Ils sont chrétiens dans la mesure où la piété filiale de Jésus-Christ se reproduit en eux. « La prière de Jésus-Christ doit être leur prière », son attitude fraternelle à l'égard des hommes doit être leur attitude. Cette recherche psychologique aboutit à distinguer dans le christianisme son essence et ses réalisations historiques. Dans son principe interne et idéal, le christianisme ne saurait être perfectible. C'est « un idéal qui n'est jamais atteint et une force intime, toujours identique, qui nous pousse toujours à nous dépasser » ; car la religion chrétienne est merveilleusement vivante, et qui dit vie, dit altération, échange et réparation. L'influence de la vie sociale a fait varier ses formes historiques ; la piété véritable eut donc à lutter contre des éléments étrangers qui l'eussent perdue si, à chaque instant, le principe chrétien n'avait repris le dessus. Sous sa forme messianique ou juive, le christianisme dut combattre la tradition juive, conquérir son indépendance, sortir, avec Paul, du cercle du formalisme national. Le messianisme apocalyptique, d'autre part, régna longtemps même dans le cœur de Jésus, puis dans les idées des apôtres, jusqu'à ce que la vie chrétienne pure se fût substituée à une attente du retour du Christ. — Le christianisme catholique fut l'effet des attaques de l'élément païen : se modelant sur l'empire romain, l'Eglise eut son administration, ses lois, ses dogmes, et tenta de rattacher l'âme à Dieu par l'Eglise seule. Le catholicisme fut une matérialisation du principe chrétien ; les rites, les pratiques, les œuvres extérieures devinrent le tout de la religion. L'autonomie de la foi individuelle fut abolie ; le lien entre l'élément religieux et l'élément moral, rompu. Heureusement, le protestantisme vint. La Réforme, déjà souvent tentée, réussit enfin. Elle consista surtout en une « nouvelle expérience religieuse des réformateurs, qui constatèrent, une fois de

plus, l'inanité du système des œuvres pies ». Le germe du christianisme était retrouvé, aussi vivant qu'à l'origine. La nature interne de la foi fut de nouveau consciente ; la subjectivité radicale du protestantisme découle et de l'essence du christianisme et de son histoire.

Mais si la foi est tout, si elle est, pour le protestant, la seule chose essentielle, il s'ensuit que tout ce qui est extérieur, tout ce qui est institution et dogme, ne peut être immuable et doit changer suivant les exigences de la vie religieuse. Le dogme, c'est-à-dire la doctrine admise par une /176/ Eglise, n'est qu'un phénomène de la vie sociale. Il n'y a pas d'Eglise sans dogme ni de dogme sans Eglise ; mais le dogme n'est ni le principe ni le fond de la religion. L'âme de la religion, c'est la piété, les dogmes et les rites n'en sont que le corps. La prière s'oppose au dogme ; elle est la foi elle-même, il n'est que « la langue que parle la foi ». Les divers essais de fixation des croyances religieuses ne sont que le troisième terme d'une série : car c'est la révélation interne de Dieu qui engendre la piété subjective, laquelle s'exprime en rites, en formules de foi, en livres sacrés. Aussi existe-t-il à l'intérieur des dogmes une véritable puissance d'évolution qui fait leur vie, leur mort et leur renaissance. Ils apparaissent, dans leur genèse et dans leur histoire, comme essentiellement mobiles et vivants. Leur vie est comparable à celle des mots : ils disparaissent par désuétude, ainsi la notion du démon ; ils se renouvellent par intussusception, par l'introduction de nouveaux sens dans les formules anciennes ; il s'en crée de nouveaux, ainsi l'idée de la justification par la foi. La variabilité est, d'un certain point de vue, le caractère même du dogme. Son autorité est toute conditionnelle et pédagogique. Il est nécessaire à l'existence de l'Eglise, parce qu'il est le moyen de propagation de la vie religieuse et de son édification ; mais, pour le protestant, la valeur d'une croyance quelconque est toute momentanée. Il n'y a que la prière et la piété qui relie vraiment l'homme à Dieu. La forme des dogmes doit donc être toujours prête à se renouveler, et l'Eglise évangélique, doit être en constant progrès.

On voit comment, chez M. S., la piété, la préoccupation de l'avenir reprennent toujours le dessus, quelle que soit la franchise des aspirations scientifiques. D'ailleurs, en ce qui concerne la théorie historique des dogmes, cette foi a l'affût de toute nouveauté a réellement servi l'auteur. Il a, mieux qu'on n'a jamais fait, mis en relief le caractère social, extérieur du dogme, de la croyance religieuse formulée. Il a montré, en même temps, que la constitution d'une Eglise était rendue nécessaire par la propagation d'une croyance internationale

et individuelle. Il y a là une déduction dont l'importance sociologique n'échappera à personne. Je suis même persuadé qu'en étudiant comparativement la formation de l'orthodoxie musulmane, la composition des canons bouddhiques, la constitution des Eglises chrétiennes, on arriverait à des résultats qui confirmeraient ceux de M. Sabatier.

/177/ Nous ne saurions critiquer l'esquisse large et facile que l'auteur donne de l'évolution religieuse. Ce serait même injuste. C'est une philosophie et non une science que M. D. a voulu faire. Mais le résumé des formes historiques du christianisme n'est pas sans une réelle valeur scientifique. L'auteur nous montre bien les deux grandes oscillations du mouvement chrétien, qui trop individualiste à l'origine, devient trop social dans le catholicisme et redevient individualiste avec la réforme. Enfin, bien que ce soit par une observation personnelle que M. S. y soit parvenu, il a suffisamment vu l'importance d'une théorie de la prière pour une science des religions. Mais c'est une erreur fondamentale que de croire que la prière est le tout de la religion : elle a pris cette importance, elle ne l'avait pas, et je crois pouvoir assurer qu'il y a des religions ( australiennes) où la prière n'existe à aucun degré. C'est encore une erreur de fait de dire que la prière a toujours été un élan individuel de l'âme : il est des religions où la prière individuelle est interdite à quiconque n'est pas prêtre (brahmanique) et d'autres religions où seules existent des prières formulées ou récitées en commun. Le caractère tardif et social des premières formes de la prière semble bien établi par les faits ; la prière individuelle, la méditation religieuse, la tendance pure de l'âme vers Dieu, sont des faits récents des créations du bouddhisme et du christianisme

ASCÉTISME ET MONACHISME II  
(1899) \*

/274/ Ce second volume <sup>1</sup> est consacré aux organisations monacales et aux institutions ascétiques de l'Europe occidentale. La première partie de l'ouvrage, analysée ici même l'an dernier, avait été, jusqu'à un certain point, une étude comparée ;

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Zaeckler Otto, *Askese und Mönchthum*, 2<sup>e</sup> partie. Francfort-sur-le-Main, 1897.

ici, nous avons une histoire, rationnelle encore, mais plus descriptive qu'explicative.

Le monachisme occidental ne remonte pas au-delà du iv<sup>e</sup> siècle ; il fut importé d'Orient. Il fut d'abord sans règle et abandonné tout entier aux initiatives individuelles. Ce fut seulement avec la promulgation de la règle de Saint-Benoît au mont Cassin qu'il trouva son premier code, que le pape, puis le pouvoir impérial sanctionna. Tous les principes essentiels du monachisme catholique y étaient posés : renoncement au monde, ascétisme sexuel, jeûnes et abstinences alimentaires, exercices religieux, rigoureusement définis, et qui remplissent une grande partie de la vie journalière. À partir de ce moment, l'histoire du monachisme se confond avec celle des bénédictins. L'ordre de Saint-Benoît fut le tronc commun d'où se détachèrent des rameaux nombreux, moines de Cluny, moines de Cîteaux, chartreux, canoniciens, etc ; la vie ascétique et conventuelle, sans changer dans son fond essentiel, prit ainsi plus de variété. En même temps, les ordres virent se créer autour d'eux des institutions mixtes où étaient admis des frères séculiers, plus actifs, moins contemplatifs, affiliés pourtant à la société monacale.

Mais l'ascétisme ne fut pas seulement pratiqué à l'intérieur des couvents. Dans toute la chrétienté, avec des différences de degrés, régnait un même esprit ascétique. Les laïques étaient soumis aux jeûnes, actes de contrition, pénitences, etc., le tout tempéré par des dispenses. De temps en temps, s'élevait au milieu d'eux un individu qui mettait en pratique les idées les plus ascétiques (ainsi Geneviève de /275/ Paris). D'autres, sans s'affilier à un ordre, renonçaient à la vie séculière, s'enfermaient par petits groupes ; ce furent les inclus, qui allèrent jusqu'à l'emmurement (à signaler la persistance de cette pratique en Russie). L'ascétisme de la prière et de la méditation religieuse se retrouvait aussi dans le monde du siècle : les récitations de psaumes, les prières mille fois répétées, le chapelet qui apparaît alors, la discipline, le cilice, les imitations de la passion auxquelles M. Z. rattache l'ordalie dite de la croix, etc., furent des pratiques générales dans tout le catholicisme. — D'autre part, le monachisme eut une influence directe sur l'Église elle-même. C'est de lui que vient le célibat des prêtres. Déjà l'abstinence des relations conjugales avait été considérée par l'Église comme un acte méritoire. Quand la vie tout à fait sainte du monachisme fut constituée, le clerc marié, trop mêlé par suite à la vie profane, sembla mener une existence d'une insuffisante sainteté. On y pourvut en lui interdisant le mariage.

Une autre phase de cette histoire fut l'apparition des ordres

mendiants. Jusque-là l'action monacale était restée renfermée dans les cloîtres ; d'un autre côté, si la règle prescrivait la pauvreté individuelle, l'ordre pouvait être propriétaire. La création des ordres mendiants fut un retour aux principes évangéliques de l'apostolat et de la pauvreté. C'est à eux que furent dévolues, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, et les pratiques de la pauvreté et de l'humilité chrétienne, et l'action sur les masses (voy. p. 472 sur les précurseurs orientaux des ordres mendiants). C'est François d'Assise qui trouva le principe ; il créa l'ordre, immédiatement important, des franciscains. D'autres ordres, qui furent fondés alors, étaient plutôt précheurs et ne devinrent mendiants que lentement (dominicains, moines de saint Jérôme, etc.). Tous suivaient des règles très sévères, mais qui peu à peu dégénérent. Les exercices prescrits devinrent purement mécaniques ; la récitation des prières, le chapelet, etc., ne furent plus que des manœuvres matérielles, au lieu d'être des stimulants de la méditation. Les moyens extérieurs du culte étouffèrent le sentiment. Il y eut bien, en même temps, quelques mouvements mystiques, comme celui de l'*imitation*, celui des *hussites*, des *réformistes* ; mais ou bien ils furent étouffés par l'Eglise, ou bien ils se firent loin de l'Eglise elle-même, au sein d'un cloître, sans agir d'une manière durable sur ce cloître lui-même.

/276/ L'organisation monachique était ainsi en décadence quand le protestantisme vint lui porter les coups les plus rudes ; car il fut essentiellement anti-ascétique. Si, plus tard, le méthodisme, le piétisme, le wesleyanisme réagirent un peu contre certaines tendances eudémonistes, cette réaction n'alla jamais jusqu'à poursuivre la restauration de l'ancien ascétisme. En définitive, la Réforme eut sur le monachisme catholique une triple action : elle suscita de nouvelles congrégations destinées à la combattre, dont les jésuites furent le type, et qui imposèrent aux autres ordres leurs manières d'agir ; elle contribua à adoucir l'ascétisme des laïques, des clercs et même des moines jusqu'à en faire un simple code d'observances ; enfin, elle reléguait au fond des cloîtres les cas rares et presque anormaux, tenant à l'hystérie plus qu'aux sentiments religieux, comme les stigmatisations, les extases, les jeûnes excessifs.

Nous ne reviendrons pas sur la confusion commise par l'auteur entre l'ascétisme et les interdictions rituelles, confusion que nous avons signalée à propos du premier volume et qui persiste dans le second. Nous nous contenterons de signaler une lacune. M. Z. a fait l'histoire extérieure du monachisme européen ; il n'en a pas fait la théorie. Il n'a pas montré quelles idées mouvaient ce monde. Cependant, une institution monacale ou ascétique n'est pas simplement une règle

morte ; pendant longtemps, la règle a dû avoir un esprit, un sens actif. Il nous semble que la doctrine centrale de l'ascétisme conventuel et catholique, c'est la théorie chrétienne de l'expiation. Il s'agit de répéter le sacrifice du Seigneur, la Passion, afin de sauver le siècle ; il s'agit d'expier dans les couvents, pour les pécheurs du monde profane. L'idée dominante est celle de l'« antipsychie », de l'échange des âmes. Nonnes et moines qui, au fond des cloîtres, se dévouent, prient, se flagellent, sont persuadés que les souffrances qu'ils endurent ont pour effet de racheter certaines âmes soit vivantes, soit arrêtées dans le Purgatoire. La vie monacale apparaît ainsi comme un sacrifice expiatoire de soi pour les autres. On comprend dès lors, d'un point de vue sociologique, comment le monachisme a été possible, nécessaire même, et a dû tendre vers la mystique. Etant données de vastes Eglises comme les Eglises chrétiennes, bouddhiques, islamiques, le monde profane était trop vaste, les laïques trop nombreux et trop affairés pour que le sentiment du devoir religieux leur /277/ fût présent avec une force et une continuité suffisantes. Le monde ecclésiastique lui-même était trop engagé dans le siècle. Il fallait donc un organe, chargé plus spécialement de mener la vie pure, sainte, d'expier les péchés journaliers de la masse. Cet organe, situé plus loin encore du monde que l'Eglise séculière, ce fut le monachisme. Telle est, du moins, l'explication que nous proposons à titre d'hypothèse et sous réserve d'examen.

[LA SCIENCE RELIGIEUSE SELON TIELE I.]  
(1899) \*

/187/ Fait pour le public, vaste mais assez informe, des *Gifford Lectures*, le livre de M. Tiele<sup>1</sup> a un but propédeutique qu'il remplit : c'est réellement une introduction. L'ouvrage comprendra deux parties. La première constitue la morphologie, la seconde sera l'ontologie religieuse. Celle-là étudie la religion dans ses formes diverses, essayant d'en faire un classement général, de les répartir en groupes, historiquement et

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. P. Tiele, *Inleiding tot de Godsdienst Wetenschap* (Gifford Lezingen). 1<sup>re</sup> partie, Amsterdam, 1897. — Traduit en anglais sous le titre de *Elements of the Science of Religion*, Edimbourg et Londres.

logiquement constitués. L'ontologie, au contraire, étudiera le sentiment religieux en lui-même, déterminera sa nature et sa cause en général, en faisant abstraction de ses manifestations particulières et de son devenir. C'est la science de la religion *in abstracto* tandis que la morphologie est la science des religions. Sans aucun doute, de ces deux parties du travail de M. T., c'est la morphologie qui répond le mieux aux préoccupations de la science en général et de la science sociale en particulier ; nous pouvons donc en rendre compte isolément.

Avant tout, remarquons le caractère philosophique de la recherche entreprise par M. T. Lui-même consentirait volontiers à ce qu'on appelât cette partie de son livre Philosophie de l'histoire des religions. Toutefois, cette philosophie, telle /188/ qu'il la conçoit, si elle ne se tient pas aussi près des faits que pourrait le faire une histoire purement descriptive, ne doit pas consister dans une déduction dialectique, à la manière hégélienne. Il ne s'agit ni de reconstruire logiquement l'histoire, ni de la transcrire servilement ; mais il faut faire une *théorie* de l'histoire religieuse de l'humanité.

Les pages que M. T. consacre à la méthode de la morphologie religieuse sont courtes, denses et claires. Pour lui, la science des religions est une science à part, distincte de toutes les autres ; les phénomènes dont elle s'occupe sont tellement spéciaux que des méthodes spéciales sont nécessaires pour les étudier. Le sentiment religieux, les formes qu'il a revêtues dans l'humanité, l'impression première de la divinité, les progrès de la Révélation dans l'histoire constituent un objet de recherche tout à fait *sui generis* et qui doit ressortir à une discipline indépendante. Certes, M. T. sait toute l'importance des sciences connexes ; mais il veut qu'elles soient pour sa science des auxiliaires et non des tutrices. L'histoire pure et simple des religions est un instrument indispensable, puisque c'est elle qui fournit le matériel des faits et garantit leur exactitude. Mais l'histoire descriptive est insuffisante ; elle n'épuise pas les exigences rationnelles. Les filiations historiques sont d'assez chétive importance. C'est surtout à propos des religions qu'on peut constater que les institutions se propagent, non pas simplement par voie d'emprunt et d'imitation machinale, mais en vertu de leurs caractères internes et suivant la façon dont elles s'harmonisent avec le milieu qui les reçoit. Toute conversion qui n'est pas fondée sur certaines qualités du peuple converti et de la religion prêchée est superficielle et nulle. L'enregistrement des événements religieux, dans leur ordre extérieur et apparent, n'est donc pas l'étude des religions en elles-mêmes ; c'est aux caractères intérieurs que la science

doit s'attacher. — Il en est de même des autres disciplines. La linguistique, qui tend à envahir l'histoire religieuse, a, sans doute un rôle utile à jouer en mythologie et en mythologie comparée ; mais elle ne peut explorer qu'un domaine restreint. L'anthropologie est fondée à s'occuper des religions qui sont choses humaines ; la psychologie plus encore, puisque la religion est un fait de conscience, voire même de la conscience individuelle ; la sociologie enfin a le droit de les étudier par leur côté social (organisation des fidèles en Eglises, caractère national, familial des reli- /189/ gions, etc.). Mais la science des religions est indépendante de ces sciences.

Déduire et classer, voilà les deux procédés essentiels de la morphologie religieuse. Elle sera déductive d'abord, puisque l'expérimentation n'est pas possible dans le domaine de l'histoire et qu'il s'agit d'établir une filiation logique entre des faits enregistrés chronologiquement, de trouver les causes en vertu desquelles telle religion déterminée en a produit une autre, de nature identique ou différente. Mais ce sera surtout une science de classification logique, hiérarchique, généalogique. Sans prétendre embrasser l'ensemble des religions, elle les distribuera en grands groupes, d'abord suivant leurs affinités géographiques et historiques, mais surtout d'après leurs ressemblances internes. Elle disposera ces groupes hiérarchiquement, suivant que l'esprit religieux y est plus ou moins dégagé et développé ; puis, dans chacun de ses groupes, elle assignera à chaque religion particulière sa part dans « les progrès de la révélation divine ». Enfin, autant que possible, elle s'attachera à trouver les lois de ce progrès, c'est-à-dire les lois qui dirigent la succession et les variations de ces différentes formes.

Mais y a-t-il des lois qui régissent les progrès de la religion et qui en conditionnent les formes ? M. T. n'en doute pas. En premier lieu, les religions sont œuvre de la raison humaine (et divine, ajoute l'auteur) ; elles ont donc pour lois les lois de la raison. En second lieu, leur développement est conditionné par les lois du progrès humain telles que les constate l'anthropologie. Toute religion fait partie d'une civilisation, d'une culture déterminée ; elle ne peut donc, sous peine de déchéance ou d'échec, ni trop distancer le stade mental et moral où se trouvent ses fidèles, ni trop rester en arrière. La marche de la religion doit suivre celle de la civilisation ; ces deux ordres de faits se développent suivant des lois parallèles. Enfin, en tant qu'une religion consiste en un groupe d'individus associés, en tant qu'elle se fixe et s'organise en Eglise, elle est chose éminemment sociale ; les rites, le culte et même, d'un certain point de vue, le dogme sont des insti-

tutions collectives. A ce titre, elle est soumise aux lois qui gouvernent toute collectivité. C'est pourquoi on la voit, comme les choses de la morale, devenir de plus en plus libre et spirituelle, moins imposée par une autorité extérieure. D'un sens on peut dire que le développement religieux, /190/ comme le développement social, a pour but l'harmonie librement consentie des individus.

Toutefois, ces lois déterminent l'extérieur des religions plus qu'elles n'en définissent et n'en expliquent les caractères. Or il existe des lois véritables de l'évolution religieuse. Il en existe en fait et en droit. En droit, parce que tout, ici-bas, est rationnel, compréhensible, partant soumis à des lois. En fait, parce que nous en trouvons. Une certaine fixité dans les évolutions analogues, la texture presque identique des religions de même genre malgré la diversité des milieux sociaux où elles se réalisent, la manière dont telle religion conditionne telle autre, la direction générale du mouvement religieux, les directions spéciales de ses différents développements, tout cela se peut expliquer ; c'est dire qu'il est possible d'en découvrir les lois.

M. T. admet qu'il existe trois grands groupes, relativement hétérogènes, et qui se rangent naturellement dans cet ordre hiérarchique : les religions de la nature, les religions éthiques, les religions universelles. La forme primitive par laquelle elles ont toutes passé est l'animisme, c'est-à-dire la croyance suivant laquelle tout est animé. Choses visibles et invisibles, réalités tangibles, événements de toute sorte, tout a une âme et c'est dans les choses elles-mêmes qu'habitent les esprits. Par le progrès, l'esprit de la chose se détacha de sa gaine matérielle ; il fut plus libre et l'on eut le *spiritisme*. L'âme des forces naturelles, devenue ainsi fantaisiste, capricieuse, insaisissable dans sa mobilité, dut être encore mieux adorée que ne l'avaient été les esprits de l'animisme. C'est en cet excès de culte que consiste le *fétichisme*, qui apparaît comme une dérivation de la religion de la nature. — D'autre part, l'imagination avait revêtu de formes les esprits qu'elle se figurait derrière les pierres, les montagnes, le tonnerre, le ciel ; elle se les représenta plus ou moins nettement sous l'aspect de choses naturellement animées, soit animales, soit humaines. Dans ce cas, on eut le thériomorphisme, dans l'autre, l'anthropomorphisme. De ces deux formes mythologiques, la première, dont le totémisme est une espèce, ne pouvait rien donner. L'image qui servait de support à l'idée était trop matérielle et trop grossière pour permettre à ces religions un bien haut développement moral et conceptuel. La seconde aboutit aux religions supérieures de la nature,

celles de l'antiquité védique et classique ; les dieux /191/ purent devenir des êtres moraux et supérieurs ; l'idéal, la beauté put pénétrer la religion elle-même.

Mais quelle que fût leur élévation morale, ces religions ont eu un développement limité : entre elles et les religions éthiques, il existe des différences irréductibles. Ainsi, la religion hébraïque se détache nettement sur le fond des religions syriennes, phéniciennes, assyriennes, babyloniennes qui l'entouraient, qui l'influençaient et que professaient des peuples de même race. Ainsi, la religion iranienne s'oppose au védisme, le confucianisme au taoïsme. C'est qu'une figuration mythique du dieu est toujours distincte d'une pure représentation éthique ; un immense cortège de mythes souvent obscènes, de rites souvent incompris et absurdes accompagne les croyances les plus élevées. Aussi l'épuration à laquelle les religions éthiques soumièrent le concept religieux, a-t-elle la valeur d'une véritable création. — Mais ces religions éthiques sont encore nationales. Reprenant les divisions de Kuenen, M. T. leur oppose les religions universelles. Celles-ci (bouddhisme, christianisme, islamisme) furent les plus puissantes manifestations de l'esprit religieux dans l'humanité. Elles sont le point culminant où viennent aboutir et s'épanouir tous les germes que contenaient les religions inférieures ; car celles-ci avaient déjà un caractère moral et rationnel, mais enveloppé et à demi-latent.

De ce point de vue, l'évolution religieuse apparaît donc comme parfaitement continue. Mais si réelle que soit cette continuité, elle n'exclut pas une très grande variété. A chacun des moments de cette évolution, on rencontre une pluralité de courants. Chaque groupe ethnique ou historique de peuples s'est attaché de préférence à un point particulier de la pensée religieuse. Ainsi les religions aryennes ont développé le principe de l'immanence divine ; les religions sémitiques, celui de la transcendance. Les unes ont accentué le caractère humain de la divinité, elles sont théanthropiques ; les autres, le caractère surhumain, elles sont théocratiques. Elles aboutissent, celles-là au panthéisme hindou, celles-ci au transcendantalisme juif, au Dieu fait homme des chrétiens, à l'homme fait Dieu des bouddhistes. On verrait de même les religions particulières s'expliquer et se préciser à la lumière de ce classement. M. T. voudrait montrer comment, d'un même rameau, du rameau aryen par exemple, le moralisme /192/ vestique et le naturisme védique se sont détachés et déterminés.

On voit quelle est l'importance des hypothèses émises par M. T. Nous ne mentionnerons que pour mémoire une multi-

tude de passages ingénieux, notamment ceux où il traite du rôle de l'individu dans les créations religieuses. Il montre comment l'invention religieuse, même celle des prophètes ou des Moïse et des Zoroastre, suppose toujours la continuité et la fatalité du développement historique. A signaler également le développement sur la nécessité où se trouvent les religions éthiques de s'organiser matériellement, de se référer à des livres saints, à l'autorité dogmatique d'une Eglise. Enfin, nous n'insisterons pas davantage sur la conclusion qui se dégage de l'ensemble de cette étude et d'après laquelle la religion se retire de plus en plus de la vie sociale et matérielle pour se réfugier dans la conscience individuelle. Malgré sa simplicité voulue, son absence de tout appareil critique, ce petit livre est donc très nourri d'idées et de faits.

C'est surtout un grand mérite que d'avoir traité logiquement la question de la méthode qui convient à la science des religions et d'en avoir tenté une application. Il y a dans tout cela un vigoureux effort ; mais cet effort est tout philosophique. La science des religions, pour M. T., ne se distingue pas de la philosophie des religions (et de la religion). Elle en est, pourtant, très différente. Une science est définie parce qu'elle étudie un ordre de faits définis à l'aide d'une méthode définie. Or, nous chercherions vainement dans l'œuvre de M. T. une définition rationnelle, provisoire ou définitive, de la religion. De même, sa méthode consiste en une spéculation très générale portant immédiatement sur l'ensemble des faits et des religions. Sans doute, cette classification générale des religions a son utilité ; elle sert de guide à la recherche ; mais elle est loin d'être un acquit pour la science. On peut même penser que semblable tentative restera longtemps infructueuse. Il semble que l'Ecole anglaise de la *Comparative religion* a eu une plus exacte notion des difficultés. Ces savants ont tout de suite évité ces questions trop vastes et se sont contentés de comparer les différentes formes d'institutions religieuses dans les diverses religions ; et encore pourrait-on reprocher même à leurs recherches de n'être pas renfermées dans des limites assez précises. L'avenir semble être aux monographies comparatives et approfondies.

/193/ Si M. T. a donné ce caractère philosophique à sa recherche, s'il a tenté, chose impossible, une science de la religion, s'il a abouti trop vite à des résultats trop généraux, c'est qu'il n'a pas aperçu le biais par lequel, en ce qui concerne les phénomènes religieux, on peut satisfaire à la fois aux exigences historiques et philologiques et aux nécessités d'une explication scientifique : c'est la méthode sociologique. Grâce à elle, les faits de l'ordre religieux apparaissent comme choses

objectives et naturelles ; ils ont une existence en dehors des instants fugaces où l'individu les agit et les pense ; ils font partie d'un tout réel, c'est celui que forment les choses sociales, et ils y ont une fonction utile à remplir. Grâce à la sociologie, on peut les étudier comparativement tout en poussant aussi loin que possible les analyses de détail qui gardent toute leur valeur. Tout reste ainsi à sa place et pourtant tout rentre, ou peut rentrer, dans un système indéfiniment perfectible ; ce qui est le caractère même de toute science.

[LA SCIENCE RELIGIEUSE SELON TIELE II.]  
(1900) \*

En analysant ici-même, l'an dernier, la première partie du livre de M. Tiele, nous avons mal compris ce que devait être la seconde, qu'il annonçait dès lors sous le nom d'ontologie. Le vague de certaines expressions nous avait fait croire qu'elle serait une sorte de théologie rationnelle. L'ouvrage que nous avons maintenant entre les mains a un tout autre caractère<sup>1</sup>. /196/ Certes la théologie n'en est pas absente ; cependant l'auteur reste sur le terrain des faits. Il se propose de chercher ce qu'il y a de commun entre toutes les religions, le fond constant que recouvrent les manifestations diverses de la vie religieuse. Non pas qu'il songe à retrouver Dieu directement ; il veut seulement atteindre ce qu'il y a de religieux dans l'homme, l'essence et l'origine de la religion en général. On voit que la manière même dont se pose le problème suppose une sorte d'opposition entre la religion et ses manifestations ; mais comme la pensée de M. T. est assez vague sur ce point, nous ne nous y arrêtons point.

Et d'abord, quel est l'élément permanent qui se retrouve dans toutes les conceptions de Dieu ? C'est, dit l'auteur, l'idée d'un « pouvoir surhumain », affranchi des limites de l'activité humaine. L'évolution de l'idée de Dieu a consisté à préciser de plus en plus cette notion. On s'est représenté le monde divin comme inscrutable, comme spirituel ; on y a introduit l'élément moral qui, dans le principe, en était relativement absent. On a réduit progressivement les multiples figures du dieu. Mais, sous ces formes diverses, l'idée fonda-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, Part II, Ontological. Londres et Edimbourg, 1899.

mentale est partout la même. On voit que M. T. abandonne ainsi une partie de ses anciennes théories animistes. Il ne fait plus de Dieu un être surnaturel et suprasensible ; il admet qu'il peut revêtir des formes matérielles et vivre dans la nature.

Dieu défini, on peut déterminer ses rapports avec l'homme. Toute religion les a conçus de deux façons. Dieu est séparé des hommes et il est en eux. Divers thèmes essentiels de la pensée religieuse s'expliquent par cette double conception. Voilà comment l'homme est souvent représenté comme le fils de Dieu, comme son égal. Voilà d'où viennent et la légende du Paradis où les hommes, soit dans le passé, soit dans l'avenir, sont censés jouir d'une vie divine, et surtout la croyance à l'intermédiaire, à l'homme-dieu dont le suprême achèvement est la foi dans le Christ. Suivant notre auteur, cette notion du fils de Dieu sauveur des hommes, serait tout à fait fondamentale ; elle répondrait aux besoins de toute religion, besoin de communier, d'exprimer l'infini à l'aide du fini, de se sauver.

Telles seraient les idées religieuses essentielles. Mais ces idées se manifestent par des actes qui constituent le culte /197/ Celui-ci n'est pas l'essence de la religion, mais il en est l'expression nécessaire ; il figure la mise en relation de l'homme avec Dieu. Il comprend deux grandes sortes de rites. Il y a d'abord la prière, qui est un élément de toute religion et qui est d'un usage universel. Elle n'a aucun rapport avec l'incantation magique ; mais elle est, dès le début, une conversation spirituelle avec Dieu. En second lieu, il y a l'offrande et le sacrifice. Toute religion exprime le besoin que ressent l'homme de se donner, lui ou ses biens, à la divinité.

Mais la religion ne se traduit pas seulement au dehors par des actes individuels. Elle a un « côté social » et s'exprime par un organe social. Autour de la loi religieuse, de la révélation, s'est constituée l'association des fidèles, l'Eglise, « manifestation sociale de la religion ». L'Eglise n'est pas, d'ailleurs, une institution artificielle ; elle émane de l'émotion religieuse, du besoin que l'on a de la communiquer, de s'unir à d'autres hommes pour la renforcer et l'épurer. De là résulte la tendance des religions à étendre leur cercle d'action. Il est vrai que l'Eglise peut dégénérer et devenir un instrument d'oppression pour les consciences. Mais alors c'est qu'elle cesse d'être elle-même.

Ces éléments vitaux de la religion une fois déterminés, on peut atteindre l'essence même et l'origine de la religion. Il suffit de les analyser afin de trouver ce qui leur donne naissance, la notion d'où dérivent toutes les croyances et tous les

actes. Suivant notre auteur, c'est la notion d'un pouvoir sur-humain et de sa parenté avec nous. De là vient le besoin d'adorer et le besoin de s'unir ; le premier produit le culte et du second résulte l'Eglise. D'autre part, l'origine de la religion peut être déterminée en dehors de toute recherche métaphysique et par la seule analyse psychologique. Elle dérive de la nature même de l'esprit humain ; elle est au centre de notre vie spirituelle sans tenir spécialement à telle ou telle faculté. Et comme cette organisation psychique lui paraît être essentielle à l'homme, M. T. conclut que la religion devra nécessairement durer autant que l'humanité.

C'est un fait remarquable qu'un ouvrage, sous la trame duquel on sent toute une science dont l'auteur ne veut pas faire montre, appelle cependant des réserves et des critiques de première importance. C'est que, malgré des tendances /198/ rationalistes qu'on ne saurait trop remarquer, le point de vue fondamental et la méthode n'ont rien de proprement scientifique. D'abord les postulats théologiques sont manifestes. M. T. croit, pour ainsi dire, *a priori* que les intérêts de la vraie science et les intérêts de la religion coïncident, et il entend, au fond, faire œuvre d'édification. Par moments, surtout quand il parle du dieu intérieur, il semble vraiment enseigner une théologie, déduite d'une philosophie des religions. En second lieu, sa méthode de démonstration est presque exclusivement dialectique et idéologique. Il n'analyse pas, aussi à fond que possible, des séries de faits méthodiquement définis et historiquement déterminés. Il procède par bloc, en quelque sorte ; sa spéculation porte sur de vastes ensembles, aux contours flottants. C'est dire qu'il analyse, non les faits pris en eux-mêmes, mais l'idée qu'il s'en fait, l'idée de la prière, celle du sacrifice, en illustrant d'exemples cette analyse, toute philosophique, de concepts. Il en résulte des affirmations hâtives, comme quand il déclare qu'il n'y a pas de religion sans prière ou de religion sans dieu. Il en résulte aussi des explications sommaires comme celle de la légende du paradis.

En somme, M. T. procède comme si, entre cette philosophie très générale, qu'il appelle science des religions, et l'histoire concrète des religions particulières il n'y avait pas de milieu ; comme s'il n'y avait de possible que de vastes et vagues généralisations ou des descriptions individuelles. Or, en réalité, d'autres sortes de comparaisons peuvent être tentées, plus restreintes, plus définies, vraiment méthodiques. Par la méthode sociologique, on peut donner aux faits religieux assez de consistance, d'objectivité, pour qu'ils puissent être observés et comparés autrement que d'un point de vue ou trop concret ou trop abstrait. Mais alors il faut suivre une marche

inverse de celle qu'a suivie notre auteur. Le côté social de la religion, la propriété qu'a tout phénomène religieux d'être commun à un groupe d'hommes, devient le caractère essentiel. Partant de là, on peut suivre la filière des faits et passer des manifestations les plus extérieures aux conditions plus lointaines et plus intimes de la vie religieuse. Mais quand on essaie d'atteindre celles-ci du premier coup, par simple introspection, on met ses préjugés, ses impressions personnelles et subjectives à la place des choses.

[LEÇONS SUR LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA PRIÈRE]  
(1902-1903) \*

/29/ Recherche d'une définition du rite religieux en général et de la prière en particulier. — Ce qu'il faut entendre par « formes élémentaires » de cette pratique religieuse ; analyse détaillée de documents ethnographiques et inductions que l'on est autorisé à en tirer. — Inventaire soigneux de tous les faits connus sur les rites oraux des Australiens : les formules répétées au cours d'actes suffisamment religieux y sont à peu près toutes d'un caractère uniforme et consistent en formules simples, sans mention de puissance divine répétées d'une façon continue par des groupes d'individus.

/99/ [...] Le cours de cette année, par une revision complète et critique des documents publiés jusqu'à ce jour, a permis de montrer que ces conclusions pouvaient et devaient s'étendre à toutes les religions australiennes. Le rituel oral funéraire, l'incantation magique, ont paru constitués, alors que le rituel précatif ne l'était pas encore. Ce qui sera un jour la prière proprement dite, est encore un complexus rudimentaire de formules, uniformes, simples, à efficacité quasi magique, répétées à satiété par de petits groupes de gens.

Ce caractère général étant posé, il s'est agi d'expliquer que des hommes aient pu croire à l'efficacité religieuse de telles paroles. Par une analyse des conditions religieuses et sociales où ces formules sont répétées, il a été montré comment une telle croyance était possible. Il a été enfin retrouvé, dans les faits exposés au cours du travail de ces deux années, un certain nombre d'états d'excitation et d'extase collective, où, les documents l'établissent, une sorte de croyance hypnotique se généralise dans tout un groupe d'individus. — Ces états ont paru explicatifs des formes élémentaires, non seulement de la prière, mais même de tout rite oral en général.

\* Extraites des *Annuaire*s de l'École des hautes études, Paris, 1902-1903 et 1903-1904.

## Rites divers

[CÉRÉMONIES CONCERNANT LE SERPENT CHEZ LES INDIENS  
TUSAYANS]  
(1899) \*

/233/ L'auteur avait étudié précédemment les fêtes du serpent chez les Indiens de Walpi ; il nous donne cette fois<sup>1</sup> les résultats de son enquête dans trois autres colonies indiennes du voisinage. L'étude est remarquable de bonne foi, de précision, de sûreté. Elle est à lire pour quiconque refuse de croire à l'excellence de certains documents ethnographiques : photographies, descriptions schématiques, plans, dates, rien n'y manque (sauf le texte des prières). Combien de pareils renseignements ne surpassent-ils pas les pauvres indications que nous avons sur certains cultes locaux de la Grèce !

Ces cérémonies ont lieu fin août ; elles durent plusieurs jours. Elles sont accomplies conjointement par deux confréries, celle du /234/ serpent et celle de l'antilope. Il n'est pas possible de les décrire ici dans toute leur complexité ; en voici, du moins, les éléments essentiels. — A jour fixe, on construit, dans la chambre sacrée, un autel symbolique de l'antilope. Au milieu se trouve le *kisi*, gerbe formée d'épis de maïs, de blé et de melon. Les prêtres en font le tour et l'aspergent de farine sacrée. Le lendemain, danse de l'antilope. Puis au soir du dernier jour, danse du serpent. Les prêtres des deux confréries tournent autour du *kisi* et chacun, en passant, jette dessus de la farine sacrée. Un homme est caché dans le *kisi* avec les serpents ; chacun des membres de la confrérie du serpent reçoit de cet homme un de ces reptiles, le prend à la main et le tient dans sa bouche. On les asperge ensuite d'eau-médecine. Sur l'autel, on répand encore de la farine sacrée, on y place ensuite les serpents sur lesquels hommes et femmes viennent cracher. On les recouvre de farine, et, à un moment donné, les prêtres s'en emparent et vont les porter aux quatre coins de l'horizon.

M. F. montre bien que ces cérémonies font partie des rites

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 2.

1. Fewkes, Jesse, Walter, *Tusayan Snake Ceremonies*. 16<sup>e</sup> Annual Report of Ethnology, Washington, 1897.

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

agraires : la date à laquelle elles ont lieu, la nature des pratiques qui les constituent en sont la preuve. Les rites des antilopes ont pour but la croissance du blé, les rites du serpent, la chute de la pluie. L'auteur fait très bien voir comment ces deux ordres de rites se sont peu à peu unis, mêlés, intriqués les uns dans les autres par suite de l'association des deux confréries. — Nous suivrions moins volontiers M. F. dans les hypothèses qu'il fait sur le caractère récent de ces usages.

## COUTUMES DE FUMER CHEZ LES ABORIGÈNES AMÉRICAINS (1901) \*

/226/ Le livre de M. Mc Guire<sup>1</sup> est essentiellement une description des diverses collections de pipes américaines, dont la plupart se trouvent centralisées au Musée National des Etats-Unis. Il a pour but, avant tout, d'en classer les types et d'en faire une histoire. Nous n'avons pas à le suivre sur ce terrain, qui appartient proprement à une sorte de technologie sociologique.

Les renseignements concernant les rites dont la pipe était l'instrument sont naturellement dispersés dans ce livre. Malheureusement l'auteur, dont les connaissances ethnographiques sont aussi vastes que les connaissances archéologiques, n'en donne nulle part un aperçu systématique et comparatif. Et même, en général, il se borne à la description pure et à la reproduction des informations plus ou moins sûres d'anciens voyageurs.

M. Mc Guire établit facilement que les usages concernant le tabac étaient répandus dans toute l'Amérique septentrionale et centrale avant l'arrivée des Européens. Ils se présentent, d'ailleurs, avec une extraordinaire uniformité, du Pacifique à l'Atlantique ; au Mexique nous nous trouvons en présence de rites absolument analogues, pratiqués avec des instruments analogues. L'« herbe sacrée » sert partout à des usages religieux,

---

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 4.

1. J. Mac Guire, « Pipes and Smoking Customs of the American Aborigines, Based on Material in the U. S. National Museum ». Extrait du *Report of the U. S. Nat. Mus.* 1897. — Washington, 1899.

à la « médecine », aux « traités », à toutes les « occasions sociales ». Même le manuel rituel est uniforme. La fumigation par l'homme-médecine d'une partie du corps malade se rencontre aussi bien chez les Indiens du Rio Negro que chez les Tlinkits. Le cérémonial de la « danse du calumet » est homogène dans presque toutes les nations Peaux-Rouges : fumer en commun, présenter la pipe et la fumée aux six points cardinaux (le ciel et la terre, c'est-à-dire le haut et le bas, formant les deux points supplémentaires), la faire circuler de droite à gauche, danser et prononcer des formules, sont des rites constants. De même la signification des divers calumets, de guerre, de paix, de cérémonie religieuse, est partout établie. De même, encore, la figuration sur les pipes du totem de leur propriétaire, pour n'être pas constante, n'en est pas moins très fréquente, dans tout le continent.

M. Mc Guire ne tente pas l'explication de ces faits. Le sociologue remarquera dans son travail plusieurs données qui pourront servir de point d'attache à des hypothèses. En premier lieu, il y a le fait que, dans certains cas, chez les Aztèques, chez les Mokis, les nuages de fumée sont produits symboliquement pour créer de la pluie ; il y a ensuite la nature intoxicante du tabac qui produit des extases /227/ religieuses ; enfin il semble que la fumée constitue une atmosphère religieuse spéciale, où tout ce qui se passe devient sacré : serments et contrats, formules, rites magiques. Le tabac serait ainsi « le symbole du monde spirituel ».

[FÊTES MEXICAINES]  
(1901) \*

/233/ M. Seler est, on le sait, l'un des américanistes les plus compétents. Très apparemment, même pour ne juger que les choses du dehors, on le voit appliquer les principes d'une saine critique à ces faits si peu étudiés et si intéressants que présentent les religions du Mexique avant la conquête<sup>1</sup>.

Ce travail consiste en trois parties, toutes trois descrip-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 4.

1. E. Seler, « Die bildlichen Darstellungen der mexikanischen Jahresfeste. — Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner ». *Veröffentlich. a. d. kgl. Mus. f. Völkerk.* VI, 2, 4. Berlin, 1899.

tives, mais dont l'un apporte des renseignements doctrinaux importants. Il y a d'abord l'étude sur les représentations figurées des fêtes mexicaines dans un manuscrit de Florence. Puis une traduction exacte, sur le texte aztèque original du manuscrit de Sahagun, occupe la fin du volume. Et cette traduction paraphrasée est précédée par une importante étude de cinq des 18 fêtes annuelles.

On sait que l'année ecclésiastique mexicaine et, on peut le dire, centre-américaine était divisée en dix-huit mois de vingt jours, plus cinq jours sans nom et néfastes. Chaque mois est l'objet de fêtes, de fins de fêtes et de préparatifs de fêtes. Naturellement ces vastes ensembles de cérémonies, à périodicité régulière, portent un caractère sacerdotal extrêmement marqué. Mais comme système rituel elles ont une valeur tout à fait remarquable. Aussi le travail de M. Seler a-t-il, d'abord, une grande importance pour l'étude du sacrifice : les sacrifices humains à déification de la victime (fête I et II) et déification des sacrifiants qui revêtent la peau de la victime, sont des faits bien connus mais que nous connaissons maintenant plus à fond. De même, les rites d'entrée de sacralisation en vue des fêtes, les rites communiels et expiatoires pratiqués dans bien des cas, apparaissent avec plus de clarté qu'auparavant. C'est aussi au cours d'une très vaste étude sur la fête Toxcatl, que l'auteur nous donne un bon tableau sur la fête périodique (tous les cinquante-deux ans) par laquelle les Mexicains renouvelaient le feu sacrificiel, et revivifiaient par leur sacrifice et par des rites appropriés le soleil nouveau du siècle mexicain nouveau. Cette fête n'est d'ailleurs qu'un agrandissement de la fête annuelle où Tezcatlipoca (le soleil royal noir du jour et de la nuit) était régulièrement engendré à nouveau.

/234/ Malheureusement, tout ce travail manquant un peu d'arrangements nécessaires, des données précieuses se trouvent éparses çà et là. Ces études se présentent dans l'ordre hasardeux que dicte un commentaire et on les demêlerait difficilement. L'auteur insiste à plusieurs reprises sur le caractère agraire de toutes ces fêtes, sur leur histoire et leurs transformations progressives, sur les localités où elles étaient plus spécialement accomplies. Sur la mythologie qui y fonctionne il nous donne aussi des aperçus systématiques (voy. en particulier ce qui concerne Xipe et Tezcatlipoca, *index, ad verb.*). Sur les représentations figurées, M. Seler donne d'excellentes études analytiques. Elles sont intéressantes pour qui veut étudier les dédoublements, les confusions, les développements, les différenciations des images mythiques, d'après des documents absolument authentiques [...].

LES RITES DE PASSAGE  
(1910) \*

/200/ Selon M. V. Gennep, un très grand nombre de rites sont composés de rites simples qui se succèdent dans un ordre déterminé, suivant des cycles, des alternances, des séquences nécessaires. L'un de ces groupes de rites serait formé par ce que l'auteur appelle les rites de passage : il entend par là ceux qui préparent, accompagnent, réalisent, consacrent un changement d'état, de position, de situation soit des personnes soit des choses. C'est la séquence spéciale de ces rites qu'il entreprend de déterminer<sup>1</sup>.

Ils comprennent suivant lui trois moments : séparation, marge, agrégation.

Les rites de séparation ou rites préliminaires sont ceux qui concernent l'exclusion de l'étranger, l'interdiction de la grossesse, l'enlèvement du jeune initié, la réclusion de la fille pubère, les isolements des fiancés, etc. Ils séparent la chose ou la personne du milieu dont elles faisaient partie. Sous le nom de rites d'agrégation, M. V. G. comprend tous ceux par lesquels l'être qu'il s'agit de promouvoir à son état définitif est enfin agrégé, accepté, reçu dans « le cercle magique » dont il doit faire partie. Ce sont ceux qui consacrent l'entrée de l'étranger (adoption, commensalité, prêt de la femme), c'est la présentation de l'enfant à la terre, à la lune, au foyer ; c'est l'intronisation aux *sacra* tribaux, à ceux des confréries, le sacre du prêtre, du roi ; c'est le rituel des funérailles définitives, etc. Les rites de marge ou liminaires sont intermédiaires entre les premiers et les seconds, entre le moment où l'on arrête devant le seuil et celui où l'on est définitivement admis dans la maison ; c'est le séjour au bois, au camp des /201/ hommes ; c'est la période pendant laquelle on éprouve le jeune initié, celle du deuil et des funérailles, etc.

Mais M. V. G. ne se contente pas de retrouver ainsi ces séquences dans des rituels qui font passer un sujet d'un état religieux à un autre et impliquent une initiation. Il ne voit partout que passages, avec séparation, marge et agrégation. Il y a plus, cette loi, suivant lui, domine toutes les représentations religieuses : c'est la loi même du rythme de la pensée ;

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. Van Gennep, *Les rites de passage*. Paris, 1909.

c'est l'origine des théories de la réincarnation, des morts et renaissances de l'individu, de l'initié de la végétation, du monde ; c'est l'origine des philosophies depuis celle de la Grèce jusqu'à celle de Nietzsche, etc. En définitive, ce travail embrasse à peu près toutes les questions que peut se poser la science des religions.

Et en effet, en un sens, il est de toute évidence qu'il n'est pas de rite qui n'implique quelque passage. Comme il n'y a au monde que du sacré ou profane et comme tout rite positif est l'acte soit d'un profane qui se consacre, soit d'un personnage sacré qui agit au bénéfice du profane, il y a toujours changement d'état, passage d'une condition dans l'autre. Si l'on agit rituellement, c'est pour changer quelque chose. Portée à ce degré de généralité, la thèse devient un truisme.

Mais l'objet du livre n'est pas d'établir cette conception générale. Ce que veut avant tout l'auteur, c'est déterminer la séquence propre aux rites du passage. Or, à notre avis, la séquence proposée — séparation, marge, agrégation — n'est pas exacte dans un grand nombre de cas. M. V. G. dit que « la série type des rites de passage fournit l'armature du sacrifice ». Nous croyons, sans doute, comme nous l'avons exposé ici-même autrefois, que le sacrifice comprend un prélude, l'entrée ; un drame, la destruction de la victime ; une conclusion, la sortie. Mais il est impossible d'admettre que les rites qui consistent à préparer la victime, les instruments, les sacrificateurs et les sacrificants ne soient que des séparations. C'est que qui dit consécration dit à la fois séparation et qualification ; l'objet ou le sujet consacrés acquièrent une qualité en même temps qu'ils se défont d'une autre, ils sont agrégés en même temps que séparés. La nomenclature de M. V. G. est fautive sur ce point. Elle ne s'applique pas non plus à la victime, ni aux processus par lesquels on l'expulse ou on se l'assimile, ni à plus forte raison à ceux par lesquels on rentre dans le profane. Nous craignons, en un mot, que ces distinctions ne soient quelque peu arbitraires. Partout les séparations et les agrégations, ou, pour parler le langage que nous employons de préférence, les rites positifs et les rites négatifs se combinent d'une manière inextricable. Le sacrificant se lustre pour sortir du monde profane ; mais il se lustre aussi pour s'introduire dans le monde sacré. Le jeûne, par exemple, est un moyen de se détacher du monde vulgaire, mais il accompagne très souvent les grandes cérémonies qui font pénétrer le fidèle au cœur même des choses sacrées.

La méthode employée est celle qui est en usage dans l'école anthropologique. Au lieu de faire porter l'analyse sur quel-

ques faits typiques que l'on peut étudier avec précision, l'auteur fait une sorte de randonnée à travers toute l'histoire et toute l'ethnographie. De même qu'il traite de tous les rites, il met à contribution tous les rituels, ceux de la Chine, de l'Islam, de l'Australie, de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Eglise catholique, etc. Nous avons souvent dit les inconvénients de ces revues tumultueuses.

[ALLIANCES PAR LE SANG ET LE CRACHAT]  
(1910) \*

/420/ Les Wadschagga sont une peuplade montagnarde, de la chaîne et des environs du Kilimandscharo, de race et de civilisation bantou, mais fortement influencée par les races et la civilisation des Nègres du Nil. Merker, connu aussi pour son travail sur les Masai, nous avait donné déjà une idée de leur droit. M. Raum, qui s'était signalé en nous donnant de précieux renseignements sur leur religion, étudie ici un rituel d'alliance fort important<sup>1</sup>. C'est l'alliance par le sang et le crachat. Le mot de *mma*, dit M. R., désigne non seulement le rite, sa forme, mais encore, en fait, la partie de substance organique qui est passée, par ingestion, du corps de l'un dans le corps de l'autre, partie à laquelle s'attache le lien de sang, comme un nœud, un « ban » magique ; et enfin le *mma* désigne encore ce ban magique lui-même ». En principe, c'est un rituel d'ordre politique, il est réservé aux chefs, à leurs alliances, à leurs traités de paix, qui impliquent toujours la reconnaissance d'une sorte de vassalité du vaincu vis-à-vis du vainqueur. Il lie d'ordinaire, non seulement les deux chefs comme un fils à un père, mais les principaux personnages des deux principautés.

Le rituel proprement dit est précédé d'une sorte de doublet, de diminutif, une sorte d'échange d'anneaux, et de crachats. La cérémonie se fait, dans la cour du vainqueur, sous la direction des vieillards du lieu, et en présence seulement de quelques témoins qui participent aux rites de consécration et d'imprécation. Il consiste en une série de malédictions évo-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. J. Raum, « Blut-und Speichelbünde bei den Wadschagga ». *Archiv f. Religionswiss.*, 1907, X.

quées sur le contractant au cas où il violerait, d'une façon ou d'une autre, son contrat d'alliance, et de bénédictions éventuelles pour le cas où, suivant les multiples hypothèses énumérées, il l'observerait. Les formules sont alternativement répétées, approuvées par les vieillards, les contractants. Elles enchantent et le contrat, et la peau de la chèvre sacrifiée sur laquelle les contractants se tiennent, et le sang, qu'au moment le plus solennel les deux chefs, puis les repré- /421/ tants des deux parties, s'extraient du bras. Ils sucent le sang l'un de l'autre, on lève la peau de chèvre, et c'est dans la maison du chef que les contractants se crachent dans la bouche.

Mais ce contrat d'alliance a pu évoluer dans deux sens. D'une part, dans le cas d'alliance purement politique, la cérémonie entre les deux chefs ne suffit pas, et l'on fait une cérémonie qui donne une force sacramentaire aux formules des troupes rassemblées, entourées d'une corde, et dont les victimes sacrifiées ont fait le tour. Autrefois c'étaient des initiations sanglantes ou des sacrifices humains qui accompagnaient ces rites. D'autre part, ce procédé juridique a pu, soit avec l'autorisation du chef, soit en secret, servir à des contrats individuels ; on s'assure ainsi la bonne foi du tuteur, du dépositaire, du complice. Dans ce cas, le rite se réduit à la forme simple de l'échange des crachats, soit dans une boisson, soit même directement.

On voit ici, dans un fait extrêmement typique, rassemblés bien des éléments qui ont fondé ailleurs le droit contractuel

#### RAPPORTS ENTRE ASPECTS RELIGIEUX ET SOCIOLOGIQUE DES RITES (1934) \*

Tous les grands anthropologues d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande — Tylor, Sumner Maine, Robertson Smith, Rivers — furent fondateurs à la fois de la sociologie et de la science comparée des religions. Avec les vétérans comme Sir Frazer et Haddon, ils ont pu presque tous traiter le problème des rites sous un angle sociologique.

On donne trois définitions : — les rites sont des actes

---

\* Traduction du résumé d'une communication présentée en anglais au *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Institut Royal d'Anthropologie, Londres. (Traduction de l'éditeur).

traditionnels ayant une efficace spécifique (*mana*) ; les mythes sont des croyances traditionnelles que la société et l'organisation religieuse qu'elle a construite inculquent aux individus ; les organisations religieuses sont les différents groupes qui pratiquent les rites et croient aux mythes.

L'aspect social de chacun de ces trois éléments qui, mis ensemble, constituent une religion, apparaît immédiatement. En tant qu'illustration et démonstration des précédents, on se propose de présenter la description du rapport entre la société, les rites et les mythes chez les Maoris, en ce qui regarde, plus particulièrement, deux problèmes : le premier, c'est une institution ou plutôt un jeu, une espèce de « *pas géant* », de « *mât de Cocagne* » et de « *mont de Cocagne* ». Ceci est relié fortement à des grandes idées cosmologiques et à des fonctions sociales importantes. Il est en rapport avec les conceptions comme l'ascension des dieux vers le douzième ciel, avec l'ascension semblable du chef et aussi avec le « *potlatch* ».

Quant au second problème, celui-ci touche à un objet rituel, le très précieux *tiki* qui est une sculpture en jade en forme de fœtus, parfois jolie, même très belle, que les femmes nobles portent au cou afin de s'assurer la fécondité et se protéger contre la sorcellerie. Ces *tiki*, qui représentent également le *phallus*, les premiers hommes, l'acte créateur, ces *tiki* sont avant tout des figurations du macrocosme et du microcosme, celle de Dieu. Ils sont reliés d'une part à l'ensemble de la cosmogonie maori et d'autre part à tout le rituel maori : rites nuptiaux, agraires, de pêche (culte de l'anguille), etc.

Il est naturel et inévitable que les problèmes sociaux soient distincts les uns des autres. Cependant, les secteurs de la recherche ne devraient pas être séparés ; ils devraient s'attacher à l'étude des rapports entre les faits qui sont autant d'instruments de l'explication. De même, l'anthropologie sociale doit de temps à autre s'adjoindre à l'anthropologie psychologique et à l'anthropologie biologique. Voilà qui vient d'être fait fort heureusement à ce Congrès [1].

[1] Voici le résumé des remarques que fit le professeur H. J. Rose (de Saint Andrews) à la suite de l'exposé de Mauss :

Tout en appréciant la contribution de l'école sociologique française, l'orateur doute que l'on puisse supposer universellement valable l'unité de la société, des rites et des mythes. En effet, 1) la société conditionne mais ne crée pas des mythes, partant la mythologie doit être l'œuvre d'un individu ou des individus particulièrement doués ; les rites en sont

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

souvent des expressions, les gestes remplaçant les mots ;  
2) quel que fût primitivement le rapport entre rites et mythes, il est évident que beaucoup de mythes, e. g. les cosmogonies grecques, ne présentent aucune relation décelable avec des rites, tandis que certains rites ne correspondent à aucun mythe nettement articulé.

annexe

systemes religieux et juridiques  
de quelques populations archaïques

[RELIGIONS EN AFRIQUE OCCIDENTALE]  
(1898) \*

/179/ Cette relation de voyage<sup>1</sup> est captivante par la simplicité du style et le naturel avec lequel sont exprimées les émotions de l'intrépide voyageuse. Mais c'est, de plus, un livre d'une véritable valeur scientifique. Depuis les travaux du colonel Ellis, il n'y a pas eu d'aussi importante étude sur les religions et les sociétés nègres. Miss Kingsley ne raconte que ce qu'elle a vu, ou bien ne nous donne que des renseignements qu'elle tient d'anciens résidents, connaissant bien les indigènes, leurs langues et leurs mœurs. Une grande partie de ces informations proviennent du Dr Nassau, le plus ancien des missionnaires de la côte, et sont certainement de premier ordre. De plus, elle met toute sa conscience à localiser strictement les usages et les traditions qu'elle nous décrit. Enfin elle s'abstient d'interpréter, sauf pour rapporter l'explication que d'autres, indigènes ou observateurs, lui donnent comme naturelle.

Le livre de Miss K. contient, éparés à vrai dire, mais non moins précieux, un certain nombre de renseignements qui intéressent d'autres sociologues que l'historien des religions. Une étude approfondie du commerce chez les nègres forme un long appendice, et pourrait servir grandement à des éco-/180/ nomistes. Une dissertation peu banale sur la mentalité des nègres, leurs différentes aptitudes, sur les langages, les gestes, l'imagination forme un véritable essai de psychologie sociale. Les juristes auraient à se servir de ce que Miss K. nous dit du fonctionnement des lois du clan, des ordalies, des punitions pour l'adultère et le vol, de l'organisation de la propriété. Ils auraient à remarquer la structure maternelle de la famille : le droit de succession de l'oncle, le fait que chez les M'pongwe, on achète la fiancée à l'oncle et à la mère en sont des preuves suffisantes ; le caractère pour ainsi dire économique du mariage, dans la plupart des peuplades, sauf chez les Fans où il a un aspect religieux ; la coutume du mariage des enfants résultant plutôt de la dégé-

---

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 1.

1. Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa, Congo Français, Corisco and Camerons*, Londres, 1897.

nérescence des tribus ; l'organisation de la polygamie dépendant de causes économiques et sociales ; voilà une série de faits que Miss K. verse dans le courant sociologique.

Mais tout cela n'est que par surcroît ; l'étude générale du fétichisme est la partie centrale du livre. Naturellement Miss K. refuse de reconnaître l'exactitude et la valeur du terme de fétiche, qui désigne tout au plus certaines amulettes ; naturellement aussi, elle s'en sert constamment ainsi que du mot joujou (français, employé par les indigènes), parce que c'est un mot commode. Comme, sur ce point, les recherches de Miss K. ne semblent pas avoir abouti à dissiper toute confusion, je me permets de ne pas utiliser exclusivement sa terminologie. — C'est le tableau absolument général des religions nègres, sauf de certaines religions bantu, que Miss K. nous offre, en se réservant de le compléter. Certaines institutions sont étudiées plutôt chez telle tribu que chez telle autre, suivant que Miss K. a eu des rapports plus ou moins étroits avec elle, et que son séjour l'a mise en contact avec telle ou telle coutume plutôt qu'avec une autre. Au point de vue ethnographique pur, il n'y a certes rien à dire. Au point de vue sociologique, le plan suivi doit être critiqué. Il n'est pas possible de compléter par un fait emprunté aux Guinéens une description dont la plupart des termes sont congolais et réciproquement. Miss K. aurait eu une façon bien simple de garder les différences réelles, tout en marquant les ressemblances, c'était de comparer. Le champ était assez vaste pour que la chose fût possible. Miss K. a d'ailleurs procédé d'après cette dernière méthode pour les croyances concernant la vie /181/ d'au-delà. Pourquoi n'a-t-elle pas fait de même pour le reste ? Cette critique générale faite, je n'en vois pas d'autre nécessaire.

Miss K. ne constate pas, comme le Dr Ellis, l'existence du totémisme chez les nègres. Ceci n'enlève, d'ailleurs, aucunement leur valeur aux renseignements de ce dernier ; mais un certain nombre des faits qu'il invoquait devront dorénavant se ranger soit parmi les pratiques des sociétés secrètes, soit parmi les interdictions religieuses individuelles. En effet, les cultes thériomorphiques semblent assez spéciaux aux nombreuses associations religieuses tout à fait comparables aux associations mélanésiennes. Elles ont, il est vrai, un but politique et commercial ; mais, comme elles se constituent autour d'un esprit (crocodile ou léopard), que l'on cherche dans la brousse ou sur la mer et que l'on amène au milieu de mystères dont les femmes sont soigneusement écartées ; comme, dans ces mystères, s'exécutent des meurtres accompagnés ou non de scènes de cannibalisme, et, en tout cas, des initiations, le caractère religieux en est excessivement marqué. Seulement, par

leur liaison avec ces pratiques, les sociétés secrètes semblent bien n'être qu'une concentration du totémisme. D'autre part, certaines interdictions, que l'on a cru d'origine totémique, sont rigoureusement individuelles : chaque individu a son « *orunda* » particulier. Il est défendu à un tel de manger du poisson, à un autre de cuire sur le bateau ou en voyage. Le faire serait vouloir mourir. C'est le devin, ou bien l'individu lui-même à son initiation, qui ont fixé cet *orunda*. Ainsi, dans toutes les religions nègres, fonctionne cette pratique, thème général des contes de fées, de la chose interdite spécialement par les esprits à tel ou tel individu.

Pour le reste, les caractères normaux sont des plus accentués : la vertu magique du sang, de la salive, l'action curative du sacrifice sanguinaire, le caractère sacré de certains lieux qui servent d'asiles, la divinité du chef et de sa famille, ont de nombreux équivalents dans les religions les moins avancées ; l'étude de Miss K. contribuera grandement à en compléter le tableau que la science cherche à dresser. Tout à fait remarquable nous semble la distinction faite, d'après les faits, entre la prière et l'incantation dont l'une accompagne et définit le but du sacrifice et dont l'autre a une vertu magique propre : soit que le sor- /182/ cier, appelé près d'un malade, cherche à enchanter un esprit qui s'est introduit dans le corps et le ronge, pour l'expulser, soit qu'il tente de ramener l'âme qui s'échappe.

La partie du livre où sont étudiées les croyances concernant l'âme après la mort est la plus considérable pour le nombre et l'importance des faits. Pour les idées guinéennes, on peut dire que Miss K. a trouvé la formule : l'esprit est caractérisé par son intégrité, son éternité, « la vie et la mort ne sont que des ombres ». L'âme existait avant la mort, et continue à mener la même existence après. Ou bien elle se réincarne (Bantu, Delta du Niger), ou bien, venant d'au-delà de la mer et de la rivière, elle retourne au lointain pays des morts. De récompenses et de peines on en trouverait peu : le châtement divin est plutôt immédiat que futur. L'âme en effet est très mobile, elle habite même quelquefois hors du corps, une souillure entraîne par elle seule le départ de l'âme et la mort. Le défunt, en même temps qu'il habite le monde futur, hante les siens, la veuve surtout ; les esprits d'enfants s'emparent à l'occasion des corps des petits enfants vivants, et les font mourir pour prendre leur place ; aussi certains enfants méchants, les jumeaux, les infirmes, sont-ils exposés. Pour prévenir cette hantise on accomplit des rites funéraires complexes, qui tantôt ont pour objet de fixer le corps et de congédier l'esprit, tantôt de rattacher l'âme au cadavre et de l'enterrer

avec lui, tantôt de détruire, en le mangeant, l'esprit et le corps d'un individu particulièrement méchant (Fans). Il faut donner toute satisfaction au défunt : immoler en guise de vengeance, ses femmes si elles sont présumées l'avoir envoûté ou empoisonné ; tuer sur sa tombe ses femmes et ses esclaves pour qu'il ait une société dans le monde futur (Tshis, Benga, côte de Calabar) ; lui offrir du sang d'animaux pour qu'il puisse renaître (Delta). Le cadavre est d'ailleurs un objet magique de la plus grande puissance. Le mort est souvent un esprit tutélaire de la maison et est enterré sous la porte. De là des cultes ancestraux naissants, et la nourriture offerte pendant quelque temps aux aïeux décédés [...].

[RELIGIONS EN AFRIQUE OCCIDENTALE II]  
(1900) \*

/224/ Ce livre<sup>1</sup> fait suite et complément nécessaire aux « *Travels in West Africa* » du même auteur. Il se recommande tout autant par la clarté, la sûreté, l'élégance de l'information, le tour littéraire, quelquefois excessif, du récit. Miss Kingsley y traite surtout des questions de politique coloniale. Mais, chemin faisant, elle complète les renseignements qu'elle a donnés autrefois sur les religions des populations nègres de l'Afrique Occidentale. Elle appelle ces religions du terme général de fétichisme, (*fetish*). A ce mot, qu'elle emploie malgré tous les avis, elle donne d'ailleurs un sens vague, une simple signification géographique ; le fétichisme c'est « la forme de pensée des nègres ». Au reste, tout au long de ce livre, l'auteur a fait un peu abus du jargon des colons anglais et du patois des nègres, ses informateurs. Souvent l'exactitude des renseignements augmente ainsi ; d'autres fois, la saveur du parler dépare l'autorité du document. — Dans cet ouvrage, Miss K. s'occupe surtout des religions guinéennes qu'elle avait autrefois un peu négligées. Et maintenant elle s'attache, quand elle traite des /225/ religions nègres en général, non plus aux grands cultes, mais aux éléments populaires de la religion, sorcellerie, superstitions, etc. Le point de vue géo-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. Mary H. Kingsley, *West African Studies*. London, 1899.

graphique change en même temps que le point de vue sociologique.

La tradition religieuse et magique des nègres n'est pas uniforme ; c'est un renseignement important que nous donne l'auteur, qui distingue très heureusement entre les écoles, ou, pour parler plus simplement, entre les religions. Miss K. oppose fort bien les cultes du Lagos (cultes de la vie) aux cultes du Calabar (cultes de la réincarnation), aux cultes du Bénin (cultes de la terre-mère). Mais elle montre aussi les formes générales du culte, les fonctions presque partout équivalentes du prêtre : divination, offrande, sacrifices, protection surnaturelle des fidèles.

Cette dernière question mène Miss K. à examiner les rapports du fétichisme et de la sorcellerie, ou, plus exactement, les rapports de la religion nègre et du prêtre nègre avec la magie et le sorcier. Elle montre qu'il existe entre eux des rapports étroits. Le principe est le même : l'animisme, l'indistinction de l'homme, de la nature, de l'esprit. Mais elle montre en même temps que rien ne s'oppose plus que le prêtre féticheur et le sorcier. L'un combat l'autre ; le sorcier est déjà l'homme de la magie noire, et le prêtre protège le fidèle contre les ruses du magicien, la malignité des mauvais esprits. L'un s'adresse aux bonnes divinités, l'autre aux êtres méchants et fantomatiques. Mais tous deux pensent au fond de même façon. La médecine surtout est bien imprégnée de cet animisme qu'à décrit Frazer. Toute maladie est causée par un accident arrivé à l'une quelconque des âmes qui composent l'esprit humain. C'est un sorcier ou un esprit qui ont tendu quelque piège, ou fait quelque mal à « l'âme du rêve » ou à « l'âme ombre », ou à « l'âme de la brousse » (incarnée dans l'animal ou le végétal associé). Le bon médecin ou le prêtre déterminent la cause et peuvent alors conjurer le mal par les rites nécessaires : par exemple, ramener l'âme que garde un sorcier ennemi.

La discussion de Miss K. concernant les relations du culte ancestral et de la religion est aussi fort intéressantes. Elle explique que les obligations du rituel domestique consistent simplement à nourrir l'ancêtre, à lui rendre ce qui lui est dû, ses esclaves et ses femmes, en un /226/ mot dans le *making father*, comme disent les nègres même à propos des fameuses coutumes du Bénin et du Dahomey. Le mort est un être qui continue à vivre sa vie au-delà de la tombe, qui doit être respecté en vertu de ses qualités anciennes et de son pouvoir d'esprit. Mais il n'est pas divinisé. L'humain reste tel après sa mort, fût-il roi.

Miss K. nous donne aussi des renseignements sur « le commerce silencieux » encore pratiqué dans certaines localités

(échange par dépôts de marchandises dans un lieu où les trafiquants se rendent successivement sans se voir), sur les relations de l'agriculture et de la propriété nègre. Elle montre les relations qui existent entre la propriété et l'organisation sociale en général : sa répartition en propriété de la couronne, de la famille, de l'individu. Elle signale le caractère d'inviolabilité de certains ordres de propriétés, où il n'y a expropriation que dans des cas rares et curieux : pour cause de sorcellerie et de dettes. Elle signale des pratiques correspondantes au *dharna* hindou. Elle définit avec précision les grandes lois qui régissent l'héritage. [...]

[LES FINNOIS DE LA PRÉHISTOIRE]  
(1900) \*

/226/ Ce livre<sup>1</sup> est très précieux en ce qu'il nous révèle tout un monde de faits, presque inaccessibles jusqu'ici à la science européenne à cause des langues dans lesquelles ils étaient consignés. — L'ouvrage comprend deux parties : la première, consacrée à la préhistoire et à l'histoire des populations finnoises en général, constitue un travail original : la seconde est un recueil de documents.

/227/ Pour ce qui est de la période préhistorique, l'auteur, s'appuyant sur les données de l'anthropologie anatomique, entreprend de démontrer l'unité de la race depuis les temps les plus reculés ; puis par l'archéologie et la linguistique comparée des différents langages finnois, il cherche à nous donner la description hypothétique de ce que fut la civilisation des divers groupes finnois avant leur séparation. Il fait ainsi pour les Finnois ce qu'on a bien souvent essayé de faire pour les Indo-Européens. Assurément, cette méthode peut donner des résultats. Elle peut établir le système des concordances que présentent des langues apparentées, et l'on peut, pourvu que l'on procède avec prudence, conclure de la communauté des termes à celle des idées correspondantes. Seulement, cette communauté peut être expliquée de trois façons différentes : elle peut être due à un rapport de filiation, à un emprunt,

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 3.

1. J. Abercromby, *The Pre- and Protohistoric Finns, Both Eastern and Western with the Magic Songs of the West Finns*. London, 1898, 2 vol.

ou enfin, elle peut être le résultat de développements parallèles et indépendants, poursuivis à la fois dans le langage et dans les mœurs, sous l'influence de conditions sociales similaires. Or la linguistique, à elle seule, ne donne généralement pas le moyen de choisir entre ces trois hypothèses. Cependant, M. Abercromby, un peu arbitrairement, opte pour la première théorie, comme si elle était la seule possible. Il lui est même arrivé d'attribuer à la préhistoire finnoise des usages ou des croyances, qui se retrouvent, il est vrai, dans toutes les branches de la race, mais sans porter partout des noms qui soient dérivés d'une même racine.

Parmi les renseignements qui nous sont donnés sur la civilisation, signalons ceux qui concernent la famille. Celle-ci présente quelques traces du clan exogame (*le vorshud*). Mais, dès la préhistoire, il semble bien que les Finnois ont connu la famille patriarcale proprement dite. Il y a une remarquable coutume, commune à toutes ces populations, et qui témoigne d'une prépondérance de la ligne agnatique ; le mort, après l'enterrement, est censé s'incarner dans un de ses descendants en ligne masculine qui, dès lors, porte son nom. — Quant au mariage, il est réputé un moment où les mauvais esprits sont dangereux ; de là, un tabou réciproque des fiancés qui s'étend même un peu après le mariage. Dans le même ordre d'idées, nous relevons le tabou du beau-père par rapport à la femme et une certaine quantité d'interdictions sexuelles pesant plutôt sur les femmes.

Ceci nous amène à la religion proprement dite. Comme /228/ fond premier, commun aux Finnois préhistoriques, l'auteur retrouve les croyances à un vague animisme, à la magie et aux sorciers, croyances qui deviendront ensuite le schamanisme. Ce serait seulement plus tard, après la deuxième période de la préhistoire, que la religion finnoise serait arrivée à la conception du surnaturel ; jusque-là, les hommes, la nature et les dieux seraient restés confondus. Mais à ce moment, par une sorte de révolution, il se serait constitué un culte d'un grand dieu, dieu du ciel, tout puissant, qui aurait eu à la fois un caractère anthropomorphique, des attributs naturalistes et des attributs moraux. A côté de ce grand dieu, il aurait existé divers dieux de la famille, de la maison, du clan et une multitude d'esprits.

Après avoir ainsi reconstitué la religion primitive de tous les Finnois, M. A. s'occupe plus spécialement de celle des Finnois de l'Ouest. C'est à eux que se rapportent les documents publiés dans la deuxième partie du livre et c'est de ces documents qu'il tire la description qu'il nous donne. Tout être a un esprit ; mais au-dessus de ces esprits, il existe une

série de dieux plus ou moins grands, depuis le dieu du ciel, jusqu'aux divinités de la forêt, de la terre, de l'air, etc. L'auteur appelle avec raison l'attention sur la croyance en un pays du mal et de la mort, d'où viennent tous les maux que l'on conjure en les y renvoyant. — Il nous montre enfin comment ces superstitions primitives se sont étendues à la façon dont est actuellement pratiquée la religion chrétienne : la Vierge, les Saints, Dieu ont des vertus curatives et magiques, analogues à celles des anciens dieux.

Mais c'est la seconde partie du livre qui nous apporte la contribution la plus importante. En effet, les renseignements généraux que l'auteur a extraits de cette collection de documents n'ajoutent pas trop à ce que nous savions déjà sur la mythologie finnoise. Ici, au contraire, il nous donne la traduction de la plus grande partie des chants magiques finnois qu'avait publiés Lœnnrot ; or, cet ensemble de textes est un des plus importants que nous ayons. Il est vrai que tous ne sont pas traduits ; mais M. A. a pris soin de faire le travail au moins pour un exemplaire de chaque type. Ajoutons que sa traduction est réputée exacte par les autorités compétentes ; on peut regretter seulement que l'absence de commentaires et de paraphrases laisse souvent de graves difficultés à résoudre au lecteur.

L'auteur s'efforce de décomposer la structure des chants /229/ magiques. Il y trouve dix thèmes principaux qui pourraient, croyons-nous, se réduire à un plus petit nombre. Voici ceux que nous distinguerons. *Les préliminaires* de l'acte magique (thèmes 9 et 1 de l'auteur) : l'exorciste vante son pouvoir ou proclame sa faiblesse et appelle à son aide un esprit. *L'exorcisme* (thèmes 2, 5, 7, 8) : injonction à l'esprit du mal ou au mal de faire ceci ou cela ; invitation analogue à l'esprit favorable invoqué ; renvoi de l'esprit ici ou là, à son lieu de départ ; récit d'une histoire qui s'est passée dans un cas d'exorcisme analogue. *L'offre* : on propose un avantage à l'esprit qui s'en va (thème 6). *L'origine* (thèmes 3 et 4), rite très remarquable, qui se retrouve aussi chez les Esthoniens, suivant lequel le sorcier, pour conjurer un mal, en dit « l'origine », c'est-à-dire la genèse magique, affirmant ainsi son pouvoir et, par cela seul, mettant l'esprit du mal en fuite.

Quant aux textes qui nous sont donnés ensuite, nous ne pouvons en rendre compte ici. Il n'y a pas lieu non plus de discuter la manière tout empirique dont ils sont classés. On y trouve des chants où prédomine le thème des préliminaires, des chants curatifs contre une maladie, une blessure, un malheur, des formules et des charmes pour les principales circonstances de la vie, etc. Il est intéressant de remarquer

que les prières ne se distinguent pas des autres textes magiques, sauf qu'elles font intervenir un esprit appelé divin ou démoniaque : Jésus, sa mère, les saints, un ancien dieu, ou un mauvais diable. Elles servent aussi bien pour exorciser les puissances malfaisantes, se protéger des sorts et des voleurs, que pour invoquer les puissances bienfaisantes qui amènent le gibier au piège, qui donnent le succès en amour, en voyage, etc.

Signalons, en terminant, une regrettable lacune. On nous donne bien les textes magiques, mais non les rites au cours desquels ces textes étaient récités. On en trouve, sans doute, de multiples traces dans les chants. Mais ces indications indirectes sont nécessairement incomplètes. Or le rite verbal n'a tout son sens que rattaché au rite manuel dont il fait partie.

[LA « RELIGION » DE L'AMÉRIQUE CENTRALE]  
(1901) \*

M. Haebler, dans ce court manuel, a surtout pour but de montrer aux profanes de l'américanisme l'état des questions /282/ concernant « la religion de l'Amérique centrale » avant la conquête<sup>1</sup>. Remarquons ce mot, « la religion ». C'est que M. Haebler croit démontrer l'unité du système religieux de toutes les nations civilisées que les pillards et l'Inquisition détruisirent si radicalement. Il prend comme principe qu'il y a un ensemble homogène d'institutions dans toutes les sociétés, zapotèques, mayas, nahuas, etc. Il ne nie pas, d'ailleurs, les différences ; son livre précisément en tient un compte scrupuleux, et c'est un mérite de plus. Il ne suit surtout pas le préjugé commun suivant lequel toute la civilisation du centre de l'Amérique serait aztèque ; les preuves archéologiques, historiques abondent, selon lui, pour que l'on doive attribuer de préférence aux Mayas le mérite de la plupart des progrès réalisés.

La religion qui se serait étendue avec toutes les variations possibles du Yucatan au nord du Mexique, aurait été, selon M. Haebler, essentiellement un polythéisme naturiste. L'adoration d'objets naturels : soleil, astres, terre, pierres, plantes, animaux, en forme le fond exclusif. Les prétendues traces d'un monothéisme, ou tout au moins d'une tendance mono-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 4.

1. Haebler, *Die Religion des mitlteren Amerikas*, Münster, 1899.

théiste chez le Mayas, ne seraient que de simples mythes cosmogoniques et théogoniques. Etant donné que les dieux sont nés, il est tout naturel qu'ils soient nés d'un dieu, ou plutôt d'un couple primitif. Tout au plus, pourrait-on trouver dans les cultes de Tezcuco dont nous connaissons un peu les derniers moments, quelque trace d'une sorte de philosophie religieuse. Ce polythéisme naturiste serait dû d'ailleurs à un processus syncrétique d'un ensemble de mythes et de cultes locaux. Des dieux transférés à Mexico-Tenochtitlan, devenus dieux nationaux et grands dieux, sont à l'origine ceux de telle ou telle tribu ou ville vaincue.

Partant de l'hypothèse du naturisme dans ces religions, M. Haebler divise les mythes et les dieux suivant les objets de la nature. En premier lieu, il y aurait les dieux de la création : à ce propos, sont étudiés les mythes de la création que l'on rencontrait chez les Mayas, les Quichés, les Zapotèques, les Aztèques. Ils se réduisent tous à l'hypothèse soit d'une mère, soit d'une paire de parents, soit du ciel et de la terre identifiés à cette paire. Viennent ensuite les dieux solaires, de beaucoup les plus importants. M. Haebler étudie surtout les dieux aztèques de ce genre ; les plus grands d'entre eux sont aussi ceux dont les caractères sont les mieux connus : Tezcatlicopa lui semble être le soleil nocturne ; Huitzihpochtli, le dieu colibri, lui semble être le soleil du printemps. Parmi les autres dieux du ciel, l'auteur range ensuite les dieux puissants de la pluie : Quetzalcoatl, le « serpent à plumes » des Aztèques et des Toltèques, identique au Kukulkan des Mayas, serait le maître des eaux célestes, tandis que Tlaloc serait le dieu de la pluie et des eaux tombées. Viennent ensuite les dieux lunaires et stellaires qui n'occupent qu'une position inférieure dans le panthéon mexicain. Les divinités de la terre, des planètes et des champs, la plupart féminines ont par contre un rôle très grand. M. Haebler étudie à ce propos l'ensemble curieux, presque uniforme dans toutes ces sociétés, des dieux du *pulque*, boisson fermentée extraite de l'agave qui servait à provoquer l'extase. Enfin, il met à part les divinités animales : dieu chauve-souris (de la mort), dieu tigre, etc. D'ailleurs, la figure animale d'un dieu ne lui paraît avoir qu'une valeur symbolique. Il croit qu'il y a là une trace de totémisme, mais le caractère naturiste des dieux animaux lui semble toujours incontestable.

Dans une seconde partie, M. Haebler expose les cultes mexicains. Il procède en allant, en partie du moins, de l'externe à l'interne, du lieu du culte au rituel. Il étudie la curieuse et uniforme structure pyramidale des temples centre-américains. Il y voit un fait général dans toute l'Amérique du Nord.

La grandeur, la beauté des ruines témoignent de la puissance, de la richesse et de la science de la classe sacerdotale dans toutes ces sociétés. Outre des fonctions religieuses extrêmement importantes, complexes, différenciées et précises, le clergé maya ou aztèque a eu un rôle social des plus importants, par certains points comparable au rôle du brahmane dans l'Inde. Il a été le dépositaire de la tradition littéraire, artistique, scientifique, en même temps que de la tradition religieuse. Les prêtres étaient les éducateurs des hautes classes en même temps que les fonctionnaires, les représentants, souvent directement incarnés, des dieux. En astronomie, en mathématique, en écriture, en architecture, ils avaient fait des découvertes importantes. La vie sociale se concentrait en eux, non seulement du côté religieux, mais encore du côté technique et scientifique. M. Haebler a grande raison d'attirer l'attention des sociologues sur ce phénomène important. La question des fêtes est traitée après /284/ celle du sacrifice, quoiqu'elle soit plus extérieure, selon nous. Mais c'est que l'auteur étudie, outre leur date, leur rituel complexe ; il en donne un résumé fort clair et fort utile. Il consacre un chapitre très dense à l'étude du sacrifice mexicain, en particulier à celle des fameux sacrifices humains de Mexico-Tenochtitlan. Il comprend sous le nom de sacrifices les simples lacérations expiatoires ou communielles des prêtres et du peuple lors de certaines fêtes.

Enfin, les rites privés de la naissance, du mariage et de la mort sont brièvement esquissés.

Ce livre rendra les plus grands services. Il est un guide sûr dans des questions fort difficiles, peu traitées, et qu'il serait important de bien connaître. Sur les religions de l'Amérique centrale, seules les sources espagnoles ont été suffisamment étudiées ; les tombes et les monuments aztecs commentent seulement, depuis les travaux de Selser, à être l'objet d'études enfin méthodiques. Les textes mayas et zapotèques ne sont pas encore déchiffrables. Il est souhaitable pour la sociologie que des travailleurs se dirigent vers ces questions, riches de phénomènes caractéristiques. L'étude détaillée des rites agraires aztèques, possible maintenant, est une des plus féconde qui puisse être.

Naturellement, il y a des objections à faire au travail de M. Haebler. En premier lieu, il faudrait s'entendre sur ce qu'est le naturisme américain. Que Tezcatlicopa soit un dieu solaire, rien de plus évident ; il a, tout au moins, certains attributs de dieu solaire. Mais, enfin, il est aussi le dieu des guerriers, et qu'est-ce qui prouve qu'il est, avant tout, l'incarnation du soleil nocturne. Il eût fallu faire l'historique de cette divinité,

chose impossible. De même Huitzilpochtli, le dieu colibri, conducteur des Nahuas, premier prêtre parmi les hommes et les dieux, peut être identifié postérieurement avec le soleil printanier sans être exclusivement ce soleil. En réalité, on peut craindre que M. Haebler ne se soit laissé entraîner à simplifier les figures mythiques, toujours complexes, croyons-nous. Comme il a travaillé avec les plus grands scrupules scientifiques, nous avons, dans son travail même, des éléments de correction ; mais il serait à souhaiter que l'américanisme, à son début, cessât de poser de ces questions simplistes que la mythologie comparée de l'indo-germanisme n'a que trop agitées.

En second lieu, M. Haebler n'a pas donné, dans son livre /285/ de suffisantes notions sur l'organisation juridique des sociétés de l'Amérique centrale ancienne. Le tableau d'une religion n'est compréhensible que s'il est replacé au milieu d'une esquisse plus ou moins générale des autres phénomènes sociaux, concomittants et antérieurs. C'est ainsi que si M. Haebler nous donne de bons renseignements sur l'importance des cultes locaux au Mexique, il ne nous donne que des renseignements fragmentaires sur les cultes corporatifs et les dieux du clan, qui jouèrent un grand rôle dans le fonctionnement et la formation des grands cultes urbains. La religion est séparée de son substratum social. Elle reste ainsi un phénomène un peu bizarre, fantastique, malaisément appréhendé.

[LES CAFRES]  
(1906) \*

/195/ Le titre du livre est intraduisible<sup>1</sup>. Aussi bien l'idée maîtresse en est-elle un peu littéraire. Il s'agit de trouver ce qui fait l'essence de la mentalité et de la vie collective chez les indigènes de l'Afrique méridionale. Ainsi le sujet n'est ni ethnographiquement ni sociologiquement précis. Car il rassemble des peuples aussi profondément séparés que les peuples de civilisation bantu d'une part, les Hottentots et Bushmen<sup>2</sup> d'autre part. Encore s'il s'était agi d'une étude comparée des

\* Extrait de *l'Année sociologique*, 9.

1. Kidd D., *The Essential Kafir*. London, 1904.

2. Nous adoptons, une fois pour toutes, cette façon d'écrire le nom des Bochimans, nom qui n'a d'autre raison d'être, qu'un usage injustifiable et réservé au public restreint de France.

tribus Bantu, destinée à rechercher les traits fondamentaux de cette famille de peuples, l'une des plus considérables du monde, et si les deux autres groupes, Hottentots et Bushmen n'étaient étudiés que pour élucider, occasionnellement, les multiples questions d'emprunt ! Mais ce n'est à aucun degré le but de l'auteur. C'est une « *artistic presentation* » qu'il nous donne. C'est une espèce de portrait littéraire de l'indigène et plus spécialement de ceux que l'on appelle vulgairement Cafres. Il n'a d'autre intention que de nous placer, le plus dramatiquement possible, « à un point de vue cafre » sur ce monde.

En cela, l'auteur nous semble avoir parfaitement réussi. Ses intentions esthétiques, ses négligences scientifiques l'ont même servi, car son esquisse nécessairement forcée ou écourtée, toujours en l'air, a cependant une autre saveur qu'un travail d'ethnographie plus méthodique. Un sociologue avisé aurait difficilement écrit une phrase plus prégnante et plus juste que celle-ci : « Vous ne pouvez pas plus avoir prise sur un Cafre par la logique, que vous ne le pourriez par la queue d'un habit qu'il ne porte pas encore. » Il est certain que M. Kidd a été souvent bien plus près de la vérité dans ses descriptions générales que nombre d'auteurs dans leurs enquêtes trop précises. On trouvera excellentes ses remarques sur la difficulté de l'observation sociologique, sur l'ignorance où le plus grand nombre des indigènes sont des traditions essentielles de la tribu (ex. à propos du mystère d'Unkulunkulu, le premier dieu). C'est évidemment à ses préoccupations /196/ d'écrivain qu'il doit cette attention légitime consacrée au côté moral et individuel des choses sociales. De ce point de vue, peu de livres sont plus attachants que le sien.

La plus grande part en est consacrée à l'étude de la religion et de la magie. Peut-être même de ce point manque-t-il un peu d'équilibre, mais il partage ce défaut avec tant d'autres travaux d'ethnographie, plus pédants que lui !

Bien que M. Kidd soit un anthropologue averti, il n'a accordé son attention qu'à certains phénomènes religieux : magie, mythologie des grands dieux, cultes domestiques et funéraires. Sur ces points, les résultats de ses recherches sont assez importants, et concernent presque exclusivement les nations bantu.

I. La magie est évidemment l'un des articles fondamentaux de la mentalité religieuse des Bantu. M. Kidd ne se lasse pas d'apporter des faits en faveur de cette thèse, et, malgré certaines exagérations littéraires (intensité de la croyance à la magie), il nous convainc. Le crime de sorcellerie est le plus fréquemment puni de tous ; et la mise à mort de nom-

breux individus, même dans des kraals faiblement peuplés, même malgré la loi et l'administration anglaises, est vraiment frappante. Seulement, en arrivant à des problèmes plus précis, l'absence de la nomenclature, de la précision nécessaires commence à se faire sentir.

La distinction fondamentale de M. Kidd entre les deux classes de magiciens, le *witch doctor* et le sorcier, est vraiment délicate, intéressante, mais difficile à admettre. Le *witch doctor* est le contre-magicien, le divinateur, l'exorciste ; le sorcier est le magicien maléfiant. Il est possible. Mais pourquoi faire de ce « doctor » un magicien seulement ? N'est-il pas un prêtre, le seul prêtre du groupe bantou avec le roi, ou le chef ? (quiconque se déclare contre le *war-doctor* est sorcier). Ensuite il y a, sinon dans l'observation, du moins dans l'exposition de M. Kidd, une lacune, car s'il nous donne d'abondants renseignements sur les accusations de sorcellerie, et sur les *witch doctors*, il ne nous en donne aucun sur les sorciers eux-mêmes. Ne serait-ce pas qu'il n'existe pas de sorciers proprement dits ? et qu'il n'existe que des individus accusés de sorcellerie ? Ou serait-ce que le maléfice contre l'étranger serait pratiqué (ce qui semble bien) par le prêtre-magicien du lieu ? Ici l'enquête eût dû être poussée plus avant. En fait, il nous est parlé aussi de faiseurs de /197/ pluie, de prêtres des purifications, de chasse et de guerre, toutes fonctions que M. Kidd range plutôt dans la religion, ne retenant guère dans la magie que la divination et la médecine. Ces divers personnages ne se confondent-ils pas avec le devin ?

La partie la plus fouillée de cette étude sur la magie est, avec ce qui concerne l'initiation du magicien, l'étude de nombreux procédés divinatoires. Les observations sur la divination « par position de question » sont une excellente contribution à l'analyse de la croyance à la magie ; celles sur la foi que le magicien a envers ses propres actes le sont aussi. On trouvera épars dans les chapitres intitulés *General Customs*, *Nature Beliefs*, nombre de phénomènes magiques (purification, néuds, un cas remarquable de sacrifice magique).

M. Kidd pense que la théorie de M. Frazer sur la sympathie explique suffisamment les notions magiques. Mais comme il a la conscience d'exprimer en termes descriptifs et d'énumérer les idées qu'il a constatées dans le fonctionnement des rites bantou, on voit très vite que la sixième et la septième idée, action à distance et pouvoir de métamorphose, ne peuvent cadrer avec l'analyse qu'il suppose exacte.

II. A propos de la mythologie, M. Kidd remarque, comme les anciens auteurs, la pauvreté de la mythologie cafre ; il se rattrape par contre sur la mythologie, infiniment plus abon-

dante, des Hottentots et des Bushmen (un appendice est consacré à *Heitsi Eibid*). D'ailleurs pareil procédé est relativement fondé car, certainement, les Bantu méridionaux ont fait de nombreux emprunts aux sociétés voisines ou intercalées, avec lesquelles ils étaient en relation même religieuses, comme en témoignent les offrandes, régulièrement faites aux Bushmen, de produits de la chasse. Il nous faut simplement regretter que cette tentative de mythologie comparée n'ait pas été plus sérieuse. Cependant, sur le grand ancêtre chef dieu disparu de la religion cafre, sur Unkulunkulu, on trouvera une dissertation excellente sous des dehors sans prétention. Si, sur les autres esprits et sur la divinisation des ancêtres, les renseignements sont plutôt sommaires, en revanche le caractère positiviste de la mentalité religieuse cafre, la façon dont elle représente la nature, sont extrêmement bien décrits. [...]

[LA RELIGION AUX ILES DE LA MER DU SUD]  
(1910) \*

/93/ M. Parkinson est depuis longtemps connu par ses observations sur les Mélanésiens, ceux du sud du Nouveau-Mecklembourg (*alias*, Nouvelle-Irlande), ceux du nord de la Nouvelle-Poméranie (*alias*, Nouvelle-Bretagne ; car on sait que le gouvernement allemand a éprouvé le besoin de changer des noms consacrés par un usage géographique de plusieurs siècles). Il a publié aussi un travail sur les îles allemandes de l'archipel des Salomon, dont nous avons rendu compte ici<sup>1</sup>. Le présent ouvrage<sup>2</sup> recueille et ces observations anciennes, et celles que M. Parkinson y a ajoutées. Surtout il s'efforce d'arriver à un tableau d'ensemble des sociétés mélanésiennes et des quelques sociétés d'origine polynésienne ou micronésienne qui peuplent les possessions alle- /94/ mandes voisines de la Nouvelle-Guinée : archipel Bismarck, îles de l'Amirauté, îles orientales et occidentales, Nouveau-Hanovre, Buka et Bougainville dans l'archipel des Salomon, etc.

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 11.

1. *Année*, 3, p. 340.

2. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gerbräuche im Bismarck-Archipel und auf den deutschen Salomoniseln*. Stuttgart, 1907.

Le savoir de M. Parkinson semble s'être plus étendu qu'approfondi. Il fournit plutôt des points de repère pour des observations futures, que des monographies exhaustives sur lesquelles le sociologue puisse édifier ses théories. Il est plus préoccupé de dresser une sorte de carte ethnographique, de trancher des problèmes d'origines et de migrations, que de bien observer même une seule tribu. Même les habitants du nord de la presqu'île de la Gazelle parmi lesquels M. Parkinson a, depuis trente ans, un établissement, dont il semble connaître le langage, au moins pratiquement (la connaissance théorique lui vient des travaux de M. Brown, M. Couppé, M. Bley), n'ont pas été étudiés à fond. Nous serions même embarrassé de dire le nom des principales tribus entre lesquelles ils se répartissent, tandis que nous connaissons ceux des tribus voisines. C'est que, sous l'influence des ethnographes allemands avec lesquels il correspond depuis des années, des récents voyages scientifiques qu'il aida à accomplir, mû lui-même d'ailleurs par un zèle admirable de collectionneur, pressé de visiter le plus grand nombre de tribus, et de rapporter le plus grand nombre d'objets, actuellement richesses de nombreux musées. M. Parkinson a plutôt fait une série de sondages ethnographiques, que des observations qui demandent la connaissance parfaite d'un peuple et la confiance de ce peuple dans l'observateur. — Cependant dans ce domaine si vaste, après un si long séjour, il a fait une abondante moisson de faits, encore insuffisamment connus, même après son travail, mais trop intéressants pour n'être pas signalés en détail. — Les plus neufs concernent les sociétés secrètes, comme on dit, et le totémisme.

I. *Le totémisme.* — Faisons abstraction de la théorie que M. Parkinson essaie d'en donner. Elle consiste à déduire le totémisme de l'un de ses signes, l'exogamie, les clans ainsi construits auraient pu choisir entre la descendance utérine et la masculine. Pareille théorie a peu de chances de succès. Il suffit de l'énoncer.

Ce qui est plus important, c'est le nombre des cas de totémisme que M. Parkinson rencontre. On sait que M. Codrington en avait nié, à tort, l'existence en Mélanésie ; /95/ M. Parkinson n'a pas de peine à démontrer que les faits mêmes cités par Codrington constituent tout autre chose que de simples traces de totémisme. Non seulement, comme l'avaient indiqué déjà Ribbe et Woodford, on trouve aux Salomon deux totems de phratries (ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'il n'y en ait pas d'autres qui apparaîtront un jour à l'observation), et, dans certaines îles, des totems de clans à descendance utérine, notamment à Bougainville ; mais encore on

peut dire, et ceci était certainement moins facile à prévoir, que, dans toutes les tribus mélanésiennes observées, on a constaté l'existence de totems ; il n'y a d'exception que pour les pays qui ne sont qu'administrativement rattachés à l'archipel Bismarck et qui, en fait, sont occupés par des populations d'origine polynésienne ou micronésienne. L'endroit où le totémisme semble avoir été le plus développé, c'est l'archipel de l'Amirauté ; quatorze clans, dont plusieurs avec des sous-totems, se partagent l'une des fractions de la population, les Moanus de la côte. Malheureusement, les connaissances que le Noir Po Sing a transmises à M. Parkinson doivent être maigres sur ce point, alors que, selon toute vraisemblance, on doit trouver de ce côté des faits variés et curieux. Ainsi le chant du clan de Papitalai-Lolu, descendants du crocodile *Malai*, nous montre avec netteté le clan s'identifiant avec son crocodile ancêtre et possesseur du pays ; un mythe ressemble curieusement à ceux qui commentent les cérémonies par lesquelles les clans augmentent le nombre des animaux totems.

M. Parkinson est naturellement mieux informé sur le totémisme du nord-est de la presqu'île de la Gazelle et du Nouveau-Mecklembourg. Aux îles de l'Amirauté, l'emblème — jusqu'à nouvel ordre — ne semblait pas jouer un rôle très considérable, ici, au contraire, les peintures de guerre, surtout chez les Sulka (un mythe sur l'activité magique des blasons) ont une certaine importance. Pourtant, à Herbertshöhe même et dans quelques autres lieux, les noms des phratries, qui subsistent chez les tribus apparentées du Nouveau-Mecklembourg méridional, ont déjà disparu. On ne dit plus que « eux » et « nous » pour désigner les deux sections de la tribu. Mais, en ce qui concerne les clans, nous n'hésiterons pas à supposer que certaines cérémonies de la société des hommes, de l'Ingiet, dont nous parlerons plus loin, sont, ou /96/ ont été, des cérémonies totémiques proprement dites ; elles consistent en drames et danses de masques où se transmettent les secrets et les vertus du *balu* (pigeon), du *galep* (palme, etc.). On est donc fondé à se demander si elles n'étaient pas faites par des gens des totems correspondants. En fait, d'ailleurs, les deux groupes de tribus qui sont directement apparentées à celles-ci, celles du Nouveau-Mecklembourg méridional, les Sulka de la Nouvelle-Poméranie doivent avoir un totémisme très développé. Au Nouveau-Mecklembourg, on trouve les deux phratries, Pikalaba, et Maramara, avec leurs totems, deux espèces de mante religieuse, non révéérées, paraît-il, et des clans totémiques, avec *connubium* assigné entre clans déterminés et culte des animaux totems. Partout dans cette île, aussi bien

dans la région des Siria — celle où l'on trouvera sûrement un jour les faits les plus curieux — que dans les autres et dans les îles avoisinantes, existent des séries de sculptures, déjà bien connues, mais dont M. Parkinson nous donne enfin la clef. Elles représentent les *manu*, les oiseaux totems du mort, souvent idéalisés, stylisés, compliqués de l'histoire du mythe, des espèces de blasons complets, souvent d'un art très relevé (cf. la belle reproduction d'une sculpture *turu turu*, table 49). Là, les totems sont tous des oiseaux, mais la plupart ont des animaux subordonnés, représentant surtout les mauvais esprits sur lesquels ils ont d'ailleurs pouvoir : exemple nouveau d'une division des êtres en totems et sous-totems, et de l'opposition des totems aux choses mauvaises comme celle qu'on trouve chez les Arunta. Il nous faut aussi signaler que les clans semblent, en partie se recruter, ou peut-être simplement se subdiviser en sous-clans, non pas suivant la seule hérédité, mais aussi d'après des procédés de divination propre, signes du corps ou lignes de la main. Les Sulka ont deux phratries, à neuf branches chacune, évidemment totémiques. On trouvera deux mythes totémiques bien caractérisés (un enfant sorti d'une sorte de roseau en porte le nom). Même un mythe sulka est un des plus typiques que nous connaissions pour démontrer la valeur surnaturelle attachée, particulièrement en temps de guerre, à l'emblème que porte le bouclier. Quant aux Bainin, par une singulière erreur d'expression, M. Parkinson, à la suite du P. Rascher, les croit sans l'ombre d'une supers- /97/ titution ». Il ne nous en décrit pas moins, à l'aide du P. Rascher lui-même, les grandes danses masquées des diverses époques et des divers degrés, dont quelques-unes ont un caractère totémique bien marqué, comme d'ailleurs une bonne partie des cultes des sociétés dites secrètes, auxquels nous arrivons.

II. *Les sociétés secrètes*. M. Parkinson a été l'un des premiers à les signaler, il y a plus de vingt ans, à l'île de Mioko ; il a été sûrement, sinon initié, du moins largement admis à l'une d'elles, au *duk-duk*, dont les affiliés occupent le sud et le nord des deux principales îles de l'Archipel. Il a été le premier à étudier le *ruk-ruk* de Nissan, aux îles Salomon allemandes. Néanmoins, il s'exprime avec prudence sur les renseignements qu'il a pu rassembler, et il hésite encore plus à fournir une théorie. Les emprunts importants et à longue distance, emprunts incontestables, lui font apparaître la plupart de ces sociétés comme des phénomènes récents, qui relèvent plutôt de l'histoire que de la sociologie. Il ne sait si elles sont de nature politique et commerciale ou de nature religieuse. Il est sûr qu'elles ont ce triple aspect. Il ne croit pas

qu'elles dérivent du culte des morts ; il est bien plus frappé de la part qu'on y fait à la magie et à la façon dont on y dresse le jeune homme à se protéger contre le maléfice. Un pareil langage doit, naturellement, nous imposer beaucoup de réserve. Nous ne nous en permettrons pas moins quelques brèves hypothèses.

En fait, il ne semble pas y avoir, dans ces îles, de société secrète proprement dite, sauf dans quelques endroits très nettement délimités des Salomon et du centre de l'Archipel. Partout ailleurs, à notre avis, les faits rassemblés par M. Parkinson se rapportent, non pas à des sociétés secrètes, mais à la société des hommes, avec laquelle le *duk-duk* coexiste au sud du Nouveau-Mecklembourg et au nord-est de la presqu'île de la Gazelle. A Bougainville et Nissan, il semble, il est vrai, que les deux sociétés secrètes, le *ruk-ruk* et le *kokorra* aient éliminé du culte public, tout au moins de la partie connue de ce culte, l'action de la société des hommes. Mais rien ne prouve que les *matasesen*, nom qui l'on donne aux candidats à ces sociétés ne comprennent pas tous les hommes libres de la tribu ou du village ; même le fait que ces candidats ne reçoivent femmes qu'une fois leur stage accompli, ferait plutôt croire qu'il s'agit d'épreuves auxquelles tous les jeunes hommes, indistinctement, sont assujettis. Par conséquent, on peut considérer, à /98/ la rigueur, ces sociétés comme des sociétés d'hommes. Le seul cas de société secrète pure reste donc celui de l'archipel Bismarck. Mais on dirait, en somme, que chez les tribus parentes qui peuplent le nord de l'une et le sud de l'autre des grandes îles, il y a eu un mélange de deux organisations : aux organismes normaux de la société des hommes, la société secrète serait venue se superposer, soit par invention propre, soit par emprunt aux usages des Salomon. Le *duk-duk* serait un moyen d'accumuler l'organisation des Salomon avec celle de la société locale. En raison même de son isolement, le fait ne prend d'intérêt que si, comme M. Parkinson lui-même, on le rapproche des cas similaires de la Mélanésie orientale, étudiés par M. Codrington. Autrement, il paraîtrait extraordinaire, aberrant. M. Parkinson, il est vrai, parle des sociétés secrètes en Nouvelle-Calédonie, mais nous ne savons sur quoi s'appuie cette assertion probablement erronée. Il y a plus : même quand on tient compte de ce rapprochement, le fait ne nous paraît pas avoir l'importance qu'on serait tenté de lui attribuer, après les travaux de Schurtz. Car il ne faut pas oublier que, à côté du *duk-duk* qui est la plus forte de ces sociétés secrètes, la société des hommes, l'*ingiet*, subsiste avec son sanctuaire, le Marawot, et qu'elle est d'un accès plus difficile ; elle a quelque chose de plus sacré.

Il nous paraît, d'ailleurs, vraisemblable que le nombre de ces sociétés, où s'observent ces phénomènes de seconde formation que sont les sociétés secrètes, est destiné à se restreindre à mesure que les observations seront plus approfondies. Bon nombre de sociétés secrètes ne sont que des confréries, de nature souvent totémique. C'est que, quand on n'est pas très averti, on peut aisément prendre un clan ou un groupement de clans, chargé d'un culte dans la société des hommes, pour une société secrète ; car, à l'intérieur de cette société, qui est déjà mystérieuse par elle-même, il forme un sous-groupe fermé, encore plus mystérieux. L'aventure est arrivée à M. Boas chez les Kwakiutl ainsi qu'à Mrs Stevenson chez les Zuni. En l'espèce, il nous est impossible de voir quelle différence il y a entre l'Ingiet et les cérémonies, épreuves initiatrices, droits variés que créent les clans totémiques dans la société des hommes, partout où celle-ci a existé. C'est donc que l'*ingiet* est bien un groupement de clans totémiques. Sous ce rapport nous noterons /99/ comme particulièrement intéressants les deux faits suivants. D'abord, c'est sûrement dans ces cérémonies régulières de l'*ingiet*, que se transmet le *mana*, puisque les gens de l'*ingiet* sont dits des *mana le*, par opposition aux *a mana*, gens de rien, gens de la plèbe, sans parents qui puissent les introduire et les initier. Le mot d'*ingiet* lui-même veut dire charme. Ensuite le *mana*, c'est-à-dire ce qui fait l'autorité, la virilité, la puissance, doit comprendre la série des pouvoirs bons et mauvais qui appartiennent aux totems ; probablement les charmes de magie blanche qui ont pour objet d'écartier les mauvais esprits et qui consistent surtout en danses totémiques ; plus sûrement les charmes de magie noire, de mort, comme on dit, dont les plus importants sont, chose remarquable, des planchettes peintes, symboliques du nom du porteur, de son totem, de ses ancêtres. Ce sont de véritables « diables » que l'on fait résonner, tandis qu'à lieu l'incantation (cf. les *taba taba* des Publications du Musée de Dresde). Tout cela montre bien l'étroite connexion de l'*ingiet* et des clans totémiques.

D'autres pratiques, d'autres organisations que l'on trouve dans les autres tribus sont, au fond, du même genre. Chez les Sulka et dans presque tout le reste de la Nouvelle-Poméranie, les représentations masquées n'ont rien de secret ; elles se suivent en cycles comme celles des confréries totémiques. Mais elles se compliquent, comme probablement les cérémonies du *duk-duk* lui-même, des premières ébauches du culte agraire. Chez les Baining, que M. Parkinson considère comme la société la plus primitive qu'il ait rencontrée, les danses masquées dont le P. Rascher lui communique la description sont sûre-

ment rattachées à des cultes agraires. « Elles servent, dit-il, de réjouissances lors de la maturité du taro ». Les plus importantes consistent en phallophories d'un type assez banal, mais dont certains rites expriment bien la relation à l'agriculture. D'autres représentent des sortes de luttes contre les esprits de la forêt, tout à fait comparables aux conjurations des esprits de la brousse chez les Éwhe, que nous signalons ailleurs. Même au sud de la Nouvelle Poméranie, la relation entre la circoncision et l'initiation d'une part, et les cultes agraires de l'autre, nous semble probable : car ces cérémonies ont lieu à une époque déterminée, en rapport avec les rites agraires. Il est probable que, en /100/ Mélanésie, comme en beaucoup de sociétés arrivées à ce stade religieux et technique, les clans non encore disparus, le culte agraire qui naît, et le culte des morts qui est franchement développé, se mêlent et se combinent en une sorte de compromis. C'est ce qu'expriment précisément ces cultes de confréries que nous retrouvons également dans l'Amérique du Nord comme dans certaines parties de l'Afrique et probablement dans quelques-uns des grands cultes des populations asiatiques et européennes de l'antiquité. En tout cas, nous sommes frappé de la coïncidence entre certains faits : la confusion des esprits des morts avec ceux de la végétation et des clans semble avoir été générale et liée à une espèce de religion qui est celle de ce type de sociétés. Ainsi, ce n'est pas, croyons-nous, un fait sans intérêt que les danses soient faites en l'honneur des morts<sup>3</sup> et soient en même temps liées aux cultes de ces confréries. Il est très probable que Ribbe avait la sensation de ce fait<sup>4</sup> quand il confondait, aux Salomon, totems, sociétés secrètes, et culte des morts.

S'il en est ainsi, l'institution du *duk-duk* et des autres sociétés secrètes en Mélanésie ne paraîtra plus occuper dans la constitution des tribus mélanésiennes la place que, à la suite de MM. Parkinson et Codrington, on était tenté de leur attribuer. Le *duk-duk*, même dans la péninsule de la Gazelle, n'est plus que l'une des confréries. Elle se recrute par cooptation et achat de places, au lieu de se recruter par la naissance,

3. Ce qui le prouve, c'est que, dans la presqu'île de la Gazelle, les masques qui servent dans les danses sont faits avec des crânes. Il n'en est pas de même, il est vrai, aux îles Gardner, Sandwich, au nord du Nouveau-Lauenburg ; mais nous savons que les danses y portent le même nom que dans la presqu'île de la Gazelle et que ce nom (*malangen*) signifie danses en l'honneur des morts. Cf. *supra* sur les actes funéraires, le rapprochement entre le *duk-duk* et la confrérie Bomai-Malu.

4. Cf. *Année sociologique*, 8, p. 261.

et là est toute sa spécificité. C'est comme une confrérie qui se serait détachée des autres et qui recruterait ses mystes dans tous les clans, mais en les triant par une sorte d'adoption volontaire. Quant à son activité, elle consiste surtout en une cérémonie où est représentée symboliquement l'arrivée mystique d'hommes-casoars : il y a une danse de l'oiseau-chef, qui est censé pondre le jeune initié et les autres oiseaux. On dirait l'arrivée d'une confrérie qui représenterait des esprits soit des champs, soit des bois, et des oiseaux. Mais en /101/ tout cas, cette confrérie reste moins forte que la société des hommes, l'*ingiet*, où les hommes apprennent la magie et les grands secrets de la tribu. Si, comme le suppose M. Parkinson, le *duk-duk* était d'âge récent, et emprunté au rituel des îles Salomon, nous irions même jusqu'à dire qu'il est un phénomène relativement superficiel. Mais il est possible qu'il soit au contraire fortement, et depuis longtemps, implanté dans les mœurs. — En tout cas, son importance religieuse reste en question.

Son importance juridique et économique au contraire, ressort de l'exposé de M. Parkinson ; mais elle ne semble pas différer de celle que prend, dans les autres sociétés mélanésiennes, l'organisation de la société des hommes. Elle est l'organisme politique qui remplace le chef, militaire, législateur, administrateur de la justice. Elle est surtout l'organe de concentration et de redistribution des richesses qu'elle accumule. Elle lève les tributs, que les membres des grades supérieurs redistribuent au cours des fêtes qu'ils offrent au reste de la société. Il y a là une sorte de système de l'échange obligatoire. Mais, sur ce point, des observations plus précises eussent été nécessaires. Nous craignons que M. Parkinson n'ait commis quelques confusions, et attribué tantôt à l'*ingiet*, tantôt au *duk-duk*, des fonctions qui appartiennent au clan, aux hiérarchies diverses. Au *duk-duk* ne semblent revenir en propre que ces levées d'impôt sur la masse des non initiés, et l'échange réciproque des tributs ainsi levés entre les *tabu na tubuan* (propriétaires des masques chefs) et les *tabu na duk-duk* (nom donné aux simples initiés). A la société des hommes semble, au contraire, se rattacher tout un enchaînement de prestations par les chefs (de clans ?) qui initient leurs fils, marient leurs filles, prestations rendues ensuite avec usure par les hommes libres. Il est probable que nous avons ici affaire à une institution du genre de celle des *potlatch* au Nord-Ouest américain, liée, comme là-bas, à l'existence d'une monnaie, de clans, et de confréries, entre lesquels l'échange des richesses s'établit, non pas à la façon d'un simple contrat, mais suivant un rite qui équivaut à un contrat.

[L'ORGANISATION SOCIALE DES TRIBUS DU BAS-NIGER]  
(1910) \*

/317/ Les sociétés soudanaises et guinéennes qui sont étudiées dans ces différents ouvrages<sup>1</sup> et dont on a vu plus haut l'organisation religieuse, comptent parmi les sociétés tribales les plus élevées que nous connaissons. Bien qu'on puisse trouver chez elles des traces de totémisme, ce ne sont, en général, que de rares survivances, qui n'affectent pas l'organisation sociale et juridique. Plusieurs même de ces peuples sont dans une situation intermédiaire entre la tribu et la nation. Non seulement les Habé, comme leurs voisins Mandingues, Sarakholé, etc., ont formé des sortes d'empires, ont eu une histoire que raconte, par exemple, la légende de Farang reproduite par M. Desplagnes ; non seulement à côté des Ewhé, décrits par M. Spieth, d'autres Ewhé, au Dahomey, ont formé une nation qui fait vraiment figure de royaume, non seulement ceux du Togo furent longtemps vassaux du royaume Tshi d'Ashanti ; non seulement les sultanats de Yoruba et le royaume de Benin ont encadré les Ibo et les autres tribus du Bas-Niger qu'a observées M. Léonard ; mais, même dans chacune des sociétés que nous allons étudier, on voit déjà se dégager une sorte de sentiment national, des débuts de royauté, de droit international, de suzeraineté, etc. Ce sont comme des nations instables qui ont un vague sentiment d'elles-mêmes, sans parvenir à se donner une organisation durable. Un degré au-dessus dans l'échelle des systèmes juridiques, on trouverait le Maroc actuel, les petits royaumes de l'Asie ancienne ou les anciennes tyrannies grecques.

La morphologie de ces peuples est en rapport avec leur organisation sociale. De ce point de vue, ils représentent assez bien l'état dans lequel devaient se trouver les Celtes de la conquête romaine ou les Italiotes avant la fondation des grandes /318/ cités. Des villes forment le centre, quelquefois la seule unité sociale. Des villages de plantation ou des fermes

---

\* Extrait de l'Année sociologique, 11.

1. Spieth Jacob, *Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin, 1906.

Léonard Arthur Glyn, *The Lower Niger and its Tribes*. London, 1906.

Desplagnes Louis, *Le plateau central nigérien*. Paris, 1907.

Delafosse Maurice, « Le peuple Siéna ou Senoufo ». *Revue des Etudes Ethnogr. et Socio.*, 1908-1909.

isolées en dépendent, que les habitants des villes ont fondées et exploitent au prix de déplacements saisonniers, parfois assez considérables. Ces villes, il est vrai, comme chez les Creek en Amérique, portent encore la marque de l'organisation à base de clans : chaque quartier est habité par ce que M. Spieth appelle un *Stamm*. Il s'agit très probablement de clans. Mais enfin ce sont des villes, et il semble même que l'organisation urbaine soit contemporaine de cette civilisation. Les Ho, par exemple, se représentent le lieu d'où viennent les hommes sous la forme d'une ville et d'une ville entourée de murs. — L'état économique et la technique sont également fort avancés (voir sur ce point le livre de M. Delafosse), et les rapports juridiques, en particulier commerciaux, qu'il suppose ou produit, n'ont rien non plus de primitif.

*La notion de loi chez les Ewhe.* — Ce qui montre le mieux que nous sommes en présence d'une assez haute civilisation, c'est que nous y trouvons des notions juridiques qui, pour être encore mal dégagées des notions religieuses, ne laissent pas d'être déjà conscientes d'elles-mêmes. Grâce aux documents réunis par M. Spieth, nous pouvons suivre une partie du travail collectif dont elles sont le produit. M. Spieth a eu, en effet, la bonne idée de publier des procès entiers de Ho, procès de droit administratif, de droit civil, procès criminels, méthodes des preuves et ordalies. A travers les abondants « palabres » qui nous sont rapportés, on aperçoit la manière dont les fonctions judiciaires se répartissent entre les anciens, les chefs, la commune, le roi, les prêtres d'ordalie ; le rôle des fables morales où sont enregistrés les précédents, les proverbes, les coutumes, les principes de droit y est très bien précisé. Nous ne pouvons exposer tous ces faits dans leur détail ; nous nous bornerons à déterminer la nature de la plus importante de ces notions, celle de loi.

La loi, *se*, c'est la limite ; c'est l'endroit où l'on s'arrête, ce qu'on ne transgresse point. C'est l'obligation civile et religieuse : ce sont les interdits des jours de marché, du sabbat ewhe ; les règles de la morale, de la propriété, du mariage, du contrat, sont autant de *se*. Les villes où la loi ne règne pas sont comme si elles étaient sans mur et sans porte ; elles sont ouvertes.

/319/ Cette notion, les juristes ewhe ne se sont pas bornés à la dégager, ils l'ont approfondie et sous son aspect juridique et sous son aspect religieux. D'abord, ils sont arrivés à une curieuse distinction entre les lois promulguées et celles qui sont l'œuvre du législateur. Les premières sont faites par l'assemblée régulière de la tribu et elles sont d'ordinaire énoncées sous forme de serments. De là, une sorte de philo-

sophie du droit : la loi est un serment, c'est le serment des Ho. Elle est ce que les Ho proférèrent quand, aux temps mythiques, ils sortirent en corps de la ville de l'au-delà ; elle est encore ce qu'ils proférèrent dans les grandes calamités. C'est à l'image de ce serment, par lequel on jure d'ailleurs, que sont conçues les autres lois et leurs applications.

Mais ils allèrent plus loin dans leur spéculation. La loi fut identifiée avec la nature elle-même, l'ordre moral avec l'ordre des choses : *se* fut rapporté au grand dieu Mawu, le ciel, père régulateur des jours et des nuits, des saisons et des ans. La faute contre la loi fut une faute contre le grand dieu et les choses ; les irrégularités des choses furent attribuées aux irrégularités des hommes. Mawu symbolise l'ordre, la paix, la douceur ; le sabbat, qui est un *se* des plus sacrés, est son jour. Dans quelques tribus, *se* a été identifié à Mawu lui-même, comme *dharma*, la justice et la nature, est devenu, dans certaines traditions hindoues, le plus grand des dieux. Nous avons donc ici une évolution qui a dépassé la simple personnification d'une abstraction collective, de l'ordre ou de la garde des contrats : nous avons un essai de hiérarchie morale des personnes divines, de mythologie morale de la nature.

Nous n'avons, il est vrai, trouvé des documents aussi significatifs que dans le livre de M. Spieth. Mais nous ne doutons pas que des travaux, conduits d'après la même méthode, feraient découvrir des faits similaires dans d'autres sociétés nigritiennes. Des figures, comme celle d'Ofo, dieu de la justice et du roi, au Bas-Niger, expriment, croyons-nous, des conceptions équivalentes. D'ailleurs, ces notions sont en rapport avec l'organisation politico-religieuse, celle du pouvoir royal en particulier, qui présente chez tous ces peuples, une grande homogénéité.

*Organisation politique et juridique.* — Toutes ces sociétés sont ou des royaumes proprement dits ou des formes inter-/320/ médiaires entre l'organisation tribale d'un côté, et celle de royaumes absolus d'autre part. Un certain nombre de tribus ewhé de M. Spieth, les Habé de M. Desplagnes sont du premier type. On y trouve des rois de rang inégal, des chefs de villes et de villages plus ou moins subordonnés les uns aux autres, dont les maisons ne se distinguent guère des autres « cours » (*Gehöfte*) que par leurs plus grandes dimensions. Leurs pouvoirs sont déjà assez considérables, même sous le rapport juridique. Chez les Ewhé, les procès d'état civil se plaident devant le roi ; chez les Habé, devant le prêtre divin, chef civil du canton, le Hogon. Il est vrai que la plupart des contrats, des affaires criminelles révèlent de l'ordalie, de

l'épreuve du serment religieux ou magique dont les résultats sont jugés par un corps spécial d'administrateurs dont la juridiction a une sorte de caractère international et dont le nom dit la fonction : ce sont les administrateurs « de l'eau de justice ». Cependant les Ewhé ont déjà trouvé une procédure assez analogue à celle du *sacramentum* romain : on invoque le nom du roi<sup>2</sup>, ou bien un des *regalia*, ou bien encore un des dieux royaux ; le roi, comme prêtre-dieu, se trouve ainsi faire concurrence aux administrateurs d'« eau de justice ». Chez les Soudanais de M. Desplagnes, le Hogon est administrateur de la justice au nom des morts dont il détient les reliques. Le pouvoir judiciaire et politique du roi apparaît : mais il est contre-balancé par celui de l'assemblée des anciens et des guerriers. La roi Ho lui est subordonné ; il en est justiciable ; il peut même être déposé par elle. M. Spieth nous raconte en détail une affaire de ce genre.

Cette assemblée, surtout chez les Ewhé, a une organisation religieuse, civile et militaire (voir les documents [...] où l'on voit le peuple déposer un premier ministre). Il y a, d'une part, les dignitaires, porteurs des sabres du roi et de la commune, hérauts des rois, des communes, des divers ordres dont il va être ensuite question ; leur rôle est d'apparat. Les groupes vraiment actifs sont formés par les chefs de clans, *tsitsiwo*, les chefs militaires et civils, *amegawo*, qui, tantôt, sont confondus avec les premiers et, tantôt, en sont distingués, sans que nous puissions savoir si leurs fonctions sont différentes ou si ce sont deux noms donnés à une même fonction. C'est en eux que réside l'autorité morale. Mais il /321/ leur faut faire ratifier leurs décisions par les deux autres parties de l'assemblée : la commune, ensemble des hommes libres, et les *sohawo*, la troupe, les militaires, ce que l'auteur appelle la *junge Mannschaft*. Ce sont les jeunes gens qui forment l'armée, sorte de légionnaires qui détiennent la puissance nationale. Malheureusement, sur la manière dont ils sont organisés et dont ils vivent, M. Spieth est sobre de renseignements. C'est certainement autre chose qu'un simple prytanée. Ils habitent dans une maison spéciale. Nous soupçonnons même qu'ils doivent avoir des mœurs particulières et c'est peut-être ce qui explique le silence que les informateurs de M. Spieth ont observé à leur endroit. Il s'agit donc, très vraisemblablement, d'une maison d'hommes. Le fait est tout à fait certain pour ce qui concerne les Habé. Dès l'âge de sept ans, le jeune garçon vient vivre dans cette maison spéciale,

---

2. Cf. *Globus*, XCII, p. 5.

y reçoit l'éducation militaire, civile et religieuse, est circoncis, initié aux représentations des esprits et à l'usage des masques. Il y est visité aussi souvent qu'il se peut par les filles de la tribu.

Autrefois, tous ces peuples ou bien ont formé des royaumes importants (c'est le cas des Habé), ou ont fait partie de royaumes très importants (c'est le cas des Ho qui ont été alternativement sujets des Ewhé et des Ashanti). Le pouvoir royal était naturellement plus étendu qu'aujourd'hui. Il y eut jadis un Har-Hogon, prêtre-roi du feu chez les Habé, dont la puissance s'étendait au loin. Mais maintenant encore, les fonctions religieuses du Hogon sont très marquées : les rites de son sacre et de ses funérailles, le secret qu'on garde sur sa mort, comme sur celle du *wusu* des Ho, tout cela montre que le roi-prêtre est déjà, à quelque degré, un dieu. Chez les Ho, il est en relations directes avec le ciel, Mawu. Mais là où cette identification est la plus complète et la plus systématique, c'est au Bas-Niger. Il n'est pas de petit chef de tribu ou de village qui ne soit environné de multiples interdictions. Il est invisible, ou, du moins, n'apparaît qu'à deux des grandes fêtes agraires ; et il est remarquable que l'une de ces fêtes est celle du dieu de justice dont il est l'incarnation. Nous tendons à croire que, si le roi est invisible, c'est à l'imitation du dieu du ciel et de la justice. Si cette hypothèse est exacte, elle permet de concevoir les relations étroites qui unissent le /322/ mythe du roi-prêtre-dieu et les premières notions de l'obligation et de la loi.

*La famille.* — Les renseignements qui nous sont donnés sur la famille souffrent malheureusement de l'indétermination dans laquelle M. Spieth lui-même laisse la terminologie. Le mot de *Stamm* est employé pour désigner une grande société d'agnats, le clan, la famille restreinte, sans qu'on sache toujours duquel de ces groupes il est spécialement question. Le type normal de la famille paraît être une grande communauté d'agnats, vivant ensemble dans un *Gehöft*, possédant et exploitant d'une manière indivise les biens fonciers. Mais le droit successoral porte encore fortement la marque du droit utérin. Les champs sont la propriété collective des agnats ; ils sont incessibles, s'il n'y a pas consentement unanime de tous les membres mâles du groupe ; les agnats ont, en ce cas, un droit de réméré. Mais les biens meubles se transmettent en ligne utérine ; ce sont les oncles maternels, soit du père, soit de la mère qui héritent. La femme jouit d'une large indépendance ; elle est maîtresse de ses meubles ou, tout au moins, n'est comptable de la manière dont elle en dispose qu'à ses parents à elle. Peut-être les droits étendus dont elle

jouit sous ce rapport se rattachent-ils à la situation qu'elle occupe sur le marché. Quand il y a divorce, les enfants suivent tantôt le père et tantôt la mère ; le plus souvent il y a partage. — Les traces de descendance utérine sont particulièrement marquées dans les familles royales des Ewhé, et surtout à Matse.

Quant à la famille restreinte, elle ne joue presque aucun rôle chez les Ewhé. Cependant, quand il arrive qu'un homme a acheté un champ avec ses biens propres, soit avec les meubles qu'il détient de ses parents maternels, soit avec certains bénéfices personnels qu'il lui est permis de faire dans des conditions déterminées, le bien ainsi acquis passe au fils. Mais ce droit ne dure qu'une génération. Quand le fils meurt, le bien revient au patrimoine indivis des agnats. A Matse, même dans le cas où il y a héritage du fils, ce sont les neveux utérins qui reçoivent alors la plus grosse part. Mais, dans le Bas-Niger, il y a de remarquables droits de primogéniture en faveur du fils aîné.

Le droit criminel paraît peu développé. On dirait que le système des épreuves judiciaires est arrivé presque partout à /323/ remplacer l'appareil des peines et des procédures. On notera chez les Ho une remarquable procédure de mise à mort symbolique : on « tire dans le soleil » et la mort du coupable s'ensuit.

Nous avons encore trop peu de renseignements sur la situation que les forgerons occupent dans ces sociétés : ils forment une caste dont MM. Léonard et Desplagnes marquent bien les rapports avec le dieu du feu.

M. Spieth nous donne une excellente collection de fables morales et de proverbes. M. Léonard nous présente des mêmes faits un tableau qui n'est pas sans intérêt, bien qu'embrouillé d'obscurs développements.

[LES KIZIBA]  
(1913)\*

/132/ Les Kiziba sont les voisins méridionaux des Baganda que nous a si bien décrits M. Roscoe. Leur religion et leur organisation sociale ont, avec celle des Baganda, de notables analogies. Le livre que leur consacre M. Rehse a été accueilli

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

en Allemagne avec le plus grand succès<sup>1</sup> ; il a eu les honneurs d'une préface de M. v. Luschan qui sait faire valoir les travaux qu'il préconise. Cet ouvrage ne contient pourtant qu'une importante révélation : c'est une longue tradition historique, éditée en Kiziba, en traduction juxtalinéaire et en traduction libre et paraphrasée. Il est, d'ailleurs, regrettable que celle-ci ne garde pas toujours la saveur de l'original : ainsi, l'expression « manger le tambour » pour désigner la prise de possession du tambour royal par le prétendant au trône est laissée de côté par le traducteur. Elle se rattache pourtant à un usage du protocole royal qu'on retrouve chez d'autres Bantous de ces mêmes régions. C'est ainsi que, chez les Baganda, le roi, quand il est intronisé, est représenté comme « mangeant la contrée ». Ces annales royales n'ont, d'ailleurs, rien qui puisse nous surprendre. M. Roscoe nous en fait connaître chez les Baganda, M. Torday chez les Bushongo ; M. Rehse nous en cite d'autres exemples dans différents royaumes voisins. Nous espérons donc que c'en est fait maintenant de la légende des « peuples sans histoire », surtout en Afrique.

De cette tradition nous ne discuterons qu'un trait. La généalogie rattache naturellement la dynastie royale à la théogonie : les premiers rois sont les premiers dieux. Il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque, chez tous les Bantous du centre, le roi est dieu. Mais, dès maintennat, nous pouvons apercevoir dans ces hiérarchies divines autre chose qu'une simple organisation de concepts mythologiques. Il est évident, en effet, que Wamara, le grand dieu des Baziba, n'est autre que Wamala, le dieu subordonné des Baganda ; inversement, Mukasa, /133/ le grand dieu de tout le royaume de l'Ouganda n'est autre que Mugasha des Baziba. Le dieu fils des uns est le dieu père des autres, comme il est naturel entre dynasties rivales qui expriment par leurs mythes leurs orgueils nationaux. Nous avons ici un précieux exemple de ces traditions mythologiques qui recouvrent des événements historiques. Ces faits tendent à confirmer certaines interprétations qui ont été proposées des mythes égyptiens, hindous ou grecs.

Le reste de la religion des Baziba est parfaitement homologue à la religion des Baganda. C'est le même culte des ancêtres royaux, des rivières et des lacs, dieux du ciel et de la terre. Dans l'une et l'autre nation, le rituel est du même ordre. Si la sobriété excessive avec laquelle M. R. nous renseigne ne nous obligeait à nous exprimer avec prudence, nous dirions qu'on peut presque faire abstraction des différences.

1. Rehse H., *Kiziba, Land und Leute*. Stuttgart, 1910.

Il est un dernier trait par où nous pouvons rapprocher ces deux systèmes : sous les cultes royaux, nationaux, naturalistes, etc., subsiste une couche importante de totémisme. Chacun des 27 clans a ses animaux interdits, appelés *muziro* comme chez les Baganda. Les noms des clans ne sont pas, il est vrai, ceux de ces animaux et le lien par lequel les mythes rattachent le totem au clan semble bien n'être pas un lien de consanguinité. Il n'y a guère que la famille royale (dont le totem est le léopard) où l'on voit apparaître des totems mortuaires. Ceux-ci, d'ailleurs, ne sont pas des léopards, mais deux espèces de serpent, l'une pour les hommes et l'autre pour les femmes. Serait-ce des survivances de totems sexuels ? En résumé, nous n'avons ici qu'un totémisme en décomposition. Mais, si désorganisé qu'il soit, il conserve encore certains caractères qui témoignent de l'importance que ce système religieux eut dans la pensée bantoue. On y trouve, en effet, des sous-totems et des restes notables de classification : par exemple, les animaux qui ne mangent pas du totem sont classés dans le clan.

M. R. ne publie qu'un choix de sa collection de contes, de proverbes, d'énigmes. La nomenclature des signes divinatoires est très intéressante ; malheureusement, les phrases par lesquelles elle débute sont incompréhensibles : on entrevoit cependant qu'elles concernent le totem. — Un des meilleurs chapitres est celui qui est consacré à la chronologie et au calcul des temps. [...]

[LES YUCHI]  
(1913) \*

/115/ M. Speck, qui a déjà étudié les Creek, était qualifié pour nous faire connaître les Yuchi<sup>1</sup>. En effet, ces deux peuples sont aujourd'hui agrégés l'un à l'autre et, avant le grand transport dans les réserves, ils étaient confédérés : les Yuchi formaient une des villes des Creek, ils étaient représentés au grand conseil national, et aucun document connu ne nous permet de remonter à un état antérieur. Quant à la question de savoir s'il en a toujours été ainsi, elle est insoluble ; car il est certain que la langue des Yuchi constitue une famille à elle seule. Ce

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. Speck F.G., *Ethnology of the Yuchi Indians*. Philadelphia, 1909.

fait ne se concilie pas avec l'hypothèse de l'unité primitive de ces deux sociétés<sup>2</sup>.

Mais, quoi qu'il en soit sur ce point, l'organisation, la vie sociale, la religion, la technique, l'économie même de cette tribu sont entièrement Creek. Elle est composée de clans totémiques utérins. De plus, nous y retrouvons les deux sociétés héréditaires des hommes qui sont si caractéristiques des Creek : la société des guerriers, d'une part, celle des nobles ou chefs civils de l'autre. M. S. voit dans ces sociétés des sortes de castes, comparables à celles des Natchez. Nous ne savons si ce rapprochement est fondé. Il est très remarquable que ces deux sociétés s'opposent souvent l'une à l'autre comme deux phratries, par exemple au jeu de balle ; de même, sur « la place de ville », elles sont orientées différemment. Toutefois, comme elles ne sont pas exogames, comme les clans fournissent indifféremment des fonctionnaires à l'une et à l'autre si ce sont d'anciennes phratries, elles ne rappellent plus aujourd'hui cette organisation que d'une manière affaiblie.

La société ainsi constituée est, surtout à l'époque de la « grande fête », animée d'un mouvement général qui embrasse /116/ tous les clans, tous les ordres de fonctions sociales, et qui dépasse même, par l'association des villes proprement Creek, les limites de la société Yuchi. Cette fête est des plus intéressantes : on y trouve toute une série de cultes répandus entre le Nouveau Mexique et les monts Appalachiens. D'abord, le culte est, par un côté, essentiellement solaire. Comme chez les Natchez, le soleil est le totem tribal des Yuchi ; Yuchi veut dire descendant du soleil (cf. les mythes) et encore aujourd'hui les Yuchi blasonnent leurs maisons du soleil ; la place sur laquelle s'exécutent la plupart des rites est surnommée l'arc-en-ciel et les points cardinaux ont des couleurs symboliques comme chez les Pueblo. L'un des rites fondamentaux, celui du nouveau feu, a, d'ailleurs, un caractère solaire accentué. Mais, d'un autre côté, la fête, qui est annuelle, a successivement pour théâtre les différentes villes ; elle passe de l'une à l'autre par une sorte de roulement de remarquables « tailles » pour compter les jours jusqu'à l'assemblée ; elle est donc nationale en même temps que solaire. Elle comporte deux sortes de cérémonies : les unes sont célébrées par les différents clans et particulières à chacun d'eux ; les autres sont tribales et célébrées par le groupement des deux sociétés de guerriers et de chefs. Les rites tribaux sont : les initiations et les deux purifications générales, l'une par sacrifice si fréquente dans toute la Prairie et chez les Peaux-Rouges du sud de l'Amérique du nord, l'autre par la purge à l'émétique qui occupe une si large place dans le rituel pueblo.

[LES SHUSWAP]  
(1913) \*

/112/ Les Shuswap sont une tribu vraiment représentative de la civilisation des Salish de l'intérieur, si différents à tant d'égards des Salish de la côte. Leur position intermédiaire les rend même particulièrement intéressants pour un observateur qui voudrait marquer les diverses dégradations qu'a pu subir cette organisation suivant les divers contacts sociaux. Ils sont divisés en deux « bandes » ; il y a les Shuswap du sud et ceux du nord et chacune de ces deux bandes a sa civilisation distincte. Les premiers sont proches parents des Indiens de la rivière Thompson, connus déjà par l'excellente monographie de M. Teit. Chez ces Shuswap, tout comme chez les Indiens Thompson, notre auteur<sup>1</sup> n'a trouvé qu'un totémisme effacé et une organisation démocratique de clans locaux. Au contraire, chez ceux du nord et de l'ouest, le totémisme est en pleine action et la société est divisée en classes : ce qui donne bien l'impression soit d'un contact intime avec la civilisation du nord-ouest (salish de l'intérieur, nootka, kwakiutl, etc.), soit d'une parenté intime avec ces tribus. Nous ne choisirons pas entre ces hypothèses qui, d'ailleurs, peuvent avoir toutes deux leur part de vérité.

I. — Chez les Shuswap du nord et de l'ouest, le totémisme est lié à l'institution des classes : il y a cinq totems nobles et vingt-neuf d'hommes libres, et il semble bien qu'à cette hiérarchie des clans corresponde une sorte de hiérarchie des totems. En effet, les vingt-neuf clans du commun (sortes de *gentes minores*) se rattachent par groupes aux cinq clans aristocratiques. D'autre part, il est remarquable que ces derniers sont identiques aux quatre clans des Salish : la seule différence est qu'un cinquième clan, celui du castor, s'y est ajouté. Peut-être y a-t-il là un fait qui permettrait de mieux comprendre l'organisation salish elle-même qui a souvent déconcerté ethnographes et sociologues.

Les clans de la noblesse et ceux du commun ne se recrutent pas exactement d'après les mêmes principes. Dans les pre-

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12.

1. J. Teit, *The Shuswap*. New York, 1909.

miers, le totem est exclusivement héréditaire ; dans le second, il semble être, en partie, héréditaire, en partie acquis soit par révélation soit par initiation. D'autre part, les clans roturiers se groupent entre eux en confréries. Mais en même temps, tous les clans roturiers qui ressortissent d'un même clan noble /113/ ont droit aux chants et aux danses qui sont la propriété des autres clans du même groupe, ainsi qu'il arrive entre clans d'une même phratrie ; il s'ensuit qu'on peut se figurer cette organisation totémique comme intermédiaire entre celle des phratries et celle des confréries. L'absence de masques, qui est générale sauf dans un clan, est un fait qui mérite d'être noté puisque nous ne sommes pas très loin des pays où cet objet rituel est fondamental. L'existence de totems aberrants, dans la liste des totems roturiers, n'est pas moins remarquable : ce sont faits rares en ces régions que ces cultes totémiques du *cannibale*, du *cadavre*, de la *famine*, de l'*avalanche*, de la *flèche*, etc. Et comme ces clans et ces cultes sont groupés, nous nous demandons s'il n'y aurait pas là quelques restes d'anciennes classifications, d'autant plus que ces totems aberrants se rattachent expressément au totem du loup.

En tout cas, ce totémisme nous présente deux faits qui le rapprochent des cultes totémiques les plus accusés. Le premier, c'est la régularité absolue de la cérémonie totémique à forme dramatique ; il n'est presque aucun de ces clans qui n'ait le droit et le devoir de pratiquer un rituel surtout composé de chants et de danses qui ont pour objet d'imiter les cris et les gestes des animaux. Le second c'est que, sinon pour le totem de clan, au moins pour le totem individuel, nous avons des cas caractérisés d'*intichiuma*. Tous ces faits sont nouveaux dans cette aire de civilisation. Le totémisme individuel des Shuswap est lui-même des plus curieux. L'identité que l'on croit exister entre l'individu et son *manitou* est absolue. Il se produit une espèce de transposition de la personnalité et l'on aperçoit nettement de quel processus psychologique elle résulte. « Lorsqu'un homme, dit M. T., était un chasseur, sa profession devenait partie de sa nature et l'animal qu'il chassait devenait presque partie de lui-même ». On ne saurait mieux décrire cette espèce d'idée fixe, d'obsession prédéterminée en vertu de laquelle l'individu, prisonnier de son rêve, se croit un daim, une chèvre, etc.

A côté de ce culte, il y a celui des confréries : elles sont du même type que celles du nord-ouest. M. T. semble les confondre avec les clans en dégénérescence. Mais nous tendons à croire, quant à nous, qu'une société comme celle /114/ des Tsekama (ou un Chien-loup), tout en se rattachant à trois clans, en doit être distinguée tant par son recrutement que

par son rituel. Mais ces faits ont peut-être été enregistrés trop tardivement pour qu'il soit bien facile de les interpréter.

II. — La religion de la bande sud est parfaitement identique à celle des Indiens Thompson. Peut-être M. T. a-t-il exagéré le caractère non totémique de cette dernière. Nous devons cependant convenir, plus nettement que ne l'avons fait jadis<sup>2</sup> que, chez les Thompson comme chez les Shuswap du sud, le totémisme n'est pas immédiatement apparent.

Au-dessus de ces cultes qui s'effacent, il existe des débuts de cultes plus élevés, mais seulement des débuts. Comme chez tous les Peaux-Rouges, nous trouvons les cultes du tonnerre et du soleil pratiqués par la société des guerriers ; ils servent de matière aux danses de guerre, mais ils n'ont pas encore réussi à s'en dégager et à se constituer à part. Un point sur lequel nous serions très désireux d'avoir plus de renseignements est la notion que M. T. traduit par le mot de « mystère » ; elle nous paraît être proche parente de la notion de *mana*. — Nous signalerons aussi des faits remarquables de shamanisme et, en particulier, que le masque est considéré comme un moyen de voyages spirites.

III. — La mythologie est du type salish et, sauf les mythes que nous avons cités, ne se ressent guère du totémisme. C'est le cycle du coyote qui la domine : nous en avons souvent parlé. D'ailleurs, le coyote joue un rôle même dans beaucoup de mythes dont il n'est pas le héros principal. Ce qui constitue le thème fondamental de cette mythologie, ce sont les guerres entre le monde des animaux, celui des oiseaux et celui des poissons. Il est intéressant de constater que la plupart des transformations qui sont rapportées dans ces mythes ont lieu lors des fêtes d'hiver. C'est donc que l'hiver est considéré comme la période éminemment religieuse. Par là, cette mythologie se rapproche de celles du nord-ouest. Au point de vue de la composition, on remarquera la fréquente répétition des mêmes thèmes, etc. On y trouve même des équivalents de mythes européens, tels que les travaux d'Hercule, Persée et Andromède.

Au-dessus de ces cycles, il y a la légende du « Vieux ». /115/ Avec les documents que nous transmet M. T., il est difficile d'apercevoir si cette légende, qui, dans son état actuel, porte la marque évidente d'influences chrétiennes, fut primitivement un mythe de héros civilisateur et de Dieu créateur.

---

2. *Année sociologique*, 3, p. 278.

LES KACHARI  
(1913) \*

/375/ Les Kachari sont un groupe ethnique, d'origine tibéto-birmane, qui peuple le nord-est de l'Assam. Leur langage, qu'on appelle *bodo* ou *boro*, les rattache à cet ensemble de populations qui, glissant des hauts-plateaux tibétains, se répandirent dans les plaines du Brahmapoutre et du Salonen à une époque bien antérieure au bouddhisme. Ils se relient directement aux Garos, leurs voisins au sud, connus par le travail de M. Playfair, et à d'autres tribus disposées jusqu'au centre de l'Assam, Chutiya de l'est, Tippera du sud et Mech. Sui- /376/ vant M. Gait, ils représentent une partie des populations de l'ancien royaume de Kamrup, qui fut célèbre dans les mythologies et les annales de l'Inde ancienne.

Bien que les Kachari aient fortement subi l'influence hindoue, que même, à un certain moment (vers 1750 A. D.) leur rāja et son entourage immédiat se soient convertis à l'hindouisme, les Kachari ont conservé, dans une large mesure, leur langage, leurs coutumes et leur religion. Ce qui leur a permis de rester fidèles à leurs traditions, c'est que la majeure partie de cette population vit dans la région montagneuse de l'Assam. Sans doute une civilisation ne peut se maintenir dans ces conditions sans perdre quelque chose de son unité ; elle tend à se résoudre en un ensemble de croyances et de pratiques mal coordonnées. Peut-être aussi l'observateur<sup>1</sup>, en raison de ses préoccupations professionnelles (il était missionnaire chez les Kachari), n'a-t-il pas su toujours découvrir les principes profonds sur lesquels elle repose. La description même qu'il nous en donne est un peu décousue. Cependant, elle permet d'apercevoir sans peine les traits distinctifs de cette organisation.

Elle est, ou, tout au moins, elle était autrefois à base totémique. Les Kachari sont, en effet, divisés en un certain nombre de groupes élémentaires dont beaucoup portent des noms d'animaux ou de plantes. Il en est même où les membres du groupe se considèrent comme parents de l'animal dont ils

\* Extrait de l'*Année sociologique*, 12, écrit en collaboration avec E. Durkheim.

1. Endle, Sidney, *The Kacharis. With an Introduction by J. D. Anderson*. Londres, 1911.

portent le nom : les gens du tigre doivent prendre le deuil en apprenant qu'un tigre est mort dans le voisinage. Dans d'autres cas, on retrouve les plus caractéristiques des interdits totémiques : l'interdiction de tuer ou de manger. Toutefois, tout comme en Australie, les gens auxquels, en temps ordinaire, il est défendu de manger de l'animal ou de la plante totémiques, doivent, en de certaines circonstances, en manger rituellement. Il est vrai que, d'après M. Endle, ces différents groupes auraient été primitivement endogames ; ce qui paraît difficilement conciliable avec leur caractère totémique. Mais, de l'avis d'autres observateurs que M. Anderson cité en note, cette assertion de M. Endle paraît des plus contestables. En fait, il est certain que, dans plusieurs autres branches de la même race, les groupes correspondants sont strictement exogames.

Toutefois, aujourd'hui, ce totémisme n'est plus qu'une survivance. Mais il est intéressant de noter comment il s'est /377/ transformé. La parenté qui était censée exister entre les gens d'un groupe et leur totem a amené à croire que les premiers avaient sur le second des droits particuliers, que seuls ils étaient aptes à le cultiver ou à le chasser. Ainsi, les gens du sésame passaient autrefois pour pouvoir seuls le cultiver ; les gens de l'eau étaient essentiellement pêcheurs. On voit que le clan totémique peut devenir ainsi une sorte de caste professionnelle. En fait, certains de ces groupes ont aujourd'hui ce caractère ; il y a des clans de mendiants, des clans de musiciens, des clans de prêtres, etc.

On trouve chez les Kachari toute une gamme de formes de mariage qui sont en usage concurremment et qui, suivant toute vraisemblance, correspondent à des étapes successives de l'évolution matrimoniale.

La plus régulière et la plus usitée est la suivante. Après entente entre les deux familles, les parents du jeune homme versent aux parents de la jeune fille une somme qui, dans le district de Danang, varie entre 40 et 60 roupies, mais qui est sensiblement plus élevée sur d'autres points. Il arrive cependant que les jeunes gens se passent du consentement de leurs parents : il y a alors, non pas rapt comme le dit l'auteur, mais enlèvement concerté. Dans ce cas, l'union ne devient régulière que si le prix de la fiancée (c'est l'expression consacrée) est payé ultérieurement, et même le montant en est plus élevé. Il y a une sorte d'amende payée par le jeune homme.

Quand les parents de ce dernier ne sont pas en état de verser la somme nécessaire, il vient vivre chez ses beaux-parents et reste à leur service, comme Jacob chez Laban suivant la légende biblique, pendant une période de temps qui

varie de trois ou quatre ans jusqu'à douze ou quatorze. Le mariage, toutefois, peut être consommé au bout de douze ou dix-huit mois.

Enfin, il arrive que le jeune homme rompt tous les liens qui l'unissent à sa famille natale et entre définitivement, comme membre régulier, dans celle de la jeune fille. Il perd alors tout droit sur l'héritage de ses parents.

Il nous paraît probable que cette dernière procédure est la plus primitive. Elle nous reporte à une époque où la famille était utérine, peut-être même, à quelque degré, matriarcale. Les femmes étant considérées comme la base de la famille, la jeune fille restait dans la maison où elle était née et y attirait /378/ son mari, qui en devenait partie intégrante. Quand, les conditions sociales ayant changé, l'homme devint le centre de gravité de l'organisation domestique, pour obtenir que la famille de la fiancée consentît à se dessaisir de cette dernière et renonçât à un droit qu'un long usage avait consacré, il fallut payer une indemnité : de là, le prix de la fiancée ou, à son défaut, le servage temporaire du mari. On voit ainsi quelle est au juste la signification de ce qu'on a appelé le mariage par achat. Ce n'est pas la personne de la jeune fille qui est vendue par les uns et achetée par les autres, il y a simplement rachat du vieux droit qu'avait chaque famille de garder par devers soi ses membres féminins.

Un chapitre seulement est consacré à la religion. Déjà, de ce qui précède il résulte que le totémisme est encore en vigueur : il existe même des cas très nets de sacrement totémique. Comme des faits du même genre se montrent chez les Chutiya et les Mech et que M. Playfair en signale également chez les Garos et dans les tribus du même groupe, on peut considérer comme établi que tout ce rameau de la civilisation tibéto-birmane dérive d'une souche qui pratiquait un culte totémique.

Mais par-dessus le totémisme, s'étagent des cultes divers que M. E. croit pouvoir réunir sous la rubrique d'*animisme*. L'expression, telle que l'emploie l'auteur, est dépourvue de toute signification précise : M. E. désigne ainsi toute religion où la crainte est le sentiment dominant. En réalité, d'ailleurs, celle que pratiquent les Kachari a un tout autre caractère. On y discerne deux sortes d'éléments. Les uns sont communs aux Kachari et aux Hindous. Telles sont les fêtes agraires de janvier et d'avril, qui se rapportent évidemment au riz et dont les secondes consistent en de véritables saturnales. Les méthodes du sacrifice (par décapitation) et bon nombre de divinités ont la même origine. Ce qui est proprement kachari, c'est d'abord le culte des eaux, et ensuite le culte des dieux

domestiques et surtout celui du *genius* de la famille dont le symbole est l'*Euphorbia splendens*. Mais aucun de ces rites n'est spécialement inspiré par la terreur.

[LES CHEYENNES I]  
(1925) \*

/415/ Les livres de sociologie descriptive dus aux ethnologues ou sociologues sont nécessairement les meilleurs, quand ils sont bons. Mais, moins secs, plus littéraires, des travaux d'ethnographes amateurs peuvent aussi avoir leur saveur et leur excellence. L'auteur, non prévenu, innocent des modes scientifiques, débarrassé des vicieuses nomenclatures, fait attention à des foules de faits moraux, mentaux, généraux, que le collectionneur de mythes, de textes, de généalogies et de techniques ne daignera pas ou ne pourra pas observer, faute de temps. Le bel ouvrage de M. Grinnell sur les Cheyennes est de ce genre<sup>1</sup>. Publiciste distingué, M. G. est d'ailleurs connu par de nombreux travaux sur les Indiens des Etats-Unis, et nous avons souvent mentionné son nom et ses travaux. Depuis trente-cinq ans, il s'est constitué l'historien et le chroniqueur des Cheyennes et de quelques autres tribus des Prairies : il est leur intime et pratique leur langage.

Cette monographie se divise en quatre parties. Nous réservons pour la III<sup>e</sup> section de l'*Année* ce qui concerne l'organisation domestique et politique<sup>2</sup>. Nous ne parlerons que pour mémoire de celle qui concerne l'histoire de la tribu et de ses migrations et n'en noterons que le trait fondamental : le changement d'habitat, de vie économique et sociale qu'a causé, là comme dans toute la Prairie, l'arrivée du cheval ; l'altération a été si profonde chez les Cheyennes qu'il faut les con-  
/416/ sidérer comme un des rameaux les plus aberrants de la souche algonquine. Quel qu'en soit l'intérêt profond, extrêmement varié, nous n'avons pas non plus la place pour étudier la longue description des arts techniques, des beaux-arts et des jeux. La fabrication des instruments, les industries du transport sont extrêmement bien décrites ; l'usage des animaux

\* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Grinnell G. B., *The Cheyenne Indians. Their History and Ways of Life*. New-Haven, 1923.

2. [Voir le texte suivant].

et celui des plantes sont analysés dans tous leurs détails. Le fait que c'est une « société de femmes » qui a le privilège de l'« *ars plumaria* » est tout à fait curieux.

A la religion est consacrée la plus grande partie du volume II. C'est un tableau très vivant et très exact de ce que M. G. a pu encore observer dans cette tribu des Prairies. Le culte des confréries ressort très nettement. On dirait que toute la religion des clans est effacée [...]. Les trois grandes cérémonies décrites : celle de la *loge-médecine*, celle intitulée *massaum*, celle de *medecine dance* ne laissent guère apparaître, comme jouant un rôle, hors de la confrérie spéciale de chaque culte spécial, que les « bandes de soldats ». On pourrait dire avec assez de précision que ces Algonquins n'ont plus que le *midé* — la grande société secrète — le mystère de leurs frères de l'Est. On le dirait même avec netteté, si, en particulier, le grand rituel de la *massaum* (danse des fous et des animaux) ne comportait, outre les représentations du buffle et des *contraires*, toute une série de danses animales, soigneusement orientées dans les diverses parties du camp, et qui paraissent être l'apanage d'individus (familles ? clans ?) déterminés. Il y a là, sans doute, un écho de totémisme, et du culte totémique public. Mais même ceci est incertain. Et voici un inconvénient de l'observation mal dirigée. M. G. nous décrit des cérémonies ainsi : Un tel et un tel, « Petit Loup », un combattant fait cela. Si nous décrivions une messe pontificale à Paris, parlant de M. Dubois au lieu de dire « le Cardinal », personne ne nous comprendrait. Il se peut que « Petit Loup » agisse en tant que repré- /417/ sentant de quelque chose, clan, famille, et que ce soit d'un totem. Mais peut-être aussi tout cela est effacé. — La description de la *loge medecine* est plus originale. Il ressort que ni son caractère solaire n'est si marqué, ni les rites des tortures n'y tiennent une telle place qu'ils méritent de lui donner leur nom. Par certains côtés, par l'autel symbolique du monde, avec ses « fiches » et ses symboles, cette cérémonie, comme la *massaum*, se rapproche de cérémonies pueblos ; par certains autres : donateur de la fête, initiation, etc. (même cas pour la *medecine dance*) elle tend à la fois vers le *midé* (type algonquin) et vers des sortes de *potlatch*. Ici le sens du concret, l'observation directe de M. G. nous font apercevoir des traits qui rapprochent ces cultes décomposés d'autres mieux conservés. — Tout ce que M. G. nous apprend des *contraires* et de la Société des *contraires* est important ; celle-ci joue le rôle de ces « sociétés des fous » si nombreuses dans l'Amérique du Nord, et dont on ne saurait exagérer le rôle esthétique et religieux ; les personnages qui

portent le titre de *contraires* et doivent être distingués de la confrérie des « dévoués » (pour ainsi dire), jouent un grand rôle militaire.

Les recherches de M. G. sur le culte privé, sur la magie, sur les tabous, sur le sacrifice, ont été moins heureuses : de même celles qu'il a faites sur la mythologie. Il faut certes les prendre avec celles déjà publiées ailleurs. Mais les résultats d'ensemble sont pauvres ; ou les Cheyennes ont une mythologie faible, ou M. G. est arrivé trop tard, ou il n'a pas su la déceler. Comme la tribu est décomposée depuis des siècles, changée deux fois, dans son habitat et dans son train de vie (cheval, réserve) et dans son milieu (européen), toutes ces explications sont possibles.

[LES CHEYENNES II]  
(1925) \*

/486/ Nous avons rendu compte de l'ensemble du livre de M. Grinnell<sup>1</sup> moins ce qui concerne la vie juridique et politique. Et nous terminons en supposant que le caractère actuel de la religion provenait d'une profonde altération de la structure sociale.

Le principal mérite de M. G. est précisément d'avoir fait l'effort historique nécessaire pour nous en rendre compte. D'après lui, cette tribu d'Algonquins chasseurs serait d'abord le produit d'une coalescence de deux tribus séparées, *tsitsitas* et *suhtai* ; ensuite ils étaient autrefois sédentaires, agriculteurs, voisins des grands lacs. Une migration les mena dans la « Prairie » du Mississipi. Le cheval et les armes à feu, apportés par les missionnaires et les trappeurs et colporteurs français, leur permirent de changer de vie et de mœurs. Ils adoptèrent enfin l'organisation (plutôt athapascanne) des « bandes » de « soldats ». Comme les traditions cheyenne correspondent assez bien avec les documents *historiques* des Canadiens et des Américains, il n'y a pas de raison de douter des faits. Et nous avons là un excellent exemple de cette /587/ violente évolution qu'ont dû faire les tribus indiennes dans les trois cents dernières années. Il n'est pas douteux que presque tous

\* Extrait de l'*Année sociologique*, nouvelle série, 1.

1. Grinnell G. B., *The Cheyenne Indians*. [Voir le texte précédent].

les Sioux, une partie des Athapascans et les Algonquins de l'Ouest ont fini par constituer une sorte de grande « province ethnographique ». La « Prairie » donne à juste titre son nom à cette civilisation de cavaliers à demi nomades et fortement militarisés. C'est chez les Algonquins de l'Ouest qu'il faut chercher l'organisation fondamentale.

Ici le clan est relativement effacé, et ne commande même plus impérieusement ni l'exogamie, ni même le totem. Il ne reste guère de l'ancien état qu'une nomenclature familiale classificatoire très nette bien que mal enregistrée ou mal gardée.

Ce qu'il faut trouver de typique chez les Cheyenne, c'est la « bande », la société de soldats, et ses mœurs. M. G. s'y est particulièrement intéressé ; peut-être ces bandes sont-elles moins loin des clans qu'on ne dit : il suffirait qu'elles se soient recrutées d'une certaine façon parmi ceux-ci. Le fait qu'elles sont divisées en bandes du Sud et du Nord laisse même supposer un ancien arrangement de phratries. En tout cas, elles semblent s'être adjugé le pouvoir civil pour la plus grande partie, exercé dignement par les 44 chefs, 40+4, et tout le pouvoir militaire. Cette description par M. G. des bandes cheyenne est une des meilleures de ce système d'organisation sociale dont M. Lowie a à peu près fait la théorie, historique et sociologique. Au surplus, tout ce qui concerne la guerre a été fort bien étudié par M. G., et c'est dans cet ouvrage qu'il faudra chercher la meilleure explication du rituel si répandu de « compter le coup » (le mot français sert en anglais). On connaît ce droit et cette obligation de celui qui a un fait d'armes à compter : il le raconte à certains moments de certaines cérémonies qui ne peuvent être accomplies sans cet heureux précédent, présage et récit.

Sur la famille, les renseignements de M. G. sont peu importants ; au contraire toute /588/ sa description de la moralité, de l'étiquette, du droit de chasse, de guerre, est précieuse, bien qu'elle ne soit pas exempte de reconstruction. Nous signalons en passant la confrérie des bardes, faiseurs de mariages ; elle forme un curieux équivalent d'institutions répandues ailleurs [...].

## index des auteurs cités dans le texte

### A

ABERCROMBY (J.), 565 sq.  
 AL GHAZZALI, 61.  
 ALLEN, (G.), 320-322, 324.  
 ANDERSON, (J. D.), 594 sq.  
 ARON (R.), XX.  
 AUSFELD (C. S.), 451.

### B

BASTIAN (A.), 193, 421.  
 BERGAIGNE (A.), 269, 369.  
 BERGSON (H.), 49.  
 BEROSE, 292.  
 BEUCHAT (H.), XXXVII.  
 BIANCONI (A.), XXXVII.  
 BLAGDEN (C. O.), 508 sq.  
 BLONDEL (C.), XLVIII.  
 BLUMENTRITT (F.), 514.  
 BOAS (F.), XXVII, XLII, 579.  
 BONWICK (J.), 500.  
 BOUGLÉ (C.), XXXVII.  
 BREYSIG (K.), 100-103.  
 BRIDGES (T.), 501.  
 BRINTON (D. G.), 116-120.  
 BROWN (A. R.), (V. RADCLIFFE-BROWN).  
 BUHLER (K.), 332.  
 BURDICK (D.), 322-324.

### C

CACHIN (M.), XX.  
 CALAND (M.), 14, 42-44, 315-316.  
 325-329, 333, 336.  
 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (P.),  
 46.  
 CHEETHAM (S.), 319-320.  
 (Ie) CHRIST (V. JÉSUS).  
 COBLENTZ (F.), 484-485.

CODRINGTON (R.), 19, 337, 416,  
 578.  
 COMTE (A.), XXX.  
 CRAWLEY (E.), 144-149.  
 CURR (E. M.), 389, 433, 434, 521.  
 CUSHING (F. H.), 74, 80, 81.

### D

DARMESTETER (J.), 269.  
 DARWIN (C.), 193, 517.  
 DAVID (M.), XXXVII.  
 DAVY (G.), VI, XXXVII.  
 DAWSON (J.), 449.  
 DELACROIX (M.), 63.  
 DELAFOSSE (M.), 582.  
 DENIKER (J.), 503.  
 DESCARTES (R.), 489.  
 DESPLANGES (L.), 582 sq.  
 DEWEY (J.), XLI.  
 DIBELIUS (O.), 485 sq.  
 DOMASZEWSKI (A. VON), 165.  
 DREWS (P.), 485 sq.  
 DUMAS (G.), XLVIII.  
 DUCHESNE, (l'Abbé L.), 343-346.  
 DURKHEIM (E.), III, V-VI, X,  
 XIII, XIX, XX-XXXVII, XLI-  
 XLIV, 6, 12, 22, 26, 46, 55,  
 73, 156, 158, 159, 160, 183,  
 186-189.

### E

EICKHOFF (H.), 73-86.  
 ELLIOT SMITH (Sir G.), XLI,  
 XLIII.  
 ELLIS (A. B.), (colonel), 560, 561.  
 ENDLE (S.), 594 sq.  
 ENGERT (H.), 485 sq.  
 ESPINAS (A.), XX.  
 EVANS-PRITCHARD (E. E.), XLII.  
 EYRE (L.), 426.

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

F

- FARNELL (L.), 418.  
 FAUCONNET (P.), VI, XXVI, XXXVII.  
 FEWKES (J. W.), 74, 78, 151, 549.  
 FISON (L.), XXVII, 521.  
 FLETCHER (A. C.), 44-45.  
 FLOURNOY (T.), 60.  
 FOUCHER (A.), XXI, XXVI.  
 FRAZER (Sir J. G.), XXII, XLIII, XLIV, 4, 5, 18, 21, 22, 24, 47, 54, 73, 74, 109, 111, 114, 115, 116, 130-137, 138, 140, 141, 142-143, 147, 149-151, 171, 175-178, 180-183, 183-186, 193, 197, 284, 320, 326, 328, 556, 564, 573.  
 FROBENIUS (H.), XLII-XLIII.

G

- GAIDOZ (H.), 314.  
 GELLY (R.), XXXVII.  
 GILLEN (F.), XXVII, 175, 183, 423, 426, 433, 436, 444, 445, 454, 458, 463, 467, 468.  
 GIRGENSOHN (K.), 95-97.  
 GOBLET d'ALVIELA (E.), 314.  
 GOLTZ (E. von der), 478-483, 484.  
 GRAEBNER (F.), 72-73, 87, 505.  
 GREY (G.), 426.  
 GRIMM (les frères J. et W.), 293.  
 GRINNELL (G. B.), 597 sq.  
 GRUBB (W.), 184.  
 GRUPPE (O.), 118.  
 GUGLER (J.), VIII, IX.  
 GUNKEL (H.), 299.  
 GURVITCH (G.), I-III, VI.  
 GUSINDE (M.), 501 sq. — 1918.

H

- HADDON (A. C.), XXVII, 505, 556.  
 HAEBLER (C.), 568 sq.  
 HALBWACHS (M.), VI, XXXVII.  
 HALÉVY (E.), XXI.  
 HAMELIN (O.), XX.  
 HARTLAND (E. S.), 21, 110, 114, 123-125, 140, 338-342.  
 HEGEL (G. W. F.), 96.

- HENRY (V.), 14, 42-44, 367.  
 HERR (L.), XX, XXII.  
 HERTZ (R.), XI, XXIV, XXXVII, 181.  
 HILLEBRANDT (A.), 43, 326, 332-338, 348-350, 354.  
 HOLMES (W. M.), 74.  
 HOMÈRE, 53, 317.  
 HONIGSHEIM (P.), VI.  
 HOPKINS (E. W.), 159-162.  
 HOWITT (A. W.), XXVII, 72, 87, 140, 425, 433, 447, 449.  
 HUBERT (H.), I, XI, XXIV, XXX, XXXV, 46, 48-52; collaborateur de MAUSS 3-39, 193-307.  
 HUSSERL (E.), 157.  
 HUVELIN (P.), 22-23.

J

- JAMES (W.), XXVIII, 39, 58-65, 144, 157.  
 JASTROW (J.), 308-309.  
 JAURÈS (J.), XX.  
 JENKS (A. E.), 514 sq.  
 JEVONS (F. B.), 18, 20, 109-116, 121, 171-173, 196, 169.  
 JOLLY (J.), 333.

K

- KANT (E.), 93, 96, 145.  
 KIDD (D.), 571 sq.  
 KINGSLEY (M. H.), 560 sq., 563 sq.  
 KLAATSCH (H.), 505.  
 KOHLBRUGGE (J. H. F.), 505.  
 KOLLMANN (J.), 505.  
 KONIG (R.), XLIII, XLIX.  
 KOPPERS (le Père W.), 501 sq.  
 KRAUSE (F.), 73-86.  
 KROEBER (A. L.), XLII.  
 KRUIJT (A.), XXVII.  
 KUENEN (A.), 128, 543.  
 KUHN (A.), 367.

L

- LANG (A.), XXIII, 72, 87, 109-114, 115, 120-123, 124, 137-141, 147, 180.

INDEX DES AUTEURS

LEFORT (C.), V.  
 LÉONARD (A. G.), 582 sq.  
 LE ROY (Mgr. A.), 506, 507.  
 LEUBA (H.), 56, 62.  
 LÉVI (I.), 46.  
 LÉVI (S.), XXI, XIX, 44, 269,  
 289.  
 LÉVI-STRAUSS (C.), I-IV, XXVII,  
 XXVIII.  
 LÉVY-BRUHL (H.), I.  
 LÉVY-BRUHL (L.), XLIX.  
 LORET (A.), XXVII, 151, 164,  
 167-170.  
 LOWIE (R. H.), 600.  
 LUMHOLTZ (C.), 66-70.  
 LUSCHAN (F.), von, 588.  
 LUTHER (M.), 498.

M

MACDONNELL (A.), 350-352.  
 MAGANI (F.), 346-348.  
 MAIN (S.), 556.  
 MALINOWSKI (B.), XLII-XLIII.  
 MAN (E. H.), 509.  
 MANN (J.), 434.  
 MANNHARDT (W. F. K.), 284.  
 MARETT (R. R.), XXIII, 21, 22,  
 47, 55, 416, 417.  
 MARILLIER (L.), XXVI, 124-129.  
 MARTIN (R.), 508-509.  
 MARX (K.), II.  
 MATTHEW (J.), 520 sq.  
 MC GUIRE (J.), 550.  
 MEILLET (A.), XXI, XLVI.  
 MEINHOLD (J.), 309-312.  
 MERKER (M.), 555.  
 MERLEAU-PONTY (M.), V.  
 MONNEROT (J.), V.  
 MORET (V.), XXVII.  
 MORGAN (L. H.), 498, 521.  
 MÜLLER (M.), 32, 121, 367, 416,  
 417.

N

NASSAU (R. M.), 560.  
 NEEDHAM (R.), IX, XXXIV.  
 NIETZSCHE (F.), 554.  
 NUTT (A.), 269.

O

OLDENBERG (H.), 333, 350.  
 OXLEY (J. J. W. H.), 429.

P

PARKER (H.), 517, 518.  
 PARKER (K. L.), XXVII, 185, 430,  
 431, 433.  
 PARKINSON (R.), 574 sq.  
 PAULME (D.), I.  
 PEGUY (Ch.), XXV.  
 PERISTIANY (J. G.), XLII.  
 PERRY (W. J.), XLI, XLIII.  
 PETRIE (T.), 434.  
 PLAYFAIR (A.), 596.  
 PREUSS (K. T.), 21-22, 33, 54.

R

RADCLIFFE-BROWN (A. R.), XLI-  
 XLII, 507, 508.  
 RASCHER (le Père), 577, 579.  
 RAUM (J.), 555-556.  
 REED (W.-A.), 517.  
 REHSE (M.), 587.  
 REINACH (S.), XXVII, 12, 13.  
 RENAN (E.), 329.  
 RENEL (C.), 164, 165-166.  
 REYNIER (J.), XXXVII.  
 RIBBE (C.), 575, 580.  
 RIBOT (Th.), 27, 39, 157.  
 RITSCHL (F. W.), 95.  
 RIVERS (W. H. R.), XLI, LXIII  
 417, 491 sq., 495 sq., 556.  
 RIVET (P.), XLIX, 503.  
 ROBERTSON (W.), 147.  
 ROBERTSON SMITH (W.), XXII,  
 3, 5, 16, 17, 109, 110, 118, 135,  
 164, 172, 176, 186, 193-197, 206,  
 301, 329, 330, 556.  
 RODINSON (M.), L.  
 ROHDE (E.), 268, 269, 317-319.  
 ROSCOE (J.), 587 sq.  
 ROSE (H. J.), 557.  
 ROTH (H. L.), 500.  
 ROTH (W.), 326, 424, 442.  
 ROUSE (W. H. D.), 522 sq.

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

S

SABATIER (C. P. M.), 59, 95, 125, 373-375, 415, 531-536.  
 SARRASIN (frères F. et P.), 517, 519.  
 SARTORI (P.), 323, 324.  
 SAUSSURE (F. de), XLVI.  
 SCHELER (M.), XLIII, 157-159.  
 SCHLEIERMACHER (F.), 96.  
 SCHMIDT (le Père W.), XLII-XLIII, 86-88, 504-508.  
 SCHOETENSACK (H.-A.), 420.  
 SCHOLZ (R.), 486.  
 SCHRADER (F. O.), 350.  
 SCHULTZE (J. L.), 462, 465, 466, 468, 474, 475.  
 SCHÜRMAN (C. W.), 442.  
 SCHURTZ (H.), 578.  
 SCHWAB (M.), 43.  
 SCHWALBE (G.), 505.  
 SELER (E.), 551.  
 SELIGMANN (C. G.), 157, 505, 517 sq.  
 SELIGMANN (B. Z.), 517 sq.  
 SEMON (R.), 434.  
 SIMPSON (W.), 312-315, 323.  
 SKEAT (W. W.), 507, 508 sq.  
 SMYTH (B.), 434.  
 SOREL (G.), XXI.  
 SPECK (F. G.), 589-590.  
 SPENCER (H.), 120, 147, 320.  
 SPENCER (Sir B.), XXVII, 175, 183, 185, 423, 426, 433, 436, 444, 445, 454, 458, 463, 467, 468.  
 SPIETH (J.), 582.  
 STARBUCK (E. D.), 56-58, 148.  
 STEINMETZ (S. R.), XVIII.  
 STEPHENS (E.), 434.  
 STEVENS (V.), 507, 508, 512, 513.  
 STEVENSON (M. C.), 7, 73-86, 579.  
 STOETZEL (J.), XLIX.  
 STOW (G. W.), 507.  
 STRAUSS (O.), 20.  
 STREHLOW (T. G. H.), XXVII, 185, 455, 467, 477, 507.  
 SWANTON (J. R.), XLII.  
 SWEITZER (A.), XLIII.

T

TEIT (J. A.), 591.  
 THOMAS (N.-W.), 22, 73, 513.  
 THRELKELD (L.), 435.

THURNWALD (R.), XLIII.  
 TIELE (C. D.), 125, 173-175, 415, 539 sq., 545 sq.  
 TIRYAKIAN (E. A.), LXIII.  
 TORDAY (E.), 588.  
 TOUTAIN (J.), 6, 12.  
 TRUMBULL (J. H.), 324.  
 TYLOR (E. B.), XXIII, 15, 109, 110, 120, 140, 147, 177, 178-179, 193, 323, 416, 417, 556.

U

USENER (H.), 367.

V

VAN GENNEP (A.), 40, 70-73, 553.  
 VERNEAU (R.), 505.  
 VIERKANDT (A.), 21.  
 VOTH (H.), 73-86.

W

WEBB (C. J.), 159.  
 WEBER (M.), XLII-XLIII.  
 WEILL (R.), 169.  
 WELLHAUSEN (J.), 311, 329, 332.  
 WILKEN (G. A.), XXVII, 179.  
 WINTERNITZ (M.), 333, 350.  
 WISSLER (C.), XLII-XLIII.  
 WOLFF (K. H.), VI.  
 WOODFORD (C. M.), 575.  
 WOODS (J. D.), 426.  
 WUNDT (W.), XXXII, 32, 52-54, 508.

Y

YOUNG (E.), 342.

Z

ZAPLETAL (V.), 164.  
 ZOCKLER (O.), 525 sq.

index des matières, ethnies, lieux  
géographiques et personnages  
historiques et mythiques \*

A

Abongo 507.  
accouchement, (V. rites d').  
Acropole 268.  
Adapa 289.  
Adonis 131, 138, 138, 150, 151,  
289, 296.  
adoration (V. cultes, rites), — de  
l'objet 118; — de la nature  
118, 330.  
adultère, horreur de l' —, 153.  
Afrique, — centrale, civilisation de  
l' —, 20, 42, 104, 105, 153,  
184, 555-556; — occidentale, ci-  
vilisations de l' — 104, 105,  
491, 504, 507, 557-565, 580,  
582-587; — orientale, civilisa-  
tions de l' — 106, 148, 555,  
556, 587-589; — du sud, civi-  
lisations de l' — 121, 140, 278,  
421, 506 sq., 571-574.  
Aghans 420.  
Aglaura 291.  
agnats 497 sq., 586.  
agneau pascal 277, 288.  
Agni 213, 222, 231, 246, 256,  
348 sq.  
aires de civilisations (V. aires cul-  
turelles).  
aires culturelles XVI, XLII, 73,  
87, 504 sq.; et aires linguis-  
tiques, 87.  
Alakaluf 503.  
*alatumja* 469 sq.  
Alexandrie 487.  
Algonkins 20, 101, 599.  
Allah 331.  
alliance rituelle 197, 331, 383; —  
par le sang 194, 197, 203, 555-  
556; — par le crachat 555-556.

*althertha* 404.  
Amazulu 301.  
âme, croyance à l' —, 32 sq.,  
52 sq., 62, 72, 156, 339, 506,  
511, 562; — et l'idée générale,  
32 sq.; — comme souffle,  
53 sq.; — comme ombre, 33,  
317, 564; — comme double,  
34, 53, 317; — dérivée du  
*mana* 35; — et la notion de  
démon 52 sq.; — corporelle  
53; — et le rêve 53, 564; —  
du mort 519, 562; — indivi-  
duelle, 177, 188, 286; — exté-  
rieure 126, 131, 176, 177, 286;  
formation de la notion d' —  
188, 285 sq.  
Amérique, — centrale, civilisations  
de l' — (V. Mexique); — du  
Nord, civilisations de l' — 6 sq.,  
20, 36, 44-45, 55, 66 sq., 73-86,  
101, 104, 105, 178-179, 184 sq.,  
188, 420, 490, 501, 549-550,  
550-551, 579, 589-590, 591-593,  
597-600; — du sud, civilisations  
de l' — 67, 177, 184, 501-504,  
526.  
*amrtam* 270.  
analogique raisonnement — 26.  
Anaitis 132.  
anaphore 344.  
ancêtre mythique 177, 275, 318;  
culte de l' — 97, 174, 228 sq.,  
325, 588.  
Andamènes 121, 504, 507, 508.  
androgyné, principe — 10; dieu  
— 80.  
Andromaque 292.  
Andromède 339 sq., 593.  
anglicanisme 99.

\* Les pages auxquelles renvoie cet index traitent parfois du thème sans contenir le mot même qui le désigne ici.

- animal homonyme, rôle rituel de l' — 439 sq. ; — auxiliaire 441 ; animaux — sacrés 169-170, 172, 441.
- animisme XXIII, 4, 32, 33, 147, 152, 177, 179, 520, 542, 564 sq. ; critique de la théorie de l' —, 111, 120, 126.
- Annales sociologiques* XXXVII.
- Année sociologique* IX-XI, XXV-XXIX, XXXVII, XLI, XLIX ; méthode de travail dans l' — XV-XVI.
- Annunakis 293.
- anthropogéographie 36.
- Antiquité, civilisations de l' — (V. Assyrie, Babylone, Egypte, Grèce, Israël, Rome).
- Anubis-chacal 167.
- Anula 449.
- Apollon 268, — Karneios 288, 298.
- apologétique chrétienne 144-145, 375, 507, 534.
- Arabes 5, 197, 324, 329-332.
- arbitraire, caractère — de la culture XLVI-XLVII.
- arbre à prières 315, 365.
- Argos 268.
- arianisme 345.
- Arizona 74.
- art, — et valeur rituelle 67, 86 ; — magique 512 ; — floral 512 ; — des plumes 598.
- Artémis 291.
- arungquitha* 72.
- Arunta 6 sq., 71 sq., 129, 135 sq., 141 sq., 148, 181 sq., 434, 455 sq., 506 sq. ; la primitivité des —, 136, 182, 426.
- Aryens 101.
- ascète 65, 327, 527 sq., 537 sq.
- Ashanti 582 sq.
- Ashiwi (Zuñi primitifs) 79.
- ashiwanni* 10, 84.
- Ashshur 293.
- Assam 594.
- associationisme 26.
- Assyrie, civilisation assyrienne, 289, 292 sq., 299, 370.
- Astarte 296.
- Astronoe 291.
- Athanase, fragments liturgiques de —, 483.
- Athapascans 600.
- Athéna Itonia 291.
- Athènes 282.
- attentes collectives XXIX, 473.
- Attis 131, 149, 286, 289, 291, 292, 295, 296.
- Australie, civilisations australiennes 6 sq., 24, 42, 70-73, 86-88, 103, 121, 123-124, 126, 129, 135, 140, 141 sq., 148, 161, 176 sq., 180-183, 184 sq., 404, 419-477 *passim*, 490, 500, 502, 504 sq., 513, 548, 555, 577.
- autel 324, 328, 336 ; origine de l' — 312 ; — tombeau 324 ; — domestique 335.
- Auxesia 290.
- Awabakal 435.
- Awonawilona 8, 10.
- Aztèques 67, 492, 551, 552, 568.

B

- bâbisme 98.
- Babylone, civilisation babylonienne 132 sq., 138, 309 sq, 370.
- bacchique 319.
- Bagada 491.
- Baganda 106, 578.
- Baïamé 71, 123-124, 180, 430, 432, 433.
- bain — de purification 262, — rituel 253-254, 262, 320, 335.
- Bairin 577.
- Bantous 20, 105, 507, 571 sq.
- Baoussé Roussé 505.
- baptême 320 ; — des néophytes dans l'ancienne Eglise 269, 344, 347 ; changement de nom lors du — 269.
- Barabbas 132.
- Baziba 588.
- Bel 292.
- Belen 290.
- bénédiction 280, 344, 345, 413.
- Benga 563.
- Bénin 564, 582 sq.
- bibliographie de Mauss VIII, IX.
- Binbinga 181, 448.
- biographie intellectuelle de Mauss XVIII-LIII.
- Birmanie, civilisation birmane 342, 594, 596.
- Blandas 510.
- Boandih 434.
- Bogenkultur* (civilisation de l'arc) 505.

Bororos 177.  
 Boshimans 506, 571 sq.  
 bouc émissaire 127, 196, 283.  
 Bouddha 99, 313, 315, 533.  
 bouddhisme XXVI, 97, 98, 312-315, 332-338, 360, 369, 518, 527, 543.  
 Bouphonia 273, 280, 281, 282, 283.  
 brahman 20, 315, 353, 379.  
 Brâhmanas, doctrine des — XXXV, 14, 43-44, 45, 208 sq., 338, 352-354, 369.  
 buffle, culte du — 492 sq.  
 Bunjil 123.  
 Bunnrong 435, 450.  
 Bushongo 588.  
 Byblos 150.

C

cacique. — d'hiver et d'été 75.  
 Cadmos 299.  
 Cafres 278, 571-574.  
 Calabar 562 sq.  
 calendrier 344; — et la notion collective du temps, 30, 48-49, 50-52.  
 Californie 67.  
 Cambodge 340.  
 Canaan 3, 312.  
 cannibalisme 561.  
 carnaval 132, 134.  
 caste 335, 492, 590, 595.  
 catégories (V. classifications, représentations collectives) XXXIII, XLVI, 28-29, 35.  
 catholicisme, catholique 98, 99, 343-348.  
 causal, explication — (e) en sociologie XXXIII, XLVI, 396-397, 406.  
 causalité, — externe et interne XLVI, notion de — XXXV, principe de la — 18, 136-137, — générale et faits particuliers 37, — et magie 136-137.  
 cause (V. causal), notion de — 21; — historique 102; — extraphénoménale 125.  
 Celtes 162, 313-314, 582.  
 cénobitisme 429.  
 Centre de sociologie européenne LII.

centre totémique 142-143.  
 cercle magique 324.  
 cérémonie (V. sacrifice, rite, fête).  
 Ceylon, civilisations cinghalaises 97, 504, 517-520.  
 Chaldée 112.  
 chants rituels 78, 360, 446 sq.  
 Chaos 292.  
 chapelet 365.  
 Charila 291.  
 charme (V. magie, sorcellerie).  
 chef, rôle du — dans les cérémonies religieuses 462.  
 Cherokee 184.  
 cheval, incidence de l'arrivée du — chez les Indiens 597, 599.  
 cheveux, rôle rituel des — 331, 333, 343.  
 Cheyennes 597-600.  
 Chibcha 184.  
 Chiïtes 98.  
 Chimère 292.  
 Chine, civilisation de la —, Chinois 97, 98, 342, 515, 543.  
 Chippeways 179.  
 chose sociale, le sacré comme — 30-31, 306-307, 357 sq.  
 Christ (V. Jésus).  
*Christian Science* 64.  
 christianisme 145, 320, 343, 360, 375, 479 sq., 526 sq., 532 sq., 541 sq.  
 Chuckchee 105.  
*churinga* 72, 148, 176, 177, 470, 475, 490, 513.  
 Chutiya 596.  
 circoncision 129, 304, 331, 453 521, 580; origine de la — 141 sq.  
 circumambulation 312-315, 323, 327, 330.  
 clans 15, 495, 506, 516; — exogames 163, 566; — totémiques 141, 179, 442, 458 sq., 468 sq., 495 sq., 576; hiérarchie des — 82; culte des — 68; divisions en — 83 sq.; — et confréries 80 sq., 83 sq.; — romains 166; — zuñi 8, 74 sq.; — ewhé 585; — toda 493 sq.  
 classes matrimoniales 72-73, 441, 457.  
 classifications 37; — et organisations sociales XXXIII-XXXIV 29, 75; — symboliques 67, 69, 592; — et morphologie 75, (V. catégories).

- Clément d'Alexandrie 489.  
 cohésion sociale 126.  
 coït, naissance indépendante du — 182, (V. conception miraculeuse).  
 Collège de France VI, VIII, LI.  
 combats mythiques 291-292.  
 commerce silencieux 564 sq.  
 communion 115-116, 118, 269, 275, 278, 280, 331, 344; — alimentaire 127, 257; — par le sang 171; — chrétienne 270, 347; — piaculaire 196; — to-témique 5, 136, 176.  
 comparaison, règles de la — en sociologie 398-399.  
 comptes rendus d'ouvrages dans l'œuvre de Mauss VII-IX, XV, XVI, XVII.  
 conception miraculeuse 72-73, 182.  
 concubinage 496.  
*confarreatio* 68.  
 confirmation (chrétienne) 344.  
 confréries 74-75, 81, 83, 104, 177, 549, 592 sq., 598; — *zuñi* 7 sq., 81 sq.; recrutement des — 81; mythologiques 83.  
 confucianisme 97, 543.  
 connaissance, origines de la — 26.  
 consécration 67, 200-201, 297, 303, 487, 554, (V. sacrifice de —).  
 conscience, hypostase de la — collective IV; rationalité de la — collective 27; — mystique 60-61.  
 consensus, — social XXXVIII, XLV; — international XXXVIII, XL.  
 consommation de l'être totémique 142.  
 construction, — de l'objet de science 388; rite de — (v. rites).  
 contagiosité, principe de — 113; — du sacré 304.  
 contes 70-73; — hopi 74; (V. mythes, légendes).  
 contiguïté, loi de — 26.  
 contrat 382, 413; — avec dieu 113.  
 conversion, étude empirique de la — 56, 148.  
 coopération magique des groupes 181.  
 cosmologie religieuse 118.  
*corroboree* 404, 429-430.  
 cosmogonie, — pueblo 77; — as-syrienne 299; — maori 557.  
 couleurs symboliques 324, 328, 590.  
 Crang Laut 510.  
 création du monde 299-300.  
 Creek 583, 589.  
 Crésus 150.  
 cri rituel 463 sq.  
 croix gammée 312, 314.  
 croyances, origine des — 117.  
 culte, — individuel 174; — public 67; — négatif et positif 189; — privé 331; — domestique et privé 67. (V. rites, religion, sacrifice, rite, totémisme, fétichisme, animisme).  
 culture, diversité des — XXXIII.  
 Cybèle 296.  
 cycles culturels (V. aires culturel-les).  
 cylindres liturgiques 370.  
 Cyprien 479.

D

- Dahomey 104.  
 daim, sacrifice du — chez les *Zuñi* 9-12, 82; chasse au — 68.  
 Damia 290.  
 danse, — rituelle 68, 69-70, 78, 86, 464 sq., 511.  
 Daramulun 123, 140, 180, 447.  
 Dasius 132, 134, 138.  
 datation des prières 391 sq.  
 déesses, — pendues grecques 291, — créatrices 79.  
 définition initiale de l'objet d'étu-de, règles de la — 385-388, 400.  
 Demeter 131, 285.  
 démographie 36.  
 descendance utérine ou masculine 85, 185, 485, 497, 575, 587.  
 déterminisme XLVI, — psychique et biologique XLVII.  
 déterminisme social, — dans l'ef-ficacité des rites 407; — et explication par les causes, 397.  
 devin 331.  
*devotio* 41.  
*dhārna* 24, 565.  
 démons agraires 318.  
 diable 140, 330.  
 Didon 290.  
 Dieri 439, 502.

## E

- dieu, idée de — 115, 546 ; notion spiritualiste de — 127 sq. ; — anthropomorphique 128, 543 ; — de la nature 115, 350 sq., 366 ; prêtre — 115, 130, 585 ; roi — 130, 138, 151, 157, 574, 585 ; homme — 136, 138, 320, 543 ; — créateur 139 sq., 179, 434 ; — intérieur 362, 377 ; idée de grand — dans les sociétés archaïques 71, 82, 120, 149, 180 sq., 188, 288, 433, 444 sq., 502 sq., 506 sq., 515 ; — animal 167 ; — totémique 459 ; — du ciel 168, 446 ; — de la prière 369 ; dédoublement de — 291 sq. ; combat des —x 291 sq., 351 ; mariage de — 292 ; — tribal 330 ; — tutélaire du foyer 328 ; parenté de la victime du sacrifice avec — 196 ; — sémitique 329 sq. ; — assyrien 293 sq. ; —x grecs 287 sq. ; —x indo-européens 102 ; —x mexicains 569 ; —x hindous 348 sq., 369 ; — chrétien 533 sq.
- diffusionisme, diffusioniste, théorie — de la culture XLI.
- diksa* 45, 337.
- dikṣitā* 268, 303.
- Diomos 275.
- Dionysos, dionysiaque 13, 131, 285, 286, 297, 317, 319, 320.
- Dipolia (V. Bouphonia) 277, 288.
- discours rituel 378.
- divination 23.
- divinisation 287.
- divinités 79-80, — solaires et lunaires 69.
- division de travail 82, 516.
- dogme 25, 59, 63, 365, — chrétien 268, 535.
- don, donation XLV.
- drame, — magico-religieux 71, 78, 85, 90, 520 ; — rituel 336, 455, 592, 462, 463.
- drapeau à prières 315.
- Dravidiens 73, 509, 517, 518.
- droit successoral 498, 560, 565, 586.
- droit, notion socio-religieuse du — 29-30, 314, 315-316.
- duk-duk* 577 sq.
- durkheimisme (V. Ecole sociologique française).
- dzo* 20.
- Ebionites 482.
- échange, problème de l' — XVI, XLV, 581 ; — de femmes 510.
- Ecole anthropologique anglaise XV, XXVIII, XLI-XLIII, 18, 109-116, 123-124, 367 ; — et le totémisme 171-173 ; — et le sacrifice 193-200.
- Ecole pratique des hautes études VI, XXVI, LI.
- Ecole normale supérieure XIX.
- Ecole philologique allemande 109, 367.
- Ecole sociologique française III, V-VII, VIII, XIII, XV, XIV-XXVIII, XXIX, XXXII, L ; position de — dans l'Université, IV ; — et autres sciences humaines XLVIII ; — et la recherche empirique, XI sq. ; — et l'ethnologie XI ; — et l'Ecole anthropologique anglaise XLI-XLIII.
- Eglise, l' — catholique 28, 98, 129, 320, 343 sq., 362, 384, 412, 481 sq., 486 sq., 529 sq., 536 sq., 541 sq., 547 sq. ; — orthodoxe 98 ; — épiscopale d'Angleterre 99 ; — alexandrine 483 ; — grecque 483.
- Egypte, civilisation de l' — 13 sq., 104, 134, 149, 151, 153, 164, 167-170, 321, 492, 527, 588.
- Eleusis, eleusien 317, 320.
- empiristes 31.
- emprunts de civilisation 74.
- enseignes totémiques 164, 165 sq.
- entendement (V. connaissance, catégories).
- enterrement, double — 492.
- envoûtement (V. magie) 24.
- épreuves (V. ordalie) 526.
- équivalence de thèmes mythiques 290-293.
- Erigone 286, 291.
- eschatologique, croyance — 128.
- Eshmoun 286, 291.
- Eskimos XXXIV, XXXVII, 36, 101.
- Espace (V. représentations collectives), — sacré XXX, 67 ; — social, XXX.
- esprit, notion d' — 15, 18, 32, 188, 318, 542 ; — et culte de

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

dieu 121, 322, 330, 444 sq ; —  
 et rites magiques 137, 448, 449 ;  
 crainte des —s 153 ; — et rite  
 funéraire 160, (V. représenta-  
 tions collectives).  
 Esséniens 482.  
 Esther 132, 138.  
 Esthoniens 567.  
*estufas* (V. *kiva*).  
 éthique, fonction — des religions  
 127 sq.  
 ethnologie XIX, XXVI sq ; — re-  
 ligieuse XXI, XXVII ; attitude  
 de l'Ecole française à l'égard de  
 l' — XXVI sq. ; — et sociolo-  
 gie 37.  
 ethos ascétique XXV.  
 étiquette 382.  
 être surnaturel, — et religion 112.  
 eucharistie, eucharistique 346.  
 Euahlayi 430, 439.  
 Eusèbe 479, 529.  
 evhémérisme 147.  
 évolution sociale XXII, 102 ;  
 stade polysegmentaire de l' —  
 XXX ; — religieuse XXII, 119,  
 121, 125-127, 159-160, 360, 361,  
 391, 394 sq., 418, 541 sq.  
 Ewhé 20, 104, 105, 582.  
 exogamie 176, 182, 521.  
 exorcisme 69, 330, 344.  
 expérience religieuse 58-65, 376.  
 expiation (v. sacrifice expiatoire)  
 258, 262.  
 explication en sociologie 393-401.  
 extase rituelle 68, 118, 319, 403,  
 529.  
 extraction de dents et de puits  
 453.  
*ex-voto* 365.  
 Ezéchiel 143.

F

*fady* 40 sq.  
 famille, — monogamique 70 ; —  
 patriarcale 498 ; — agnatique  
 497 ; rôle économique de la —  
 586 ; rôle religieux de la —  
 118, 194 ; — et les morts, 318.  
 Fans 560.  
 faste, notion religieuse du — 30.  
 fautes rituelles 254, 258, 383, 584.  
 Femme-Araignée 79.

fêtes, représentations collectives et  
 — 29 sq., 48 sq. ; — et tempo-  
 ralité 48 sq., 133 ; — et ta-  
 bous 113 ; — et rites 118 ; iden-  
 tité de fonction entre — de  
 civilisations différentes 130 sq ;  
 — saisonnières 207 sq. ; — pas-  
 torales 207 ; — de la nature et  
 de la végétation 208 ; — lunai-  
 res 309 sq. ; — du Nouvel An  
 132 ; — du solstice d'été 7 ; —  
 funéraires 317 ; — de commu-  
 nion 527 ; — expiatoires 527 ;  
 — agraires 283, 290, 318, 393 ;  
 — astronomiques 393 ; — d'hiver  
 593 ; — hébraïques 219 sq.,  
 254, 309 sq., 393, 331 sq. ; —  
 chrétiennes 287, 344 ; — ro-  
 maines 132 ; — grecques 283,  
 286 sq. ; — indiennes 590, 598 ;  
 — assyriennes 308 ; — zuñi  
 7 sq. ; — arunta 6, 176, 463 sq. ;  
 — babyloniennes 132, 309 ; —  
 mexicaines 551 sq. ; — huichol  
 68 sq. (V. rites, sacrifice).  
 fétiche 84, 85, 120, 365, 561 ; cri-  
 tique de la notion de — 20 ; —  
 de chasse 67 ; — zuñi 84 sq.  
 fétichisme 375, 533, 542, 561 sq. ;  
 — et l'âme 53, 118 ; — des  
 objets 118, 365. (V. fétiche).  
 feu, rôle rituel du — 327 sq., 333,  
 348 sq., 355, 366, 473.  
 filiation, — utérine 73, — mascu-  
 line 73, système de — 87 sq.  
 (V. descendance).  
 Finnois 565 sq.  
*fitra* 331.  
 folklore 340 ; — et système reli-  
 gieux 24 ; — comme domaine  
 de la sociologie 37, 90 ; — et  
 magie 111.  
 fonctions sociales équivalentes 38.  
 fonctionnalisme XLIV, XLVI.  
 force, — sociale 306, 384 ; — re-  
 ligieuse (V. mana, rites : effi-  
 cacité des —, magie : efficacité  
 de la —) XXXV, 19, 23, 117,  
 187 sq., 267 sq., 407, 413 sq. ;  
 — religieuse comme origine de  
 la religion 117.  
*Forcidiciæ* 282.  
 formalisme rituel 382, 383.  
 forme, efficace créatrice de la —  
 383.  
 formules rituelles 455 sq. 466 sq.,  
 548, — arunta, 474-477.

INDEX DES MATIÈRES

foyer (V. feu).  
François d'Assise 538.  
*fravashi* 161.  
Fuégiens XLV. (V. Terre du Feu).  
fumer, coutumes de — 550-551.

G

Garos 594.  
gâteau, — d'Eleusis 268, sacrifice du — 208.  
gauche, notion socio-religieuse de la — 29-30, 314, 315-316.  
Geelong 438.  
génétique, étude — des faits sociaux XXIII, 102 sq., 394-401, étude — des faits religieux 125, 366.  
génies 33, 318; — de la végétation 196, 285-286, 287; dédoublement des — 293.  
*genius* 157.  
*gens Fabia* 12.  
*gens Valeria* 163.  
géographie mythique 77.  
geste comme langage 413 sq.  
Gibil 294.  
gymnosophistes 527.  
Gnangi 182.  
Grèce, civilisation de la — ancienne 131 sq. 134, 149 sq., 153, 167, 204-305 *passim*, 317-319, 338-341, 416, 522-524, 527, 549, 588, 593.  
Grégoire de Nysse, 489.  
groupes secondaires 92.  
guérison magique 411.  
Guinée, Guinéens 309, 561 sq.

H

Habé 582 sq.  
*hagg* 311.  
Haida 178.  
*bako* 14, 44-45.  
Hallel (collection de psaumes) 393.  
hallucination religieuse 126.  
Hamon 132, 138, identification de — et Jésus, 133.  
*haoma* 268.

harem 132.  
*hattât* ou *hataah* 209, 265 *passim*.  
Hébreux (V. Israël).  
Hécate 291.  
*hégire* 330.  
Hélène 291.  
Héraclide Hippotes 288.  
Hercule 150, 286, 290, 292, 294, 593.  
*herem* 41.  
héritage (V. droit successoral).  
héros 318, — civilisateur 100.  
Hésione 293.  
Hindous (V. Inde).  
Hippolyte 290.  
histoire, — et sociologie 37; — mythique 102, 471; — comparée 100; — de l'esprit humain XXXV.  
historicisme 94.  
Ho 583.  
homélie 344.  
homme médecine 408.  
Hopi 66, 74 sq., 151.  
Horus 151, 167, 168.  
Hottentot 571 sq.  
Huichol 14, 66 sq.  
huiles saintes 344.  
Hussites 538.  
Hutzilopochtli 295.  
hymnes, 350 sq., 391.

I

Ibo 582 sq.  
Idas 293.  
Igorot 514.  
*ibrâm* 331.  
illusion mythologique, 152.  
immolation (V. sacrifice).  
immortalité, notion de l' — 139, 270; — de l'âme 317-319.  
impératif catégorique et tabou 112.  
imposition des mains 259.  
imprécations 302, 317.  
incantation (V. prière).  
Inde, civilisations indiennes, 20, 21, 24, 42-44, 61, 98 sq., 123, 137, 161, 163, 205-307 *passim*, 312-315, 316, 332-338, 348-350, 350-352, 352-354, 369 sq., 379 sq., 408, 416, 491-500,

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

- 517 sq., 526 sq., 543, 565, 584, 588, 594, 596.  
 Indiens (V. Amérique Centrale, Amérique du Nord, Amérique du Sud, Mexique, Terre du Feu).  
 Indo-Chine, civilisations de l' — 342.  
 Indo-européens 101, 316, 325.  
 Indonésie XXVII.  
 Indra 298.  
 initiation 433; — du magicien 155; (V. rites d' —).  
 Institut d'ethnologie de l'Université de Paris VI, XLIX, L.  
 Institut français d'anthropologie X, XXXVI.  
 Institut français de sociologie X.  
 institutions, définition des — 25; — comme domaine de la sociologie 35; notions collectives comme — 36; coordonnation des — 74; rapport entre — morales et religieuses 153 sq.; — sociales et mythologie 339 sq.  
 intuitionnisme 157.  
 interdiction religieuse 5, 68, 118, 134 sq., 154 sq., 181, 189, 257 sq., 309, 317, 331, 375, 405, 492 sq.; notion de l' — 40, 47; — et magie 22, 154; — et ascétisme 525 sq.; — et tabou sympathique 22; — et langage 134; — et la prière 375 sq., 536; — totémique 167, 595; — et l'anthropophagie 195; — frappant les femmes 493, 566; — frappant les chefs 586; — alimentaire 167, 360, 442; — de l'adultère 153, (V. tabou).  
 interventions orales dans l'œuvre de Mauss VIII.  
*intichiuma* 6, 88, 141, 176, 189, 404, 451 sq., 511, 592; définition de l' — 454.  
 introspection 376.  
 Iodoma 291.  
 Iolaos 293, 296.  
 Iran, civilisation de l' — 132, 161, 268, 543.  
 Iroquois 20.  
 Ishtar 132, 290.  
 Isis 151, 282.  
 Islam, civilisation musulmane 98, 314, 360, 528.  
 ivresse, fonction religieuse de l' — 68, 318.  
 Izraël, civilisation judaïque 3, 41, 98, 101, 122, 132 sq., 138, 143, 153, 194-305 *passim*, 308-312, 321, 332, 371 sq., 380 sq., 390 sq., 393, 407, 410 sq., 479, 482, 484, 485, 486-489, 493, 527 sq., 534, 595.
- J
- Jacob 595.  
 Jahwé 101, 121, 304, 309, 311, 321, 381, 407.  
 Jaina 315.  
 Jakuns 509 sq.  
 Japon 515.  
 Jason 299.  
 Jean-Baptiste 482, 529.  
 Jésus 98, 99, 131, 133, 134, 138, 320, 375, 377, 479 sq., 487 sq., 528, 533 sq., 546, 568.  
 jeûne 309, 337, 527.  
 jours consacrés 308.  
 Jina 99.  
*jinn*s 330.  
 Johor 510.  
 Josué 407.  
 judaïsme 528 sq., rapport de Mauss avec le — XIX, — rabbinique, 98, 360.  
 Judée 98, 133.  
 jugements (V. connaissance), — affectifs 26, — de valeur 25-26, 31.  
 Juifs (V. Izraël).  
 Juno 157.  
 Jupiter 157.
- K
- Kaaba* 331.  
 Kachari 594 sq.  
 Kaitisch 445.  
 Kali 519.  
 Karneia 288.  
 Karnmari 445.  
 Karnos 286.  
*Katcinas* 78.  
 Keres 74.  
 Khond 137, 279, 281.

Kippour 308, 393.  
*kiva* 78.  
*kiwitsine* (V. *kiva*).  
 Kiziba 587 sq.  
 Kong-fu-tseu 98.  
*korkoksbi* 7-9.  
 Koryak 105.  
 Kota 491.  
 Krios 288.  
 Kronia 134.  
 Kronos 138, 287, 295.  
*kurabas* 44 sq.  
 Kurchilla 441.  
 Kurnai 87, 121, 123, 124.  
 Kwakiutl 20, 579, 591.

## L

Laban, 595.  
*lama*, 313.  
 langage, comme fait social XXXIII,  
 390; — et catégories 28; —  
 gestuel 413 sq.  
 langues, — africaines XXXV, —  
 malogo-polynésiennes 19, — aus-  
 traliennes 87, — rituelles 135.  
 Lao-tse 97.  
 lapidation 290.  
 Lapons 504.  
 Latins (V. Rome).  
 lavage des pieds 344.  
 légendes 70 sq., 75 sq.; — et  
 l'histoire 76; — grecques 289,  
 338 sq. (V. mythes).  
 libations rituelles 327, 335.  
 littérature rituelle, 325-329, 333-  
 338, 346-348.  
 liturgie, — chrétienne 343-345,  
 346-348, 373 sq.; — hébraïque  
 393; — hindoue 369; — hui-  
 chol 68.  
 logique rationnelle et logique des  
 sentiments 27.  
*logos* 377.  
*lôgwa* 20.  
 loi, notion de — chez les Ewhé  
 583 sq.  
*lokoa* (V. *lôgwa*).  
 lustration 15, 327.  
 Lydie, civilisation de la — 151.  
 Lycaon 257.  
 Lyncé 293.

## M

Macchabées 310.  
 macrocosme et organisation sociale  
 XXXIII.  
 magicien (V. magie, sorcellerie,  
 homme-médecine) 70, 156, 449.  
 pouvoir du — 18 sq., 448 sq.  
 magie, définition de la — 17 sq.,  
 57; — comme domaine de la  
 sociologie 37, 90; — et religion  
 23, 115, 136 sq., 147 sq., 154 sq.,  
 407 sq., 411 sq.; — et repré-  
 sentations collectives XVI; —  
 et technique 18, 24, 136; — et  
 science 25, 28, 136, 154 sq.;  
 efficacité de la — 19, 32, 141;  
 — et tradition 18 sq.; — posi-  
 tive et négative 22, 47; — et  
 droit 23; — et temporalité  
 51 sq.; — sympathique 111,  
 115; — et le principe de cau-  
 salité 136 sq; caractère coercitif  
 de la — 112; — et la notion  
 de l'âme 53 sq.; — et le pouvoir  
 du roi 24; — noire 316, 579;  
 — blanche 579; — nègre 564;  
 — cinghalaise 518; — méla-  
 nésienne 19; — bantou 572;  
 — védique 337 sq., 352; —  
 mexicaine 569.  
 magique, valeur — XXXV; pou-  
 voir — XXIX, 153; vocabu-  
 laire — XXXV; chant — 567;  
 action — 54.  
 mahdisme 98.  
 Mahomet 330, 332, 533.  
*Maibraut* 292.  
 mains, imposition des — 345.  
 maison, — de dieu 67, 76; —  
 des hommes et des femmes 516;  
 — des jeunes filles 516; — des  
 jeunes gens 585 sq.  
*making father* 564.  
 Malaisie, civilisations de la — 19,  
 135, 153, 421, 508-514, 561.  
 malédiction 337, 413, 555.  
 malgache, civilisation — 40 sq.  
 Mallanpara 443.  
*mana* XXX, XXXV, 19 sq., 42,  
 47 sq., 106, 148 sq., 153, 155,  
 188 sq., 521, 593; notion de —  
 19, 28, 32 sq., 34 sq., 47, 87;  
 action du — 27; — comme caté-  
 gorie de la pensée primitive 29;  
 — et l'âme 34, 54; — et le

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

- tabou 47 ; — négatif 47 ; — et magie 155, 406.  
 Manu, lois de — 123, 342, 403.  
 Mandingues 582 sq.  
*manitou* 20, 592.  
 Mantras 509.  
 Maori 146, 153, 557.  
 Mara 449.  
 Marduk 132, 138, 291, 294.  
 mariage, — sacré 157, — de groupe 521, — à l'essai 516, — par achat 596 ; coutumes de — 595 sq.  
 Maroc XIX, 582.  
 martyrs 132, 134, 344.  
 Masai 148.  
 masque 582, 583.  
 Matronales 134.  
 Mayas 568 sq.  
 Mech 596.  
 (la) Mecque 314.  
 médecine 337 ; ordre de — 83-84 ; — et magie 337, 564, 573 sq.  
 Méduse 339 sq.  
 Mélanésie 19, 121, 122, 153, 179, 184, 522, 574 sq. (V. Mers du Sud).  
 Melkarth 290.  
 menstrues, rôle rituel des — 320.  
 mentalité, — primitive ou archaïque XXXIII ; — collective XXXV, XLV ; — prélogique XLV ; — magico-religieuse 181.  
 Mériah 137.  
 Mers du Sud, civilisations des — 574-581. (V. Mélanésie, Polynésie).  
 messe 255 sq., 320, 333, 343 sq., 484.  
 méthode, — comparative XXXI, 38, 117, 398 sq., 525, 544 ; — psychologique 109 sq., 117 sq. ; — génétique.  
 methodisme 56.  
 meurtre rituel 121, 130 sq., 194 sq., 354.  
 Mexique, civilisations du — 14, 20, 66-70, 73, 229, 273, 286, 295, 312, 492, 526, 550, 551-552, 568 sq., 588.  
 migrations 74.  
*mind cure*, *mindcurist* 62 sq.  
 Mishnâ 372, 411.  
 Mishongnovi 74, 77.  
 Mithra 150, 294.  
 mohamedanisme (v. Islam).  
 moi immortel, notion du — 161.  
 Moïse 99, 304, 544.  
 Mokis 551.  
 momie 321.  
 monachisme 527 sq., 537 sq.  
 monastères 527 sq., 537 sq.  
 Mongolie 527.  
 monnaie 581, — et valeur magique XXXV.  
 monogamie (V. famille).  
 monothéisme 100, 105, 149, 172, 199, 329, 330, 331, 332, 377, 533 ; — primitif 87-88, 120-123, 123-124, 139-140, 506 sq. ; origine du — 321.  
 monstres 340.  
*moquissie* (V. nkissi).  
 morale sexuelle 70.  
 Mordekai 132, 133, 138.  
 morphologie sociale XXXIII, XXXIV, 36, 582 ; double — 75.  
 mort, attitude devant la — XLVII ; pays des — 317-318 ; croyances concernant la — 90, 317-319 ; culte des —s 121, 127, 321-322, 327, 328, 564 sq. ; — mythique 140, 580.  
 mosaïsme 375.  
 mot, efficacité du — 31, 82, 413, 451 ; — comme véhicule du sacré 118, 377 sq.  
 moulin à prière 365.  
 mouvement circulaire, rôle rituel du — 312 sq., 316. (V. circumambulations).  
 Mungan Ngaur 140.  
 Muramura 180.  
*murdu* 42.  
 musique rituelle 463, 466 sq.  
 musulman (V. Islam).  
 mystère, — eucharistique 344, 347 ; — masculin 140 ; — païen 319 sq. ; — grec 268 sq., 319 ; — australien 123.  
 mysticisme, — chrétien 62 ; — grec 317.  
 mystique, expérience — 321 sq. ; facultés — 321.  
 mythe XXXII, 32 sq., 118, 161, 278, 513 ; divisions des —s 71 ; — du déluge 69 ; — d'origine 79 ; — totémique 90, 168 sq., 178 sq., 184 sq., 458, 461, 469 sq. ; — du héros sauveur 100, 339 ; — du héros civilisateur 100, 123, 188, 339, 593 ; — du grand dieu 123, 184 sq., 593 ; — du mariage des dieux 157 ;

INDEX DES MATIÈRES

— de création (— cosmogoniques) 299, 506, (V. mythologie).  
 mythique, géographie — 77; origines — 77; histoire — 76-78; personnalité — 15, 155, 188, 284.  
 mythologie, — comme domaine de la sociologie 36; — et rite XVI, 71, 74 sq., 78, 82, 90, 119, 127, 139, 149 sq., 295, 352, 358, 359 sq., 377, 469, 557; — et fêtes 30, 139, 283, 455 sq.; — et représentations collectives 29, 35, 54 sq.; — et temporalité 30, 34 sq., 48, — et symbolisme 66 sq.; — et histoire 75 sq., 588, — et organisation sociale 76 sq.; — arithmétique 310; — étiologique 339; — et le *mana* 35, (V. mythe).

N

naissances miraculeuses 186, 339.  
 Narinyerri 447.  
 Natal 277.  
 Natcher 590.  
 nationalisme XXXVIII-XL.  
 nature (V. représentations collectives de la —).  
 naturisme, naturiste 4, 32, 105, 118, 568 sq.  
*nauala* 20.  
*naual* 20.  
 Navaho 74.  
 néfaste, notion religieuse du —, 30.  
 Négritos, — en Malaisie 421, 506, 509; — des Philippines 514 sq.  
 Nemi 130 sq., 139, 157.  
 Néoménie 308, 318, 393.  
 néo-platonisme 427.  
 Nergal 293.  
 nestorianisme 529.  
*ngai* 148.  
 Nilgiri 491.  
*nirvāna* 315, 361.  
*nkissi*, ou *nkiosi* 20.  
 nombres, rôle rituel des — 310, 328.  
*nômes*, — totémiques, 164 sq.  
 nominalisme, nominaliste 31, 94.  
 Nootka 591.  
 normes sociales XLVII, 307.

notions collectives (V. catégories).  
 nourriture, notion de — XXXV;  
 nature sacrée de la — 70, 193, 493; cérémonies pour l'acquisition de la — 466; rôle rituel de la — 127.  
 Nouveau-Mexique 73-86.  
 Nouvelle Zélande, civilisations de la — 40, 146, 153.  
 novation religieuse 384.  
*nurtunja* 177.  
*nyarong* 42.

O

oblation (V. offrande).  
 obligatoire, caractère — des croyances 123, 160.  
 observation de l'objet scientifique 388-393.  
 Oceanos 286.  
 Odyssée 318.  
 offrande 203 sq., — végétale 204; — de la chevelure 203, 523 sq.; — vôtive 522 sq.  
 oncle maternel 586.  
 Onas 503.  
 onction rituelle 201, 345.  
 oracle 280, 318, 337, (V. la Pythie).  
 Oraïbi 77, 78.  
 oraison 344.  
 ordalie 119, 351, 500, 584.  
 ordres religieux 89, 527 sq., 536 sq.  
*orenda* 20, 47.  
 organicisme, organiciste XXXVIII.  
 organisations religieuses 557, place des — dans la sociologie religieuse 89-90.  
 orgie 319.  
 orientation, rôle rituel des — 312 sq., 314 sq., 316, 328.  
 Origène 529.  
 origine, problème de l' — des faits sociaux 94, 111-115, 418 sq., 427 sq.; — de la religion 117 sq., 123, 125 sq., 130, 146, sq.  
 Orphée, orphique, orphisme 317, 319, 525.  
*orunda* 42, 562.  
 Osiris 13, 149, 290, 296, 321, 323, 492.  
 Ouganda 588.

P

- paganisme 329 sq.  
 pain de la messe 320.  
*palal* 494 sq., 497.  
 Palilies 281.  
 Pan 80, 289.  
 panthéisme 199, 315, 543.  
 Papagos 420.  
 Papous 73.  
 Pâque 133, 276, 277, 311, 345.  
 Pâques 269, 344.  
 parenté, système de — 339, 498 sq., 516; — collective (ou par groupe) 498 sq.; — classificatoire 498; — utérine 499.  
 Parilia 157.  
 Parukalla 442 sq.  
 Passion (sacrifice du Seigneur) 539.  
 Patañjali 61.  
 Paul (saint — l'apôtre) 29, 478 sq.  
 Pawnee 14, 44 sq.  
 péché 171, 268; — et sainteté 262.  
 Pégase 341.  
 pèlerinage 67, 86, 332.  
 Pelops 257, 286, 296.  
 Penthée 13.  
 père, — de l'Eglise 371, — putatif 496.  
 Perou 67, 101, 153, 526.  
 Persée 292, 294, 338 sq., 593.  
 Phariens, pharisaïsme 98, 534.  
 Phénicie, civilisation phénicienne 151, 543.  
 phénoménologie XLIII, 157; — et religion 157 sq.  
 Philippines, civilisation des — 514-517.  
 Philon d'Alexandrie 528.  
 Philon de Byblos 286-287.  
 philosophie, — religieuse, XXVII, XXVIII, 93, 95 sq., 145 sq., 416 sq., 531 sq., 539 sq., 545 sq.; — sociale de Durkheim XXX.  
 phratries, — endogames 495 sq.; — en Mélanésie 575 sq.; — arunta 457; — yuchi 590; — zuñi 75, 81; — toda 492, 495 sq.  
 piaculum 197.  
 pierre tombale 321.  
 Pima 420.  
 Pitta Pitta 445.  
 Platon 527.  
 Plutarque 149.  
 pontifes cardinaux, rôle rituel des — 316.  
 politesse, actes de — 403.  
 politique, structures — primitives 103.  
 polyandrie 491, 498 sq.  
 Polynésie 19, 41, 153, 390, (V. les Mers du Sud).  
 polythéisme 89, 91, 113, 321, 330, 375, 533, 568.  
 Porphyre 294, 527.  
 Portique 427.  
 positivisme IV.  
 poterie 74, 86, 491, 505.  
 potlatch 185, 581.  
 pragmatisme 157.  
 pratiques religieuses, place des — dans la sociologie religieuse 89 sq., 91 sq. (V. rites, sacrifices, fêtes).  
 pré-animisme XXIII, 139.  
 prémices, consécration des — 13, 203.  
 prêtre, fonction du — 564; — et novation religieuse 384; — et magicien 111 sq.; pouvoir politique du — 82; — d'ordalie 583; — et les lois religieuses 119.  
 primauté de la religion parmi les faits sociaux XXIV.  
 prière 125, 140, 330, 352, 357-477, *passim*, 546, définition de la — 385 sq., 401-414; fonction de la — 358, 383; — comme culte essentiel 127, 546; — et religion 433 sq.; — comme rite 358, origine de la — 363 sq., spiritualité de la — 360 sq., 367, 483, 532 sq., 536 sq.; — mystique 127; efficace de la — 409 sq., 451; — collective et individuelle 365, 378 sq., 392, 486 sq.; théologie de la — 371 sq., 478 sq.; philosophie de la — 372 sq.; théorie sociologique de la — 375-385; — et magie 568; — et formalisme 383; histoire de la — 418, 478 sq., 485 sq.; — et le geste manuel 452; — liturgique 345; — dominicale 347; — pour le mort 140, 319, 431; — au repas 483 sq.  
 primitivité, problème de la — 427 sq., 489 sq., 504 sq., 517;

INDEX DES MATIÈRES

usage heuristique de la — 419, 489 sq.; — des Australiens, 420 sq., 490; — des tribus américaines 420; — de tribus asiatiques 421; — des Indiens de la Terre du Feu 501 sq.; — de tribus africaines 491 sq.; — des Pygmées 504 sq.; — des Vedda, 517 sq.

primogéniture, droits de — 587.

procession 312, 324.

profane, communication entre le — et le sacré 302.

prophétisme 118, — juif 98, 121.

promiscuité 492, 499.

prostituée sacrée 132.

protestantisme 59, 95, 98, 360, 362, 481, 531.

providence, notion de — 100.

Psaumes 4, 344, 346-348, 482, 484 sq., 487 sq.

Psyché 152.

psyché, notion de — 53.

psychologie, — religieuse 38, 56 sq.; — sociale 55, (V. sociologie).

psychanalyse XLVIII.

Pueblo 7, 11, 20, 66, 73-86, 158, 590.

puissance (V. force).

purge à l'émétique 590.

Purim 132, 133; comparaison du — avec d'autres fêtes 138, 132-133.

Purusa 299 sq.

Pygmées 504 sq.

Pythagore 527.

Pythie (la) 282, 291.

Q

*qades* 41, 331.

*qôdesb* (V. *qades*).

Quichés 569.

R

rabbins 410.

raison et le sacré 26-31, (V. connaissance).

réciprocité XLV-XLVI, (V. échange).

Réforme (la) 481, 486, 534, 538.

réincarnation 72, 78, 142, 143.

religion, définition XXIX sq., 547; fonctions sociales 145, 187 sq., — comme fait social 541 sq., 546; théorie sociologique de la — 3-39, 89-90, 91-92, 97-100, 103-106, 109 sq.; — comme hypostase de la conscience collective XXX; — naturaliste 127; — éthique 127 sq., 152 sq.; — et droit 128; — s universelles 533, 543, (V. magie, prière, rites, sacré, sacrifice, totémisme).

Remus 323.

représentation collective XV, XXXII; — comme domaine de la sociologie 35 sq.; — et conscience individuelle 25; — religieuse 89 sq., 117 sq., 314; — de l'espace XXX, 29; — de notions 18, 29, 80; — de causes 18, 80; — des substances 18, 79; — du temps 29, 48 sq., 50 sq.; unité du système de — 80; — et symbolisme 67. (V. mythe, mythologie, légende, conte, magie, mana, sacré, catégories).

résidus, méthode des — 38.

résurrection 133, 143; — de dieu, 292, 296.

révélation primitive 139, 434.

*Revue de l'histoire des religions* XVIII.

*rhombe (rhombos)* 71, 74, 122.

rite, définition des — s 402-409, 537 sq.; classification des — s 412; — comme domaine de la sociologie 90; efficace des — s 4, 17 sq., 86, 136, 272 sq., 283, 359, 403 sq., 412, 414, 418, 476 sq.; la science des — s chez Frazer 110; unité du mythe et du — 5, 71; — et technique 405; — et représentations collectives 29; — et temporalité 48; théorie des — s 114; — et l'individu 361 sq.; — et croyances 129, 361; — d'accouchement 335; — s agraires 270-283, 549, 580; — d'alliance 112, 332, 555 sq.; — d'attribution 270 sq.; — s ascétiques 189; — s communiels 119; — dédicatoires 324,

333, 335, 446 sq., 450; — de désacralisation 262; — de divinisation 230; — de fécondité 274 sq., 279 sq.; — de fondation 322-324; —s funéraires 53, 68, 70, 160, 180 sq., 318, 325 sq., 498; — de guérison 529 sq., 343; — d'initiation 71, 83, 177, 188, 344, 453, 502, 512, 580, 590; — de lustration 253 sq., 315 sq.; —s manuels 4, 82, 365, 412 sq., 451, 495; — de mariage 68, 333, 343 sq., 497; —s mimétiques 189; —s magiques 136 sq., 155, 174, 314 sq., 337, 408, 411, 434; — de naissance 492; —s négatifs et positifs 47, 554; — de passage 553 sq.; —s piaculaires 189; —s précatifs 474; —s propitiatoires 444; — de purification 256, 265, 276 sq.; — de rachat 208, 276 sq., 302 sq.; — de sacralisation (consécration) 262, 264, 268, 324, 337, 555; — sexuels 153, 157; —s solaires 75, 85, 314, 411; —s sympathiques 85, 411; —s totémiques 163, 405, 436, 444, 450 sq., (V. fêtes, prière, rites oraux, sacrifice, totémisme).  
rites oraux 30, 135, 312, 335, 494 sq., 548; définition des — 401, 414, 415; efficacité des — 412 sq., 472; — et magie 448; — et le pouvoir médical de dieu 449; — et les actions de grâce 118; — d'initiation 446 sq.; — de pénitence 118; — et prières 413 sq., (V. prière, chants).  
ritualisme 99.  
rituel, — domestique 207, (V. rite, sacrifice).  
Roch Hashanah 393.  
Rome, civilisation de la — ancienne 12 sq., 21, 112, 131 sq., 149 sq., 157, 163 sq., 165-166, 230, 281, 346 sq., 416, 487, 527, 534.  
Romulus 166, 323.  
roue à prière bouddhique 313-315.  
Rudra 260-261, 348 sq.  
*ruk-ruk* 577 sq.  
Russie 537.  
rythme collectif 49-52.

S

Sabbat hébraïque 221, 308 sq., 393, 493; origine du — 309.  
Sacæa 132 sq.; identité des — avec d'autres fêtes 133.  
*sacer* 21.  
sacerdotalisme 98.  
sacre de roi 337.  
sacré (le) XXIX, 21, 38, 46, 97, 105, 156; définition du — XXIX sq., 16 sq., 30 sq., 306, 407; — comme séparé du profane 15, 16, 97, 187, 244, 252, 304, 493 sq.; — comme expression du collectif XXIX sq., 16 sq.; — comme chose sociale 46; contact avec — dans le sacrifice 16, 302; — et les interdits 137, 257, 304, communication du caractère — 262, 413; — et la temporalité 49; — comme état dangereux 262 sq., 303; le pur et l'impur comme aspects du — 266; — comme force religieuse 266 sq., 410 sq.; caractère — du pécheur et du criminel 258, 302 sq.; — et la notion de dieu 97.  
sacrement, — totémique 6-7; — pastoral 135; — chrétien 343.  
sacrifice 3-17, 118 sq., 135, 189, 193-307 *passim*, 317, 546, 554; définition du — 16, 205 sq., 302 sq.; fonction sociale du — 16, 301-307, système sacrificiel 209 sq., 197 sq.; schème du — 212-255; types du — 209 sq.; 196 sq.; périodicité du — 282, 298 sq.; objet du — 202 sq.; aspects socio-politiques du — 270; — agraire 14, 196 sq., 270, 271-283, 284 sq.; — communal 127, 172 sq., 195 sq., 206, 210, 257, 264; — de construction 202, 208, 271 sq., 322-324, 406; — -contrat 193; — curatif 258, 260; — -demande 206; — de désacralisation 262, 273, 278, 283, 301; — de dieu 12-15, 130 sq., 133 sq., 138 sq., 196, 283, 292, 295 sq., 299, 302, 305, 322; — divinatoire 273; — domestique 335; — -don 193 sq., 304; — expiatoire (propitiatoire) 127, 172 sq.,

INDEX DES MATIÈRES

- 206, 209 sq., 234, 240, 254, 258, 261, 264, 269, 272, 276, 283, 296; — humain et animal 195, 302, 323 sq., 337, 340 sq., 354, 570; — journalier 207; — mythique 290; — comme nourriture 193, 337; — de la nouvelle et pleine lune 207, 336; — nuptial 335; — objectif 206, 270, 273, 284; — de l'ordination du prêtre 210; — pastoral 296, 336; — personnel 206, 267; — de purification 15, 210, 259; — de rachat 302; — de sacralisation 201 sq., 262, 264, 287, 301; — sacramentaire 207; — symbolique 139; — pour ressusciter les morts 280-281; — votif 207-208; — totémique XXII, 5-12, 15 sq., 85, 173, 194 sq.; entrée dans le — 212-215, 256, 261, 271, 304; sortie du — 251-255, 256, 271, 304; lieu du — 204, 221-228; instruments du — 232, 234, 252-255; variation du schème du — suivant ses fonctions générales 255-266; variation du schème du — suivant ses fonctions spéciales 266-283; rôle du sacrifiant dans le — 213 sq., 253, 256, 267; expulsion d'un élément divin dans le — 261; rôle de la victime dans le — (V. victime du sacrifice); rôle du prêtre dans le — 217-221, 252 sq., 256, 275 sq., 335 sq.; rôle des femmes dans le — 216, 336.
- Sadducéens 98.  
*saga* 340.  
 saint Georges 157, 292, 340.  
 saint Antoine 280, 259.  
 saint Benoît 537.  
 saint Cyrille 295.  
 saint Jérôme 538.  
 saint Pakhôme 529.  
 Sakai 509, 513 sq.  
 Salish 591.  
 Salomon 381.  
 Samson 299.  
 Sandès (Sandan) 138, 290.  
 sang, usage rituel du — 141, 194 sq., 295, 318, 330 sq.; vertu magique du — 171, 337, 555 sq.
- sanskrit 198.  
 Sardanapale 150.  
 Sarakholé 582 sq.  
 Saturnale (fête de Saturne) 132, 133, 134, 138, 295.  
 scapulaire 365.  
 scientisme XL-XLI; — de l'Ecole sociologique IV.  
 sectes 97-100.  
 Semang 507, 509, 513.  
 Sémites, civilisations sémitiques 101, 134, 149, 164, 323, 329-332, 370, 533.  
 Sémiramis 132.  
 sentiment religieux 125 sq., 147 sq.; critique du concept de — 39, 59-65.  
 Serapeum 531.  
 Seri 420.  
 serment 119, 202, 382, 383, 413, 414, 584, 585.  
 serpent, cérémonies de — 549-560.  
 Seth 13, 150, 492.  
 sexuel, rôles religieux —s 119, 144.  
 shamane, shamanisme 11, 53, 70, 83, 519, 593.  
 Shupaulovi 74, 77, 78.  
 Shuswap 591 sq.  
 Sia 74.  
 Siam, Siamois 97, 342-343.  
*sihoki* 42.  
*signa* 165-166.  
 signe national 142.  
 simple, explication par le — V. 395-396.  
 Sioux 20, 184.  
 sociabilité, fondement de la — XLV.  
 Société française de philosophie X, XX.  
 Société française de psychologie X.  
 sociétés savantes X.  
 société secrète 83, 89, 186, 561, 577 sq., 598 sq.; — et société des hommes 578, 581.  
 sociologie, domaine de la — 35 sq., 89-90; — religieuse 36, 89-90, 91-92, 103-104, 104-106, 111, 145; — et philosophie 94; — et politique XXXVII sq.; — et psychologie sociale 36 sq., 55; — et anthropogéographie 37; — et histoire 37, 94, 398 sq.; — juridique 92; — économique 92; — catholique XIX.

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

- Soleil-père 80.  
 Soma (soma), culte de (du) —, 14, 43 sq., 68, 208 sq., 213, 268, 297 sq., 302, 305, 337, 351, 353.  
 Sonûng 505.  
 Sopastros 275, 280.  
 Sorbonne VI.  
 sorcellerie 331, 408, 433, 564, 573.  
 sorcier (V. sorcellerie, magie).  
 spiritisme 121 sq., 452.  
 Staphylos 291.  
 statut scientifique des divers écrits de Mauss VII-VIII.  
 structuraliste, interprétation — de Mauss II, XLVII-XLVIII.  
 subincision 143, 521.  
 substances (V. représentation collective des —).  
 suggestion collective 25, 125-126, 182.  
 suicide de dieu, 290-291, 299.  
 Sulka 577.  
 Suntrâ 43.  
 superstition 182; — et religion 141, 152, 337, 567.  
 Sunnites 98.  
 surnaturel, conception du — 566.  
 survivances 155; — et la sociologie religieuse 110.  
 Sûrya 350.  
*svastika* (V. croix gammée).  
 symboles, migration des — 314-315.  
 symbolique, système — XXXIII; — de la nourriture, XXXV.  
 symbolisme, — indien 66-68; — par couleurs, 67.  
 sympathie magique et religieuse 232.  
 (la) Synagogue 98, 312, 344, 381, 482, 527.  
 synchrétisme religieux 13, 295, 321, 366, 431, 569.  
 Syrie, civilisation syrienne 138, 487, 543.  
 systèmes religieux 560-600 *passim*; place des — dans la sociologie religieuse 89-90.
- 112, 116, 134 sq.; — de la propriété 153; — de la belle-mère 134, 521; — du beau-père 566; — comme magie négative 156; — des prémices 139; — sexuel 497, (V. interdiction religieuse).  
 talisman 20.  
 Talmud 371, 372, 390, 411, 534.  
 Tamil 498.  
 Tammuz-Marduk 132, 138.  
 Tamoul 499.  
*tao* 97.  
 taoïsme 97, 543.  
 Tarahumare 14, 69 sq.  
 Tasmanie, Tasmaniens 500, 505.  
 tatouage 129, 142; — comme signe national 142.  
 techniques du corps XLVII.  
 Tehua 74 sq.  
 temple, — primitif 321; liturgie du — 399; lutte entre le — et la Synagogue 381.  
 temporalité, — comme fait social, XXXV, 29 sq., 48 sq., 50 sq.  
 temps (V. catégories, représentations collectives, temporalité).  
 Tepohuanes 70.  
 Terre de Feu, civilisations de la — 501-504.  
 Terre-mère 80.  
 théologie 531 sq., 545 sq.; — hindou 268; — avestique 268; — et cosmogonie 299; — de la prière 371 sq., 478 sq., 489, 531.  
 théomachie 292, 297.  
 théophage, noms —s 330.  
 Thérapeutes 531.  
 thériomorphe, culte — 196, 302, 562.  
 Thésée 292.  
 Thesmophories 282.  
 Thibet, Thibétain 527, 594, 596.  
 Thlinkits 101, 179, 551.  
 Thomson, Indiens — 591, 593.  
 Thraces 273.  
*tiki* 557.  
 Titans 286, 294.  
*Tbôt-ibis* 167.  
*ti* 97.  
 Tiamat 292, 299.  
 Toci 286.  
 Toda 491-495, 495-500.  
 Toltèques 569 sq.  
 tombeau 317 sq.  
 Totec 286.  
 tonsure rituelle 207.
- T
- tabou 118, 153, 328, 492; critique du terme 40; théorie du —

INDEX DES MATIÈRES

tonus mental XLVIII.  
 Torrés, détroit de — XXVII.  
 tortue 7-9.  
 totalité, genèse de la notion de — XXXV.  
 totem 162-189, 506; critique du terme 40; consommation du — 442; — sexuel 87, 147, 506; — funéraire 492; — individuel 87, 147. (V. totémisme).  
 totémisme, définition 40, 162-163; notion du — 89 sq., 91, 104, 135 sq., 139, 162-189 *passim*, 561 sq., 575, 589, 595; — et clans 16, 40, 163 sq., 173 sq., 575; — et phratries 161, 575; — et tribu 166 sq.; problème de l'origine du — 114 sq., 142, 175-178, 182; — et circoncision 141-143; — et vie morale 171; — et coopération magique des groupes 176 sq., 181; problème de l'universalité du — 196 sq.; — et l'origine de l'agriculture 113, 172; — et magie 136, 176; — évolué 104; vocabulaire du — 40, 163. (V. totem, rites, sacrifice).  
 tours cérémoniels 315-316. (V. circumambulations).  
 transmigration des âmes 179.  
 travail scientifique, définition sociale du — XI.  
 trinité 145, 147, 377.  
 Tshis 563.  
*turndun (tundun)* 122, 123.  
 Tusayan 77.  
 Typon 151.  
 type, recherche des —s généraux XXXI; — idéal XXXII; — génétique et historique 395-396, 399.

U

Ulysse, 318.  
 Umbaia, 182.  
 Upanishads 395.  
 Ushas 348.

V

valeurs, — sociales 31, 38; source des — XXXV; — mythiques 475, — magiques XXXV, — d'échange XXXV; — primaires, 31.  
 Varuna 278, 279, 298, 350, 351, 353, 411.  
 Varunapraghâsas 277.  
 Vashti 132.  
 Vedda (Veddha) 105, 421, 505, 517 sq.  
 végétation 130, 196, culte de la — 130, 153, (V. rites de la —, esprit de la —).  
 vendetta 500, 514.  
 Venus 132.  
 Vestales 527.  
 victime du sacrifice, définition de la — 203 sq. 302; qualités de la — 195, 227, 295 sq.; couleur de la — 273; divinisation de la — 229 sq.; préparation de la 228-229; association de la — et le sacrificant 232, 257, 264 sq.; destruction de la — 195, 233-237, 241 sq., 284, 303 sq.; consommation de la — 194 sq., 239 sq., 295 sq.; incinération de la — 239; communication des restes de la — aux sacrificants 242, 244; — humaine 337, 340, 354, 570; — animale 195, 337; — divine 196, 286 sq.  
 Vierge 568; constellation de la — 286.  
 Virgile 139.  
*Völkerpsychologie* 37.  
 voyant 384.  
*vratanam* 43.  
 Vrta 44, 298.

W

Wadschagga 555-556.  
*wakan* 188.  
 Warramunga 180, 181, 444, 455  
 wesleyanisme 538.  
 Wiradthuri 123.  
*witch doctors* 573.  
 Wollunqua 180, 181, 444, 445.  
 Wungko 442.  
 Wurnjerri 435.

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

| X  | Z   |
|--|---|
| <p><i>xube</i> 20.</p> <p style="text-align: center;">Y</p> <p>Yahgans 501.<br/> <i>yoga</i> 61.<br/>                     Yoruba 582 sq.<br/>                     Yuma 420.<br/>                     Yushi 589 sq.</p> | <p>Zagreus 319.<br/>                     Zakmuku 33, 132, 138.<br/>                     Zapothèques 569.<br/>                     Zeus 35, 289; — Lycaios 257;<br/>                     — Polieus 274-275.<br/>                     Zoganes 132, 133, 138.<br/>                     Zoroastre 544.<br/>                     Zululand, Zulus 121, 140, 277.<br/>                     Zuñi 7-11, 66-67, 73-86, 579.</p> |

# sommaire \*

PRESENTATION DE L'EDITION ..... I

AVERTISSEMENT ..... LV

## CHAPITRE 1. — INTRODUCTION

INTRODUCTION A L'ANALYSE DE QUELQUES PHÉNOMÈNES  
RELIGIEUX (par H. Hubert et M. Mauss) ..... 3

*Préface.* — Lien des mémoires publiés ..... 3

*I. Le sacrifice.* — Raisons qui nous obligeaient à poser le problème : relations du sacrifice et de la prière ; les mythes sacrificiels. Les rectifications que nous avons à apporter aujourd'hui à notre théorie des rapports du sacrifice et du totémisme. — 1. La découverte des sacrements totémiques nous oblige à considérer la communion totémique comme ayant pu constituer une des conditions nécessaires du sacrifice. — Mais elle ne nous oblige pas à voir dans le totémisme une condition suffisante à la naissance du sacrifice. Les cas de sacrifices totémiques sont rares. Discussion du sacrifice de la tortue, confrérie des *korkoksbi* chez les Zuñi du Nouveau-Mexique : le sacrifice du daim chez les mêmes Zuñi est, par contre, un sacrifice totémique. Mais ce sacrifice est un effet du mélange du rituel sacrificiel et du rituel totémique. — 2. La découverte du sacrement totémique ne nous fait pas changer notre théorie du sacrifice du dieu. — Nous ne déduisons pas le sacrifice du dieu des seuls rites agraires. Mais si nous donnons au sacrifice du dieu une base plus large que le sacrifice aux champs, nous ne pouvons admettre que tous les dieux morts ou tués soient originairement des totems sacrifiés. Les mythes des victimes typhoniennes en Egypte prouvent simplement que le rituel osirien du dieu sacrifié a pu s'assimiler des rituels étrangers, imposer sa forme à des cultes qui peuvent avoir été autrefois totémiques. Le sacrifice est un rite secondaire. — Il suppose donnés et le système de la consécration, et l'existence d'esprits purs. — Le sacrifice dépend de la notion du sacré, et de l'action de la société. Double problème que son étude posait ..... 3

*II. Théorie de la magie.* — Nécessité où nous étions d'étudier la magie. — Comment dans la magie n'apparaissent évidentes ni la notion du sacré ni la présence de la société. — La magie se sert de la notion de *mana* ou de sacré ; les choses, les idées et les actes qui la composent sont qualifiés

\* Etabli pour « l'Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux » et l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » par les auteurs, (cf. H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909), pour les autres textes, par le présentateur.

par la société ; place du mémoire publié sur l' « Origine des pouvoirs magiques ». — Rectifications à apporter à nos travaux sur la magie. Il existe de très nombreux exemplaires complets de la notion de *mana*. Au surplus, il n'est pas nécessaire qu'une représentation collective soit nommée d'un seul mot pour qu'elle existe dans la conscience des hommes. — L'étude des rapports de la magie et de la religion. — Nous n'avons nullement dit que tous les tabous fussent magiques, mais que la magie contenait des interdictions à elle, des rites négatifs et non pas seulement des rites positifs. — Discussion des objections de M. Huvelin : la force des rites n'est pas nécessairement magique : un certain nombre de rites, magiques selon M. Huvelin, font partie, selon nous, de la religion : la magie peut être illicite sans cesser d'être sociale ; le phénomène social ne se définit pas par l'obligation. — Gain de notre travail sur la magie. Il nous permettait de nous figurer comment un phénomène social existait dans la conscience de l'individu .....

17

III. *Le problème de la raison.* — Mais nous déplacions ainsi notre champ d'études : substitution de l'analyse de la conscience de l'individu à l'analyse des institutions. — Les *jugements de valeur* et les raisonnements qui constituent la magie. — Caractère à priori, sentimental, mais aussi, à quelque degré, rationnel et empirique de ces jugements. — La notion de *mana* comme catégorie de l'entendement, comme condition de l'expérience en magie et en religion. — Travail de MM. Durkheim et Mauss sur la notion de *genre*. — Place du travail publié plus loin sur l'*Idee de temps*. Relations de la notion de temps : avec les phénomènes de la vie religieuse et de l'activité collective, avec l'idée de sacré. — Position de la sociologie vis-à-vis de la philosophie soit empiriste, soit rationaliste .....

26

IV. *Rapports de l'idée générale et du mythe.* — L'étude des idées générales fait partie de la science comparée des religions ; celle-ci ne doit pas être restreinte à l'analyse des mythes. — Discussion des objections de M. Jevons et de M. Wundt : la notion d'âme suppose celle de *mana*, et non pas inversement : l'âme n'est qu'une façon de se représenter le *mana*. — Au surplus, la notion de *mana* est riche de concret. — Instabilité naturelle de la pensée religieuse : l'idée abstraite est à l'idée d'un être personnel comme un temps marqué est à un temps faible dans un rythme. — Le mythe est aussi nécessaire que la représentation générale ..

32

V. *Psychologie religieuse et sentiment religieux.* — L'étude des phénomènes mentaux dans les religions appartient en propre à la sociologie. — Une idée est tout aussi collectivement instituée qu'un rite. — Raisons que nous avons de ne pas donner à cette partie de notre travail le nom de « psychologie sociale ». — Discussion des objections de M. Marrett : nécessité de faire leur place aux études de morphologie sociale. — Le travail de M. Mauss sur les « Variations saisonnières des sociétés eskimos. » — Les phénomènes de structure sociale ne sont pas doués d'une prééminence particulière sur les phénomènes de la vie mentale des sociétés. — Nécessité de saisir le concret, les différences entre chaque peuple, entre les idées et les pratiques des divers peuples ;

SOMMAIRE

|   |    |
|---|----|
| c'est le seul moyen d'entrevoir les lois générales des phénomènes sociaux .....   | 35 |
| <i>Existe-t-il une psychologie religieuse</i> distincte de la psychologie ou de la sociologie ? — Les raisons données en faveur de cette thèse tiennent toutes à ce que l'on attribue une valeur spécifique au <i>sentiment religieux</i> . — Mais il n'existe rien de ce genre : il y a seulement des sentiments nombreux, mais normaux, ordinaires, dont est objet la religion, comme tout autre phénomène social. — Caractère théologique des théories de l' « expérience religieuse » ..... | 38 |
| NOTES A L' « INTRODUCTION A L'ANALYSE DE QUELQUES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX » .....  | 40 |
| 1. Note sur les problèmes de terminologie. Danger de l'usage indiscriminé des termes <i>tabou</i> , <i>totem</i> , <i>mana</i> .....  | 40 |
| 2. Analyse de l'ouvrage de W. Caland et V. Henry portant sur le rituel oral et opératoire du sacrifice du soma dans l'Inde ancienne .....   | 42 |
| 3. Analyse de la cérémonie <i>hako</i> des Indiens Pawnee d'après l'ouvrage de Miss A. C. Fletcher .....  | 44 |
| 4. Analyse de l' « Introduction » à un manuel de la science religieuse (Chantepie de Saussaye) par H. Hubert .....  | 46 |
| 5. La théorie du <i>mana</i> d'après un livre de R. R. Marett ....  | 47 |
| 6. Résumé de « L'étude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion » de H. Hubert .....   | 48 |
| 7. Analyse de l' « Etude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion » de H. Hubert .....   | 50 |
| 8. La théorie de l'âme chez W. Wundt d'après son <i>Mythe et religion</i> .....   | 52 |
| 9. Extrait d'une analyse d'ouvrage : il est arbitraire de séparer radicalement représentations religieuses et mythes ..   | 54 |
| 10. Extrait d'une analyse d'ouvrage : la science religieuse est une psychologie sociale .....   | 55 |
| 11. Critique d'une étude empirique de la conscience religieuse (E. D. Starbuck) .....   | 56 |
| 12. L' « expérience religieuse » d'après W. James et ses adeptes. L'impossibilité de l'étude intuitive de la conscience religieuse. Caractère apologétique et a-scientifique de la démarche préconisée par James .....  | 65 |
| SOURCES, MATÉRIAUX ET TEXTES A L'APPUI DE L' « INTRODUCTION A L'ANALYSE DE QUELQUES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX » .....  | 66 |
| Les Indiens du Mexique. — Analyse d'une étude ethnographique de C. Lumholtz sur les cultes et les arts des Indiens Pueblos et du Haut-Mexique .....   | 66 |
| Mythes et légendes d'Australie. — Le travail d'édition fait par A. van Gennep (littérature orale australienne). Critique de ses explications sur les rites et les mythes .....  | 70 |
| Mythologie et organisation des Indiens Pueblos. — Analyse d'une série d'études (par F. Krause, M. C. Stevenson, H. Voth, H. Eickhoff). Unité et diversité de la civilisation des Pueblos. Leur littérature orale et leur mythologie comme support des cultes et du système des clans. Organisation religieuse et organisation politique (confréries et clans) .....   | 73 |
| L'origine de l'idée de Dieu d'après le Père Schmidt. — Dangers de l'apologétique dans la science religieuse. Critique, reprise d'après F. Graebner, de la théorie du monothéisme primitif ..  | 86 |

## LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

|  |     |
|--|-----|
| GÉNÉRALITÉS SUR LA THÉORIE DES RELIGIONS .....   | 89  |
| Divisions de la sociologie religieuse dans l' <i>Année sociologique</i> . — La classification idéale : 1. représentations, 2. pratiques, 3. organisations, 4. systèmes religieux. Difficultés d'y intégrer les formes élémentaires de la vie religieuse. Il faut y réserver une place spéciale à la magie et aux contes .....  | 89  |
| Les divisions des systèmes religieux dans l' <i>Année sociologique</i> . — Intérêt de la subdivision de cette section en sous-sections à la manière de la sociologie juridique ou économique. Les systèmes religieux généraux et les groupes secondaires .....   | 91  |
| Philosophie religieuse, conceptions générales. — Incertitudes du concept philosophique de la religion. Difficultés de l'étude intuitive et déductive. Nécessité d'une discipline inductive, la sociologie religieuse, entre la philosophie et l'histoire ..  | 93  |
| Les formes psychiques et l'idée centrale de la religion. — Critique d'un ouvrage de K. Girgensohn. L'approche apologetique rend caduque l'effort scientifique. L'idée de dieu ne cerne pas l'essence de la religion .....  | 95  |
| Systèmes religieux des groupes secondaires. Les sectes. — Généralité du phénomène. Les sectes sont des religions naissantes en puissance. Exemples du bouddhisme, du christianisme etc. ....   | 97  |
| Naissance de l'idée de Dieu et des rédempteurs. — Critique du livre de K. Breysig. Difficultés d'une histoire universelle de la croyance. Dangers des comparaisons superficielles. La méthode sociologique permet de tracer la ligne rationnelle et nécessaire de l'évolution des faits religieux .....  | 100 |
| Nouvelle division des systèmes religieux des sociétés inférieures dans l' <i>Année sociologique</i> I. — Il faut distinguer les systèmes totémiques purs de ceux où le totémisme se trouve dans un état évolué et des systèmes tribaux .....   | 103 |
| Nouvelle division des systèmes religieux des sociétés inférieures dans l' <i>Année sociologique</i> II. — Distinction des systèmes totémiques dégénéérés et les autres .....   | 104 |
| <b>CHAPITRE 2. — DEBATS ET COMBATS.</b>  |     |
| POUR UNE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS ARCHAÏQUES .....   | 109 |
| L'École anthropologique anglaise et la théorie de la religion selon Jevons. — Le manuel de science religieuse de F. B. Jevons et l'École anglaise. La religion comparée est selon cette École une branche de la psychologie individuelle. Identité de la magie sympathique et la religion chez Frazer. La théorie du tabou, source de la morale. Le totémisme et le problème du surnaturel ..... | 109 |
| La religion des peuples primitifs selon Brinton. — Un bon exposé d'ensemble des théories de l'École anglaise. L'idée de force est à l'origine des croyances. Passage des sentiments aux actes (rites) du culte et aux notions d'âme, de dieu, etc... Les principales lignes de l'évolution religieuse .....  | 116 |
| Le monothéisme primitif selon Andrew Lang. — L'idée d'un dieu créateur élémentaire n'est qu'une hypothèse qu'il convient de prouver. Les grands dieux n'existent pas dans toute religion primitive .....   | 120 |
| Débat sur le monothéisme primitif. — S. Hartland, critique autorisée de la théorie de A. Lang .....  | 123 |

|   |     |
|---|-----|
| La théorie de la religion selon Marillier. — Une théorie sentimentaliste de la religion. Le dieu, notion spiritualisée de l'âme extérieure. L'évolution des faits religieux. Critique de la théorie. La religion est œuvre collective et s'exprime en institutions sociales .....   | 124 |
| « Le Rameau d'or » de Frazer. — Le rituel de Néli. La mort du Christ et les mythes du dieu sacrifié. Le témoignage des fêtes antiques. Le tabou. Le totémisme. Les rites magiques. L'opposition de la magie et de la religion. L'importance de l'œuvre et la critique des théories de J. G. Frazer .....  | 130 |
| Magie et religion selon Andrew Lang. — La légende chrétienne sur la venue du messie et son sacrifice paraissent être analogues aux sacrifices de dieux célèbres dans les fêtes de l'Antiquité. Discussion sur l'hypothèse de J. G. Frazer. La théorie simpliste de la révélation primitive au stade pré-animistique de l'évolution religieuse ..... | 137 |
| L'origine de la circoncision d'après Frazer. — Les parties génitales sont le siège de l'âme et la circoncision assure la réincarnation. Difficultés de cette théorie confrontée avec les faits australiens et autres que J. G. Frazer évoque .....  | 141 |
| « L'arbre de vie » de Crawley. — Un livre apologétique. La religion serait la source et la protectrice de la vie. Aperçus ingénieux et méthode scientifique défectueuse .....   | 144 |
| L'étude des religions orientales anciennes par Frazer. — Un effort pour replacer la mythologie dans son milieu naturel. Mais celui-ci ne forme celle-là que par l'intermédiaire du milieu social .....  | 149 |
| La superstition et la genèse des institutions selon Frazer. — Rapports entre l'animisme, la superstition et les institutions sociales. La portée sociologique de cette théorie. L'exemple de la croyance au <i>mana</i> et au tabou .....   | 151 |
| La magie selon Frazer. — La magie est une science fautive mais positive. Discontinuité entre la magie et la religion. Rôle du <i>mana</i> dans la magie. Le tabou comme rite magique négatif. La portée de cette théorie et sa critique .....   | 154 |
| Phénoménologie et religion. — Les travaux de Max Scheler et son Ecole sont proches de la sociologie religieuse durkheimienne malgré leurs tendances apologétiques .....   | 157 |
| Une théorie américaine sur l'origine et l'évolution de la religion. — Le professeur E. W. Hopkins, de l'université de Yale, attaque l'Ecole française. Sa critique ne porte guère. Le problème de l'évolution et l'origine de la religion, la mythologie et le rituel .....   | 159 |
| LE TOTÉMISME. PROBLÈMES ET FAUX PROBLÈMES .....   | 162 |
| Note sur le totémisme. — Tout culte thériomorphique n'est pas totémique. Définition du totémisme : culte rendu par un <i>clan</i> à une espèce d'animaux associée. Les cas de totémisme dans l'Antiquité ne relèvent-ils pas d'une confusion verbale ? Le développement des sociétés n'est pas unilinéaire .....                                    | 162 |
| 1. — Le problème du totémisme à Rome d'après C. Renel ....  | 165 |
| 2. — Le problème du totémisme en Egypte d'après V. Loret ..   | 167 |
| La théorie du totémisme selon Jevons. — Les théories de l'Ecole anthropologique : fusion idéale d'une communauté animale et un groupe humain. La notion de péché et l'offense du totem. Le totémisme, première religion de l'humanité ? L'hypothèse de la révélation pré-totémistique. Totémisme et l'ori-  |     |

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

|   |     |
|---|-----|
| gine de l'agriculture. Sacrifice expiatoire et repas totémique communiel .....  | 171 |
| Le totémisme dans l'évolution religieuse selon Marillier. — Totémisme, aboutissement et impasse de l'évolution. Les cultes individuels ancestraux et autres sont indépendants du totémisme. Critique de cette critique des théories courantes ..  | 173 |
| L'origine du totémisme selon Frazer. — D'après les découvertes de B. Spencer et F. Gillen, J. G. Frazer reformule sa théorie. La fonction du totémisme est magique. La coopération magique entre les groupes sert de base au totémisme .....  | 175 |
| Le totémisme selon Tylor. — Le totémisme n'est pas universel. Les mythes totémiques dérivent de l'animisme .....  | 178 |
| Le totémisme et les origines de la religion selon Frazer. — Les Australiens sont restés dans un état magique, pré-religieux de l'évolution. Le totémisme comme théorie primitive de la conception. Les problèmes de J. G. Frazer sont-ils réels? ..   | 180 |
| Le totémisme selon Frazer et Durkheim. — Tableau des ethnies totémiques chez J. G. Frazer. L'assise sociologique de la méthode adoptée et ses insuffisances. Chez E. Durkheim le totémisme apparaît comme une religion organisée. Elle est fondée sur la force collective, morale, anonyme, diffuse de laquelle participent les membres du clan. La naissance de l'idée d'âme et de héros civilisateur. La classification des cultes. La valeur de l'explication sociologique ..... | 183 |

CHAPITRE 3. — LE SACRIFICE.

|   |     |
|---|-----|
| ESSAI SUR LA NATURE ET LA FONCTION DU SACRIFICE (par H. Hubert et M. Mauss) .....   | 193 |
| Les anciennes théories du sacrifice (don, nourriture, contrat). — La théorie de M. Tylor. — La théorie de Robertson Smith. — Explication des <i>piacula</i> . — Explication du sacrifice-don. — Compléments apportés à la théorie par M. Frazer. — Doutes sur l'universalité du totémisme et sur l'existence du sacrifice totémique. — Le <i>piaculum</i> ne dérive pas du sacrifice communiel. — De la méthode adoptée. — Des faits choisis .... | 193 |
| I. Définition et unité du système sacrificiel. — Le sacrifice et la consécration. — Le sacrificiant. — Les objets du sacrifice. — Le sacrifice et l'offrande. — La victime. — Définition du sacrifice. — Diverses sortes de sacrifices. — Identité fondamentale des types les plus divers. — Unité du système sacrificiel dans l'Inde. — Unité du système sacrificiel chez les Hébreux .....  | 200 |
| II. Le schème du sacrifice. — L'entrée. — 1° Le sacrificiant. — La <i>diksâ</i> . — Préparation du sacrificiant selon divers autres rituels. — 2° Le sacrificateur. — Ses aptitudes préalables. — Précautions spéciales qu'il doit prendre. — La veillée du grand prêtre hébreu avant le Grand Pardon. — 3° Le lieu, les instruments. — Date. — Sanctuaires. — Préparation du lieu du sacrifice chez les Hindous. — Le poteau sacrificiel ..      | 212 |
| La victime. — Espèces désignées et qualités requises. — La toilette de la victime. — Rites préparatoires dont elle est l'objet une fois amenée au lieu du sacrifice. — Communication établie entre le sacrificiant et la victime. — La mise à mort. — Son caractère criminel et les propitiations auxquelles il donne lieu. — Rites divers du meurtre. — La renaissance   |     |

- et l'apothéose de la victime. — L'attribution des restes. — Parts divines. — Parts sacerdotales. — Cas où la destruction de la victime est complète. — Les expulsions ; le bouc émissaire. — Liens qui s'établissent entre le sacrificant et la victime après le sacrifice : la communion. — Les droits du sacrificant sur la partie de la victime qui lui revient sont limités. — Les suites de l'abattage dans le sacrifice animal hindou. — *L'idâ* communuelle et la transsubstantiation. — Parallélisme entre les rites d'attribution aux dieux et d'utilisation pour les hommes. — Solidarité de ces rites ..... 227
- La sortie. — Élimination des derniers restes du sacrifice. — Retour du sacrificant au monde des hommes. — Le « bain d'emportement » qui suit le sacrifice hindou du *soma*. — Rites analogues chez les Hébreux ..... 251
- III. *Comment le schème varie selon les fonctions générales du sacrifice.* — Des fins diverses du sacrifice. — Changement d'état chez le sacrificant et les objets du sacrifice. — Cas où il s'agit d'acquérir des caractères sacrés : *sacrifices de sacralisation*. — Cas où il s'agit de sortir d'un état de consécration préalable. — Sacrifices expiatoires. — Sacrifices curatifs. — Le taureau expiatore de Budra. — La sortie du naziréat. — *Sacrifices de désacralisation*. — Désacralisation des choses. — Les offrandes de prémices à Jérusalem. — Double mécanisme du sacrifice. — Caractère complexe de la victime ..... 255
- IV. *Comment le schème varie suivant les fonctions spéciales du sacrifice.* — Sacrifices personnels. — Bénéfices acquis par le sacrificant. — La renaissance sacrificielle. — Changement de nom au sacrifice. — Le sacrifice et la vie future. — Sacrifices objectifs. — Sacrifices pour les constructions. — Sacrifice-demande. — Sacrifices agraires. — Divers objets des sacrifices agraires. — Les *Dipolia* ou *Bouphonia* à Athènes. — Les *Varunapraghâsas*. — Sacrifices pour la fertilisation de la terre. — Résurrection de la victime. — De la suite ininterrompue des sacrifices agraires. — Sacrifices agraires devenant sacrifices expiatoires. — De la multiplicité des effets du sacrifice ..... 266
- V. *Le sacrifice du dieu.* — De la naissance du dieu dans le sacrifice. — Comment le sacrifice agraire, pris comme exemple, peut évoluer en sacrifice ou dieu. — Étroite relation de la victime et de l'objet du sacrifice dans les sacrifices agraires. — Comment la victime prend une personnalité distincte. — L'apothéose. — La victime arrive déjà divine au sacrifice. — L'œuvre de la mythologie. — Le sacrifice mythique du dieu : il se rattache à des cultes sacrificiels. — Suicide divin. — Sacrifice du prêtre. — Combats divins. — Alternance du suicide et du combat. — Parenté des deux ennemis. — Parenté des dieux et des animaux qui leur sont associés. — La divinité descend au sacrifice réel. — Périodicité du sacrifice divin. — Parallélisme du sacrifice du dieu et du sacrifice au dieu. — Le sacrifice du *soma* comme sacrifice du dieu. — Cosmogonie et cosmologie sacrificielles .... 283
- VI. *Conclusion.* — Raisons de l'unité foncière du système sacrificiel. — Complexité des sacrifices réels. — Thèmes associés. — Définition du sacrifice. — De l'intermédiaire qu'est la victime. — Pourquoi cet intermédiaire est-il nécessaire ? — De l'abnégation et du gain dans le sacrifice ordi-

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

|   |     |
|---|-----|
| naire. — De l'abnégation totale dans le sacrifice du dieu.<br>— Choses sacrées et réalités sociales. — Utilité sociale du sacrifice .....                   | 301 |
| NOTES A L' « ESSAI SUR LE SACRIFICE » .....   | 308 |
| 1. Le sabbat hébraïque et les usages assyriens similaires d'après J. Jastrow et J. Meinhold .....   | 308 |
| 2. La roue de prière bouddhique et le symbolisme des orientations d'après W. Simpson .....  | 312 |
| 3. Le sens rituel des circumambulations dans les religions indo-européennes d'après M. Caland .....   | 315 |
| 4. L'évolution de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Grecs d'après E. Rohde .....  | 317 |
| 5. Les mystères de l'antiquité et le christianisme selon S. Cheetham .....  | 319 |
| 6. L'évolution de l'idée de dieu d'après Grant Allen .....  | 320 |
| 7. Sacrifices de fondation et de construction d'après P. Sartori et D. Burdick .....  | 322 |
| SOURCES, MATÉRIAUX, TEXTES A L'APPUI DE L' « ESSAI SUR LE SACRIFICE » .....   | 325 |
| Les rites funéraires dans l'Inde ancienne. — Le rituel restitué par M. Caland .....   | 325 |
| Vestiges du Paganisme en Arabie. — Le polythéisme arabe anté-islamique d'après le livre de J. Wellhausen .....  | 329 |
| Littérature rituelle védique. — Compte rendu d'après le livre de A. Hillebrandt .....   | 332 |
| La légende de Persée. — L'étude du cycle de mythes par S. Hartland. La délivrance d'Andromède. Le pouvoir de la Méduse. ....                                | 338 |
| Rites et cérémonies du Siam. — Compte rendu du livre sommaire de E. Young .....   | 342 |
| Origines du culte chrétien. — Analyse de l'étude bien fournie de l'Abbé L. Duchesne. La messe, le baptême, les fêtes, la liturgie gallicane et romane ..... | 343 |
| L'ancienne liturgie romaine. — Les éléments de la messe d'après F. Magani. La liturgie et le sacrifice eucharistique .....                                  | 346 |
| La <i>Mythologie védique</i> de A. Hillebrandt. — L'étude des cercles mythiques des trois dieux Ushas, Agni, Rudra .....                                    | 348 |
| La <i>Mythologie védique</i> de A. Macdonnell. — Résumé des textes empruntés au <i>Rig Veda</i> . Etudes spéciales sur le panthéon védique .....            | 350 |
| La doctrine du sacrifice dans les <i>Brâhmanas</i> . — Importance sociologique du livre de Sylvain Lévi .....   | 352 |

CHAPITRE 4. — LA PRIÈRE ET LES RITES ORAUX.

LA PRIÈRE.

Livre I.

|  |     |
|--|-----|
| <i>Chapitre premier. — Introduction générale.</i> L'intérêt de l'étude de la prière. La prière, point de convergence de nombre de phénomènes religieux, des croyances et des cultes. Le mythe et le rite. Comment la prière indique-t-elle l'état d'avancement d'une religion ? L'importance d'étudier les origines et l'évolution de la prière. Développement, spiritualisation et régressions de la prière dans l'histoire. La signification heuristique des formes élémentaires ..... | 357 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| <i>Chapitre second. I. — Historique de la question. —</i> Le problème de la prière a été négligé par l'École philologique allemande et l'École anthropologique anglaise. L'apport des historiens. Théologiens et philosophes, seuls théoriciens de la prière. Les travaux de C. D. Tiele et de C. P. M. Sabatier.  | 367 |
| <i>II. — La prière, phénomène social. —</i> L'échec de tentatives d'explication non sociologiques. La prière est un fait collectif par sa forme et son contenu. Elle est produite par le groupe. Les cas de prohibitions de la prière individuelle. Ses rapports avec les formules juridiques et autres faits sociaux. Le principe de la prière individuelle est également collectif .....   | 375 |
| <i>III. — Méthode. — La définition initiale. —</i> L'observation des faits. La critique des documents. La critique interne des faits rapportés dans les documents et la méthode historique. — L'explication, ses deux types : Passage du général au particulier et du rudimentaire au complexe. L'avantage de l'explication génétique. La méthode comparative et la constitution des types à la fois logiques et historiques. Comment passer de la genèse des faits à la recherche de leurs causes dans le milieu social ..... | 385 |
| <i>Chapitre troisième. — Définition initiale .....</i>   | 401 |
| <i>I. —</i> Le rite est une action traditionnelle efficace portant sur les choses sacrées .....  | 402 |
| <i>II. —</i> La prière est un rite oral .....  | 409 |
| Livre II. — Nature des rites oraux élémentaires.   |     |
| <i>Chapitre premier. — Historique de la question et délimitation du sujet.</i>   |     |
| <i>I. —</i> Critique des théories de Max Müller, E. B. Tylor et Farrer sur la prière primitive .....   | 415 |
| <i>II. —</i> Recherche des prières dans les sociétés les plus primitives. L'importance des faits australiens. Le problème de la primitivité des civilisations .....  | 419 |
| <i>Chapitre second. — Y-a-t-il des prières en Australie ?</i>  |     |
| <i>I. —</i> La critique des documents ethnographiques. Les faits synchrétiques sont plus nombreux que les faits purs .....   | 428 |
| <i>II. —</i> Les débuts de la prière. Formules australiennes et hypothèse des grands dieux primitifs .....   | 436 |
| <i>Chapitre troisième. — Les formules de l'intichiuma.</i>   |     |
| <i>I. —</i> Introduction. Le rituel oral en Australie renferme-t-il des prières ? Les formules orales doivent être replacées dans leur milieu rituel. Les trois types principaux de rites en Australie. Définition des cérémonies totémiques <i>intichiuma</i> ..  | 451 |
| <i>II. —</i> Les <i>intichiuma</i> arunta. — Définition de la cérémonie totémique. Les formules rituelles, leurs traits caractéristiques, leur usage. Le sens des rites renvoie à l'histoire mythique ..   | 455 |
| NOTES A « LA PRIÈRE » .....  | 478 |
| 1. La prière chrétienne ancienne et la prière au repas d'après les ouvrages de E. von der Goltz .....  | 478 |
| 2. Le « je » dans les psaumes d'après Coblenz .....  | 484 |
| 3. De la prière hébraïque à la prière chrétienne d'après les ouvrages de H. Engert, P. Drews et O. Dibelius .....  | 485 |

LES FONCTIONS SOCIALES DU SACRÉ

|   |     |
|---|-----|
| 4. L'enseignement de Mauss dans sa « Leçon d'ouverture » sur les sociétés primitives. Elles ne sont ni simples ni aisées à connaître. Elles ne présentent que partiellement des caractères « élémentaires » .....   | 489 |
| 5. I. — La description par W. H. R. Rivers de la religion des Toda .....  | 491 |
| II. — L'organisation tribale des Toda .....   | 495 |
| 6. Les indigènes disparus de la Tasmanie d'après Ling Roth ..   | 500 |
| 7. Le problème de la primitivité des Indiens de la Terre du feu (d'après le Père W. Koppers) relève-t-il du mythe ? ....  | 501 |
| 8. Le problème de la primitivité des Pygmées d'après le Père W. Schmidt. L'Ecole allemande des « aires de civilisation ». Les Pygmées comme race originelle. La théorie du monothéisme primitif recèle des intentions apologétiques. Critique de la théorie .....   | 504 |
| 9. Le problème de la primitivité des Malais d'après l'ouvrage de W. W. Skeat et C. O. Blagden. La description ethnographique des tribus étudiées .....  | 508 |
| 10. L'ethnographie philippinienne d'après A.-E. Jenks et W. A. Reed .....   | 514 |
| 11. C. G. et Z. B. Seligmann réduisent le mythe de la « primitivité » des Vedda .....   | 517 |
| 12. Critique de l'étude de J. Matthew sur l'homogénéité des langues et des cultures australiennes .....   | 520 |
| 13. L'offrande votive dans la Grèce antique d'après W. H. D. Rouse .....  | 522 |
| SOURCES, MATÉRIAUX, TEXTES A L'APPUI DE « LA PRIÈRE » .....   | 525 |
| Ascétisme et monachisme. I. — L'étude comparative de O. Zockler sur l'ascétisme est historique et sociologique à la fois. L'universalité des principes ascétiques. Leurs traces dans les traditions antiques, orientales et judéo-chrétiennes .....   | 525 |
| Esquisse d'une philosophie de la religion. — Le livre de C. P. M. Sabatier est une manifestation du protestantisme libéral. Le christianisme serait l'aboutissement de toute l'évolution religieuse. La nature de la foi chrétienne .....   | 531 |
| Ascétisme et monachisme II. — Suite de l'étude de O. Zockler sur les institutions ascétiques de l'Europe occidentale ....   | 536 |
| La science religieuse selon Tiele I. — Séparation de la science religieuse en ontologie et morphologie. La hiérarchie des religions suivant leur degré de développement. Les difficultés d'une science générale de la religion .....  | 539 |
| La science religieuse selon Tiele II. — Le problème général de la religiosité ou l'« ontologie » de la religion. L'idée de dieu comme l'essence de la religion. Dangers de la méthode introspective et dialectique. Nécessité de l'explication sociologique entre la philosophie générale des religions et leur histoire concrète ..... | 545 |
| Leçons sur les formes élémentaires de la prière. — Résumé de deux cours annuels .....   | 548 |
| RITES DIVERS .....  | 549 |
| Cérémonies concernant le serpent chez les Indiens Tusayans. — L'étude exemplaire de J. W. Fewkes .....  | 549 |
| Coutumes de fumer chez les aborigènes américains. — Analyse de l'étude de J. Mc Guire .....   | 550 |
| Fêtes mexicaines. — Une étude descriptive de E. Selser .....  | 551 |

SOMMAIRE

Les rites de passage. — Les cycles de rites d'après A. van Gennep. Tout rite implique passage d'un état dans un autre. La séquence propre aux rites de passage ..... 553

Alliances par le sang et le crachat. — Les rites spéciaux des Wadschagga de l'Afrique orientale d'après J. Raum ..... 555

Rapports entre aspects religieux et sociologiques des rites. — Résumé d'une conférence sur les relations entre rites, mythes et organisations religieuses. L'unité du rituel et de la mythologie. L'exemple de la cosmogonie maori ..... 556

ANNEXE. — SYSTEMES RELIGIEUX ET JURIDIQUES DE QUELQUES POPULATIONS ARCHAÏQUES.

Religions en Afrique occidentale I. — Les relations de voyage de M. K. Kingsley sur les cultes et les coutumes ..... 560

Religions en Afrique occidentale II. — Le fétichisme, la sorcellerie et les cultes magiques d'après M. K. Kingsley ..... 563

Les Finnois de la préhistoire. — La reconstruction précieuse d'une culture par J. Abercomby. Les cultes et leur rituel ..... 565

La « religion » de l'Amérique centrale. — L'unité des systèmes religieux précolombiens selon C. Haebler ..... 568

Les Cafres. — Une étude de D. Kidd sur l'Afrique méridionale. L'ethnographie des Bantous, Hottentots et Bushmen ..... 571

La religion aux Iles de la Mer du sud. — Le tableau ethnographique des sociétés mélanésiennes d'après R. Parkinson. Le totémisme. Les sociétés secrètes : leur importance politique et religieuse ..... 574

L'organisation sociale des tribus du Bas-Niger. — L'ethnographie des sociétés soudanaises et guinéennes d'après J. Spieth, A. G. Léonard, L. Desplanges, M. Delafosse. La notion de loi chez les Ewhé. Leur organisation politique et leur système de parenté ..... 582

Les Kiziba. — Compte rendu de l'étude ethnographique de M. Rehse ..... 587

Les Yuchi. — Compte rendu d'une étude ethnographique de F. G. Speck ..... 589

Les Shuswap. — Compte rendu d'une étude ethnographique de J. A. Teit ..... 591

Les Katchari. — Analyse d'un livre de S. Endle ..... 594

Les Cheyennes I. — Analyse de leurs cultes d'après G. B. Grinnell. 597

Les Cheyennes II. — Analyse de leur organisation politique d'après G. B. Grinnell ..... 599

INDEX DES AUTEURS CITES DANS LE TEXTE ..... 601

INDEX DES MATIERES, ETHNIES, LIEUX GEOGRAPHIQUES ET PERSONNAGES HISTORIQUES ET MYTHIQUES ..... 605