



**BIBLIOTECA
CENTRALA A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI**

N^o. Curent. 62430 Format m.

N^o. Inventar. A. 43755 Anul

Secția. Depozit IV Raftul

MAGIE
ET
RELIGION

1956

DU MÊME AUTEUR

- LES DÉFAILLANCES DE LA VOLONTÉ AU TEMPS PRÉSENT, 1 vol. in-12, 1891, 3^e édition, 1893. FISCHBACHER.
- LA PHILOSOPHIE D'ERNEST RENAN, 1 vol. in-16, 1895, 3^e édition, 1906. Félix ALCAN (*Épuisé*).
- LA CABALE DES DÉVOTS (1627-1671), 1 vol. in-16, 1902. Armand COLIN. Ouvrage couronné par l'Académie Française. (*Épuisé*.)
- L'INSTRUCTION PRIMAIRE DES INDIGÈNES A MADAGASCAR, 1 vol. in-16, 1904. Éditions des *Cahiers de la Quinzaine*.
- LA SÉPARATION DES ÉGLISES ET DE L'ÉTAT. — TROIS PROJETS DE LOI, 1905, 1 vol. in-12. Éditions des *Cahiers de la Quinzaine*.
- LA SÉPARATION AU SÉNAT. 1 vol. in-16, 1905. Éditions des *Cahiers de la Quinzaine*.
- LE PROTESTANTISME AU JAPON, 1 vol. in-12, 1908. Félix ALCAN.
- UNE SOCIÉTÉ SECRÈTE AU XVII^e SIÈCLE. — LA COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT A MARSEILLE, 1 vol. in-8, 1909. CHAMPION.
- LA COMPAGNIE DU SAINT-SACREMENT A TOULOUSE, 1 vol. in-8, 1914. CHAMPION.
- PROBLÈMES DU TEMPS PRÉSENT. — 81 CONFÉRENCES PRONONCÉES PENDANT LA GUERRE, 1914-1917. Éditions de *Foi et Vie*.
- LES ALLEMANDS A SAINT-DIÉ, 1 vol. in-16, 1917. PAYOT, Paris.
- ANTHOLOGIE PROTESTANTE FRANÇAISE, XVI^e et XVII^e siècles. 1917, G. CRÈS.
- ANTHOLOGIE PROTESTANTE FRANÇAISE, XVIII^e et XIX^e siècles. 1919, G. CRÈS.
- LA PSYCHOLOGIE DE LA CONVERSION CHEZ LES PEUPLES NON-CIVILISÉS, 2 vol. in-8, 1925. PAYOT, Paris. Ouvrage couronné par l'Académie Française.
- LE NON-CIVILISÉ ET NOUS. Différence irréductible ou Identité fondrière? 1 vol. in-8, 1927. PAYOT, Paris. Ouvrage couronné par l'Académie Française.

Inu.A.43.755

RAOUL ALLIER

DOYEN HONORAIRE DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
PROFESSEUR HONORAIRE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

F

MAGIE
ET
RELIGION

60627



PARIS
ÉDITIONS BERGER-LEVRAULT

5, RUE AUGUSTE-COMTE (VI^e)

1935

CONTROL 1953

1947

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI
COTA 62430

RCSS703

B.C.U. Bucuresti

C60627

Copyright by Éditions Berger-Levrault, Paris, 1935.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

*A la compagne bien-aimée,
qui, durant ma longue maladie,
n'a reculé devant aucune fatigue,
et qui même, bien souvent,
est parvenue à me faire oublier mon mal.*

Hommage d'affection et de reconnaissance.

PRÉFACE

Le présent volume est la suite logique et la conclusion naturelle de nos précédents ouvrages : *La Psychologie de la Conversion chez les peuples non-civilisés*, et le *Non-civilisé et nous*. Ce dernier livre présentait une lacune qui nous avait beaucoup frappé et que nous désirions voir disparaître. Nous y avons étudié la magie, et nous croyions avoir montré qu'elle était extrêmement dangereuse pour l'intelligence, et surtout désastreuse pour la conscience morale. Une troisième action néfaste nous était encore apparue, mais nous n'avions pas eu le temps de l'étudier à part : désastreuse pour l'intelligence et la conscience morale, la magie ne l'est pas moins pour la religion.

C'est cette dernière thèse que, dans le présent ouvrage, nous nous sommes attaché à développer. Loin d'être, comme on le dit trop souvent, la source de la religion, la magie en prépare la ruine, et en entraîne plus ou moins rapidement la mort. On trouvera dans ce livre beaucoup d'arguments à l'appui de cette affirmation.

Nous nous étions mis immédiatement au travail et avons commencé d'étudier la réalité de ce phénomène, mais nous n'avons pas tardé à nous apercevoir que le sujet était beaucoup plus vaste que nous ne le pensions. Ce n'étaient pas quelques lignes d'un chapitre qu'il convenait de lui consacrer, mais tout un livre. C'est ce livre que nous avons essayé de

rédigé et de mener à bien. Notre grande préoccupation a été de ne pas confondre ce qui est différent. Nous avons donc consacré une longue étude à rechercher une définition de la magie. Nous avons ensuite été forcé de réunir les différents éléments qui nous paraissent entrer dans cette définition. Une fois la magie découverte et expliquée, nous nous sommes arrêté devant le phénomène religieux lui-même; nous nous sommes efforcé de l'analyser sans le confondre jamais avec son antagoniste; puis nous avons essayé de déterminer les rapports de l'un et de l'autre des phénomènes, et enfin, dans une quatrième et cinquième parties, nous avons cherché à établir les contre-épreuves historiques de la théorie à laquelle nous étions parvenu.

Cette théorie est absolument désintéressée, par où nous voulons dire que nous n'avons pas essayé de poser une thèse et de tenter ensuite de la défendre. Nous prétendons que la théorie qu'on trouvera ici ressort toute seule des faits et n'est inspirée par aucun *a priori* dogmatique. C'est au public à voir si nous nous sommes trompé ou non.

Il y a, en tout cas, une règle que nous nous sommes imposée. Les historiens des religions, quand ils racontent des phénomènes magiques, et les rites que ces phénomènes impliquent, ou bien lorsqu'ils parlent des religions païennes, aiment bien employer des mots qui ont un sens chrétien défini. Le public en conclut naturellement que ces magies ou religions possédaient aussi la chose. On n'accuse pas ici ces historiens d'avoir de noirs desseins comme le serait celui de faire croire que le christianisme n'est pas autre chose qu'une transformation de la magie ou du

paganisme. Nous respectons trop la science et les serviteurs de la science dont il s'agit pour nous permettre contre eux une insinuation de ce genre.

On est tenté de sourire quand on lit « les vêpres isiaques », pour l'office du soir d'Isis; l'« eau bénite », pour l'eau lustrale; les « membres du conseil de fabrique », pour les administrateurs temporels des communautés mithriaques.

On sourit encore quand, à Jérusalem, on n'hésite pas à comparer la mosquée el-Aqsa à une paroisse, et la mosquée d'Omar à une église votive.

A une procession d'Isis, on jette des fleurs, on porte des torches et, du coup, une comparaison s'impose. L'occasion est bonne pour parler de procession. Quand M. Lafaye (1) met sur le sein du prêtre « le vase où est enfermée la substance divine », nous pensons au Saint-Sacrement, et l'analogie serait des plus graves. En réalité, Apulée parle seulement de l'« image vénérable de la toute-puissante déesse », d'un « symbole ineffable qui représente bien la religion » (2).

Nous ne croyons pas que les historiens aient employé à dessein des mots équivoques, mais nous trouvons dangereuse cette façon de s'exprimer, et on ne l'a pas imitée dans ce livre. On pourra nous objecter certaine citation du P. Cayzac et de M^{gr} Le Roy. On ne saurait soupçonner ni le P. Cayzac ni M^{gr} Le Roy de vouloir créer la confusion que nous repoussons; mais on n'est pas sûr — comme on voudrait l'être — que telle ou telle façon de parler soit toujours aussi innocente.

(1) *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 124.

(2) *Métamorphoses*, XI, 11; cf. LAGRANGE, *Mél. d'Hist. relig.*, pp. 73, 74.

La théorie à laquelle nous avons abouti a une parenté évidente avec celle de M. Bergson. Elle voit, dans la Révélation, un certain nombre d'intuitions et rencontre l'opposition de plusieurs personnes qui restent attachées à la tradition ecclésiastique. A les en croire, cette théorie a contre elle de simples arguments de bon sens : il importe, disent-elles, de remarquer qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'infini et le fini, et qu'on ne voit pas comment le fini pourrait saisir l'infini, le saisir, c'est-à-dire, étymologiquement, le comprendre, en d'autres termes, le ramasser tout entier dans un seul état de conscience (*comprehendere*). On ne peut pas dire, ajoutent-elles, que l'essentiel est que le fini saisisse un aspect de l'infini. Il n'y a pas d'aspect de l'infini. Celui-ci est tout entier là où il est. La théorie de M. Bergson sur l'intuition qui permet de saisir, au moins fragmentairement, Dieu, ne tiendrait pas debout, d'après ces critiques.

La conséquence de ces raisonnements, c'est une attitude pratique qui n'a aucun rapport avec un acte de piété. On ne peut pas, devant l'interdiction qui est prononcée à l'égard de l'intuition, ne pas penser au mot d'un mauvais plaisant qui, au XVIII^e siècle, avait inscrit, dans un endroit que beaucoup considéraient comme un sanctuaire :

De par le roi, défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu.

Nous nous garderons bien d'établir irrespectueusement un rapport entre ce mot qui visait des énergumènes suspects, et la condamnation sévère portée par quelques théologiens contre une théorie dont

beaucoup d'autres proclament la valeur. Si on y réfléchit, on sera obligé de reconnaître que cette condamnation équivaut à déclarer que Dieu ne peut pas — il faut donner au mot « peut » tout son sens qui est très varié — se révéler comme il lui plaît, c'est-à-dire par des moyens autres que des raisonnements inspirés par une scolastique qui, pour beaucoup de nos contemporains, est périmée. La théorie de l'intuition est, au fond, beaucoup plus religieuse que la théorie qui la repousse. Elle signifie que Dieu a toujours cherché sa créature qu'il aimait et qu'il voulait sauver. Pourquoi n'aurait-il pas pu user de ce que nous appelons des suggestions et que cette théorie appelle des révélations? Nous avouons très humblement que nous ne voyons pas l'impossibilité logique ou morale qu'il y a à cela. Nous voyons, au contraire, très bien ce qu'il y a préalablement de contestable dans la représentation spatiale de Dieu et de son action. Il y a telle forme de théisme qui, en dépit des intentions proclamées est, aux yeux du philosophe, une conception athée : c'est celle qui fait de Dieu un quelqu'un, c'est-à-dire une sorte d'individu très grand, à côté ou au-dessus d'autres individus radicalement distincts qui, par leur juxtaposition, sont séparés entre eux, et de Lui. Nous ne voyons pas ce que ces théories métaphysiques qui prétendent être autant de preuves de l'existence de Dieu, jouent dans la vie religieuse. Nous connaissons beaucoup d'arguments classiques qui tendent à démontrer bien des choses sur l'existence et la nature de Dieu; les âmes pieuses les invoquent volontiers, comme si leur piété reposait sur eux et était soutenue par eux. Mais les faits sont là : que la critique vienne

un jour à les ébranler, qu'elle paraisse même les détruire, on constate alors ceci : c'est que ces âmes pieuses n'en sont pas, au fond, très émues. Elles n'en perdent pas, du coup, leur croyance. Que font-elles ? Tout simplement, elles se contentent de chercher d'autres preuves, certaines d'avance qu'elles en trouveront. Cela signifie que leur foi religieuse est établie au-dessus de ces arguments — à moins que ce ne soit au-dessous. Comme l'a dit M. Ed. Le Roy : « L'expérience est décisive. Ces arguments dont la ruine touche si peu le croyant, ils ne sont, à ses yeux, que pour l'usage externe, destinés seulement à convaincre les autres ; mais sa conviction, à lui, n'en découle pas. La vraie source où il a puisé est ailleurs » (1).

Cet « ailleurs » est bien ce qu'on appelle l'intuition.

L'accord de cette théorie de l'intuition-révélation est constant avec les déclarations de l'apôtre Paul. Relevons ce qu'il dit de Dieu : « Il n'est pas loin de chacun de nous » ; « car c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (2). « C'est Lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses » (3). « C'est Dieu qui opère en vous et la volonté, et l'exécution » (4). Enfin, dit le même apôtre « la création attend, avec un ardent désir, que les enfants de Dieu soient manifestés. Car nous savons que jusqu'à ce jour, toute la création ensemble soupire, et qu'elle est comme en travail. De même aussi, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas ce

(1) Édouard LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 306, Paris, 1929.

(2) Actes XVII, 27 et 28.

(3) Actes XVII, 25.

(4) Phil. II, 13.

que nous devons demander, pour prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous par des soupirs inexprimables » (1). En vérité, la théorie que nous avons esquissée est-elle autre chose qu'un simple commentaire de ces paroles?

L'objection que nous discutons est inspirée par une façon de se représenter les choses sous forme spatiale. Nous ne voyons pas, en effet, comment un espace fini pourrait contenir l'espace infini. Tout cela dépend de la définition du mot intuition. Il y a des définitions qui laissent subsister entièrement la contradiction dont nous venons de parler; mais ces définitions sont loin d'être les seules. Nous préférons nous rattacher à celle que donne un interprète tout à fait authentique de la pensée bergsonienne, et qui nous paraît échapper à la difficulté que nous venons de signaler :

D'ordinaire, et tout d'abord, l'intuitif est défini par opposition au discursif, en contraste avec lui. On appelle intuitif ce qui donne lieu à une intellection instantanée, ce dont l'évidence est directe, non dérivée, obtenue sans passage préalable par la dispersion du raisonnement, ou du moins reconcentrée après ce passage en un simple moment de lumière. Une proposition, par exemple, est dite intuitive, si le seul énoncé en fait apparaît la vérité claire et certaine; une démonstration, si le mouvement en est ramassé dans une sorte d'éclair indivisible. Ainsi sont connues les « natures simples »; ainsi les indéfinissables, les axiomes. De même, on dit qu'un ensemble est connu intuitivement, quand il est connu comme simple, dans son unité synthétique, à l'état de concentration en système, en organisme de phases intérieures l'une à l'autre, ou mieux encore en élan de tendances connexes dont la gerbe est prête à s'épanouir. L'intuition est ainsi le genre de connaissance qui précède ou qui surpasse le discours, celui qui permet les

(1) Romains VIII, 19, 22 et 26.

divinations prophétiques, ou les assimilations suprêmes. Et c'est bien, selon notre formule initiale, une connaissance du genre de celle que l'on obtient par conscience, étant entendu qu'il s'agit surtout ici de la conscience intellectuelle (1).

Cette théorie de l'intuition m'a conduit au christianisme.

« Le Christ des Évangiles, a dit Bergson, peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël. Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme. On l'a dit bien des fois : à une religion qui était encore essentiellement nationale se substitua une religion capable de devenir universelle. A un Dieu qui tranchait sans doute sur tous les autres par sa justice en même temps que par sa puissance, mais dont la puissance s'exerçait en faveur de son peuple, et dont la justice concernait avant tout ses sujets, succéda un Dieu d'amour, et qui aimait l'humanité entière... Aucun courant de pensée ou de sentiment n'a contribué autant que le prophétisme juif à susciter le mysticisme que nous appelons complet, celui des mystiques chrétiens. La raison en est que, si d'autres courants portèrent certaines âmes à un mysticisme contemplatif et méritèrent par là d'être tenus pour mystiques, c'est à la contemplation pure qu'ils aboutirent. Pour franchir l'intervalle entre la pensée et l'action, il fallait un élan qui manqua. Nous trouvons cet élan chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice ; ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël ; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs, d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde (2). »

C'est à M. Bergson lui-même que nous emprunterons le commentaire de ces paroles :

« L'homme, appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir, est la grande réussite de la vie. Mais, créateur par excellence

(1) Édouard LE ROY, *La pensée intuitive*, t. I, pp. 154, 155.

(2) *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, pp. 256 et 257.

est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement; tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans (1). »

(1) Henri BERGSON, *L'Énergie spirituelle*, pp. 26 et 27.

PREMIÈRE PARTIE

LA MAGIE

1. *A la recherche d'une définition de la magie.*
2. *Vers l'idée de force occulte.*
3. *Action du magicien.*
4. *La magie de la bénédiction et de la malédiction.*
5. *Origines psychologiques de la croyance à la magie.*
6. *Autour de la magie. — La notion de mana et ses similaires.*
7. *Amoralisme de la magie.*
8. *Y a-t-il eu un âge de la magie pure?*

CHAPITRE I

A LA RECHERCHE D'UNE DÉFINITION
DE LA MAGIE

I

Nous nous proposons de rechercher, dans la présente étude, quels sont les rapports de la magie et de la religion. Sur le seuil même, une difficulté se présente : que signifient exactement les deux termes dont nous désirons établir les relations? Qu'est-ce que la magie? Et qu'est-ce que la religion? Les deux réalités en présence sont à examiner séparément. Nous commencerons par la magie et par le problème que nous rencontrerons tout de suite.

C'est une question de savoir s'il est possible de définir ce que la magie est en elle-même. Neuf fois sur dix, au moins, on la définit par son rapport avec la religion; et, pour donner une définition de ce genre, on met la magie d'une part, et la religion d'autre part, en relations avec la société. « La religion, nous dit-on, est conforme à l'ordre social; elle consolide cet ordre et elle l'exprime. La magie est souvent contraire à l'ordre social. Au lieu de poursuivre le bien de la société ou ce que la conscience commune juge tel, elle n'a d'autre but que « la satisfaction d'un particulier, de sa haine ou de son intérêt, aux dépens d'un ou d'autres particuliers appartenant au même corps social » (1).

Comme le disent de leur côté MM. Hubert et Mauss (2) : « Est magique tout rite qui ne fait pas partie d'un culte

(1) LOISY, *A propos d'Histoire des Religions*. 1 vol. in-12, chez Em. Nourrit, Paris, 1911, pp. 169 à 173.

(2) HUBERT et MAUSS, *Essai d'une théorie générale de la Magie*. Paris, 1904, p. 19.

organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé. »

Une définition de ce genre ne nous dit nullement ce qu'est la magie. Elle essaie de le dire en marquant le rapport de la magie avec la religion. Encore manque-t-elle d'une généralité suffisante. Elle suppose un conflit possible entre la magie et la religion. Il y a certainement des cas où le conflit est réel. La religion mosaïque, par exemple, condamne formellement certaines pratiques qui sont évidemment magiques, par exemple celle de la divination. Mais un cas de ce genre n'est nullement universel. Les exceptions sont nombreuses. Preuve en est la distinction, admise à peu près partout, de la magie noire et de la magie blanche. La magie blanche sera celle que la conscience commune ne réproouve pas; la magie noire est celle qui est condamnée, honnie. Cette distinction tient essentiellement à l'usage qui en est fait. « Ce qui fait, dit Loisy, que la même recette, employée par deux individus, est licite chez l'un, réprouvée chez l'autre. La qualification de magique ne peut être qu'une condition spéciale de son application. Dans un cas, cette application est licite parce qu'elle ne dérange pas l'ordre de la société où elle se produit; elle tend au contraire au bien d'un de ses membres; elle peut tendre aussi à la ruine de ses ennemis; mais, dans ces deux hypothèses, elle est, d'une certaine manière, un élément de l'ordre social où elle prend place » (1).

Nous étions en présence d'un essai de définition négative de la magie; cette définition négative, on vient de le voir, n'a aucune portée. Est-il possible d'en proposer une autre?

La magie est un procédé ou un ensemble de procédés pour agir sur les choses et sur les êtres, pour produire mécaniquement certains effets. Déjà compliqué au sein des sociétés les plus primitives, ce procédé ou ensemble

(1) LOISY, *loc. cit.*, p. 169.

de procédés, chez les hommes arrivés à un certain degré de civilisation, n'est pas quelconque. Il faut, pour qu'il reçoive une dénomination spéciale, qu'il diffère, par un côté tout au moins, des moyens ordinaires de la technique. La difficulté est de trouver ce qui la différencie ou en fait l'originalité. M. Lexa croit y arriver par une analyse qui, au premier abord, paraît très simple : « Nous ne sommes pas surpris, dit-il, que le médecin guérisse un malade du cancer en opérant sa tumeur cancéreuse. Nous ne sommes pas non plus étonnés de la guérison par suggestion d'une jeune fille possédée par un malheureux amour. Mais assurément, chacun déclarerait que c'est de la magie si l'on tentait de faire disparaître par suggestion une tumeur cancéreuse, ou si l'on tentait d'opérer l'amoureuse de son affection. La guérison de l'amour malheureux et l'ablation de la tumeur cancéreuse sont des phénomènes naturels; aussi la suggestion et l'opération se rencontrent quotidiennement dans notre vie. Il suit de là que ni l'action ni son résultat ne sont magiques... L'acte est la cause, son résultat est l'effet, ils sont donc liés par la loi de causalité; mais tout le monde dénommerait magique l'acte dont le résultat serait en contradiction avec cette loi » (1).

Nous voyons bien ce que M. Lexa veut dire, mais il parle trop comme un homme de son temps et de son milieu. Le mot causalité a besoin d'être expliqué. Il peut y avoir, on peut concevoir une causalité occulte, la causalité d'une vertu, au sens que ce mot avait au Moyen Age, qui existe dans une chose et qui se fait sentir par un effet approprié. Ce n'est pas d'une causalité de ce genre que M. Lexa veut parler. Prenons à notre tour un exemple, pour rendre plus claire notre pensée.

Soit un moteur d'automobile. Une personne est arrêtée devant lui et se demande comment il peut entraîner la

(1) FR. LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique, de l'ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, t. I, p. 15. — Cf. ce que M. F. Lexa dit, pages 15 et 18.

voiture; elle voit que l'on verse de l'essence dans un récipient; suppose-t-elle que cette essence possède en elle-même la propriété de faire avancer la machine? Ce peut être le cas chez une personne absolument ignorante, d'une ignorance que nous avons peine à nous représenter. La personne qui vit à côté de nous sait que cette essence peut faire explosion, et que, faisant explosion, elle détermine une série d'actions qui s'engrènent les unes dans les autres et dont le résultat final est le mouvement de la machine. Elle ne suppose rien d'occulte dans aucune de ces actions; il s'agit pour elle de phénomènes purement mécaniques et qui, pour quelqu'un qui a étudié certaines lois, n'ont rien de mystérieux. La plupart des gens qui nous entourent connaissent même les éléments de la mécanique, et ceux qui les ignorent savent que d'autres les connaissent, que, pour les connaître, il n'y a qu'à les étudier, et que celui qui les connaît est en état de provoquer l'enchaînement des mouvements dont il s'agit. La caractéristique de notre époque, c'est précisément une confiance universelle dans le déterminisme des lois, même si l'on n'est pas capable de définir ce qu'est une loi et ce qu'en est le déterminisme. Personne n'est étonné par la mise en mouvement d'une automobile; on peut admirer de quoi l'homme est capable grâce à la science des phénomènes et de leurs lois; cette admiration n'a rien de commun avec ce que le plus vulgaire, parmi nous, éprouverait s'il voyait un individu s'approcher du moteur, étendre la main sur lui et prononcer certaines paroles, avec la prétention de mettre l'automobile en marche par cette simple parole et par son geste.

Faut-il, pour arriver à la distinction entre la causalité mécanique et une causalité occulte, entre la causalité matérielle et la causalité magique, posséder la conception du mécanisme, qui caractérise la pensée moderne? Il n'est peut-être pas nécessaire d'en venir tout à fait là. La causalité physique ou mécanique ne sera-t-elle pas, pour la pensée humaine à ses débuts, tout simplement l'ordre

dans lequel tout semble se produire, l'enchaînement apparent des antécédents et des conséquents? Cet enchaînement est tel que, l'antécédent ne se produisant pas, le conséquent ne se produira pas non plus, et que, l'antécédent se produisant, le conséquent sera fermement attendu.

En d'autres termes, il y a des phénomènes que des observations quotidiennes montrent constamment unis. Ceux-là, nous les considérons comme ordinaires, comme normaux. Ceux qui ne présentent pas ce caractère, nous les qualifions d'extraordinaires, d'anormaux. Nous ne prononçons pas les mots de naturel ou de surnaturel. Au sens propre, ces mots supposent une conception nette des lois de la nature. Celui qui les emploie croit à l'existence de ces lois, à leur caractère constant, et il appelle surnaturel ce qui contredit, ou tout au moins dépasse l'action de ces lois invariables. Une conception aussi précise n'existe pas dans l'esprit des non-civilisés, c'est-à-dire de ceux dont la conception du monde nous apparaît comme le plus pénétrée par la croyance à la magie.

Il serait exagéré d'avoir une conception trop moderne de la causalité ou de la compliquer trop. La seule causalité que l'homme simple connaisse, c'est la causalité matérielle. Un homme est en bonne santé; il a l'air plein de vigueur; tout à coup, il tombe à terre et reste inanimé; il a reçu en pleine poitrine une flèche ou une sagaie; c'est la flèche ou la sagaie qui est considérée comme cause du décès. Un arbre se dresse droit et solide; un homme vient et, avec sa hache, en attaque le tronc; l'arbre craque, puis s'écroule; il n'y a, pour celui qui a fait le geste, ou qui le veut expliquer, aucun doute sur ce qui a causé la chute de l'arbre. Il ne trouve là rien d'extraordinaire, c'est-à-dire rien qui l'étonne.

C'est dans les faits de ce genre que nous classerons l'emploi de beaucoup de remèdes en usage, soit chez les non-civilisés, soit chez les civilisés d'autrefois. Dans l'Inde antique, les vrais remèdes plus ou moins efficaces suivant

les circonstances et les modes d'application contrôlés par l'expérience, existaient indépendamment des formules et des rites qui en pouvaient accompagner l'administration. Ce cas n'était certainement point rare, « au moins dans le traitement des désordres extérieurs : blessures, brûlures, foulures, fractures et autres accidents, ou visibles ou palpables, contre lesquels des générations de rebouteurs se sont légué des secrets » (1). Les Égyptiens, eux aussi, avaient un grand nombre de remèdes qui leur étaient suggérés par une expérience plus ou moins précise et exacte; ainsi l'usage de la bière contre le poison du scorpion, l'application de l'ail sur les morsures causées par un chien, l'onction faite à l'homme atteint de la fièvre, l'usage d'huile et d'eau pour ôter un os planté dans la gorge (2).

Les Égyptiens semblent bien avoir connu la différence entre ce que nous appelons les phénomènes naturels et les phénomènes magiques, entre les médecines naturelles et les médecines magiques. Ils avaient des mots différents pour désigner ces deux sortes de causalités. En vieil égyptien, les termes *nakhtew*, *nakhtet*, *wosrew* servent à désigner les phénomènes naturels produits par une force naturelle; et le terme *kikew* est réservé pour les phénomènes magiques causés par une force magique. On lit, par exemple, dans le papyrus Ebers : « Si la médecine vient, la conjuration des choses (funestes) doit venir (aussi) de mon cœur et de mon corps. Puissantes sont les formules magiques (opérant en même temps) que les médecines, et inversement (puissante est l'efficacité d'une médecine quand elle s'accompagne de conjuration) » (3).

« La même différence, nous écrit M. Henry Rusillon, s'observe chez les Malgaches. Le fanafody est le remède et l'ody est le charme; et dans toutes les cérémonies de magie, on se sert de l'ody. Il y a des multitudes d'ody;

(1) VICTOR HENRY, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 179.

(2) LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique*, p. 70, *op. cit.*

(3) 2/1-2/6, cité par LEXA, *op. cit.* (t. II : *Les Textes Magiques*, p. 101)

on les invente même. D'où les noms spéciaux de « guérisseurs » ou « faiseurs de charmes », *mpanao ody*. »

Il y a des cas où la causalité matérielle n'apparaît pas, et où pourtant on la soupçonne d'exister sous une certaine forme. Une observation hâtive et non critiquée amène l'esprit à croire que le semblable produit le semblable.

Peut-être n'est-il pas très difficile de distinguer comment cette croyance surgit spontanément. Sous sa forme de croyance, elle a l'aspect de quelque chose d'intellectuel; mais elle n'est bien souvent que le prolongement, sous ce costume mental, d'une association d'émotions. Il n'est pas nécessaire d'aller chercher très loin de nous, chez des races différentes des nôtres, et que, par conséquent, l'on a quelque peine à comprendre, l'origine d'une croyance de ce genre. Voici un cas que nous connaissons personnellement. Une jeune Européenne se marie. On lui propose de faire en Corse son voyage de noces. Elle se souvient qu'une de ses amies, dont le mariage a été malheureux, l'avait précisément inauguré par un voyage dans cette île. Elle est prise immédiatement d'une répugnance invincible à faire à son tour ce que son amie avait fait et qui avait si mal tourné. Elle ne peut pas triompher de sa répugnance. Pour rien au monde elle n'aurait accepté l'idée de ce voyage. Elle serait cependant incapable de dire pourquoi un voyage en Corse peut être nuisible à une union conjugale; mais elle ne voudrait pas risquer de faire un acte semblable à celui qui avait eu de si fâcheuses conséquences.

Les hommes ont observé, ou plutôt ils croient avoir observé, des rapports plus ou moins constants entre des phénomènes qui se ressemblent ou qui ont l'air de se ressembler. La lune, par exemple, croît et décroît : on n'a pas manqué d'établir une corrélation entre ses diverses phases et ce qui arrive à certains végétaux. Il y a des végétaux qui poussent en l'air, hors de terre (céréales, par exemple), d'autres qui poussent au contraire en s'enfonçant

dans la terre (carottes, par exemple). On a trouvé tout naturel de penser que la prolifération des végétaux qui s'enfoncent dans la terre coïncide avec la décroissance de la lune. Cette croyance est fort répandue dans toute l'Europe.

Voici un autre phénomène qui marque, tantôt un progrès, une vie exubérante, tantôt un recul, quelque chose qui ressemble à une diminution : c'est le phénomène de la marée. Bien des paysans bretons s'imaginent que le trèfle semé lors de la marée haute pousse bien, mais que, semée à marée basse ou au jusant, la plante n'arrive jamais à mûrir, et que les vaches qui en mangent meurent (1).

Une croyance identique à l'action de la lune et de la marée existe sur les côtes de Madagascar. « On ne commence pas un travail, nous écrit M. Rusillon, quand la marée baisse. On n'entreprend pas la construction d'une maison à la lune décroissante. Une multitude de difficultés entre Européens et indigènes viennent de là. L'indigène ne s'explique pas; l'Européen ne comprend pas. La marée et la lune sont considérées comme ayant une influence déterminante sur la naissance des enfants, qui ne peuvent naître qu'à la lune descendante (ayant passé le zénith) ou à la lune décroissante. Un médecin de colonisation me disait qu'en dix ans, il n'avait jamais fait un accouchement qui ne soit pas survenu à la lune descendante. La lune a des jours forts, ce sont les premiers; et des jours faibles : les plus mauvais sont les jours de la fin. On fait un voyage à la lune croissante, et c'est l'état de la lune qui fait choisir le moment du voyage. La lune décroissante emporte avec elle les conséquences redoutées des événements. C'est la lune aussi qui grossit les fautes des hommes; on lui fait des sacrifices et on la bat dans le reflet de l'eau. Elle emporte ces fautes (sacrifice de substitution). Dans ces

(1) Paul SÉBILLOT, *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, t. I, pp. 136 et 135.

idées magiques, il y a une partie d'idées religieuses préexistantes : mystère de la vie, sentiment de l'impuissance, besoin de pardon, etc... ».

Ce n'est pas toujours l'observation qui précède l'affirmation de la prétendue loi ; mais l'effet produit sur l'imagination par des phénomènes aussi constants et aussi paradoxaux que les phases de la lune, ou le flux et le reflux de la marée suggère la croyance que ces phénomènes ne peuvent être isolés. Il suffit alors d'une coïncidence entre ces phénomènes et tel ou tel autre, pour qu'on déduise que cette coïncidence est constante. La conviction qu'il y a toujours un rapport entre les choses qui se ressemblent est toute naturelle et s'est imposée de tout temps à l'esprit.

C'est un mécanisme mental facile à apercevoir qui fait projeter en dehors de l'esprit un mécanisme analogue et suppose qu'il agit dans la nature. Cette croyance est donc, selon toutes probabilités, suggérée par le mouvement même de la pensée. Il y a là, certainement, ce que les hommes ont pris dès l'abord, et par une simple suggestion de leur imagination, pour une loi de la nature. Cette loi est tout à fait illusoire ; elle n'en est pas moins admise tout de suite, et naturellement.

Dans une relation de M^{me} Emmanuel Rusillon, missionnaire à Ovan (Gabon), nous relevons ce trait : « Ce bébé va très bien, et je pense que c'est parce que sa mère, huit jours avant la naissance, a pu tenir un petit singe ! Vous vous demandez si je plaisante ? Voici l'histoire : Le médecin de Lastourville, de passage ici, pour voir s'il y a des trypanosomes dans la région, m'avait fait appeler avec mes élèves. J'arrivais au village d'Ovan, où il était installé, et où le lieutenant de Booué venait aussi d'arriver. Mzé vient au-devant de nous, avec un air hardi, me demander de pouvoir tenir un instant le petit singe du docteur. Je lui fis de gros yeux, pour tâcher de lui faire comprendre qu'elle devait se retirer un peu vite, mais elle n'y prit pas

garde, attrapa le petit singe, le tint un instant dans ses bras et partit, souriante et satisfaite ! C'est après, au retour, que mes filles et Ekamkam, notre catéchiste, m'ont raconté qu'une femme qui attend un bébé aime pouvoir tenir un singe, pensant que cela lui fera avoir un enfant solide et vif comme un singe ! » (1)

Dans certaines régions existent des dolmens dont la table postérieure est percée d'un orifice arrondi, assez grand pour passer la tête, mais trop petit pour permettre le passage d'un homme... Il a joué un grand rôle en médecine populaire infantile. On avait, en effet, l'habitude, autrefois, de faire passer les jeunes enfants la tête la première, et de dedans en dehors, à travers l'ouverture de différents dolmens, afin de leur porter bonheur et de les préserver de toutes sortes de maladies : c'est ce qu'on appelait le *baptême de la pierre*. Il s'agit, en réalité, d'un des plus vieux rites médicaux de l'humanité, sur lequel Gaidoz a attiré l'attention et qui est fondé sur le passage à travers un trou. Par ce passage on renouvelle, en quelque sorte, l'acte de la naissance et on procure à l'individu une nouvelle vie ; il s'agit en réalité d'une pratique magique ayant pour but de créer un être nouveau exempt des maladies et des infirmités de l'ancien. A défaut d'un dolmen troué, on utilisait une pierre trouée quelconque, surtout pour peu qu'elle soit dans une église (2).

A cette loi de similarité s'en ajoute une autre : la loi de sympathie. M. Henri Junod l'appelle « loi de communauté de vie et d'action ». Cette appellation exprime sans doute une réalité et représente quelque chose pour notre esprit. Mais c'est là une interprétation des faits, et cette interprétation dépasse l'esprit des indigènes qui ne la comprendraient pas. Dans bien des cas, on peut se demander si elle ne se ramène pas à la loi de similarité ou si elle n'en

(1) *A l'œuvre*, journal de la Mission de Paris, mars-avril 1930, n° 87.

(2) *Revue des Cours et Conférences*, 30 janvier 1930, p. 331.

est pas une forme un peu particulière. Il n'y a pas de peuple chez qui une dent arrachée ne passe pour conserver en elle la vertu possédée par le reste du corps, et ne demeure en relation mystérieuse avec l'organisme dont elle a été détachée. L'accident qui lui arrive peut se communiquer aux autres dents restées en place, par exemple, si elle est avalée par un chien, elle assurera aux autres dents la dureté de celles du chien; et il est visible que dans ce cas ce que l'on appelle une communication ne semble pas être autre chose qu'une application du principe « le semblable produit le semblable. »

Il y a des cas où l'on ne distingue pas toujours très bien si c'est la loi de similarité ou la loi de solidarité sympathique qui agit. Par exemple, chez les Malgaches, quand une naissance est attendue, on relie par une corde l'angle nord-est et l'angle sud-ouest de la chambre de la future mère. Pour faciliter la naissance attendue, au moment convenable, on coupe cette corde. Il y a évidemment un rapport entre cette opération et celle qui consiste à couper le cordon ombilical. Sympathie ou similarité? Ce serait difficile à dire. La vérité est qu'il y a à la fois action de la similarité et action de la sympathie. Car cela se fait pour faciliter le travail.

C'est à peine plus clair dans le cas de certaines croyances qui surgissent spontanément. Une petite fille, par exemple, a entendu vanter la beauté des visages qui ont un teint rose; elle mange des pétales de rose pour s'emparer de leur teint. Certainement elle ne tient pas cette idée de son milieu. Elle l'a trouvée toute seule. Il semble bien que ce qui a surgi spontanément dans sa pensée, c'est l'idée que le semblable produit le semblable. Cette idée ne se complique-t-elle pas un peu d'une autre, à savoir que les nuances qu'elle aime dans la rose se communiqueront, par une sorte de contagion, à son visage? Ici encore, bien que la scène se soit passée dans notre pays et de nos jours, il n'est pas facile de distinguer l'idée qui a agi. En interrogeant

avec trop de précision, on risque de suggérer une explication.

Un témoin souligne le caractère spontané de ces explications. Combien de pratiques analogues sont en usage chez nous, que l'individu a lui-même inventées. On mange du sucre : cela adoucit le caractère. On court : cela donne de la rapidité à la pensée. Il y a des collectivités auxquelles cette croyance spontanée impose des usages précis. A Madagascar, une femme enceinte ne doit pas manger des œufs, boire du lait, manger du veau. C'est même cela probablement qui fait qu'on ne tue pas de veaux.

Il y a bien des cas où l'existence de la loi de sympathie est beaucoup plus visible, où elle ne peut pas être mise en doute. Nombreuses sont les croyances qui établissent un rapport vivant entre une vache et ce que devient son lait. Faire bouillir le lait d'une vache, c'est faire souffrir la vache qui l'a donné. C'est même s'exposer à dessécher ses mamelles par la chaleur du feu sur lequel on a fait bouillir le lait. Chez les ba-Himas de l'Afrique centrale, les pâtres disent couramment que telle vache refuse d'être traitée parce qu'on a fait bouillir son lait (1). Chez les ba-Nyoro, il est recommandé « de ne pas cuire le lait ni de le faire chauffer au feu parce que cela ferait du mal au troupeau » (2).

Cette croyance a probablement existé dans notre Europe, car il semble que des traces, tout au moins, puissent en être relevées ici ou là. Nulle part, en Europe, on n'a de scrupules à faire bouillir le lait; mais il y a des régions, par exemple la Bulgarie ou l'Esthonie, où l'on croit que si, en bouillant, le lait tombait sur le feu, le pis de la vache serait frappé de maladie (3).

Ces lois de similarité et de sympathie sont, pour les peuples qui n'ont pas dépassé un certain degré de culture,

(1) KITCHING, *Backwaters of the Nile* (1912), p. 122.

(2) ROSCOE, *Northern Bantu*, p. 67.

(3) WIDEMANN, *Aus dem Leben der Ehrsten*, 1876, p. 480.

des axiomes dans lesquels se résume leur conception du monde.

Cette conception du monde est extrêmement générale et présente toutes les formes. (Voir les superstitions des joueurs, de beaucoup d'automobilistes et d'aviateurs; celles de beaucoup de fiancés avec leurs idées sur ce qui peut causer les ruptures; celles sur les objets que l'on peut ou ne peut pas donner : couteaux, ciseaux, qui coupent l'amitié, à moins que l'on ne les rachète d'un, cinq ou dix centimes.)

Il y aurait quelque absurdité à voir là une sorte de philosophie de l'univers. Pourtant, à condition de ne voir dans ce mot de « philosophie » qu'une façon de se représenter l'ordre des choses, l'emploi n'en est sans doute pas ici déplacé : c'est un sentiment individuel qui produit une émotion de joie ou de crainte. Souvent, c'est spontané; d'autres fois, c'est la suite de ce qu'on a entendu dans l'enfance ou dans une occasion où une coïncidence a fixé l'attention.

II

D'une façon générale, les deux principes dont nous venons de donner des exemples amènent le non-civilisé à induire que le meilleur moyen de produire ce qu'il désire est de l'imiter. On a donné à cette opération le nom de « magie imitative ». Nous comprenons l'adjectif, mais non pas le substantif. Pourquoi appeler « magie » ce qui, pour l'homme qui agit, n'est que l'application d'une causalité que l'on croit courante? Prenons un exemple. Un homme fabrique un xylophone. Il est convaincu que son instrument ne rendra pas des sons purs aussi longtemps qu'il n'en aura pas frotté les différentes parties avec une sorte d'onguent qui contient une mixture d'une apparence étrange. Il aura pris un larynx de lion, l'aura fait sécher et réduit en poudre. Il aura fait une opération analogue avec le bec d'un cer-

tain oiseau, avec la tête d'un autre, et il aura mélangé toute cette poudre à de la graisse. Il frotte avec un peu de cette graisse, dont il garde une provision, les différentes parties de son instrument, les touches, les trous, etc... Et il est persuadé qu'à partir de ce moment-là, l'instrument sera parfait. L'Européen qui assiste à toute cette opération dira que, pour l'indigène, l'instrument ne sera bon qu'après des actes magiques. Mais l'indigène ne voit dans ce qu'il a fait rien d'occulte ni de surnaturel. Il a simplement appliqué ce qu'il prend pour une loi de la nature.

Le principe de la prétendue magie imitative — que nous appellerons, nous, technique imitative — suggère une foule de pratiques qui agiront, si l'on ose dire, par la force de leur exemple. Les naturels de la Nouvelle-Calédonie, pour rendre fertiles leurs champs d'ignames, y enterrent, avec des cérémonies traditionnelles, certaines pierres qui ont la forme d'une igname. Les Mélanésiens considéraient comme une heureuse trouvaille la rencontre d'une pierre ayant la forme d'un cochon, d'un fruit de l'arbre à pain ou d'une igname. Aucun jardin n'était planté sans qu'on n'y mit des pierres de ce genre pour le rendre fertile.

A Madagascar, graisser des phallus, ou toute pierre en forme de phallus, est courant. A une date récente, près de Tananarive, dans une anfractuosité, il y avait une pierre qui avait la forme d'une poitrine avec des mamelles. On allait graisser ces mamelles, la nuit, pour avoir du lait ou des enfants. On graissait ensuite les seins stériles. Ces mêmes graissages de pierres se faisaient aussi en vue de la fertilité des rizières. Dans le Boina, on s'adressait aussi aux arbres près des rizières, et particulièrement aux arbres à feuilles non caduques et qui avaient beaucoup de fleurs.

Chez les Dacothas de l'Amérique du Nord, quand quelqu'un est malade, on figure, sur une image de bois, la maladie dont il est atteint : un abcès, par exemple. Cette image est alors placée dans un bol rempli d'eau, et on lui

tire des coups de fusil. L'image de la maladie étant détruite, on s'attend à ce que la maladie disparaisse (1).

Les sacrifices de l'époque védique étaient une imitation des phénomènes naturels que les prêtres désiraient produire. « C'était, dit Bergaigne (2), un moyen de faire tomber la pluie en réalisant, par les représentations terrestres des eaux, des nuages et de l'éclair, les conditions dans lesquelles celle-ci détermine dans le ciel l'épanchement de celle-là. »

Des croyances de ce genre n'ont pas entièrement disparu de notre Europe. « En Écosse, nous dit Andrew Lang, les pierres qui ont la forme de quelque partie du corps passent pour guérir les maladies dont cette partie peut être atteinte. Ces pierres prennent le nom des organes dont elles affectent la forme; c'est ainsi qu'il y a des pierres d'yeux, des pierres de tête, etc... Il faut laver la partie malade et la frotter ensuite avec la pierre appropriée (3).

Cette action par imitation se retrouve dans les croyances de toutes les fractions de l'humanité. « Les paysans du Perche se figurent que les vomissements prolongés sont déterminés par l'estomac « qui se décroche », suivant leur expression, et, en conséquence, on appelle l'homme de l'art pour qu'il remette l'organe d'aplomb. L'homme de science se fait décrire les symptômes du mal, puis il se livre lui-même aux plus atroces contorsions, dans le but de décrocher son propre estomac. Ayant réussi, il entame une seconde série de contorsions et de grimaces. Et le malade éprouve simultanément un soulagement corrélatif » (4).

Chez les Dayaks, un médecin se couche par terre comme s'il était mort. On l'enveloppe dans des nattes et on le dépose à terre hors de sa maison, comme un cadavre. Au bout d'une heure environ, ses collègues en médecine le

(1) LANG, p. 93.

(2) *La Religion védique*, t. I, p. 126 à 138.

(3) GRÉGOR, *Folk-lore of North East Counties*, p. 40. — Andrew LANG, *Mythes, cultes et religions*, traduction MARILLIER, pp. 92-93.

(4) J.-G. FRAZER, édition 1924 du *Rameau d'Or*, p. 20.

60627

détachent; il feint alors de revenir à la vie, et l'on pense qu'au même moment le malade qu'on veut guérir se ranime, lui aussi (1).

M. le missionnaire Frédéric Vernier nous indique beaucoup d'exemples de ce qu'on appelle « magie imitative » dans des cas de « faditra », à Madagascar. Le « faditra » est une offrande pour écarter un malheur, un *piaculum* (2).

« Pour éloigner la mort, offrir quelque chose de mort, une victime : par exemple, un quartier de bœuf, sauvera le malade.

« Pour éviter un malheur subit, offrir de la terre sur laquelle la foudre est tombée (car la foudre tombe soudainement).

« De même, la maladie est éloignée en présentant du bois provenant d'un arbre malade.

« Pour se préserver d'un malheur inopiné (mort, réduction en esclavage, etc...) offrir une sauterelle après lui avoir arraché ailes et pattes (car c'est bien là pour cet insecte une calamité subite et totale).

« Pour n'être pas rejeté, déshérité, renié (par ses parents, etc.), sacrifier un morceau d'ongle ou un peu d'argent. »

Ce que nous avons appelé force de l'exemple est une force qu'on se garde bien de négliger. A Madagascar, « quand les sauterelles, écrit M. Mondain, sont signalées dans la région, tous les gens de l'endroit sont tenus de garder le silence le plus complet et de serrer les dents autant qu'ils peuvent. C'est afin d'aider à l'efficacité de la vertu de Ralampana. Ce fétiche ne chasse pas les sauterelles, en effet, mais agit sur elles et leur tient la bouche fermée de façon qu'elles ne mangent pas le riz de ses adorateurs. Ces derniers doivent imiter leur divinité. » Chez les peuplades du Zambèze, la femme du chasseur restée au logis a des rites à observer : « On croit, en effet, dit M. Burnier, à

(1) Archdeacon J. Perham, cité par H. LING ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, t. I, p. 280.

(2) Cf. *Malagasy Customs* du Rev. W.-E. Cousins, Antananarivo, 1896.

une corrélation entre ses mouvements et les déplacements des éléphants dans la forêt. Pour éviter que les éléphants ne s'en aillent plus loin et ne restent introuvables, elle se déplace le moins possible; elle marche à peine et reste assise sur le sol, dans son enclos. Elle doit également éviter tout bruit, car le chasseur, là-bas, évite le bruit, de peur d'attirer l'attention des éléphants, qui se précipiteraient sur lui et le tueraient. Si quelqu'un vient la voir, elle ne peut pas répondre à la salutation en frappant les mains l'une contre l'autre, selon l'usage. Elle frotera ses mains sans bruit. »

« Chez les Esquimaux, dès qu'une baleine était accrochée, toutes les femmes mariées devaient se retirer sous leur tente pour ne pas effrayer l'animal. Il leur était prescrit de s'allonger sur la banquette et de dénouer tous les cordons de leurs vêtements. Au cas où elles négligeraient cette formalité, la baleine déroulerait trop brusquement la corde et ferait couler la barque. Tout ce qui se passait à terre exerçait une action magique sur la baleine. Aussi avait-on recours à de nombreuses pratiques pour en atténuer l'effet. Ainsi l'on attachait les jeunes garçons, deux par deux, la jambe droite de l'un contre la jambe gauche de l'autre, et ils devaient s'éloigner le plus vite possible du rivage pour aller s'abriter derrière les rochers. Si le nombre des garçons était impair, celui qui restait devait courir après les autres et essayer de les culbuter. Plus leurs chutes étaient fréquentes, et plus leur avance était ralentie, plus la baleine était lente dans ses mouvements. Les femmes âgées étaient également tenues à des tours de force pour influencer la baleine. On leur liait les jambes aux chevilles et elles s'éloignaient de la mer en sautillant tant bien que mal, roulant parfois à terre. Plus leur marche était embarrassée, plus la baleine était lente à nager; et ainsi elle n'entraînait pas la barque loin de la côte » (1).

(1) Knud RASMUSSEN, *Du Groënland au Pacifique* (traduit du danois, par Cécile LUND et Jules BERNARD). Plon, juin 1929, pp. 143-144.

Au Laos, lorsqu'un chasseur d'éléphants part en chasse, sa femme ne doit, ni se couper les cheveux, ni s'oindre le corps en son absence. Si elle coupait ses cheveux, l'éléphant briserait les pièges; si elle s'oignait le corps, il glisserait au travers (1).

Quand les Indiens Yukis de la Californie combattent, leurs femmes ne dorment pas, elles dansent en rond sans s'arrêter, elles chantent et agitent des baguettes feuillues. Elles croient qu'en dansant tout le temps, elles empêcheront leurs époux de ressentir la fatigue (2).

Quand des Caraïbes de l'Orénoque prennent le sentier de guerre, leurs amis restés au village calculent aussi exactement que possible le moment où ils rencontreront l'ennemi. Puis ils prennent deux jeunes garçons, les étendent sur un banc et les fouettent jusqu'au sang. Les patients ne profèrent aucune plainte, parce qu'ils croient que, de la fermeté et du courage qu'ils montrent dans cette cruelle épreuve, dépendent la valeur et le succès de leurs camarades qui se battent (3).

Chez les Dacothas, avant de s'engager sur le sentier de la guerre, le chef se tient au seuil de sa tente, sa massue à la main; une vieille magicienne lui lance alors des cercles qui représentent chacun un ennemi, et chacun des cerceaux qu'il atteint de sa massue présage la mort d'un ennemi (4).

Il arrive que cette loi de similarité soit appliquée seule. C'est ainsi que M. Henry Rusillon a vu une femme, trahie dans ses affections, fabriquer une petite poupée imitant grossièrement l'image de l'homme qu'elle voulait punir, et la percer, à l'endroit du cœur, avec une épingle acérée. C'est là l'origine psychologique de l'envoûtement. Mais il

(1) E. AYMONTIER, *Notes sur le Laos*, p. 25 sq.

(2) S. POWERS, *Tribes of California*, Washington, 1877, p. 129 sq.

(3) ANTONIO CAULIN, *Historia orographica natural y evangelica de la Nueva Andolocia de Cumana, Guyana y Vertientes del Rio Crinoco* (1779), p. 97.

(4) *Schoolcraft*, IV, 496.

est rare que la pratique soit aussi simple. Elle paraît beaucoup plus efficace si l'on peut mettre dans l'image de la personne détestée quelque chose qui lui ait appartenu, et surtout qui ait fait partie de son organisme (cheveux, rognures d'ongles, etc...). L'envoûtement, dont il serait facile de trouver des traces chez des peuples actuellement très civilisés, est extrêmement répandu chez les peuples de basse culture. « Aux îles Barbades, raconte Andrew Lang; on a eu l'occasion d'enlever le plancher qui se trouvait au-dessous du fauteuil d'un magistrat. Le sol qu'il recouvrait était jonché d'une quantité d'images en cire qui représentaient des plaideurs; elles étaient toutes percées d'épingles » (1).

Nous n'insisterons pas sur ces faits qui sont extrêmement connus. Les danses de chasse des Indiens Peaux-Rouges et des Australiens réunissent les deux formes de technique imitative que nous venons de voir. On fait des images d'ours, de daims, de kangourous; une partie des danseurs imite les mouvements de ces animaux, et les autres feignent de les transpercer de leurs lances. C'est là une technique imitative. Mais si les danseurs sont revêtus de peaux d'ours, de daims, de kangourous, l'opération est beaucoup plus efficace, car ici intervient la loi de sympathie.

Si ce qu'on appelle peut-être à tort la magie sympathique a pour but de communiquer à un être certaines qualités qu'un autre possède, un exemple frappant en sera fourni par une pratique répugnante qui a été observée chez les Indiens de la Patagonie.

Pour faire d'un enfant un bon cavalier, disent ces Indiens, le meilleur moyen est de l'assimiler, dès sa naissance, à un cheval, en le mettant dans le corps d'une jument ou d'un poulain encore en vie et éventré pour la circonstance. Entouré de la chair et du sang de l'animal, il fera un avec

(1) Andrew LANG, *Mythes, cultes et religions*, p. 94.

lui; il sera comme un centaure, dont le corps humain ne fait qu'un avec son corps de cheval. Bref, le fait de placer l'enfant dans le corps de la jument ou du poulain n'est autre chose qu'une opération visant à doter un être humain des qualités d'un cheval.

Quand quelque chose se produit conformément à l'une ou l'autre de ces lois prétendues, aucun étonnement n'est éprouvé par celui qui croit à ces lois. Nous, en le regardant du dehors, nous dirons qu'il croit à une opération magique. Mais rien de pareil ne traverse son esprit. Le phénomène qu'il attend, et qui se produira ou ne se produira pas, ne sera pour lui, dans le cas où il se produira, que l'accomplissement d'une loi de la nature. Il n'a nullement l'idée de quelque chose de magique. Il aurait cette idée s'il estimait que le phénomène attendu dépasse ce que cette loi est capable, par elle-même, de donner. Il est donc certain que nous prêtons à nombre de non-civilisés des pensées qui ne traversent même pas leur esprit. Nous voyons de la magie où ils n'en soupçonnent pas. Comment n'éprouverions-nous pas de la difficulté à définir ce qui, en réalité, n'existe que dans notre esprit à nous? Pouvons-nous entrevoir comment surgit, dans l'esprit d'un non-civilisé, quelque chose qui ressemble à notre idée de l'occulte, du surnaturel, en d'autres termes, du magique?

CHAPITRE II

VERS L'IDÉE DE FORCE OCCULTE

I

Dans ces dernières années, sous l'influence de l'école associationniste anglaise, les philosophes se sont complus dans l'étude des associations d'idées. Peu à peu, leurs études ont évolué. Les éléments psychologiques qu'ils ont rapprochés ont été, non plus des idées proprement dites, c'est-à-dire des phénomènes intellectuels, mais des émotions. Les cas les plus nombreux sont peut-être ceux qui sont inspirés par la crainte ou par l'espérance. Soit, par exemple, la peur de voir tel événement se produire si telle circonstance se présente. Cette peur est due à une association d'idées, ou plutôt d'émotions qui s'est produite une fois dans le temps. Deux événements, dont le second est désagréable, se sont trouvés liés. Si le premier se présente, le second est comme attendu, et attendu avec quelque appréhension. En d'autres termes, il est redouté. Au lieu de la peur, la liaison de deux événements peut aussi amener l'espérance : l'espérance, c'est l'attente d'un événement souhaité.

Ainsi prennent naissance les phénomènes qu'on appelle superstitions, c'est-à-dire des croyances qui, étudiées d'un peu près, apparaissent, non pas comme fondées en raison et d'après des observations critiquées, mais uniquement suggérées par des associations d'émotions qui deviennent inséparables. C'est ainsi que certains objets ou faits peuvent, à la longue, devenir habituellement déterminants de crainte ou d'espérance. Vulgairement, on dira qu'ils

« portent bonheur », ou qu'ils « portent malheur ». Une personne, sortant pour une promenade, rentrera soudain chez elle. Elle n'explique pas son acte, mais si on insiste pour en savoir les raisons, il lui arrivera de répondre : « Un chien noir a traversé la route. » Le curieux de l'affaire, c'est que cette opinion, que nous jugeons absurde, et qui peut se rencontrer chez nous, répond exactement à une idée malgache. La même croyance existe pour le serpent. On ne continue pas sa route, si un serpent vient à la traverser; on la continuerait sans crainte si l'on commençait par pratiquer un exorcisme (1).

Un esprit sain peut-il supposer que ces faits ou ces objets soient indifférents à la réussite ou à l'échec de ce qu'il poursuit? La présence d'un de ces faits ou objets qui facilitent les choses doit être désirée quand on fait une opération dont le résultat intéresse fort. Si l'opération ne réussit pas, ne supposera-t-on pas que ce qui était capable de la favoriser était absent? De là l'idée que les prétendues lois de la nature déjà constatées ne sont pas seules à agir, qu'elles peuvent être, soit contrariées, soit favorisées dans leur action. De là encore des conditions à observer quand on veut se servir d'elles.

Parmi ces conditions, il y a, au premier plan, le respect scrupuleux des usages formellement établis. Sans aller jusqu'à dire que ce respect sera suffisant pour que les choses s'organisent selon le désir qu'on en a, on est beaucoup plus porté à croire que la violation de ces usages produira des conséquences fâcheuses. Ces usages, qui consistent surtout en des choses à éviter, portent souvent le nom de *tabou*. Ce mot, pris au sens le plus général, signifie interdiction. Et, la plupart du temps, cette interdiction, si on l'étudie de près, apparaît comme chargée d'une malédiction conditionnelle, une malédiction qui atteindra quiconque violera cette défense. La méconnaissance d'un

(1) Observation de M. Henry RUSILLON.

tabou étant ce qu'une collectivité estime le plus nuisible, il ne faut pas s'étonner si l'on attribue à la violation présumée d'un tabou l'échec de telle ou telle combinaison tentée de ces prétendues lois de la nature. Une dérogation de ce genre aux usages reçus apparaît constamment et partout comme la cause de toute espèce d'échecs. On ne peut pas se figurer la variété des accidents qui sont ainsi rendus possibles dans la croyance des indigènes. Prenons, par exemple, les Indiens Tlinkit. Nombreuses sont chez eux les pratiques qui ont pour but d'amener le beau temps. Mais ces pratiques n'aboutiront pas, d'après eux, si l'on a négligé une prescription sacrée, comme celle de n'avoir pas brûlé un cadavre, ou d'avoir oublié d'isoler une jeune fille pendant sa période de croissance. « Autre cause de mauvais temps, raconte Krause : une jeune fille s'était peigné les cheveux hors de la maison; le missionnaire avait mis ses snow-boots avant de sortir; les enfants de l'école, en sortant, avaient imité en jouant le cri des oies sauvages, et nous-mêmes nous avons lavé dans l'eau de mer la peau d'une chèvre sauvage et trainé un hérisson mort sur la neige. C'est à quoi, dans une autre partie de chasse, un de nos compagnons indiens se refusa énergiquement, en donnant pour raison que cela ferait lever un vent violent. Il aima mieux prendre la bête sur son dos, toute lourde qu'elle était, et la porter ainsi jusqu'au camp. »

Au Maroc, d'après le Dr Mouchamp, si l'on fait manger l'œil gauche d'un hibou à quelqu'un, on le prive de sommeil, tandis que l'œil droit fait dormir. On ne doit pas prononcer le nom de cette bête. Il faut dire : « celle de la nuit » (1).

Remarquons ici que les conditions de l'événement ne sont pas forcément inventées par l'individu lui-même. Ce n'est pas toujours lui qui a éprouvé les émotions associées. Il appartient à un milieu où l'on en parle, où il est admis que telle chose porte bonheur et que telle autre

(1) Dr MOUCHAMP, *La Sorcellerie au Maroc*, p. 144.

porte malheur. Il reçoit ainsi du dehors, toute faite, cette opinion. Et avec cette opinion, il reçoit l'indication de ce qui doit, pour la rendre efficace, accompagner l'opération par laquelle il prétend utiliser ce qu'il croit une loi de la nature.

Partout où nous trouvons de ces opérations qu'à tort ou à raison nous qualifions de magiques, ces conditions existent en nombre considérable. Dans l'Inde antique, par exemple, toute amulette, pour être efficace, doit avoir trempé, depuis le treizième jour de la nouvelle lune ou pleine lune, dans un mélange de lait aigri et de miel; le jour de la pleine lune, ou de la néoménie, on l'en retire, on l'enduit de *sampata*, c'est-à-dire de résidus de beurre fondu qui proviennent d'une oblation, et on la remet en cérémonie à l'intéressé. Dans la même Inde antique, il est curieux de relever les rites imaginés pour combattre les hémorragies. L'opérateur (1) touche la plaie saignante avec un bambou à cinq nœuds. Les nœuds sont symboliques d'arrêt et d'obstacle; c'est de nouveau le semblable qui produit le semblable. Mais cet attouchement ne suffit pas. L'opérateur répand sur la plaie du sable et du gravier, ce qui est une façon de construire une petite digue et qui permet d'espérer le résultat obtenu par une digue construite pour une inondation. L'opérateur remet ensuite au sujet une amulette faite d'un tesson ramassé dans des décombres; c'est ainsi qu'on ramasse le premier débris venu pour boucher à la hâte une fuite d'eau, etc. On voit combien est compliquée la fabrication de ce remède. Il suffit d'en oublier une condition pour qu'il soit entièrement inefficace.

Au Maroc, il n'y a rien de plus complexe que les préparatifs auxquels se livre une sorcière avant de fabriquer l'ingrédient que l'on nomme pâte lunaire. (Voir pour les détails : Émile Mauchamp, *La Sorcellerie au Maroc*, p. 256.)

(1) Victor HENRY, *La Magie dans l'Inde antique*, p. 196.

L'énumération des conditions à remplir pour qu'une opération soit efficace est très abondante également dans les documents de l'Assyro-Babylonie.

« Il y a des moments, dit Fossey (1), où les meilleures recettes sont sans effet, les incantations les plus irrésistibles impuissantes. De même que les rois n'entreprenaient pas une campagne sans consulter les devins et s'assurer que le moment était propice, il est certain que les rites magiques n'étaient pas non plus accomplis indifféremment à toutes les époques. Plusieurs rituels commencent par ces mots : « *Au mois propice, au jour favorable.* » Avait-on recours, dans chaque cas, à une consultation spéciale des oracles, ou bien existait-il des espèces de calendriers indiquant pour chaque jour du mois les rites convenables? Le silence des textes à ce sujet ne nous permet pas encore d'en décider. Il semble que l'heure était fixée d'une manière uniforme, au moins pour chaque rite ou espèce de rite, et que la divination n'avait pas à intervenir (2).

Il est fort probable que la plupart des conditions énumérées dans les rituels remontent à des dates extrêmement éloignées; elles ont été pratiquées bien longtemps avant d'être formulées. Il y aurait beaucoup à apprendre, à ce sujet, dans la magie malgache. Les opérations y produisent leurs effets mécaniquement; mais pour qu'elles les produisent, il y a des conditions préalables à remplir. L'individu doit avoir un destin déterminé par la position des astres à sa naissance, et qui s'accorde avec le moment où la cérémonie s'accomplit. Il doit être, en outre, dans un certain état physiologique : bonne santé, continence, etc... C'est de jour, le matin, ou avant le coucher du soleil, et alors que la lune se voit, que se font certaines cérémonies magiques. Ces cérémonies ne doivent avoir rien de mauvais. Quand on fabrique un *ody*, ce qui fait la force de ce qu'on

(1) *La Magie assyrienne*, p. 67.

(2) Cf. FOSSEY, *La Magie assyrienne*, p. 68.

fabrique, c'est sa préparation d'une part, et c'est, d'autre part, l'obéissance aux *fady*. C'est la façon dont l'*ody* est préparé qui lui confère la force qu'il possède. Tout cela doit se terminer par des incantations prononcées tandis que le fabricant présente à la fumée des ingrédients qu'il brûle, les dits *ody* qu'il prétend consacrer. Ces ingrédients sont généralement des feuilles et de l'encens dont les cendres font partie de l'*ody* et qui auront été prises dans des conditions heureuses (destin, jour, mois, circonstances, etc..)

On ne saurait exagérer l'importance de ces conditions. Sans doute on continue, quand on les observe, à compter sur l'action de la similarité et de la sympathie. Ce sont les lois profondes sans lesquelles rien ne se produirait. Mais, réduites à elles seules, elles ne donneraient aucun résultat. Il est nécessaire que quelque chose se surajoute à ces lois et les mette en état de produire leurs effets. La différence entre ces lois et ce qui se surajoute à elles est que, tandis qu'elles expriment une exigence toute générale des choses, qu'on peut en donner des formules si simples qu'elles n'ont même pas besoin d'être exprimées et qu'elles peuvent se présenter comme des axiomes à peine conscients, les conditions qui leur permettent d'agir sont extrêmement variables.

Les Néo-Calédoniens placent, à côté de leurs plantations d'ignames, des pierres qui, par leur forme et leur couleur, sont réputées propices à la culture de l'igname. Mais, pour que ces pierres produisent tout leur effet, avant d'être enfouies dans les champs, elles sont disposées devant les crânes des ancêtres; on les humecte d'eau, on les essuie avec des feuilles d'arbres déterminées; ce n'est donc pas leur seule présence dans les champs qui agira. A ce moment-là, on apporte aux morts une offrande propitiatoire d'ignames et de poissons, tout en prononçant la formule : « Voici vos parts; qu'elles amènent pour l'igname une abondante récolte » (1).

(1) Père LAMBERT, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*. Nouméa, 1900, pp. 217, 294, 300-302.

Il semble, d'après cela, que les Néo-Calédoniens ne jugent pas suffisantes ces pratiques que nous appelons magiques; ils en renforcent l'efficacité en s'adressant encore aux esprits des morts dont ils cherchent à obtenir l'aide par la prière et le sacrifice (1).

Les conditions qui fortifient l'action de ces lois que les indigènes qualifieraient volontiers de naturelles, sont donc, en un sens, quelque chose de différent de ces lois. Elles introduisent, d'une façon aussi vague que l'on voudra, l'idée d'une vertu qui se fait sentir à côté de ces lois, et sans laquelle rien ne se produirait. Il serait sans doute exagéré de prêter d'une façon formelle cette idée aux non-civilisés ordinaires. Mais cette idée est visible d'une certaine façon chez les rédacteurs de rituels hindous, assyro-babyloniens ou égyptiens. Nous ne prétendons pas tenir déjà ce qui, chez le primitif, répond plus ou moins à ce que nous qualifions de magique; mais ne pouvons-nous pas soupçonner que nous sommes sur la voie?

II

Il y a, en dehors des superstitions, une force dont l'idée se présente très vite à l'esprit et qui, très aisément, passe pour jouer un rôle au milieu des événements de la nature : c'est la parole. L'action de la parole a été certainement une des premières formes qui aient été perçues de la causalité, et cette forme, précisément, n'a rien de matériel. Si l'on se donne la peine d'y réfléchir, le langage devait apparaître très vite comme ayant une vertu merveilleuse, une vertu qui s'exerçait à distance. Supposons un homme ne pouvant ou ne voulant pas parler. Il désire amener un de ses compagnons à faire une certaine chose : il doit

(1) J.-F. FRAZER, *Les origines magiques de la royauté*, trad. Hyacinthe LOYSON, ch. III, p. 76.

s'approcher de lui et faire une multitude de mouvements différents avant de parvenir à susciter en lui la simple idée de son désir. Et, plus d'une fois, sa peine était vaine. Au contraire, l'homme qui se servait du langage n'a eu, dès le début, qu'à prononcer un nom pour attirer l'attention d'un autre, et qu'à prononcer une phrase pour faire comprendre à celui-ci son désir, et le déterminer peut-être à une action très précise. Il est donc tout naturel que l'homme primitif ait estimé très haut le pouvoir du langage. L'homme commandait les animaux domestiques; il s'est aperçu que des animaux obéissent à des commandements; comment n'aurait-il pas attribué au langage une vertu mystérieuse et capable de forcer n'importe quel animal à une activité quelconque et de dominer même la nature inanimée? Cette idée n'a pu que suggérer certaines tentatives; et quand celles-ci ont accidentellement réussi, une foi spontanée, irrésistible, s'est trouvée confirmée et au propre fortifiée (1).

La parole n'agit pas seulement par les mots, mais par l'intonation. Il est d'une expérience commune que le ton, selon qu'il est ou impératif, ou suppliant, ou chargé de tous les sentiments éprouvés par le sujet, ajoute à l'action des mots. Il a sa vertu spéciale. Il y a dans la langue de l'Égypte antique, un mot, *ma-khrou*, qui fait bien ressortir l'importance de l'intonation, pour parler avec précision : de la mélodie. C'est à Maspéro que l'on doit d'avoir déterminé la signification exacte de l'expression. Il y a dans ce mot quelque chose qui veut dire *vérité*, mais « la voix, dit Maspéro, ne saurait être vraie moralement; elle n'est vraie que physiquement ou, pour employer l'expression consacrée, elle est juste. *Ma-khrou*, traduit littéralement, est « *vrai de voix* », c'est-à-dire *juste de voix*, et désigne un homme qui n'a pas la voix fausse, l'homme qui

(1) Voir une explication de ce genre dans : FOUART, *Histoire des religions et méthode comparative*, pp. 219-220.

a la voix juste. Le fidèle qui voulait obtenir quelque faveur d'un dieu n'avait de chances d'y réussir qu'à la condition de mettre la main sur ce dieu, et la main-mise ne s'opérait qu'au moyen d'un certain nombre de rites, sacrifices, prières, chants, que le dieu lui-même avait révélés et qui l'obligeaient à faire ce qu'on demandait de lui. Or, la voix, surtout la voix humaine, est l'instrument par excellence du prêtre et de l'incantateur. En Égypte, le sorcier, le prêtre, l'individu qui s'adressait à un dieu devait avoir la voix juste s'il voulait obtenir ce qu'il demandait ; il devait être « *juste de voix* ». « Les vivants, dit Maspéro, avaient besoin d'être justes de voix. Si l'on veut jeter un coup d'œil sur les stèles, sur les murs des tombeaux ou des temples, sur les mille objets qui encombrant nos musées, on verra que plus de la moitié des personnages appelés justes de voix ne sont pas morts au moment qu'on leur donne ce titre. Le rite qu'ils exécutent n'a sa valeur qu'après qu'ils ont récité les formules d'une voix juste, sans intonations fausses qui en compromettent l'effet et qui donnent aux dieux une raison de ne pas tenir compte de la requête. Les morts n'avaient chance d'échapper aux dangers de l'autre monde que s'ils réussissaient à les détourner par des incantations, et ces incantations n'avaient de vertu que si elles étaient récitées d'une voix juste, sans fautes d'intonation. » « La voix humaine, dit encore Maspéro, avait bien d'autres effets. Les monuments nous apprennent comment se faisait l'offrande au dieu. Le célébrant *appelait* à haute voix, dans l'ordre réglé par les listes, tous les objets qui la composaient l'un après l'autre. A son appel, les aides apportaient chacun d'eux et le déposaient en tas devant la statue ; cependant, le célébrant récitait sur lui une courte formule dont les noms allitéraient autant que possible à son nom et faisaient calembour avec lui. Cette petite incantation avait pour effet de consacrer l'objet présenté : il sortait alors sur la table ou sur l'autel du dieu qui en donnait une partie au mort, et comme

cette *sortie* n'avait lieu qu'après que la voix du prêtre s'était fait entendre, on appelait cette apparition des objets d'offrande : *sortie à la voix* ou *sortie de la voix*. C'est la vertu de sa voix qui transportait les provisions de notre monde dans l'autre et les mettait à la disposition des dieux et des mânes auxquels on les destinait : elle les créait sur l'autel, selon une expression fréquente dans les tombeaux thébains. » « Et ce ne sont pas, dit Maspéro, les seuls effets que la voix produisait. Si l'on analysait soigneusement les monuments relatifs au dieu Thot, on serait surpris d'y voir quelle puissance la théologie égyptienne attribuait, non pas seulement à la parole, mais à la voix humaine » (1).

III

Y a-t-il un pays ou une race où l'on n'ait pas attribué au nom, soit d'un objet, soit d'une personne, une influence occulte? La psychologie la plus élémentaire nous fait comprendre pourquoi il en était ainsi. Les noms des objets semblent les appeler à l'existence. Un objet qui n'est pas nommé reste dans le vague. Il est comme s'il n'était pas. Un objet nommé prend une réalité nouvelle. A la base de toutes les croyances qui se sont développées dans ce domaine, est une expérience très simple. Si l'on appelle, dans une foule, dit M. Lexa, quelqu'un par son vrai nom, celui dont il s'agit sait tout de suite que c'est lui qu'on appelle. Mais si l'on use d'un faux nom, il n'en sera pas de même : ce sera comme si on ne l'eût point appelé. La découverte de cette qualité du vrai nom exerçait certainement une forte impression sur l'homme primitif. Il était naturel que l'homme estimât trop haut son importance, comme il est de règle que l'on exagère l'im-

(1) MASPÉRO, *Sur l'expression ma-khrou*, in *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, pp. 93 à 114.

portance de toute découverte nouvelle. C'est ainsi que se développa l'opinion de la vertu magique du vrai nom. Pour cette raison aussi, les Égyptiens ne pouvaient se résoudre aussi facilement que nous au choix d'un nom pour l'enfant nouveau-né... Les Égyptiens, au lieu de postuler que « toute chose qui existe a son nom », postulaient que « la chose qui n'a pas de nom n'existe pas ». Et ils concluent qu'une chose a acquis son existence, parce que le dieu en a prononcé le nom (1).

Pour les Assyriens, énoncer un fait, c'était le rendre réel. Une tablette raconte comment les sept Utukkus osèrent s'attaquer à Sin la lune; comment, après avoir repoussé une première fois Samas et Ramman accourus au secours de Sin, ils furent finalement vaincus. Ce mythe est un symbole transparent de l'éclipse de lune et de la victoire de la lumière sur les esprits des ténèbres. En le racontant, on en fait une nouvelle réalité, on aide l'éclipse à se terminer heureusement.

Il nous serait facile de trouver des exemples analogues dans l'Inde antique et chez tous les autres peuples, en tout cas chez tous les non-civilisés d'aujourd'hui.

Les indigènes australiens, par exemple, cachent leur nom, croyant qu'un homme qui le connaîtrait posséderait quelque chose dont il pourrait se servir à leur détriment.

Le missionnaire J. Bulmer fait remarquer que les indigènes de la région de Victoria (Australie) n'aiment pas à parler d'une personne en la nommant. Il semble dire que les indigènes craignaient de mourir si quelqu'un, et particulièrement si un ennemi, connaissait leur vrai nom. C'est ce qui explique que, dans le centre de l'Australie, chaque indigène, homme, femme, enfant, outre son nom courant, a un nom caché et sacré, qui lui est donné par les vieux de la tribu quelque temps après sa naissance, et n'est

(1) *Op. cit.*, p. 115.

connu que des initiés. Le dévoiler à des personnes d'un autre groupe serait un vrai sacrilège; on ne le prononce que tout bas, en prenant les plus grandes précautions pour qu'il ne soit entendu que des membres du groupe. Chez les Cafres de l'Afrique du Sud, une femme ne peut pas dire en public le nom de son mari ni ceux de ses beaux-frères, ni employer ces noms dans leur sens ordinaire (1). « Bien plus, une femme cafre ne peut pas prononcer, même mentalement, le nom du frère et des ascendants paternels de son mari; et même, si elle a à prononcer un mot dans lequel se retrouve la syllabe accentuée de ces noms, elle doit employer un autre terme, ou tout au moins changer cette syllabe. Cette coutume a donné naissance à un dialecte spécial pour les femmes, que les Cafres appellent *Ukuteta Kwabafazi*, ou langage des femmes (2). »

On nous parle de croyances identiques à Madagascar. Un homme n'y dit pas le nom de sa femme. Il dit à son interlocuteur : « elle, la sœur, la mère, la parente, la fille. » « Souvent, nous écrit M. Henry Rusillon, j'ai eu l'occasion de demander un nom; l'interpellé disait à celui ou celle qui l'accompagnait : « Dis-le-lui, toi. » Le nom était alors donné. De cette croyance dérive aussi l'habitude de changer les noms. Ou bien il y a des noms que l'on ne peut plus employer ni donner. Il y a des noms en Imerina qui ne sont jamais employés, ayant été portés par une reine : Rasoe-rina, par exemple. Un nom peut modifier le caractère d'un Malgache. Les rois sakalaves défunts ont des noms posthumes, on ne peut plus les appeler de leur nom employé durant leur vie. Dire le nom des esprits, c'est les faire se manifester. Les entrancés seuls peuvent dire le nom des esprits qui les habitent. »

(1) J. SCHOOTER, *The Kafirs of Natal*, p. 221.

(2) MACLEAN, *Compendium of Kafir Laws and Customs*, Capetown, 1886, p. 92 sq.; D' LESLIE, *Among the Zulus and Amatongas*, p. 141 sq., 172; KRANZ, *Natur und Kulturleben der Zulu*, Wiesbaden, 1880, p. 114 sq.; THEAL, *Kafir Folklore*, Londres, 1886, p. 214.

Pour les Assyro-Babyloniens, exactement comme pour les Égyptiens, le mot est l'image sonore de la chose qu'il exprime; il en est l'équivalent exact; il est cette chose même. Le ciel et la terre n'ont existé que du moment où ils ont été nommés. Une conséquence, c'est que connaître le nom d'un être, c'est en quelque sorte le posséder, en être le maître. De là le soin qu'avaient les Assyriens de ne pas révéler les noms mystiques de leurs villes.

Les Romains, de même, n'ont jamais révélé le nom secret des déesses protectrices de leur cité (1), et, chez les Grecs, on peut attribuer à une croyance identique les appellations générales données à certaines déesses mystérieuses. « Quant aux religions des non-civilisés, dit encore M. Georges Foucart, où les notions du début semblent s'être mieux gardées sur ce point spécial, le mystère du nom secret y est, pour ainsi dire, de règle (2). »

A propos du mot égyptien *ma-khrou* et des significations variées qu'il peut avoir, notons, non seulement le rôle de l'intonation, qui suffit à donner à une phrase toute sa portée et toute son action, mais aussi le rôle que peuvent jouer le rythme, le chant et la musique.

(1) Le texte essentiel, nous écrit M. CARCOPINO, sur le nom mystique de Rome, est dans PLINE, *Histoire naturelle*, III, 5 (9), § 65. *Roma ipsa cujus nomen alterum dicere nisi arcanis caerimoniarum nefas habetur.*

(2) « En Malaisie, les indigènes emploient un langage particulier, quand ils sont à la recherche du campfire, quand ils vont pêcher, quand ils sont partis pour une expédition guerrière. » Un grand nombre de mots sont frappés de tabou quand il s'agit de la personne du Roi; manger, dormir, être assis, etc... ne peuvent pas se dire avec les termes malais ordinaires; il faut des mots spéciaux. En outre, quand le Roi est mort, son nom ne doit plus être prononcé. (SKEAT, *Malay Magic*, pp. 212-215, etc... Voir LÉVY-BRÜHL, pp. 200-201). On sait que cet usage était très répandu à Madagascar. « Il y a beaucoup de mots qu'on emploie en un sens pour le Roi (ou la Reine), et qu'on ne saurait employer dans le même sens pour d'autres personnes. Surtout ceux qui ont rapport aux conditions et à la santé du Roi.... D'autres mots sont communs au Roi et aux chefs seulement.... Le Roi a le pouvoir de faire certains mots fady, c'est-à-dire d'en prohiber l'usage, soit pour un temps, soit tout à fait... » (Cf. LÉVY-BRÜHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 200 à 203).

IV

L'idée de force magique — c'est-à-dire d'une force dont les effets sortent de l'ordinaire et qui paraît agir par elle-même — semble bien se montrer d'abord à propos de la parole. Nous venons de voir qu'on ne peut pas séparer de la parole l'intonation; l'intonation juste est la vraie condition de la réussite d'une opération.

Or, il y a quelque chose qui ne se sépare guère de l'intonation : c'est le rythme. Le rythme, qu'on pourrait appeler aussi la cadence, se définirait comme l'a fait Berlioz « la division symétrique du temps par les sons ». Cette division se produit spontanément chaque fois que des sons égaux en durée et en force se succèdent en nombre indéterminé. On ne peut pas, dans un train en marche, percevoir le bruit du roulement des voitures sans y introduire un certain ordre. Cet ordre consiste en une cadence simple à trois temps, à quatre temps au plus. Cette cadence, que l'on introduit dans les choses, sans même y penser, apparaît plus naturelle encore quand les sons sont émis par un instrument qui obéit à la volonté, par exemple un tambour, un tam-tam. La cadence ainsi produite finit, avant longtemps, par s'imposer à l'auditeur et provoquer en lui des mouvements. C'est ainsi qu'on aboutit à la danse. La sensation du rythme est par elle-même entraînante. Ceux qui assistent à une danse éprouvent automatiquement le besoin de l'imiter. Il y a des mouvements qui, d'individuels, tendent à devenir collectifs; il est impossible que toute cette agitation physique n'ait pas sa répercussion sur le moral. Agitation devient bientôt synonyme d'excitation.

« Plus on écoute la musique indigène, dit Basden (1), plus on prend conscience de son pouvoir vital. Elle touche les cordes les plus intimes de l'être humain; elle émeut ses

(1) *Among the Ibos of Nigeria*, pp. 192-193 (cité par LÉVY-BRÜHL, p. 136, *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité primitive*).

instincts primitifs. Elle excite l'attention de l'exécutant tout entière; elle exerce sur l'individu un empire si complet que, pendant qu'elle dure, l'esprit, chez lui, est à peu près séparé du corps... Sous l'influence de la musique et de la danse qui l'accompagne, on a vu des hommes et des femmes tomber dans un état d'absence complète, oublier le monde qui les entoure et en perdre apparemment la conscience... Cette musique est sauvage; les instruments sont barbares. Mais l'esprit même de la musique y vibre sous ses formes les plus puissantes... »

« J'ai observé ces danses, et je puis témoigner de la façon extraordinaire dont les danseurs perdent la conscience de ce qui les entoure. On est devant eux, et ils n'ont pas l'air de vous reconnaître. On leur parle, et l'on n'obtient d'autre réponse qu'un regard fixe. Ce n'est que peu à peu qu'ils reviennent à un état normal » (1).

Tous ceux qui ont observé de près les habitudes des noirs sont frappés par la même action. François Valdi, l'auteur de *La Femme-Antilope*, n'a pas manqué de la noter. Et le tableau qu'il en fait est saisissant : « ... Alors, un grand cri monta de la foule, qui était en même temps un cri de triomphe et de soulagement.

« L'homme au tam-tam se rua vers ses camarades, bouscula leurs rangs et vint se placer dans l'espace vide qui les séparait du poste. Les traits convulsés, les yeux fous, sa carcasse secouée d'une frénésie bestiale, il commença de danser. Ses pieds battaient le sol à coups précipités, son corps se tordait et, de sa gorge, sortaient des cris inarticulés, des hurlements rauques, des râles. Et quand tous ceux qui étaient là — les gens du poste aussi bien que les gens de Cocoro — l'ayant entouré, se furent mis à danser, à tourner à l'unisson, une sorte de délire sacré le posséda. Il jeta son tam-tam; sa bouche écuma et ses bras dessinèrent des gestes cassés de pantin... Heureusement, Cocoro avait

(1) G.-T. BADEN, *ibid.*, p. 133. — Cité par LÉVY-BRÜHL, *ibid.*, pp. 136-137.

gardé son sang-froid. Autant que moi, il craignait que ses hommes ne se portassent à quelque excès (1). Je m'aperçus qu'il surveillait avec soin les mouvements de la danse. Tout à coup, il s'empara du tam-tam abandonné et se jeta dans la mêlée. Je le crus pris de folie à son tour, mais bientôt je compris son manège.

« Au rythme saccadé de l'instrument, la masse tournoyante coordonnait peu à peu à ses mouvements. Sans cesser de danser et de vociférer, les figurants du sauvage ballet se placèrent de telle sorte qu'ils dessinaient les anneaux levés d'un énorme serpent.

« Le rythme du tam-tam changea, s'accéléra, et la bête humaine, subjuguée, obéit. Ses anneaux se déroulèrent lentement; elle se mit en marche derrière le chef, défilant derrière le mât de pavillon, traversa le camp, gagna la piste et ne fut plus qu'une tache noire dansante sur un écran de poussière grise. Elle avait disparu depuis longtemps que mes oreilles bourdonnaient encore du sourd martèlement de sa marche et de l'écho de sa voix inexorable (2). »

(1) Ceci est bien observé. Sous l'influence du tam-tam et de son bruit saccadé il se produit une sorte d'hypnose. Alors, les forces les plus primitives de l'être humain, celles qu'il a en commun avec les animaux, et qui, dans la vie ordinaire, sont plus ou moins assoupies, se réveillent peu à peu, à moins que ce ne soit dans un sursaut brusque qui s'impose à toutes les facultés surprises. Tandis que la partie semi-raisonnable de l'homme, sous cette invasion subite des appétits réveillés, fléchit et perd toute direction, ce sont eux qui mènent le branle, désordonné et brutal. Le sadisme se déchaîne; l'être éprouve comme des titillations rudes. Sous ces caresses grossières et enveloppantes, les instincts bestiaux se donnent libre cours, manifestent des exigences impérieuses et emportées. Ces instincts sont d'autant plus forts qu'ils sont plus inférieurs; ce sont les appétits les plus bas, pour dire le mot, les plus animaux, qui passent au premier plan. Bientôt, l'être entier n'est plus que concupiscence, et tous ses gestes, échappant à tout contrôle, l'incarnent. Tout se mêle pour exaspérer cette exaltation nerveuse; la frénésie de la danse saccadée n'est pas seule à l'œuvre; les odeurs entrent en jeu. Toute cette masse humaine est en transpiration. Le « parfum » de cette foule en délire s'accroît. Il se complique d'autres effluves aussi malodorants et, le tout éveillant par association ce qu'il y a de plus grossier et de plus sauvage, excite encore, par une sorte d'ivresse, les instincts de la bête. Et la danse peut se terminer par une scène d'orgie où l'être humain n'est plus qu'une machine à désirs déchaînés et à jouissances sauvages. On trouvera une scène de ce genre, reconstituée avec une extraordinaire acuité de vision et une précision troublante, dans *Batouala*, de René MARAN.

(2) François VALDI, *La Femme-Antilope*, pp. 161-163.

On a voulu chercher l'origine du rythme, soit dans les mouvements de la marche, soit dans ceux du cœur ou dans les efforts de la respiration. Il est à noter, en effet, que la respiration à l'état de veille se fait régulièrement à deux temps, tandis que, pendant le sommeil, l'expiration est deux fois plus longue que l'inspiration, ce qui produit bien la division ternaire, la mesure à trois temps.

Ces observations sont de portée élémentaire; elles ont été faites de tout temps chez les non-civilisés et, de même que les animaux paraissent sensibles au rythme, il est clair que les hommes l'ont toujours été également. Comment, reconnaissant les effets produits par le rythme, par l'intonation et par la parole, n'auraient-ils pas eu l'idée d'une force qui, par sa nature, ne s'exerce pas d'une façon matérielle, mais se fait sentir et produit des effets visibles d'une façon mystérieuse et invisible? Ne sommes-nous pas ici devant l'idée de force magique, qui ne demande qu'à se combiner avec ce qu'on appelle les conditions nécessaires pour qu'une opération magique aboutisse?

Il est à peu près impossible de découvrir une seule pratique mettant en jeu les lois de similarité ou de sympathie, qui ne soit accompagnée de l'emploi de formules ou de chants destinés à en augmenter l'action et à la rendre irrésistible. Réduites à elles seules, ces lois auraient peut-être amené le résultat désiré; plus probablement, elles n'auraient rien amené du tout. Cette inanité redoutée des résultats amène irrésistiblement l'esprit à rêver de leur ajouter l'action de quelque chose qui assurera leur efficacité. Ici encore, ne sommes-nous pas sur la pente qui amène à croire à l'existence de quelque chose possédant une vertu occulte et contraignante? Ce sera plus visible encore quand nous aurons étudié comment, dans la plupart des cas, il se produit, soit l'observance des conditions efficaces, soit l'incantation contraignante.

CHAPITRE III

ACTION DU MAGICIEN

I

Dans tous les exemples d'opérations que nous avons cités, nous avons négligé un élément important. Neuf fois sur dix, ce n'est pas l'individu lui-même qui essaie d'obtenir un résultat en utilisant les deux lois mises en lumière par Sir James Frazer. Il y a un homme — ou une femme — qu'il va consulter auparavant, et qui lui indique quelles sont les conditions à remplir pour que l'opération réussisse. Cet homme, c'est le devin, celui qu'on appelle communément un magicien ou sorcier, encore qu'il faille bien préciser le sens donné à ce mot, et voir dans quels cas particuliers il convient de se servir de tel ou tel terme. Cet homme, c'est quelqu'un qui est jugé particulièrement compétent, quelqu'un qui possède les traditions de la tribu et qui a appris son art ou sa science auprès d'un maître qui les possédait. Il a pu augmenter par sa propre expérience le petit trésor qu'il tient d'un autre; il se sert surtout de ce qu'il a reçu. Sa science personnelle, son habileté éprouvée lui confèrent une autorité spéciale.

Chez les Bantu, on ne commence pas une de ces opérations, que nous nommons magiques, sans consulter les osselets. Cette consultation est impossible sans un professionnel, et l'on recommence la consultation aussi souvent qu'il le faudra pour obtenir la découverte de toutes les conditions à observer. Nous avons vu combien, à Madagascar, la fabrication d'un *ody*, ou amulette, talisman, est

chose compliquée. Il en est exactement de même chez tous les non-civilisés, quels qu'ils soient.

Chez les Dayaks, il importe de recourir à la divination afin de déterminer les temps favorables pour faire chaque chose. Il y a, d'après eux, des temps heureux, c'est-à-dire dans lesquels le succès est assuré, des temps malheureux, c'est-à-dire dans lesquels rien de ce qu'on commence ne réussit; et il y a enfin des temps dans lesquels la bonne chance est plus ou moins répartie (1).

De même, dans le Sud de l'Afrique, les Zoulous ont exactement les mêmes croyances. Il y a des jours qu'ils regardent comme « sombres, obscurs », où ils s'abstiennent de travailler, de faire des visites, etc... Pour qu'ils reprennent la liberté de leurs mouvements, il faut qu'un professionnel leur indique un jour « blanc » (2).

Dans les Nouvelles-Hébrides, devant un accident, les indigènes se mettent immédiatement à chercher qui en est responsable. Si le malheur tombe sur le kraal, on a recours à un professionnel pour accomplir la cérémonie de l'*umhlalo* qui consiste à dépister le sorcier par le flair (3).

A Bornéo, quand un chat-tigre a été tué à la chasse, il faut recourir à une cérémonie. En d'autres termes, les chasseurs doivent être « purifiés », c'est-à-dire mis à l'abri des mauvaises influences qui pourraient les poursuivre. Ils obéissent docilement aux prescriptions d'un sorcier. Ils passent huit fois sur le corps de la bête, d'avant en arrière et d'arrière en avant, en prononçant certaines formules. Les cérémonies de ce genre sont fréquentes au centre des Célèbes. Elles consistent à sacrifier une poule blanche et à enduire de son sang le front des personnes présentes... Après que trois jours ont été occupés par une série de rites, on sacrifie une poule blanche et un buffle de la même couleur... La prêtresse boit un peu de sang de ces ani-

(1) A. HARDELAND, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, p. 71.

(2) A. T. BRYANT, *A Zulu-English Dictionary*, pp. 389-390.

(3) Col. MACLEAN, *A compendium of Kafir Laws and Customs*. p. 106.

maux, puis enduit de ce sang le front des personnes présentes, et, ce faisant, elle leur donne de la vie (1). »

C'est exactement ce que M. Henry A. Junod a noté chez les Tongas (2).

Enfin, car il faut se borner, chez les Esquimo, nous retrouvons sous la présidence d'un devin une cérémonie qu'il serait facile de noter chez une foule d'autres peuples : la pratique d'une sorte de confession individuelle ou collective qui a pour but de laver, soit la personne, soit la tribu, de la souillure d'une faute commise, la plupart du temps, contre les rites (3).

Le rôle du magicien, quel que soit le nom qu'il porte chez les peuples non civilisés, est apparenté d'une façon frappante à ce qu'il est chez les peuples de vieille civilisation, tels que ceux de l'Égypte, de l'Assyro-Babylonie ou de l'Inde. Cela ne signifie pas qu'il est le début enfantin de ce qui s'épanouit dans les religions qui accusent déjà une certaine supériorité.

M. Lévy-Brühl, qui aime à citer l'ouvrage magistral de Dennett, *At the back of the black man's mind*, nous permettra de ne pas oublier que le principe posé par cet auteur : « c'est qu'il peut nous arriver d'avoir à réviser entièrement nos vues sur les races noires, de considérer celles qui existent encore comme les représentants dégénérés d'une période entièrement oubliée, plutôt que comme les commencements embryonnaires d'une période à venir (4) ». »

Ceci dit, considérons rapidement l'Assyro-Babylonie, l'Égypte et l'Inde.

Le magicien, chez les Assyriens, était l'homme indispen-

(1) ER. MjöBERG, *Durch die Insel der Kopffäger*, p. 230, 1929; A. C. KRUYT, *Measa*, III, t. LV, LXXVI, pp. 101-102 (1920).

(2) H. A. JUNOD, *The Life of a South-Africa Tribe*, II, p. 426. — Voir également L. LÉVY-BRÜHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*.

(3) KN. RASMUSSEN, *Intellectuel culture of theglulik Eskimos*, p. 129.

(4) DIBER, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1909, p. 564, note 1.

sable à tous ceux qui voulaient se défendre contre les maléfices dont ils croyaient sentir le pullulement autour d'eux. Il était une sorte de médecin qui ne se préoccupait pas surtout d'observer patiemment les symptômes de la maladie, mais qui, pour sa thérapeutique spéciale, avait besoin d'une diagnose également spéciale. Il pratiquait une science divinatoire qui lui faisait lire dans le passé et l'aidait à découvrir l'origine des maux présents. Cet art divinatoire intervenait avant tout essai de médication ou d'exorcisme. Voici une tablette citée par M. Fossey (1), qui énumère les moyens employés par l'ensorcelé pour découvrir la cause de son ensorcellement. « Il interroge, il interroge; il interroge le lit, il interroge la chaise, il interroge en donnant le verre, il interroge en allumant le réchaud, il interroge la torche, il interroge le soufflet, il interroge la tablette et le calame; il interroge le BAR et le KA; il interroge les animaux domestiques; il interroge les animaux sauvages; il interroge les canaux d'irrigation; il interroge les puits; il interroge le fleuve; il interroge le bateau; le *hinnu* et la MA.TU; il interroge le lever du soleil et le coucher du soleil; il interroge les dieux du ciel et les sanctuaires de la terre; il interroge les sanctuaires du seigneur et de la dame; il interroge la sortie de la ville et l'entrée de la ville; il interroge la sortie de la grand'porte et l'entrée de la grand'porte; il interroge l'entrée de la maison et la sortie de la maison; il interroge le *souk*; il interroge la maison du dieu; il interroge le chemin ».

Combien ce recours à la divination était indispensable aux yeux des Assyriens, bien des textes le prouvent.

Nous avons vu plus haut les innombrables conditions dont le magicien devait tenir compte. Plus ces conditions étaient nombreuses, et plus l'intervention de l'homme de l'art était indispensable.

Une fois accomplie cette divination si difficile, il fallait

(1) Pp. 66-67.

procéder à une purification du malade, ou, si l'on préfère, de l'ensorcelé. Ces purifications étaient quelquefois très simples; elles se faisaient tout d'abord avec de l'eau. Mais toutes les eaux n'étaient pas également efficaces. Les eaux du Tigre et de l'Euphrate étaient particulièrement bonnes. Dans certains cas, il fallait recourir à de l'eau gardée dans les récipients de certains temples.

Voici, par exemple, un cas où il s'agit de nous ne savons quel mal à guérir. Tout naturellement, on est convaincu que ce mal tient à un sort qui a été jeté sur le malade. C'est donc un charme à exorciser. On commence par des cérémonies purement symboliques. On représente le mal à guérir par un fruit ou légume, un oignon, une datte, une pannicule de palmier, une poignée de graines, une toison de brebis ou de chèvre. Ces objets sont déchirés, déchiquetés, écrasés et, finalement, pour que la destruction soit complète, brûlés. « Et le mal qui tourmente le corps du malade, que ce soit une malédiction de son père, une malédiction de sa mère, une malédiction de son frère aîné, une malédiction de la *sakkastu* (démon de la peste) qui ne connaît personne, l'enchantement, comme l'oignon, sera pelé, comme la datte sera coupé, comme la pannicule sera arraché. » L'incantation récitée au cours du rite destructeur montre bien l'étroit symbolisme qui lie le charme à l'objet détruit.

Il reste encore un pas à faire : le feu qui a dévoré les objets, symboles des maléfices, il reste à le détruire à son tour, à l'éteindre. Ainsi, toute trace des charmes aura disparu. L'accomplissement de ces rites est exposé en ces termes :

« Moi, le grand prêtre, j'allume le feu, j'allume le réchaud, je répands la délivrance, je suis le prêtre sacré d'Ea, le messenger de Marduck. Le réchaud que j'ai allumé, je l'éteins; le feu que j'ai attisé, je l'étouffe; le blé que j'ai répandu sur le feu, je l'écrase. Comme j'ai éteint le feu que j'ai allumé, comme j'ai étouffé le feu que j'ai attisé,

comme j'ai écrasé le blé que j'ai répandu, ainsi puisse Siris, qui a affranchi hommes et dieux, dénouer le nœud qu'il a noué. Que le cœur fermé du dieu et de la déesse de N., fils de N., lui soit ouvert; qu'aujourd'hui ses fautes lui soient effacées; qu'elles lui soient remises; qu'elles lui soient pardonnées!»

Le charme que l'on veut détruire peut être symbolisé par un animal; la mort de celui-ci entraînera l'anéantissement de celui-là.

De même qu'en Assyro-Babylonie, le professionnel joue en Égypte un rôle de premier plan. Sur les êtres et sur les choses doués de *kà*, cette qualité intraduisible, que l'on a essayé de rendre par le mot *double*, et qui serait peut-être mieux traduite par *génie*, celui-là seul a pouvoir qui connaît, soit par tradition orale ou écrite, soit par observations personnelles, les règles générales auxquelles obéit le monde matériel et psychique. « Cet homme, dit M. Moret, est le savant par excellence, *rekh khetou*, « celui qui connaît des choses ». Il sait les affinités naturelles, les « sympathies » ou les « antipathies » qui, dans l'univers, lient, unissent ou divisent les êtres vivants et la matière; il peut amener tel être ou telle chose à un état déterminé en usant de l'attraction ou de la répulsion exercée fatalement sur lui par tel autre être ou tel autre objet; nous dirions qu'il use des procédés de la *magie sympathique*. D'autre part, le « savant » observe les lois de l'« imitation » et celles de « cause à effet ». Tel être ou tel objet, placé dans des circonstances connues, a agi ou réagi de telle ou telle façon; qu'on le replace dans des conditions analogues, il se comportera encore une fois de la même manière; bien plus, on obtiendra ce résultat en « imitant » seulement tel ou tel acte dont on connaît les effets certains. Ainsi le magicien se flatte d'amener une répétition des effets se répétant, ou en imitant les causes qui ont agi une première fois; nous dirions qu'il use des procédés de la *magie imitative*. Maître de tels secrets, le magicien peut bien se

passer de prières et commander à son gré les influences réciproques des actions et réactions fatales des êtres et des choses » (1).

Si l'on veut se rendre compte du rôle joué par ce professionnel, il n'y a qu'à consulter les contes populaires de l'ancienne Égypte. Les magiciens y apparaissent constamment comme doués de pouvoirs extraordinaires. Ils sont les maîtres de la vie et de la mort; ils font renaître le passé; ils assurent le présent; ils déterminent la vie. La nature entière leur obéit; et, s'ils le désirent, le monde est bouleversé totalement. On attribuait aux formules du livre de Thot une efficacité formidable.

M. Moret donne, d'après les contes populaires publiés par Maspéro, nombre d'exemples de ce que, d'après la croyance générale, les magiciens égyptiens étaient capables de faire : « séparer en deux les eaux d'un fleuve; couper la tête d'un homme et la remettre en place sans danger pour le sujet; animer des figurines de cire représentant un crocodile furieux, un poisson, une barque et ses rameurs; se rendre invisible, lire une lettre cachetée; les *savants* de l'Égypte savaient faire tout cela, au moins dans les contes ». Ce que les contes leur attribuaient, on peut être sûr que l'opinion populaire le leur reconnaissait. Comment ces professionnels acquéraient-ils leur science et leur autorité? Les documents nous manquent pour éclairer ce problème. On ignore si cette prétendue science s'obtenait par une sorte de révélation spéciale ou se transmettait par initiation. L'initiation est probable, mais on ne sait ni comment, ni par qui, ni par quoi elle s'accomplissait. D'autre part, d'après les *Textes des Pyramides*, « nous savons, dit M. Moret, que la magie (*hikaou*) d'un individu est considérée comme une substance matérielle qui se mange ou qu'on s'assimile; et il est impossible, devant une croyance de ce genre, de ne pas penser à une croyance

(1) MORET, *Au temps des Pharaons*, pp. 247, 248.

autre, mais analogue, que l'on a retrouvée en Australie. Là, les indigènes croient à l'existence d'une substance magique telle que des morceaux de cristal de roche que, lors de son initiation, le magicien est censé absorber » (1).

Mais que l'initiation se fit d'une manière ou d'une autre, elle conférait à celui qui en était l'objet un privilège prodigieux : il était l'homme dont le vulgaire ne pouvait absolument pas se passer pour se défendre contre les sortilèges de cette vie et de l'autre.

C'est dans l'Inde que l'on distingue peut-être le mieux l'évolution du magicien. Il y a eu, sans doute, à l'origine, un état social rudimentaire où tout le monde était chasseur, pêcheur, tailleur de pierre et charpentier, et où tout le monde, par-dessus le marché, appliquait à sa façon les lois de similarité et de sympathie. Mais la division du travail s'est tout de suite introduite dans ces pratiques qui dépassaient, en un sens, la technique banale. Il ne s'y agissait pas seulement d'habileté manuelle; il s'agissait, dans bien des cas, d'observer les symptômes d'une maladie, par exemple d'en prédire et parfois d'en modifier l'issue. Les différences entre les qualités des observateurs amenaient forcément à reconnaître à certains une ingéniosité ou une compétence que les autres n'avaient pas. Dans d'autres cas, il s'agissait peut-être de chercher des sources, de provoquer la pluie; certains, mieux que d'autres, s'entendaient à distinguer les signes d'une humidité souterraine, ou bien ils savaient différer leur conjuration jusqu'au jour où ils prévoyaient la pluie imminente.

Et ainsi se forma peu à peu une classe de professionnels qui se léguaient leurs secrets de père en fils, et ce trésor, accru par les générations, constitua, peu à peu, un corps de doctrines occultes, expérimentales en quelques points, chimériques dans l'ensemble, mais en tout cas maintenues traditionnellement par la foi des initiés. Le brahmane pri-

(1) MORET, *Au temps des Pharaons*, p. 275.

mitif a été tout uniment le sorcier guérisseur, le colporteur des remèdes et des charmes que l'on trouve à l'œuvre dans l'*Atharva-Véda* ou dans le *Brahma-Véda*. Remarquons avec M. Victor Henry que le mot *brahman* a certainement signifié d'abord « formule occulte », et c'est la valeur qu'il a gardée dans la majorité des stances d'incantation. Dès lors, le brahmane, c'est l'organe de la formule, « l'homme de la parole sainte », en un mot, le magicien. La clientèle de ce professionnel s'accroît en nombre et en importance. Il devient peu à peu le médecin conjurateur du clan, de la tribu, puis du roi, et enfin le desservant de la chapelle privée de celui-ci. Sa compétence traditionnelle augmente en même temps que sa dignité s'accroît. Ce professionnel devient successivement sorcier-médecin, sorcier-prêtre, prêtre défenseur et redresseur du sacrifice, enfin prêtre en général (1).

« Maintenant, dit M. Victor Henry, il est clair que la distance est énorme entre le rebouteur de village qui met au service du premier venu, pour un salaire parfois minime sans doute, une habileté professionnelle douteuse, renforcée d'un jargon qu'il ne comprend pas toujours, et le splendide *purôhita* qui vit à la cour du prince, partage ses honneurs et aussi ses dangers, s'entoure de la double pompe de la royauté et de la religion. Mais néanmoins, de l'un à l'autre, il n'y a qu'une différence de degré, non d'essence.

(1) Un homme en vêtement sacerdotal, assis vers la droite de l'emplacement du sacrifice, se tient immobile et silencieux; il semble oisif, et pourtant, dans la croyance indoue, toute l'efficacité du service divin repose sur sa personne. C'est le brahmane. Il ne prie, ne chante, ni ne fait oblation; il est le « médecin du sacrifice »; tant que le sacrifice se porte bien, il n'a rien à faire; il ne bouge pas; mais si un accident ou une méprise menace de le rendre inefficace, — si un chantre a fait une fausse note, si une goutte de la libation est tombée où il ne fallait pas, si le récitant a prononcé longue une voyelle brève ou contracté deux voyelles qui devaient rester en hiatus — alors, le sacrifice est malade, et le brahmane sait, pour chaque cas, le moyen de le guérir : la *prâyaccitti* spécifiquement indiquée. Il se lève ou se penche vers son feu sacré, prononce quelques paroles, fait un geste ou une courte libation, et la faute est expiée, ou plutôt le « mal est apaisé » (2).

(2) *La Magie dans l'Inde antique*, par Victor HENRY, pp. 36, 37, Chap. I, 3.

« Pour pouvoir, dans le but le plus humble et le milieu le plus étroit, jongler avec les formules et les instruments magiques, pour s'arroger le droit d'évoquer et de bannir les esprits, d'agir sur les fluides invisibles et nocifs qui assiègent de toutes parts la vie de l'homme et sa fortune, il faut être de ceux qui, par hérédité sainte et don miraculeux, discernent ce qui échappe à la foule et déjouent les plus noirs sortilèges; il faut être brahmane, appartenir à la caste privilégiée. Il faut être brahmane, sinon, en tant qu'on saurait jouer ce rôle dans la liturgie du sacrifice de *sôma*, du moins en tant que l'*Atharva-Véda* est par excellence le livre du brahmane et qu'il n'existe point de manuel du médecin, de l'exorciste, du conjurateur et de l'envoûteur, en dehors du *Véda des Atharvans* et des *Angiras*, et de la littérature qui s'y rattache (1). »

De ces exemples divers, il ressort bien que, dans toutes les sociétés où les pratiques que nous appelons magiques sont en faveur et règnent, une certaine catégorie d'hommes semble investie de fonctions particulières. Ces fonctions leur confèrent une autorité propre. Il semble au public qui les entoure qu'il manquerait quelque chose aux opérations tentées sans l'intervention du professionnel. Celui-ci a la science des actes qu'il faut exécuter, des gestes qu'il faut accomplir, des paroles qu'il faut prononcer et, en même temps, des conditions de temps, de lieu et de formes dans lesquelles tout cela doit se passer pour que le résultat cherché soit obtenu.

Notre analyse de l'opération qu'à tort ou à raison, en la considérant du dehors, nous appelons magique, nous a montré d'abord une application des lois de similarité et de sympathie; puis il nous a paru que ces lois, réduites à elles seules, ne suffisaient pas, dans la pensée de celui qui les applique, pour amener le résultat cherché. Des conditions multiples, positives ou négatives, sont indispensables

(1) *Op. cit.*, pp. 38-39.

pour l'obtention de ce résultat. Puis, encore, la nécessité de formules contraignantes s'est présentée à nous. Ces conditions et ces formules nous ont semblé nous acheminer, ou plutôt acheminer l'esprit de celui qui y recourt, vers la supposition de quelque chose d'occulte qui s'ajoute à l'action de ces lois. Surtout dans l'incantation, il y a peut-être l'origine de l'idée d'un pouvoir qui dépasse les prétendues lois de la nature dont on essaie de se servir : c'est l'idée de quelque chose qui sort de l'ordinaire, qui dépasse le normal et le domine, qui est une force exceptionnelle. Enfin, le professionnel, qui vient de nous apparaître, donne à toutes ces impressions une précision nouvelle.

Cet homme est considéré, et surtout se donne comme possédant, non seulement une habileté particulière, mais surtout des pouvoirs qui n'appartiennent qu'à lui ou qui, en tout cas, n'appartiennent pas au vulgaire. Pour qu'une opération réussisse, ce n'est pas seulement ce que nous nommerions son tour de main qui est nécessaire : c'est la vertu même qui est dans sa main. Ce n'est pas son adresse spéciale qui le recommande ; c'est le pouvoir d'efficacité qu'il a. Ce pouvoir d'efficacité, il l'a non seulement dans sa main, et il le manifeste par ses gestes ; il l'a également dans sa parole qui agit avec une vigueur que la parole des autres n'a pas. Cette vertu mystérieuse qui s'attache à lui ou qui en rayonne se communique à toutes les conditions qu'il exige pour l'accomplissement de l'opération tentée.

Ces conditions, du moment qu'elles sont indiquées et imposées par lui, participent d'une certaine façon à son pouvoir propre. Il en est de même pour toutes les formules qu'il emploie. Du moment où il intervient, nous ne sommes plus, avec ces conditions et ces incantations, sur le chemin qui conduit l'esprit à imaginer une puissance occulte qui serait en elles ; on ne doute plus de l'existence et de l'action de cette puissance. Il n'est pas jusqu'aux lois de similarité et de sympathie qui, d'une certaine façon, ne

participent à tout cet extraordinaire. L'analyse psychologique à laquelle nous nous sommes livré ne nous autorise-t-elle pas à supposer que l'idée du magique a surgi dans l'humanité du moment où il y a eu parmi elle, par suite d'une inévitable division du travail, un professionnel auquel s'adressaient les hommes en quête d'un résultat difficile à obtenir?

CHAPITRE IV

LA MAGIE DE LA BÉNÉDICTION ET DE LA MALÉDICTION

Nous voudrions, au risque d'interrompre momentanément la marche de nos recherches, relever quelques faits qui révèlent dans l'histoire sociale de l'humanité le rôle de premier plan qui a été joué par la magie du désir exprimé ou magie des formules d'incantation au sens le plus général du mot.

I

La magie en général, la formule magique en particulier, sont des armes au service des faibles. Comme toutes les armes, elles peuvent servir à l'attaque comme à la défense, mais, précisément en raison de ce qu'on pouvait redouter d'elles, elles ont protégé des êtres qui, sans cette ressource, n'auraient pas pu se protéger eux-mêmes. Le mystère inquiète. Qui sait les pouvoirs extraordinaires, — on n'ose pas dire surnaturels — qu'il abrite? On ne se fait pas faute d'en attribuer bon nombre à la femme. Ces pouvoirs peuvent se manifester de bien des manières.

Ces pratiques redoutables constituent, pour le sexe faible, un privilège dans lequel il excelle. Avec l'âge, l'expérience et l'habileté dans l'art de nuire à qui l'on en veut ne cessent de s'accroître. Voilà pourquoi les vieilles femmes sont plus à craindre que les jeunes. Les témoignages pullulent sur ces faits. Mais pourquoi aller les chercher bien loin? N'est-il pas constant que, dans les représentations populaires de nos pays, les sorcières apparaissent comme vieilles? Et lorsqu'une femme âgée est affligée

d'un visage un peu rébarbatif, on lui trouve aisément un air de sorcière. Se figure-t-on les sorcières de Macbeth sous les traits de jeunes personnes affriolantes?

Ce que l'on redoute, chez ces ouvrières de maléfices, ce sont les pratiques infiniment variées dont elles possèdent le secret; mais ce sont surtout les paroles méchantes dont elles savent accompagner un regard déjà chargé de haine, ce sont les sorts qu'elles jettent en prononçant une malédiction, c'est-à-dire les sons malveillants que leur « langue de vipère » peut proférer. Les pouvoirs surnaturels qu'elles possèdent sont tels qu'on a peur de les initier aux rites et aux prières de la religion. Un vieillard l'explique à Batchelor, l'auteur d'un livre estimé sur les Aïnos et leur folklore : « Aussi bien que les hommes, les femmes étaient autorisées jadis à adorer les dieux et à participer à tous les exercices religieux; mais nos ancêtres honorés et avisés le leur défendirent, parce qu'ils pensèrent qu'elles pourraient tourner leurs prières contre les hommes et plus particulièrement contre leurs maris » (1). Les Santal redoutent également l'influence que leurs femmes seraient capables d'exercer sur les dieux si elles en savaient les noms; aussi ont-ils soin de ne pas les leur révéler. Westermarck n'hésite pas à expliquer par les puissances magiques la prérogative qu'a la femme d'étendre sa protection sur toute personne qui se réfugie près d'elle et qui s'y trouve comme dans un lieu d'asile. La peur qu'inspirèrent ses malédictions est certainement, d'après lui, à l'origine de ce privilège. C'est possible et même probable; mais les témoignages recueillis sur ce point ne permettent pas d'être aussi formel.

II

Il y a un faible d'une espèce spéciale : c'est le pauvre, l'indigent. Un sentiment spontané, en face de son infor-

(1) WESTERMARCK, p. 663, note.

tune, est de le secourir, de lui faire partager, par exemple, la nourriture dont il est dépourvu. La question est de savoir dans quelle mesure les sentiments altruistes se manifestent dans la vie du non-civilisé. Une théorie très répandue fait du non-civilisé un homme, sans doute solidaire avec son clan, toujours prêt à lui venir en aide, comme à compter sur lui dans le besoin, mais incapable d'éprouver de la sympathie pour les personnes qui souffrent et qui ne sont pas de son clan. Ce qui est certain, c'est que, dans ces collectivités, on constate, avec étonnement, que la solidarité ne dépasse pas les limites d'un milieu étroit, que la sympathie ne s'éveille pas devant l'étranger, et que l'indifférence aux souffrances d'autrui atteint les proportions d'une cruauté froide. Ici encore, il y a lieu de considérer le rôle que peuvent jouer, dans la vie des sentiments qui nous paraissent les plus spontanés, la croyance à l'action irrésistible de certaines paroles prononcées. Westermarck a constaté qu'au Maroc personne ne viendrait manger devant d'autres sans partager avec eux. C'est que ceux-ci, s'ils avaient le mauvais œil, pourraient empoisonner la nourriture. Ce maléfice agit autant par la voix que par les yeux.

La malédiction est, entre les mains du pauvre, une arme terrible, de même que l'acte de bénir est pour lui un moyen sûr de manifester sa reconnaissance.

III

La manifestation d'altruisme qui frappe le plus dans les sociétés primitives, c'est l'hospitalité. Au fond, on ne saurait s'en étonner. On ne se représente pas comment aucun échange, soit matériel, soit spirituel, aurait été possible, si peu que ce soit, sans la pratique de ce qui nous paraît comme une vertu particulièrement aimable. On peut dire que le développement de l'hospitalité a été en

sens inverse de la complication sociale et de la division du travail. Avec la création des auberges et des hôtels, l'hospitalité est de moins en moins pratiquée. Elle est, au contraire, la règle dans les sociétés où l'étranger arrivant serait sans feu ni lieu, sans nourriture d'aucune sorte, s'il ne devenait l'hôte de quelqu'un. C'est par les hôtes que pénètre dans chaque milieu la connaissance de peuples inconnus, de coutumes qui étonnent d'abord, puis qui sont imitées, d'objets dont on ne soupçonnait pas l'existence et qu'on se met à désirer. L'hospitalité a été un grand facteur du progrès humain. Qu'est-ce qui en a favorisé le développement? Ce n'est certes pas la conscience que les hommes pouvaient avoir de son utilité, ni l'intelligence du rôle qu'elle devait jouer dans la marche des idées ou dans la diffusion des sentiments.

Dans le phénomène dont il s'agit, l'intérêt entre certainement autant, peut-être plus, qu'un altruisme spontané ou réfléchi. Cet intérêt peut présenter une quantité de formes. Ce sera peut-être l'attente d'un cadeau, d'un souvenir précieux qui sera laissé par l'hôte. Lorsqu'Ulysse fut reçu chez les Phéaciens, Alkynooos, avant de se séparer de lui, lui donna lui-même de riches présents et engagea les autres rois à en faire autant. Jamais on ne se sépare d'un hôte sans lui faire les présents de l'hospitalité. « Ces vertus hospitalières, remarque Louis Ménard (1), ne sont pas le privilège des rois et des riches; chacun les pratique en proportion de ses ressources. Eumée trouve sa condition heureuse, puisqu'il a de quoi manger, boire, et donner aux vénérables indigents; il reçoit Ulysse sous son toit et le fait asseoir à sa table, « car les étrangers et les pauvres viennent de Zeus, et les faibles dons qu'on leur fait lui sont agréables ». Il peut y avoir aussi dans l'hospitalité accordée l'espérance d'un lien créé avec un étranger puissant. « L'hospitalité, dit encore Louis Ménard; établit entre les

(1) *La Morale avant les Philosophes*, p. 168.

hommes un lien sacré qui se transmet aux enfants comme un héritage. La guerre même ne peut le rompre : Glaucos et Diomède, en apprenant que ce lien existait entre leurs ancêtres, échangent leurs armes et déclarent qu'ils s'éviteront dans la mêlée. »

Quelque importantes que soient ces causes qui favorisent l'hospitalité, elles ne sont pas les seules à agir. Dans une foule de cas, on pense à quelque chose d'infiniment plus important que l'espérance d'un cadeau : la chance heureuse que l'hôte porte avec lui et que l'on nommera une bénédiction, ou la crainte du malheur que l'homme mal accueilli pourrait jeter sur les gens qui se seront rendus coupables de cette faute. On attribue souvent à une influence mystérieuse ce qui n'est que l'effet d'une coïncidence.

« D'une façon générale, dit Doutté (1), l'étranger est un magicien. De même qu'en français les mots « étranger » et « étrange » se rapportent à la même racine, de même en arabe le mot *gherib* veut dire à la fois « étranger » et « étrange » ; et il en est sans doute ainsi dans beaucoup d'autres langues.

Et voilà pourquoi, chez le non-civilisé, une véritable angoisse surgit à l'approche d'un inconnu. Qu'apporte-t-il avec lui ? Une influence de bonheur ou une influence de malheur ? « Quand tu vins pour la première fois, disait en 1888 le roi Lewanika au missionnaire Coillard, les barotsés, soupçonneux de tes intentions, se hâtèrent de consulter les osselets et d'administrer le *muati* (un violent poison) à une quantité de poules. Les unes moururent, les autres pas ; d'où les messages ambigus qui te furent transmis. Ils n'osaient pas t'interdire franchement l'entrée du pays et pourtant ils avaient peur de te recevoir » (2).

Rien ne distingue les hommes qui sont investis de pouvoirs mystérieux. On ne sait jamais si l'hôte que l'on reçoit

(1) *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, p. 49.

(2) FR. COILLARD, *Sur le Haut-Zambèze*, p. 302.

n'appartient pas à cette catégorie intimidante. Les Aïnos disent : « Ne traitez jamais un étranger à la légère, car vous ne savez pas qui vous recevez » (1).

Il est presque inutile de faire remarquer que cette influence bonne ou mauvaise de l'étranger passe souvent par le canal de ses paroles, qui sont des bénédictions ou des malédictions.

IV

Qu'y a-t-il au fond de cette croyance à l'action magique des paroles prononcées avec bienveillance ou avec haine? Les effets sociaux n'en sont pas médiocres. Il importe d'en distinguer l'essence. Les mots de « bénédiction » et de « malédiction » appartiennent, de nos jours et pour nous, à la langue religieuse. En a-t-il toujours été de même?

« Bénédiction » et « malédiction » sont des espèces du genre « incantation ». L'incantation est l'émission d'une puissance mystérieuse qui a sa force en elle-même. Cette force est une vertu attachée aux mots. Une fois les mots prononcés, cette vertu se dégage d'eux et de l'individu qui les a proférés, et elle va produire au loin des effets de vie ou de mort. C'est une force analogue à toutes celles que l'on constate dans les phénomènes magiques. Un objet tabou ne tient pas son efficacité d'une volonté qui lui est inhérente. Il agit par une sorte d'énergie mécanique qui se dégage automatiquement. L'efficacité d'une malédiction est du même ordre; elle consiste, pour ainsi dire, en un miasme qui blesse ou détruit tous ceux auxquels elle s'attache. En fait, « tabouer » un objet, le déclarer tabou, et attendre de cette déclaration un effet, n'est-ce pas charger cet objet d'une malédiction? Quiconque le touchera, même involontairement, en sentira la décharge et pour ainsi dire la morsure.

(1) WESTERMARCK, p. 580.

Bien des faits montrent que, primitivement, l'incantation était bien considérée comme quelque chose de quasi-matériel, en tout cas capable d'agir par elle-même. C'est ce qui nous explique qu'elle puisse être déposée sur un objet qui en deviendra le siège. N'y a-t-il pas un souvenir de cette croyance dans la scène qui nous est rapportée dans le Deutéronome et dans le livre de Josué, au cours de laquelle les bénédictions qui doivent descendre sur Israël fidèle à la loi sont placées sur le mont Garizim, tandis que les malédictions qui sont destinées à l'Israël infidèle sont placées sur le mont Ebal (1)?

Dans les traditions relatives à Isaac, Esaü et Jacob, la bénédiction et la malédiction apparaissent comme des énergies qui ont une existence séparée et agissent par leur vertu propre. Si bien qu'Isaac, ayant béni Jacob, est lié par son acte et ne peut pas le révoquer. Il a donné sa bénédiction tout entière au fils qui l'a circonvenu. Esaü a beau lui demander : « N'as-tu pas réservé de bénédiction pour moi?... N'as-tu que cette bénédiction, mon père? », Isaac ne peut plus rien pour lui. La bénédiction existe indépendamment de celui qui l'a prononcée, et elle déroule automatiquement ses conséquences.

« Les Arabes, dit Westermarck (2), au moment où quelqu'un les maudit, se couchent parfois sur le sol, afin que la malédiction vole par-dessus leur corps et ne les frappe point. »

Il nous faut remarquer également que le serment a souvent une valeur d'incantation. Il est en effet toujours accompagné d'une malédiction conditionnelle : celle-ci doit produire ses effets si le serment est violé. Elle les produit automatiquement; le parjure déclenche immédiatement l'action de la malédiction prononcée. Voilà pourquoi l'homme qui prête un serment est dans une situation

(1) Deutéronome, XI : 29 et XXVII : 12. — Josué, VIII : 33.

(2) WESTERMARCK, p. 60.

spéciale. Il inspire autour de lui une certaine crainte; il n'est pas encore un maudit, mais il peut le devenir d'un moment à l'autre. Le contact de quelqu'un qui risque de devenir maudit est presque aussi dangereux que celui de l'homme déjà maudit. Un serment est toujours matière à de graves soucis pour les Bédouins; on dirait qu'ils en attendent des conséquences d'ordre surnaturel... Même pour défendre son droit, un Bédouin se résoudra rarement à prêter un serment solennel devant le cadi ou devant le tombeau d'un cheik ou d'un saint, comme on l'en requiert quelquefois; et il préférera perdre une petite somme que de s'exposer aux conséquences redoutées d'un serment (1) ».

Cette conception du serment nous aide à comprendre un important fait social, et surtout à ne pas l'interpréter faussement. Sous l'influence des souvenirs persistants du Moyen Age, nous sommes portés à considérer les ordalies comme des « jugements de Dieu », comme des façons naïves, et même grossières, d'en appeler, au milieu des ténèbres d'enquêtes difficiles à conduire, à une puissance qui voit tout, qui sait la vérité et qui est capable de la manifester. Or, c'est là une grave erreur. Les ordalies ont bien fini par avoir ce caractère; mais elles ne l'ont pas possédé toujours. Elles ne l'ont acquis que progressivement, et même assez tard. Ce qui en a été le fondement primitif, ce qui, durant des siècles, en a fait la force, c'est tout simplement le serment, ou plutôt les imprécations qui en étaient le complément nécessaire, la malédiction par laquelle on invoquait sur soi la défaite et la mort pour le cas où l'on ne dirait pas la vérité. On n'a que l'embarras du choix entre les formules qui s'associent aux ordalies. Les Kandhs jurent sur une peau de lézard en disant : « Puissé-je, si je mens, porter comme elle des écailles ! » ou sur la terre d'une fourmilière en disant : « Puissé-je, si je mens, être réduit comme elle en poussière ! » Les mêmes Kandhs prêtent serment sur

(1) WESTERMARCK, t. I, p. 62.

la peau d'un tigre en appelant sur le parjure la destruction par cet animal. Elles sont efficaces par la seule vertu qui agit en elles. C'est toujours la même conception de la parole efficace et contraignante dont nous avons vu tant d'exemples.

CHAPITRE V

ORIGINES PSYCHOLOGIQUES DE LA CROYANCE A LA MAGIE

Au point où sont parvenues nos analyses, la croyance à la magie pénètre dans une âme humaine par la brèche qu'ouvre un phénomène insolite. Elle met l'esprit en présence d'une causalité supérieure à celle que, sans y réfléchir, il constate tous les jours autour de lui. Il faudrait, semble-t-il, pousser cette enquête un peu plus loin et un peu plus profond. Mais comment faut-il l'entreprendre? Sur quel sujet convient-il de la faire? Souvenons-nous d'une observation que nous avons déjà rencontrée. Nous avons vu ce que l'idée de la magie tient de l'existence du magicien, du professionnel qui, à un certain moment, intervient dans la production des phénomènes magiques. La question est de savoir comment lui-même parvient à ce rôle qu'il joue. Il est probable que ce qui se passe en lui est de nature analogue à ce qui se passe chez ceux sur qui il agira, et comment, pour que cette action s'exerce, il est nécessaire qu'il y ait accord profond et harmonie entre ce qui se produit chez lui et ce qui se produit chez ceux qui vont être ses clients. Ne faut-il pas aller plus loin et se demander si, en lui, les phénomènes psychologiques dont il s'agit n'ont pas tout simplement une ampleur particulière?

Notons tout d'abord qu'il est assez naturel qu'on ait été souvent tenté d'accuser cet homme de charlatanisme. « Même dans des cas les plus simples, dit Mackenzie, les *lingaka* s'efforcent d'imprimer dans les esprits la croyance que, tout en donnant des médicaments, c'est eux, et non pas ces médicaments, qui sont cause de la guérison. Ils

prétendent agir magiquement sur la maladie par le pouvoir qu'ils possèdent et ils ne la guérissent pas par le simple effet des drogues (1) ».

« Je rencontrai chez les Barolong, raconte le missionnaire Moffat, un faiseur de pluie qui me prit en affection, en retour de quelques services que je lui avais rendus, et qui se mit avec moi sur le pied de l'intimité avant de savoir qui j'étais. Quelques remèdes que je lui avais donnés lui ayant fait du bien, il me regardait comme un docteur de ses collègues. Il me dit un jour en réponse à quelques observations de ma part : « Il n'y a que des hommes sages qui puissent être faiseurs de pluie; car il faut beaucoup de sagesse pour tromper un si grand nombre d'hommes; vous et moi, ajouta-t-il finement, nous savons ce qu'il en est » (2).

Dans la plupart des cas, ce demi-charlatan se prend tout le premier au piège de ses propres fraudes. Les témoins les plus sévères n'hésitent pas à le reconnaître. « Beaucoup de sorciers, dit Sproat à propos des Ahts du nord-ouest de l'Amérique, croient réellement qu'ils possèdent une puissance surnaturelle. Et pendant leurs préparatifs et leurs cérémonies, ils supportent certainement une fatigue excessive, de longs jeûnes et une excitation mentale longuement prolongée (3). »

John Williams, qui n'est pas suspect de sympathie pour les magiciens indigènes, pensait de son côté qu'ils se croient doués de pouvoirs mystérieux et supérieurs à ceux des hommes ordinaires (4).

(1) *Ten years North of the Orange Rivers*, p. 389.

(2) R. MOFFAT, *Vingt-trois ans de séjour dans le Sud de l'Afrique*, pp. 198-199.

A propos de cet individu, Moffat nous fait part des observations suivantes : « Les faiseurs de pluie, comme j'ai eu souvent l'occasion de l'observer, sont des hommes au-dessus de l'ordinaire, et c'est la conviction de leur supériorité qui leur donne un si grand ascendant sur ces peuples ignorants. Comme ils sont ordinairement étrangers, ils ne risquent rien à exagérer prodigieusement leurs anciens exploits.

(3) *Scenes and studies of savage Life*, p. 170.

(4) *Polynesian Researches*, t. II, p. 226.

Mais dans quelle mesure sont-ils sincères? On ne peut jamais dire qu'ils le soient absolument. Comment le serait-il, ce sorcier Mokulu qui, possédant déjà vingt-huit femmes et ayant acheté, pour l'épouser, une jeune chrétienne, accusa celle-ci, pour essayer de vaincre sa résistance, d'avoir été ensorcelée par le missionnaire catholique et, au cours d'une cérémonie atroce, feignit de découvrir dans des plaies qu'il avait faites, la pierre dont la substance magique devait lui avoir endurci le cœur? Comment croire à la sincérité de ce prestidigitateur sanguinaire (1)?

Pour nous en tenir à des cas moins tragiques, les demi-charlatans qui font le métier de guérisseurs savent fort bien que ce qu'ils prétendent extraire, par exemple, du corps de rhumatisants, n'est qu'un ou plusieurs cailloux qu'ils tirent de leur bouche. M. Howitt raconte qu'un de ces sorciers murring, à propos des pierres de quartz qu'il sortait de sa bouche en prétendant les sortir du corps du malade, lui disait : « Je sais à quoi m'en tenir. Je sais où on les trouve (2). »

Tous ces témoignages ne signifient pas que le sorcier ne prend jamais au sérieux ses tours de passe-passe. Un rôle de ce genre ne peut pas être adopté sans que celui qui l'adopte oublie à certains moments qu'il joue vraiment un rôle. Il est souvent la première dupe des gestes d'escamoteurs qu'il fait. Ce qui l'aide à se convaincre, c'est que, pendant qu'il joue sa comédie parfois tragique, il croit lui-même à la magie. Il triche un peu avec elle; n'étant pas sûr d'obtenir tout ce qu'il veut par ses pratiques, il les aide un peu; il s'efforce d'agir sur l'esprit de ceux qui le regardent. Il se met aussi dans la tête que certains de ces actes sont accomplis par lui, d'une façon mystérieuse,

(1) Ce récit nous a été communiqué par le R. P. Pinard de La Boullaye, qui l'a emprunté lui-même au livre du R. P. FRAESSLÉ, *Meiner Urwaldneger Denken und Handeln*. Ces pages contiennent tout le récit d'une conversion, celle d'Élisabeth Sina, et de son tragique dénouement.

(2) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, p. 95.

à son propre insu, pendant son sommeil. Il ne faut pas oublier qu'en Afrique les personnes accusées d'avoir « mangé le cœur » d'un individu s'inclinent, sans hésiter, devant l'accusation, admettant d'emblée leur propre culpabilité. Pourquoi le magicien ne croirait-il pas, lui aussi, avoir fait une opération dont la possibilité n'est mise en doute par personne? Le chamane esquimo, sauf exception, ne doute pas de la réalité de ses voyages souterrains ou célestes. Et, en effet, à des esprits qui acceptent la biprésence comme toute naturelle, pourquoi ces voyages paraîtraient-ils incroyables? Le fait que le chamane est resté étendu sur sa couche n'empêche pas qu'il ne se soit transporté dans la lune, ou au fond de l'océan (1).

Rien n'est plus intéressant que les confidences faites à M. Knud Rasmussen par le chamane esquimo Aoua. Celui-ci ne confesse pas la part de charlatanisme qu'il peut y avoir dans ses pratiques, mais il nous révèle le fond d'une pensée qui croit à la magie. L'homme, d'après lui, est entouré d'une foule de dangers, de quantité de menaces effrayantes. Devant tous ces dangers, il n'y a pas d'autre moyen de lutter que de se conformer scrupuleusement aux traditions léguées par les générations antérieures et qui se donnent toutes pour protectrices. En dépit de ce qui les entourait et les menaçait sans cesse, les ancêtres ont réussi à vivre et à transmettre la vie. Par conséquent, il faut juger bonnes ou salutaires les prescriptions ou interdictions qu'ils ont laissées. Les ancêtres ont survécu à tout, c'est un fait, et ce fait est révélateur de l'efficacité de ce qu'ils ont observé. En les observant à son tour, leur descendant se protégera également. Le ressort de la vie mentale de ce chamane, c'est, selon lui, la peur. Tout est à la fois significatif et très clair dans cette conversation. Ne craignons pas d'en reproduire une partie. Tous les détails y sont inté-

(1) LÉVY-BRÜHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, pp. 131-132.

ressants, même ou plutôt surtout ceux où l'indigène ne parle pas de la magie proprement dite, mais dévoile les questions qu'il se pose et l'angoisse dans laquelle il vit : « Nous traversions une période de froids exceptionnellement rigoureux... Aoua me dit : « Pour bien chasser et vivre heureux, l'homme a besoin d'un temps calme. Alors, pourquoi cette bourrasque de neige continuelle et toute cette peine inutile pour celui qui recherche sa nourriture et celle des siens? Pourquoi? Pourquoi? »

« Nous étions sortis juste au moment où les chasseurs rentraient. Ils marchaient par groupes et, penchés en avant, luttèrent difficilement contre la tempête. Aucun ne remorquait de phoque. Toute la journée, ils avaient peiné en vain.

« Je ne pus répondre au « pourquoi? » de Aoua que par un silencieux hochement de tête. Il me conduisit ensuite dans la demeure de Kuvdlo. La petite lampe à huile brûlait très bas, sans répandre la moindre chaleur, et plusieurs enfants grelottants étaient blottis dans un coin de la banquette, sous la peau de renne. Aoua me fixa à nouveau et me dit : « Pourquoi faut-il qu'il fasse froid et mauvais ici? Pourquoi? »

« Je ne répondis pas. Alors il m'emmena chez sa vieille sœur Natseq qui, étant malade, habitait seule une petite cabane de neige. Elle était maigre et épuisée. Elle parut même ne pas s'apercevoir de notre présence. Une toux mauvaise secouait tout son corps et faisait présager une issue fatale.

« Pour la troisième fois, Aoua me regarda et dit : « Pourquoi faut-il que les hommes soient malades et souffrent? Nous redoutons tous la maladie. Ma sœur que voici n'a, de mémoire d'homme, rien fait de mal. Elle a vécu longtemps et mis au monde des enfants sains et robustes. A présent, la voici condamnée à souffrir jusqu'au terme de ses jours. Pourquoi? Pourquoi? »

« Là-dessus, nous rentrâmes au logis pour reprendre l'entretien interrompu. « Tu vois bien, me dit alors Aoua, que tu n'es pas non plus en état de nous rien expliquer quand

nous te demandons pourquoi la vie est ainsi faite. Et il ne peut en être autrement. Tous nos usages viennent de la vie et vont à la vie. Nous n'expliquons rien, nous ne croyons rien, mais dans tout ce que je viens de te montrer est incluse notre réponse. Voilà pourquoi nos pères, au cours des âges, se sont armés de préceptes qui sont fondés sur l'expérience et la sagesse de nombreuses générations. Nous ne savons pas comment, nous ne savons pas pourquoi, mais nous les suivons afin de vivre exempts de soucis. Et malgré tous nos voyants, nous sommes si ignorants que nous craignons tout ce qui est inconnu. Nous craignons tout ce qui est autour de nous, et nous craignons ce que nous connaissons par les récits et les mythes. Voilà pourquoi nous avons nos usages. Voilà pourquoi nous observons notre tabou » (1).

Dans ce récit du chamane Aoua, nous voyons avec précision ce qui est au point de départ de la croyance magique. Gardons-nous bien de donner trop d'importance aux « pourquoi ? » posés avec obstination par le chamane. Il est clair que le principe de causalité est bien éveillé en lui et qu'il ne demande qu'à l'exercer. Mais on risquerait alors de se représenter le phénomène comme trop essentiellement intellectuel. Il est très évident que celui-ci n'est excité à entrer en exercice que par un état affectif qui, le plus souvent, est un état de peur. La peur ne va pas sans un désir ardent que la cause de la peur soit annihilée ou paralysée. Quand cet état n'est pas exclusivement la peur, il est encore un désir, un appétit de certaines choses, de nourriture, par exemple. Or, il est tout naturel que crainte ou appétit s'exprime par des vœux. Dans certains cas, le vœu porte sur la réalisation d'une espérance; dans d'autres cas, sur la suppression de la crainte. Un cri spontané sera donc : « Que ceci soit ! » ou « Que ceci ne soit pas ! »

(1) Knud RASMUSSEN, *Du Groënland au Pacifique*, pp. 181-183. Traduction Cécile LUND et Jules BERNARD.

« Suivant une loi psychologique bien connue, écrit M. Lévy-Brühl, toute émotion un peu forte se traduit aussitôt dans les mouvements du corps et dans les sons émis par la voix. Inversement, cette expression musculaire et vocale réagit à son tour sur l'émotion, et l'accroît : double effet dont l'intensité se multiplie lorsque l'émotion est collective, chacun des acteurs et des spectateurs percevant les mouvements des autres et entendant leur voix » (1).

Et voilà pourquoi, dans toutes les sociétés, les âmes simples parlent, si j'ose dire, ce qu'elles font. Un homme ne tirera pas une flèche ou ne lancera pas un javelot sans traduire par des mots ou par un cri le désir qu'il éprouve. Il lui recommandera de ne pas manquer son coup. De fait, la précision avec laquelle il lancera son arme sera proportionnée au désir qu'il a d'atteindre son ennemi ou son gibier. Et en exprimant son désir, il l'aura encore intensifié; il y a plus de chances pour que son coup porte que s'il n'avait pas exprimé son vœu. Une association se créera entre l'expression du désir et sa réalisation. L'expression apparaîtra comme une cause de la réalisation. Le sorcier que nous avons imaginé est très psychologue. Il verra cette association; il conseillera de s'en servir; s'il ne voit là qu'une association, ce ne sera pas pour lui une raison de ne pas donner le conseil. Mais il ne faut pas exagérer sa perspicacité; il peut être, lui-même le premier, la dupe d'une liaison qui est à peu près constante. En tout cas, il y a chez celui qu'il conseille une prédisposition toute naturelle à accepter son conseil comme celui d'une pratique efficace. « Des explications mystiques viennent très vite fortifier ces pratiques, les prolonger, et même les multiplier. »

N'y a-t-il pas là l'origine possible de nombre de pratiques conseillées par le sorcier et qui semblent toutes naturelles à ceux à qui ils les conseillent?

Nous nous rapprocherons encore plus de la création du

(1) LÉVY-BRÜHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, p. 133.

magicien si nous observons que ce ne sont pas simplement des gestes et des paroles qui accompagnent naturellement les émotions intensives, mais, dans bien des cas, le chant. C'est très sensible chez les Maoris. L'ouvrage de M. Elsdon Best est très net sur ce point :

« Toutes les fois que les émotions du Maori sont excitées, il est porté à se livrer au chant. Par suite, on observera ces formes d'expressions dans les occasions même les plus prosaïques. La forme de récit la plus simple, même chez un enfant, s'accompagne de modulations qui le rendent euphonique et agréable à l'oreille. C'est là un aspect de la mentalité maori que l'auteur voudrait pouvoir rendre sensible au lecteur » (1). « Rien n'était trop trivial pour servir de thème à un chant. Dans un recueil manuscrit contenant à peu près 400 chants indigènes, j'en note un qui fut composé par un pêcheur qui avait perdu son hameçon... Un des plus singuliers a été composé pour pleurer la mort d'un porc qui, en disparaissant, avait laissé dans le monde des vivants un grand nombre d'amis inconsolables. C'était le premier porc que la tribu eût acquis... Presque tous les indigènes sont chanteurs, à la façon de leur race » (2).

En outre, le primitif ne donne pas seulement à son émotion cette expression vocale. A moins qu'il n'ait une raison pour la dissimuler (comme il fait souvent pour la colère), il la joue, il la mime. « La mimique, dit M. Willoughby, est aussi naturelle aux primitifs que la parole. Quand, en célébrant un culte, ils cherchent à soulager l'émotion qui les oppresse, ils se mettent instinctivement à donner une représentation dramatique de leurs besoins et de leurs désirs. En temps de sécheresse, un homme se rendra au tombeau d'un ancêtre, en prenant avec lui le seau à lait, la courroie qui lie les jambes de la vache que l'on va traire, ou quelque autre objet de pareille destination; il se tiendra au-dessus du tombeau, et priera le mort de faire en sorte

(1) Elsdon BEST, *The Maori*, II, p. 135.

(2) *Ibid.*, pp. 141-142.

qu'ils soient employés de nouveau. Les battements de mains, et cette curieuse ululation que seules les femmes bantou peuvent produire comme il faut — (ce sont là deux façons de saluer le roi) — et même la danse sont entièrement associés à la louange. Un indigène fort intelligent, dans une lettre à moi adressée, va jusqu'à dire que les chants de guerre, et d'autres tristes occasions, sont « les seuls » qui ne soient pas chantés avec les pieds » (1).

Au fond, le sorcier qui recommande l'observation de certaines conditions pour que l'action magique réussisse, recommande des choses qui sont spontanément admises par tous ceux auxquels il adresse ses conseils. Il n'y a pas, en réalité, entre sa mentalité à lui et la mentalité des assistants, une grande différence. On peut voir en lui, comme sous un verre grossissant, ce qui se produit dans la mentalité du vulgaire. Il ne fait que traduire en ordres ce qui avait déjà frappé l'homme banal, l'homme ordinaire.

Pour Sir James Frazer, la magie est tout simplement la science et la philosophie puériles du primitif. Il n'y a, dans son cas, que mésintelligence de lois purement naturelles et qu'extension abusive des relations causales. M. Marett trouve cette explication superficielle et cette psychologie associationniste un peu courte. « Pourquoi, demande-t-il, les primitifs considèrent-ils certaines associations, et pas d'autres, comme opérantes et efficaces? Pourquoi, dans la mentalité du sauvage, tel acte mimé, tel symbole a-t-il, en magie, et rien que là, un effet considéré par tous comme réel et merveilleux? » M. Frazer ne répond pas à ces questions. Pour M. Marett, c'est en cela que son analyse psychologique est en défaut. M. Frazer pose un postulat : c'est que, dans la pensée du primitif, il n'y a pas de différence essentielle, au point de vue de leur infailibilité, de leur efficacité et de leurs caractères naturels, entre la loi

(1) Rev. W. C. WILLOUGHBY, *Race problems in the new Africa*, p. 76, dans LÉVY-BRÜHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, pp. 133-135.

sympathique qui préside à la magie, et celle qui régit le cours ordinaire des choses, entre la causalité magique et la causalité coutumière.

Ce postulat, M. Marett le repousse absolument. Tâchons de bien comprendre sa pensée. Prenons, par exemple, ce que fait un sorcier australien qui veut nuire à un ennemi. Il chargera d'une sorte de force magique un javelot minuscule. Cette force magique qu'il nomme *arungquilha* n'est pas, à proprement parler, un objet, c'est une puissance maléficiante. Elle est enfermée dans un certain propulseur à javelot de taille réduite, et peint d'une façon particulière. Si quelqu'un, chez les Aruntas, veut faire du mal à un homme qu'il déteste, il se fabrique des javelots minuscules qu'il jette contre ce qu'on appelle « les rochers d'Undiaras », qui sont, à ce qu'on croit, les intestins pétrifiés d'un ancêtre mythique; au contact de ces rochers, comme aussi au contact du propulseur spécial, les javelots se chargent d'*arungquilha*, et il suffit de les lancer, au moment qu'on voudra, dans la direction de celui à qui l'on en veut, pour que son corps se couvre de pustules douloureuses, et même qu'il meure.

L'*arungquilha*, comme on le voit, est une force expansible, projetable et dirigeable à volonté; il suffit, pour charger un objet d'*arungquilha* et le transformer en sort mauvais, de l'incanter, ce que toute personne peut faire (Saintyves, p. xxxvi). Ce sont surtout les sorciers qui usent de ce procédé. Essayons de comprendre le phénomène psychologique qu'il y a sous une action de ce genre. Servons-nous, pour exprimer cette idée de M. Marett, du résumé qu'en a donné le P. Bouvier dans les *Recherches de Science Religieuse* :

« Quand un sorcier australien, selon les rubriques prévues, dirige vers la hutte lointaine d'un ennemi la pointe meurtrière de son arme, quand il fait passer dans son incantation l'expression impérieuse de son désir, quand il pense par ce moyen, et grâce à cet instrument tout symbolique,

atteindre une fin très réelle : la mort de son ennemi ; quand la victime, mise au courant de cette scène impressionnante qui se passe loin d'elle, mais dont elle est l'objet direct, se sent soudain liée irrésistiblement par cette incantation, et comme frappée au cœur par un trait mystérieux, — c'est se jouer à la surface des faits que de tout attribuer, chez les deux acteurs de ce drame tragique, à une même foi pseudo-scientifique, nullement mystique, dont l'objet serait seulement l'efficacité sympathique du semblable sur le semblable, du signe sur la chose signifiée. Comme si le sauvage le plus grossier pouvait confondre, du point de vue de l'efficacité et de la nécessité mécanique, le geste réaliste qu'il fait à la guerre quand il perce de son dard la poitrine nue de son ennemi, et cette passe mystérieuse qui va, par un chemin dont il renonce à connaître le cours occulte, comme « projeter » dans l'espace son ordre de mort et le rendre capable d'un effet que, clairement, à son départ, il n'avait pas encore ! L'acte magique est essentiellement un acte « projecteur ».

Sans doute, il est vrai de dire que, dans ce cas, le sauvage a illusoirement associé et attaché un effet à une cause, à un instrument qui n'était pas de soi capable de le produire. Mais pourquoi la foi aveugle en la réalité de cette association merveilleuse a-t-elle envahi le champ de sa conscience ? M. Marett essaie de le dire, mais sans donner à cette partie positive et constructive de sa théorie magique beaucoup plus qu'une valeur d'hypothèse et d'explication partielle. Il avoue qu'il raisonne un peu dans l'abstrait et qu'il a isolé, pour les commodités de l'analyse, un cas particulier de magie, précisément celui de l'incantation impérative. Dans ces circonstances, la formule magique incorpore un désir qui, n'arrivant pas à se réaliser par les moyens ordinaires, cherche à se projeter dans une sphère ultra-phénoménale... Soit l'Australien de tout à l'heure. Il est tout entier au désir de surpasser ses forces normales, tout brûlant de satisfaire sa vengeance et de nuire efficacement à

un ennemi qui lui échappe. En son âme, surexcitée par la passion, facilement les facultés supérieures seront comme anesthésiées au profit des facultés motrices et émotives. C'est l'heure favorable pour la genèse des associations où se mêle l'idée de sympathie. Parallèlement, il y aura comme un déclenchement d'automatismes anormaux. Dans cet état désordonné de tout son être, le sorcier n'a pas grand effort d'imagination à faire pour se croire en contact avec un monde « supranormal », où s'offrent à sa prise des forces mystérieuses, inaccessibles à l'homme dans les conditions ordinaires. Grâce à ces forces, le primitif prend confiance de pouvoir égaler son action à son désir.

Son ennemi « doit » périr. Une formule d'incantation incarne son désir. Un geste symbolique le dessine. Victime de sa propre autosuggestion, cet homme, des yeux de la foi, voit, en quelque sorte, son vouloir se détacher comme « un projectile spirituel » de son propre esprit, se charger de forces extraordinaires, à l'existence desquelles son désir le fait croire et, grâce à ce surcroît, aller vers un autre être humain qui est l'ennemi détesté. C'est une suggestion qui agit en lui, répétons-le. Mais, à l'autre bout de la chaîne, c'est encore une suggestion qui opère. Si l'ennemi menacé ne sait rien, il ne se passera rien d'extraordinaire; mais, s'il est mis au courant de ce que l'on fait contre lui, il est fasciné par la peur; il est sans force de contrôle sur ses facultés inférieures; il sent son vouloir défaillir. Il éprouve une telle peur qu'il croit à la force de ce qui lui inspire cette peur; il croit à ce supra-normal qui le menace; il se sent atteint par lui. Il ne cherche pas même à se garantir contre son atteinte. Ce supra-normal, M. Marett consent à l'appeler du terme mélanésien *mana*. Cette notion de *mana* a pris, depuis quelques années, une importance énorme. Il est temps de nous arrêter devant elle et de l'analyser.

CHAPITRE VI

AUTOUR DE LA MAGIE

LA NOTION DE MANA ET SES SIMILAIRES

La plupart des anthropologues cherchant à expliquer l'origine de la magie recourent à l'idée du *mana*. Comment a-t-on été amené à signaler cette notion, et en quoi consiste-t-elle?

Nous observerons d'abord, avec MM. Hubert et Mauss, dans leur *Théorie générale de la Magie* (p. 97), que jamais aucun magicien, aucun ethnologue non plus, n'a prétendu expressément réduire toute la magie à l'une ou l'autre des idées, soit de sympathie, soit de participation. Cela doit nous mettre en méfiance contre toute théorie qui essaierait d'expliquer par ces seules idées la croyance magique. Observons ensuite que, si les faits magiques constituent bien une classe unique de faits, ils doivent avoir un principe unique, seul capable d'expliquer la croyance dont ils sont l'objet. Il est facile de voir qu'aux différentes lois de la magie, il manque quelque chose pour expliquer, en définitive, l'action magique.

Cette observation de MM. Hubert et Mauss, nous la faisons nôtre en constatant que les formules de la magie sympathique : le semblable produit le semblable, la partie vaut le tout, le contraire agit sur le contraire, ne suffisent pas à rendre compte des effets que l'on veut obtenir, ou que l'on croit obtenir. Elles laissent en dehors d'elles un résidu qui n'est pas négligeable; leur action efficace suppose toujours la présence de conditions qui doivent être remplies.

Considérons un rite d'envoûtement dans une de ces

sociétés que M. Frazer nous représente comme étant dénuées de toute mystique, comme étant encore à l'âge magique de l'humanité, et chez lesquelles la loi de sympathie fonctionne régulièrement et seule. Nous y apercevons aussitôt, non seulement la présence de forces particulières, mais encore le mouvement qu'elles ont. Voici comment, chez les Aruntas, l'envoûtement de la femme adultère est censé agir.

Il y a proprement création d'une puissance mauvaise ou maléficiente; on en charge la pierre qui est censée représenter l'âme de la femme. Cette puissance mauvaise ou maléficiente, est simplement renforcée par le geste qui simule la mise à mort de la femme. Et finalement, c'est cette puissance qui est rejetée dans la direction du camp où la femme s'est enfuie, ou a été enlevée. Ce que l'on projette, c'est la force mauvaise qu'on vient de forger. De tout cela résulte qu'il faut distinguer entre la sympathie et la force magique. La sympathie n'est pas une force magique; elle est tout simplement la voie par laquelle passe cette force. Soit encore, pour prendre un autre exemple, tel de ces rites que l'on explique souvent comme des rites de sympathie par contact; par exemple le maléfice où la sorcière dessèche le lait d'une femme en embrassant son enfant. Pour tous ces cas, la croyance populaire fait attention, dans tous ces maléfices, beaucoup moins au contact qu'au mauvais œil et à la force magique de la sorcière ou de la fée malfaisante.

Faut-il comprendre cette force magique comme une propriété des choses considérées en elles-mêmes? Non, car elle dépend d'observances rituelles. Là où ces observances sont suivies, la propriété agit; par exemple, la plante à utiliser doit être cueillie sur le bord d'une rivière, ou dans un carrefour, à la pleine lune, à minuit, avec deux doigts, avec la main gauche, en l'abordant par la droite, après avoir fait telle ou telle rencontre, sans songer à ceci ou cela, etc., etc... Ces rites qui varient, dans une certaine

mesure, sont indispensables pour que les propriétés de la plante se manifestent et se fassent sentir. Ils sont la condition indispensable pour que soit mise en liberté et déclanchée la propriété à laquelle on croit. D'autre part, la notion de propriété nous conduit, si l'on peut dire, plus loin qu'elle même. On croit souvent que le contact avec un certain objet transporte immédiatement dans le monde magique. C'est l'effet que produisent, par exemple, les objets magiques, les miroirs magiques, les œufs pondus le Vendredi-Saint, etc... L'idée de force magique ne se ramène donc pas à l'idée d'une propriété que posséderait telle ou telle chose. Mais cette idée elle-même est plus près de l'idée de force que la formule sympathique. La propriété apparaît déjà comme une force que le rite dégage ou déclanche. C'est cette force magique que beaucoup d'ethnologues appellent aujourd'hui le *mana*.

Cette dénomination a été empruntée aux langues mélanésiennes. Ce mot de *mana* est commun à toutes ces langues. L'idée qu'il exprime a été admirablement observée et décrite par M. Codrington dans son ouvrage : *Les Mélanésiens* (p. 119 et suiv.). Ce mot semble être, à la fois, un substantif, un adjectif, un verbe. Un homme rencontre, par hasard, une pierre qui excite son imagination. Sa forme est singulière : elle ressemble à je ne sais quoi ; ce n'est sûrement pas une pierre comme les autres ; il doit y avoir du *mana* en elle ; ainsi raisonne-t-il à part lui, et il met sa pierre à l'épreuve. Il la dépose à la racine d'un arbre avec le fruit duquel elle a une certaine ressemblance ; ou bien il l'enfouit dans le sol quand il plante son jardin. Une abondante récolte sur l'arbre ou dans le jardin montre qu'il a raison : la pierre est *mana*.

Le mot est ici adjectif ; cela signifie que la pierre a cette vertu. « Ayant cette vertu », continue Codrington, « elle est apte à transmettre le *mana* à d'autres pierres. » Ce pouvoir n'est pas personnel en ce sens que l'indigène ne le personnifie pas ; mais, remarque Codrington avec précision,

« ce pouvoir, bien qu'impersonnel en lui-même, est toujours en relation avec quelques personnes qui le dirigent. Les *spirits* le possèdent tous; les *ghosts* généralement, et certains d'entre les hommes. Si une pierre est reconnue pour avoir une vertu surnaturelle, c'est parce qu'un esprit s'est uni à elle. Les os d'un mort ont avec eux le *mana*, parce que le *ghost* — c'est-à-dire, en anglais, un esprit désincarné, tandis que le *spirit* est un esprit dont la nature n'exige pas d'être uni à un corps — est uni aux os. Un homme peut avoir un lien si étroit avec un *spirit* ou un *ghost* qu'il a de même en lui du *mana*. »

Ce n'est pas *a priori* que l'on décide, autour d'un homme, s'il a, ou s'il n'a pas du *mana* : « Ainsi, toute réussite notable est une preuve qu'un homme a du *mana*. L'influence de cet individu dépend du fait qu'il a produit l'impression qu'en effet il en possède; par là, il devient un chef. »

Ainsi, le *mana* est, pour le Mélanésien, le principe merveilleux, étonnant, produisant des effets plus ou moins extraordinaires. Comme tel, dit le P. Pinard de la Boullaye, commentant Codrington, il dérive d'un monde supérieur; son existence est certaine puisqu'il agit; mais sa nature reste mystérieuse. On constate sa présence ou son absence, selon le succès ou l'insuccès, et l'on procède à des épreuves qui infirmeront ou confirmeront ce que l'on a cru constater.

Codrington ajoute : « Si un homme a été heureux dans une lutte, ce n'est pas la force de son bras, la promptitude de son coup d'œil, ou la fécondité en expédients qui lui a valu le succès. Certainement, pour l'en rendre capable, il a obtenu, associé à quelque amulette, le *mana* de quelque *spirit*, ou de quelque guerrier défunt. Si les porcs de l'homme se multiplient, et si ses jardins rendent bien, ce n'est pas parce qu'il est industriel, et parce qu'il prend soin de sa propriété, mais parce qu'il possède des pierres pleines de *mana* pour porcs et pour ignames. Évidemment, l'igname croit naturellement quand il est planté, c'est une chose admise (that is well known); mais il ne deviendra

pleinement prospère que si le *mana* entre en jeu (1). »

Notons ici une remarque du P. Pinard de la Boullaye au sujet des affirmations de Codrington. D'après celui-ci, il semble que ce ne sont jamais les causes naturelles qui expliquent le succès. La vérité est qu'il veut dire : « Ce ne sont pas seulement... » ou « quand le succès dépasse une certaine mesure, ce ne sont pas les causes communes qui expliquent cette exception » (2).

Ce qui donne à ces succès l'apparence d'être prodigieux, étonnants, ce qui frappe l'esprit des spectateurs et leur fait conjecturer une cause surnaturelle, ce n'est pas l'impossibilité où ils se trouvent de supposer une cause naturelle; le principe de causalité joue normalement chez eux, mais il s'applique à ce qui leur paraît tout simplement excéder le pouvoir des causes naturelles (3).

On a pu faire des observations analogues chez nombre de Polynésiens, en particulier chez les Maoris de la Nouvelle-Zélande. Eldson Best, dans *The Maoris*, page 386, note un raisonnement analogue au sujet du *mana*. L'induction est à peu près la même. Peut-être faut-il ajouter que le rattachement du *mana* à l'influence des dieux y est plus fortement marqué. « L'influence ou l'essence des dieux enveloppe ou pénètre toutes les personnes *tapu* — c'est ce qu'on appelle ailleurs *tabou*; — c'est elle qui est le véhicule du *mana*. Un fait le met bien en lumière. On pensait, chez les Maoris, que « le seul fait qu'une femme passe par un endroit « *tapu* » le souillerait, et en détruirait la sainteté.

Cette notion du *mana* se retrouve aussi en Polynésie. Dans le *Dictionnaire tahitien-anglais*, imprimé à Tahiti en 1851, le mot *mana* est traduit par *power*, *might*, *influence*. Là aussi, il peut être substantif, adjectif et verbe. Dans

(1) H. CODRINGTON, *The Melanesians*, ch. III, pp. 119, 120.

(2) PINARD DE LA BOULLAYE, *loc. cit.*, t. II, p. 220.

(3) Cf. CODRINGTON, *The Melanesians*, ch. III, pp. 57-58; ch. V, p. 90; ch. VI, pp. 103, 115; ch. XII, pp. 191-192, 200-202; ch. XVI, p. 309.

la traduction tahitienne de la Bible, le mot « puissance », dans le verset capital de Romains I, 16 (l'Évangile est la puissance de Dieu pour le salut, de quiconque croit) est rendu par *mana*. Le *mana* est bien ici possédé, dirigé par une personne (1).

Notons également ici qu'il est hors de doute qu'à Madagascar les indigènes, comme le prouvent plusieurs de leurs proverbes, croyaient, dans les diverses tribus de l'île, à un être suprême, incorruptible, créateur, juste, bien avant l'arrivée des premiers missionnaires. Pourtant, dans la vie de tous les jours, cette croyance avait été reléguée à l'arrière-plan par le culte rendu aux esprits, aux ancêtres, et par la pratique de la magie.

Revenons encore à ce mot de *mana*. Dans la langue des Mélanésiens, il ne peut être adjectif que dans un sens dérivé. On dit d'un être, d'un esprit, d'un homme, d'une pierre ou d'un rite, qu'il a du *mana*, qu'il a le *mana* de faire ceci ou cela. On applique aussi le mot *mana* aux différentes formes des diverses conjugaisons. Il signifie alors : « avoir du *mana* », « donner du *mana* », etc... En somme, ce mot, chez les Mélanésiens, résume une foule d'idées que nous désignerions par les mots de « pouvoir du sorcier », « qualités magiques » d'une chose, « choses magiques », « êtres magiques », « avoir du pouvoir magique », « être incanté », « agir magiquement ». Cette notion est extrêmement confuse; elle désigne proprement ce qui fait la valeur des choses et des gens, leur valeur magique, leur valeur religieuse, et même leur valeur sociale. La position sociale des individus est en raison directe de leur *mana*. Les tabous qui protègent la propriété sont importants et inviolables à proportion du *mana* de l'individu qui les impose. Le *mana* prend tous les aspects : souvent il désigne ce qui est étrange, indélébile, résistant, extraordinaire; il est la qualité qui frappe, qui étonne. Parfois il est une chose, une

(1) Communication personnelle de M. le missionnaire Frédéric VERNIER.

substance : il se transmet. Par exemple, le *mana* qui est dans une pierre à récolte se transmet à d'autres pierres si on les met en contact avec elle. Le *mana*, c'est ce qui rend efficace ce qu'on fait ou ce qu'on désire. Il désigne une efficacité des choses qui s'ajoute à leur action mécanique. C'est le *mana* qui fait que le filet prend du poisson, que la maison est solide et résiste à la tempête. Il est ce sans quoi ce qu'on fait n'aboutirait pas.

Ce n'est pas seulement en Mélanésie que, d'après l'École sociologique, l'on rencontre une semblable notion. On peut reconnaître le similaire du *mana* à certains indices dans nombre de sociétés, et bien au delà du monde malayopolynésien, où on l'a relevé pour la première fois. Partout ailleurs, sous des noms très divers, il est toujours semblable à lui-même. Dans l'Amérique du Nord, une idée de ce genre est relevée chez les Hurons et autres Iroquois, où elle est désignée sous le vocable de *orenda*. L'*orenda*, c'est le pouvoir plus ou moins magique ou mystique que tous les objets possèdent dans la nature. C'est une puissance ou une potentialité mystérieuse de produire des effets.

Lé mot *orenda* semble lié à une conception animiste de la nature. Il s'agit d'un principe immatériel, occulte, impersonnel, mystérieux dans sa manière d'agir, nullement omnipotent, et jamais incorporé ou immanent à quelque objet. Et comme la pensée des Peaux-Rouges semble assez incohérente et peu préoccupée de systématisation, ils croyaient qu'ils devaient gagner la bonne volonté de ces puissances *orenda* par des prières, des sacrifices, des offrandes, des rites propitiatoires. On rejoint la représentation de dieux personnels qui ne s'identifient pas avec les choses *orenda*, mais les dirigent. MM. Hubert et Mauss résument ainsi les analyses précises que M. Hewitt, Huron de naissance et ethnographe distingué, nous en a donné (1) :

« L'*orenda*, c'est du pouvoir, du pouvoir mystique. Il

(1) *American Anthropologist*, nouv. série, IV, I, pp. 32-46.

n'est rien dans la nature, et, plus spécialement, il n'est pas d'être animé qui n'ait son *orenda*. Les dieux, les esprits, les hommes, les bêtes sont doués d'*orenda*. Les phénomènes naturels, comme l'orage, sont produits par l'*orenda* des esprits de ces phénomènes. Le chasseur heureux est celui dont l'*orenda* a battu l'*orenda* du gibier. L'*orenda* des animaux difficiles à prendre est dit intelligent et malin. On voit partout, chez les Hurons, des luttes d'*orenda*, comme on voit en Mélanésie des luttes de *mana*. Les animaux qui crient, les oiseaux qui chantent, les arbres qui bruissent, le vent qui souffle expriment chacun son *orenda*. De même la voix de l'enchanteur est de l'*orenda*. L'*orenda* des choses est une sorte d'incantation. Justement, le nom huron de la formule orale n'est autre qu'*orenda*, et d'ailleurs *orenda* signifie, au sens propre, prières et chants. C'est l'*orenda* qui est efficace en magie.

Considérons de même la notion *manitou* chez les Algonquins, et en particulier chez les Ojivways. « Ce mot désigne à la fois, suivant le P. Thavenet, l'auteur de l'excellent Dictionnaire français, encore manuscrit, de langue algonquine, non pas un esprit, mais toute espèce d'êtres, de forces et de qualités magiques ou religieuses. Il veut dire être, substance, être animé, et il est bien certain qu'à quelque degré tout être ayant une âme est un manitou. Mais le mot désigne plus particulièrement tout être qui n'a pas encore un nom commun, qui n'est pas familier : d'une salamandre, une femme disait qu'elle avait peur, c'était un *manitou* ; on se moque d'elle en lui disant le nom. Les perles des trafiquants sont les écailles d'un manitou, et le drap, cette chose merveilleuse, est la peau d'un manitou. Un manitou est un individu qui fait des choses extraordinaires ; le chamane est un manitou ; les plantes ont du manitou ; et un sorcier montrant une dent de serpent à sonnettes disait qu'elle était manitou ; lorsqu'on trouva qu'elle ne tuait pas, il dit qu'elle n'avait plus de manitou. »

Chez d'autres Indiens de l'Amérique du Nord, ce pouvoir mystérieux, présent en toute chose, s'appelle *wakan* ou *wakanda*.

N'est-ce pas une notion analogue que, sous le terme de *wong*, nous retrouvons chez les indigènes de la Côte occidentale d'Afrique?

« Le nom générique du nègre de la Côte d'Or pour le fétiche-esprit est *wong* : ces êtres aériens habitent les huttes qui servent de temples, et jouissent des sacrifices; ils s'introduisent dans les prêtres et les inspirent; ils causent la santé ou la maladie parmi les hommes, et exécutent les ordres du puissant dieu du ciel. Mais ils sont aussi, tout ou du moins une partie d'entre eux, liés aux objets matériels, et le nègre peut dire : « Dans cette rivière, dans cet arbre, dans cette amulette, il y a un *wong* ».

Cette dernière citation, tout en nous permettant de rapprocher la notion de *wong*, *orenda*, *wakanda*, *manitou*, etc... met bien en lumière la conception animiste qui est au fond de cette idée. Toutes ces notions sont en rapport avec l'idée d'une personne ou d'un esprit qui domine et dirige ce dont on parle. Il s'agit, sous ces termes, d'une vertu qui appartient essentiellement, soit à une personne transcendante, soit à un esprit de la nature, et qui ne s'attache à certains hommes, ou à certains objets, que par participation. Codrington a dit textuellement : « Cela appartient essentiellement à ce qui dépasse ce que le cours ordinaire de la nature lui permet d'espérer, et il attend ce résultat d'une force qui, à l'occasion du rite employé, se manifeste et produit ce qu'il désire ou attend. Ce qui est naturel, c'est pour lui ce qui est ordinaire. Mais il attend quelque chose d'extraordinaire, nous dirons de préternaturel. Cet état d'âme est évidemment en marche vers une idée du surnaturel. » Nous dirons, avec le P. Bouvier : « A condition de laisser à ce mot de *mana* — et nous ajouterons : « à ces termes similaires et peut-être synonymes » — une certaine imprécision, nous pouvons accorder aux deux socio-

logues, MM. Hubert et Mauss, qu'il n'y a jamais une vraie magie sans ce surplus mystérieux, sans cette frange ou cette doublure de préternaturel » (1).

Si l'on y réfléchit, cette idée de *mana* — et nous dirions volontiers d'*orenda*, de *wakan* ou *wakanda*, de *manitou*, etc... — ainsi interprétée, ne nous éloigne pas de l'origine psychologique de la magie telle que nous nous la sommes représentée. Ce qui nous paraît être au début de tout, c'est un état affectif, une émotion, soit de peur, soit d'appétit. Dans le premier cas, l'esprit est tendu dans un effort pour écarter ce qui l'effraie; dans le second cas, il est tendu dans un effort pour s'emparer d'une chose, ou pour la produire. Il exprime, soit son appréhension, soit son désir. Si ce qu'il redoute est écarté de lui et ne l'atteint pas, si ce qu'il désire de toutes ses forces est obtenu par lui, un rapport est établi entre la façon dont il a traduit, soit son désir, soit sa crainte, d'une part, et le résultat obtenu, d'autre part. Cette expression de son désir, que ce soit une parole ou un acte, peu importe, elle lui paraît avoir eu cette efficacité; elle prend la valeur d'une incantation. Cette incantation, dira-t-on, suppose un dégagement de force magique qu'elle a déclanchée. Elle est efficace quand cette force se dégage, inefficace dans l'autre cas. Oui, mais qui ne voit que cette force n'est autre chose que le désir projeté en dehors du sujet? Le sujet fait l'expérience que tantôt son incantation réussit, et que tantôt elle ne réussit pas. Il en vient à penser que, tantôt il y a eu dégagement de force magique, tantôt il n'y en a pas eu. Mais il n'en est pas moins vrai que cette force magique, c'est toujours son désir projeté hors de lui qui, tantôt aboutit, et tantôt n'aboutit pas. Il s'établit des rapports de coïncidence entre tel ou tel acte, et tel effet heureux ou malheureux; et l'on en vient à établir un rapport entre ces actes (ou ces paroles), et le fait que la force magique a été dégagée, ou ne l'a

(1) *Recherches de Science Religieuse*, septembre-octobre 1912; p. 397.

pas été. Que faut-il de plus pour déterminer l'éveil des représentations magiques?

Le psychologue allemand, Wilhelm Wundt, précédé par J. H. King qui, le premier, a cherché et trouvé l'explication de la magie dans l'insolite et l'impossibilité de le rattacher aux données déjà familières et qui, d'autre part, s'impose à l'esprit, croit avoir montré que le primitif ne possédait probablement pas la notion de causalité. Mais il s'est aisément produit en lui ce qui devait éveiller cette notion, et lui faire jouer le rôle qui devait être ensuite le sien. Il est difficile d'admettre que cette notion, pour ainsi dire en sommeil, soit longtemps comme si elle n'existait pas. Logiquement, on n'a peut-être pas le droit de considérer comme n'existant pas quelque chose qui a tendance à se manifester dès que l'occasion s'en présentera. Il n'est pas difficile de se représenter cette occasion. Il y a des événements comme la succession du jour et de la nuit, du sommeil et de la veille, des appétits humains et de leur satisfaction dont on peut dire, avec Wundt, que l'homme n'a aucune raison de réfléchir sur eux. Si l'un de ces événements unis par le lien d'une succession constante ne se produisait pas, un étonnement surgirait dans l'esprit qui les contemple. Cet étonnement serait une inquiétude. Il faudrait que se déterminât d'une certaine manière ce qui provoque cette inquiétude. On peut donc dire que c'est l'extraordinaire, l'imprévu, le merveilleux, et, pour tout dire en un mot, l'étonnement, qui peuvent seuls forcer le vouloir humain à s'interroger. Une représentation surgit dans l'esprit. Cette représentation est née devant le spectacle de l'insolite, de ce qui déroute, de ce qui étonne; ce ne sera pas la représentation de la causalité naturelle; c'est celle de la causalité magique. L'idée de la causalité magique précède donc, dans l'âme du primitif, l'idée de la causalité normale. Elle jaillit devant un choc imprévu, celui de l'anormal troublant; la première notion de cause n'est pas une notion quelconque; elle est celle d'un agent

volontaire semblable à l'homme, mais doué d'une force, d'une activité plus que normale. Il n'est peut-être pas malaisé de se représenter les choses. Soit un non-civilisé : il est en conflit avec un autre être de son espèce. Il sait que celui-ci, qui désire sa mort, a fait contre lui une certaine cérémonie, a prononcé des paroles de mort, a fait des gestes menaçants. Il sait tout cela, et cela le préoccupe. Tout à coup, il sent dans son organisme une douleur, tout au moins une gêne. Cette douleur augmente. Il met cette douleur en rapport avec les paroles, les menaces, les gestes dont la pensée l'obsède. A mesure qu'il y pense, la douleur se précise, devient plus vive; il finit par être abattu, languissant, malade. Il marche vers la mort. Il ne connaît pas les effets de l'autosuggestion. Personne autour de lui ne les connaît. Il n'a pas vu, et personne n'a vu une arme connue se lever sur lui; il n'en souffre pas moins; force lui est bien de sortir de sa torpeur psychologique ordinaire; l'instinct qui force à chercher une cause était, en quelque sorte, inconscient; voici qu'il sort de son assoupissement.

Au fond, — nous ne voyons pas comment nous pourrions faire autrement —, nous croyons que l'homme primitif a eu la notion de la causalité normale; mais cette causalité s'exerçait tout près de lui, d'une façon immédiate; elle ne s'exerçait pas à distance. De là, une foule de progrès techniques qu'il nous faut noter : armes de choc et à pointe ont été facilement perfectionnées, de même que les boucliers, les javelots, les trappes et autres engins de chasse. Tous ces objets lui donnaient une grande confiance en lui-même. Mais dès qu'il s'agit d'obtenir un résultat un peu plus lointain, peu importe la distance à laquelle il se produira, une inquiétude le saisit : du moment qu'il ne tient plus son outil ou son arme, c'est-à-dire ce qui prolonge ses propres organes, il ne sait pas si le résultat qu'il poursuit ne sera pas gêné et contrarié par une puissance qui s'interpose entre lui et ce qu'il veut faire. Un esprit

ne peut-il intervenir malicieusement et faire dévier l'arme qu'il voudrait diriger? L'idée d'influences perturbatrices peut surgir, comme aussi l'idée d'influences auxiliaires, et voilà pourquoi, sur une foule d'armes primitives, il y a des formules d'incantation qui ont pour objet d'aider l'arme qu'elles semblent simplement décorer.

Ces accidents, ces phénomènes anormaux qui peuvent provoquer des crises analogues sont en nombre indéfini, et, à proprement parler, indéterminable. L'autosuggestion y joue son rôle, mais elle n'est pas seule à le jouer : elle n'est qu'un des facteurs très nombreux de l'illusion magique; elle lui donne une force nouvelle plutôt qu'elle ne la fait naître. D'autres causes peuvent agir comme elle : ce sont des événements imprévus et en apparence inexplicables : c'est l'apparition d'objets étonnants qui déconcertent. Ce sont des songes où l'on croit faire des expériences inouïes, où l'on perd le sentiment de sa pesanteur; des accès de somnambulisme, d'hallucinations étranges, des phénomènes morbides qui amènent des dédoublements de personnalité; tous ces faits, et bien d'autres qu'il est facile d'imaginer, produisent aussi le même effet. Cette rupture des associations ordinaires amène parmi elles une lacune béante. Par cette lacune pénètre dans l'esprit tout un essaim d'associations d'idées et d'émotions qui n'ont aucun rapport avec celles que donnent des spectacles familiers. Ces associations nouvelles s'organisent en images complexes, et le sujet leur attribue une efficacité merveilleuse. Ce sont des expériences individuelles qui suffisent à expliquer la naissance de représentations fondamentales qui vont donner naissance aux illusions magiques. Elles ne restent pas isolées. Des expériences sociales leur succèdent. L'individu n'est pas seul; il est en face de sa famille, de son clan, de sa tribu. Il reçoit le contre-coup de ce qu'il a éprouvé, de ce qu'il raconte, comme aussi de ce qu'il est raconté. Une à une, tout naturellement, ces constatations individuelles s'ajoutent au trésor commun, le compli-

quent. Ce que l'un croit avoir éprouvé, il le prête libéralement à d'autres qui n'ont peut-être pas eu des illusions aussi complètes que la sienne. Il se fait un échange mutuel de prétendues expériences, et ainsi se constitue le domaine de la magie. La magie a une origine individuelle; mais, pour son évolution et pour la forme spéciale qu'elle prend, elle doit beaucoup à l'influence de la collectivité (1).

(1) Cf. WUNDT, *Wölkerpsychologie II*, 2, p. 181.

CHAPITRE VII

AMORALISME DE LA MAGIE

Revenons à l'analyse du sentiment que nous trouvons à notre point de départ.

Le sentiment du magique commence par un sentiment d'étonnement et de crainte devant l'insolite. L'âme se sent en face de quelque chose qui la dépasse et qu'elle voudrait dominer. C'est bien là la magie avec ses prétentions ambitieuses, qui peuvent aller jusqu'à l'arrogance. Nous verrons que, de toute évidence, la religion peut descendre dans la magie; mais alors, elle sortira de son propre domaine. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque M^e Eckardt prétend contraindre Dieu de s'unir à son âme aimante; lorsque Luther a l'air de se dresser devant Dieu et de le menacer de sa colère s'il ne rend pas la santé à son ami Mélanchton. Ce sont alors des hommes qui, non seulement veulent avoir part à la divinité, et qui, dans cette mesure, sont religieux, mais surtout qui ne veulent pas abandonner quelque chose de leur personnalité. Comme le dit très bien M. Robert Will, « cette volonté d'être, non seulement l'image de Dieu, mais de se placer à son niveau, nous apparaît précisément comme l'impiété par excellence ».

L'hypertrophie de la personnalité n'a rien d'étonnant, si nous pensons aux origines psychologiques que nous donnons à la croyance à la magie. L'homme est, avant tout, préoccupé de son être propre : il veut à tout prix échapper au péril qui le menace, ou bien, il ne veut pas être privé d'un bien qu'il convoite. Ce bien, il n'essaie pas de le qualifier ou de le déterminer moralement. Ce qui le préoc-

cupe, c'est ce qu'il peut éviter ou ce qu'il peut conquérir. Ce sont ses deux seuls soucis.

On a pu voir quelquefois, dans le respect du *tabou*, l'origine du sens moral : c'est là une erreur. Ce sont les récits des missionnaires qui nous documentent en grande partie sur les croyances des non-civilisés ; mais nous devons prendre garde à une illusion qui est extrêmement facile. Le missionnaire insiste sur le mal moral ; il montre en lui ce qui sépare de Dieu les hommes, ce qui doit être éliminé de la vie et tout d'abord réprouvé par la volonté. Toute cette prédication se résume en une condamnation du mal et un appel à la conversion. Or, il y a, dans chaque langue des indigènes, un mot emprunté à leurs propos courants, que le missionnaire adopte pour désigner cet état de péché sur lequel il revient sans cesse dans ses discours publics ou privés ; et ce mot, qu'il fait sien pour traduire sa propre pensée, revient constamment sur les lèvres des indigènes à l'occasion de pratiques qui semblent avoir une grande portée, — une portée en apparence assez grande pour que le non-civilisé, et celui qui l'évangélise, se figurent, pendant un certain temps, qu'ils ont une même pensée et une même préoccupation. L'illusion est profonde chez l'un comme chez l'autre. Avant de préciser en quoi elle consiste, il est important de constater qu'elle se produit à l'occasion d'actes dont l'indigène est désireux, par-dessus tout, d'éviter les conséquences.

Dans les cas de ce genre, il s'agit tout simplement de *tabou* qui ont été violés, c'est-à-dire de pratiques rituelles qui n'ont pas été observées, et dont la négligence entraîne toutes sortes d'effets désastreux ; il importe, avant tout, de prévenir et d'empêcher les conséquences fâcheuses que ces oublis ou ces violations risquent d'avoir. Dans d'autres cas, on veut essentiellement se garder, et garder les siens, contre la vengeance posthume de ceux qui ont été tués à la guerre ou qui ont été victimes d'un meurtre : les esprits des morts sont rancuniers et, si certaines précau-

tions n'étaient pas prises, ils viendraient apporter le malheur à ceux qui les ont frappés. Chez les Thonga, nous écrit M. H. A. Junod (15 mars 1923), le rite provient de l'idée du *nuru*, une sorte de double de l'ennemi, double qui existe aussi chez certains animaux tués à la chasse, et qui se venge sur le meurtrier ou le chasseur.

Dans l'île de Timor, quand un guerrier revient avec la tête d'un ennemi tué, un sacrifice est offert à l'âme du mort pour écarter du vainqueur tout accident; et, pendant la cérémonie, on exécute une danse accompagnée d'un chant dans lequel on pleure le mort et l'on implore son pardon.

Dans certaines tribus brésiliennes, celui qui avait tué était scarifié à la poitrine, aux bras, aux jambes, etc... On pensait qu'il mourrait, s'il ne répandait pas de son sang après qu'il avait répandu le sang d'un ennemi.

De ces précautions magiques, il nous faut rapprocher les ablutions qui, souvent, s'y ajoutent et les complètent et qui, parfois, en tiennent lieu. Chez les habitants de la rivière Wanigéla, en Nouvelle-Guinée, le meurtrier ne se contente pas d'offrir un sacrifice à l'esprit de sa victime; il est astreint à des ablutions qui ont pour but de le débarrasser de l'esprit du mort. Chez les ba-Souto, raconte Eug. Casalis, « il est de toute nécessité que les guerriers se débarrassent au plus tôt du sang qu'ils ont répandu, sans quoi les ombres de leurs victimes les poursuivraient incessamment et troubleraient leur sommeil ».

Il s'agit si peu, dans tout cela, d'effacer une tache morale, que ces opérations portent souvent, non seulement sur l'homme qui a tué, mais sur le produit du pillage qui a suivi son acte. C'est ainsi que les ba-Souto soumettent à des fumigations le bétail qu'ils ont enlevé à l'ennemi, avant de le mêler à leurs propres troupeaux.

Ici encore, on n'aperçoit aucune préoccupation proprement spirituelle. L'individu n'a qu'une idée : c'est de se garder, à l'aide d'un rite approprié, contre le mal que les

victimes de la violence commise par lui seraient capables de lui causer. Il n'y a là qu'un assez bas utilitarisme, des suggestions de la peur, des précautions contre les accidents ou les vengeances.

Lorsqu'il s'agit de la confession publique des péchés, et si ces péchés consistent en des fautes contre la morale sexuelle, il serait exagéré de considérer cette cérémonie comme ayant un caractère moral. Elle a pu, peut-être, avoir un caractère moral au début, mais elle ne l'a pas actuellement; c'est une formalité que n'accompagne, même, aucun mouvement affectif de réprobation. Cette insouciance, qui nous paraît paradoxale, prouve mieux que tout qu'il s'agit d'une scène dont les détails sont réglés d'avance, et à laquelle ne répond aucune émotion particulière. C'est une scène qui agit par elle-même, par une vertu qu'elle possède, et au bénéfice de laquelle on se place.

Dans les notes de M. Dieterlen, nous relevons que, lorsqu'une naissance est laborieuse, la mère est soupçonnée d'avoir commis une faute. Elle est donc invitée à confesser ce qu'elle a sur la conscience. Il ne suffit pas qu'elle le reconnaisse en elle-même; il faut qu'elle le déclare à haute voix. Une heureuse délivrance est à ce prix. M. Junod, de son côté, insiste sur l'importance de cette pratique qu'il note chez les ba-Ronga.

On en viendra même — car toute naissance est un travail douloureux — à penser que l'aveu d'une faute, même si elle n'a pas été commise, est un moyen magique pour diminuer la rigueur du travail. Que veut-on dire en parlant d'une faute qui n'a pas été commise et que, pourtant, on avoue? Chez les non-civilisés, les rêves ont une importance particulière, et les indigènes se persuadent aisément qu'ils ont commis en songe ce qui leur est reproché. La faute dont il s'agit a donc pu être accomplie à l'insu de celui qui la faisait, et on trouve prudent de recourir à une cérémonie qui a pour effet de faciliter ce travail et d'en diminuer la douleur. Il ne reste pas moins cette indiffé-

rence étonnante d'un mari assistant, sans perdre son sang-froid, à la scène de la confession. La façon dont le mari renonce à se venger de l'infidèle qu'il considère comme nettoyée de sa faute est singulièrement instructive.

Cette scène n'a pas seulement par elle-même une action occulte : cette opération magique est décelée par quelques pratiques qui s'ajoutent à la cérémonie et la complètent. La confession consiste essentiellement en des paroles. Les paroles font partie de l'individualité qui les prononce. Elle évoque, en les prononçant, la scène que l'on avoue. C'est donc la scène elle-même que l'on jette hors de soi. C'est pourquoi l'on dit quelquefois « cracher son péché », « vomir son péché ».

D'autres cérémonies peuvent s'ajouter à la confession et la compliquer étrangement.

Chez les wa-Kulwé, un tas de bois et de menue paille a été préparé. Le chef de famille en prend une certaine quantité et la dépose sur un van. Puis, il énumère ses différents péchés et dit ensuite : « Pardonne-moi, bienveillant Nguwi, je n'ai pas d'autres péchés. » A ce moment, le chef de famille jette en l'air le contenu du van vers l'occident. Il entend exprimer par ce geste que « comme le soleil disparaît au couchant sans revenir, ainsi ses péchés s'en sont allés pour toujours » (1).

Il est tout naturel que, parmi ces cérémonies adventices, figurent tout d'abord les ablutions. La faute dont il s'agit entraîne forcément l'idée de souillure. Celle-ci doit être lavée. Elle ne peut l'être mieux que par l'eau, d'où les lavages qui jouent un si grand rôle à la suite des aveux.

Dans la vie quotidienne des peuples non-civilisés, comme de tous les peuples, la morale sexuelle occupe une très grande place. Le souci de la pureté, chez les anciens basouto, la réprobation de l'adultère chez les peuples les plus primitifs, toutes ces préoccupations disparaissent avec

(1) PETTAZZONI, pp. 33 et 32.

l'obsession magique. Il est évident que les excitations sensuelles jouent un très grand rôle chez des peuples grossiers et d'une moralité non développée. Il est cependant évident que toutes ces obsessions reçoivent, en certains cas, des excitations particulières.

Certaines croyances peuvent y contribuer, par exemple celle qui est à l'origine de la magie, et d'après laquelle le semblable produit le semblable. Une conséquence de ce principe peut être que, par une imitation automatique, la nature subit le résultat des actions humaines. Des dégénérescences religieuses peuvent, en très grand nombre, en résulter. Par exemple, le fidèle n'a pas été sans établir un rapport entre sa puissance relative de création, et celle de son dieu, d'où divers rites d'un caractère spécial par lesquels l'homme pensait s'identifier à la divinité, et cette idée entraînait un certain nombre d'actes qui devaient lui être utiles. Il était impossible que ces rites n'aient pas de conséquences pour la conduite. C'est surtout dans les cultes de la Syrie, de l'Asie Mineure, que se relèvent les traces les plus nettes des rites dont il s'agit. En voici quelques-uns :

Il y a d'abord ceux relatifs au serment. On jurait en mettant la main sous la cuisse. Ce sur quoi la main reposait devenait, pour ces imaginations hantées par des images spéciales, un objet sacré dont la puissance contribuait à conférer à la parole donnée, et surtout au serment qui prenait les dieux à témoins et exposait à des sanctions divines, un caractère auguste et inviolable.

Dans toute l'étendue de la Palestine et de la Phénicie, on rencontre des sortes de pierres dressées (Masseboth) dont la forme et la portée sexuelles ne sont pas douteuses (1).

Les fouilles palestiniennes ont mis au jour de nombreuses idoles de Baal représentées par une image phallique, et les

(1) Josué XXIV, 25; Genèse XXVIII, 18; I Samuel VII, 12.

objets que l'on appelle « plaques d'Astarté » représentent la déesse avec une accentuation prononcée et même très exagérée, des attributs de la maternité.

On sait que la débauche sacrée était devenue une véritable institution. Les femmes qui y participaient étaient censées pénétrer dans la vie divine, et l'acte avait lieu dans le sanctuaire même (1).

Des scènes de débauche ouverte marquaient le culte à Baal-Peor (2).

D'autre part, Strabon (3) atteste qu'il y avait des hiéroules vouées à cette vie dégradante dans le temple de la déesse Anaitis, dans l'Acilisène, et il en signale aussi dans Comane (4).

Hérodote (5) raconte que ces servantes de la débauche religieuse arrivaient à se constituer une véritable dot, et que leur passé n'inquiétait nullement leurs maris.

Les cultes de Mystères comportaient des rites dont la signification n'est pas douteuse. On peut lire dans Catulle (6) une description de la fête solennelle d'Attis qui se célébrait chaque année, à Rome, le 27 mars. « Ce jour-là, avait lieu la grande procession de la Mère au ruisseau d'Almo pour le bain sacré : *lavatio*. Le matin, sur un char attelé de vaches, on plaçait la statue d'argent qui représentait Cybèle assise entre ses deux lions, avec le tambourin, et l'on s'en allait à la rivière au bruit des tambours, des flûtes, des cymbales et des castagnettes. L'archigalle baignait la statue et les lions, et les objets sacrés, et le char même. La procession était dirigée par les quindécimvirs, et les plus nobles Romains étaient fiers de marcher pieds nus devant le char. Après le bain, l'équipage

(1) Genèse XXXVIII, 21-22; Deut. XXIII, 18; I Rois XIV, 24; Osée IV, 14; Amos II, 7; Ezéch. XX, 30; Job XXXVI, 14.

(2) Nomb. XXV, 1; Osée IX, 1.

(3) Ch. XI, § 14-16.

(4) Ch. XII, § 3-36.

(5) Ch. I, § 93.

(6) Ch. LXIII.

de la Mère rentrait en ville et s'acheminait vers le temple au milieu des acclamations et sous une pluie de fleurs. A la suite de l'excitation sauvage qui se produisait alors, Attis, affolé, se mutilait lui-même, et les violettes étaient censées naître des gouttelettes de son sang répandu. Ces violences grossières, accomplies dans une atmosphère où tous les sens étaient échauffés, étaient suivies d'une sorte de frénésie érotique (1).

Si l'on en croit saint Augustin, la procession du bain s'accompagnait à Carthage de chants fort obscènes : « Qu'est-ce qui sera sacrilège, si cela est sacré? » dit-il. Mais il a eu cette impression à la distance des temps, car il reconnaît s'être intéressé jadis à la cérémonie. Et il est certain, d'ailleurs, que les chants, roulant sur les mythes de Cybèle et d'Attis, ne pouvaient être fort édifiants pour un chrétien (2).

D'ailleurs, toutes les divinités de Mystères (sauf Mithra) formant couple, se prêtaient à des rites équivoques. Dans la dévotion à Sabazios, mythe frère de celui de Dionysos, la sexualité jouait un rôle important. Une divinité mâle recrutait ses initiés avec un simulacre d'union nuptiale. Cette union formait une partie essentielle des rites d'initiation. Arnobe en fait foi (3) et Clément d'Alexandrie également (4).

Il est certain que la hiérogamie rituelle était l'une des initiations aux Mystères d'Eleusis, avec la scène de la consommation. Voici ce qu'écrivait Grégoire de Nazianze (5) :

« Les Mystères d'Eleusis ne sont-ils pas la partie la plus importante du culte? C'est là qu'est la retraite ténébreuse, avec l'auguste rencontre du prêtre et de la prêtresse, seul à seule, flambeaux éteints, et qu'une foule

(1) OVIDE, *Fastes*, IV, 303-346; PRUDENCE, *Peristeph* X, 154-160; LUCAIN, *Phars*, I, 509-600; Lucrèce, II, 627-628.

(2) Alf. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, p. 103.

(3) Ch. V, 21.

(4) *Protept* II, 14.

(5) Cité par FOUCAULT : *Drames sacrés*, p. 126.

innombrable attend son salut de ce qui se passe entre eux dans les ténèbres. »

Il ne s'agit pas là d'un symbole pur et simple, comme l'établit un texte de Clément d'Alexandrie (1) qui rapporte une formule d'initiation ainsi conçue : « J'ai mangé au tambourin, j'ai bu à la cymbale, *je suis entré sous le baldaquin nuptial.* » Il s'agit de bien autre chose que d'une simple métaphore.

Comment ces cultes n'auraient-ils pas supporté l'usage des philtres, et comment ces philtres, étant donné les actes dont ils étaient le moyen, auraient-ils pu scandaliser ceux qui les pratiquaient ?

Il est superflu de chercher à atténuer le caractère obscène de toutes ces cérémonies en montrant combien elles rejoignaient, à travers les siècles, les conceptions de l'humanité primitive. Surtout, nous n'admettons pas que, pour justifier en apparence cette grossièreté, on fasse de notre pudeur actuelle, qui proteste contre toutes ces exhibitions scandaleuses, une sorte de dégénérescence. « Ce que le civilisé cache avec pudeur et dérobe soigneusement aux regards, l'homme simple et droit de la nature en fit de nom et de figure un symbole religieux dans le culte public. De là vient que ces peuples admettaient, dans leurs religions, ces légendes sacrées que nous trouvons scandaleuses, ces emblèmes que nous taxons d'obscénités, avec une innocence devenue étrangère aux Romains du temps de l'Empire aussi bien qu'à l'Europe moderne en général (2). »

Renan, citant ce passage, juge de même : « De tels emblèmes n'excitaient en eux que des sentiments de sainteté et de respect religieux » (3).

Il est probable que ces écrivains, ne sortant pas de leur cabinet de travail, ignoraient par trop l'effet que certains actes ont sur la moralité par les obsessions qu'ils créent et

(1) Protept, ch. XI, 15.

(2) CREUTZER, *Religions de l'antiquité*, t. VIII, ch. XIV, t. III, p. 823.

(3) *Études d'histoire religieuse*, 1859, p. 65.

les excitations qu'ils provoquent. L'amoralisme de la magie est un fait avéré. Il est l'aboutissant de tous les cultes magiques.

Concluons. Après avoir étudié la magie à fond, nous n'y avons trouvé aucune préoccupation morale.

CHAPITRE VIII

Y A-T-IL EU UN AGE DE LA MAGIE PURE ?

Ce qui fait la gravité d'une enquête sur les rapports de la magie et de la religion, c'est que, d'après une thèse à laquelle la notoriété de son auteur a valu une grande fortune, la magie a été très antérieure à la religion. Avant l'âge de la religion, dont, nous dit-on, nous tendons à sortir, il y a eu l'âge de la magie pure, c'est-à-dire de la magie dépourvue de tout mélange avec la religion, alors que, plus tard, elle s'est souvent confondue avec celle-ci. D'après Sir James Frazer, ce mélange n'est pas primitif et « il y a eu un temps où l'homme se fiait à la magie seule pour la satisfaction de besoins qui dépassaient ses désirs animaux immédiats. » En premier lieu, à l'en croire, la considération de ce qui fait l'essentiel, soit de la magie, soit de la religion, peut nous porter à supposer que la magie est plus ancienne que la religion dans l'histoire de l'humanité : d'une part, la magie n'est rien qu'une application erronée des procédés les plus simples et les plus élémentaires de l'esprit, c'est-à-dire de l'association des idées par ressemblance ou contiguïté; et, d'autre part, la religion suppose l'action d'agents conscients ou personnels, supérieurs à l'homme et cachés derrière l'écran visible de la nature.

Il est évident que concevoir l'existence d'agents personnels est plus complexe que de discerner simplement la ressemblance ou la contiguïté des idées; une théorie qui suppose que le cours de la nature est déterminé par des agents conscients, est plus abstruse et plus abstraite, et demande, pour être comprise, un degré d'intelligence et

de réflexion très élevé. Nous ne ferons probablement aucun tort aux brutes en supposant que l'honneur d'imaginer une théorie de ce genre revient, de droit, à la raison humaine. Ainsi, la magie peut être immédiatement déduite des procédés élémentaires de raisonnement, et être, en fait, une erreur dans laquelle l'esprit tombe presque spontanément, tandis que la religion repose sur des conceptions que l'intelligence animale n'a pas pu atteindre. Il devient vraisemblable, donc, que la magie est apparue avant la religion, dans l'évolution de notre espèce, et que l'homme a essayé de plier la nature à ses désirs par la simple force des charmes et des enchantements, en la valeur desquels il croyait; il n'avait pas encore l'idée de calmer dans sa colère une divinité irritée, et de l'apitoyer sur son compte à force de prières et de sacrifices.

Ainsi, de la considération de ce qui fait l'essentiel de la magie et de la religion, semble se déduire, d'après Frazer, une théorie de leur rapport (1). Cette conclusion serait confirmée si l'on pouvait trouver quelque part une peuplade qui, de l'avis de tous, représente ce qu'il y a de plus archaïque dans l'humanité, ce qui est vraiment le plus primitif; si, dans cette peuplade, l'on ne trouvait aucune trace de religion, et si la magie y régnait en maîtresse. Or, d'après lui, cette peuplade existe, et ainsi l'on trouverait, dans les données positives de l'ethnologie, une confirmation péremptoire de la priorité de la magie sur la religion. C'est ce qu'il soutient dans la suite de ses ouvrages, en 1900, dans le *Rameau d'Or*, en 1905, dans le *Totémisme*, en 1911, dans son volume sur la *Magie*. Sa thèse se résume dans ce texte sur lequel il revient sans cesse et qui exprime admirablement sa pensée. « Parmi les aborigènes d'Australie, les plus primitifs des sauvages sur lesquels nous ayons des renseignements exacts, la magie est universellement pratiquée; au contraire, la religion, dans le sens de

(1) Cf. *Le Rameau d'or*, trad. SIEBEL et TOUTAIN, édit. 1924, p. 51.

propitiation ou de conciliation des pouvoirs supérieurs, semble à peu près ignorée. » Cette affirmation avance trois faits : 1^o l'absence presque totale, en terre australienne, d'une religion quelque peu développée; 2^o le règne universel et incontesté, en ces mêmes régions, de la magie, et d'une magie qui n'est même pas animiste; 3^o le caractère primitif, au point de vue ethnique, des tribus océaniques restées les plus fidèles à la magie. D'où il conclut à la priorité de la magie sur la religion dans le monde.

Parmi les peuplades de l'Australie, M. Frazer cite surtout celle des Aruntas ou Arandas. C'est le grand ouvrage de MM. Spencer et Gillen qui a attiré l'attention des savants sur cette peuplade. Le nom qu'ils lui ont donné est contesté. Le missionnaire allemand Strehlow qui les a le plus fréquentés, propose de les nommer Arandas. Nous n'avons pas à intervenir dans cette petite querelle sur le véritable nom de ces indigènes. De quelque façon qu'il faille les nommer, ce qui a sans doute attiré sur eux l'attention des ethnologues, c'est que l'on a cru y rencontrer, avec un certain nombre de conceptions bizarres, la réalisation, longtemps cherchée en vain, du postulat de John Lubbock : un peuple sans religion. Les premiers explorateurs, Spencer et Gillen, parlaient assez nettement dans ce sens. Ils affirmaient en même temps le caractère primitif de ces non-civilisés. Alors, où trouver une plus fidèle image du passé préhistorique? On tenait enfin la preuve désirée : l'homme, près de ses origines, avait pu avoir quelques croyances animistes, et des croyances animistes sans caractère religieux, puisque c'était le cas de ces sauvages; mais toute hypothèse tendant à faire partir le mouvement religieux d'un autre germe que l'animisme même semblait par le fait condamnée.

Or, rien n'est plus contesté aujourd'hui, en ethnologie religieuse, que ce qui est au fond de cette thèse. Elle est, en particulier, fortement battue en brèche, d'une part par le P. Schmidt, de Vienne, et, d'autre part, par l'Écos-

sais Andrew Lang. Ce dernier n'hésite pas à s'élever avec vivacité contre l'empressement de M. Frazer à bâtir toute une théorie sur les croyances des Australiens du Sud-Est, sans faire une mention suffisante d'observations qui en compromettaient sérieusement la solidité. Quand on sait la grande valeur de cet anthropologue, la vigueur avec laquelle il pousse ses enquêtes personnelles, la loyauté avec laquelle il les développe, on ne peut que prêter une importance troublante à une déclaration comme celle-ci :

« M. Frazer, écrit Andrew Lang, dans son livre *Magic and Religion* (pp. 53-57) doit, ou bien avoir négligé tout témoignage sur les croyances australiennes qui eût été fatal à sa théorie sur l'origine de la religion... ou bien il doit avoir des raisons qu'il ne produit pas de penser que tous ces témoignages ont trop peu de valeur pour mériter, ou une réfutation, ou même une mention. Nous sommes désireux de connaître ses raisons, car, sur d'autres sujets, il cite librement ses témoins. Je ne puis comprendre cette méthode. Quand un historien a une théorie, il doit se mettre tout le premier en quête de faits qui la contredisent. Assurément, avant toutes choses, notre science, comme toute science, doit en tout cas faire valoir aussi bien les faits qui contredisent ses théories que ceux qui les appuient. Non seulement on ne doit pas fermer les yeux devant cette évidence, mais on doit aller à la poursuite de ce que Bacon appelait les *instantiae contradictoriae* : car, s'il y en a, la théorie qui n'en tient pas compte n'a pas de raison d'être (1). »

Le cas de M. Lang est particulièrement intéressant, et l'histoire en est capable d'inspirer les réflexions peut-être les plus inattendues, en tout cas les plus curieuses. M. Lang a été longtemps le plus ardent champion de l'école animiste. Il a fait ses premières armes de polémiste contre la théorie mythologique de Max Muller. Plus que tout autre, il a

(1) Andrew LANG, *Magic and Religion*, pp. 56-57.

contribué à en ruiner la domination dans le monde scientifique, et il a été un des tenants les plus brillants des théories proposées par Tylor. En disciple fidèle de Tylor, il estimait, avec une force de conviction qui rayonnait de tous ses écrits, que les religions théistes n'étaient que l'aboutissant, logique et nécessaire, des cultes ou des croyances animistes. Or, un jour, ses convictions tyloriennes furent mises à une épreuve pénible. Il venait de rencontrer une relation des Missions bénédictines de la Nouvelle Nurse (Australie occidentale), et cette relation attestait chez les indigènes des concepts relativement élevés, d'autant plus étonnants que ces populations sont plus arriérées. Devant ce témoignage, il pouvait prendre deux partis : ou bien le déclarer incroyable, parce qu'in vraisemblable, et invraisemblable parce qu'il contredisait, en lui, de vieilles convictions. Il pouvait encore, ému par lui, se poser à nouveau le problème qu'il considérait, depuis longtemps, comme résolu. M. Andrew Lang n'hésita pas. La lecture qu'il venait de faire eut pour premier effet de provoquer en lui un doute : il se mit à l'étude, et il découvrit des notions religieuses et morales aussi pures que celles qui venaient de le troubler chez des nations aussi méprisées : Andamènes de l'Asie méridionale, Fidjiens de la Polynésie, Zoulous, Yaos de l'Afrique centrale, Indiens de l'Amérique du Nord. Dans toutes ces tribus, il rencontrait l'idée d'un « Etre suprême », à la fois législateur de l'ordre moral et auteur du monde. Que la notion d'esprit soit première, que la morale soit primitivement disjointe de la religion, que le monothéisme soit sorti du culte des esprits de la nature ou du culte des esprits des ancêtres, c'étaient là les thèses capitales de l'école anthropologique. Or, elles semblaient ruinées par la découverte qu'il venait de faire. Elles lui paraissaient en contradiction avec les faits puisque, chez ces peuples les plus grossiers, il ne rencontrait ni le culte des ancêtres, ni le culte des génies de la nature, ni l'idée d'un chef unique qui peut avoir donné l'idée du Dieu sou-

verain. Ce qu'il trouvait partout, c'était « l'All father », ainsi que le désignaient les Australiens. Ce qu'il y avait de plus troublant, c'est que cette notion de l' « All father » semblait d'autant plus présente et plus active que l'animisme était moins développé. Il avait donc à se décider entre la correction de ses idées anciennes et une fidélité entêtée à un système dont la vérité lui semblait devenir douteuse. Son parti fut vite pris. Dès 1898, il dénonça l'erreur qu'il s'accusait lui-même d'avoir commise, et il élargit de plus en plus son enquête, retoucha ses publications antérieures, écartant dès l'abord l'hypothèse d'une révélation surnaturelle. Alors que ses adversaires devaient affecter de lui reprocher de reprendre l'idée d'un monothéisme primitif et révélé, il évitait de trancher la question des origines; il la trouvait insoluble. Il se contenta de montrer combien il est gratuit de supposer qu'un Dieu créateur doit être conçu nécessairement comme un esprit; combien les anthropologues sont suspects en négligeant les témoignages qui les gênent, et combien la « vieille théorie de la dégénérescence », entendue au sens le plus général, d'une façon raisonnable et avec la réserve constamment exprimée de tous les amendements qui paraîtraient nécessaires, s'accorde, au contraire, avec les faits. « L'animisme lui-même », observe-t-il, « n'est pas sans avoir des qualités; il a rendu bien des services en aidant à élaborer une notion plus spirituelle des êtres divins; mais il semble avoir favorisé la corruption des idées et des rites par un phénomène étrange. »

L'aventure pouvait être pénible pour la foi robuste qu'il avait montrée jusqu'alors. Mais son cas personnel était clair : esprit sincère et droit, il ne pouvait se refuser à la contre-épreuve des vues qu'il avait soutenues et proposées. Lang n'hésita pas devant cette expérience : au lieu de résister à ce qui tendait à lui paraître comme la vérité, il s'y soumit docilement. La révélation qui semblait s'être faite dans son esprit devint si impérieuse, qu'il ne tarda pas

à brûler publiquement ce qu'il avait adoré, et il publia son *The Making of Religion*. La première édition de ce livre, où s'accuse ouvertement cette volte-face, est, comme nous l'avons déjà dit, datée de 1898. L'étonnement, on pourrait dire le scandale, fut général parmi ses anciens amis et compagnons d'armes. Cette surprise s'accompagna de beaucoup d'ironie. Une incrédulité souriante accueillit ce que l'on affectait de prendre pour une incartade. Au lieu d'y opposer des arguments décisifs, on recourut, pendant un certain nombre d'années, au procédé commode de la conspiration du silence autour d'un livre que l'on s'efforçait de prendre et de faire passer pour un paradoxe sans portée véritable. Les faits qui prouvent cette conspiration du silence sont extrêmement curieux, et ne sont pas à l'honneur de ceux qui ont eu l'idée de ce complot. Dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, il y eut, en 1899, un article citant Andrew Lang et le représentant comme « un écrivain original, indépendant, très érudit, qui sait s'affranchir de la tyrannie de toutes les formes, même de celles qui sont de sa propre création » (1). Il se terminait par la promesse d'un nouvel article, proportionné à l'importance de l'ouvrage en question. Or, dans tout le tome XLI, 1900, on cherchera vainement l'article promis, alors que la seconde édition de l'ouvrage dont il s'agissait paraissait en l'année 1901. C'est seulement en 1902, c'est-à-dire quatre ans après la première édition du *Making of Religion*, qu'il y eut dans la Revue trois pages d'un compte rendu ordinaire. Dans le même temps, M. A. Gaidoz qui était un ami d'Andrew Lang, et qui, avec lui, avait lutté contre Max Muller, citait *The Making of Religion* dans sa Revue folkloriste *Melusine* (IX, 1898-1899, p. 100 et ss.). Il éprouvait le besoin de marquer son scepticisme. Tout en reconnaissant que Lang, par ses études spéciales, est plus compétent que lui, il conclut

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL, 1899, p. 399.

en ces termes : « Mais je reste sceptique, et puisque M. Lang est helléniste, je lui dirai, avec le Chremyle d'Aristophane :

« Il est impossible d'exprimer avec plus d'élégance la volonté froidement — ou plutôt passionnément — têtue de s'obstiner dans un préjugé. »

Avec moins de prétentions littéraires, mais avec quelque chose qui ressemble à de la brutalité et du sans-gêne, l'historien K. Breysig, visant Andrew Lang, qu'auparavant il ignorait, déclare à propos de ses nouvelles théories, en une simple note en bas de page : « On devrait pourtant savoir de quelles excentricités, de quelles bizarreries, cet Écossais, aussi parfaitement capricieux que spirituel, s'est déjà constitué l'avocat par le passé (1). »

Il convient de dire que Breysig, très réputé comme historien, n'a pas fait la moindre enquête sur Andrew Lang, et ne l'en juge pas moins sommairement. Ne faut-il pas avouer que toute cette histoire, qui est à l'honneur d'Andrew Lang, ne l'est pas pour ceux qui l'ont ainsi exécuté sans phrases ?

Le P. Schmidt, qui est un ethnographe et un linguiste de premier ordre, est le directeur de la savante revue *Anthropos*. Il est arrivé, de son côté, à des conclusions assez analogues à celles d'Andrew Lang. Peut-être est-il un peu trop pressé d'appeler monothéiste la croyance parfois confuse de la plupart des non-civilisés en un être suprême, père de tous. M. Lang ne va pas jusqu'à prononcer ce mot de monothéisme, mais il semble indiquer une sorte de théisme que l'on ne s'attendait pas à trouver à un stade aussi inférieur du développement humain. Ce théisme, il l'appelle un « all fatherism » ; il le décrit ainsi : « Voici le point que, présentement, j'ai atteint ; aussi loin que peuvent s'étendre mes lectures et me conduire ma raison, je constate qu'un bon nombre de tribus très arriérées croient en un père de tous, « all Father ». Ce n'est ni un

(1) *Geschichte der Menschheit*, I : « Die Völker der Urzeit, I, p. 362, n. 2).

esprit (*not animistic*), ni un revenant (*not a ghost*); on ne le prie pas; il ne reçoit pas de sacrifice; mais il existe dès l'origine, et il est affranchi de la mort. Sous son aspect le plus sublime, il est bienfaisant; c'est un juge moral des hommes. On le tient, ou pour l'auteur des hommes et de la plupart des choses, ou pour le père des hommes et l'auteur de bien des choses. Il est aussi, en bien des cas, le seigneur des morts et l'arbitre de la rétribution. Je ne puis voir dans cette foi des peuples les plus arriérés qui nous soient connus, que les idées qui peuvent avoir été à la base des croyances monothéistes. » Ce sont les propres termes de M. Howitt (1).

Cette conclusion allait directement, nous le voyons, contre la thèse tylorienne. Pour marquer plus fortement cette opposition, M. Andrew Lang l'a quelquefois ramassée dans cette brève formule : « The more animism, the less all fatherism », c'est-à-dire : plus l'animisme avance et grandit, plus recule et s'efface la croyance et le culte rendu au père de tous.

Nous en aurions fini avec la thèse essentielle de M. Frazer, si nous ne nous trouvions tout à coup devant trois voyageurs dont le témoignage est invoqué : M. J. Mathews, M. E. M. Curr et de nouveau M. A. W. Howitt. Mais il faut avouer que ces trois témoignages ne prouvent rien. On est même tenté de se demander si M. Frazer ne les a pas lus avec quelque distraction, ou du moins s'il n'a pas éliminé de leurs récits ce qui avait quelque chance de les corriger. Pour M. Curr, son témoignage est fondé sur ses observations personnelles; il les a confrontées avec l'avis de plusieurs missionnaires catholiques ou protestants. Il avoue qu'il n'a pas rencontré leur approbation, et il veut bien reconnaître qu'ils ont, dans la matière, plus d'expérience que lui, et plus de compétence. S'il maintient son opinion, c'est parce qu'elle lui paraît mieux d'accord avec

(1) *Origins of Religion*, pp. 121, 122.

la thèse courante d'après laquelle la grossièreté des Australiens, sans être absolue, est assez grande. En somme, les Australiens sont athées uniquement parce qu'ils ont *dû* l'être. Mais, en tout cas, la magie qu'ils manifestent n'est pas une magie *pure*. M. Curr nous confirme qu'elle est pénétrée d'idées animistes; on ne peut donc pas dire que cette magie est dégagée de toute idée religieuse, et, par conséquent, le témoignage ne confirme pas qu'il y ait eu un âge de la magie pure. On ne peut pas, non plus, invoquer, en faveur de la thèse de M. Frazer, le témoignage de M. J. Mathews. Dans le texte même qu'allègue M. Frazer, il n'est parlé que de magie animiste. Enfin, c'est presque une mauvaise plaisanterie que de citer M. Howitt comme apportant son témoignage de l'universalité exclusive du magisme en Australie. C'est précisément à lui que nous devons la plus grande partie de ce que l'on sait sur les êtres suprêmes australiens, sur leur existence, sur leurs attributs. Il est un peu extraordinaire qu'on nous le donne comme ayant soutenu la thèse contraire. La magie que M. Howitt reconnaît chez ces Australiens est une magie qui sollicite son efficacité de l'Être Suprême lui-même. Quant au caractère primitif des Aruntas qui, d'après M. Frazer, représentent ce qu'il y a de plus archaïque en Australie, le P. Schmidt a démontré depuis longtemps que leur civilisation est une civilisation de décadence. Elle est très apparentée à celle de la Nouvelle-Guinée qui est elle-même compliquée et vieillotte. Il est impossible de compter parmi les ancêtres authentiques de l'humanité cette race dégénérée. Il faut avouer que la thèse d'un âge primitif de la magie pure n'a pas de fondement dans les faits.

Nous pouvons maintenant, le terrain étant ainsi déblayé, aborder en elle-même la question de la religion. Nous allons en étudier les caractères en les comparant à ceux de la magie.

DEUXIÈME PARTIE

LA RELIGION

1. *Le préternaturel religieux. — L'invocation.*
2. *Dans les ténèbres de la préhistoire.*
3. *Religions, individus, collectivités.*
4. *Les répons.*
5. *La religion personnelle.*
6. *Le début des préoccupations morales.*
7. *Préoccupations morales.*
8. *Offrandes et sacrifices.*
9. *De la solitude à l'inspiration.*

CHAPITRE I

LE PRÉTERNATUREL RELIGIEUX

L'INVOCATION

Nous avons essayé de voir ce qu'est la magie. Essayons de comprendre ce qu'est la religion. Il s'agit moins pour nous de la définir dans son essence même que de rechercher pourquoi l'on croit si souvent pouvoir la rapprocher de la magie et pourquoi se pose le problème de ses rapports avec elle. Nous cherchons par quoi elle ressemble à la magie et par quoi elle peut en différer; ce n'est pas dire que nous voulions définir la religion en fonction de la magie. Nous n'avons pas défini la magie en fonction de la religion. Nous nous interdisons d'envisager le problème qui nous occupe sous une forme qui commencerait par en fausser, dans une certaine mesure, les données.

Sir James Frazer a fait une distinction entre ces deux phénomènes. Nous avons vu qu'il a cru pouvoir établir un contraste formel entre la magie, dont il fait une science avortée, et la religion. Cette différence foncière, observe-t-il, l'avait moins frappé au début de ses recherches, mais le frappe de plus en plus. Pour la bien comprendre, il faut réfléchir à l'objet que visent respectivement la magie et la religion, et aussi à l'attitude prise, soit par le magicien, soit par l'homme religieux, vis-à-vis de cet objet.

D'après le professeur d'Oxford, la religion s'adresse essentiellement à des êtres conscients et personnels. Il faut être quelqu'un pour inspirer les sentiments ou les actes que la religion commande : amour et crainte, propitiation et conciliation. Pour définir le sentiment religieux,

dit-il, on parle de révérence craintive, de prosternement, « his awful sense of the divine majesty and his humble prostration in presence of it ». Au contraire de cette révérence, de ce prosternement de l'esprit, qui est le fait de l'homme religieux, le magicien, qui ne se sent pas devant des volontés supposées libres d'accorder ou de refuser ce qu'on leur demande, mais devant des forces naturelles, manifeste une suffisance hautaine, une superbe confiance en soi. « Le magicien ne supplie aucun pouvoir supérieur; il ne sollicite la faveur d'aucune volonté capable de s'obstiner dans une résolution. Il est devant des forces dont il ne peut se servir que conformément à certaines lois et en observant des règles précises. » Négliger ces règles, violer ces lois dans le détail le plus infinitésimal, c'est courir à un échec, et c'est s'exposer aux plus graves périls.

Voilà comment Sir Frazer établit une différence formelle entre la magie et la religion, et c'est de là qu'il part pour résoudre un problème qui, au premier abord, paraît assez obscur. Comment l'humanité est-elle passée de la magie à la religion? Ce problème, nous refusons de l'aborder pour l'instant et sous cette forme; il suppose comme démontré que la magie précède la religion. Nous n'affirmons ni ne nions qu'il en ait été ainsi, mais nous croyons que Sir James Frazer n'a pas démontré suffisamment cette thèse qui est la sienne. Nous estimons que présenter cette antériorité comme évidente en soi n'a rien de scientifique. Quand le moment en sera venu, nous aurons à examiner lequel de ces deux phénomènes capitaux doit être désigné comme ayant été le premier. Sans doute, après avoir lancé une telle assertion, on ne manquerait pas de relever quantité de faits qui auraient l'air de la confirmer. On a cependant tort de ne pas réfléchir qu'une méthode rigoureuse doit faire redouter le phénomène de suggestion que produit toujours une arrière-pensée avec laquelle on a abordé une étude. Le plus sûr est de n'accepter aucune présupposition, même en la baptisant « hypothèse de travail », de

se soumettre tout naïvement à la discipline des faits et, sans aucune préférence entre les différentes théories qui peuvent s'offrir, de n'adopter des hypothèses que sous la dictée de ces mêmes faits. Nous ne retiendrons des analyses de Sir Frazer qu'un détail, mais il a son importance : l'attitude de l'homme religieux et l'attitude du magicien sont aussi dissemblables que possible.

Un psychologue et ethnologue anglais, dont nous avons déjà parlé, M. R. Marett, a trouvé que Sir James Frazer avait exagéré le contraste entre la magie et la religion. Sans doute, d'après lui, il faut distinguer entre elles deux ; mais il demande si la distinction est bien celle que Sir James Frazer postule. L'humanité a-t-elle eu tout de suite, d'une part, l'idée d'esprits puissants et personnels qu'on cherche à fléchir, et, d'autre part, la notion de forces mécaniques et impersonnelles que le magicien croit pouvoir contraindre conformément à des lois qui, à ses yeux, sont aussi invariables que les autres lois naturelles ? Sans doute, la religion, à son stade de plein développement, s'adresse à des agents invisibles, doués de volonté et de personnalité. De son côté, la magie, considérée, elle aussi, à son stade de plein développement, prétend utiliser des forces contraignantes. Cette distinction n'est peut-être pas aussi primitive qu'on le dit.

Le point de départ de tout est peut-être dans le contact inquiétant avec ce qu'on croit un pouvoir mystérieux, occulte, qui a pour l'homme quelque chose d'anormal, tout en étant réel et puissant. Or, si l'on y réfléchit, ce sentiment d'une puissance inconnue est capable de suggérer des sentiments fort divers qui, à leur tour, inspirent des attitudes différentes. Ce pouvoir mystérieux, on peut essayer de mettre la main sur lui, de le dominer, de l'asservir, de l'utiliser pour ses propres fins. Cette tentative peut être faite avec une timidité hésitante, dans laquelle il y a sans doute le commencement d'une émotion qui, se développant, entraînera peut-être le sujet dans une direction toute dif-

férente. Mais cette timidité peut s'atténuer plus ou moins vite, se transformer profondément et céder peu à peu la place à une hardiesse que ne trouble plus aucune appréhension. Entre cette timidité perplexe, tâtonnante, et cette hardiesse sans aucun mélange de peur, tous les sentiments intermédiaires peuvent trouver place. Ils présentent toute la gamme des nuances et, après avoir commencé par l'indécision pusillanime, peuvent aboutir à une brutale prise de possession. Au terme de ce mouvement, ce sont les tentatives de la magie, avec les attitudes assurées, et parfois insolentes, qu'elles entraînent.

Devant le pouvoir mystérieux avec lequel l'homme se trouve en contact, dont il se sent enveloppé, un autre mouvement de l'esprit est possible. Ce pouvoir, on l'admire, on le vénère, on le redoute, on désire être protégé par lui. Ce sentiment est une sorte de frisson où des éléments divers se combinent : une humilité craintive ne permettant pas les tentatives osées de l'homme qui, rencontrant une force inconnue, ne songe qu'à s'en servir, un besoin de s'approcher en tremblant de ce que l'on sent tellement plus fort que soi. C'est là le sentiment de l'« awe » sur lequel M. Marett insiste si volontiers. Il y a des phénomènes qui apparaissent comme *awful*, *powerful*, en ce sens qu'ils donnent une sensation d'étonnant, d'étrange, d'extraordinaire, par suite, de redoutable, de majestueux. Comment ne pas apercevoir dans cette émotion si spéciale un embryon du sentiment religieux? S'il en est ainsi, ce sentiment est antérieur à toute pensée réfléchie; il a chance d'exciter celle-ci, et même il ne pourra se maintenir et se développer qu'en l'excitant, mais il la précède. Et voilà pourquoi il n'est pas inconcevable qu'il existe sous la forme d'une secousse, avant que l'homme considère sous la forme d'une personne la puissance qui l'émeut. M. Marett ne conteste pas que l'*awful* se présente assez vite sous les aspects et apparences d'une personne et, à un stade plus avancé, d'un esprit personnel. Mais, à notre sens, il a raison

de se demander si l'animisme est aussi premier que la philosophie de Tylor le prétend, et s'il n'y a pas eu ce qu'on pourrait appeler une préhistoire psychologique de l'anthropomorphisme.

Cette préhistoire psychologique, c'est ce que le psychologue et ethnologue anglais appelle le pré-animisme. Nous sommes tenté, au moins pour l'instant, de chercher dans cette direction. Il suffit de considérer certains de nos actes spontanés, pour se représenter ce qui a précédé l'animisme, et en même temps l'a préparé. Un homme se heurte contre un meuble, une roche, contre n'importe quel objet dur. Il éprouve une souffrance; il réagit tout naturellement contre elle; son geste spontané, c'est un acte de défense. Cette défense présente aisément l'aspect d'une riposte; l'homme esquissera un coup de poing contre ce qui lui a fait mal; il ne se contentera pas toujours de l'esquisser; il assènera un véritable coup de poing. Cela signifie-t-il qu'il considère comme animé l'objet par lequel il a été lésé et, par suite, comme ayant eu à son égard une intention mauvaise? C'est peut-être aller un peu vite en besogne, et cela paraît bien être le tort de Tylor et de ses disciples; il semble qu'ils fassent de l'animisme quelque chose de trop immédiat et primitif. L'homme dont nous nous représentons un geste de défense, de riposte, n'a pas eu le temps de faire une induction. Il a l'habitude de réagir de cette façon ou d'une façon analogue contre les vivants qui lui font du mal; il ne s'est pas demandé si le meuble ou la roche étaient vivants. Pour éprouver le sentiment d'irritation qui le meut, il n'a pas besoin de supposer chez ce qui lui a fait mal un principe de causalité spontanée, intentionnelle et méchante. Ce qui est premier, c'est une souffrance qu'il éprouve, une souffrance accompagnée de surprise, et le résultat immédiat de cette surprise est quelque chose qui ressemble à de l'irritation, et qui même en est. Que cette irritation puisse le conduire assez rapidement à soupçonner en face de lui un objet antagoniste

et à se représenter cet antagoniste comme doué de vie et de volonté, on ne le conteste pas; mais, ce qui est bien certain, c'est que cette hypothèse ne s'ajoute qu'après un temps — et rien n'empêche ce temps d'être assez long — à une série complexe de sentiments multiples et antécédents.

Ce qui précède cette hypothèse, ce n'est pas seulement un ensemble de sentiments complexes, c'est aussi l'attitude que ces sentiments entraînent. Dans le cas qui nous occupe, ces sentiments sont faits de révérence, de respect craintif, peut-être même d'un élan intérieur vers une puissance dont on se sent enveloppé et par qui on désire être protégé. Ce qui traduit cet ensemble de sentiments, n'est-ce point un appel plus ou moins nettement exprimé et qui, s'il ne se manifeste pas par une parole, se traduit tout au moins par une attitude?

*
*
*

Si nous considérons attentivement les divers éléments qui, aujourd'hui même, constituent une prière — une prière dans quelque religion que ce soit, — nous en trouverons un qui ne manque jamais : toute prière commence par une invocation. La requête proprement dite, en quoi consiste vraiment pour nous la prière, est précédée d'un effort pour interpeller, si l'on peut ainsi parler, l'être que l'on veut implorer. C'est une façon de lui dire : « C'est à toi que je m'adresse, écoute-moi ! »

Cette sorte d'apostrophe, pour peu que la langue s'y prête, se met au vocatif.

Ce peut être un cri, à tous les degrés possibles de l'intensité : tantôt un simple murmure, peut-être un soupir à peine perceptible, tantôt une vraie clameur. Et, entre ces deux extrêmes, tous les états intermédiaires existent. En tout cas, c'est un appel; et dans cet appel, l'homme condense souvent à la fois le désir qu'il veut exprimer à celui qu'il implore, et les sentiments qu'il éprouve à son égard.

Il y a des cas où il semble que l'invocation se suffise à elle-même. Callaway, dans son livre si riche sur les Zoulous (1), a transcrit avec grand soin plusieurs prières détaillées de ces indigènes, mais il a noté également que, pour être réelle, la prière, chez eux, n'a pas besoin de formules explicites. Ils « pensent que, pour s'adresser aux esprits de leurs ancêtres, il suffit de les appeler, sans leur dire ce dont on a besoin, car les esprits doivent le savoir; en conséquence, la simple phrase : « Ancêtres de notre famille! » constitue une prière.

Très loin de l'Afrique, nous trouvons quelque chose d'analogue. M. Maurice Leenhardt, le savant missionnaire de la Nouvelle-Calédonie, nous raconte ce fait : Lorsqu'on a voulu apprendre aux premiers Canaques convertis le *Notre Père*, ceux-ci ont refusé d'aller plus loin que la formule qui ouvre l'Oraison dominicale : « Notre Père qui es aux cieux. » Ils disaient que Dieu sait ce qu'on veut lui demander et que c'est lui manquer de respect que de recourir à un flot de paroles superflues.

Il faut, sans doute, se garder de prêter aux Canaques et aux Zoulous une pensée théologique que nous n'avons pas à apprécier ici, mais qui, vraie ou fausse, suppose un long développement de réflexion religieuse. Des personnes dont la piété profonde et intense répugne à des requêtes précises, déclarent qu'un pur et simple abandon à la volonté du Père céleste leur paraît plus religieux qu'une attitude quémandeuse. Il y a là un sentiment — contestable ou non, peu importe, — qui dépasse singulièrement la mentalité des non-civilisés dont nous parlons. Comment attribuer aux Zoulous une subtilité de sentiments dont ils semblent incapables? Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à relire les prières explicitées que l'on a recueillies chez eux. Tout ce qu'on y trouve, c'est la demande, souvent grossière, de biens très matériels, et d'une qualité

1) *Religion of Amazulu*, pp. 124, 141.

très inférieure. Il serait absurde de croire que des gens dont l'horizon religieux est si limité, ont eu l'esprit traversé par des scrupules en lesquels d'aucuns, à tort ou à raison, se plaisent à voir le suprême aboutissant du sentiment religieux. Chez les Canaques, cette discrétion dans la récitation du *Notre Père* n'est peut-être que la transposition, dans le domaine religieux, d'une pratique conventionnelle et purement sociale. Passant près du champ de son oncle maternel, un enfant désire une igname. Il se contente de faire entendre un sifflement; et cela suffit pour exprimer le désir. L'oncle n'a plus qu'à donner l'igname. Si le garçon parlait pour présenter sa demande, il commettrait, vis-à-vis de son oncle, une incorrection formelle, un vrai manque de respect. S'adressant à Dieu, on le traite comme une sorte d'oncle maternel. Il ne faut pas chercher là un raffinement religieux; et voilà comment on peut se méprendre et voir à tort quelque chose de spirituellement profond dans la simple obéissance, dans le conformisme irréfléchi à un usage collectif.

Quand la prière est réduite à sa plus simple expression, le résidu qui subsiste et ne disparaît jamais, c'est l'invocation.

En cet appel se ramasse parfois toute la prière avant que celle-ci puisse être formellement énoncée. L'intonation même qui l'accompagne, ou plutôt qui en fait partie intégrante, donne souvent le sens de ce qu'on voudrait formuler. Nous avons ici quelque chose d'analogue à ce que fera entendre chez nous un homme grièvement blessé qui souffre atrocement, et qui se sent impuissant à se défendre contre la douleur. Au cours de la dernière guerre, combien y en a-t-il eu, de ces victimes des combats, qui, sur le brancard où ils gisaient, anéantis et peut-être agonisants, n'ont pu retenir ce cri : « Maman ! » Dans ce cri, peut-être une plainte à peine murmurée, ils mettaient toute leur pensée, tous leurs désirs, en même temps que toute la manifestation de leur souffrance. La prière, dans sa forme la plus archaïque, n'a-t-elle pas été essentiellement ce

qu'elle ne devait jamais cesser d'être dans la suite des temps, l'appel lancé vers un dieu?

Si cette impression n'est pas inexacte, la partie de la prière que nous appelons « invocation » et qui en est le début, en est aussi l'élément le plus ancien. On constate ce fait même en l'absence de la requête proprement dite : on peut n'adresser au dieu aucune demande précise, mais on crie vers lui, on sollicite sa présence.

Une véritable invocation ne va pas sans le nom du dieu que l'on convie. On répétera même le nom pour rendre la supplication plus instante. Avant que celle-ci n'ait un contenu, pauvre ou riche, on multipliera le nombre de fois que l'on prononcera le nom. Répéter le nom du dieu, c'est intensifier l'appel qu'on lui adresse. Un enfant ne croit-il pas avoir plus de chances d'être écouté de son père ou de sa mère, s'il reedit sans fin : « Papa, maman ! »? L'invocation semble donc apparaître, tout d'abord, comme l'émission, simple ou répétée, d'un nom. C'est là l'idée qui se présente la première à l'esprit ; et pourtant, est-ce juste? Qui sait si, avant de nommer son dieu, l'homme ne l'avait pas déjà appelé? Sans doute, pour tout homme, on serait tenté de dire que son dieu n'est pour lui vraiment réel qu'à partir du moment où il lui donne un nom ; mais il n'est pas moins soutenable d'affirmer que, en bonne logique, un état psychologique est antérieur à ce qui le traduit. Ce qui a dû être premier, c'est le mouvement instinctif de l'individu qui se sent faible vers ce qu'il croit plus fort que lui et capable de le protéger ; c'est l'élan d'une âme vers une puissance supérieure. Cette puissance n'a-t-elle pas été pressentie avant d'être nommée? Quoi qu'il en soit, en cherchant bien, ne trouverait-on pas aujourd'hui encore des traces de cet élan, de cette invocation, de cette interpellation, de ce cri d'angoisse ou d'espérance, de ce que tout cela a été avant que l'être humain eût été capable d'appeler par un nom la puissance vers laquelle il se tournait?

CHAPITRE II

DANS LES TÉNÉBRES DE LA PRÉHISTOIRE

I

Dès que surgit à l'esprit la question devant laquelle nous venons de nous arrêter, certains faits énigmatiques, et même déconcertants, semblent perdre un peu de leur caractère étrange.

Au xvi^e siècle, le Français Jean de Léry, visitant le Brésil entre 1556 et 1558, s'est trouvé, chez des indigènes qu'il appelle Topinambous, en présence de cérémonies mystérieuses qui consistaient seulement en des émissions de sons inarticulés. « Les Caraïbes (Jean de Léry désigne de ce nom les prêtres ou sorciers indigènes) défendirent aux femmes et aux enfants de sortir des maisons où ils étaient, mais leur enjoignirent d'écouter attentivement quand ils entendraient les hommes chanter.

« Peu après, les hommes élevèrent leurs voix et, fort distinctement, nous les entendîmes chanter tous ensemble et répéter souvent cette interjection d'encouragement : « Hé, hé, hé, hé ! » Et fûmes lors tout ébahis que les femmes, de leur côté, leur répondissent, réitérant cette même interjection : « Hé, hé, hé, hé ! », et se prissent à crier de telle façon, l'espace de plus d'un quart d'heure... (1) »

De ce récit, nous retiendrons seulement ces cris indistincts, en quoi consiste toute la cérémonie religieuse. C'est

(1) *Le Voyage au Brésil de Jean de Léry (1556-1558)*. Édition de Charly Clerc, Payot, 1927, pp. 222-224.

véritablement un appel; cet appel n'est pas suivi d'une requête exprimée; il est la requête elle-même, et probablement il tient tout son sens des intonations.

On ne peut s'empêcher de rapprocher de cette relation de Jean de Léry un récit que l'on doit au missionnaire Boiteux qui, durant de longues années, a travaillé sur les bords du Zambèze. Le 17 février 1896, à Kazungula, étant chez lui, il perçut des cris stridents, des hululements formidables; il n'avait jamais entendu rien de pareil. Sorti de chez lui, il se trouva en présence d'une foule considérable et très excitée; sur la place principale, les hommes étaient massés, portant leurs boucliers et parures de guerre; les femmes, de leur côté, assises en groupe, déchiraient l'air en poussant un cri uniforme que l'on pourrait comparer à un « Hou! » prolongé qui serait scandé par un tapotement rapide des lèvres avec le bout des doigts.

La population de Kazungula venait d'apprendre l'arrivée prochaine d'un ennemi implacable et sauvage. Dans son excitation, il y avait donc de l'angoisse à la pensée du péril imminent, et le désir passionné de résister. Cette impression se traduit tout de suite par un appel, probablement aux ancêtres, en tout cas à des divinités protectrices de la tribu. Cette invocation se faisait d'après un rite rappelant singulièrement les cris inarticulés que nous venons de rencontrer dans la relation de Jean de Léry. Si, dans cette invocation, il y avait eu de véritables mots prononcés, le témoin, qui sait parfaitement la langue des ba-Rotsé zambéziens, les aurait compris et signalés. Son expression de « hululements comme il n'en avait jamais entendu » est significative; nous sommes bien devant une de ces clameurs qui n'ont d'autre sens que celui que la tradition leur attribue.

Ces hurlements ont été notés par d'autres témoins dans diverses parties de l'Afrique. Voici, par exemple, M. Léon Guiral, qui, dans son livre sur *le Congo français, du Gabon à Brazzaville*, décrit soigneusement le travail des forgerons batékés. Après avoir raconté nombre d'opérations prélimi-

naires, il continue ainsi : « Il reste à mettre le feu au fourneau. A ce moment, le grand fétiche du pays, disent-ils, vient participer à ce travail et apporter son influence favorable. On ne lui fait toutefois aucune offrande propitiatoire, aucune promesse... Le forgeron et son aide sont seuls présents pour surveiller et diriger l'opération. Par intervalles, le forgeron pousse de grands cris, vrais hurlements, que le silence de la nuit rend plus étranges. »

La signification religieuse de ces hurlements n'est pas douteuse; ce que l'on dit de la présence du grand fétiche est significatif; le fait qu'on ne lui apporte aucun présent ne contredit pas cette idée. Il semble au contraire indiquer que cette cérémonie est prodigieusement ancienne. Primitivement, ces hurlements ont bien été une invocation destinée à faire venir les protecteurs de la tribu.

Un missionnaire du Gabon, M. Félix Faure, nous apprend ceci sur les Galoas : « Quand ils partent en voyage sur leurs pirogues, ils commencent leur randonnée par un chant toujours le même. Un chanteur prononce à très haute voix sur une seule note musicale le mot *Mabango*, et le *go* se prolonge autant que le souffle du chanteur le permet. On choisit pour cet office un homme aux poumons le plus vastes possible. Puis tous les payeurs ensemble poussent un *Wa!* très bref et répété trois fois. Le chanteur reprend, mais deux tons plus bas, son *Mabango* et prolonge le *go* moins longtemps. Ce rite est sûrement une invocation à l'esprit des eaux. Les paroles en sont empruntées à une ancienne langue que les très vieux Galoas sont seuls à connaître encore. »

II

Le premier but des hurlements devant lesquels nous venons de nous trouver est d'appeler la divinité, d'attirer son attention, de la faire venir. Il est donc tout naturel que nous rencontrions à côté d'eux, soit s'ajoutant à eux, soit

en tenant lieu, quelques-uns des moyens dont les hommes se servent pour agir sur d'autres êtres vivants, d'autres hommes ou mêmes des animaux, pour les éloigner, les faire venir ou les exciter. Parmi ces procédés, qu'on peut appeler auxiliaires, mais qui, en l'absence du langage articulé, ont pu être au premier plan, nous noterons d'abord le sifflement.

Chez les Douala du Cameroun, celui qui prie commence par siffler longuement, et, après chacune de ses phrases, il répète son sifflement. Celui-ci a pour but d'appeler l'attention du dieu et, après chaque phrase, de l'appeler de nouveau. Les Douala disent que c'est pour empêcher le dieu de se rendormir. La présence de ce sifflement est d'autant plus frappante dans cette prière que celle-ci, sans atteindre à une véritable spiritualité, est un peu dégagée du grossier matérialisme qui en caractérise tant d'autres. Ici, l'homme qui prie son dieu ne dit pas, comme c'est le cas dans d'autres circonstances : « Je te donne une chèvre, accorde-moi ceci ou cela. » Les mérites qu'il s'attribue tiennent, non pas à des dons qu'il fait à l'être qu'il implore, mais au fait qu'il s'est abstenu d'actes immoraux (1). Le sifflement est bien ici le reste d'une pratique très antérieure à l'espèce de progrès, tout humble qu'on le trouve, que la prière elle-même semble marquer.

La prière des Ostiak consiste, d'après un voyageur, à siffler pour appeler Dieu « comme on siffle un chien » (2). Naïvement, nous pouvons trouver grossier le procédé, mais les procédés valent ce que l'intention y met. L'homme a appelé son dieu comme il pouvait. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'il l'a appelé, et non pas la façon misérable dont il s'y est pris.

Ce sifflement n'est pas inconnu à Madagascar. Dans le Boina, les indigènes qui naviguent sur les larges cours

(1) Le texte complet de cette prière a été cité d'après Autenrieth par Schurtz dans son livre *Die Urgeschichte der Kultur* (p. 583).

(2) MEINERS, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, II, p. 226.

d'eau ont besoin d'être aidés par le vent. Il n'est pas rare que le vent souffle sur un point et soit inexistant sur un autre. Là où il agit, la navigation est facile; là où il ne se fait pas sentir, c'est l'immobilité, et parfois l'immobilité pour longtemps. Alors, le Malgache, voulant crier au secours, siffle. Il ne siffle point pour se distraire; c'est pour lui une façon d'appeler l'esprit du vent.

De ces détails, qui sont donnés par le savant missionnaire H. Rusillon, il faut sans doute rapprocher celui-ci. Le missionnaire Boiteux, dont il a été cité déjà une observation si curieuse, a remarqué que les Zambéziens, lorsqu'ils naviguent sur leur grand fleuve, ont bien soin de ne pas siffler et recommandent aux voyageurs qui peuvent se trouver avec eux d'agir de même. Le sifflement, d'après eux, aurait pour effet d'attirer le vent, qui pourrait souffler en tempête. Cette croyance est certainement apparentée à celle des Malgaches du Boina.

Cette pratique du sifflement, en vue de mander le vent, est presque universelle. M. Joseph Essen l'a observée chez les indigènes de la Nouvelle-Poméranie, au moment d'un départ en canot : « Si, dit-il, le vent n'est pas assez fort, les voyageurs sifflent, grattent la voile de leurs ongles ou soufflent dans la conque marine. C'est le moyen le plus efficace pour appeler la brise (1) ».

La Nouvelle-Poméranie nous ramène à la Polynésie. Dans cette multitude d'îles et d'archipels, nous retrouvons une légende qui semble leur être commune à tous. Le document que nous avons sous les yeux est écrit en vieux tahitien. Cette rédaction a été relevée par John Williams qui, comme missionnaire, a été massacré le 19 novembre 1839 dans Erromanga, une des Nouvelles-Hébrides. Le texte en a été découvert dans les papiers qu'il a laissés.

Miss Teuira Henry, de Honolulu, l'a traduit en anglais.

(1) *II^e Semaine d'Ethnologie religieuse*. Louvain, 27 août-4 septembre 1913, p. 227.

Miss Henry était familiarisée avec la langue tahitienne qu'elle avait apprise dans sa jeunesse : c'était le pur tahitien n'ayant encore subi aucune influence européenne. Il en existe plusieurs variantes dont quelques-unes, en particulier, viennent de Raiatéa. Toutes présentent bien les allures d'un mythe. Le héros de cette légende, le géant Honura, ayant à invoquer les dieux, les appelle en siffiant. C'est là un des témoignages les plus anciens sur la pratique du sifflement comme procédé destiné à faire venir les dieux. Ceux-ci descendent, à cet appel, sur des perches fichées en terre sur le sol sacré. Ces perches semblent un peu jouer le rôle des paratonnerres sur lesquels descend la foudre. Nous n'insistons pas sur cette comparaison qui est peut-être un peu trop personnelle. Ce que nous retenons de cette légende, c'est uniquement la pratique du sifflement, notée dans presque toutes les variantes. (*Journal of the Polynesian Society*, vol. IV, p. 257.)

Les Canaques sifflent pour appeler le vent. Ils le font d'une façon générale, et notamment quand ils naviguent autour de l'île. Le fait a été noté avec précision par un autre missionnaire qui a longtemps travaillé dans l'archipel : « Lorsque je me suis trouvé en mer, nous raconte M. Étienne Bergeret, sur une embarcation à voile, par calme plat, et qu'aucun souffle de vent ne nous faisait avancer, j'ai souvent vu, peut-être, devrais-je dire toujours, un des matelots assis à la proue siffler doucement pour appeler le vent. Et quand la surface de la mer se ride et que la voile se gonfle, le sifflement cesse (1). »

*
* *

A défaut du sifflement, un homme, pour attirer l'attention d'un autre ou l'avertir, pour mander un animal ou pour l'exciter, peut recourir au claquement de la langue. Pour

(1) Communication personnelle, août 1930.

quoi n'en ferait-il pas autant pour appeler la divinité? Ce curieux procédé se retrouve chez les peuples les plus différents.

« Chez les Batack, dit Johann Warneck (1), quand le sacrifice à l'esprit de la vie est prêt, le père de famille claque de la langue avant de prononcer sa prière. Ce claquement a pour but de faire venir l'esprit auquel on va s'adresser. »

A Madagascar, on retrouve le petit claquement de langue devant l'éclair. Il se combine parfois d'une façon qu'il serait très difficile d'imiter avec une sorte de sifflement. Ce son se nomme en malgache *tsetra* (2).

Il est certain que les sifflements et les claquements de langue jouent dans les rites religieux de différents peuples un rôle bien moindre que les cris inarticulés, et la raison de ce fait se comprend aisément. En claquant de la langue, en sifflant, on appelle l'attention d'un être, mais on n'exprime pas des sentiments particuliers. Avec les cris, même inarticulés, il en est tout autrement. Nous en trouvons un exemple frappant à Madagascar. Nous l'avons découvert dans une prière reproduite par M. Henry Rusillon, dans son petit livre si suggestif : *Paganisme. Observations et notes documentaires* (Paris, 1929) :

El... El... El...

Salut à toi, Œil du jour!

Salut à toi, qui viens dissiper l'obscurité de la nuit;

Salut à toi, qui viens pour réchauffer nos corps transis par la fièvre;

(1) *Die Religion der Batack*. Leipzig, 1913, p. 56.

(2) Voici ce que nous avons trouvé à propos de ce mot dans deux dictionnaires bien connus :

Tsetra : petit soupir, petit sifflement qu'on fait entendre en appuyant la langue contre les dents; au figuré, attendrissement, compassion (*Dictionnaire malgache-français*, par les Pères ABINAL et MALSAC, S. J. Tananarive, 1899, p. 729).

Tse-tra : a switch of the muscles of the face while making a click with the tongue as a sign of approval or sympathy (*A new malgasy-english Dictionary*, by J. RICHARDSON. Tananarive, 1883, p. 690).

E!... E!... E!...

Salut à toi, Œil du jour!

Tu viens pour fertiliser la terre;

Salut à toi, qui n'as jamais manqué aux hommes qui nous ont précédés, qui ne manqueras pas à ceux qui nous succéderont;

Tu fais lever le grain que nous avons semé, grandir la plante que nous allons sarcler, mûrir l'épi qui doit nous rassasier;

Une année va, une année vient, et, Œil du jour, tu es toujours là;

Salut à toi, de génération en génération,

Salut à toi!

E!... E!... E!...

Nous avons été frappé par ce : « E!... E!... E!... » par lequel commence la prière et qui la coupe de temps en temps. Nous nous étions demandé si ce n'était pas là un reste de ces cris inarticulés qui nous préoccupent. M. Rusillon nous a donné de ce soupçon une confirmation singulièrement complète. En effet, cette exclamation si curieuse ne se retrouve pas seulement dans beaucoup de chants religieux. Elle constitue parfois, à elle seule, tout l'hymne. Le missionnaire que nous venons de citer connaît des chants qui ne contiennent aucune véritable parole; ils se composent de ces « E!... E!... E!... » sans cesse répétés, mais ces onomatopées sont chantées sur des rythmes et des mélodies variées et toutes expressives; avec cette exclamation, mais avec des intonations différentes, on arrive à exprimer tour à tour l'adoration, la confiance, la requête suppliante, l'imploration devant la force redoutée, la reconnaissance, en un mot, toute la gamme de sentiments qu'une âme religieuse peut avoir à exprimer.

Cette interprétation religieuse d'une exclamation aussi fréquente à Madagascar éclaire vivement ce qu'on nous raconte du tromba. M. Henry Rusillon, qui a étudié avec tant de précision ce phénomène et les cérémonies qui l'accompagnent, est frappé de ce fait. Il y a toujours dans ces cérémonies un moment où les femmes chantent en frappant des mains et en attendant l'esprit. Et c'est alors une succession ininterrompue de E!... E!... E!... rythmés et qui sont

dés appels. « Quand l'esprit est là, ces mêmes E!... E!... E!... sont un témoignage d'adoration et de reconnaissance. Le rythme est alors beaucoup plus vif. Ces appels sont parfois précédés d'un mot, plus exactement d'un nom, celui de l'esprit qui doit s'incarner dans le malade ou l'entrancé. Durant ces cérémonies du tromba, il y a un cri spécial qui éclate de temps en temps — un hululement — long cri suraigu dont le son particulier est dû au fait que la langue frappe alternativement les joues avec une grande rapidité. Ce cri est un cri d'appel. La femme qui l'émet doit être généralement encouragée par ses compagnes. C'est aussi un cri d'impatience et de douleur. Il prend le caractère de la reconnaissance au moment où l'entrancé incarne l'esprit qu'on appelle; et il se produit alors un grand mouvement. Les femmes se précipitent pour revêtir l'entrancé des vêtements qui furent ceux de l'incarné, l'esprit qu'on a appelé. Le hululement a une valeur d'appel intensifié. Souvent il annonce l'arrivée de l'esprit. Il a l'air, alors, de souffrir. La joie ne lui vient qu'après. »

D'autres faits mettent en évidence la valeur religieuse de cette exclamation. Il existe un précieux recueil de mélodies dû à un missionnaire catholique de Madagascar (1). Plusieurs de ces chants sont sans portée proprement religieuse. Dans ceux-là, l'exclamation dont il s'agit est rare ou même tout à fait absente. Elle devient plus fréquente avec les chants d'adieu, ces chants dans lesquels, étymologiquement, on remet à Dieu ceux dont on se sépare (p. 35), et avec la prière pour les morts (p. 45); elle apparaît avec une singulière insistance dans un chant qui signale l'arrivée de l'Européen et qui, par conséquent, fait appel à la puissance divine (p. 57). Elle donne un aspect tout particulier au chant patriotique qui a été très populaire pendant les guerres de 1883-1895 et pendant l'insurrection de 1896

(1) *Mélodies malgaches*, recueillies et harmonisées par le R. P. E. COLIN, S. J., Directeur de l'Observatoire de Tananarive, Tananarive, 1899.

(p. 64). Elle avait déjà fait le fond d'un chant de guerre plus ancien (p. 20). Enfin, si l'on songe au caractère divin que la royauté revêtait dans la grande Ile, on ne s'étonnera pas que la même exclamation soit extrêmement fréquente dans les chants dédiés aux souverains ou souveraines. Celui qui célèbre la Reine Ranavalona I^{re} est un exemple typique du rôle joué par cette exclamation (pp. 6 et 7). Elle caractérise plusieurs des chants composés pour cette reine.

Il faudrait rapprocher des observations précédentes faites à Madagascar, la description de certaines coutumes ishogos faites par l'abbé A. Walker. « Quand on veut bénir une case, c'est-à-dire la mettre à l'abri des influences néfastes, le propriétaire, debout au milieu de sa case, prononce des invocations adressées tour à tour au soleil, à la lune et aux étoiles, au ciel et à la terre, puis aux mânes des défunts : hommes, femmes, grands chefs, pères et mères, oncles maternels et frères aînés. A cette invocation, les assistants répondent en chœur par des séries ininterrompues de : Hé!... Hé!... Hé!!... (1) ».

Une fois ces invocations prononcées, chacun se retire chez soi et la nouvelle case est immunisée contre les *agodo* et les *miguessi* (2).

Ces cris inarticulés, ces sifflements, ces claquements de langue, sont forcément antérieurs au langage articulé et intelligible. Il est très clair que l'homme qui n'a pas de moyens d'expression y recourra et y recourt, mais celui qui en possède de développés n'a pas de raison pour inventer après coup ce qui leur est bien inférieur. On est impérieusement tenté d'y voir une survivance de la prière primitive nous reportant à une période que nous n'essaierons pas de dater, mais où l'humanité était encore loin de posséder le

(1) *Bulletin de la Société des recherches congolaises*. Abbé A. WALKER, *Coutumes Ishogos*, p. 140, 1927, n° 8.

(2) *Agodo* : ceux qui jettent des sorts (en Mpongoué : « amemba-memba » ; en Pahouin : « boeyem »). (*Miguessi* : esprits des morts (en Mpongoué : « abambo » ; en Pahouin : « boekon »).

langage articulé qui devait la caractériser un jour, et où elle ne possédait même pas encore un organe très nettement approprié à ce langage. « Il est probable, dit M. Boule, que l'*Homo Neanderthalensis* ne devait posséder qu'un psychisme rudimentaire, supérieur certainement à celui des singes anthropomorphes, mais notablement inférieur à celui de n'importe quelle race actuelle. Il n'avait sans doute qu'un rudiment de langage articulé : au total, l'encéphale de cet homme fossile est déjà un encéphale humain par l'abondance de sa matière cérébrale. Mais cette matière n'offre pas encore l'organisation supérieure qui caractérise les hommes actuels. » « Il résulte, dit ailleurs M. Boule, de la morphologie de la partie antérieure de la mandibule de Mauer, que l'espace laissé à la langue était fort rétréci, moins que chez les anthropomorphes, plus que chez les hommes modernes, et même que chez les autres hommes fossiles que nous connaissons. Le jeu de cet organe, dans le langage articulé, devait être, par suite, singulièrement réduit. Il semble bien, pour employer une expression dont Gaudry avait cru devoir se servir en parlant du dryopitèque, que nous voyons ici réalisée, au point de vue anatomique, une sorte d'« intermédiaire entre l'homme qui « parle et les bêtes qui crient ». (BOULE, *Les Hommes fossiles*, pp. 239 et 155.)

Il y a là un problème qui préoccupe beaucoup tous les préhistoriens, surtout ceux qui s'occupent du paléolithique. « Oui, dit M. Dennet, il avait toutes les facultés de notre âme », et, pour montrer son admiration à son égard, il dédie son ouvrage « à la mémoire du grand inventeur de tous les siècles, au créateur du premier outil (p. 3), car si, parmi les débris qui nous restent de l'époque paléolithique, on a pu identifier des pioches, des haches, des scies, des couteaux....., il est juste d'affirmer : l'être qui les inventa et sut s'en servir, ne pouvait être un animal; un esprit vivait en lui; c'est un des faits les plus prodigieux de la civilisation commençante (p. 55). »

« L'homme d'Altamira, celui des grottes de la Dordogne, était un artiste aussi puisqu'il aimait à reproduire les traits et les mouvements des cerfs, des rennes et des sangliers qui l'entouraient et qui tombaient sous ses coups (pp. 129-147). » « Enfin, de sa manière d'ensevelir les morts, on peut conclure qu'il croyait en la survie de leur âme, et qu'il attendait un au-delà (p. 389). »

M. Dennet conclut ainsi son travail : « L'homme primitif... plutôt une brute animale... était un enfant naïf, qui, déjà, présentait des qualités de l'homme civilisé. Elles n'ont eu qu'à se développer (1) ».

C'est aussi l'opinion de C. Jullian : « Notre ancêtre magdalénien, comme être intellectuel, marchait de pair avec nous (2). »

Et il cite Rémy de Gourmont : « L'intelligence humaine s'est maintenue à travers les siècles, invariable en son fond, en son pouvoir (3) ».

Il n'est pas nécessaire d'être très naïf pour s'émouvoir devant les humbles outils en pierre éclatée que l'on trouve dans les stations paléolithiques. Évidemment, il y a loin, infiniment loin, de ces outils à ce que notre industrie fabrique, à tout ce qu'elle fait surgir pour assurer tous les jours un peu plus sa domination sur la matière; mais il suffit d'un peu de réflexion pour se représenter le travail d'imagination qu'il a fallu pour créer avec quelques fragments de silex ce qui devait être à l'origine de tout le développement industriel à travers les âges et qui en a, au fond, déclenché, il y a des millénaires, les obscurs débuts. On ne saura jamais quels sont les êtres humains qui ont inventé ce modeste et même grossier instrument qu'on appelle un « coup de poing » et qui semble bien avoir été l'ébauche la plus archaïque de tout ce que l'homme a créé dans la suite pour compléter ses propres organes. Coups de poing, râcloirs,

(1) DENNET : *At the back of the black man's mind*, Londres, 1906, pp. 477-479.

(2) C. JULLIAN, *Au seuil de notre histoire*, t. I, p. 82.

(3) *Sciences religieuses*, février 1932, p. 77.

perçoirs, burins, tous ces objets que l'on est tenté de dédaigner racontent à leur manière un effort qui est tout à l'honneur de notre espèce. Il y a là des trésors d'observation, de travail patient, obstiné, de tentatives acharnées pour triompher de la nature et se servir d'elle. La fabrication consciente du premier outil a été une victoire de l'humanité. Elle a annoncé et préparé toutes les victoires futures qui devaient conduire cette humanité à l'avènement de l'industrie actuelle. Oui, il faut manquer d'imagination pour ne pas éprouver une véritable émotion devant ce qu'on découvre dans une station paléolithique. Et comment n'éprouverait-on pas une émotion du même genre devant les documents très humbles qui nous ont conservé l'écho lointain des simples exclamations dans lesquelles la plus primitive humanité exprima ses sentiments religieux?

Il ne faut pas s'étonner outre mesure que cet écho soit parvenu jusqu'à nous. Il est rare que la religion ne conserve pas d'une certaine manière ce dont elle s'est servie un jour. Nous le voyons dans notre antiquité classique. A Rome, les frères Arvales accompagnaient d'un chant sacré et traditionnel leurs danses très animées. Ce chant nous est parvenu par un procès-verbal du mois de mai 218, sous le règne d'Elagabal. Le texte, que nous en possédons est d'une langue bien antérieure au III^e siècle de notre ère, qui est la date du monument épigraphique dans lequel il avait été conservé. Il avait été transcrit d'après un original que l'on gardait dans les archives de la confrérie, et qui remontait au moins au second siècle avant Jésus-Christ. Les Arvales répétaient les paroles archaïques de leurs litanies sans en comprendre un mot. Et c'était aussi le cas des Saliens; ceux-ci chantaient pendant leurs processions et pendant leurs danses une litanie qui remontait à une antiquité fort reculée. Déjà, au temps de Varron et de Cicéron, les paroles de ces *carmen saliare* étaient inintelligibles aux Saliens eux-mêmes. Il a fallu toute l'ingéniosité de la linguistique moderne pour commencer à percer le mystère de

ces chants, qui ont paru longtemps incompréhensibles. Tous ces prêtres les répétaient simplement parce qu'on les avait chantés avant eux. Si la pensée leur était venue de les abandonner sous prétexte qu'ils ne les comprenaient pas, ils auraient repoussé cette idée comme impie; ils auraient eu peur de se priver de la puissance efficace qu'ils croyaient renfermée dans tous ces vocables mystérieux.

De même, les onomatopées qui ont été le premier appel à une puissance invisible, les sifflements et les claquements de langue qui ont peut-être précédé ces exclamations, les hommes n'en ont pas fait fi à mesure qu'ils devenaient capables de traduire en langage articulé leurs sentiments profonds. Qui sait même si les premiers et les plus humbles moyens d'expression n'ont pas revêtu tout de suite un caractère singulièrement émouvant? Nous avons une telle habitude d'user de la parole, et même d'en mésuser, que nous ne nous figurons pas ce qu'ont dû ressentir les hommes en découvrant que, par l'émission de certains sons, ils agissaient sur d'autres êtres vivants, soit sur leurs semblables, soit sur des animaux. Ils se trouvaient en présence d'une forme de causalité qui, pour n'avoir rien de matériel, n'en était pas moins puissante; les balbutiements les plus primitifs et les plus laborieux du plus informe verbe humain leur sont apparus avec de merveilleuses richesses d'efficacité. Comment n'auraient-ils pas scrupuleusement répété ces cris, sifflements, hurlements et autres moyens d'appel dont les pères s'étaient servis?

Nous entrevoyons déjà, mais sans le préciser encore, quelque chose de magique dans ces survivances. Le problème reste pourtant entier. Nous ne l'aborderons qu'en son temps.

CHAPITRE III

RELIGION ET COLLECTIVITÉ LE SILENCE ACTIF

I

La religion, si les faits que nous venons de noter sont interprétés judicieusement, remonte aux origines de l'humanité. Quelle en est l'essence? Quelle en est la forme universelle et constante?

Quand on a dit que la prière est l'aspect sous lequel, partout et toujours, elle se présente régulièrement, on n'a pas dit grand'chose. De quelle prière s'agit-il? Où en chercherons-nous le type? Au premier abord, il semble, selon la remarque de Charles Secrétan que, si l'on veut connaître ce qu'est un phénomène dans toute sa réalité profonde, il convient de l'étudier là où il donne tout ce qu'il peut, où il est le plus développé. Nous sommes porté à croire que ce serait la méthode la plus rationnelle. Mais elle n'est pas tout à fait d'accord avec une autre méthode qui, voulant suivre les choses dans leur évolution, s'attache, pour commencer, à en étudier les formes les plus humbles, pour essayer ensuite d'en suivre la marche qui conduira aux formes supérieures.

Si nous voulons nous conformer à cette autre méthode, nous commencerons par nous mettre en présence des formes stéréotypées que prend la prière dans les sociétés que nous appelons inférieures. La prière, sous cet aspect figé, ne semble pas contenir une grande part d'émotion. Phénomène collectif, elle a une allure mécanique. Elle se pré-

sente sans âme, sans pensée, sans sentiment. Celui qui en prononce la formule au nom de tous concentre son attention sur la répétition exacte de cette formule; il s'efforce de ne faire aucune faute, d'éviter toute omission, d'accentuer exactement chaque syllabe. Les assistants qui sont en face de lui sont parfois pénétrés d'un pieux respect pour ce qu'ils ne comprennent pas et qui est pour eux mystérieux. Mais, dans la plupart des cas, ils restent étrangers à l'acte proprement dit de culte, et ils sont à la merci de toutes les distractions. Les déclarations des témoins sont formelles sur ce point.

Henri A. Junod dit, au sujet des ba-Ronga :

« Les prières aux ancêtres ne révèlent pas beaucoup de sentiments religieux et sont, à certains égards, complètement dépourvues de respect. Pendant les sacrifices, les indigènes rient, parlent à haute voix, dansent, chantent des chansons obscènes. L'officiant lui-même parle d'une façon monotone, regardant droit devant lui avec une indifférence complète. Il n'y a rien dans son attitude qui trahisse le respect (1). »

D'après un missionnaire de Birmanie, les formules proprement dites de prières sont l'affaire du *dumsa*. Elles accompagnent d'ordinaire les offrandes et sacrifices et consistent en ritournelles suppliant les *Nats* d'accepter les présents qu'on leur fait et d'accorder les faveurs demandées. Le prêtre les débite, mais il est bien le seul à être un peu attentif à ce qu'il dit; les assistants s'occupent de tout autre chose (2).

« Quand on assiste à un sacrifice au *dasiri*, dit le P. Henry, et que le *gnema-n-sonnaba* se découvre, enlève sa grande blouse et s'accroupit au pied du fétiche, on s'attend à de l'imposant, à du grandiose. Il n'en est rien, et on est surpris de trouver si peu de sérieux dans un acte si solennel.

(1) H. A. JUNOD, II, 384.

(2) Le P. Ch. GILHODES, de la Soc. d. Miss. Etr., Bhamo, Birmanie, *La Religion des Katchins (Birmanie)*, dans *Anthropos*, 1909, IV, pp. 717-718.

Les gens s'amuse et causent entre eux, ils rient aux éclats, et c'est à se croire au milieu d'individus parodiant pour se distraire une cérémonie dont ils ont été témoins. Le prêtre lui-même, rarement, résiste à la tentation de lancer un bon mot, une grosse plaisanterie, et pendant que les victimes, moutons, poules secouent des pattes, secouent des ailes dans les affres de la mort, ce ne sont que fusées de rire qui courent d'un groupe à l'autre (1). »

Si c'est là ce qui caractérise souvent la prière collective, dans les sociétés inférieures, il faut reconnaître que des faits analogues ne sont pas inconnus dans les sociétés plus élevées. Lisons, par exemple, quelques pages de Taine (*Voyage en Italie*). En voici d'abord une qui résume les impressions éprouvées dès le premier dimanche passé à Rome, en assistant à une messe dite à la Sixtine :

« On est là par curiosité, comme à une pièce de théâtre; les ecclésiastiques eux-mêmes causent librement, et avec entrain, de choses indifférentes (p. 394). »

Il serait évidemment absurde de chercher dans ces descriptions, et d'autres du même genre, la sensation de ce qu'est le catholicisme en lui-même. Taine ne se dissimule pas, et ne dissimule pas à son lecteur, que ce qu'il voit et note, c'est précisément un fait de décadence : « Voilà, dit-il, ce qui reste des glorieuses pompes qui, au temps de Boniface VIII, attiraient les pèlerins par centaines de mille : une décoration qui n'est plus une décoration, une cérémonie vide, un sujet d'étude pour les archéologues, de tableaux pour les artistes, de curiosité pour les gens du monde, un amas de rites où tous les siècles ont apporté leur part (p. 395). »

Il suffit d'ouvrir un livre de piété plus ou moins mystique pour se refuser à voir dans ce que décrit Taine autre chose que l'aboutissant d'une décadence.

Mais si tout cela est vrai, comment ne pas éprouver un

(1) P. J. M. HENRY, des Pères Blancs, *Le Culte des Esprits chez les Bambara*, dans *Anthropos*, 1908, III, p. 709.

doute devant les descriptions qu'on nous fait des cérémonies collectives chez les peuples non-civilisés? Qu'est-ce qui nous prouve que ce ritualisme sans pensée et sans émotion n'est pas, lui aussi, l'aboutissant d'une longue dégradation qui dure peut-être depuis des siècles et qui a vidé ce qui primitivement était très religieux, de toute émotion spécifiquement spirituelle? Il n'est pas impossible de trouver un certain nombre de faits qui, tout en continuant de mettre en lumière, dans certains cas, l'aspect social de la religion, ne la réduisent pas à un ritualisme sec confié seulement à des professionnels, mais nous mettent en présence d'une ferveur qui atteint les individus. Il est rare sans doute que la détresse qui provoque un élan religieux soit la détresse pure et simple d'un individu. Elle est celle d'un groupe entier. En conséquence, ce n'est pas, la plupart du temps, un individu, c'est une collectivité d'individus socialement unis, qui prie. Il ne faut donc pas s'étonner si un membre du groupe parle au dieu au nom de tout le groupe. L'individu qui parle exprime le désir de tous. Les autres expriment à leur façon le même désir qui les possède, sans parler, par leur présence, par leur attitude et par leurs gestes. Tantôt ce sera le chef de famille qui prononcera pour tous la prière, tantôt ce sera le chef au nom du village. On peut s'attendre à ce que la religion, trouvant ainsi un interprète qui la traduit au nom de tous, perde de sa force dans les âmes individuelles qui s'en remettent pour ainsi dire à celui qui prie pour la collectivité, mais en réalité à sa place, et qui, ainsi, l'élimine.

II

Il ne faudrait pourtant pas aller jusqu'à dire que, dans des cas semblables, la collectivité, ou plutôt ceux qui la composent, ne jouent aucun rôle. Le rôle qu'ils jouent est parfois d'une nature telle qu'il a bien des chances de

passer inaperçu. N'est-ce pas ce qui arrive quand il consiste essentiellement dans un silence recueilli? Le culte catholique romain culmine en un silence émouvant : c'est dans le moment le plus solennel de l'office de la messe, quand le son argentin de la cloche invite l'assemblée à se prosterner ou du moins à se mettre dans l'attitude de l'adoration devant la présence mystique du Sauveur descendu dans l'hostie. L'attitude d'adoration dont il s'agit n'est pas une attitude extérieure; c'est à un acte intérieur d'adoration que l'homme est invité. Pour le croyant qui s'incline, le silence dans lequel il s'enferme n'est rien de passif. Faire le silence en soi-même est une façon de s'offrir aux effluves de l'esprit. Le croyant qui en connaît les émotions profondes n'assiste pas purement et simplement à une cérémonie qui s'accomplit en dehors de lui; il est tout entier dans cette cérémonie. C'est son âme palpitante qui attend le Verbe. Au milieu de la collectivité rassemblée, l'homme individuel se dit alors et se croit et se sent distingué par son Dieu. Il l'écoute et il lui parle. Voilà donc une cérémonie collective à laquelle on ne comprend rien si l'on n'y aperçoit point la vie agissante de la personne.

Dans l'Église d'Orient, l'iconostase tient ses portes fermées pendant l'acte sacrificiel. Dans la liturgie grecque, le prêtre n'élève la voix que pour la préface, le trishagion, l'épiclese. La plupart des prières sont dites à voix basse (1).

La fraction protestante de l'Église chrétienne a cru devoir — et on ne le lui reproche pas ici — se garder contre ce qu'elle appelle volontiers : les excès mystiques dans le culte. Chez elle, du moins dans la plupart de ses communautés, le culte vise surtout l'intelligence; et c'est uniquement par l'intermédiaire de celle-ci qu'il s'adresse aux sentiments. Or, cette fraction de l'Église chrétienne sent de plus en plus s'imposer la valeur de cet élément de silence; et elle tend progressivement, mais avec une sobriété qui

(1) Robert WILL, *Le Culte*, p. 201.

est pour elle un devoir de conscience, à lui faire place dans son culte. Elle s'éloigne de plus en plus de ce qu'on a pu appeler « cette pratique essoufflée et essoufflante du culte », qui ne laisse jamais à l'âme le temps de se recueillir, de se replier sur elle-même, de méditer au moins brièvement sur ce qu'elle a entendu et de se l'assimiler mieux. Ce moment de silence, dit M. Will, « n'est pas, à proprement parler, un sacrement; ce n'est, ni un acte sacré, ni un symbole cultuel. C'est une attitude d'adoration qui fait précisément abstraction de toute action. Mais c'est, d'autre part, un élément liturgique qui, de tout temps, a été combiné avec des actes rituels et dont, justement, la nudité est d'une puissance comparable à celle de la « pause » qui, dans certaines symphonies de Haydn ou de Beethoven, arrête soudain et interrompt l'impétuosité de l'assaut orchestral, soit pour permettre à l'âme de rassembler, en un moment de recueillement, les grâces répandues dans la phrase précédente, soit pour l'aider à attendre des révélations ultérieures, de résister, sans défaillir, à leur influx torrentueux et de s'en approprier l'indicible bénédiction » (1).

L'introduction du silence dans le culte a pour but de lui enlever le caractère qu'en dehors du protestantisme on lui reproche volontiers. On l'accuse de tenir le fidèle dans une sorte de halètement en le faisant passer sans repos, sans halte qui lui permette de respirer, d'une lecture biblique à un chant, d'un chant à un commentaire de l'Écriture, de ce commentaire à une prière prononcée par l'officiant. On l'accuse aussi d'être fatigant par cette incessante gymnastique elle-même et, par cette fatigue, de finir par être assoupissant. Le silence met dans ce culte les pauses que l'esprit demande. On a pu dire que, sans le silence, « c'est une musique sans soupirs et sans points d'orgue » (2).

L'on voit de plus en plus, dans certaines réunions reli-

(1) Robert WILL, *Le Culte, essais d'histoire et de philosophie religieuses*, t. I, p. 200.

(2) *Loc. cit.*, p. 378.

gieuses, s'installer la pratique de la prière silencieuse. Ce n'est pas précisément désordonné, chaque participant s'abandonnant à ses sentiments propres. Mais celui qui préside au culte énumère, de minute en minute, des sujets de préoccupation qui guident les âmes en prières.

Cet élément de silence s'observe surtout dans une branche réformée du protestantisme, celle des Quakers. On a remarqué que ces hommes, qui sont essentiellement ceux de l'action chrétienne, pratiquent parfois jusqu'à l'extase la vie intérieure. Un de leurs théologiens, Barclay, a très bien analysé le besoin qui, chez eux, tend au silence : « Ceux dont l'âme fatiguée ne peut trouver aucune consolation, ni dans les cérémonies religieuses, ni dans les paroles les meilleures, voire même dans les paroles de l'Écriture, ceux-là doivent se décharger de toutes choses extérieures et rechercher le silence dans le Seigneur. » Le silence, dans ces réunions-là, ne s'ajoute pas seulement au culte ordinaire; il est parfois l'élément constitutif du culte (1).

On voit, sans qu'il soit nécessaire d'insister davantage, combien le silence, même au cours d'une cérémonie collective, ne signifie par lui-même aucune abdication, aucune absence spirituelle de l'individu. Sans aucun doute, comme tout ce qui est excellent dans l'humanité, il présente ses dangers. Il est destiné, dans les intentions de ceux qui le pratiquent, à ouvrir la voie à ce qui est supérieur à l'homme et qui, en pénétrant en lui, le transforme. Mais il peut aussi, en ne réagissant pas suffisamment contre les distractions possibles, livrer l'homme à des invasions imprévues et à des surprises fâcheuses. Toutes les fractions de l'Église chrétienne ont fait cette expérience. Les Quakers excellent pour ôter, à cette pratique du silence, toute allure quiétiste : « Le silence de leurs assemblées, dit Hodgkin, ne dénote aucune passivité, mais une activité accrue (2). »

(1) Cf. WILL, *op. cit.*, pp. 201-202.

(2) WILL, p. 378.

Et pourtant, il est arrivé à certains d'entre eux de faire l'expérience de ce qu'il y a de pénible, de fatigant, et, par suite, de dangereux, dans une immobilité volontaire et durable. Un des Quakers cité par Hodgkin déclare qu'il faut une force considérable pour faire régner le silence en soi et autour de soi, et que c'est une véritable croix pour la volonté de rester assis en silence (1).

On ne s'étonnera pas que Hodgkin, qui a si bien analysé le silence des Quakers et mis en lumière combien c'est un « silence vivant », ait relevé lui-même des cas où silence et immobilité aboutissent à une inertie morne et à une stupeur inféconde (2). Mais, malgré tous ces inconvénients et toutes ces déviations possibles, le silence, dans une cérémonie collective, loin de faire absorber l'individu dans la collectivité et de l'y noyer, favorise ses initiatives spirituelles et les rend possibles.

Cela n'est pas vrai seulement dans le christianisme. En dehors de lui, le silence religieux semble bien avoir exactement le rôle que nous venons de constater. Il est recommandé, avec toutes ses exigences spirituelles, dans les mystères hellénistiques. Il l'était déjà dans les mystères d'Eleusis et dans les mystères orphiques, et précisément il avait pour but d'y faire pénétrer une piété individuelle qui empêcherait ces mystères de se réduire à n'être que des rites vides.

Après tous les exemples que nous avons donnés du caractère superficiel de la piété chez les peuples non-civilisés, après le spectacle que nous avons rencontré de ces cérémonies qui s'accomplissent au milieu d'une inattention générale, et même d'actes qui traduisent encore autre chose que de l'inattention, il serait absurde sans doute de chercher dans ces cultes des sociétés de culture inférieure quelque chose qui ressemble à l'appétit spirituel des âmes dans

(1) WILL, p. 223.

(2) WILL, p. 378.

les religions supérieures. Et pourtant, le silence y est quelquefois pratiqué; il peut être exceptionnel, mais il y a des cas où il n'est pas moins réel. Chez les Zoulous, lors du sacrifice des bestiaux en l'honneur des ancêtres, les prières peuvent prendre la proportion de véritables harangues, et ces harangues sont prononcées par les chefs au milieu d'un profond silence (1).

En Polynésie, dans l'île de Tanna, quand on veut offrir aux ancêtres décédés les premiers fruits, le chef, qui joue le rôle de grand-prêtre, prononce une prière dont on a le texte; et il la prononce en présence de l'assemblée silencieuse du peuple (2). Ce n'est que lorsque cette prière a été prononcée par le chef que l'assemblée se met à pousser des cris. Merensky (3) note certaines cérémonies des Kondé (Lac Nyassa), où, dit-il, « il régnait un silence de mort; on aurait entendu une feuille tomber à terre ».

Dans certaines tribus, l'homme chargé de prier invite au silence avant de parler lui-même. Le chef cafre, en commençant un sacrifice, dit : « Que tout se taise (4). »

C'est ainsi que Sopatros, un rhéteur grec du vi^e siècle après Jésus-Christ, nous parle de la recommandation du silence dans les Mystères d'Eleusis. « Il n'y a rien qui proclame plus hautement que ces Mystères les avantages du silence; l'initié entend le kéryx recommander, avant le spectacle, de s'abstenir, non seulement de tout discours, même de toute exclamation; il se sent alors étroitement engagé à la vertu du silence, et il n'a même pas attendu cette voix du kéryx qui précède la cérémonie pour comprendre de quelle importance il est de savoir se taire (5). »

(1) CALLAWAY, *Religion of Amazulu*, pp. 174 et 182.

(2) TURNER, *Polynesia*, p. 88 et 427.

(3) p. 114. Cf. TYLOR, II, 366.

(4) KRAPP, 191. A rapprocher de la recommandation faite par un prêtre de la Rome antique lorsqu'il commençait un acte rituel en disant : « favete linguis » ou « favete ore » (SÉNÈQUE, *De vite beata*, 26, 7) ou quand les prêtres grecs prononçaient leur formule : « euphemeite ». Εὐφήμεϊτε.

(5) D'après Charles LENORMAND, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXIV, p. 365.

Que signifie ce silence? Ce frisson qu'inspire la présence du sacré est passé de la Bible chez les chrétiens.

Rodolphe Otto a remarqué de la façon la plus heureuse que le silence, dans le langage des sons, correspond à l'obscurité. Or, l'obscurité, pour plus d'un écrivain de l'Ancien Testament, accompagne le sacré. Nous n'y chercherons pas un effort de l'individu pour s'ouvrir au souffle du divin. Il nous fait penser tout d'abord à la crainte respectueuse inspirée par le contact avec le sacré. Cette peur se fait remarquer avec précision dans bien des passages de l'Ancien Testament. Devant le scandale du méchant qui triomphe, le psalmiste se sent en contact avec ce qui est mystérieux, incompréhensible, et qui risque de l'irriter. Mais, dans la mesure où il se sent devant ce pouvoir qu'il ne comprend pas, et auquel il doit s'abandonner, il s'écrie : « Garde le silence devant l'Éternel, et espère (1)! » C'est la même pensée qu'il exprime au psaume 39, v. 3, devant ce même spectacle qui est vraiment la pierre d'achoppement de l'homme. Il répète : « Je me suis tu, j'ai gardé le silence, je n'ai pas voulu parler de son bonheur. » Le prophète Habacuc, pensant à l'Éternel qui est dans son temple, s'écrie : « Que toute la terre fasse silence devant lui ! » Ce même prophète, frémissant jusqu'au plus profond de lui-même à l'ouïe des rétributions divines qui s'approchent, murmure : « Je dois attendre en silence le jour de la détresse (2). » Les autres prophètes tiennent un langage analogue. Aussi ne nous étonnerons-nous pas si, dans le livre qui clôt le Nouveau Testament et qui, par tant de côtés, se rattache à la littérature de l'Ancien, il nous est dit qu'au moment où le septième sceau fut ouvert « il se fit dans le ciel un silence d'environ une demi-heure » (3).

Nous nous garderons bien de rapprocher du sentiment religieux intense qui vit en Israël, le sentiment religieux

(1) Ps. 37, v. 7.

(2) Habacuc, 3, 18.

(3) Apocalypse, 8, 1.

qui balbutie péniblement, et même grossièrement, ses émotions chez les non-civilisés. Même chez ceux-ci c'est comme si l'on avait peur de troubler la puissance mystérieuse que l'on sent auprès de soi, que l'on redoute, même quand on désire s'approcher d'elle. On craint d'en déranger l'action. Si c'est la nuit, on se demande si une lumière venant à s'allumer n'aura pas pour effet de produire une sorte d'interférence fâcheuse. C'est le phénomène que M. Maurice Leenhardt a noté parmi les populations néo-calédoniennes. On le rencontre et on l'observe à peu près partout. « La passe qui donne entrée dans les eaux de Mbaou (Iles Viti), était autrefois tenue en grande vénération par les indigènes. En la traversant, ils avaient l'habitude de se dépouiller du *salu*, pièce d'étoffe légère qui forme leur coiffure, et de pousser le cri de respect qu'on fait entendre à l'arrivée d'un chef. Et si l'on avait à déployer la voile dans ce lieu consacré, on devait le faire dans le plus profond silence (1). »

Au Gabon, il arrive au chef de parler — ou du moins il le prétend — au nom de l'esprit qui l'inspire. Il saisit alors une cloche qui lui est réservée, l'agite, et il obtient un grand silence. Ce silence obtenu, il va reposer solennellement la cloche à la place où il l'a prise (2).

Dans ce même Gabon, il y a un moment où ce silence est particulièrement impressionnant. C'est pendant la cérémonie au cours de laquelle les sorciers essaient de découvrir l'*éour*, cette bête mystérieuse à laquelle on attribue tant de maladies mortelles, qui mange le cœur de sa victime et l'amène ainsi à mourir. On ne peut pas se figurer l'épouvante que cause dans un village la présence présumée

(1) *Voyage à la grande Viti*, par John Denis MACDONALD (1855), d'après *Le Tour du Monde*, premier semestre 1860, p. 194.

(2) H. RUSILLON, *Paganisme*, p. 143. — A rapprocher, pour l'usage de cette cloche, de ce qui nous est rapporté sur le culte de Sèké. « Mais Sèké a parlé; le prêtre s'est levé et écoute en faisant signe de se taire; l'homme à la clochette l'agite éperdument. Les chants et les cliquetis de planchettes s'apaisent, les tambours se calment... » (PROUTEAUX, *Le Culte de Sèké dans la basse Côte d'Ivoire, Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 1921, n° 7, 3^e trimestre, p. 175).

d'un *écur*. Quand le bruit s'y répand de cette présence dangereuse, tous les habitants sont affolés, muets; chacun soupçonne son voisin, et chacun se sent soupçonné. Cette bête horrible, assez peu matérielle peut-être, mais capable de se loger dans le corps d'un être humain, sort de son possesseur quand il est bien endormi. Elle va, vient, rôde dans le village. Elle choisit une victime et lui mange le cœur. Alors, repue, elle revient, rentre tranquillement dans le corps de son possesseur toujours assoupi. Au matin, le village se réveille; mais celui qui a eu son cœur mangé est malade. Il ne peut plus vivre, il n'a plus de cœur; il ne tarde pas à mourir. L'homme, la femme, l'enfant, qui recèlent cette bête immonde, n'en savent rien. Cette ignorance n'empêche pas le possesseur de l'*écur* d'être un danger public; la présence de ce danger soupçonné crée une sorte de panique; personne n'ose quitter le village, les travaux sont délaissés, les champs abandonnés, la vie du village est suspendue; il faut à tout prix en finir avec cette épouvante. Il n'y a qu'un moyen, c'est de découvrir qui sert d'habitation à l'*écur*. C'est le sorcier qui va s'efforcer de le dénoncer. Pendant quelques jours, celui-ci se livre à des exercices mystérieux. Enfin, quand la lune est pleine, un soir, il déclare que tout est prêt. Aussitôt, les tams-tams commencent à résonner. Les habitants du village, réunis au milieu des cases, se livrent aux danses préparatoires; longtemps ils chantent et crient. Enfin, une voix répond de la forêt, et tous frissonnent. Au bout du village, apparaît un être mystérieux. Il a sur la figure un masque horrible, plus grand que nature, peint en blanc, en rouge et en noir; il est couvert de fibres de raphia et l'on n'aperçoit pas même ses doigts et ses orteils. On voit pourtant briller deux éclairs à travers les yeux du masque. On sait que c'est le sorcier avec son sac de sorcellerie. Il avance lentement, en se dandinant selon le rythme, pendant que toute la foule chante le chœur qui répond à sa voix. Autour de lui, tous les habitants, subjugués par la peur, s'excitent à la danse. Les

tams-tams sont de plus en plus pressants. Pendant des heures, la foule danse, crie, saute. Pendant des heures, le sorcier l'excite par ses hurlements, ses discours aux esprits, les tams-tams résonnant de plus en plus. Enfin, brusquement, tout se tait. Les esprits ont daigné venir à la fête. Ils sont là ! Ils vont découvrir celui qui a l'écur et le sorcier lui ouvrira le ventre pour tuer la maudite bête. Un silence absolu succède au vacarme. Plus un mouvement. Ces centaines d'hommes, de femmes sont là, couverts de sueur, les yeux exorbités par l'épouvante. C'est bien le contact avec le sacré qui impose alors à tous ce silence encore plus impressionnant que le vacarme de tout à l'heure (1).

Nous n'irons pas chercher dans ces quelques faits et dans d'autres qu'il serait facile de trouver, des exemples de mysticisme profond, mais, même quand il est imposé par une sorte de consigne sociale, par une tradition, par une habitude, le silence a par lui-même sa vertu propre. Il ne va pas sans une attention volontaire, sans un approfondissement des émotions, sans une sorte de lutte intérieure contre les distractions toujours possibles. S'il ne témoigne pas encore d'une intense vie intérieure, il peut aider cette vie intérieure à éclore modestement et à se manifester. En tout cas, ce silence appliqué ne s'établit que parce qu'on y consent. S'il règne dans une collectivité, c'est que les individus composant cette collectivité le veulent bien.

(1) V. *Wagha Mandouma*, par F. FAURE. *Cahiers missionnaires*, n° 4, 1922.

CHAPITRE IV

LES RÉPONS

La communauté ne participe pas seulement à la prière de son chef et de son prêtre par le silence recueilli et par une attitude respectueuse; elle y participe souvent en répétant en chœur les dernières paroles de celui qui prie, ou répond à ses paroles par une formule correspondante. Les répons jouent le rôle que l'on sait dans les liturgies chrétiennes. On connaît surtout ce rôle tel qu'il est dans la liturgie catholique. Il n'existait presque pas dans celles du type réformé. Il s'y introduit peu à peu et s'y développe dans la même mesure que le silence.

L'origine de ces liturgies est sans doute dans les rituels du culte juif, qui sont antérieurs à la fondation de l'Église chrétienne. « Dans le culte ancien d'Israël, la loi était publiquement lue. Il y avait des formules comme celles que prononçait le grand prêtre en confessant les péchés du peuple, et il est probable que ces formules se conservèrent par la mémoire (1). Les Juifs modernes ont des prières liturgiques (2).

Voici comment s'exprime sur ce point M. Anspach : « La prière, jusqu'à la destruction du premier temple, n'avait pas de forme fixe; à l'exception du *Kriat Schema*, qui était plutôt un acte de foi qu'une simple prière, aucune formule n'était adoptée. Mais il en fut autrement à l'époque de la captivité de Babylone; les Israélites altérèrent leur

(1) Voir EWALD, *Hist. du peuple juif*, II, 7)

(2) Voir le *Rituel des prières journalières à l'usage des Israélites*, traduit de l'hébreu par ANSPACH.

langue maternelle par le mélange d'expressions assyriennes et chaldéennes, et un idiome corrompu résulta de ce mélange. Esdras et le conseil qu'il avait institué, appelé *Kene-cet hagdola*, rédigèrent alors le rituel que nous avons encore aujourd'hui et qui, à quelques variantes près, est suivi par les Israélites de toutes les parties du globe. Nos prières sont composées de psaumes, de versets tirés de l'Écriture sainte et des formules prescrites par les rédacteurs du Rituel. La plus importante de ces formules est celle répétée à chaque office, appelée *Schémona Esra* (1). »

Il faut bien se garder de faire un rapprochement artificiel — à moins qu'il ne soit trop habile — entre les répons qui figurent dans toutes ces liturgies et ceux que l'on peut rencontrer dans les prières des non-civilisés. Il faut bien se garder d'exagérer des analogies apparentes et d'en prendre prétexte, soit pour prêter aux non-civilisés des sentiments religieux qui dépassent ce qu'ils sont capables d'éprouver, soit pour rabaisser la valeur et la portée de ce qui caractérise les élans religieux dans les sociétés de culture supérieure. Cette prudence sage ne doit pourtant pas empêcher de distinguer ce qui est à l'origine de ces pratiques rituelles. Il serait sans doute possible de rencontrer dans la littérature classique des répons faisant transition entre ce que nous allons observer chez les peuples non-civilisés, et les répons chez les peuples de culture supérieure. Les documents de ce genre semblent malheureusement assez rares. Nous en trouvons un dans les Mimes d'Héronidas, cet auteur réaliste qui rend d'une façon si précise la vie populaire de son temps. Dans le 4^e de ces mimes, il met en scène deux ménagères pauvres, Kunno et Kokkalè, qui viennent remercier Asclépios d'avoir écarté d'elles la maladie. Elles lui apportent un coq, pour traduire leurs actions de grâces; elles se rendent compte que c'est un maigre festin, mais,

(1) F. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. VIII, 1880. Fischbacher, Paris, pp. 304-305, article *Liturgie*.

disent-elles, « notre bourse est petite et l'on n'y puise pas à pleines mains. Sans cela, nous t'aurions offert, au lieu d'un coq, une génisse ou une truie chargée de graisse ». Elles apportent aussi, selon l'usage, un tableau votif; et, tandis qu'elles s'occupent de le placer à la droite d'Hygieia, elles sont saisies d'admiration en voyant autour d'elles tant de belles statues. Pendant qu'elles devisent ainsi, le néocore, c'est-à-dire le sacristain du temple, vient leur annoncer que le sacrifice est bien accueilli, et il prononce alors la formule rituelle : « Péan, péan, pour cette heureuse offrande, sois favorable à ces femmes et aux parents qu'elles peuvent avoir, proches et époux. Péan, péan, qu'il en soit ainsi ». Et Kokkalè, reprenant la formule du néocore, prononce à son tour : « Qu'il en soit ainsi, dieu puissant ! Puisse nous revenir en bonne santé t'apporter de plus belles offrandes, avec maris et enfants ! » (1)

Les répons jouent un très grand rôle dans la liturgie actuelle du culte israélite. On n'a, pour s'en assurer, qu'à prendre, par exemple, le rituel pour les grandes fêtes, à l'usage des Juifs du rite allemand, traduit en français par E. Durlacher (2).

Si nous considérons le culte islamique, les répons n'y jouent pas un grand rôle. Pourtant, les personnes qui entrent dans une mosquée et assistent, par exemple, à la prière du soir, se figurent en entendre beaucoup, d'ailleurs sans les comprendre. Les fidèles sont alignés; en face d'eux, un iman ou un chef de la prière prononce des formules et les fidèles les répètent en faisant les gestes rituels. Mais ce qu'on entend alors ne consiste pas, à proprement parler, en des répons; les hommes qui sont venus là récitent tout simplement des prières apprises par cœur. Le chef de la prière n'est pas vraiment un officiant; son rôle consiste

(1) *Les Mines d'Hérodas*, traduction française précédée d'une introduction par Georges DALMEYDA. Paris, 1893, pp. 91-92.

(2) 3^e édition, Paris, 1891, Librairie Armand Durlacher, Blum et Salomon, successeurs.

uniquement à donner le ton, à indiquer les formules de prières que l'on va réciter; les assistants se contentent de suivre : le prétendu officiant a déclanché en eux les paroles qui doivent être prononcées. Dans le culte officiel de l'Islam, il n'y a pas de vrais répons.

Pour en trouver, il faut voir ce qui se passe dans les confréries religieuses que l'on appelle encore quelquefois des sectes. Ces confréries ont pour but avoué de donner satisfaction aux besoins mystiques qui existent dans la foule musulmane, mais que le culte officiel ne saurait contenter. On voit, par exemple, ce qui se passe chez les Aïssaoua.

Au cours de leurs manifestations violentes, les prières succèdent aux prières, les invocations aux invocations. Les oraisons, souvent en forme de litanies, en lesquelles s'épuisent les adeptes, sont coupées par des invocations comme celle-ci : « O mon Créateur, ô mon Pourvoyeur, ô mon espérance, tu es l'espoir et l'avenir; tu exauces les vœux de ceux qui t'invoquent; tu es l'ange et l'Éternel; accorde-moi une fin heureuse au moment du délai fatal, par considération de Taba et de Sine! (1) »

Une psychologie élémentaire suffit à faire comprendre ce qui s'est passé à l'origine de ces pratiques. Soit une émotion qui saisit tout un groupe — que cette émotion soit un désir impérieux, une frayeur intense, l'indignation devant une injure — en un mot une émotion qui serre le cœur, ou le fait battre plus vite. Sous l'action de cette émotion, personne, dans le groupe, ne dit rien. Mais, tout à coup, un individu exprime, par un cri, ce que tout le monde pense et sent sans être capable de le traduire. Ce cri est clair, tout le monde le comprend; il déclanche subitement dans les âmes qui sont là, en lui donnant un nouvel élan, le besoin d'extérioriser ce qui est dans toutes. Presque automati-

(1) Voir René BRUNEL, *Essai sur la Confrérie religieuse des Aïssaouas au Maroc*. Paris, Geuthner, 1926, *passim*, notamment pp. 87 à 89.

quement, ce cri est répété par une, deux, trois voix; ces voix ne donnent pas une expression originale à un sentiment commun à tous les assistants, mais s'inexprimé chez tous, et qui était tout prêt à se manifester. Tumultueusement, d'autres voix répètent plus ou moins fidèlement ce qui a été entendu. Tous les individus s'associent alors à ce qui a été traduit par l'un d'eux. Tout cela se passe dans un état d'inexprimable confusion; c'est une clameur qui est tout d'abord assez indistincte; puis, à mesure que l'émotion continue de passer sur la collectivité et que celle-ci, de plus en plus, fait sien le cri qui a été poussé par un de ses membres, ce cri est répété avec une précision croissante; l'initiative prise par l'un s'impose aux autres de proche en proche. Ce qui était primitivement individuel devient collectif et, devenant collectif, prend une force grandissante. Que la cause de l'émotion se renouvelle, et la réaction des individus réunis se reproduira d'elle-même. Le cri poussé par un seul exprime ce que tous pensent, sentent. Tous sont ainsi amenés à répéter ce que ce cri a traduit. Il y a des cas où l'individu qui a prié au nom de tous répète d'intervalle en intervalle une phrase qu'il a déjà dite. Si l'assistance reprend cette phrase, soit en la chantant, soit simplement sur un ton de mélodie, la phrase donne alors ce qu'on appelle aujourd'hui un refrain. Dans d'autres cas, l'individu qui parle au nom de tous ne s'astreint pas à répéter de temps en temps une même formule; certaines paroles ou certaines phrases qu'il a prononcées sont reprises par l'assistance au moment où il s'arrête, ne serait-ce que pour souffler. Ce n'est plus un refrain, c'est un répons.

Ce n'est pas le lieu d'essayer de raconter comment l'alternance des chants religieux aboutit à ce qui est proprement l'antienne, mais on ne peut s'empêcher de penser que ce qui a donné lieu à tant de chefs-d'œuvre de la musique sacrée a pu avoir dans ces pratiques spontanées une origine très modeste.

Nous soupçonnons, pour bien des raisons, qu'il y a de même une alternance des chants et des répons, dans une cérémonie que Sir James Frazer relate comme se passant chez les Akamba, tribu bantou qui occupe un vaste territoire dans la colonie Kénya. Mais, jusqu'à plus ample informé, nous ne pourrions pas l'affirmer.

Les Massaï, qui semblent adorer à la fois un dieu Rouge et un dieu Noir, s'adressent à celui-ci en temps de sécheresse. « Lorsqu'il ne pleut pas, dit Sir James Frazer, les vieillards allument un feu de bois de cordia dans lequel ils jettent un charme, puis ils font cercle autour du feu et chantent :

Solo : *Ho ! le dieu Noir !*
 Chœur : *Dieu, arrose-nous !*
 Solo : *Ho ! le dieu Noir !*
 Chœur : *Dieu, arrose-nous ! (1)*

Chez les mêmes Massaï, « lorsque des guerriers tardent à revenir d'une razzia, leurs mères, leurs sœurs, leurs fiancées se rassemblent en dehors des huttes, quand luit au ciel l'étoile du matin, et adressent des prières à Dieu (Engai) Elles nouent des herbes à leurs vêtements et laissent du lait dans leursalebasses, car, disent-elles, « nos enfants reviendront bientôt, et, quand s'arriveront, ils auront faim peut-être ». Lorsqu'elles sont toutes rassemblées, elles prient ainsi :

Solo : *Le Dieu (Engai) que j'invoque, il m'entend.*
 Chœur : *Le Dieu (Engai) à qui je demande progéniture.*
 Solo : *Je prie les corps célestes qui se sont levés.*
 Chœur : *O Dieu (Engai) à qui je demande progéniture.*
 Solo : *Que nos enfants reviennent.*
 Chœur : *Que nos enfants reviennent (2).*

Chez les mêmes, « quand une femme vient de mettre au monde un enfant, les autres femmes se réunissent et

(1) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, p. 309.

(2) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, p. 310.

apportent du lait à la mère. Puis elles immolent un mouton, que l'on nomme « le Purificateur de la Hutte », ou simplement « le Purificateur ». Elles tuent l'animal elles-mêmes et en mangent toute la chair. Aucun homme ne peut approcher de l'endroit où l'animal est immolé. Quand elles ont fini leur repas, elles se lèvent et chantent :

Solo : *Mon Dieu ! Mon Dieu ! (Engai ! Engai !) à qui j'adresse mes
Donne-moi l'enfant,* [prières,

Quand tu tonnes, la pluie tombe.

Chœur : *C'est à toi que, chaque jour, j'adresse mes prières.*

Solo : *Étoile du matin qui te lèves là-bas*

Chœur : *C'est à toi que, chaque jour, j'adresse mes prières.*

Solo : *Celui à qui j'offre ma prière est pareil à la sauge.*

Chœur : *C'est à toi que, chaque jour, j'adresse mes prières.*

Solo : *Celui qu'on invoque et qui entend.*

Chœur : *C'est à toi seul que, chaque jour, j'adresse mes prières (1).*

Quand du bétail a été enlevé par l'ennemi ou tué par la foudre, on fait une procession, qui conduit tout le bétail restant à la plus proche rivière; là, chaque animal est aspergé d'eau. Un vieillard récite ces paroles, que tous les assistants répètent après lui :

Dieu protège ceux qui nous restent,

Nous t'en supplions, protège ceux qui nous restent.

Tandis que mûrit le blé, et après la récolte du grain, ont lieu les cérémonies de la moisson. Le chef de famille saisit dans sa main quelques grains de blé, et prononce la prière suivante, dont tous les assistants répètent les paroles après lui :

Dieu, donne-nous la santé,

Et puissions-nous avoir la force,

Et puissions-nous avoir du lait.

Puisse celui qui mange de ce blé le trouver bon,

Puisse la femme enceinte, qui en mange, le trouver bon (2).

(1) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, pp. 311-312.

(2) *Id.*, pp. 319-321.

Dans les lamentations funèbres des Betoyes de l'Amérique du Sud, le veuf ou la veuve entonne le chant funèbre en disant : « Nous sommes malheureux; il est mort; nous sommes malheureux! » Tous les assistants répètent ces mots sur le même ton (1). Dans les réunions populaires du Bas-Congo, il est d'usage que l'orateur s'arrête à la fin de chaque phrase avant le dernier mot; et les auditeurs doivent deviner ce dernier mot et le répéter en chœur (2). Chez les Magandscha, une femme prie : « Écoute, ô Nzambi, et envoie-nous de la pluie! » Le peuple répond en applaudissant doucement et sur un ton chantant : « Écoute, ô Nzambi! (3) »

Chez nombre de peuples, chez les Kikuyu, chez les nègres du Cameroun, chez les Algonquins, le chœur répond à la prière des chefs par un cri qui, dans ces différentes langues, signifie quelque chose comme « amen ». *Amen* était le cri que le peuple hébreu poussait à la fin de la prière de son chef et qui signifiait : « Vraiment, certainement », et exprimait l'accord avec les paroles du prêtre. A la fin d'un chant de louange à l'Éternel, on lit : « Béni soit l'Éternel, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité! Et que tout le peuple dise : Amen! Louez l'Éternel! (4) » Et au moment du rétablissement des Juifs en Palestine, qui suivit la captivité de Babylone, après une solennelle lecture de la loi : « Esdras bénit l'Éternel, le Grand Dieu, et tout le peuple répondit, en levant les mains : « Amen! Amen! » Et ils s'inclinèrent et se prosternèrent devant l'Éternel, le visage contre terre (5). »

(1) Koch, *Animismus*, III.

(2) Schurtz.

(3) Callaway, 124.

(4) I Chroniques, XVI, 36.

(5) Néhémie, VIII, 6. — Voici ce que dit l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses* (1877) sur ce mot :

Amen : dérivé du verbe hébreu *âman* (appuyer), exprime moins un serment qu'une affirmation énergique, une puissante confirmation de la vérité, un consentement formel à ce qui précède ou à ce qui suit, surtout si le mot, répété deux fois, acquiert la force d'un superlatif. La traduction française : *Ainsi*

Si la vie collective est ce qui nous apparaît le plus aisément dans une peuplade non-civilisée, il faut s'attendre aussi à ce que la religion et les actes dans lesquels elle s'incarne nous apparaissent surtout comme un phénomène de la vie sociale. Mais ce serait une illusion de croire que la religion collective absorbe la religion individuelle et l'élimine, et que la prière individuelle n'existe pas. Nous venons précisément de constater qu'elle existe, même au milieu de la prière collective. Abordons maintenant l'étude de cette prière individuelle à laquelle on s'intéresse si peu chez les peuples non-civilisés. Nous nous rapprochons de plus en plus de ce qui est le centre et l'âme de la religion.

soit-ill est très exacte. Jésus-Christ lui-même est appelé (Apoc. III, 14) « l'Amen », c'est-à-dire le témoin incorruptible et pleinement fidèle à la vérité : « Voici ce que dit l'Amen, le témoin fidèle et véritable, le commencement de la création de Dieu. » Déjà dans la synagogue (Néhémie, VIII, 6) comme aussi dans les réunions de culte de l'Église apostolique (I Cor., XIV, 16), les fidèles avaient l'habitude de marquer leur accord avec le contenu de la prière que le rabbin ou le pasteur avait prononcée, en répétant à haute voix : *Amen / Amen!* Cette coutume s'introduisit et se fixa dans les liturgies de l'Église grecque et de l'Église latine. Elle ne peut se légitimer qu'à la condition d'être, dans le culte, l'expression du sentiment libre et spontané de la communauté.

CHAPITRE V

LA RELIGION PERSONNELLE

Les faits, consultés sans parti pris, nous mettent-ils en présence de cette religion individuelle à laquelle il nous a semblé que nous étions conduits? M. H.-A. Junod, dans la nouvelle édition de son beau livre : *La Vie d'une tribu sud-africaine*, croit pouvoir répondre affirmativement à cette question. Les faits relevés par lui ne prouvent-ils pas, bien que le culte des ancêtres soit avant tout — et il le reconnaît — une affaire rituelle et collective, que les actes religieux d'un caractère individuel et personnel ne manquent pas? Examinons d'un peu près, en nous efforçant d'en comprendre la signification profonde, quelques-uns des faits qu'il a relatés.

C'est d'abord le cas d'un indigène qui a confié à M. Junod ce qui lui est arrivé alors qu'il était encore un jeune garçon. La maison de son père était sur le bord de la rivière qui, à cet endroit-là, coupait une route. Les voyageurs qui suivaient ce chemin, arrivés au bord de la rivière, demandaient d'être passés en bateau sur l'autre rive. Son père le chargeait souvent de ce travail. Il avait beau rapporter fidèlement chez lui l'argent qu'il gagnait ainsi, ses frères, qui ne l'aimaient pas, l'accusaient de garder pour lui une partie de ce gain et de frustrer ainsi leur père. Le père, pour une raison ou pour une autre, prêtait volontiers l'oreille aux accusations portées contre son fils et ne le défendait pas contre les mauvais traitements. Un soir, le garçon, rentrant à la maison, surprit de graves menaces prononcées contre lui. L'idée s'imposa à lui, irrésistible,

de se réfugier chez les Blancs. Jusqu'ici, dans son cas, rien de religieux. La pensée ne lui vient pas d'un recours à une puissance supérieure. Il ne songe qu'à passer d'un milieu où il est malmené dans un autre où il souffrira moins. Il part pour accomplir son projet.

La nuit était absolument noire quand il arriva sur le bord d'une grande plaine. Il eut alors le sentiment poignant de la solitude, et il n'est pas malaisé de se représenter ce qui se passe en lui. Devant le vide, on éprouve une sorte de vertige. L'obscurité, qui avait tout envahi, en un sens lui cachait le vide. En un autre sens, elle en aggravait la sensation. Toutes les limites du vide avaient disparu, et le vide, devant l'imagination, s'en trouvait augmenté. C'est une de ces situations dans lesquelles l'effroi est d'autant plus vif qu'il est plus vague. Un rien fera surgir ce qu'on appelle « la chair de poule ». Ce garçon éprouve véritablement l'horreur sacrée, et l'on ne s'étonne pas qu'il la sente. Alors, dit-il, la pensée qui semblait lui venir d'un autre que lui-même, qui lui était dictée, selon son expression, par « un autre cœur », lui vint d'implorer l'aide de ses ancêtres. Il s'y sentait poussé, mais il n'osait pas le faire; il se souvint de la façon dont son père priait, mais rien ne sortait de ses lèvres. Il s'agenouilla cependant, mit sous son bras gauche le petit paquet contenant ses vêtements et il croisa ses mains sur sa poitrine. Le besoin religieux fait ici son apparition; pourtant le garçon ne prie pas encore. Il a bien pensé à ses ancêtres paternels, mais il lui répugne de s'adresser à eux, parce que ce sont ses frères et son père qui le persécutent. Il va donc prier, parce qu'il a déjà vu prier quelqu'un de sa famille; mais il ne répète pas simplement l'acte auquel il lui est arrivé d'assister. Il modifie pour son usage ce qui lui vient d'ailleurs : détournant sa pensée de ceux auxquels s'adressait son père, il se tourne vers ses ancêtres maternels. L'un de ceux-ci avait un rapport particulier avec lui, ses parents lui ayant donné le nom de cet ancêtre qui était mort sans postérité

et dont ils voulaient, de cette façon, faire revivre le nom. Le jeune garçon pria ainsi : « Toi, mon dieu-ancêtre dont j'ai reçu le nom, sauve-moi et conduis-moi à l'endroit où je vais. » Tout en prononçant ces mots, il se tournait vers l'est où la lune se levait à ce moment, et, ajoute le jeune garçon, « je sentis une grande paix et une grande joie dans mon cœur, et je continuai mon chemin. »

Un autre cas est celui d'un jeune homme qui était parti de chez lui pour travailler à Johannesburg. C'était la première fois qu'il s'y rendait. Dans le compartiment de chemin de fer, il est pris soudain d'une véritable épouvante. Même au milieu de ses compagnons de voyage, il se sent seul, absolument seul; il se dit qu'il court à sa mort. A la première station, il descend du train et, marchant droit devant lui, il s'enfonce dans le désert. A un moment donné, la fatigue l'accable; il se couche sur le sol, essaie de dormir. Mais le sommeil ne vient pas. Il entend autour de lui courir des antilopes; il se dit : « Ce sont des antilopes, mais si c'étaient des hyènes, alors, je serais perdu. » Cette idée s'impose à lui. Il pense à implorer ses ancêtres; mais, lui aussi, il ne reproduit pas simplement ce qu'il a vu faire à d'autres, peut-être dans sa propre famille. Il ne se sent pas le droit d'imiter un geste auquel il a assisté; il se dégage de la tradition qui, en un sens, l'inspire, et il trouve les paroles de la prière qu'il prononce : « Mes dieux! Aidez-moi! Sauvez-moi du danger des animaux sauvages! Conservez-moi la vie! »

Que l'individu, en proie à l'angoisse, soit ainsi poussé par un mouvement intime à implorer un secours extérieur à lui, il n'y a là rien qui nous étonne. Ce qui nous surprend plutôt, c'est de constater combien les observateurs ont souvent négligé de noter ces émotions et les actes auxquels elles donnent lieu. Elles sont pourtant bien plus familières aux non-civilisés et plus fréquentes qu'on ne le croit au cours de la vie ordinaire. Le même M. Junod nous rapporte la confiance qu'il a reçue d'un de ses élèves,

appartenant au clan des Khosa. Ce garçon avait une grande affection pour sa mère. Il raconte à M. Junod qu'elle priait fréquemment dans sa hutte quand il était malade, demandant aux *psikvembus* de le guérir. Quand elle travaillait dans son jardin et se sentait fatiguée et peu bien, elle priait « suivant ce que son cœur lui enseignait ».

Voilà un trait qui n'est sans doute pas exceptionnel, mais que la plupart des observateurs passent, comme si c'était tout naturel, sous silence (1).

Si l'on cherchait bien, dans nombre de récits de voyageurs ou de missionnaires, on trouverait des faits de ce genre. Or, tous les faits de cet ordre sont loin d'avoir été relevés et notés par les témoins.

Plusieurs des traits que nous avons rapportés et analysés semblent bien nous conduire devant le vieil adage, répandu surtout parmi les critiques hostiles au sentiment religieux, et qui représente la crainte comme étant toujours à l'origine du sentiment religieux : très simpliste dans sa forme, cet adage n'est sans doute pas sans présenter quelque confusion : n'y a-t-il pas lieu de distinguer, d'une part, ce qui est à l'origine de la religion, en d'autres termes ce qui lui donne occasion de se manifester, et, d'autre part, ce qui est l'objet même de la religion ? L'occasion qui déclanche l'acte religieux et, tout particulièrement, l'imploration, peut être un événement terrifiant. Au milieu de l'épouvante ainsi provoquée, l'homme est amené tout naturellement à crier au secours. La terreur dont il est secoué est l'occasion de son recours à un pouvoir capable de le rassurer. Mais ce pouvoir, pris en lui-même, le terrifie-t-il ? Le sentiment religieux est-il cette peur dont il est agité ? Dans bien des cas, il semble qu'il en soit ainsi.

D'après les Kondé, la foudre, c'est Leza : c'est Dieu,

(1) *La Vie d'une Tribu sud-africaine*, par H.-A. JUNOD. Tout le chapitre serait à lire.

disent-ils, qui descend dans sa colère. Quand ces gens voient l'éclair, ils restent silencieux ou parlent à voix basse, de peur que Dieu, courroucé, ne les entende. Aussi désirent-ils par-dessus toute chose que Dieu s'en aille : « Va-t-en loin d'ici, ô Dieu ! » On trouve, paraît-il, cette prière très souvent sur les lèvres des Kondé. Pour eux, nous dit-on encore, « l'éclipse est une terrible visitation de la divinité, et ils l'accueillent par des cris, par de frénétiques roulements de tambour, par des supplications et des confessions de péchés. En fait, Dieu est pour eux une occasion de continuelle terreur, et l'idée d'une communion avec lui ne leur est jamais entrée dans l'esprit » (1).

Une confirmation du rôle de la peur dans le sentiment religieux nous est fournie par tant de peuples, qui ont bien l'idée d'un Être suprême, mais n'adorent pas cet Être suprême, ne lui accordent aucun culte, ne lui font aucune place dans leur vie quotidienne.

Les Héréros, quand on les accuse de n'avoir pas de dieu, protestent en disant : « Nous avons Ndyambi Karunga ». Mais ils ne lui rendent pas un culte proprement dit. Ce culte, ils le réservent aux âmes de leurs morts, pour gagner leurs faveurs, ou pour éviter leur courroux ; les Héréros offrent bien des sacrifices, mais par crainte.

Les Akambas considèrent Mulungu comme le créateur, comme celui qui a formé les hommes, mais ils ne le servent que dans la mesure où ils ont peur de lui.

Voilà donc ce qui semble une confirmation de l'adage que nous venons de rencontrer. Et pourtant, prendre cet adage pour la véritable explication du sentiment religieux ou comme la véritable caractéristique de la prière, ce serait se contenter d'une analyse superficielle. Les faits cités ont bien l'air de dire ce que nous avons noté, mais ils disent souvent autre chose encore. Les Kondé, par exemple, affirment de Leza ce que nous avons rapporté :

(1) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, p. 213.

ils dansent en son honneur; ils chantent et l'invoquent; ils lui demandent les biens qu'ils considèrent comme importants. Ces biens sont de nature matérielle, il est vrai; mais l'imploration n'en est pas moins réelle. Lorsqu'un bonheur inattendu leur arrive, debout et immobiles, ils disent : « Ndyambi Karunga ! » comme s'ils voulaient dire : « Il nous aime » (1) ! En général, Ndyambi Karunga est regardé comme le protecteur de la vie. Quand un grand malade recouvre la santé, ils disent : « Ndyambi l'a guéri. » Quand un individu atteint une extrême vieillesse, ils déclarent : « Ndyambi l'a protégé ». Quand meurt un de leurs ancêtres, ils emploient l'expression : « Ndyambi Karunga l'a rappelé (2). »

Ces nouveaux exemples, sur lesquels il serait facile d'insister, peuvent nous présenter le dieu comme un être auprès duquel il est possible de se réfugier avec confiance. Ce serait donc une erreur que de confondre la peur qui jette un homme aux pieds de son dieu, et la peur qui serait inspirée par ce dieu lui-même. Sans doute, le sentiment de dépendance à l'égard de la puissance suprême est tel qu'on en vient aisément à lui attribuer tout ce qui se passe sur la terre.

Toutefois, ce n'est pas la crainte qui, la plupart du temps, domine. Ce Ciel auquel on attribue tant de maux est, aussi, bienveillant et compatissant. A lui en appellent les hommes dans leurs moments d'affliction.

On peut alors se demander si le mouvement initial de l'homme religieux n'est pas un effort pour sortir, pour s'évader de l'angoisse où il souffre. En se précipitant vers la puissance supérieure qu'elle invoque, l'âme religieuse se débarrasse de la peur dont elle a été saisie. Ce n'est pas qu'elle n'éprouve pas, à la pensée de cette puissance invoquée, une intimidation qui, de son côté, peut être doulou-

(1) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, p. 170.

(2) *Ibid.*, p. 170.

reuse. On peut bien parler encore ici de peur; mais c'est une peur très différente de celle à laquelle nous venons de faire allusion. Le mot d'intimidation est plus juste; celui de peur doit désigner, si l'on veut, une espèce du genre peur. Ce serait se tromper gravement que d'y voir une peur quelconque, une peur qui se confond avec toutes les autres espèces de peur. Ce n'est pas seulement ce que Schleiermacher appelait le sentiment de dépendance. Évidemment, l'individu ressent cette dépendance, mais il faut pousser l'analyse plus loin. Cet individu, s'il parlait de sa dépendance, n'entendrait pas une dépendance quelconque; il ne se sentirait pas dans la situation d'un homme saisi dans un engrenage, qui se sent incapable de s'en dégager et qui s'attend à être broyé par lui : ce dernier sentiment est bien celui de la dépendance absolue, sans remède, impitoyable; ce n'est pas le sentiment *religieux* de la dépendance. Rodolphe Otto a eu raison de montrer que la dépendance dont il s'agit mérite un autre nom. Il propose celui-ci : « Le sentiment de l'état de créature, le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature. » Il en voit un exemple bien connu dans le cas d'Abraham osant parler avec Dieu des habitants de Sodome pour lesquels il intercède (Genèse, XVIII, 27) : « J'ai eu la hardiesse de m'entretenir avec toi, moi qui ne suis que poudre et cendre. » C'est ce qu'Esaïe a exprimé sous tant de formes, par exemple celle-ci : « Toutes les nations sont devant l'Éternel comme rien. Elles sont à ses yeux moins que néant et vanité. » (Esaïe, XL, 17. Cf. Daniel, IV, 35.

C'est aussi la prière du psalmiste (Psaume XXXIX, 6).

Ce sentiment de créature est bien visible dans nombre de prières. Il s'exprime parfois d'une façon touchante. Chez les Bantou ba-Ilas, quand un homme en voyage arrive à une rivière, il saisit cette occasion pour offrir un sacrifice à Leza. Après avoir rempli sa bouche d'eau, il en crache un jet sur le sol, en disant à peu près ceci : « C'est

toi qui me conduis. Puissé-je revenir avec ta protection de l'endroit où je vais. O Leza, continue de me bien garder, ô mon berger (1) ! »

Chez ces mêmes Bantou, dans la maladie, lorsque les prières aux esprits ancestraux se sont montrées inefficaces, les gens s'adressent directement à Leza : « Leza, je t'en supplie, si c'est toi qui as rendu malade notre frère, laisse-le en repos, afin que ton esclave puisse aller librement. N'est-ce pas toi qui l'as créé et mis sur la terre pour qu'il vive assuré en toi ? Laisse ton enfant, Éternel, afin qu'il se confie en toi ! Nous t'en prions. Tu es le grand Chef (2) ! »

Ce sentiment de dépendance, en qui très volontiers l'on verrait une cause de peur, aboutit toujours à une déclaration de confiance dans le pouvoir devant lequel on se prosterne ; et, pour exprimer la certitude où est l'âme que sa prière sera exaucée, cette âme, tout en priant, est portée tout naturellement à rappeler les secours qui lui ont été accordés jusqu'ici par la divinité. Comment ne serait-on pas aidé dans l'avenir, puisqu'on l'a été si souvent dans le passé ?

Ce qui est au fond de ce sentiment de créature et qui en est inséparable, c'est ce qu'on pourrait appeler une confiance à la fois craintive et affectueuse dans le pouvoir qu'on invoque. Il peut y avoir, dans cette âme qui se met à prier, un sentiment de la vanité des choses visibles pouvant aller jusqu'au vertige, une incertitude qui se mue en épouvante, une inquiétude qui devient de l'angoisse. Mais de cette peur, de cette épouvante, de cette angoisse, elle veut s'échapper, et elle s'échappe en se précipitant vers la puissance supérieure qu'elle invoque. Et, en même temps, l'âme qui prie éprouve une sorte de saisissement devant cette puissance dont elle attend sa délivrance. Elle la sent supérieure à elle-même au point d'en trembler, et

(1) Cité par FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, p. 182.

(2) Cité par FRAZER, p. 181.

pourtant elle a confiance en elle. C'est parce qu'elle se sent absolument dépendante d'elle. Le sentiment de la dépendance dans laquelle elle est par rapport à cette puissance est à l'origine, quelque paradoxal que cela paraisse, de l'assurance qu'elle éprouve en s'approchant d'elle. Il ne faut pas s'étonner de ce qui l'exprime.

Dans la péninsule d'Ikombé, au nord-ouest du lac Nyassa, est une grotte creusée dans un rocher, et que les indigènes appellent la maison de Dieu. Aux époques de sécheresse, les chefs kondé se réunissaient au bord du lac pour demander la pluie. Celui qui prononçait l'oraison au nom de tous s'exprimait ainsi : « O Mhamba! Kiara! Tu nous as refusé la pluie. Envoie-nous la pluie afin que nous ne mourions point. Épargne-nous la famine. C'est toi qui es notre père. Nous sommes tes enfants. C'est toi qui nous as créés; pourquoi voudrais-tu que nous mourions? Donne-nous du maïs, des bananes, des haricots. Tu nous as donné des jambes pour courir, des bras pour travailler et du bétail aussi. Maintenant, donne-nous la pluie, afin que nous moissonnions la récolte (1). »

C'est dire que le dieu imploré est le maître de la pluie et que, sans lui, on ne peut pas l'obtenir. Ce n'est pas là l'attitude du magicien qui croit posséder les formules et les pratiques capables de forcer la pluie à tomber. C'est une attitude d'imploration envers une puissance que l'on n'a aucun moyen de maîtriser et qui peut refuser ce qu'on lui demande.

Et ce début de l'imploration est caractéristique. Il signifie que la demande s'adresse à un être qui peut la repousser. On lui dit clairement : « Nous t'avons demandé la pluie et tu t'es détourné de notre prière. » Le dieu s'en est détourné parce qu'il est libre d'accorder ou de refuser ce qu'on sollicite de lui. Le prier, ce n'est pas le forcer à accorder. Il est bien le maître de la pluie; il peut l'envoyer

(1) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, p. 15

ou la retenir. Et c'est une façon très simple d'exprimer sa dépendance à l'égard du dieu. Exprimer cette dépendance, c'est lui rendre hommage; l'hommage rendu, la requête continue.

Le cas des Kondé est exactement celui des chasseurs ba-llas : « Si des chasseurs, depuis plusieurs jours en forêt, n'ont pas eu de chance, ils prient en ces termes : « O Éternel, si c'est toi qui nous empêches de tuer du gibier, pourquoi le fais-tu? Laisse-nous tuer aujourd'hui, avant le coucher du soleil, nous t'en prions. » Puis ils se lèvent et rentrent dans l'abri pour se reposer un peu. Vers la fin de l'après-midi ils se séparent et partent en chasse. Si l'un d'eux tue quelque animal, il appelle ses compagnons et tous battent des mains. L'un enlève à la bête quelques morceaux de chair, en lance un en l'air en offrande en s'écriant : « Je te remercie de cette viande que tu me donnes. Aujourd'hui, tu t'es tenu à mon côté! » Ils battent tous des mains, puis retournent à leur clairière. Enfin, tous poussent des cris perçants et se partagent la chair, disant : « Qui nous a donné cette chair? C'est Leza, et non quelque autre divinité. » Ce qui signifie : « Elle n'a pas été donnée par les esprits des ancêtres (*Mizhimo*) qui sont les divinités ordinaires du peuple (1).

Revenons aux Kondé. Nous avons constaté chez eux une façon très simple d'exprimer la dépendance à l'égard de Dieu. Cet être dont on dépend si absolument, on a des raisons de l'intéresser à son sort. Les Kondé continuent : « C'est toi qui es notre Père; nous sommes tes enfants. C'est toi qui nous as créés; pourquoi voudrais-tu que nous mourions? » Comment le dieu se détournerait-il de ceux qui l'honorent ainsi?

Cette humble expression de la dépendance, par laquelle s'ouvre la prière des Kondé, peut prendre une grande variété de formes. Chez les Ewé, elle prend celle de la

(1) FRAZER, *Les Dieux du Ciel*, pp. 180-181.

reconnaissance exprimée : « O Mawu, notre Père et notre Seigneur, nous te remercions. » De quoi remercie-t-on ? On ne le dit pas ; mais il est significatif qu'une prière commence par ce cri de gratitude. Cette reconnaissance — que l'expression en soit stéréotypée ou qu'elle prenne chaque fois des formes originales — ne reste pas toujours dans des termes aussi généraux. Elle peut prendre des formes particulières. Il y a des cas où la foi en la bonté de l'être qu'on invoque se traduit d'une façon qui nous semble touchante. Il y a des cas où ce sentiment de la bonté en laquelle on croit est tel que l'on donne à ce pouvoir le titre de « mère » (mama) (1). Ce n'est pas que ces indigènes considèrent la divinité comme étant du sexe féminin, mais leur expression a une portée morale si l'on pense que, pour les Noirs, l'être pour lequel ils éprouvent le plus d'affection, c'est leur mère. Il ne nous faut pas être trop tentés de reconnaître dans les éjaculations religieuses des Noirs quelque chose qui nous rappelle trop notre littérature sacrée. Cependant, quand un homme, en voyage, arrive à une rivière, qu'il saisit cette occasion pour offrir un sacrifice à Leza, il est impossible de ne pas penser au psaume XXIII, quand l'homme prononce les paroles suivantes : « C'est toi qui me conduis. Puissé-je revenir avec ta protection de l'endroit où je vais. O Leza, continue à me bien garder, ô mon berger ! »

C'est parce qu'elle se sent aimée de son Dieu, c'est parce qu'elle en a éprouvé les bienfaits, que l'âme qui prie compte toujours sur son amour, et qu'elle attend le renouvellement de ses faveurs. « Tu as déjà donné de la nourriture à nos parents », rappellent les Ewé (Spieth R., 90). « Dès le commencement, nous n'avons vécu que par ta faveur ; laisse-nous en jouir aussi dans l'avenir », prient les Kondé (2). Le Dschagga dit, dans sa prière du matin :

(1) Voir FRAZER, *ibid.*, p. 217.

(2) Tylor, II, pp. 369, 475.

« Tu m'a protégé cette nuit, continue à me protéger pendant ce jour, et ne me laisse manquer de rien, ô chef! (1) » Les patriarches de l'Ancien Testament, quand ils invoquent Yahvé, ne manquent jamais de lui rappeler « tous ses bienfaits » et toute la fidélité qu'il leur a témoignée jusqu'ici. (Genèse, XXXII, 11.)

La confiance qui est essentielle à la prière s'exprime aussi en rappelant la relation filiale dans laquelle l'homme croit se trouver avec la divinité. Cette relation filiale entraîne la conviction que la prière est exaucée. Celui qui prie n'admettrait pas que la prière n'est qu'une illusion dont on a soi-même conscience, mais que, cependant, il est bon de pratiquer à raison de ses heureux effets psychologiques. On l'abaisse ainsi au niveau du juron énergique par lequel un portefaix s'excite lui-même à de nouveaux efforts pour charger un fardeau qui met sa puissance musculaire à une trop forte épreuve (2).

« On obtiendra de l'homme qu'il ne prie pas, plutôt que d'obtenir de lui qu'il prie, sans jamais rien demander (3). »

Sans doute, cet appel à la paternité divine manifeste une préoccupation d'agir sur Dieu, et nous aurons à revenir sur ce point. Mais, dans les prières de certains peuples que nous devons ranger toujours parmi les non-civilisés et qui, pourtant, sont parmi ces peuples à un niveau un peu supérieur, nous découvrons de pures expressions de la certitude et de la confiance religieuse desquelles est absente toute pensée égoïste, tout effort pour rendre mécaniquement le Dieu favorable et pour le contraindre par un art savant de persuasion. L'homme qui prie est possédé d'une joyeuse certitude, celle d'être sous la protection du Très-Haut. Mais cette affirmation de confiance reste pourtant

(1) Reuss, A. R. W., XIV, p. 197; Fassmann, A., IV, p. 579; Paulitschke, II, p. 43.

(2) Cf. HARTMANN, *La Religion de l'avenir*, chap. VII, pp. 117-118 in *SECOND. La prière*, p. 329.

(3) Ch. BOIS, art. *Prière* in *Encyclopédie des Sciences Religieuses* de LICHTENBERGER. *SECOND, La prière*, p. 329.

dans une étroite relation avec la demande naïve et née de cette confiance. Le grand mobile de la prière, c'est l'espérance et la confiance, et il est naturel que l'espérance et la confiance soient exclusives de tout souci et de toute crainte; elles s'exaltent jusqu'à devenir une joyeuse certitude, de telle sorte que les désirs et les aspirations se transforment en un sentiment d'intense possession de ce qu'on désire. C'est dans la prière que s'accomplit, chez l'homme pieux, une transmutation psychologique des sentiments. L'âme qui étale sa misère, ou qui exalte ses désirs, est remplie d'une telle confiance qu'elle est tout à fait certaine que sa prière sera exaucée.

On ne se laisserait pas de donner des exemples de cette confiance inébranlable en la protection divine. La prière suivante des Galla, prononcée par une famille après une querelle sanglante dans laquelle elle avait subi de graves dommages, se termine par des paroles qui attestent la certitude de l'exaucement : « Si je te suis cher, délivre-moi, je te le demande de tout cœur. Si je ne te prie pas de tout cœur, tu ne m'exautes pas; mais je te prie de tout cœur, tu le sais et tu es clément pour moi (1). »

Le sentiment paradoxal de sécurité au milieu de l'incertitude de toutes les circonstances s'exprime dans la prière du matin des nègres Tambou des îles Caraïbes : « Dieu, sois-nous en aide; nous ne savons pas si nous vivrons demain; nous sommes dans ta main. » (Oldendorp, I, p. 326.)

Il faut que nous nous résignions à arrêter là ces exemples de l'expression de la confiance religieuse. Cette expression joue dans la vie intérieure des non-civilisés, malgré toute la gangue qui l'enveloppe, un rôle qui ne se révèle qu'aux observateurs attentifs à se pencher sur ces âmes.

Mais il nous faut pousser plus loin. Cette sorte d'appel au secours qu'est dans son fond la prière, s'entoure de locutions diverses, de considérations destinées à capter

(1) Paulitschke, II, p. 43.

cette bienveillance que l'on implore, et en laquelle on a confiance. Le procédé le plus ordinaire et le plus naturel pour décider cette volonté à laquelle on s'adresse, c'est de lui répéter nombre de fois ce qu'on lui demande. De là, les longueurs qui caractérisent souvent ces prières des non-civilisés. Les ba-Ronga ont même un mot spécial pour désigner une prière qui n'en finit pas, dans laquelle l'officiant redit sans cesse la même chose (Junod, II, p. 383). Comme la prière du non-civilisé reproduit fidèlement les rapports sociaux, la longueur et la fréquente répétition dans la prière correspondent exactement à ses habitudes dans la vie de tous les jours. Si on y regardait de près, quand certaines de ces peuplades bavardent sans s'arrêter, on constaterait vite que leur bavardage consiste souvent à répéter toujours la même chose. L'on a fait la même remarque à propos des lettres des gens simples de la campagne : soit de parents à leurs enfants, soit de soldats à leurs femmes ou à leurs parents, c'est une constante répétition du même contenu. Il ne faut pas se figurer que ces gens-là éprouvent une fatigue à parler longuement. Parler procure déjà en soi une satisfaction. Dans la prière d'un chef kikuyu, les longues redites sont un simple bavardage, complètement naïf et naturel, sans recherche de la phrase, mais dans un style qui reste sans aucune prétention : celui de la conversation. L'abondance des images et la poésie charmante que l'on remarque dans certaines prières de non-civilisés ne signifient pas un manque de naïveté et ne prouvent pas que ces prières soient le produit d'une sorte d'art conscient. Elles ont bien plutôt pour source la vivacité d'imagination qui caractérise certains de ces peuples, tels que les Indiens et les Bantou. « L'esprit des peuples bantou, écrit le missionnaire Junod, se distingue par la vivacité de l'imagination et par la finesse avec laquelle sont saisies les ressemblances qu'ont les choses entre elles. Le nègre parle très volontiers par images et il n'y a rien de plus étrange que d'écouter le

discours d'un prédicateur indigène converti au christianisme, qui conserve le caractère pittoresque de leur langage usuel. » Il existe cependant aussi des races inférieures qui, dans les relations avec les représentants d'un degré social supérieur, cultivent consciemment la phrase : « Aucun Batak, écrit le missionnaire Warneck, ne dit d'emblée ce qu'il désire. Mais il commence par entasser de belles paroles. Il serait impoli de ne pas écouter cet enveloppement phraséologique qui nous paraît, à nous Européens, creux et superflu. » Dans les prières qui accompagnent les sacrifices, la phrase prend la même place que dans toute demande que l'on présente à un chef. Le dieu exige, comme tout homme considérable, un discours abondant, inséré dans des expressions bien faites, et appris par cœur. Plus la prière est longue, et plus est grand l'honneur fait à celui à qui on l'adresse. En conséquence, quand on fait un sacrifice collectif, on cherche, pour prononcer la prière, celui qui est capable de disposer les mots avec le plus d'habileté et de les orner avec le plus de goût de belles expressions, de proverbes et de comparaisons. Car ceux auxquels on sacrifie aiment une longue prière. On les offenserait si l'on présentait sa requête brièvement et avec concision. L'on voit, dans cette prière, naître la composition rhétorique artificielle. On passe du cri spontané de l'âme à une œuvre intentionnelle où la rhétorique et les principes ont déjà leur place.

La religion, incarnée et traduite par les prières que nous avons étudiées jusqu'ici, est chose essentiellement individuelle. Mais elle tend à redevenir quelque chose de collectif. N'aura-t-elle pas perdu son caractère essentiel?

CHAPITRE VI

LE DÉBUT DES PRÉOCCUPATIONS MORALES

Reprenons à un autre point de vue l'analyse du sentiment qui nous a paru être au point de départ de la religion.

Le sentiment religieux est, tout d'abord, comme le disent les psychologues anglo-saxons, un sentiment d'*awe-ful*, c'est-à-dire un sentiment d'étonnement et de crainte. L'âme se sent devant une puissance qui la domine et à laquelle elle se soumet. C'est bien là le contraire de la magie, avec ses prétentions ambitieuses et parfois arrogantes. De toute évidence, la religion peut glisser dans la magie, et il lui arrive de s'y corrompre. Mais alors, elle sort de son domaine. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque M^e Eckardt prétendra contraindre Dieu de s'unir à son âme aimante; lorsque Luther a l'air de se dresser devant Dieu et de le menacer de sa colère s'il ne rend pas la santé à son ami Mélanchton. Ce sont alors des hommes qui, non seulement veulent avoir part à la divinité, et qui, dans cette mesure, sont religieux, mais surtout qui ne veulent pas abandonner quelque chose de leur personnalité. Comme le dit très bien M. Robert Will, « cette volonté d'être, non seulement l'image de Dieu, mais de se placer à son niveau, nous apparaît précisément comme l'impiété par excellence ».

Assurément, le développement de la personnalité est le signe d'une vie religieuse intense, mais à condition d'être précédé d'un complet abandon à Dieu, et d'être ressenti comme un don de la grâce. Telle est la foi de Jésus qui, elle non plus, ne doute de rien, et qui est capable de dire

à la montagne de se déplacer et de se jeter dans la mer (Matth., XXI, 21), mais qui, si la volonté de Dieu s'y oppose, renonce à se faire secourir par « plus de douze légions d'anges » (Matth., XXVI, 53). Si, chez un Élie ou chez un Luther, le sentiment de la force magique de la foi dépasse, par moments, toutes les bornes, et secoue tout sentiment de dépendance, nous devons considérer cette attitude comme « une hypertrophie des énergies intérieures, mais non comme une marque de piété » (1).

Il y a, dans la vie de Luther, une période extrêmement émouvante : c'est celle des deuils. Il ne parle pas alors comme il parlait devant le lit de maladie de Mélanchton. Sa fille Madeleine, une gracieuse enfant de quatorze ans, lui fut enlevée en quelques jours (20 septembre 1542). Dès le début de la maladie, il prévint l'issue fatale, et fit revenir à la hâte son fils Jean qui était à Torgau. Il voulait que les deux enfants pussent se voir encore. « Ma fille Madeleine est malade et presque à l'extrémité; elle va sans doute bientôt partir pour rejoindre son vrai Père qui est dans les cieux. Elle soupire après son frère. Les deux enfants s'aiment si tendrement ! J'envoie un char pour qu'il vienne à la hâte. Ne lui dites pas la cause pour laquelle je l'appelle. Il retournera vers vous, soit qu'elle s'endorme au Seigneur, soit qu'elle revienne à la vie » (2).

« Comme la maladie ne laissait plus d'espoir, il se tenait constamment près du lit de l'enfant, pleurait, priait.

« Ah ! Seigneur, je l'aime bien, mais si c'est ta volonté de me la prendre, j'y consens. Ah ! que j'aimerais la garder ! Mais, Seigneur ! que ta volonté se fasse néanmoins. Rien de meilleur ne saurait lui arriver. »

« Ma petite Madeleine, lui disait-il, tu aimerais bien rester auprès de ton père, n'est-ce pas ? Tu irais volontiers aussi près de ton Père qui est là-haut ? — Oui, papa chéri, comme il plaira à Dieu. — Oui, chère enfant, tu as encore

(1) Robert WILL, *Le Culte*, t. I, p. 33.

(2) *Édit. de Wette*, t. V, p. 497.

un père au ciel; c'est vers lui que tu iras. » Puis, se tournant vers ses amis : « L'Esprit est fort, dit-il, mais la chair est faible. Je l'aime tant! — L'affection des parents, répondit Mélanchton, est l'image de l'amour divin. Si l'amour de Dieu envers les hommes est aussi grand que celui des pères pour leurs enfants, on peut dire que cet amour est de feu » (1).

« Quand l'agonie commença, il se jeta à genoux devant le lit, pleurant amèrement et demandant à Dieu de la délivrer. Puis il la prit dans ses bras, et elle rendit l'âme. Sa femme était dans la chambre; accablée dans sa douleur.

« Je suis joyeux en esprit, répétait-il, mais bien triste selon la chair. Hélas! la chair ne veut pas suivre. La séparation est trop douloureuse. »

« Quand on vint pour la mettre dans son cercueil, il étendit ses mains vers elle : « Ah! ma bonne petite Madeleine, quel heureux sort tu as! » puis, il fondit en larmes, et tandis qu'il s'arrachait d'auprès de cette chère dépouille, des sanglots remuaient ses entrailles. Il revint ensuite auprès d'elle, la contempla longtemps couchée dans son cercueil : « Ah! comme ton petit lit est étroit! Ma chère fille, que ton sort est heureux! Tu vas ressusciter et briller là-haut comme les étoiles, comme le soleil! »

« Le lendemain, les amis et les connaissances vinrent pour l'inhumation, et tous lui dirent, selon l'usage, la part qu'ils prenaient à sa douleur. « Ne vous attristez pas, j'ai envoyé une sainte au ciel, une sainte vivante. Que Dieu nous donne une semblable mort! Pour moi, je l'accepterais sur l'heure. — Cela est vrai, répondirent-ils, mais chacun aime à garder les siens. — La chair est la chair, reprit-il, le sang est le sang; je suis heureux qu'elle soit maintenant de l'autre côté. Je n'ai nulle tristesse, sinon de la chair. »

Après qu'on eut chanté le cantique : « Seigneur, ne te souviens pas des iniquités passées », il ajouta : « Ah!

(1) *Édi. de Wette*, col. I, pp. 102 et ss.

Seigneur ! Seigneur, non seulement des iniquités anciennes, mais des présentes. » Et quand l'inhumation fut accomplie, il dit simplement : « *Est resurrectio carnis* (1). »

Il y aurait évidente absurdité à rapprocher la confiance, presque enfantine, de Luther en la Providence, et la confiance que nous relevons chez les peuples non-civilisés étudiée par des hommes qui les connaissent bien, qui sont en état de comprendre leur langue et de ne pas se méprendre sur leurs sentiments. Les observations du P. Trilles sur les Pygmées de la forêt équatoriale nous paraissent décisives. Elles rompent avec les conclusions d'un évolutionnisme qui déclare que le plus est sorti du moins, et que, par conséquent, ce qui représente les débuts de l'humanité doit être le plus bas au point de vue moral, social, intellectuel. Cet évolutionnisme ne s'étonnerait donc pas de trouver, parmi les Pygmées, le spécimen d'une humanité privée de sens moral comme de sens religieux. Or, c'est le contraire qui semble se produire. Le P. Trilles confirme d'une façon frappante les conséquences auxquelles était déjà arrivé le P. Schmidt. Ce qu'il y a d'intéressant dans son cas, c'est qu'il a vécu de longues années parmi les Pygmées, et qu'il connaît à fond leur langue et leurs usages. Les conclusions auxquelles il parvient nous paraissent appuyées par beaucoup d'autres faits recueillis un peu partout. On ne peut toutefois s'empêcher de se demander si, vraiment, il a bien vu les choses comme elles sont. Il ne serait pas scientifique de le contredire sous prétexte que ce qu'il dit est le contraire de ce qui est répété dans de nombreux ouvrages. La seule question est de savoir si vraiment il a bien vu et bien interprété. Or, le P. Trilles nous paraît posséder les qualités essentielles du bon observateur et du critique avisé. Ce qui diminue la valeur de beaucoup des témoignages sur lesquels se fonde l'ethnologie, c'est qu'ils sont dûs à des gens qui, non seulement ne

(1) Cf. On trouvera d'autres détails frappants sur la résignation chrétienne de Luther dans Félix KUNN, *Luther, sa vie et son œuvre*, t. III, pp. 325 à 330.

connaissent que de loin les indigènes dont ils parlent, mais, en outre, ont pour ces mêmes indigènes dédain et mépris. Or, les cœurs ne s'ouvrent qu'à ceux qui se penchent sur eux en les respectant et en les aimant. En ce sens, le témoignage du P. Trilles a une très grande valeur et une portée indiscutable.

La seule réserve, — mais elle n'est pas grave, — que nous nous permettrons est celle-ci : on admet très bien que, si le P. Trilles nous apporte autre chose que les voyageurs de passage et le commun des enquêteurs, c'est qu'il a procédé d'une autre manière : le cœur ne s'ouvre qu'à des amis éprouvés. Mais, d'autre part, on se demande si l'amour passionné de certaines âmes ne peut pas, lui aussi, donner des illusions et dicter, en une certaine mesure, les interprétations données à des faits. Ceux-ci sont sans doute très bien observés, mais l'interprétation en est peut-être un peu forcée. Par exemple, on admet parfaitement qu'un négrière ait un jour prononcé devant le P. Trilles cette phrase : « Mourir, c'est dire à son Père : « Me voilà. » Mais on ne peut pas éviter une question : le négrière met-il, dans cette phrase, tout le sens et tous les sous-entendus que nous y mettons ? Il est possible d'élever un doute de ce genre sans mettre en question la portée du témoignage du P. Trilles sur les croyances religieuses et sur les pratiques du culte des Pygmées. Ce n'est qu'une question de nuance. Mais cette nuance nous autorise à ne pas voir dans le Pygmée en question une sorte de Luther qui égale le vrai, celui qui a vécu au xv^e siècle et qui avait une confiance absolue en son Père. Rien n'empêche de supposer chez le négrière une phrase qui en répète tout simplement une autre, entendue traditionnellement, et qui n'est pas prononcée avec un sens chrétien et véritablement émouvant. Cette phrase apparente évidemment le négrière et Luther, mais en conservant entre eux une distance nécessaire. On pourrait appliquer ce raisonnement à une foule d'observations dont nous ne mettons aucune en doute. Sans nous ramener

à la théorie périmée du « bon sauvage », du XVIII^e siècle, il permet toutes les espérances pour la conquête de ces non-civilisés au christianisme.

Les témoins sont unanimes à déclarer que, dans les tribus les plus diverses, on invoque les êtres suprêmes pour leur demander le salut en cas de danger ou de grande misère, et on le fait sans sacrifice et sans vœu, tout à fait spontanément, et en dehors de toute règle. La difficulté, c'est de trouver un certain nombre de faits précis qui expriment cette préoccupation morale clairement. Il faut avoir vécu des années et des années auprès d'eux pour qu'ils se décident à laisser échapper quelques lambeaux de confidences. Ces confidences, quand elles se produisent, sont extrêmement intéressantes. Nous en donnerons ici deux exemples.

Le P. Cayzac (1) a observé, chez les Wa-Kikuyu, une cérémonie d'une incontestable originalité. Un homme dont un arbre a été renversé par le vent, dont la case a été souillée par une hyène, etc... est convaincu qu'il a transgressé un *megiro*, ce que nous traduisons d'ordinaire par *tabou*, et que, par là, il a mérité un accident qui le frappera dans sa personne, dans celle de ses enfants ou de son troupeau. Il doit donc — pour employer l'expression dont il use, — « vomir » son péché. Il s'accroupit en face de celui qui remplit l'office de confesseur, et il se met à énumérer les choses qui l'effraient et dont chacune est pour lui le signe

(1) On trouvera, dans certaines des citations qui seront faites ici, des mots dont nous nous garderons bien de nous servir nous-même : confesseur, pénitent, expiation, lustration, etc...

Ces mots ne doivent pas être employés ici à propos des confessions, du moins de celles qui sont racontées.

La question est de savoir si ces prétendues confessions, qui ne sont que des aveux, se rapprochent de la confession catholique. En usant des termes que celle-ci emploie couramment, on risque d'établir, sans le dire, une confusion, parfois un peu voulue, dans l'esprit de celui qui lit. M^{sr} Le Roy, le P. Cayzac ne sauraient être suspects de vouloir créer la confusion que nous repoussons; mais on n'est pas sûr, — comme on voudrait l'être. — que telle ou telle façon de parler soit toujours aussi innocente. (Voir plus haut préface, pp. viii et ix).

d'un acte qu'il a commis, soit en le sachant, soit en l'ignorant. Et, à chacun des *sahu* ou péchés qu'il déclare ainsi, le pénitent crache. Cette revue des fautes une fois terminée, le confesseur dirige successivement ses regards vers les quatre points de l'horizon, puis il prononce la formule : « Dieu qui es à droite, Dieu qui es à gauche, enlève-lui ses péchés »; puis il ajoute : « Je t'enlève tes péchés, ceux que tu connais et ceux que tu ne connais pas. » Se penchant sur le pénitent, il fait le geste de lui arracher sa souillure et de la jeter au loin (1).

Ne faut-il pas rapprocher de ce geste et de sa signification cette citation du prophète Esaïe, ch. XXXVIII, v. 17 : « Tu as jeté derrière toi tous mes péchés? »

Il faut faire attention de ne pas prêter à cette fonction une valeur morale qui dépasse celle qu'elle a en réalité. Il y a, pour le non-civilisé, une réelle action magique qui s'exerce par la parole. Quand le Kikuyu nous dit qu'il « vomit » son péché, nous interprétons le vocable dont il use comme une métaphore grossière. C'est là notre erreur. Le son émis est pour lui quelque chose qui est réellement jeté hors de lui; et quand le pénitent crache après chacun de ses aveux, c'est pour rendre, à la lettre, son expectoration des fautes plus complète. Et la preuve qu'il en est ainsi c'est que, dans certains cas, si quelqu'un, dit le P. Cayzac, se trouve « embarrassé » pour avouer tel ou tel péché, le confesseur lui passe un petit bâton; le pénitent se retire, dit le péché au bâton qu'il rend ensuite au sorcier, et celui-ci veut bien accepter l'aveu comme fait à lui-même. Peut-on dire que nous ayons dépassé le stade des rites qui agissent par leur valeur cachée?

Nous avons rapporté ailleurs un genre de confession qui a lieu chez les Fan. Il y a des cas où un malade, pour obtenir la guérison, doit avouer ses péchés. La confession se fait devant tous les hommes du village et avec une certaine

(1) *La Religion des Kikuyu*, dans *Anthropos*, 1910, cité par M^{re} LE ROY' *La Religion des Primitifs*, pp. 247 à 249.

mise en scène. Les péchés qu'il s'agit de révéler sont, en général, des violations de choses défendues ou sacrées, *tabou* ou *éki*. « Dis ton péché », crie le féticheur au malade. Dès que celui-ci a prononcé un aveu, le féticheur s'écrie : « Que ta faute s'en aille au large vers la mer », et l'assistance répète : « Qu'elle aille au large ! » Si la guérison ne vient pas, c'est, croit-on, que le malade n'a pas fait un aveu complet (1).

Il n'y a rien de curieux comme le détail de ces confessions. En voici une qui est racontée par M. Christen, missionnaire au Gabon.

« Un soir, raconte le missionnaire, rentrant d'une petite tournée dans les villages, près de la station, je remarquai devant la maison d'Esuna Ayan un échafaudage fait de branches fraîchement coupées, et qui avaient encore des feuilles. Je le questionnai sur ce qui allait se passer chez lui. Sans chercher à rien cacher, il me répondit qu'à la tombée de la nuit aurait lieu la cérémonie du « Ndone Mba », qui consiste en une confession des péchés, confession que l'on fait aux esprits. « Me permettrais-tu, lui dis-je, de venir voir ? Et veux-tu me faire appeler au moment voulu ? » Esuna Ayan me le promit. Je le quittai, doutant pourtant qu'il tint une telle promesse, car les païens cachent souvent aux missionnaires certaines scènes païennes. Mais il tint parole, et vint lui-même me chercher. Voici la scène dont je fus le témoin, et le pourquoi de cette scène.

« Esuna Ayan désirait avoir des enfants, mais n'en avait d'aucune de ses femmes, jusqu'au jour où l'une d'elles, nommée Minkoe, fut enceinte, suite d'adultère. La perspective qu'un enfant viendrait dans sa maison fut une joie pour le mari ; mais voilà, l'enfant serait le fruit du péché — car chez les Ntums païens, l'adultère est réprouvé.

(1) Ici encore, nous rapprochons ces expressions d'une citation biblique : « Oui, tu jetteras tous leurs péchés au fond de la mer. »

Alors, il faut un accommodement avec les esprits, afin qu'à la naissance, aucun malheur n'arrive. Pour cela, dit la coutume, il faut une confession publique des péchés, nommée « *Etu Misem* » qui s'adresse au fétiche « *Ndone Mba* ». Les préparatifs qui incombent au mari consistent à aller en forêt couper trois branches d'un arbre spécial, nommé « *asasé* »; en ayant soin d'y laisser toutes les feuilles. Avec les dites branches, il construit un échafaudage qui doit toucher la toiture de sa case. Les cases des Noirs du Gabon sont très basses; le bord de la toiture n'a guère plus de 2 mètres à 2 m. 50 de haut. Sur la branche horizontale de l'échafaudage est monté un homme qui se tient debout, les jambes écartées, entre lesquelles un jeune enfant s'est assis. Sous l'échafaudage, Minkoe, la femme, prit place. L'enfant assis au-dessus posa ses pieds sur les épaules de Minkoe, et ses mains sur la tête. Esuna Ayan se tint debout à côté de sa femme. Tout près de là se trouve l'indispensable batteur de tambour, avec son instrument, ainsi qu'une foule d'indigènes venus pour assister à la cérémonie. Quand tous ces préparatifs furent terminés, l'« *Etu Misem* » commença.

« Avec le plus grand sérieux, Minkoe confessa qu'à telle date, en allant dans sa parenté, elle avait commis adultère avec un nommé Mendame du village de Moumagop, de la tribu des Ozep-Surce; l'Assemblée se mit à hurler, et le tambour retentit pendant un instant. Minkoe confessa ainsi successivement sept adultères, en nommant chaque fois son séducteur; car, pour que les esprits soient favorables, il est de toute importance qu'elle ne cache aucune de ses fautes.

« Ensuite, vint le tour d'Esuna Ayan. Il confessa deux adultères, nommant la tribu et les villages, mais ne donnant pas les noms des femmes, afin de ne pas s'attirer d'ennuis avec leurs maris. Entre chacune des confessions, l'assemblée hurlait, et le tambour retentissait.

« Après que les deux époux eurent fini leur confession,

l'homme, se tenant debout sur l'échafaudage, prit la parole, et dit en s'adressant aux esprits : « Je suis Mengame Mwola; je plaide pour ces époux; j'implore pour eux le pardon de leurs ancêtres, afin que la naissance de l'enfant se passe normalement; ils ont confessé leurs fautes, veuillez leur accorder cela. » Quand l'intermédiaire eut fini de parler, l'assemblée chanta : « Engomgol, engomgol, fara Mdone Mba, Zamagho (Pitié, pitié pour Ndone Mba, pardonne). »

« Ensuite, plusieurs hommes secouèrent avec rapidité l'échafaudage, en rompirent les branches, qu'ils portèrent dans des directions opposées. La cérémonie se termina par des réjouissances pour les hommes, tandis que les femmes se retiraient dans leurs cases.

« Quelques jours après naissait une fille, que le père s'empressa d'apporter à ma femme pour faire « le médicament des Blancs », selon leur propre expression; car, s'il a cherché à se mettre dans les bonnes grâces des esprits, Esuna Ayan sait par expérience que la médecine des Blancs est puissante. »

M. Th. Burnier, qui nous a procuré ce curieux témoignage, nous écrit : « Il faut que M. Christen ait, à un point rare, la confiance des indigènes pour que l'un d'eux ait pu prendre sur lui de le faire assister à cette cérémonie, tant ils ont tous de scrupules à révéler le fond de leur sentiment religieux. »

Comment alors se fait-il, si la religion, dans son opposition à la magie, est bien ce que nous disons, comment se fait-il que, dans bien des cas, elle se pénètre de magie, et qu'elle soit, par elle, tirée en bas? Ceci nous conduit à poser le problème des rapports de la magie et de la religion.

Depuis la publication de la *Psychologie de la Conversion chez les peuples non-civilisés*, M. Raffaele Pettazzoni a publié un ouvrage intitulé *La confession des péchés*, dont l'édition italienne nous a été donnée par les soins de la

maison Nicolas Zanichelli, de Bologne, et dont la traduction française en deux volumes a paru à Paris à la librairie Ernest Leroux.

On a l'impression que le nombre des cas qui pourraient être cités est beaucoup plus élevé chez les primitifs qu'il ne paraît dans cet ouvrage. Les missionnaires réussiraient, sans doute, sans peine, à trouver en plus grand nombre des exemples de ces confessions de péchés. On ne saurait trop les exhorter à diriger leur attention sur ces faits et à noter tous ceux qu'ils rencontreront.

Les croyances qui, dans les exemples que nous venons de considérer, contribuent à déclancher l'aveu sont, au fond, des croyances qui conviennent surtout à des civilisés. La représentation du monde, avec la foi en Dieu qui la domine, peut-elle se rencontrer chez des primitifs? Sur ce point, le débat est vif, et il a des chances de durer longtemps encore. Les découvertes les plus récentes de l'ethnologie semblent, à de très bons esprits, montrer, chez les non-civilisés, quelque chose qui ressemble fortement à un monothéisme. On peut affirmer qu'un peu partout, mais particulièrement chez les peuples les plus arriérés, l'on croit en un Dieu, père de tous les hommes, et législateur moral. Bien des peuples de culture très inférieure admettent un Dieu suprême, Créateur, en quelque manière, et distinct en nature des autres divinités. La notion de ce Dieu unique semble particulièrement nette chez la plupart des Pygmées, chez les Fuégiens, chez les Samoyèdes, les Koriaks, les Aïnos, les Esquimaux Centraux, les Californiens Centraux. Chez les populations des régions arctiques, pour des raisons qui sont à étudier, cette notion est beaucoup plus voilée; mais elle subsiste dans nombre de légendes et de mythes.

Ce qui risque de faire durer le débat, c'est que ce Dieu a quelquefois des attributions très vagues et un culte qui a l'air abandonné. Ce qui semble, parfois, contre-indiquer un Dieu réel et vivant, c'est qu'on le présente un peu par-

tout comme à l'écart, sans efficacité, sans force, comme quelque chose ou quelqu'un qui a existé autrefois, auprès de qui l'on a été, et dont le souvenir précis s'est perdu. Ni prières, ni sacrifices ne sont adressés à ce Dieu, sauf exceptions peut-être négligeables. Il n'intervient pas dans les affaires humaines et n'a pas à y intervenir.

Tous ceux des non-civilisés qui ont cette notion semblent sentir confusément ce qu'elle a de lointain et d'inactuel. Ils expriment ce sentiment en disant que ce Dieu les a quittés. Ils varient seulement sur les raisons de cet abandon. Pour les uns, c'est à cause de la méchanceté des hommes : les autres disent que les hommes lui ont manqué de respect, soit qu'ils lui aient chassé dans les yeux la fumée de leurs feux, soit que les enfants, après le repas, aient eu le sans-gêne d'essuyer au ciel leurs doigts sales. D'autres enfin, comme les ba-Rotsé, estiment que Nyambé s'est séparé de l'homme parce qu'il le trouvait trop habile et qu'il commençait à le craindre.

Pour le P. Schmidt et pour les partisans de ses théories, il n'y a pas de doute : on est en présence d'un monothéisme positif. Nous dirons plus volontiers que, sans nier qu'il puisse y avoir là la trace de ce qui pouvait mener les hommes jusqu'au monothéisme, il y a simplement ceci : que ce grand Dieu est le vestige de la plus ancienne religion, et que celle-ci était caractérisée par la plus extrême indétermination. L'homme éprouvait une inquiétude profonde devant un pouvoir invisible, vaste, indifférencié comme la crainte elle-même qu'il ressentait.

Pour le P. Trilles, la pensée des Pygmées, que nous prendrons comme le type de tous ces primitifs, est assez imprécise. Si on leur demande : où est Dieu? où habite-t-il? Ils répondent, d'après Krapf et Regmann : « Partout où tu vas, Dieu est. Quand seulement tu querelles, Il t'entend. Même entrant dans un trou pour te cacher, Dieu te voit. »

D'autre part, d'après M^{sr} Le Roy, certaines expressions et explications tendraient à faire croire que Dieu est

conçu comme une sorte d'Être répandu dans le monde entier et se tenant, cependant, à l'arrière-plan. « C'est là pour les indigènes, dit M^{gr} Le Roy, une question oiseuse, insoluble, et sur laquelle chacun peut penser tout ce qu'il veut (1). »

Le P. Trilles rejette cette conclusion de M^{gr} Le Roy. Il n'admet pas que le Noir pense là-dessus ce qu'il veut : il ne s'en soucie même pas. Il a une certitude qui ressemble à celle du *savoir* : ce que ses ancêtres lui ont transmis. Il ne discute pas, il n'invente pas et ne s'en donne pas la peine. Il est convaincu qu'il *sait*. De cela il ressort que la pensée du Pygmée est assez inerte et reste dans le vague, dans un vague qui exclut toute discussion.

Nous dirons avec M. Essertier (2) que la manière dont les primitifs nous parlent de leur grand Dieu est significative. « Ils ont dépassé le stade où le sentiment religieux était purement affectif autant qu'il est possible de l'être sans risquer de s'annihiler : ils sont incapables de le revivre et d'en prendre conscience. Ils interprètent comme ils peuvent, à l'aide de leurs croyances et de leurs conceptions actuelles, une réminiscence assez forte pour s'imposer à leur esprit. Enfin, ils ont commencé à réfléchir, et l'idée d'un régulateur de l'univers s'est formée concurremment avec le polythéisme que, d'ailleurs, elle ne détrône nullement, car elle est aussi peu que possible une idée-force. Elle ressemble plutôt à une idée dont le caractère est d'être contemplatif, théorique et désintéressé, sans aucun rapport avec l'action et l'émotion. » Mais, pour si pratiquement inefficace que soit cette idée, nous pouvons entrevoir le rôle que cette inquiétude primitive a joué à une époque extrêmement éloignée.

Sans doute, cette inquiétude pouvait être vague, mais elle était complexe. Il n'était pas impossible qu'elle eût un caractère, à certains égards, moral. Il n'est pas nécessaire de supposer ce caractère très précis; mais il faut noter qu'un certain malaise peut rendre l'inquiétude très variée

(1) *Religion des Primitifs*, p. 184.

(2) *Les formes inférieures de l'explication*, p. 118.

dans ses formes. Ce qui, dans l'état ordinaire, peut nous apparaître sans importance et sans intérêt, prend un autre aspect dans ces états de malaise. Quand ce trouble intérieur surgit, il suffit qu'un rien se produise : un bruit insolite, une lueur inattendue; immédiatement on sursaute, comme si ce bruit, cette lueur annonçaient quelque chose de grave qui va arriver. Il n'y a pas toujours cette interprétation du phénomène, mais il y a, à tout le moins, le sursaut lui-même qui signifie l'émotion. On comprend qu'après avoir commis une faute, un homme ou une femme, tourmenté par un remords dont il ne faut pas exagérer la portée, et qui varie selon les cas, ait été amené à éprouver une certaine angoisse. Cette angoisse était imprécise; mais, pour cela, elle ne manquait pas d'intensité. Ce n'est pas en raison de son caractère vague qu'une angoisse est faible. Dans la mesure même où elle ne peut s'accrocher à rien, elle s'accroche à tout. Si l'on ne parvient pas à exprimer, à l'aide des mots du langage, les agitations étranges que l'on éprouve, celles-ci atteignent un degré extraordinaire d'incompressible anxiété. Comme le dit M. Essertier, « ce ne sont pas tant des mots que des causes que cherchent les anxieux, des causes suffisantes auxquelles ils peuvent se prendre une bonne fois, c'est-à-dire des personnes définies qu'ils puissent pertinemment accuser. » Ces personnes peuvent n'avoir joué aucun rôle réel. Il suffit qu'elles satisfassent l'imagination. Qu'est-ce qui apporte la guérison dans bien des cas? Une catastrophe effective, un malheur réel : « Mieux vaut un malheur définitif qu'une crainte perpétuelle », dit un malade de M. Janet. Un autre dit : « Il vaudrait mieux avoir une vraie peur, ce serait moins pénible (1). » — « J'ai peur de tout, dit B... Si je vois un homme à figure bizarre dans la rue, je me mets à trembler et je cours, persuadé qu'il me poursuit pour me faire du mal. » — « Je redoute toujours une catastrophe »,

(1) ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication*, p. 73.

nous dit R... — « Quand par hasard cela va, nous dit Y..., j'ai peur que cela n'aille plus. » — « J'ai peur d'avoir peur. »

Dans ces analyses, nous n'avons pas distingué entre les vrais malades et les hommes normaux.

Cet état d'inquiétude, qui peut être exaspéré chez un anxieux pathologique, peut parfaitement exister chez un homme normal, ou à peu près normal, sous l'influence de cette représentation générale du monde qu'il a. Supposons qu'il soit poursuivi par un remords quelconque, qui est le sentiment d'avoir fait une action condamnée par son milieu; cette inquiétude compliquera ce remords et le rendra plus précis, plus intense : et le moment viendra où il ne pourra pas résister à cette sorte de pression qui s'exerce sur lui. Il n'aura qu'un moyen de s'en débarrasser : c'est la proclamation publique de ce qu'il a commis. Supposons qu'en raison de sa situation sociale, cet homme soit écouté, que l'attention se porte, en général, sur lui, qu'il ait une certaine autorité; la façon dont il s'est débarrassé de son inquiétude frappera le milieu, l'intéressera, provoquera des imitations; l'opinion se répandra que, pour s'affranchir d'une crainte obsédante, il n'y a qu'à recourir à l'aveu de ce qu'on appelle une faute. Supposons encore que cette angoisse soit éprouvée dans des circonstances déterminées, surtout à propos de fautes commises contre les mœurs; la croyance dont il s'agit va s'enrichir de précisions nouvelles.

Une femme attend un enfant. Son inquiétude prendra spontanément une direction qui s'impose à elle. Elle se demandera comment va s'accomplir l'événement vers lequel elle s'achemine de jour en jour. Elle est dans un état physiologique où les inquiétudes ne demandent qu'à s'aggraver, à s'intensifier, à s'exaspérer. Elle en viendra à admettre, sur la foi de ce qui se dit autour d'elle, que tout se passera bien et facilement si elle commence par avouer une faute qu'elle a commise auparavant; et ainsi une coutume, qui a pu avoir une origine tout à fait indivi-

duelle, finit par devenir sociale dans sa forme. Et, comme cette coutume, en certains endroits, règne depuis des siècles, pour ne pas dire des millénaires, elle devient une formalité que n'accompagne aucun mouvement passionnel. On peut lire les deux volumes de M. R. Pettazzoni et, comme nous l'avons déjà souligné, l'on ne trouvera pas, dans la collection de toutes ces histoires qui réunissent maris et femmes dans des confessions publiques, un seul exemple de jalousie qui porte un homme à des actes de violence contre la femme qui l'a trompé et qu'il a lui-même trompée.

Cette indifférence est souvent un trait de race. Chez les Malgaches, par exemple, et chez beaucoup de Polynésiens, elle est de règle, et ce n'est pas seulement par les confessions rituelles qu'elle se montre. Mais il y a d'autres races, par exemple chez les Africains, où elle n'existe presque pas, et où les emportements affectifs ne demandent qu'à éclater. Or, même chez les Africains, cette indifférence se manifeste assez régulièrement à l'occasion de ces confessions.

Cette insouciance, qui nous paraît paradoxale, cette sorte de sérénité devant le fait accompli, prouvent mieux que tout qu'il s'agit d'une scène dont les détails sont réglés d'avance et à laquelle ne correspond aucune émotion particulière. C'est une scène qui agit par elle-même, par une vertu qu'elle possède et au bénéfice de laquelle on se place.

Nous venons de voir comment la confession des péchés aboutit à des scènes vraiment magiques, et qui n'ont aucun rapport avec la morale. Nous étions arrivés à la même conclusion en étudiant de près les confessions racontées par le P. Cayzac. C'est également ce que nous avons constaté chez les anciens Péruviens aussi bien que chez les Wa-Kikuyu. Une question doit s'imposer à nous : par quel mécanisme une confession, dont l'origine est religieuse, a-t-elle pu aboutir aux croyances magiques que nous constatons, et qui n'ont plus aucun contact avec la religion? C'est une question que nous aborderons en son temps.

CHAPITRE VII

PRÉOCCUPATIONS MORALES

En avons-nous fini avec la description de ce qu'est, dans son essence, la religion? A parler franchement, cette description, telle que nous venons de la faire jusqu'ici, s'est efforcée de tenir compte de ce que William James a nommé « l'expérience religieuse ». Mais c'est là, peut-être, ce qu'on nous reprochera le plus vivement. Durkheim n'a-t-il pas écrit : « Nul ne doit étudier la religion en tenant le moindre compte de son expérience propre de la vie religieuse, car ce serait donner aux facultés inférieures de l'intelligence la suprématie sur les plus élevées (1). » En d'autres termes, si nous voulons rester en accord avec l'école sociologique, devons-nous poser en principe que, pour avoir une idée scientifique de la religion, il faille commencer par éliminer, *a priori*, de l'essence de la religion, ce qui en fait l'originalité, ce qui « différencie les phénomènes religieux de toutes les autres manifestations psychiques ou sociales étrangères » à cette essence? Ne faut-il pas, comme le fait le pamphlet intitulé *Orpheus* « partir d'une définition qui élimine le concept fondamental de la religion, Dieu, les êtres spirituels, l'infini, en un mot tout ce qu'on a l'habitude de considérer comme l'objet propre de la religion? »

Toutes ces recommandations ont pour but de nous amener à considérer la religion sous un angle scrupuleusement scientifique. C'est possible, mais c'est étrangement déconcertant. « Jusqu'à présent, dirons-nous avec M. Loisy (2),

(1) DURKHEIM, *Règles de la Méthode sociologique*, p. 43.

(2) ALF. LOISY, *A propos d'Histoire des Religions*. Paris, 1911, p. 51.

qui ne passe point pour faire bon marché de l'étude scientifique de la religion, jusqu'à présent, l'on n'avait pas vu qu'une définition, pour être exacte, dût ne rien comprendre de ce que le commun des mortels suppose être son objet. »

« Nous avons cru, jusqu'ici, dit de son côté le sociologue Gaston Richard, que, si la première condition pour parler d'art et de poésie avec quelque discernement, c'est d'avoir soi-même senti la poésie et l'art, la première condition requise de celui qui veut comprendre le croyant et les sociétés de croyants, est d'avoir lui-même, à un moment de sa vie, participé à une croyance au moins par l'affection et le sentiment. » « Malheur, a déclaré également James Darmsteter, malheur au savant qui aborde les choses de Dieu sans avoir, au fond de sa conscience, dans l'arrière-couche indestructible de son être, là où dort l'âme des ancêtres, un sanctuaire inconnu d'où s'élève par instant un parfum d'encens, une ligne de psaumes, un cri douloureux ou triomphal qu'enfant il a jeté vers le ciel à la suite de ses frères et qui le remet en communication soudaine avec les prophètes d'autrefois (1). »

L'école sociologique est donc en contradiction avec ce qui nous paraîtrait aisément comme la reconnaissance du vrai principe de la religion; elle développe, comme une négation formelle, la condamnation de ce que l'on stigmatise comme une « doctrine mystique », ce qui est le pire des jugements, comme « un empirisme déguisé négateur de toute science » (2). Pour savoir ce qu'est la religion, il faudrait donc renoncer à étudier ce qui est générateur du sentiment religieux, et par suite il faudrait renoncer également à observer en lui-même le sentiment religieux, à traiter la religion comme une vie intérieure de l'âme.

C'est évidemment une chose grave que de traiter comme n'ayant aucun rapport avec la vie intérieure ce qui, de

(1) J. DARMSTETER, *Les Prophètes d'Israël*, p. 9.

(2) DURKHEIM, *Règles de la Méthode sociologique*, p. 42.

l'avis de tout le monde, est d'abord et surtout un réconfort de la vie intérieure. Pour accorder l'essentiel de cette thèse, il faudrait qu'il fût démontré que la religion est essentiellement un phénomène social, et qu'elle n'est que cela. Or, c'est justement ce qui est en question. La méthode de Durkheim consiste précisément à poser cela comme un postulat; or, il est de l'essence d'un postulat de ne pas être prouvé. C'est ce dont Durkheim s'est abondamment souvenu. Gaston Richard l'a démontré copieusement : « La sociologie religieuse de Durkheim était arrêtée dans ses grandes lignes à une date où, de l'aveu de son auteur, la religion n'avait pas fait pour lui l'objet d'une étude vraiment méthodique. Le *Suicide* et la *Division du Travail social* sont comme deux volumes d'un même livre, traitant de la nature de la solidarité sociale. *A priori*, en quelque sorte, Durkheim déduisait de son idée de la solidarité que « les conceptions religieuses sont les produits du milieu social » et le milieu dont elles procèdent à l'origine est ce qui ne laisse à la conscience individuelle aucune occasion de se former ou de se manifester.

Le fidèle ou le croyant que nous prendrons comme le sujet de notre étude, n'est pas un homme qui sente personnellement la religion et qui la vive, c'est, selon l'expression de M. Richard, « un automate qui reçoit toute faite et du dehors une religion préexistante » : « La religion défend aux Juifs de manger de certaines viandes, leur ordonne de s'habiller de manière déterminée; elle impose telle ou telle opinion sur la nature de l'homme ou des choses, sur les origines du monde; elle règle bien souvent les rapports juridiques, moraux, économiques. Sa sphère d'action s'étend bien au delà du commerce de l'homme avec le divin. On assure, d'ailleurs, qu'il existe au moins une religion sans Dieu; il suffirait que ce seul fait fût bien établi pour qu'on n'eût plus le droit de définir la religion en fonction de l'idée de Dieu. »

Comme l'a lumineusement démontré M. Richard, ces

conclusions n'étaient pas tirées d'une laborieuse étude du totémisme indien ou australien, comme on le croit volontiers aujourd'hui. Elles précédaient cette étude; elles en guidaient préventivement l'interprétation (1).

Et c'est là une tradition qui persiste dans l'école. M. Halbwachs peut dire avec exactitude que le P. Schmidt semble aller un peu vite dans ses déductions; qu'il est visiblement très heureux de trouver ce qu'il donne un peu précipitamment comme des découvertes définitives des recherches historiques. Mais, en réalité, ce n'est pas là ce qui constitue véritablement sa critique du P. Schmidt. Ce qu'il lui reproche, c'est tout simplement de ne pas admettre l'*a priori* de Durkheim. Il n'oppose pas aux arguments de ce religieux des arguments contraires; il ne lui démontre pas qu'il a tort. Tout ce qu'il veut, c'est donner à ses propres lecteurs à lui, l'impression que l'œuvre du P. Schmidt n'est pas une œuvre historique. La conclusion un peu rapide que doit tirer le lecteur de son article, c'est qu'il est absolument inutile de lire le livre du P. Schmidt. Est-ce là de la diplomatie habile, une manœuvre d'un parti qui use de tous les moyens pour s'imposer au public, ou bien est-ce là un procédé digne d'une science un peu scrupuleuse?

M. Lévy-Brühl lui-même fait la concession suivante :

« Lors de mes premières recherches sur ce sujet, s'il m'est permis d'y faire allusion, je ne suis pas parti de l'idée que cette mentalité fût uniforme, pour l'essentiel, dans les sociétés inférieures. J'admettais, avec Durkheim et son école, que la mentalité d'une société donnée est étroitement solidaire de ses institutions : là où celles-ci sont autres, celle-là doit l'être aussi. C'était une vue de l'esprit. L'expérience ne l'a pas vérifiée. Au contraire, au fur et à mesure que j'acquerrais une connaissance des faits plus étendue et plus exacte, et que je savais mieux les comparer, je voyais se préciser de plus en plus nettement des tendances,

(1) G. RICHARD, *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse*, 1923, p. 15.

des habitudes, et une orientation communes à la mentalité des sociétés primitives les plus différentes et les plus éloignées les unes des autres (1). »

Revenons donc à ce qui nous apparaît comme la différence fondamentale entre la religion et la magie. A tout ce que nous avons jusqu'ici affirmé, nous joindrons le témoignage de deux historiens des religions que l'on ne saurait, en bonne conscience, donner pour des obscurantistes. La religion ne connaît pas cette foi en des formules fatidiques qui prétendent réduire le Dieu unique et tout-puissant à répondre, malgré lui, à un désir mauvais de fournir des arguments contre l'école sociologique. Sans doute, les Védas semblent témoigner parfois d'une certaine croyance à la puissance souveraine du rite sur les grands dieux; elle exprime quelquefois l'espoir de les capturer, comme l'oiseleur l'oiseau; mais, dit M. Oldenberg, « cette idée de main-mise de l'homme sur les dieux n'est que bien rarement exprimée..., et cette rareté suffit à avertir l'interprétation du véda de la distinction fondamentale qui s'impose à lui, ici comme partout : une fantaisie isolée, une image hardie évoquée au hasard ne se confond pas à ses yeux avec le corps général de la pensée védique. A qui s'est rendu familières les incroyables hyperboles dont use le poète védique, non seulement envers les dieux, mais envers toute entité dont il chante les louanges, cette exaltation de l'hommage au-dessus même de la majesté et de la présence divine ne paraîtra point mériter d'être trop prise au sérieux (2)... »

Victor Henry est exactement du même avis qu'Oldenberg, et il le commente de la façon suivante :

« L'homme, dit-il, peut bien commander, dans l'illusion de sa force et l'inconscience de l'impossible, aux maladies et aux démons, aux fleuves et aux montagnes, à la terre et

(1) LÉVY-BRÜHL, *Quelques aspects de la mentalité primitive* (*La Nouvelle Revue Française*, p. 236), 1^{er} septembre 1933.

(2) OLDENBERG, *Religion du Véda*. Paris, 1903, pp. 265-266.

au ciel. Mais, dès l'instant qu'il a conçu le divin comme un principe plus haut que lui et sur lequel il ne pourrait avoir d'action contraignante, il ne peut plus que louer et implorer.»

Le même Victor Henry écrit encore : « Comment l'homme qui se conçoit constamment, en regard des dieux, comme le martyr assiégé de mille périls, sujet à mille servitudes, eût-il prétendu exercer une action de contrainte sur les immortels (1)? »

Nous sommes en assez bonne compagnie en définissant la religion comme nous l'avons fait. La conception à laquelle nous nous sommes rallié, a-t-elle encore quelques conséquences que nous devrions noter? Et, d'abord, a-t-elle un rapport avec l'ordre moral? Il nous le semble, du moins en ce qui concerne la société. « La religion, dit M. Loisy (2), se présente avec le caractère d'obligation; elle est partie intégrante et nécessitante de la vie sociale; elle revêt le prestige du sacré; elle implique la notion du devoir moral, ou même elle s'en réclame explicitement; elle est sensée garantir le bien commun de la société. La magie, même licite, c'est-à-dire non réprouvée par la religion et socialement admise, est sociale seulement, à ce qu'elle tient sa forme de la société, et ne peut exister que dans une société...; elle est individuelle dans son application et sa destination. »

Quand on caractérise ainsi la magie, on veut dire qu'elle est toujours individuelle et égoïste. Les rites dont il s'agit risquent de troubler l'ordre social, et l'on dira avec MM. Hubert et Mauss : est magique « tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux, et tendant, comme rite, vers le rite prohibé » (3).

« MM. Hubert et Mauss s'appliquent à montrer que la magie, de son côté, n'est pas étrangère aux idées de pro-

(1) V. HENRY, *La Magie dans l'Inde antique*. Paris, 1909, pp. 11 et 251-252.

(2) A. LOISY, *A propos d'Histoire des Religions*. Paris, 1911, p. 73.

(3) HUBERT ET MAUSS, *Esquisse d'une Théorie générale de la Magie*. Paris, 1904, p. 19.

hibition et de sanction, mais cela nous fait encore ressortir le contraste avec la religion. Les inhibitions que prononce la magie, les tabou qu'elle proclame, ne font nullement appel au sens moral. Sans doute, certains groupes se retiennent avec soin d'user de certains objets ou d'accomplir certains actes; mais ce n'est point parce que la conscience individuelle ou collective condamne cet usage ou cette conduite; c'est parce que l'intérêt de tous, à moins que ce ne soit l'intérêt de chacun, commande de ne pas s'exposer à des influences malignes qu'on croit attachées à ces objets et à ces actes (1). »

Ces analyses de MM. Loisy, Hubert et Mauss sont exactes, et nous n'hésitons pas à les faire nôtres. Mais nous trouvons qu'ils identifient trop le bien social et le bien moral et religieux. Le bien moral et religieux est d'une extension beaucoup plus vaste. Il est malaisé de prétendre que ces deux biens s'identifient. Il y a une foule de peuplades non-civilisées dont les défenses, ce qui a l'air de tabou, ne méritent pas cette appellation de tabou et se présentent véritablement comme des interdictions morales. Quand les Pygmées, les peuples arctiques et une partie des tribus algonquines offrent à l'Être suprême, créateur et maître de la vie aussi bien que des moyens de subsistance, les premiers produits de leurs chasses et de leurs cueillettes, ils reconnaissent par cet acte la souveraineté de l'Être suprême. Mais le petit morceau de venaison ou la plante qui sont ainsi offerts, n'ont en eux-mêmes rien de sacré; ce ne sont que des aliments profanes. C'est un acte de reconnaissance que la conscience ordonne; ce n'est pas un acte de défense contre des influences malignes. De même, le régime familial de ces peuples qui sont les plus anciens que nous puissions atteindre, ce n'est ni la promiscuité générale, ni le mariage de groupes lesquels, au jugement des ethnologues les plus autorisés d'aujourd'hui, n'ont

(1) Loisy, *A propos*, pp. 56-57.

d'ailleurs jamais existé. Il arrive aussi que ce qui existe, c'est le mariage individuel, parfois monogame chez un certain nombre de ces peuples, et, quand il est polygame, d'une polygamie réglementée, et qui l'est sévèrement (1).

« L'Être Suprême », dit le P. Schmidt (2), « de l'époque primitive est toujours moralement bon lui-même. La raison profonde de cet attribut est qu'il est considéré comme l'auteur de la société et de la moralité. Sa relation avec l'ordre moral demeure assez vague chez un groupe de peuples primitifs. » Tel est particulièrement le cas pour les Boschimen, les Koryakes, les Esquimaux primitifs. Cela fait, comme on le voit, un petit nombre. Chez tous les Pygmées sur lesquels nous avons des informations un peu précises, chez les Samoyèdes, les Aïnos, les Californiens du Centre-Nord, les Algonquins, les Fuégiens, les Australiens du Sud-Est, l'Être Suprême est l'auteur de la loi morale. L'étendue de cette loi n'est pas la même chez tous les peuples. Généralement parlant, elle s'étend aux rites, sacrifices et prières, établis par l'Être Suprême; elle prescrit la soumission aux anciens, le respect de la vie humaine, la défense de verser le sang sans juste motif, la prohibition de l'adultère, de la fornication, des vices contre nature, des relations sexuelles avant le mariage, l'honnêteté, l'assistance aux indigents, aux malades, aux infirmes, aux vieillards, aux familles avec de nombreux enfants. Ces obligations sont inculquées à la jeunesse, plus spécialement au cours des cérémonies d'initiation et autres, qui se pratiquent dans le Sud-Est australien, dans le Centre-Nord californien, chez les Algonquins et les Sioux algonquinisés, chez les Fuégiens, chez certains Pygmées, cérémonies instituées par l'Être Suprême lui-même en vue d'assurer l'éducation morale, sociale et religieuse des jeunes gens.

La moralité réelle des peuples de civilisation primitive

(1) P. SCHMIDT, *Origine et Évolution de la Religion*, pp. 152-153.

(2) *Op. cit.*, pp. 336-338.

s'avère, en somme, honorable, contrairement à tout ce qu'on nous racontait jusqu'ici. C'est donc qu'ils observent effectivement les prescriptions et les défenses de l'Être Suprême. Cette obéissance est, de leur part, d'autant plus digne de remarque, que sur le terrain de la vie sociale et politique, ils jouissent d'une entière liberté à l'égard de toute autorité humaine. Surtout personne, parmi eux, n'a qualité pour imposer ses ordres ou ses défenses à l'ensemble des membres de la tribu.

L'Être Suprême n'apparaît pas seulement comme le législateur de la vie morale. Grâce à son omniscience, il exerce sur elle un contrôle vigilant. Ce contrôle lui permet de récompenser le bien moral et de punir le mal moral. Toute une série de peuples primitifs font consister cette récompense principalement dans une longue vie, et ce châtiment dans une mort précoce. D'où les Wiradyuri concluent naïvement que toutes les vieilles gens sont dignes d'estime; Dieu, autrement, ne les aurait pas laissé vieillir. L'Être Suprême donne la mort par le moyen de maladies. Kari, chez les Semang, utilise à cette fin de mauvais vents. Chez d'autres, comme les Kulin, ce sont des esprits mauvais qui servent d'agents à l'Être Suprême. Pour celui-ci, c'est un trait significatif de la bonté qu'on lui reconnaît généralement, qu'il n'exécute jamais lui-même une sentence de mort. Il la fait exécuter par des esprits mauvais dont c'est la raison d'être, comme chez les Andamènes et les Aïnos, ou bien par le tigre ou quelque autre bête redoutable qui sont chargés d'accomplir ses ordres, comme chez les Semang. Cependant, ailleurs, il frappe lui-même de la foudre les criminels : il en est de même chez les Semang et les Négrilles du Congo français.

Heiler reconnaît aujourd'hui l'existence des divinités suprêmes, appelées *High gods* par Lang, *Supreme beings* par Marett, *Urväter* ou *Urheber* par Söderblom. Il reconnaît que toutes ces divinités sont supérieures aux esprits naturalistes ou aux ancêtres, en grandeur, en puissance et

en élévation. Leur activité n'est peut-être pas présente, mais elle a été, dans un passé très reculé, à l'origine des siècles. Tout est l'œuvre de leurs mains; créateurs et premiers pères, ils sont, de plus, fondateurs et législateurs. Ils sont des héros de la civilisation. Ils sont fondateurs de la loi morale. Les idées de morale sociale, valables absolument, apparaissent aux hommes comme des ordres obligatoires du Créateur. Ainsi, la représentation primitive de la cause première contient déjà les deux éléments qui constituent la notion de Dieu : Dieu est l'origine de tout ce qui est et de toute valeur. Mais, pour la plus grande majorité des primitifs, l'Être Suprême est plus qu'une cause première et un créateur, un fondateur et un législateur dans le passé lointain; il est, et simultanément, le conservateur de son œuvre, le Dieu de la destinée, le gardien de sa loi. Heiler reproche à Söderblom de n'avoir pas assez insisté sur cet aspect de l'Être Suprême. Chez les Pownee, l'Être Suprême est aussi appelé « la force d'en-haut qui meut le monde et veille sur toute chose » (1).

Ces témoins sont unanimes à déclarer que, dans les tribus les plus diverses, on invoque ces êtres suprêmes pour leur demander le salut, en cas de danger, de grande misère, et on le fait sans sacrifice et sans vœu, tout à fait spontanément et en dehors de toute règle. La difficulté, c'est de trouver un certain nombre de faits précis qui expriment clairement cette préoccupation morale. Ce qui rend très grande cette difficulté, c'est l'espèce de pudeur que, malgré certaines apparences, les indigènes ont pour tout ce qui concerne leur religion intime. Il faut avoir vécu des années et des années auprès d'eux pour qu'ils se décident à laisser échapper quelques lambeaux de confiance. Ces confidences, quand elles se produisent, sont extrêmement intéressantes. Nous en rappellerons ici deux exemples.

Nous avons vu, avec le P. Cayzac, l'originale confession

(1) HEILER, *La Prière*, pp. 126-127.

qui fait dire à l'indigène qu'il a « vomé » son péché (1).

Il faut faire attention de ne pas prêter à cette action une valeur morale qui dépasse celle qu'elle a en réalité. Peut-on dire que nous ayons dépassé le stade des rites qui agissent par leur valeur cachée? Nous avons beau être ici en pleine religion, nous n'avons pas dépassé le stade des rites qui agissent par leur valeur occulte.

Le second exemple que nous rappellerons a été noté par M. H. Christen, missionnaire à Oyem, Gabon. Il s'agit d'une confession de péchés chez les Ntums (2).

Qu'est-ce qui prouve qu'il s'agit là d'un sentiment religieux qui a besoin de s'exprimer dans une cérémonie compliquée, et non pas seulement d'une cérémonie magique qui a pour but de nettoyer les coupables d'une situation dangereuse? Remarquons d'abord que, de l'aveu des indigènes, il s'agit d'une intervention des esprits; c'est aux esprits qu'on fait cette confession. A dire vrai, il semble que la présence des esprits ait remplacé celle de l'Être Suprême; que c'est à celui-ci qu'il fallait primitivement s'adresser, et que, par la suite des siècles, les esprits se sont substitués à lui. Remarquons, en outre, le ton véritablement religieux de l'homme qui prend la parole à la place des coupables, et qui supplie pour que le pardon de leur faute leur soit accordé. Enfin, notons les hurlements qui accompagnent cette confession et qui nous rappellent ceux que nous avons vus dans toute l'humanité préhistorique, et qui ont survécu jusqu'à nos jours. La préoccupation morale est visible dans la cérémonie; elle marque bien l'opposition qui existe entre la magie pure et la religion.

Comment se fait-il que, dans ce cas, comme dans une foule d'autres, la religion se pénètre de magie et qu'elle soit rabaisée par elle? Ceci nous conduira à poser le problème des rapports de la magie et de la religion.

(1) Voir plus haut, p. 174.

(2) Voir plus haut, p. 176.

CHAPITRE VIII

OFFRANDES ET SACRIFICES

Nous avons vu avec bien des détails que la prière, à la différence de la magie, s'adresse à des pouvoirs que l'homme considère comme personnels et conscients. Cela nous apparaîtra avec une évidence encore plus forte si nous considérons l'acte qui accompagne souvent la prière, à savoir l'offrande et le sacrifice.

Cet acte l'accompagne-t-il toujours, comme on a souvent l'air de le croire? Ce n'est peut-être pas certain. Il semble bien qu'on puisse, sans témérité, affirmer qu'à l'origine le sacrifice ne s'ajoutait pas toujours à la prière. La prière se suffit à elle-même lorsque, au milieu d'une émotion intense, elle consiste dans un appel au secours ou dans une action de grâce. L'action de grâce est aussi naturelle que l'appel au secours. Le mot que nous venons d'employer, « action de grâce », en dit peut-être plus long que nous ne voudrions. Pris dans son usage ordinaire, il a l'air de correspondre à un état d'âme très clair. Or, ce n'est pas là du tout notre pensée. L'action de grâce, comme nous l'entendons en ce moment, implique que l'on se croit en présence d'une puissance personnelle. C'est mettre à l'origine psychologique des choses des idées très nettes et presque des croyances formulées.

Or, ce n'est pas ainsi que commence le processus qui aboutira à la reconnaissance profondément sentie et explicitement traduite. Le point de départ est dans une angoisse éprouvée. L'événement qui provoquait cette angoisse « tourne bien », l'angoisse disparaît; ce qui surgit à sa place

est un sentiment de soulagement; le cri spontané qui traduirait volontiers cet état peut prendre plusieurs formes : « Veine ! » « Ouf ! » Une liaison affective se produit ici entre la peur ressentie et le soulagement qui lui a succédé; plus la peur a été grande, plus intense est le soulagement. Ce sentiment d'euphorie fait jeter sur les événements et les choses un regard de complaisance. On ne s'écriera pas « merci ! » parce que ce serait se croire en présence d'une puissance personnelle et bienveillante; mais le sentiment général éprouvé, cette euphorie rayonnante, cette prédisposition à dire « merci », aidera à présupposer que l'on est en face d'une telle puissance. Il est aussi naturel de remercier que d'appeler au secours.

Peut-on s'étonner que le remerciement, adressé à cette puissance soupçonnée ou devinée, s'accompagne d'un geste d'offrande? L'offrande manifeste la reconnaissance. Il y aurait à rechercher, chez les Thonga décrits par M. Junod; ce qu'on appelle « le sacrifice de reconnaissance » et qui consiste en offrandes plus qu'en sacrifices. Voici comment M. H. Dieterlen a observé ces offrandes chez les ba-Souto :

« C'est la fin de la moisson. Mais il reste un acte à accomplir. Au milieu de l'aire, on creuse un trou; dans ce trou, on verse une poignée ou deux de sorgho, et on les y laisse. On n'a prononcé aucune parole spéciale, aucune formule. On ne veut pas quitter le champ où l'on a récolté le pain quotidien de toute une année, sans dire merci (1). »

M. Dieterlen prolonge ainsi son témoignage :

« ...Après la récolte, un homme se préoccupe encore d'exprimer sa reconnaissance à ses dieux. Un jour, il convoque les membres de sa famille, appelant parfois des gens qui demeurent à des distances considérables. Dans la hutte du « maître de la fête », il se passera une chose importante. Un grand pot de bière a été déposé au fond de la hutte. Les proches parents se réunissent là. Le chef de famille

(1) *Journal des Missions Évangéliques*, 1907, II, 335.

s'adresse aux ancêtres : « Seigneurs, voici votre nourriture, avec laquelle nous vous remercions ». Et puis, on boit la dite bière, tout en récitant les « louanges » des défunts. Une fois cette bière cérémoniale bue, la famille se mêle de nouveau au public, et la fête continue de plus en plus tapageuse et de moins en moins religieuse. »

M. Dieterlen, qui juge de tous ces actes religieusement, ne peut se défendre d'une réelle admiration en constatant la quantité et la qualité des vérités qui se cachent sous les coutumes qu'il vient d'exposer. Ces coutumes sont des produits du paganisme vierge de toute influence européenne ou chrétienne. Car voici les raisonnements qu'il devine à leur base, sans peut-être avoir jamais été formulés par les ba-Souto eux-mêmes :

« Ce blé, sans doute nous l'avons semé, mais ce n'est pas l'homme qui produit le blé, qui fait briller le soleil et tomber la pluie. Il est l'œuvre de puissances supérieures à l'homme, un don de nos dieux-ancêtres, de ceux que nous avons enterrés et que pourtant nous considérons encore comme vivants. Il faut donc remercier ceux qui nous l'ont donné. Il faut leur dire notre reconnaissance et leur donner leur part de ce blé, pour qu'ils continuent à nous nourrir (1). »

Ces offrandes de reconnaissance sont très pratiquées chez les Pygmées du Centre africain. Citons quelques menus faits qui remplaceront des développements plus dogmatiques, mais qui risqueraient d'être un peu préconçus.

Le Pygmée va à la chasse à l'éléphant. Il atteint son gibier, revient au village, et il offre immédiatement à Dieu un morceau spécial de la victime qui doit être brûlé, jamais mangé. Il murmure : « A Toi, je donne ! ». Cet acte de reconnaissance tient lieu de prières formulées, d'effusions explicites.

M^{gr} Le Roy interroge des Pygmées de l'Est africain :

(1) *Journal des Missions Évangéliques*, 1907, pp. 336-337.

— Vous n'avez pas non plus de sacrifices, par exemple quand vous tuez un buffle, quand vous trouvez du miel, quand un danger vous menace? » Le Pygmée répond : « Quand je tue un bufflé, j'en prends un petit morceau, le meilleur : je le mets sur le feu; une partie reste à brûler, et je mange l'autre avec mes enfants. Si je trouve du miel, je n'en emporte point avant d'en avoir jeté un peu dans la forêt et vers le ciel. Et quand j'ai du vin de palme, il faut d'abord en répandre un peu par terre. »

M^{sr} Le Roy continue : « En faisant cela, tu ne dis rien? »

— Si, je dis, par exemple : *Waka*, tu m'as donné ce buffle, ce miel, ce vin. Voici ta part.

Un Pygmée trouve du miel. Cassant un rayon avec un religieux respect, il en jette une part loin devant lui, dans les bois, une à droite, et l'autre à gauche. Après quoi, il en mange lui-même, et nous donne ensuite tout ce que nous voulons prendre.

— Qu'est-ce que tu as fait là? lui dis-je. Est-ce que ce miel n'est pas bon, que tu l'aies jeté?

— C'est notre habitude à nous. Pour avoir du miel une autre fois, il faut commencer par donner sa part à Dieu. »

Ce sacrifice de reconnaissance peut être un peu plus compliqué. En l'accomplissant, le Pygmée prononce des paroles rituelles : « A droite, à gauche, ceci et cela, — A Toi je donne, — A droite, à gauche, qui coule, qui vole, — Noir et clair, sombre et brillant, — A Toi, je donne, ceci à Toi offert. — Reçois et prends, Maître. »

C'est ainsi que ces hommes qui semblent à un bas degré de l'humanité aiment à reconnaître la bonté et la puissance souveraines de Dieu en le priant d'agréer de leur part les premières noix de Nkula qu'il leur est donné de cueillir. « Dès que la saison de la récolte est arrivée, on s'organise en une procession et l'on s'en va, en chantant sous la forêt une sorte de cantique dont voici le refrain, répété en chœur par tout le personnel du campement :

Ekenda n'akondo ndonda

Moguma mo Ndjambé

En avant, en avant pour cueillir

Le présent du Seigneur (1).

Voici, d'autre part, comment en parle le P. Schumacher :
 « Vous parliez d'Imana, qui donc est Imana? » Ils me fixent de leurs grands yeux étonnés. — « Imana? Tu ne connais pas Imana? Mais c'est le Créateur, le Maître du ciel et de la terre! » — Est-ce que vous lui faites la cour? » Mutungwa prend la parole. Je remarquai que les autres lui témoignaient toujours une grande déférence et lui laissaient la parole pour les réponses plus décisives. « Quand mes gens se mettent en route pour la chasse, dit-il, et que je m'occupe à tailler des bâtons, je prie pour eux : « *Mana ve!* Mes enfants vont au loin dans la forêt; prends-les sous ta protection, de peur qu'il ne leur arrive quelque mal; dirige leurs pas, pour qu'ils puissent revenir chargés de butin. » — C'est fort beau...; mais ne faites-vous pas quelque présent à ce seigneur puissant? — Des présents? Non, mais nous le remercions. — Comment faites-vous pour lui témoigner votre reconnaissance? — Voilà! Quand ils ont tué quelque gros gibier, ils l'abandonnent sur place, viennent m'appeler, et je me munis d'unealebasse de bière, ou même d'eau. Nous repartons. Arrivés sur les lieux, nous faisons cercle autour de la dépouille; je déverse quelques gouttes à côté de l'animal, en disant à l'adresse d'Imana : « Nous sommes venus pour te remercier du succès que tu nous as donné à la chasse ». Là-dessus, nous faisons circuler laalebasse, et la bête peut être dépecée (2).

« Les Négrilles, écrit M^{gr} Le Roy, n'ont pas de récoltes, puisqu'ils n'ont pas de cultures. Ils ont encore moins de bétail. Mais, vivant de la forêt, ils en offrent les prémices

(1) R. P. TRILLES, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale*, pp. 94-98.

(2) R. P. SCHUMACHER, des Pères Blancs, *Quelques tribus pygmées du Centre africain (Semaine Internationale d'Ethnologie religieuse, 17-25 septembre 1925, à Milan, p. 272)*.

en un sacrifice fort touchant. Sur un feu nouveau, ils font brûler les deux premières noix de Nkula de l'année, que deux jeunes gens sont allés recueillir rituellement au haut d'un arbre, et qu'ils ont rapportées dans leur bouche en descendant la tête en bas. Pendant que ces noix brûlent, les petits hommes, dansant et chantant autour du feu nouveau, prient Dieu de continuer à les nourrir. Après quoi, ils peuvent eux-mêmes manger la noix de l'arbre et tous les autres fruits de la forêt qu'ils rencontrent (1). »

Le Père Schebesta rapporte que le Pygmée, après une chasse heureuse, détache un morceau du cœur de la bête qu'il a prise en disant : « Mungu, voilà pour toi; jamais un chasseur ne néglige ce sacrifice. (2) »

Nous rejoignons ici, dans une certaine mesure, la théorie de Tylor pour qui le sacrifice a été, à l'origine, un don fait à la divinité et analogue à celui qu'on offre à un chef. Nous compléterons volontiers par la modification intéressante qu'introduit dans cette théorie le P. Lagrange.

Il trouve que c'est s'éloigner des conceptions primitives que de voir dans l'offrande une idée dérivée, correspondant à un certain état social, celui de l'agriculture et de la royauté. L'idée d'offrande est universelle; elle est simple; ne pourrait-elle pas être primitive? Rien ne s'y oppose, et on peut la dépouiller de ce qui semble la mettre dans la dépendance d'un ordre social déterminé, ce que l'on indique par les mots de « tribut » ou d' « hommage ». « Nous ne refusons pas, dit-il, de tenir compte des états sociaux; il est clair que les céréales ne seront jamais la matière du sacrifice des nomades; mais nous ne pouvons non plus, et pour des raisons générales, prendre la vie nomade très simplifiée pour un point de départ absolu. Nous cherchons un concept très simple et qui soit, dans une certaine mesure, commun à tous, puisqu'il s'agit d'une institution

(1) M^{sr} LE ROY, *La Religion des Primitifs*, pp. 313 et suivantes.

(2) *Die Bambuti, die Zwerge vom Kongo*. Leipzig, Brockhaus, 1932, in-8, pp. 74 et suiv.

universelle. Cette idée, c'est celle de la divinité qui réside dans les choses ou qui les gouverne.

« Supposons d'abord, si l'on veut, l'animisme. Dans un objet naturel, ou près de lui, le sauvage entrevoit un esprit; la chose n'est donc pas en son pouvoir; il ne peut pas en user sans que l'esprit y consente. Il faut, en quelque sorte, le désintéresser. Le problème n'est pas de consacrer un objet à l'esprit, mais plutôt de désécérer tous les autres pour l'usage profane; car, pour l'homme qui voit partout des esprits, tout est plus ou moins tabou. Peut-être l'esprit lâchera prise si on lui abandonne librement une part.

« Le païen sait mieux distinguer le dieu des choses; mais encore est-il que les produits de la terre, la fécondité des animaux, la santé, le succès dans la guerre, tout le bonheur, en un mot, dépend des dieux. Il paraît donc raisonnable de ne pas exciter leur envie, ou leur jalousie, en usant indiscrètement de tous les biens de la terre, comme si on en était le seul maître; d'où la convenance de leur faire leur part pour reconnaître leurs bienfaits et n'en point tarir la source.

« ...On le voit : une offrande, dans cette simplicité du terme, n'a rien qui se rapporte à un état social spécial, ni même à un système religieux déterminé. Rien n'empêche donc que nous la placions à la base de l'idée de sacrifice (1). »

On ne peut, nous semble-t-il, avoir de doutes sur l'origine psychologique de l'offrande. Mais un moment vient où le sentiment de détresse et la crainte ont cédé le pas à l'ardeur du désir et à la confiance. C'est aussi le moment où la reconnaissance se prolonge et se complète en un autre sentiment, l'espoir de s'assurer la bienveillance des êtres supérieurs en la méritant ingénieusement. Alors, l'homme conçoit l'idée de gagner, par un présent, la puissance surhumaine à laquelle il s'adresse et qui, toute surhumaine qu'elle soit, pense et sent d'une façon humaine. Il sait par

(1) P. LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*, pp. 268-269.

expérience que, parmi les hommes, les dons et les présents servent à ouvrir le cœur. Il ne s'approche pas des puissants de la terre avec des mains vides. Aujourd'hui encore le peuple pense que l'on ne peut recevoir gratuitement de personne des bienfaits ou des marques de faveur.

Ce qui est vrai des rapports entre les hommes, 'est aussi de la relation avec les puissances supra-sensibles. M. Dieterlen remarque finement que la reconnaissance dont il nous décrivait tout à l'heure des effets, n'est pas précisément, chez les ba-Souto, un sentiment désintéressé, ni une louange pure de toute arrière-pensée : « Comme beaucoup d'autres, quand ils disent « merci »; c'est « encore » qu'ils pensent. Pour eux, comme pour beaucoup d'autres, je le répète intentionnellement, remercier, c'est demander. Quand vous donnez au mo-Souto une chose très petite, il vous tendra les deux mains pour la recevoir, comme si vous lui donniez quelque chose de très grand, et vous dit : *Ahé!* c'est-à-dire « merci », avec effusion, sauf quand c'est d'une médecine qu'il s'agit. Pour exprimer leur reconnaissance, ils disent aussi : « Et encore demain », ou « Ne te lasse pas » (de me donner). Sous ces formules de-politesse, qui sont d'un usage quotidien, vous retrouvez toujours la même idée : il faut exprimer de la reconnaissance pour qu'on vous donne davantage. Et c'est pour cela qu'à un homme dont le champ n'a rien produit, on dit volontiers : « C'est que, l'an dernier, tu n'as pas fait la « bière de reconnaissance » pour les dieux-ancêtres ». N'ont-ils pas aussi un proverbe, qu'ils expliquent de différentes manières, mais dont une des interprétations les plus plausibles est celle-ci : « Il faut donner aux dieux pour manger avec eux. Quand on donne à manger à un homme, il vous rend la pareille. »

La parole du Deutéronome : « Vous n'approcherez pas de Yahvé les mains vides » (Deutéronome XVI, 16), exprime, sous sa forme primitive, la croyance à la nécessité du sacrifice pour obtenir la faveur divine.

Chez les Grecs, l'idée que les dieux se laissent déterminer

par des présents était proverbiale, comme le remarque Heiler (παίθειν δῶρα παρ'θεύης) (1). Et à Rome, tout le monde connaît les vers d'Ovide :

*Eunera, crede mihi, capiunt hominesque deosque
Placatur donis Jupiter ipso datis.*

On croit disposer le dieu à donner ce qu'on désire en lui offrant un objet que lui-même pourrait désirer. Comme le dit un prêtre éwé, il s'agit « de lui réchauffer le cœur (2). » Ainsi, le sacrifice s'ajoute tout naturellement à la prière comme un moyen de lui donner de la valeur, et de lui conférer plus de chances d'être efficace. Auguste Sabatier dit avec raison : « Le sacrifice n'était, à l'origine, qu'une forme de la prière. » Ce qui le prouve, c'est la terminologie elle-même. En grec, *litè* ou *lissomai*, en latin *litare*, signifie tour à tour « sacrifier » et « prier ». En hébreu, *átar*, prier, signifie, à l'origine, « sacrifier ». En arabe, *asara* signifie aussi bien l'heure de la prière que le don et le présent. L'hébreu *minchá*, présent, repas sacrificiel, fut employé plus tard pour désigner la prière de l'après-midi. La prière est donc une des racines du sacrifice, et elle est incontestablement plus ancienne que ce dernier.

Il y a encore aujourd'hui des races inférieures dans lesquelles la prière est connue et pratiquée, mais non le sacrifice, par exemple certaines tribus australiennes. Il y a des divinités que l'on prie dans le danger et la détresse, mais qui ne reçoivent pas de sacrifice. Tels sont ces grands dieux « premier père » ou « créateur » énigmatique, d'apparence monothéiste, sur lesquels Andrew Lang, un des premiers, a attiré l'attention. Chez plusieurs tribus primitives, ils ne possèdent pas de culte proprement dit, et c'est ce qui, en conséquence, les a fait passer à l'arrière-plan dans la vie religieuse pratique, derrière les esprits et les ancêtres affamés de sacrifices. A l'origine, le sacrifice

(1) HEILER, *La Prière*. Payot, Paris, 1931, p. 76.

(2) SPIETH, *La Religion des Ewé*, p. 79.

s'ajoutait à la prière pour en augmenter, si possible, l'efficacité. Il est arrivé que ce qui devait compléter la prière et la rendre plus forte, a fini par la repousser elle-même, par se substituer presque à elle. Et c'est ainsi que, chez des peuplades de pauvre culture, mais surtout chez les peuples civilisés de l'antiquité, le sacrifice s'est placé au centre de la religion, tandis que la prière est refoulée à la périphérie.

Ne faut-il pas voir là ce qui devait amener presque fatalement un abaissement du niveau de la religion? L'homme qui prie se sent et se dit complètement dépendant de Dieu. Mais, à partir du moment où le sacrifice a l'air de prendre une force particulière, où il devient un service que l'on rend à Dieu et qui oblige Dieu à rendre service pour service, le sentiment de dépendance ne diminue-t-il pas et même ne se transforme-t-il pas entièrement? L'homme qui se sentait d'abord dépendant de Dieu n'apparaît-il pas, dans et par la pratique du sacrifice, comme égal à Dieu, et même supérieur à lui?

Ce n'est pas le lieu de s'engager dans ces problèmes. Originellement, le sacrifice est, comme l'atteste le nom qu'il porte dans plusieurs langues, un don, un présent de l'homme à Dieu, qui doit pousser celui-ci à accomplir le souhait exprimé dans la prière. D'après Platon (Éutyphron. 14 C.) sacrifier, c'est porter des dons aux dieux; prier, c'est demander aux dieux. Tylor va jusqu'à dire (II, 316) : « De même que la prière est une demande que l'on adresse à une divinité comme à un homme, le sacrifice est un présent que l'on offre à la divinité comme si elle était un homme. »

Or, dans les sociétés primitives, qu'est-ce qui préoccupe le plus l'homme au milieu de tous les soucis qui l'assiègent? C'est évidemment la recherche de la nourriture. Il est donc tout naturel que le présent que l'on jugera le plus agréable à la divinité, c'est un repas, que l'on mettra à sa disposition. Le sacrifice, dans l'antiquité la plus reculée, a été souvent conçu comme le repas du dieu. On s'est même

souvent demandé si ce n'avait pas été là la notion primordiale du sacrifice. M. Smend, par exemple, la croit plus ancienne que celle de l'oblation. « On pourrait, remarque M. Ad. Lods (1), objecter que, dans les sacrifices du type le plus courant (« les sacrifices mangés ») la divinité ne recevait souvent pas autre chose que le sang de l'animal, et rappeler que l'on immolait parfois des victimes humaines ». Mais ces observations, remarque-t-il encore, ne constitueraient pas des difficultés réelles; car l'origine du sacrifice remonte à une époque où le sang, qui est l'âme, et la chair humaine, étaient les aliments les plus recherchés des hommes : en les consommant, on pensait s'assimiler la substance spirituelle, les qualités et le courage de l'homme et de l'animal. Il serait tout naturel qu'on eût offert, puis réservé aux dieux ces aliments spirituels entre tous, ainsi que la graisse des entrailles, qui passait aussi pour une des résidences de l'âme. Chez les Arabes encore, le sang des chameaux constituait un breuvage, du moins en temps de famine; les Sarracènes dont parle Saint Nil, buvaient, semble-t-il, le sang de leurs ennemis, et, dans l'Arabie païenne, on prêtait à l'absorption du sang des rois (captifs) la vertu de guérir de la rage et de la possession. M. Ad. Lods croit bien que cette assimilation du sacrifice en repas divin a été antique et très fondamentale; mais il ne croit pas que ç'ait été jamais l'idée maîtresse du rite. « Elle aurait en effet pour conséquence la nécessité d'apporter de la nourriture au sanctuaire régulièrement et fréquemment. Or, à en juger par ce que nous savons de l'antiquité hébraïque, par exemple, ou de l'Arabie ancienne, ou des Bédouins modernes, les sacrifices étaient au contraire fort rares. Le Bédouin, comme l'ancien Arabe, ne sacrifie guère qu'un jour par an; et dans l'ancien Israël, même après l'installation en Palestine, il fallait quelque circonstance exceptionnelle pour amener l'Hébreu à sacrifier en dehors des

(1) *Revue de Strasbourg*, nov.-déc. 1921, p. 491.

grandes fêtes, peut-être même de la grande fête de l'automne (I Sam, 1, 7, 21). La régularité de l'offrande, du moins avant la création des grands temples royaux, ne se rencontre que dans le rite tout à fait isolé des pains de proposition. » Le culte des morts a sans doute contribué à développer la coutume du repas divin; il est de règle chez quantité de peuples, d'apporter régulièrement au mort sa nourriture, au moins pendant les premiers jours qui suivent le décès, ou de lui faire sa part dans le service familial; pour que l'idée du repas divin prit une vaste ampleur et une vraie régularité, il a fallu arriver à la constitution d'États centralisés, comme les cités babyloniennes, grecques ou latines, les monarchies égyptienne, assyrienne ou israélite. Développée ou non, la conception du sacrifice comme repas divin met en présence, non pas de forces impersonnelles comme celles qu'utilise la magie, mais de puissances personnelles qui peuvent accorder ou refuser ce qu'on leur demande et auprès desquelles, par conséquent, l'instance a intérêt à être accompagnée de ce qui peut leur être le plus agréable.

A l'idée de l'offrande, d'un don, d'un repas divin, s'ajoute quelquefois une autre, même dans les sacrifices primitifs et antiques. L'idée qui s'y mêle alors est celle d'alliance. On n'offre pas seulement des dons à la divinité pour obtenir sa faveur, mais on l'invite comme hôte au repas que la famille ou la tribu célèbre en son honneur. Cette pratique se rattache étroitement à celle qui accompagne tous les pactes d'alliance entre les hommes. Les Bédouins sont en général prêts à dépouiller l'étranger qui vient dans leur tente; ils tiennent « que leur hospitalité ne commence qu'à partir de l'instant où l'étranger mange avec eux »; mais à partir de ce moment, l'étranger est sacré pour eux.

La commensalité (1) ou rite de manger et de boire ensemble, est un principe d'union proprement matérielle.

(1) WESTERMARCK, t. I, 585.

L'union ainsi formée peut être définitive. Mais, le plus souvent, elle ne dure que le temps de la digestion, fait que le capitaine Lion constata chez les Esquimaux qui ne le considéraient comme leur hôte que pendant 24 heures (1). A cela se rattache l'usage que nous trouvons chez les Israélites, d'accompagner les traités d'un repas (Gen. XXVI : 30, 31, 54). « Tous ceux qui goûtent aux mêmes aliments, dit M. Adolphe Lods, sont, pour un temps du moins, une seule chair; ils ont les uns envers les autres toutes les obligations qu'il y a entre les parents, les membres d'un même clan ».

Par ce repas en commun, les convives veulent être en communion avec la divinité, affirmer le lien social qui les unit à elle et entre eux, et s'approprier la force mystérieuse de la divinité en prenant leur part du repas sacrificiel. Mais il n'y a pas contradiction entre les deux idées. L'idée d'offrande ou de don n'est pas éliminée. Comme dans l'offrande de nourriture ou de boisson, il s'agit, dans le repas sacrificiel, de donner à manger au dieu. La différence consiste dans le fait que les hommes mangent avec leur dieu et deviennent ses commensaux. L'idée mystique de la communion se rattache immédiatement à l'idée même du sacrifice. Il n'y a là que le développement du sacrifice consistant dans le don.

Puisque le sacrifice est tout entier au service, pour ainsi dire, de la prière, la demande qui précède ou accompagne le sacrifice doit faire, on peut s'y attendre, une allusion explicite au don offert ou au repas préparé. Sans doute, il y a des prières dans lesquelles on ne fait pas mention du sacrifice qui les accompagne. Il y a même des tribus qui présentent leur don sans parler, avec un simple geste d'imploration (2). Mais, la plupart du temps, l'offrande sacrificielle est explicitement commentée. Warneck écrit, au

(1) VAN GENNEP, *Rites de Passage*, p. 40.

(2) HEILER, *La Prière*, pp. 75-76.

sujet des Toba-batack : « Chaque sacrifice, petit ou grand, doit être accompagné d'une invocation, si courte soit-elle, qui a pour but d'exposer la signification du sacrifice. Cette prière qui accompagne le sacrifice, est, à l'origine, la chose capitale et prend, dans de plus grandes solennités, une large place, car elle fait du don ce qu'il doit être, un acte de courtoisie de celui qui prie, un acte par lequel celui-ci cherche à recommander sa demande ».

Les prières émises pendant le sacrifice n'expriment pas, en général, une émotion aussi passionnée que les appels au secours jetés par l'homme dans sa détresse. La disposition de l'âme est relativement uniforme et revêt une certaine solennité cérémonielle. De ceci, nous verrons bientôt quelques conséquences.

Avant d'en venir là, considérons rapidement une certaine déchéance qui peut se produire dans l'idée et la pratique du sacrifice. A l'origine, l'homme qui lève ses mains vers le dieu lui présente un don avec l'intention de le gagner à ses désirs. Mais il est bien obligé de constater qu'il n'obtient pas toujours l'accomplissement de ses demandes. Il en éprouve un sentiment de déception qui devient bientôt un sentiment d'amertume. La confiance qu'il a dans son dieu et dans l'intérêt que ce dieu lui porte est ébranlée. L'homme se demande s'il est bien sage de se mettre dans tous les cas en frais. Il veut d'abord éprouver le secours du dieu et lui donner ensuite le présent du sacrifice à titre de paiement et de remerciement. Et ainsi, dans sa prière, il fait entrevoir au dieu un sacrifice conditionnel, un sacrifice qu'il accomplira au cas où son désir serait satisfait; il lui promet un présent, il lui en fait vœu. Souvent, à ce vœu, il associe l'offrande d'un petit sacrifice de moindre importance que celui qu'il promet. Il donne celui-ci comme gage du sacrifice proprement dit qu'il s'engage à faire (Spieth, *Religion des Ewé*, E. 50; Warneck, 75). Le vœu est, sans aucun doute, plus récent dans l'humanité que la simple prière accompagnant le sacrifice. L'as-

surance enfantine dans l'efficacité du présent commencé à s'atténuer. « On cherche, comme le dit Stade (I, 154) à exciter le dieu par une promesse et on a l'habileté d'épargner un don peut-être inutile ». Le sentiment de dépendance est affaibli par le fait que l'homme négocie avec les êtres supérieurs, marchande avec eux, n'est pas au-dessous d'eux, mais se place sur le même rang. Souvent l'humble demande, l'offrande respectueuse se transforme en un commerce tout ordinaire. « Donne-moi, je te donnerai », est-il écrit dans un texte hindou. (Heiler, *La Prière*, 78, suite). « Si tu te hâtes (de nous exaucer), nous nous hâterons aussi. Mais si tu boîtes, nous boïterons aussi » disent les Ewé dans leur prière (Spieth, R. 246).

Le caractère secondaire du vœu résulte déjà du fait qu'il se trouve seulement chez les peuples non-civilisés les plus élevés, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, chez les Bantou et chez les Malais, tandis que les tribus inférieures ne connaissent que la demande qui accompagne le sacrifice fait pour l'appuyer.

A la période la plus ancienne de la religion hindoue, les vœux sont encore très rares. Ce n'est qu'à la période brahmanique post-védique qu'ils deviennent plus fréquents. Voici quelques exemples de vœux :

Une femme éwé sans enfant fait ce vœu : « Je te demande de me donner un enfant. Si tu exauces ma demande, je te donnerai une chèvre en remerciement » (Spieth, R., 45, 85). Un prêtre éwé partant pour le combat prie ainsi : « Veille sur les enfants; qu'il ne leur arrive rien de mauvais. S'ils reviennent de la guerre, je te donnerai en remerciement du vin de palme et deux coqs ». (Spieth. R., 79). Le nègre Dschagga fait un vœu pendant la maladie d'un membre de sa famille : « Esprit inconnu qui as saisi cet homme; rends-lui la santé, et je reconnaitrai que c'est toi qui l'as fait et je t'offrirai une chèvre. » Mais, si la maladie empire, on apporte aussitôt un sacrifice et on en fait prévoir un second en cas de guérison. « Voici la chèvre, mon père;

tourne tes yeux vers le malade, afin qu'il devienne sain. Si tu es celui qui l'a saisi, rends-lui la santé, et tu en auras encore une autre. » (Heiler, pp. 83, 84). Un père Batak prie ainsi : « Si c'est toi qui l'as fait, n'agis pourtant pas ainsi envers un malade. Si tu veux de nous un sacrifice, ne le demande pas de cette façon. Faisons alliance. Si tu rends la santé à ce malade, nous t'apporterons un sacrifice d'agréable odeur, comme tu es habitué à en recevoir de nous. » (Warneck, 75). Un chef Sioux partant en guerre dit au soleil, Wakanda : « Je te promets une chemise de coton et un vêtement. Je te donnerai aussi une couverture si tu me permets de revenir sain et sauf à la maison, après avoir tué *a pawnec*. » (Heiler, p. 84). Un missionnaire nous décrit en détail sous quelle forme, chez les Ruanda, les hommes appartenant à une société religieuse secrète offrent des vœux. Le demandeur place devant le dieu une cruche d'eau mêlée de bière et décrit sa détresse : « Tu sais, Angombé, que ma moisson se présente déplorablement. Le pluie est rare (ou trop abondante). La femme que j'ai prise il y a quatre ans ne me donne pas d'enfant (ou bien mes enfants sont malades). Ou bien : celui au service de qui je me suis placé n'a pas répondu à mes désirs. Il paraît m'avoir oublié; tu le sais ». Il formule ensuite les conditions auxquelles le dieu recevra un sacrifice. « Si tu remplis mes greniers, si tu rends ma femme féconde, si tu guéris les miens, si j'obtiens de mon patron ce qui m'a amené à le servir, écoute... » et alors suit l'énumération des dons que le dieu obtiendra s'il se montre complaisant.

C'est de cette façon que les peuples de l'antiquité faisaient des vœux. Jephté dit à Jahvé : « Si tu livres les enfants d'Ammon entre mes mains, celui qui sortira des portes de ma maison pour venir à ma rencontre lorsque je reviendrai victorieux des Ammonites, celui-là appartiendra à l'Éternel et je l'offrirai en holocauste. » (Juges xi, 30 et suiv.). C'est ainsi que Diomède dit, dans l'Iliade, à la déesse Athénè : « Veuille donc maintenant m'assister

et me garder. Je te fais vœu d'un taureau d'un an, aux larges cornes, sans défaut, indompté, qu'aucun homme n'a lié sous le joug. Je te le voue en sacrifice, ornant d'or ses cornes. » (Iliade x, 291 et suiv.; autres exemples dans Ausfeld, 528.)

Dans la religion populaire de tous les siècles, le vœu joue un rôle important. Les vœux que l'on faisait aux saints, au vi^e siècle de l'ère chrétienne, sont semblables à ceux des Grecs et des Romains : « Aide-moi, exauce ma demande, et je te donnerai ceci ou cela ». (Lucius, 290). Aujourd'hui encore, chez les Sémites d'Orient, on fait des vœux de la même façon que mille ans avant Jésus-Christ.

On pourrait continuer indéfiniment ces énumérations de cas, qui, malgré tout, se ressemblent beaucoup. Un trait leur est commun, c'est une conception grossière de la divinité. Il semble qu'elle sera incapable de résister au marché qui lui est proposé. Evidemment, on continue à considérer l'être invisible auquel on s'adresse comme étant libre d'accorder ou de refuser la demande, mais on a l'impression qu'il ne résistera pas à la séduction de l'offre qui lui est faite. Cette offre agira presque à coup sûr. Nous sommes loin, semble-t-il, de la magie. Mais c'est ce qui explique que, dans bien des cas, on s'irrite contre la divinité qui semble avoir refusé de remplir son office de protection. La prière perd alors son caractère de supplication et prend celui d'imprécation :

« Dans un village japonais, quand la divinité locale est restée longtemps sourde aux prières des habitants, qui demandent de la pluie, on jette sa statue à terre et, en l'insultant, on la précipite la tête la première dans une rivière puante. « Restez là, ajoutez-on; vous sentirez comme on est bien à la chaleur insupportable du soleil (1). »

Un missionnaire catholique nous donne quelques exem-

(1) W. WESTON, *Mountaineering and Exploration in the Japanese Alps* (Londres, 1896), p. 162.

ples de ces scènes faites en Chine par des croyants à leurs dieux :

« Outre ces dieux généraux, chaque métier, chaque condition a ses idoles particulières qui, dans une sphère plus restreinte, exercent une influence définie, répondant à des intérêts spéciaux et à des besoins de circonstance. Par exemple, en temps de sécheresse, on s'adresse au dieu des eaux pour qu'il entr'ouvre les nuages; et, si la pluie ne vient pas après plusieurs jours d'invocation et de prières, après qu'on a brûlé beaucoup d'encens et de papiers superstitieux, on passe de l'adoration à l'injure : « Voleur que tu es, lui dit-on, donne-nous ce que nous te demandons, ou rends-nous ce que nous t'avons offert. Ta vanité se complait dans nos hommages; c'est pour cela que tu te fais tant prier. Mais, vois-tu, les suppliants ont maintenant le bâton à la main : fais pleuvoir, ou sinon... (1) ».

Et là-dessus, ils le fustigent sans remords comme un enfant obstiné.

Cette irritation des fidèles contre leurs dieux signifie plusieurs choses. D'abord, qu'on ne s'adresse pas à des forces impersonnelles, mais à des puissances qui peuvent s'obstiner à refuser ce qu'on leur demande. Et cette irritation serait moindre si l'on n'avait pas l'impression que la puissance dont il s'agit ne résistera pas, par exemple dans le cas des vœux, à la séduction de l'offre qui lui est faite. Cette offre agira presque à coup sûr. Nous sommes loin, semble-t-il, de la magie. Mais supposons, et il n'y a certes pas d'imprudence dans cette hypothèse, supposons qu'il soit entendu que, pour obtenir telle chose de telle divinité, il faille lui promettre ou lui donner ceci ou cela. La spontanéité disparaît de l'offre. On fait une offre dont on croit savoir qu'elle agira d'une façon irrésistible. Le vœu perd dès lors son caractère spontané. Il n'incarne plus une im-

(1) Voir dans FRAZER, *Le Rameau d'Or*, 1924, p. 69-70, la description de ce qui se passe en Italie, à propos de la déception causée par une sécheresse.

ploration fervente et qui s'ingénie à trouver un moyen de persuasion. Il est l'accomplissement d'un acte recommandé, par ceux qui en ont fait l'expérience, comme irrésistiblement efficace. Il est un acte accompli en conformité avec des indications données du dehors. Il a quelque chose de l'accomplissement d'une recette. Il agira par lui-même. Nous nous approchons insensiblement de la magie. Ce sera encore plus sensible si, au lieu de regarder le sacrifice rituel ou le vœu, nous considérons la prière et ses avatars sous la forme d'un ritualisme mécanique.

CHAPITRE IX

PAR LA SOLITUDE A L'INSPIRATION

I

Nous avons vu que, malgré les apparences, l'individu prend part à la vie religieuse de la collectivité, soit par le silence respectueux dont il accompagne une cérémonie, soit par les refrains ou les répons qu'il fait entendre. Ne peut-on aller plus loin? Il est évident que, même dans les milieux inorganisés, il y a toute chance pour que le mouvement soit déclenché par un individu, ou qu'il y ait quelqu'un qui « donne le ton ». Dans ce cas, ne sommes-nous pas en présence d'un des phénomènes les plus caractéristiques de l'activité religieuse?

Nous commencerons notre enquête par les sociétés où ce phénomène semble le plus inattendu, le moins indiqué, le plus paradoxal. Ce sont les sociétés australiennes qui nous le fourniront.

La principale source dont nous nous servons pour l'étude de ces clans est constituée par un travail de MM. Hubert et Mauss, publié en 1909, sous ce titre : *L'origine des pouvoirs magiques*, dans leurs *Mélanges d'Histoire des Religions*, pages 1 à 236. On ne voit pas très bien pourquoi ce travail est intitulé *L'origine des pouvoirs magiques*. Tous les faits qu'il rassemble sont essentiellement des faits religieux. Ils sont sous la dépendance d'esprits en nombre considérable et de nature très variée (esprits de la nature, esprits des défunts, esprits locaux, des sources et des bois, etc...). L'épithète « magique » semble indiquer un *a priori*

systématique. Il serait plus simple d'employer un autre adjectif et de dire : l'origine des pouvoirs préternaturels, cet adjectif étant employé à la place du mot surnaturel. D'après une croyance universelle, le futur magicien doit passer par une sorte de mort, suivie d'une nouvelle naissance. Bien des incidents de son initiation donnent cette impression. Ce sont eux que nous devons considérer d'un peu près.

Le premier caractère de ce qui lui permettra l'acquisition des qualités recherchées, c'est une retraite dans la solitude, dans le désert. Cette solitude est indispensable. En tête-à-tête avec lui-même, condamné à des jeûnes cruels, il sent s'aggraver le malaise qu'il éprouvait auparavant. Ce malaise est probablement l'effet d'un trouble nerveux. L'individu est le jouet de toutes sortes de suggestions. Il est entouré de tourbillons de poussière du désert. Comme on lui a répété que ces tourbillons sont les âmes des morts, il lui arrive aisément d'être convaincu d'entrer en rapport avec ces âmes. Il est quelquefois préparé à ces suggestions par le sommeil qu'il doit s'imposer sur un tombeau. Il lui arrivera d'avoir des hallucinations, des états d'extase qui peuvent devenir parfois des délires caractérisés. Quand il en est là, il a des apparitions qui le hantent; il croit avoir un contact prolongé et intime avec les esprits dans ce qui constitue leur monde. A ce contact, la personnalité s'altère; il sent en lui ce qui lui apparaît comme une vie nouvelle qui surgit et remplace sa vie ancienne. Ce qui contribue à aggraver cette préparation c'est que, dans certains cas, il ne doit prendre aucun repos; il est obligé de rester debout, de marcher jusqu'à ce qu'il soit complètement épuisé, et il se rend à peine compte de ce qui se passe. Il ne doit ni boire une goutte d'eau, ni manger d'aucun aliment. Il en vient à perdre la direction de sa vie psychologique et à être absolument stupéfié. Il se figure qu'il subit toutes sortes d'opérations : que ses flancs sont ouverts mystérieusement, qu'on lui

enlève tous ses organes, tous ses viscères (intestins, foie, cœur, poumons, etc...), et qu'ils sont remplacés par d'autres. Tout cela se produit dans des circonstances particulières. Le candidat est émacié par les jeûnes, isolé dans le désert, et cela souvent au moment trouble de la puberté. Il se croit en relation avec les puissances surnaturelles; il recherche une révélation, et il est naturel qu'il l'obtienne. Le moment vient où il se sent doué de pouvoirs surnaturels. Il y a dans ce qu'il ressent un mélange extraordinaire d'opérations qui se succèdent, sans qu'il s'en doute, dans son imagination, et d'autres auxquelles il est réellement soumis, et qui sont de véritables tortures. Le personnage qu'il devient peut être défini de la façon suivante : « un être qui s'est mis hors de pair, et qui s'y est mis en même temps qu'on l'a mis hors de pair ». Il se confond définitivement avec l'esprit qui l'initie. Il lui arrive d'obtenir certaines qualités, d'ordinaire matérialisées en une substance magique (cailloux, cristaux, os), dont la possession toute spirituelle et mystique le fait encore ressembler plus étroitement aux esprits qu'aux autres mortels. « Souvent, toute la personnalité, disent MM. Hubert et Mauss (1), a été renouvelée au cours des rites, ou bien il s'est senti lui-même renouvelé au cours de ses extases traditionnelles. Nous hésitons à dire qu'il a une âme de plus; il ne l'a qu'en partie, et quelquefois, dans quelques sociétés, la vérité est qu'il a déjà une vie, une faculté mythique toute nouvelle. Il est devenu, il reste, et est obligé de rester un autre : la façon dont l'épreuve se termine souvent indique bien l'état dans lequel on a mis les candidats. On les gifle vigoureusement, ce qui dit bien qu'on les a placés dans un état cataleptique, car c'est ainsi qu'on réveille les hystériques. C'est de cette façon que le magicien australien, nous dirons volontiers celui qui est une ébauche de prêtre, acquiert les pouvoirs qui le rendent apte à sa profession; cette âme

(1) *Loc. cit.*, p. 185.

neuve qui lui permet d'avoir des relations plus particulières avec les dieux et les âmes des morts, avec les esprits de la nature et des espèces totémiques (toutes notions alors confondues) est précisément son pouvoir magique, nous dirions son pouvoir préternaturel, son *mana*, comme on dirait dans les langues mélanésiennes. Il l'a puisé dans le monde des forces surnaturelles, dans le monde du *mana* lui-même (1). »

II

De ces sociétés australiennes, passons aux sociétés groënlandaises. Nous changeons maintenant complètement de pays. L'aspect extérieur des régions est radicalement différent. Nous sommes en pays de neige presque permanente. L'air est vif et limpide. Pas un souffle ne ride les eaux du détroit de Behring. Les glaçons glissent lentement, entraînés par le courant vers le nord. Un calme majestueux règne sur tout le paysage; tout est baigné de la vive lumière du soleil, et la mer, tranchant sur la toundra marécageuse et monotone, s'étend à perte de vue. « Dans cette contrée abondent des gens dont il n'est pas facile de présenter, en un système cohérent, les conceptions religieuses assez confuses. Dès qu'on les questionne sur des choses qui ne sont pas palpables, leurs affirmations deviennent contradictoires. Ils ne savent rien de précis, et les divergences entre les sages de leurs tribus ne les émeuvent pas. L'impression qui se dégage de tous les entretiens avec eux, c'est qu'il est extrêmement difficile d'aller au fond des choses, et de saisir ce qui se dérobe au savoir humain (2). »

Les Esquimaux, comme les Australiens, rêvent de devenir des intermédiaires entre les hommes et le monde des esprits. Mais il ne suffit pas de vouloir être sorcier pour

(1) *Loc. cit.*, p. 186.

(2) Knud RASMUSSEN, *Du Groënland au Pacifique*, p. 104.

obtenir ce privilège. On ne l'obtient que parce qu'il y a dans l'univers certaines puissances mystiques avec lesquelles on peut entrer en relation, et qui font comprendre à l'intéressé s'il peut être un élu. La puissance morale qui agit si fortement sur les destinées des hommes s'appelle *Sila*. Il est très difficile de définir ce mot qui a trois significations : univers, temps, intelligence. Dans son sens religieux, le terme « *Sila* » désigne une force que l'homme peut acquérir et qui est personnifiée dans *Sila Inua* : « *Sila Inua*, c'est le maître de la force, ou littéralement celui qui possède la force (1). »

Les personnages qu'on appelle sorciers sont des intermédiaires entre *Sila* et les hommes. Leur rôle principal consiste à guérir les gens malades ou à les délivrer de quelque autre misère. La question est de savoir comment on peut devenir un de ces intermédiaires et être initié. La solitude, et toutes sortes d'épreuves, jouent leur rôle dans cette préparation. Nous nous servons de l'autobiographie d'un Esquimau, laquelle a été notée par Rasmussen.

« Cet Esquimau s'appelait *Igjugarjuk*. Étant jeune homme, il avait beaucoup de rêves qu'il n'arrivait pas à s'expliquer : des êtres étranges, inconnus de lui, venaient lui parler et, à son réveil, toutes ses visions de rêve lui étaient encore si présentes qu'il se plaisait à les raconter à ses compagnons. Tout le monde comprit ainsi qu'il était désigné par les puissances mystérieuses pour devenir un sorcier, et on lui donna comme initiateur le vieux *Perqanaroq*. Celui-ci, — c'était en plein hiver, — conduisit *Igjugarjuk* sur un tout petit traîneau, à un endroit situé de l'autre côté du *Hikoligjuak*. Le vieux sorcier se mit à lui construire une toute petite maison de neige où pouvait tenir une seule personne. Pendant ce temps, *Igjugarjuk* restait assis dans le traîneau; c'est que, s'il avait foulé la neige, il l'aurait profanée. Le vieillard, dont les traces

(1) *Loc. cit.*, p. 105.

laissées dans la neige passaient pour pures et sacrées, le porta ensuite dans la maison. Là, il n'eut pour siège qu'un fragment de peau, et l'on ne lui laissa rien à manger. Après lui avoir recommandé de ne penser qu'au grand Esprit et à l'esprit tutélaire qui allait descendre en lui, l'initiateur le quitta.

« Au bout de cinq jours, il revenait, lui apportant quelques gorgées d'eau tiède; puis son jeûne recommença : quinze autres jours s'écoulèrent. Alors, il but de nouveau quelques gorgées d'eau, et il mangea un petit morceau de viande. Pendant les dix jours suivants, il ne prit aucune nourriture. A la fin de ce jeûne prolongé, le sorcier vint le chercher. Igjugarjuk me raconta que, durant ces trente jours, il souffrit tellement de froid et de fatigue, qu'à certains instants il avait l'impression de ne plus vivre; il ne pensait, du matin au soir, qu'au grand Esprit, et il s'efforçait de bannir de ses pensées les hommes et les contingences humaines. Vers la fin de son jeûne, un esprit descendit jusqu'à lui sous la forme d'une femme. Elle vint pendant son sommeil et plana au-dessus de lui. Alors, il cessa de rêver d'elle, et elle fut désormais son esprit tutélaire. Après avoir subi le froid et la faim pendant un mois, il s'imposa une diète de cinq autres mois, et renonça pendant la même période à tout commerce avec les femmes. Ensuite, il se remit à jeûner, car, plus les jeûnes sont fréquents, plus on devient capable de « voir » ce qui est un mystère pour les autres hommes. En réalité, le temps d'apprentissage n'est jamais fini; chacun reste juge de ce qu'il veut souffrir et apprendre. « Cette conception de la vie, dit Rasmussen d'Igjugarjuk (1), tient dans ces quelques mots qui sont de lui : « Toute vraie sagesse ne se rencontre que loin des hommes, dans la vaste solitude. Elle ne peut être atteinte que par la souffrance ou les privations. La souffrance est la seule chose qui révèle à un homme ce qui est caché aux autres. »

(1) Knud RASMUSSEN, *Du Groënland au Pacifique*, pp. 104-105.

Quand un jeune homme voulait devenir sorcier, il vivait dans l'intimité de celui qui allait l'initier. Le soir, son maître conjurait tous les assistants de purifier le corps et l'âme de son élève. En présence de tous, ce dernier devait confesser ses infractions au tabou et ses autres fautes. Pendant la confession, il devait à tout moment répéter ces paroles : « Tout cela, parce que je veux devenir voyant. » Ainsi commençait l'auto-suggestion.

« Le maître sorcier restait derrière un rideau suspendu devant la banquette. La purification accomplie, l'apprenti passait à son tour derrière ce rideau, où, dérobé à tous les regards, le maître extrayait son âme de ses yeux, de son cerveau et de ses entrailles. Cette opération, disait-on, rendait lumineux l'intérieur du corps, et un sorcier doit être entouré et pénétré de lumière (1). »

Toutes ces opérations mystérieuses se passaient dans l'imagination de l'élève.

« Tout sorcier possède une ceinture sacrée qui joue un rôle capital dans l'invocation des esprits. A force d'efforts et de diplomatie, Rasmussen réussit à en acheter une à une sorcière appelée Kinalik (le masque). C'était une courroie ordinaire en cuir à laquelle était suspendu un fragment de crosse de fusil. Elle était devenue sorcière par des visions de mort. Un morceau de tendon qui avait servi à lier des pieux de tente et à conjurer des esprits, un morceau de la casquette de son frère défunt, — ce frère était son esprit tutélaire, — un morceau de cuir de renne blanc, quelques verges tressées, un canot en réduction, une dent de renne, une mitaine et un petit morceau de peau de phoque, tous ces objets étaient doués d'une puissance magique pour lui avoir été donnés par des gens qui lui voulaient du bien. Tout cadeau confère de la force. Il n'est pas nécessaire qu'il soit important; ce n'est pas la valeur du cadeau qui compte, c'est la pensée qui s'y rattache.

(1) *Loc. cit.*, p. 171.

La ceinture est employée conjointement avec la baguette magique. La baguette est fixée à la ceinture que l'on recouvre d'un morceau de cuir, tandis que le sorcier tient une extrémité de la baguette. L'esprit, sorti de terre, pénètre dans la ceinture, et la baguette devient si lourde que le sorcier ne peut plus la lever en l'air. Quand l'esprit révèle sa présence de cette façon, il est permis au sorcier de lui adresser la parole, lui apprendre ce qu'il désire.

Kinalik était une jeune personne d'apparence intelligente; elle était aimable, propre, expansive et inspirait confiance. Un jour elle avait rêvé qu'un homme de sa tribu était en train de tomber malade. On en avait conclu qu'elle avait des dispositions pour le commerce avec les esprits, puisque son rêve lui avait été suggéré par un esprit. Elle était la belle-sœur de Igjugarjuk; il devint son initiateur. Les gens du village furent convoqués dans une maison, et Kinalik fut suspendue en plein air à quelques pieux de tente fichés dans la neige. Elle resta cinq jours dans cette position : c'était au plus fort de l'hiver. Malgré le froid vif et la bourrasque de neige, elle demeura sans souffrir parce que l'esprit la protégeait. A l'expiration de cette période, on la transporta dans la maison, et on la déposa devant le foyer, sur une peau. Sa mère invita alors Igjugarjuk à tirer sur elle avec un fusil afin que, par des visions de mort, elle entrât en communication avec le monde surnaturel. Il ne fallait cependant pas qu'elle mourût; elle devait continuer de se sentir rattachée à la terre; c'est pourquoi on remplaça la balle de plomb par un petit caillou. Igjugarjuk, devant toute l'assistance, la visa au cœur, et elle s'écroula. Elle resta étendue, morte, toute la nuit, tandis que les personnes présentes ne cessaient de chanter. Elle ne souffrit pas, car les esprits la protégeaient. Le lendemain matin, quand Igjugarjuk vint pour la rap-peler à la vie, elle se réveilla d'elle-même. Cette mort momentanée avait donné à Kinalik le pouvoir de communiquer avec les esprits.

« Dans un village où ces hauts faits s'étaient passés, il y avait un jeune homme, Aggjartog, qui avait été également initié par Igjugarjuk. On lui avait fait subir une autre sorte d'épreuve, celle de la noyade, et Igjugarjuk, secondé par un vieillard nommé Ulivfak, l'avait attaché à un long pieu, l'avait porté au bord d'un grand trou pratiqué dans la glace du lac. On l'avait plongé tout ligoté, la tête en bas. Il était resté cinq jours dans cette position. Quand il était sorti de l'eau, ses vêtements étaient aussi secs que s'il était resté chez lui; il devint un grand sorcier parce qu'il avait triomphé de la mort. C'était sa mère défunte et un squelette qui étaient ses esprits tutélaires (1). »

III

Des Australiens et des Groënladais passons aux Peaux-Rouges. Tout a été dit sur ces indigènes de l'Amérique du Nord. Ils ont été l'objet de représentations idylliques qui les donnaient comme des presque civilisés, et ont été tour à tour l'objet de dénigremens systématiques qui les plaçaient à peine au-dessus de la brute. La question est de savoir ce qu'ils étaient au point de vue religieux. Possédaient-ils l'idée d'un Être suprême, ou étaient-ils tout simplement les jouets d'un animisme puéril et cruel? D'après les écrivains les plus sérieux qui se sont occupés d'eux, ils avaient des dons moraux et religieux; leur existence paraît avoir été faite pour développer leur religiosité. En dehors des périodes de vie ardente, agitée, tumultueuse: chasse, guerre, etc... ils avaient des intervalles de repos absolu. Pendant ces intervalles, ils n'avaient rien à faire qu'à penser. Leur activité physique favorisait leur activité mentale, et la forme de cette activité était le rêve. Comme le disent très bien MM. Thévenin et Coze, « l'élan

(1) *Loc. cit.*, p. 108.

de l'esprit hors de la chair, la seule porte ouverte à son désir d'affranchissement, c'est la prière. Aussi, dans la vie indienne, la prière est-elle le devoir inéluctable, le devoir sacré ; c'est le premier soin du Peau-Rouge dès qu'il s'éveille. Il descend alors à la rivière, se baigne pour se purifier et, le bain pris, demeure debout, face au levant, dans une extase et une contemplation muettes. Sa compagne vient également à la rivière, mais elle doit le précéder ou le suivre, jamais l'accompagner, parce que chaque âme doit être seule dans sa communion matinale avec le soleil et la terre renouvelée et parfumée par le grand silence de la nuit (1). »

Il ne s'agit pas, dans tout cela, d'une prière qui consiste en des formules. Non seulement il n'y a pas de formules toutes faites d'avance et récitées, mais cette prière ne paraît même pas s'exprimer par des mots : elle est muette ; il s'agit tout simplement d'une sorte de communion mystique et panthéiste avec la nature immense et mystérieuse. C'est une relation d'âme avec le « Grand Esprit », créateur de toutes choses que l'on nomme *Guitché-Manitou* chez les Algonquins, *Wakanda* chez les Sioux, *Yâstasinane* chez les Apaches, etc... Le Peau-Rouge se sent entouré d'une foule de forces immatérielles, généralement bienfaitrices, qui sont peut-être émanées du Dieu unique, mais qui, peut-être aussi, coexistent près de lui. Quelles qu'elles soient, l'indigène ne manque jamais de leur rendre hommage à toute occasion. Il le fait de lui-même chaque fois qu'il se trouve devant un beau spectacle offert par la nature ; il s'arrête silencieux et médite. Cela se passe aussi bien devant une cascade qui tombe en poussière d'eau, devant un nuage d'orage qui monte derrière la montagne, que devant la prairie au moment du crépuscule. Dans toutes ces circonstances, le Peau-Rouge se recueille. Il semble que cette religiosité était innée et avait des manifestations fré-

(1) *Mœurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges*. Paris, 1928, p. 90.

quentes chez les Peaux-Rouges d'autrefois. Ils la cultivaient par des cérémonies dont quelques-unes étaient inspirées par leur mépris de la souffrance, et par leur perpétuel effort vers l'impassibilité. Ces cérémonies donnaient lieu, très souvent, à de sanglantes initiations; ces initiations avaient toujours lieu sur la demande d'un aîné, la plupart du temps le père du jeune homme.

Elle devait se produire au moment où l'adolescent devenait un guerrier. C'était un événement marquant dans son existence.

On est un peu documenté sur ces initiations et sur les différents exercices qu'elles comportaient. Le candidat devait commencer par se purifier par d'abondantes ablutions, et par un séjour prolongé dans ce que l'on appelait une loge d'étuve. Cette loge d'étuve s'appelait en anglais *sweat lodge* (maison de transpiration). Elle consistait en une tente basse recouverte de peaux et de couvertures épaisses, de manière à empêcher l'air de s'y renouveler. Le baigneur y pénétrait dévêtu et s'asseyait auprès d'une cuve d'eau. Pendant ce temps, on faisait chauffer à l'extérieur de grosses pierres qu'on roulait une à une sous la tente. A mesure qu'elles entraient, il versait de l'eau dessus qui, se vaporisant, devenait bientôt un nuage humide et chaud qui emplissait la loge. L'air, dans ce petit réduit, devenait suffocant. Le patient y demeurait malgré la gêne éprouvée; il buvait une grande quantité d'eau pour remplacer et provoquer la sueur qui ruisselait abondamment de son corps.

Ce bain de vapeur terminé, le jeune homme sortait en hâte de la tente et courait se précipiter dans la rivière, parfois glacée, car cet usage se pratiquait aussi bien en hiver qu'en plein cœur de l'été. A sa sortie de l'eau, ses compagnons le frictionnaient vigoureusement, tandis qu'il s'enveloppait de chaudes couvertures. L'opération se terminait par une grande onction de graisse d'ours destinée à assouplir les muscles et à maintenir le bon fonctionne-

ment de la peau, à moins que cette graisse d'ours ne soit remplacée par du pétrole, qui a été révélé aux Européens par les Peaux-Rouges. Ce bain de vapeur n'était que le commencement des épreuves qui se multipliaient à partir de ce moment. L'Indien imposait à sa chair de véritables épreuves en s'infligeant des tortures qu'il devait supporter avec vaillance et sans se plaindre.

Cette initiation particulière se complétait par de longues séances occupées à fumer le calumet. L'odeur du tabac tendait à produire une sorte de griserie, pendant laquelle certaines hallucinations devenaient possibles; elles se complétaient par des initiations collectives. G. Catlin, dans son ouvrage *North American Indians*, raconte celle à laquelle il avait assisté lui-même :

« Autour du grand sorcier de la tribu se tenaient groupés une cinquantaine de jeunes gens. Leurs corps étaient entièrement nus, mais enduits de la tête aux pieds d'argile de diverses couleurs, blanche, rouge, jaune, bleue ou verte. Ils portaient au bras le bouclier de cuir de buffle, l'arc dans la main gauche, dans la main droite le sac de médecine. Ils prirent place le long des parois, y suspendirent l'arc et se couchèrent sur le sol. Le grand sorcier se coucha alors près du foyer, au centre de la hutte, tenant un calumet à la main. Puis il se mit à implorer le grand Esprit tout en surveillant les néophytes qui, pendant quatre jours et quatre nuits, ne devaient ni manger, ni boire, ni dormir. »

L'aspect de la loge était étrange. Sur le sol couvert de branches de saule et d'herbes odorantes, étaient rangés symétriquement des crânes d'hommes et de bisons. Près du grand sorcier se trouvaient quatre outres, objets de la plus profonde vénération, d'une contenance de quinze à vingt litres. Elles étaient faites en peau de fanon de bison, et assemblées de manière à figurer, autant que possible, une grande tortue renversée sur le dos. Une baguette, destinée aux musiciens, était là pour marquer le rythme

de la danse. A côté de ces espèces de tambours, étaient deux sortes de crécelles de cuir séché en forme de gourdes. Pendant ce temps, au dehors, la tribu célébrait d'étranges cérémonies dont la plus curieuse est une sorte de danse destinée à assurer le passage des bisons pendant toute l'année. Les acteurs de ce ballet étrange étaient huit Indiens Mandans revêtus de peaux de bison encore garnies de leurs cornes et de leurs queues. S'efforçant de se maintenir dans une position horizontale, ils imitaient parfaitement les mouvements de l'animal. Sa tête leur servait de masque, et ils regardaient par les trous des yeux. Ces huit personnages, ainsi déguisés, se placèrent des quatre côtés d'un archer qui se tenait au milieu; ils figuraient ainsi les quatre points cardinaux. Bientôt parurent, entre chaque groupe, de nouveaux acteurs, bâton et crécelle à la main, exécutant les mêmes pas. Ces derniers arrivants, au nombre de quatre, n'avaient, pour tout costume, qu'un somptueux pagne fait, comme leur coiffure, de peaux d'hermine et de plumes d'aigle. Deux d'entre eux, représentant la nuit, étaient peints en noir à l'aide d'un mélange de graisse et de charbon; de multiples taches blanches figuraient, sur leur corps, les étoiles; les deux autres, aussi rouges que pouvait le permettre le vermillon, étaient sillonnés verticalement de raies blanches : ces raies représentant les rayons du matin, symbolisaient le jour.

Autour de ces principaux danseurs, Catlin note la présence d'une foule d'autres « animaux » : ours, aigles, antilopes, représentés par de petits garçons barbouillés de couleurs variées. Il remarque que les chants, qui ne s'arrêtaient pas, étaient des incantations de médecine dont le sens est incompréhensible aux chanteurs mêmes, et n'est compris que de quelques rares initiés. Nous nous trouvons donc bien assister à une cérémonie purement religieuse où le jeu profane ne prend aucune part. (Nous sommes obligés d'abrégé les détails de ces cérémonies.)

Pendant ce temps, les cinquante néophytes attendaient

dans le silence et le recueillement l'heure des épreuves. Le moment venu, ils les supportaient, quel que soit leur caractère atroce, avec un stoïcisme absolu, ne poussant jamais ni cris, ni même des soupirs pendant les plus affreuses tortures. Quand ils étaient exténués, ils se mettaient à l'écart, et avaient la permission de dormir. C'est pendant ce sommeil que leur venaient les révélations attendues. Elles étaient provoquées par ce mélange d'excitation, de fatigue, et d'attente mystérieuse.

Nous pouvons maintenant résumer ce que nous venons de raconter.

A l'échelon qui semble le plus bas dans l'humanité, c'est-à-dire chez les Australiens, la recherche de la solitude paraît être un moyen, en quelque sorte mécanique, d'obtenir quelques-uns des effets que l'on juge bons et désirables; ce qui s'y ajoute pour en assurer ou en fortifier les effets, est grossier et puérilement naïf. Il est bien évident que, en allant dormir sur une tombe et sachant qu'il doit avoir un rêve révélateur, l'Australien se soumet, sans s'en douter, à une auto-suggestion évidente. Les jeûnes, les privations de toutes sortes qui complètent l'initiation, rendent cette auto-suggestion de plus en plus facile.

A un degré supérieur, se trouvent les Esquimaux. Ici encore, au milieu d'une nature qui facilite les mirages, les hallucinations sont encore plus faciles. Les tours de passe-passe y jouent leur rôle, et, dans une race qui admet tout le surnaturel de la sorcellerie, ceux-là mêmes qui font ces tours sont les premiers à en être dupes.

Enfin, nous mettrons à part les Peaux-Rouges dont l'évidente religiosité est à noter et aide l'action des jeûnes, des privations et des séances dans les loges d'étuves. Comme l'a très bien dit M. René Dussaud, « à tout prendre, l'individu a probablement occupé une place relativement plus considérable dans les sociétés primitives qu'aux temps

modernes. A un état inférieur d'activité intellectuelle, le rôle et l'influence d'un homme mieux doué sont infiniment plus marqués... Si l'exaltation est une condition nécessaire pour que l'homme sente, dans la nature, quelque chose de puissant et d'extérieur à lui, une force ou un principe de vie, on remarquera que cette exaltation s'acquiert aussi bien par la méditation et dans la solitude qu'en société. C'est ainsi que certaines tribus d'Amérique isolent l'initié pour l'amener de lui-même à désigner son *guardian-spirit* ou totem individuel. Les peuples ont si bien l'expérience de l'exaltation dans la solitude, qu'ils se représentent généralement les prophètes préluant à leur mission dans l'isolement (1) ».

Il serait évidemment absurde de transformer les Australiens, les Groënlandais aux prises avec une nature faite d'illusions, et même les Peaux-Rouges, tout émotifs qu'ils soient, en des mystiques apparentés à tous ceux qui, dans le christianisme, ont été des héros de la vie spirituelle. Mais il ne le serait pas moins de méconnaître, dans les phénomènes que nous venons de décrire, des efforts, parfois puérils, d'autres fois touchants, pour atteindre quelque chose qui ressemble à une vraie spiritualité. Il faut y voir des échos lointains et imparfaits de sentiments qui s'ébauchent dans le clair-obscur de la conscience ; balbutiements incohérents et frustes qu'ils ne parviennent pas à s'expliquer à eux-mêmes ; annonce confuse de la déclaration de l'Évangile qu'ils ne comprendraient pas encore, et que peut-être ils comprendront toujours mal : « Les hypocrites aiment à prier en se tenant debout, dans les synagogues, et au coin des places, afin d'être vus des hommes. Mais toi, quand tu pries, entre dans ta chambre et, après avoir fermé ta porte, prie ton Père qui est dans le

(1) René DUSSAUD, *Introduction à l'Histoire des Religions*, chap. III, p. 32. Paris, Ernest Leroux, 1914. (Tiré de *l'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse*, de Gaston RICHARD.)

lieu secret, et ton Père qui te voit dans le secret, te le rendra publiquement. » (Matth. VI, 5.)

Ce qui sera rendu, c'est précisément ce dont les hommes ont cherché la révélation dans la solitude, c'est la communion avec l'invisible que tous ces néophytes ont obscurément poursuivie.

TROISIÈME PARTIE

RAPPORTS DE LA MAGIE
ET DE LA RELIGION

1. *L'hypothèse de la confusion primitive.*
2. *Vaines observances.*
3. *L'automatisme aux aguets.*
4. *Mécanisation de l'esprit.*
5. *Les professionnels de la magie.*
6. *Comment la religion déchoit dans la magie.*

CHAPITRE I

L'HYPOTHÈSE DE LA CONFUSION PRIMITIVE

Les rapports les plus anciens de la magie et de la religion, d'après la plupart des psychologues et des ethnologues, ont été d'une confusion absolue. Il faut se représenter une sorte de chaos dans lequel les éléments les plus divers étaient mêlés et complètement indiscernables. Ces éléments ne se sont séparés qu'après un temps fort long, si long qu'il échappe entièrement à nos calculs. En se séparant, ils ont donné naissance, les uns à la religion, et les autres à la magie, et ces deux fonctions, devenues distinctes, se sont développées dans des directions divergentes. Tout semble donc être sorti d'un état magico-religieux où tout était dans un complet mélange. Cet état d'amalgame primitif n'est pas, d'après Frazer, la première étape du progrès humain. Comme nous l'avons vu, l'humanité, d'après lui, a commencé par la magie pure : elle attribuait à ses désirs une force irrésistible de réalisation. Elle a cru pendant des siècles, si même ce n'est pendant des millénaires, être en état de faire changer la nature par un appel judicieux à ses propres intérêts, à ses appétits ou à ses émotions. Puis, sont venus et se sont additionnés les échecs pénibles des illusions magiques. Les plus intelligents des magiciens ont alors conclu de leurs expériences défectueuses que leurs pratiques étaient favorisées ou gênées par des interventions de puissances supérieures. Ils ont imaginé qu'il y avait lieu de se tourner vers ces puissances invisibles, d'essayer de les fléchir et de leur demander ce que, par leur propre art, ils étaient

incapables de produire. Et ceci a été l'origine de la religion. Il faut lire, dans l'ouvrage de Frazer lui-même, ce qu'il dit de l'expérience et du raisonnement de ce sorcier désabusé :

« Il s'aperçut qu'il avait pris pour des causes efficientes ce qui n'en était pas, et que ses efforts pour se servir de ces causes avaient été vains. Les effets qu'il avait constatés se manifestaient encore, mais ce n'était pas lui qui les produisait... Privé de sa vieille confiance en lui-même et en son pouvoir, notre philosophe primitif dut être tristement perplexe et agité, jusqu'au moment où il put se reposer dans un système nouveau de lois et de culte... Si le monde marchait sans lui et les siens, c'est qu'il y avait d'autres êtres semblables à lui, mais plus forts que lui, et qui, invisibles eux-mêmes, dirigeaient la nature et faisaient naître les différentes séries d'événements qui lui avaient paru, jusqu'alors, dépendre de son pouvoir magique. C'est à ces êtres puissants, dont il reconnaissait la main dans les splendeurs variées de la nature, que l'homme s'adressait maintenant ; il avouait qu'il dépendait de leur puissance invisible ; il les suppliait d'être assez miséricordieux pour lui fournir toutes les bonnes choses dont il a besoin, pour le défendre contre les périls dont est semée notre vie. Enfin, il leur demandait d'accueillir son âme immortelle, libérée du fardeau du corps, dans un monde plus heureux, hors des atteintes des peines et des chagrins, où il pourrait se reposer, pendant l'éternité, dans leur compagnie et auprès des esprits des hommes de bien.

« C'est ainsi, ou à peu près ainsi, que les esprits les plus éclairés ont dû passer de la magie à la religion (1). »

Nous avons vu une des difficultés de cette théorie. Qu'est-ce qui a pu donner à l'homme l'idée d'en appeler, à un moment donné, à ces dieux auxquels, primitivement, il ne pensait pas ? Il y a là un obstacle infranchissable si

(1) FRAZER, *Magie*, I, 238-239. (Recherches de Science Religieuse, p. 180 mars-avril 1912.)

l'on veut que l'état véritablement premier ait été dans l'humanité celui où la magie existait seule. Il est absolument impossible de comprendre pourquoi cette humanité est passée au second stade : celui de la religion.

Mais cette difficulté disparaît peut-être si l'état premier était cet état chaotique dans lequel tout était mêlé, la magie et la religion, et où les divers éléments devaient finir, un jour ou l'autre, par se séparer. C'est souvent pour corriger les théories de Frazer que certains psychologues et ethnologues ont eu recours à cette confusion primitive, et cherché dans cette confusion de la magie et de la religion la caractéristique de l'humanité la plus ancienne.

La question pour nous est donc de savoir si cet état de confusion, de chaos, de mélange incohérent, est complet et si aisément concevable. La théorie de Marett, que nous avons déjà rencontrée, peut nous donner une idée de ce qui est au point de départ de la magie et de la religion. Mais cette théorie, à la réflexion, ne nous donne pas grand-chose de positif; elle représente une vue de l'esprit qui n'est pas négligeable, mais qui n'est qu'une vue de l'esprit. Elle nous montre un sentiment, l'*awful*, qui est à l'origine de l'une et de l'autre. Mais, une fois cela dit, on n'a pas fait beaucoup; on n'a pas montré véritablement que cet état d'indétermination de l'*awful* ait vraiment caractérisé un état important de l'humanité. Chez quel peuple pourrait-on le décrire? Ce n'est sûrement pas chez ces peuples qui, n'étant pas civilisés, nous sont donnés trop souvent comme représentant les primitifs. Certes, la religion y est pénétrée de magie; la magie s'y confond souvent avec la religion; il n'est pas difficile de distinguer ce qui est magie et ce qui est religion, et eux-mêmes ne s'y trompent pas quand il s'agit de faire cette distinction. Ils la font tout naturellement, d'une façon très claire.

En tout cas, les documents les plus anciens relatifs aux religions les plus authentiques ne nous présentent rien qui ressemble à ce stade de pêle-mêle. On croit entrevoir, plus

anciennement qu'Abraham, ce qu'on appelle « le fond commun des religions sémitiques » (1).

Qu'est-ce que ce fond commun, qu'on ne voit pas, mais que l'on croit entrevoir? C'est un ensemble de pratiques antérieures aux cultes organisés et qui s'adressaient aux esprits. Qu'il y ait eu un culte des esprits chez les anciens Sémites, et en particulier chez ceux qui devaient devenir Israël, que ce culte des esprits ait été pénétré de magie, on ne le discute nullement; que ce culte et cette magie aient été très entremêlés avec d'autres formes religieuses qui semblent bien aussi anciennes, cela ne se conteste pas non plus. Mais aucun document ne montre une période dans laquelle cela aurait été confondu sans aucune distinction de l'un et de l'autre éléments, de l'élément magique et de l'élément spécifiquement religieux. Si l'on considère que ces Sémites primitifs étaient des nomades, pourquoi supposer que ces nomades ne pouvaient avoir qu'un culte extrêmement grossier, que ce culte était forcément un service alimentaire, qu'il ne pouvait consister qu'en des rites magico-animistes? On nous dit tout cela parce que, partant du postulat de l'évolution, on tend à entrevoir un état inférieur à celui qui, théoriquement, en serait sorti; mais en réalité, cet état, on ne le voit pas. « Aussi haut que l'on puisse remonter dans l'étude des Sémites, on est en présence d'un sentiment religieux dont l'objet, chez tous les Sémites, est désigné par le mot *El*. Ce mot, qui a disparu de la littérature, se retrouve dans les noms propres composés. Par exemple : Béthuel, père du Syrien Laban (Genèse XXII, 23); Kemuel, père du second Aram (Genèse XXII, 21); Rhazaël, roi de Damas; Tabeel, le compétiteur d'Achaz (Esaïe VII, 6), le Syrien Eliada (I Rois XI, 23). Dans tous ces noms, « El est un vestige du passé » (2).

(1) LOISY, *A propos de l'histoire des religions*, pp. 205-207.

(2) P. LAGRANGE, *Études sur les Religions Sémitiques*, et BAETHGEN, cité par le P. LAGRANGE, pp. 73-74 et 448.

Le passé dont *El* est le vestige, nous reporte à cette période de l'histoire de l'humanité que les découvertes de Lang nous ont révélée; elles nous mettent en présence d'un Dieu unique qui n'est pas encore le Dieu du monothéisme, mais qui l'annonce; elles signifient la puissance qui mène le monde.

Si l'on veut absolument remonter, par des conjectures, plus haut que l'histoire, la religion des Sémites se présente à nous comme un sentiment religieux envers les dieux seigneurs de toutes choses. Comme le dit le P. Lagrange : « Pour une période antérieure, on peut concevoir le partage du divin entre le dieu masculin et le dieu féminin, puis le dieu à la fois masculin et féminin, et enfin Dieu (1). »

En somme, rien ne prouve qu'à l'origine des religions sémitiques, le magique et le religieux n'ont fait qu'un. Il semble bien que la religion a été d'un côté, et la magie de l'autre.

On n'a aucune preuve d'un état où les ancêtres d'Israël, bien avant Abraham, auraient été tout à fait ignorants du vrai caractère de la divinité. Sans doute, le texte sacré lui-même insinue que le père des croyants avait grandi au milieu des Gentils (Josué XXIV, 2 et 14). Où a-t-on vu que le paganisme même dans lequel avaient vécu, après ses ancêtres, Térach, père d'Abraham et de Nachor, et peut-être Abraham lui-même, ne pouvait pas être une déchéance? Où a-t-on vu qu'il n'était, en tout cas, qu'un « culte de sauvages » dans lequel domine la croyance aux esprits avec les rites qui y correspondent, un je ne sais quoi plus voisin de la magie que de la religion? On connaît assez les religions qui ont régné en Chaldée même avant Abraham; elles ne répondent pas à la description que nous donne M. Loisy. A côté de l'animisme, à côté de la magie qui, — certes nous ne le nions pas, — existait déjà chez les Sémites, florissait un théisme très caractérisé domi-

(1) P. LAGRANGE, p. 448.

nant les esprits de toute sa transcendance. Cette foi est clairement supposée par les hymnes, les prières, les sacrifices de ces peuples. Avec eux, nous sommes bien loin de la pure magie.

Ceux qui font de la religion l'épanouissement de la mythologie, et du culte la forme supérieure de la magie, ceux-là diront que la prière a remplacé chez ces peuples la formule magique, qu'elle lui a succédé. M. Jastrow va encore plus loin. Après avoir étudié les textes magiques, il conclut : « Des déductions qui précèdent, il est évident qu'il n'y avait qu'une courte distance entre les formules magiques et les hymnes et les prières, et que le passage des unes aux autres n'impliquait nullement une modification ou une évolution des idées religieuses. » Cette citation de M. Jastrow tendrait à affirmer la confusion primitive — relativement primitive — de la magie et de la religion. Et M. Dhorme montre combien cette identification est peu vraie. « Dans le rituel babylonien, il est parfaitement exact que les deux genres sont juxtaposés. Il s'agit, dans ce rituel, de délivrer le patient ou le pécheur du charme, de la maladie, du péché qui le lient. Dans ce cas, ce qui s'impose, c'est la formule conjuratoire. S'ils proviennent d'un envoûtement quelconque par un sorcier ou par une sorcière, la magie détruira le charme lui-même ou l'auteur du charme. Si la colère du dieu, ou le péché qui la provoque, a été la cause directe de la maladie et du charme, la prière interviendra pour apaiser le courroux divin. Et cette prière, pour appeler le secours des dieux contre le démon malfaisant ou la personne malfaisante responsable du charme, s'unit à la formule magique, elle la rend plus efficace, et l'on peut donc affirmer que magie et religion de cette époque-là sont distinctes (1). »

Et cette même distinction ne se remarque pas seulement dans la Palestine proprement dite, mais en Assyro-

(1) DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, pp. 246-247.

Babylonie. Ce qu'on appelle la « magie assyro-babylonienne » mériterait peut-être un autre nom. On se trouve en présence d'une religion, mais cette religion est préoccupée de la magie à tel point qu'elle finit par être une véritable contre-magie. Les démons sont la grande terreur de ces peuples. C'est à eux qu'on attribue toutes les maladies pernicieuses; le gros problème, par conséquent, pour tous ces gens-là, c'est de forcer les démons à quitter le corps des possédés. Ils s'adressent pour cela à la religion; ils demandent à celle-ci d'être leur auxiliaire surnaturel pour chasser l'ennemi.

Le prêtre qui joue le plus grand rôle dans ce culte est, sans contredit, l'*ásipu*:

« Le sens de la racine à laquelle appartient *ásipu* (1) était « purifier », comme l'indique le parallélisme entre *millilu* « rendant pur », et *mussipu*, ou entre *supardû*, « rendre brillant » et *susupu*. L'*ásipu* est donc, à proprement parler, « celui qui rend pur ». Son rôle est de purifier de la maladie et du péché. Comme cette purification se fait spécialement par l'incantation, le mot *siptu*, qui appartient à la même famille, veut dire simplement « incantation », et l'*ásipu*, qui profère la *siptu*, est devenu synonyme d'incantateur. »

Il y avait une grande spécialisation parmi les espèces d'incantations; elles étaient aussi diverses que les causes mêmes du mal. L'*ásipu* cherche ces causes, les énumère. Il n'a garde d'oublier parmi elles la colère du dieu, et, cause de cette colère, le péché de l'homme.

Les fonctions remplies par l'*ásipu* sont donc immenses.

« Il est vraiment prêtre, comme le dit encore Dhorme (2), puisqu'il intervient auprès de la divinité offensée pour la calmer, ou auprès de son dieu pour en implorer la lumière et le secours en faveur du fidèle. Il est sorcier, car il sait

(1) DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, pp. 284-285.

(2) DHORME, *op. cit.*, p. 286.

la formule et le rite qui soulageront son client... Mais surtout, l'*ásipu* est médecin, puisque c'est à lui qu'il appartient de guérir les maladies issues de la possession, du charme, ou du péché. Cette attribution le rapproche du prêtre des primitifs chez lesquels, comme le remarque M^{sr} Le Roy (1), « les rôles du prêtre et du médecin se trouvent ainsi confondus ».

On comprend très bien ce qui se passe dans l'esprit de l'*ásipu*. S'il est surtout un incantateur, un magicien, il ne faut pas oublier l'angoisse dans laquelle vit son client. Il est donc naturel qu'il accumule les procédés libérateurs. Il a eu recours aux rites qui doivent délivrer le patient. On comprend que l'idée lui vienne de compléter l'action des formules et des gestes par un recours à ces dieux qui, offensés, sont peut-être les vraies causes du mal. Les rites magiques qu'il emploie sont tout naturellement complétés par une prière au dieu qu'il redoute. De même, si l'*ásipu* est surtout prêtre, s'il fait passer au premier rang la prière au dieu, la crainte dont il a été mordu ne l'abandonne pas au moment où il prie. Il espère que son action sera beaucoup plus efficace s'il la complète par des formules qui sont efficaces elles-mêmes. Ces mélanges de prières et d'incantations se présentent à tout propos dans les textes :

O Ea, roi de l'apsou, regarde...

Je suis l'*ásipu*, ton serviteur!

Marche à ma droite, accours à ma gauche!

Place ton incantation sainte pour mon incantation,

Place ta bouche sainte pour ma bouche,

Rends propice ma parole sainte,

Rends parfait l'ordre de ma bouche!

Ordonne que mon ordre purifie!

Là où je vais, que je sois sain et sauf!

L'homme que je touche, qu'il soit sain et sauf!

L'exorciste *ásipu* demande à son dieu la force dont il

(1) M^{sr} LE ROY, *La religion des Primitifs*, p. 277.

a besoin pour contraindre les démons à abandonner le malade. L'ensorcelé implore les divinités qu'il a conscience d'avoir offensées par ses péchés; il ne se contente pas de les prier; par la bouche de l'*ásipu*, il s'identifie à son dieu; il l'associe à lui-même; les paroles qu'il prononce étant celles du dieu sont particulièrement efficaces.

L'*ásipu* frottait la partie malade pour en expulser le démon ou la maladie. De « frotter », le sens passa à « purifier » et « libérer », car la friction purifiait le corps, souillé par la maladie et le péché, ou libérait de la possession des esprits. Un véritable rituel déterminait les cérémonies à observer : on les appelait *namburbû*, « rites libérateurs ».

« ... La prière constitue un genre distinct dans la littérature religieuse, parce qu'elle naît d'un sentiment différent : celui de la puissance et de la bonté divines, tandis que la formule magique suppose la crainte des puissances malfaisantes, disséminées dans le monde, et de la méchanceté des hommes. La prière est un élan de l'âme vers les dieux, la formule magique est une arme contre les démons. Les deux genres se compénètrent sans se confondre (1). »

De l'Assyro-Babylonie nous passons à l'Égypte. Ici, la distinction qui nous apparaît si nette ailleurs, se montre d'une façon moins claire. Il serait extrêmement difficile de vouloir séparer dans ce pays les phénomènes religieux des phénomènes magiques. Les deux espèces s'y pénètrent continuellement. Dans une même formule et dans un même rite, on passe sans cesse du point de vue religieux au point de vue magique, et *vice versa*. Bien que le nom des opérateurs ne fût pas le même, leurs fonctions étaient souvent confondues. Il existait, sans doute, de véritables magiciens, récitateurs d'incantations; mais les fonctions de prêtres et de sorciers étaient souvent identiques. On recourt à la magie pour se protéger contre les mauvais esprits. On s'y sert de talismans, tels que des stèles, des

(1) DHORME, *loc. cit.*, p. 247.

bâtons en ivoire gravé, des pendeloques de formes diverses. Pour se préserver de certaines maladies, on comptait sur des scarabées dont le plat était orné de figures déterminées. On cherchait aussi à exercer une action directe sur les êtres en les envoûtant. Un papyrus relate la condamnation d'un Égyptien accusé d'avoir fait des images en cire en vue de faire périr le roi. Les contes populaires décrivent avec abondance les prodiges dont les magiciens de l'Égypte se vantaient. Un crocodile, une barque, une chaise à porteurs modelés en cire, deviennent, grâce à la récitation d'une formule appropriée, crocodile vivant, barque flottante, et chaise réelle. Ces contes nous parlent sans cesse de formules puissantes qui charment le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes et les eaux, ou bien qui donnent la connaissance du langage des oiseaux et des reptiles.

Un savant égyptologue, M. A.-H. Gardiner, nous dit que les anciens papyri d'Égypte conservent la trace d'une distinction entre les remèdes (*phrt*) qui sont des listes de drogues avec manière de s'en servir, et les incantations (*snt*) dont le principal élément est une formule mystique à prononcer (1).

La médecine égyptienne, à côté des recettes qui résultent de l'observation et de la pratique, n'hésite pas à recourir aux formules qui chassent du corps du malade l'esprit qui s'y est introduit, et qui est la cause de la maladie. Des noms différents désignent bien tous ceux qui se livrent à ces pratiques. Souvent, les formules magico-médicales sont dirigées contre des morts qui sont censés attaquer des vivants. « En somme, comme l'a dit le P. Fréd. Bouvier (2), la critique des documents où s'entrecroisent les deux séries de faits est beaucoup moins avancée qu'ailleurs. C'est aussi qu'en Égypte la religion, le culte des grands

(1) Notes on *Egyptian Magic*, Transactions, Oxford 1908, T. I., p. 208.

(2) R. P. Fréd. BOUVIER, *Recherches de Sciences religieuses*, mars-avril 1913, pp. 128-192.

dieux, a tout pénétré de son influence, tout couvert de son ombre, jusqu'à cet ensemble de procédés mécaniques et anormaux que d'autres rituels utilisent pour la magie proprement dite, pour la magie athée. »

La magie égyptienne a une déesse pour patronne : c'est Isis. Si un certain nombre d'actions magiques sont censées avoir sur les dieux eux-mêmes une action oppressive et contraignante, c'est que les dieux s'en sont déjà servi pour obtenir une première fois le nom secret et réel d'une divinité grande en œuvres magiques. Un récit très abondant de cette religion nous raconte comment Isis s'empara du nom de Thot, et, avec lui, de tous ses secrets. Comme l'a dit Maspero (1), en Égypte, « la mainmise du fidèle sur son dieu ne s'opérait qu'au moyen d'un certain nombre de rites, sacrifices, prières, chants, que le dieu lui-même avait révélés ». En d'autres termes, le dieu était prisonnier d'un réseau qu'il avait lui-même établi et enseigné, et par qui il était désormais dominé et réduit à une sorte d'esclavage. Le dieu était pris par ce qu'il avait montré; il avait limité sa propre souveraineté. Voilà dans quel sens on peut parler d'une confusion de la magie et de la religion en Égypte.

(1) *Études de Mythologie et d'Archéologie*, Paris 1893, t. I., p. 106.

CHAPITRE II

VAINES OBSERVANCES

Nous avons vu, en étudiant les phénomènes de magie, le rôle que peut y jouer l'habitude affective. Nous avons rencontré, en particulier, le cas de cette jeune personne qui, étant fiancée, refuse de faire en Corse son voyage de noces, parce qu'un voyage en Corse a été, pour une de ses amies, l'occasion d'un malheur. Il lui semble que, si elle se décidait elle-même à faire ce voyage, un malheur analogue lui arriverait.

Transposons cette histoire. Supposons qu'il s'agisse d'un acte religieux, d'une prière faite avec une pleine confiance dans l'exaucement; supposons également que des émotions profondes ont accompagné cette prière; celui qui la prononce est convaincu qu'il a été exaucé. Pourquoi ne la répéterait-il pas à un moment donné avec la conviction qu'ayant été exaucé dans des circonstances particulières, il le sera également dans une autre? Il prendra l'habitude de répéter cette prière. S'il lui arrivait de ne pas la répéter, il aurait l'impression de s'exposer à subir une sanction de cette négligence. Du coup, cette prière sera répétée tout simplement parce qu'il lui est attribué une efficacité propre. La confiance dans cette prière tend à devenir la confiance dans un procédé magique.

Un phénomène de ce genre peut se produire en quelque religion que ce soit : aucune n'y échappe.

On verra, par exemple, — et nous donnons des cas qui ont le minimum de gravité, — un croyant répéter telle ou telle oraison, trois, sept, neuf fois ou davantage, parce qu'il lui attribue un pouvoir spécial; ou bien on verra ce

même croyant ne vouloir assister à la messe que dans telle ou telle église, ou à telle heure déterminée, comme si ces circonstances avaient une importance propre. C'est là ce que la théologie catholique nomme superstition. « La superstition, dit un document, peut consister dans un culte rendu au vrai Dieu, mais d'une façon qui lui déplaît parce que les manifestations en sont vaines ou même injurieuses à Dieu. »

La foi dans les sacrements peut être telle que l'usage de ceux-ci entraînera parfois des abus évidents et des actes que les autorités ecclésiastiques ne manqueront pas de condamner. Par exemple, comme la messe, selon la foi catholique, contribue à faire échapper au feu de l'enfer, il y aura tel prêtre ignorant, ou emporté par son imagination, qui jettera un corporal (1) dans un incendie pour l'éteindre (2).

De même, la foi dans les vertus du baptême peut être telle qu'une personne n'hésite pas à baptiser un enfant mort-né, contrairement à tous les règlements ecclésiastiques.

Ici, nous rencontrerons un fait qui a joué son rôle dans la théorie du baptême. Comme l'Église romaine administre le baptême aux nouveau-nés afin de les laver de la souillure du péché originel, cette pratique n'a pas été sans des conséquences. Le processus de ce sacrement nous met en plein réalisme, puisque ceux qui en sont l'objet sont inconscients. Il ne s'agit pas là d'un symbole, mais d'un acte doué d'une vertu propre, sans relation avec les dispositions intérieures du sujet. L'enfant mort sans baptême va dans les limbes : c'est la preuve évidente que le baptême apporte avec lui une grâce spéciale qui opère.

(1) A la superstition qui se sert d'un corporal jeté dans un incendie pour l'éteindre, nous rattacherons celle qui consiste, devant la tempête menaçante, à se servir des vases saints qui contiennent les espèces de l'Eucharistie pour essayer d'écarter ladite tempête. Cette superstition est condamnée par l'Église. (MANSI, *Collectio conciliarum*, 34, 140. Cf. THIERS, t. II, pp. 366-367.)

(2) THIERS, *Histoire des superstitions*, t. II, p. 360.

per se, par elle-même. Ne pourrait-on pas dire que la bénédiction des objets (pain, statue, navire, automobile, médaille) illustre la même idée? D'où vient cette pratique? Il faut répondre, sans hésiter, qu'elle vient du vieux fonds qui s'agite toujours dans l'humanité et qui est toujours prêt à se réveiller. Dans quelle mesure faut-il dire que cette introduction dans l'Église chrétienne procède du paganisme sous la forme plus spéciale qu'il avait revêtue dans les cultes de Mystère au début de l'ère chrétienne?

Ce réalisme a sa formule doctrinale, celle de *opus operatum*, expression difficile à traduire, mais dont le sens est très net : c'est l'idée que le sacrement agit en dehors des dispositions spirituelles du fidèle. Albert le Grand emploie le premier la formule (Lib. IV, dist. 26, art. 14), et la précise très bien en disant : « *Sine motu interno* » (In cap. VI, Ec. Joh.). Duns Scot et Pierre Lombard le suivent, mais l'idée, évidemment, est très antérieure à la formule.

Deux curieuses légendes, que nous rappelle un de nos anciens élèves, suggèrent qu'au iv^e siècle cette idée était largement répandue. On rapporte que saint Athanase, enfant, administra, dans une comédie, un baptême que l'évêque reconnut valable. La formule correcte et le rituel ayant été observés, l'évêque admit l'excellence de ce baptême. On dit aussi que l'acteur Gènesius ayant, dans un de ses rôles, été baptisé par dérision, devint croyant pour autant.

Même légendaires, ces récits sont le signe d'un certain état d'esprit. Ils signifient que le glissement de la religion dans la magie commençait alors à se faire. On a abusé de la tendance à montrer dans l'histoire de l'Église romaine comme une victoire constante de la superstition, que l'on peut appeler païenne, sur l'esprit de l'Évangile. Mais, en réalité, il serait probablement plus exact de se représenter cette histoire comme une résistance perpétuelle de l'Église et de son autorité centrale contre l'invasion toujours menaçante du paganisme ambiant.

Cette résistance commence à se marquer avec la condamnation du gnosticisme. Le gnosticisme est une systématization en langue chrétienne des vieux mystères grecs et orientaux, mêlant à plaisir les vieilles conceptions métaphysiques et intellectuelles de l'antiquité, avec un appétit quelquefois violent du salut. Les cercles gnostiques s'écartent de plus en plus des sentiments chrétiens et limitent le salut à la récitation correcte de formules commodes, et à la répétition de rites matériels auxquels on prête des résultats spirituels. Qu'il y ait là l'origine de quelques-uns des traits qui devaient aboutir à l'exaltation du sacrement, cela n'est probablement pas douteux; mais que ce soit là la naissance du sacrement agissant *ex opere operato*, c'est extrêmement douteux. Tertullien (II^e siècle) est le premier à employer le mot « sacrement » en parlant des rites chrétiens; c'est déjà un symptôme (*De corona militis*, III). Dans son *De baptismo*, VIII, il dit que l'Esprit saint repose sur les eaux du baptême. On prévoit tout ce qu'il tirera de cette affirmation. Et pourtant, le bouillant Africain savait ce qu'était le symbolisme puisque, à propos de l'Eucharistie dont le réalisme aurait pu le tenter, il écrit : « Hoc es corpus, id est *figura corporis mei* » (1).

Le cas d'Irénée est aussi curieux. Le baptême devient un rite par excellence où n'interviennent plus les sentiments et les résolutions intérieures. C'est un acte dont dépend le salut. Ses idées sur l'Eucharistie sont flottantes; il ne va pas jusqu'à la transsubstantiation; sa lutte contre l'hérétique Marcus, qui prétendait transformer le vin en sang du Christ, le prouve (2). Mais il n'en est pas resté non plus au symbolisme mystique, et il a préparé la doctrine future; l'Eucharistie qui, pour lui, nourrit corporellement le fidèle, est une notion en voie d'évolution; et c'est une évolution qui retient beaucoup du réalisme qu'elle combat. Recon-

(1) *Contre Marcion*, IV, 4.

(2) *Idem.*, I-13-II.

naissons que la doctrine catholique est née beaucoup plus tôt que ne le pensaient les anciens théologiens protestants. M. Harnack, à propos de l'élégante étude de M^{gr} Batifol (1), le reconnaît expressément. Tertullien et Irénée n'ont pas de dogmatique au sens propre du mot, et leurs idées doctrinales ne sont pas homogènes. D'autres, dont le plus célèbre nous paraît être saint Hippolyte (II^e siècle), ne font pas de concessions à ce qu'on pourrait appeler la magie renaissante. Fidèle à l'idéalisme alexandrin, le sacrement a pour Hippolyte un sens tout spirituel, et il écrit : « Celui qui descend avec foi dans le bain de la régénération renonce au mal et se donne à Jésus-Christ » (2). Le geste n'a de valeur que par l'esprit qu'il manifeste; et l'admirable fin des *Philosophumena*, d'une envolée si large et si pure, montre à quel point Hippolyte était éloigné de toute étroitesse sacramentaire (3). Il était le digne successeur d'Origène, dont la méthode allégorique excluait nécessairement le réalisme ritualiste.

D'où vient donc la tendance à ce ritualisme? Sans pouvoir ici analyser les idées de tous les Pères ante-nicéens, et en nous bornant aux deux Pères chez lesquels ce réalisme se manifeste le plus nettement, Irénée et Tertullien, une remarque s'impose : c'est qu'avec eux nous avons affaire à des apologistes, c'est-à-dire à des hommes qui, par nécessité, ont été en contact étroit, non seulement avec les hérétiques, mais avec le monde païen hellénique et gnostique, c'est-à-dire avec les tendances nettement syncrétistes. Il est plus que probable que leur pensée en a été influencée. Les penseurs gnostiques ont déterminé dans la grande Église un mouvement très fort d'opposition; non seulement ils ont obligé l'Église à préciser son canon, mais ils ont, par un choc en retour, contraint ses représentants à élaborer leur propre système. La réaction qui s'est alors pro-

(1) *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1932, 5^e édition.

(2) ТНЕОРНАН, p. 204.

(3) T. II, p. 228, traduc. Liouville, Paris, 1928.

duite contre eux a été une réaction de défense, et, comme toujours, la réaction de défense s'est accomplie en subsistant, en une certaine manière, l'influence de ceux qui ont été combattus.

* * *

Si l'on voulait suivre à travers tout le Moyen Age la condamnation de ce que la théologie appelait alors « la superstition », cette histoire marquerait sans doute des successions de victoires spirituelles, comme aussi de défaites provisoires. Finalement, ce qui subsisterait toujours, c'est la formule de la victoire spirituelle. Il n'est pas difficile de voir d'où provenait la difficulté de ces victoires, et la tentative perpétuelle du paganisme essayant de repénétrer dans l'Église. On est ainsi conduit jusqu'à l'époque qui a précédé immédiatement la Réforme. On se trouve alors devant :

1^o une exagération et une aggravation nouvelles d'un matérialisme tendant de plus en plus à opprimer l'esprit;

2^o devant des protestations continuant à exprimer la réprobation officielle de ce matérialisme. L'expression de cette réprobation est souvent fournie par ceux que l'on appelle couramment les précurseurs de la Réforme, qui sont tout simplement les mainteneurs du vieil esprit chrétien contre le paganisme envahissant. L'action de ces mainteneurs a été insuffisante. Ils ont rendu finalement nécessaire, dans ce cas, la réaction de l'esprit contre la matière. Nous prendrons comme premier exemple l'absoute.

On lit généralement dans tous les comptes rendus de funérailles que « l'absoute a été donnée par l'abbé un tel ». Un contresens est alors commis, en général, par les protestants, qui considèrent l'absoute comme une sorte de jugement prononcé par le représentant de l'Église sur les titres plus ou moins certains qu'a le mort à tel traitement de la part de Dieu. C'est une erreur formelle et contredite par tous les textes. L'absoute est, non pas une sorte d'ab-

solution prononcée par le prêtre officiant sur le défunt, mais elle est tout simplement la remise de l'âme à la miséricorde divine, avec l'espoir exprimé que la prière sera entendue. Que beaucoup de fidèles catholiques se trompent sur ce point comme les protestants, c'est possible. Mais ce contresens n'est pas approuvé et transformé en vérité par la doctrine catholique.

Une interprétation analogue est donnée de la vertu des messes ou des prières faites à l'intention des morts. La doctrine représentée par cet ensemble de cérémonies signifie seulement l'affirmation d'un certain solidarisme religieux qui unit les générations les unes aux autres. Ce solidarisme peut être affirmé par toutes les branches du christianisme, tant protestantes que catholiques. Une jeune fille m'a fait un jour cette confidence à propos d'un fiancé tué à la guerre : « Quand j'étais séparée de lui par une distance quelconque, je priais pour lui. Depuis que le grand voile est tombé entre lui et moi, je ne puis pas ne pas continuer de l'envelopper de mes prières. Je pense à lui devant Dieu. Penser à quelqu'un devant Dieu, n'est-ce pas prier pour lui ? Ne répète-t-on pas constamment que des soupirs inexprimables sont les plus ferventes des prières ? Que l'on nous dise donc une fois ce qui est vraiment permis à des chrétiens évangéliques, et ce que nous devons scrupuleusement éviter. »

Les Églises de la Réforme ont écarté la prière pour les morts. Pour les en blâmer, il faut ignorer contre quoi elles ont combattu, contre quoi elles ont encore à combattre. Le point de départ de leur attitude est dans une volonté arrêtée d'en finir radicalement avec les abus auxquels la prière pour les morts a été liée dans l'histoire. On peut, sans faire de polémique déplacée, être fidèle à l'esprit de la Réforme. On ne donne pas à celle-ci toute sa valeur et toute sa portée quand on la fait consister essentiellement dans la répudiation de certains abus. C'est perdre de vue ce qu'elle contient de positif.

Les Réformateurs définiraient volontiers leur œuvre comme l'exaltation du Christ. Quand ils proclament que le pécheur est incapable de se sauver par lui-même, quand ils dénieut à l'accumulation des œuvres le pouvoir de constituer un seul mérite devant Dieu, c'est pour nous libérer de toutes les angoisses, de tous les désespoirs, en soulignant le salut total et parfait qui se trouve dans la communion du Christ. Si nous mettions notre confiance dans les pénitences imposées ou recherchées, nous nous attribuerions une part de notre salut. Un Sauveur unique, et qui sauve absolument, voilà le ressort même de cette piété. Or, si dans tout ce qui concerne la vie présente on refuse d'ôter au Christ quoi que ce soit pour l'attribuer à l'homme, pourquoi supposer que, dans l'autre vie, il sera donné à l'homme d'expiër lui-même, pendant un temps plus ou moins prolongé, les péchés qu'il n'a pas expiés sur la terre par la pénitence? Et si les prières pour les morts ont pour but d'abrèger la durée de cette expiation, elles doivent être rejetées tout comme ces expiations supplémentaires dont on ne veut pas entendre parler.

Ce principe de la Réforme est absolu. Mais remarquons que, s'il écarte la prière pour les morts, c'est pour autant que celle-ci prétend ajouter quelque chose à l'œuvre du Christ et, par là même, traiter cette œuvre comme insuffisante. La condamnation n'aurait plus de raison d'être contre la conduite de quelqu'un qui penserait devant Dieu à ses morts, comme il pense à ses bien-aimés vivant sur la terre. Quand nous intercédons pour nos enfants en proie à toutes les tentations qui nous entourent ou à celles qu'ils trouvent en eux-mêmes, nous ne croyons pas que nous faisons quelque opération magique pour leur salut. Nous les confions à Dieu, nous demandons que l'influence libératrice du Christ agisse sur eux. Nous n'entendons pas ainsi augmenter le trésor de leurs mérites. Pourquoi le chrétien évangélique ne penserait-il pas à ses bien-aimés défunts dans le même esprit qu'à ses bien-aimés vivant dans le

monde? La question que l'on pose ainsi est toute naturelle; elle l'est beaucoup plus pour les chrétiens d'aujourd'hui que pour les protestants d'il y a deux ou trois siècles. Ceux-ci, préoccupés d'en finir avec la doctrine du Purgatoire, avaient fait leur choix entre les diverses manières dont il est permis de se représenter le sort des âmes au moment de ce que nous appelons la mort. Ils avaient cru pouvoir tirer des livres saints l'affirmation que la mort était immédiatement suivie du jugement, et que la destinée de chaque individu se fixait à ce moment-là. N'examinons pas dans quelle mesure leur négation du Purgatoire s'appuyait sur cette doctrine, ni dans quelle mesure l'acceptation de cette doctrine leur était suggérée par cette négation du Purgatoire. Quoi qu'il en soit, les idées sur ce sujet ont évolué dans les Églises protestantes. La guerre de 1914 y est pour quelque chose. Les convictions sont un fait. On peut contester ces convictions et les critiquer; il n'appartient à personne de nier le fait. Ces âmes ne sont nullement revenues à la doctrine du Purgatoire; les en accuser serait une marque de parti pris et la preuve d'une singulière incompréhension de ce qui se passe en elles. Ces âmes sont absolument fidèles à l'enseignement le plus rigoureux de la Réforme.

Ce qu'elles n'admettent pas, en effet, c'est que des théologiens prennent sur eux de déclarer que la pierre du tombeau marque la limite où s'arrête toute la puissance du Christ. De quel droit se permettent-ils d'affirmer que le Christ ne besognera pas dans des conditions nouvelles pour sauver ceux qui s'en sont allés sans avoir compris de quel amour ils étaient aimés, ou sans avoir encore répondu à cet amour? De quel droit soutiendraient-ils que le Christ, ayant commencé son œuvre dans des consciences, sera condamné à ne pas la poursuivre, parce qu'un accident ou un crime aura interrompu brusquement ces vies? Il y a des moments où un conflit éclate entre le Christ, dont l'œuvre est menacée, et César qui la menace.

Il ne s'agit pas, pour les chrétiens dont on parle, d'affecter une prétendue connaissance de l'Au-delà et de ce qui s'y passe; ce qu'ils soutiennent, c'est que la thèse contre laquelle ils s'élèvent affiche précisément cette prétention injustifiée d'en savoir plus que tout le monde. Elle interdit l'espérance au nom d'une assertion purement gratuite. Cette espérance n'a rien de commun avec la doctrine du Purgatoire; elle est tout simplement inspirée par la conviction que Dieu est le Dieu des vivants; que, selon le mot de Jésus-Christ, il ne cesse d'agir, et que son action est toujours un effort pour les sauver. Cette espérance pourrait être définie comme la Réforme elle-même : une exaltation du Christ et de son œuvre.

Les fidèles qui multiplient les messes pour les morts affirment, en réalité, autre chose que ce solidarisme religieux que nous maintenons, et ils se figurent, dans la plupart des cas, contribuer au bonheur éternel de leurs morts. Nous oserons dire que, dans ce cas, le glissement de la religion dans la magie se produit réellement, et l'on comprend que la Réforme ait pris position contre la doctrine qui devait fatalement arriver à ces contre-sens.

Il n'en est pas moins vrai que, tout en étant gardés contre tout contre-sens par une interprétation très correcte de la doctrine qui s'élabore, il est très important d'éviter dans ce domaine les répétitions machinales des prières pour les morts, qui risqueraient alors de devenir de vaines observances et des pratiques rituelles, c'est-à-dire de la magie pure.

* *
* *

Cette question du glissement de la religion dans la magie fait l'objet de discussions interminables entre les deux grandes confessions du christianisme; catholiques et protestants sont toujours divisés sur la question de l'efficacité des sacrements *ex opere operato*. Il ne s'agit pas ici de prendre parti entre les belligérants; l'essentiel, pour nous,

est de voir quelle est la doctrine officielle. Cette doctrine tient, somme toute, en deux points essentiels :

1^o Les sacrements produisent la grâce par eux-mêmes, indépendamment de la disposition du ministre *ex opere operato*, et non *ex opere operantis*, et

2^o Par ailleurs, la grâce est donnée *secundum proprium cujusque dispositionem et cooperationem*. Cela revient donc à dire contre les théories protestantes : si indigne que soit le ministre, le sacrement donne toujours la grâce, quelque grâce, en vertu de l'institution divine. Dieu s'est engagé à faire du rite un canal de grâce; cependant, chacun reçoit à proportion de sa disposition, de sa préparation morale.

Certains théologiens soutiennent en outre que la grâce est produite *physice* par le rite, et non *moraliter* en tant que le rite, institué par le Christ, appelle le don divin; d'autres tiennent la causalité physique comme inadmissible, vu les difficultés de toutes sortes auxquelles elle prête, et l'absence de toute preuve théologique. Ce n'est, d'ailleurs, qu'une opinion librement discutée entre les écoles. Ce qu'il faut ajouter, c'est que tous les contre-sens que l'on devine peuvent être commis, et que, si les protestants en commettent de lourds, les catholiques ne se font point faute d'en commettre autant; et, dans ce cas, le glissement est en train de s'opérer de la religion dans la magie.

* * *

Le catholicisme n'est pas seul à connaître le glissement dont nous venons de parler : la même invasion de la matière tend à se produire dans les Églises protestantes. Cette invasion se marque d'abord par l'importance donnée à la doctrine aux dépens de la vie. La doctrine est trop souvent considérée comme ayant une vertu propre. Il suffit d'y adhérer sans objection ni réserve pour être sauvé. Cette conception, que l'on trouve parfois dans le protestantisme, est en relation avec une définition de la foi consistant en

une adhésion intellectuelle à la formule sacro-sainte. C'est là le sens que prend le mot « foi », ou le mot « croire », dans la formule d'absolution qui, après la confession des péchés, constitue les paroles de grâce : « Écoutez, dit l'officiant, les promesses de grâce faites à tous ceux qui se repentent et qui croient. » Combien y a-t-il d'auditeurs qui se méprennent lourdement sur les mots : « et qui croient » ? Ils se figurent être justifiés par une simple adhésion à un *credo*. Ils seraient fort surpris si on leur disait que cette promesse de grâce ne s'adresse pas à eux. Un contre-sens analogue est commis dans le même temps par les non-chrétiens qui se déclarent scandalisés par cette formule et lui attribuent une signification intellectuelle. Ils entendent par là une abdication de l'esprit devant un *credo*, et ils sont écartés de l'Évangile par la formule elle-même. Il y aurait avantage à remplacer les mots « *et qui croient* » par une formule comme celle-ci : « et qui, dans la communion de Jésus-Christ, s'en remettent aux compassions du Père. » Il serait utile de remplacer une formule sur laquelle tout le monde se trompe par une autre qui en est la paraphrase.

Il y aurait à étudier, à ce point de vue, les différents détails de la liturgie; il faudrait s'arrêter notamment devant ce qui apparaît comme la conclusion du culte : la Bénédiction.

Combien y a-t-il de protestants qui attendent, pour sortir du lieu de culte, le moment où le pasteur a donné la bénédiction? S'ensuit-il que le pasteur ait tort de prononcer cette formule? C'est justement le contraire que l'on veut dire. Le geste lui-même a sa valeur. Faudra-t-il s'abstenir de ce geste, sous prétexte qu'il n'est qu'un geste? Il faut savoir distinguer l'esprit partout et le mettre partout. De même, une formule de bénédiction, en s'accompagnant de certains gestes, prend un sens spirituel, et tout doit marquer cette signification, ne serait-ce que la façon de la prononcer et d'y enclorre de l'émotion. Ainsi comprise par

celui qui la donne et par celui qui la reçoit, la bénédiction a une vraie valeur.

Il y a donc là un rite dont le maintien s'impose; mais il n'en est pas moins vrai qu'il peut donner lieu à toutes sortes d'interprétations fâcheuses.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces avatars que peuvent présenter les actes les plus religieux devenus habituels; ils arrivent à être peu à peu inconscients; ensuite, ils produisent sur les sujets l'effet d'une chose presque matérielle, qui ne pourrait pas être supprimée sans inconvénient, disons même sans danger; c'est ainsi qu'ils deviennent peu à peu phénomènes magiques. Le cas est assez grave avec les superstitions évidentes qui encombrant la religion dans des régions ignorantes. Est-ce à dire que les représentants des autorités religieuses ne désapprouvent pas, dans le fond, ces superstitions, et n'en regrettent pas la persistance? On se gardera bien d'aller jusque-là, mais on a l'idée que ces autorités ne doivent pas pouvoir les combattre ouvertement. Elles auraient, en les combattant, peur de faire plus de mal que de bien. Il est étrange de constater ainsi la rencontre, qui n'est pas rare, entre les croyants qui ont peur de renoncer à des croyances qui leur paraissent officielles et, d'autre part, les représentants du scepticisme le plus avéré. N'est-ce pas Ernest Renan qui a dit : « Pour l'immense majorité des hommes, la religion établie est toute la part faite dans la vie au culte de l'idéal... L'élévation intellectuelle sera toujours le fait d'un petit nombre; pourvu que ce petit nombre puisse se développer librement, il se préoccupera peu de la manière dont le reste proportionne Dieu à sa hauteur... La science n'est pas faite pour tous; mais nul n'est pour cela exclu de l'idéal. L'inégalité est la faute de la nature. Marie a la meilleure part, sans que pour cela Marthe soit blâmée. Tous ont la grâce suffisante pour faire leur salut; mais tous ne sont pas appelés au même degré de béatitude. Tout homme a son droit à l'idéal; mais ce serait mentir à l'évidence de prétendre que tous

peuvent également participer au culte des parfaits (1). » Non, ce n'est pas un jeu d'imagination. Après avoir raconté la victoire de Titus sur Jérusalem, Renan ajoute que Jérusalem se vengera de sa défaite; elle vaincra Rome par le Christianisme : « Durant tout le Moyen Age, l'individu, censuré, surveillé par la communauté, redoutera le prône, tremblera devant l'excommunication; et ce sera là un juste retour après l'indifférence des sociétés païennes, une protestation contre l'insuffisance des institutions romaines pour améliorer l'individu. » Et ici Renan n'insinue pas que Jérusalem aurait pu compléter Rome en créant l'Église qui aurait été une libre réunion de croyants. Non, Jérusalem a remédié à l'insuffisance de Rome en créant une Église qui est une institution de contrainte : « La question du gouvernement de l'humanité est bien difficile; l'idéal est bien haut et la terre bien bas; à moins de ne hanter que le désert du philosophe, ce qu'on rencontre à chaque pas, c'est la folie, la sottise et la passion. Les sages antiques ne réussirent à s'attribuer quelque autorité que par des impostures qui, à défaut de la force matérielle, leur donnaient un pouvoir d'imagination. Où en serait la civilisation si, durant des siècles, on n'avait cru que le brahmane foudroyait par son regard, si les barbares n'avaient été convaincus des vengeances terribles de saint Martin-de-Tours? L'homme a besoin d'une pédagogie morale pour laquelle les soins de la famille et ceux de l'État ne suffisent pas (2) ».

C'est, à notre avis, une théorie fort contestable; elle a empêché ceux qui la professaient, ou qui s'inclinaient devant elle, de se permettre le moindre effort pour faire, avec l'assentiment de leur conscience, les actes qui leur étaient imposés par la terreur. Les concessions à la magie n'ont eu aucune valeur morale. Cela n'empêche pas que le

(1) ERN. RENAN, *Étude d'Histoire religieuse*, préface.

(2) RENAN, *L'Antéchrist*, p. 535.

vieux Montaigne a soutenu cette thèse commune et rétrograde. Il a dit que, l'examen une fois commencé, il est impossible de savoir où l'on s'arrêtera, « car le vulgaire, n'ayant pas la faculté de juger des choses par elles-mêmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, après qu'on lui a mis en mains la hardiesse de mépriser et contrôler les opinions qu'il avait eues en extrême révérence, comme sont celles où il va de son salut, et qu'on n'a mis aucun article de sa religion en doute et à la balance, il jette tantôt après aisément en pareille incertitude toutes les autres pièces de sa créance qui n'avaient pas chez lui plus d'autorité ni de fondement que celles qu'on lui a ébranlées; et secoue, comme un joug tyrannique, toutes les impressions qu'il avait reçues par l'autorité des lois ou révérence de l'ancien usage... entreprenant dès lors en avant de ne recevoir rien à quoi il n'ait interposé son décret et prêté particulier consentement (1). »

(1) *Les Essais de Montaigne, Étude et analyse*, par Gustave LANSON, Librairie Mellottée. Paris, 1930. Collection des chefs-d'œuvre de la Littérature expliqués, p. 258.

CHAPITRE III

L'AUTOMATISME AUX AGUETS

Revenons à la prière, qui nous apparaît toujours comme le phénomène central de la vie religieuse. Elle se présente sous deux formes opposées et contradictoires. En elle, tout d'abord, l'émotion éprouvée se déverse spontanément, librement; c'est le premier aspect sous lequel elle se manifeste. Et, d'autre part, la prière prend souvent les allures d'une formule fixe, figée, et qui se répète presque machinalement. Sous sa première forme, elle constitue, selon les termes de Heiler, « un entretien intime et personnel avec Dieu ». Sous la seconde, elle est rigide et impersonnelle. Nous sommes en présence de deux pratiques radicalement différentes. L'une, dans les cas les plus simples, est un cri qui échappe; dans les cas les plus compliqués, c'est une effusion de sentiment qui déborde. L'autre aboutit à n'être qu'un rite consacré par la coutume des ancêtres.

Quel est le rapport entre ces deux prières? Y en a-t-il une qui soit antérieure à l'autre?

Différentes en elles-mêmes, ces deux formes le sont également par les circonstances dans lesquelles elles se produisent et où on les constate. La prière spontanée jaillit immédiatement d'une conscience, quelquefois à la suite d'une détresse profonde, d'autres fois, sous l'impression d'un bonheur dont on reste encore tout vibrant. La prière rituelle est liée à certaines occasions déterminées, qui se renouvellent régulièrement. La première, cri d'appel, n'affecte pas une forme précise; c'est tout au plus si elle est accompagnée d'un simple don ou d'une simple offrande. La prière rituelle est unie à de multiples cérémonies de

purifications, sacrifices, processions, efforts de sanctification, danses, et de formalités de consécration. La première est le fait d'un individu ou d'un chef de groupe; la seconde est la fonction impersonnelle de prêtres.

Cette opposition se présente dans toutes les fractions de l'humanité. On ne retrouverait probablement pas une peuplade dans laquelle la prière spontanée soit absolument ignorée, et l'on n'en trouverait pas une, non plus, chez qui l'on ne puisse la voir strictement fixée dans des formules et mécaniquement exprimée. Les Bantous et les Négrilles possèdent, d'après le témoignage de M^{sr} Le Roy (1), à côté des prières libres, des prières qui ressemblent à des formules consacrées par l'usage et que des officiants récitent à certaines occasions. Henri-A. Junod écrit, au sujet des ba-Ronga : « La plupart des prières présentent un caractère extrêmement liturgique. Chacun sait ce qu'il faut dire dans des circonstances données (2). Les Batack possèdent des formules de prières prononcées par les magiciens, les prêtres ou les chefs (3). Les Mélanésiens distinguent explicitement l'invocation spontanée qu'ils tiennent des ancêtres, et qui est sans forme régulière, et la formule de prière rigoureusement fixée (4).

Les formules prennent une place plus large encore dans les cultes des peuples de l'antiquité, surtout dans la religion védique, brahmanique, qui possède le plus grand des livres rituels, le *Yajurveda*; dans la religion égyptienne dans laquelle les anciennes formules de prière sont devenues des paroles magiques; dans la religion romaine dans laquelle la servitude formelle de la prière est poussée le plus loin. Nous aurons, d'ailleurs, l'occasion de revenir sur le védisme et la religion de l'Égypte.

On pourrait d'abord soutenir avec Heiler que la prière

(1) M^{sr} LE ROY, *La religion des non-Civilisés*, p. 298.

(2) HENRI-A. JUNOD, *The Life of a South Africa Tribe*, II, p. 383.

(3) WARNECK, *Les Batack*, p. 6.

(4) CODRINGTON, *The Melanésians*, p. 146.

libre et spontanée a toujours existé dans l'histoire de la religion, mais ce ne serait pas suffisant. Il nous paraît plus intéressant de constater que, même dans les religions les plus rationalistes et les moins mystiques, un caractère d'« intériorité » s'attache à la prière. Même dans le cas des rituels les plus compliqués, on s'aperçoit qu'il y a très souvent, sinon toujours, un « sens religieux » et personnel sous les formes codifiées et rituelles du culte. C'est visible même dans la religion mazdéenne. Et pourtant, c'est ce mazdéisme qui a précisément donné au fidèle, par son incorporation dans la communauté religieuse, le sentiment de l'union avec Spento Maïnyu, et s'il est optimiste au point de ne pas avoir le sentiment du péché propre, c'est justement à cause de ce sentiment d'union essentielle avec le principe du bien.

Si l'on est tenté de trouver très extérieur un bien qui est défini par le désir du Seigneur, et cette pureté trop rituelle, il faut se souvenir de l'importance qui a été attribuée par le mazdéisme à l'intention, et du soin avec lequel l'Avesta rejette le péché et la souillure involontaires. Sans doute aussi, certaines prières doivent être récitées au chevet du mourant par deux prêtres au moins, et le mourant doit redire après eux cette formule de confession pour éviter l'enfer. Mais on exagère vraiment ce qu'il y a de formaliste et de rituel dans cette nécessité, puisque la récitation par les prêtres ne suffit pas à mettre le pécheur à l'abri, que la prière doit être répétée par le mourant lui-même, et qu'il est invraisemblable que, dans un moment aussi solennel, l'âme intéressée n'y mette pas du sien, et que ses émotions ne l'y aident pas.

Autre exemple : la religion égyptienne semble bien essentiellement traditionaliste. Les prêtres, qui y jouent un rôle capital, ont maintenu très rigoureusement ce formalisme. Mais nous dirons volontiers avec M. J. Segond : « La profondeur et la pureté de la morale religieuse, la qualité des vertus que cette morale met en relief, le senti-

ment d'une ressemblance avec la divinité que détermine la conscience de la vertu essentielle, amour de la vérité et droiture; l'importance que l'on attribue à la miséricorde, à la douceur, à l'humilité, tout cela, inséparable du culte et de la prière rituelle, permet de croire que la piété, dans cette religion traditionaliste, fut vraiment « intérieure » (1).

De même, dans la religion assyro-babylonienne, on est tout de suite frappé par le caractère magique de cette religion. On est d'abord tenté de croire que les prières s'y réduisent à un formalisme verbal, et pourtant on ne peut pas ne pas être frappé par l'accent avec lequel l'Assyro-Babylonien parle de son péché. M. J. Segond juge difficile « que l'on ne trouve pas un accent « mystique » à certaines de ces invocations, et que l'on refuse les caractères de la piété « intérieure » aux psaumes de la pénitence : « Comme une flûte, comme une colombe, comme le roseau gémissant, comme une vache sauvage, les larmes sont sa nourriture, les pleurs sa boisson, aussi longtemps que la divinité sera irritée, jusqu'à ce qu'elle lui dise : « Paix à ton cœur » (p. 212).

Si tout cela est exact, c'est-à-dire si, même dans les religions les plus traditionalistes, ce qu'il y a de plus ritualiste n'est pas resté étranger à une certaine émotion religieuse, nous comprendrons certainement pourquoi la prière individuelle et spontanée n'a jamais complètement disparu de l'histoire des religions. La création de formes cultuelles fixes n'a pu l'éliminer; sans doute, dans maintes tribus primitives, ce que nous appelons le cri de prière individuelle et libre vers des êtres supérieurs n'est pas inclus dans ce qui forme la religion de la tribu, dans ce qui apparaît dans les rites sociaux, dans les institutions sacrées fermement réglées. Comme ce n'est pas social, on ne le note pas. Mais ce fait que l'on ne note pas prouve que le

(1) J. SEGOND, *La prière*, pp. 211-212.

culte soumis à des règles ne satisfait pas complètement les instincts religieux. La diversité des besoins individuels a empêché la prière libre de disparaître complètement, même dans les religions rituelles et sacerdotales de l'antiquité, devant la formule rituelle de l'hymne cultuel. Précisément, parce que la prière était devenue la fonction d'un prêtre, la profonde détresse personnelle poussa sans cesse l'individu à s'adresser à la divinité pour son propre compte. C'est surtout dans le vœu que s'est conservée la prière libre dans son indépendance première, car le vœu varie avec l'objet toujours changeant du sacrifice.

Et, d'autre part, les occasions de prière ont beau être multiples, il leur arrive de se présenter avec régularité. Il se forme alors peu à peu un schéma de la prière. Les pensées se succèdent dans un certain ordre. Leur expression prend une sorte de contour formel; certaines manières de traduire les sentiments, les désirs, les craintes, prennent de la stabilité. Les mots, sans doute, varient selon les circonstances particulières du moment. La prière qui, à l'origine, s'exprimait d'une façon libre et flexible, commence à se durcir. Elle entre dans le processus liturgique et rituel.

Il ne faudrait pas croire que l'élément de spontanéité et d'affectivité soit complètement absent, avec l'usage des formules fixes dans l'expression et le discours. Souvent, un homme en détresse use, d'une manière inconsciente et sans intention, d'une formule de prière, ou plutôt la formule s'offre à lui d'elle-même. Il y verse sans calculer son intention. La formule fixe, impersonnelle, se remplit ici de vie personnelle. Précisément, les prières très brèves : « Aide-moi », « Exauce-moi », « Aie pitié de moi ! » sont des expressions fixes, des formules toutes faites, en un certain sens; et pourtant, sous la pression de l'événement et de l'émotion qui la provoquent, ces formules jaillissent du fond de l'âme. Il en est d'ailleurs ainsi dans une foule de circonstances qui n'ont aucun rapport avec la prière. Les injures et les malédictions dont un homme en colère

couvre son prochain, sont aussi, en général, des expressions usées, et pourtant, dans ces manifestations, le caractère affectif est incontestablement présent et agissant. L'émotion ou le désir associe certains termes puisés dans le vocabulaire courant et les formules fournies par la mémoire. Et en se servant ainsi de choses usées, elle se décharge, en un sens, spontanément. De même, la prière prononcée selon les règles, la prière qui possède une forme traditionnelle intangible, ne manque pas, pour cela, de caractères émotifs, affectifs. La prière archaïque que les Indiens Kekchi prononcent dans certaines occasions est proférée avec un recueillement, une ferveur, une sincérité qui remplissent d'étonnement les témoins européens.

Les prières primitives sont, en tant qu'expressions élémentaires d'émotion, caractérisées par la concision et une puissante brièveté. Elles ne contiennent que l'invocation de la divinité et une demande plaintive, un appel au secours ou une simple requête. La première prière parlée fut certainement un cri d'angoisse poussé vers un être supérieur. « Cesse! » crient les Semang angoissés par la tempête, au dieu du ciel, Kari (Skeat, II, 204). Quand le tonnerre éclate, chez les ba-Ronga, on envoie les enfants dehors et on les fait prier ainsi le dieu du ciel, Tilo : « Va-t-en, ne nous importune pas, nous sommes inquiets; va et rugis plus loin! » (Junod, II, p. 400.)

On pourrait multiplier à l'infini les exemples de ces prières brèves, spontanées.

Au moment de la plus grande détresse, la prière reparait toujours sous sa forme primitive. Cependant, dans la plupart des cas, la demande subit des variations multiples, et elle s'entoure de toutes sortes de locutions destinées à disposer la divinité à l'exaucement, ou à indiquer le motif de la demande. Ainsi, par la répétition et l'indication de ses motifs, la prière, de bref appel qu'elle était, devient une conversation qui, parfois, a une longueur fatigante. Les quelques idées qui s'exprimaient en deux ou trois

phrases sont répétées avec des variantes formelles. Les prières concises qui sont reproduites dans les ouvrages d'ethnologie ne sont, souvent, que des extraits. En réalité, les prières réellement prononcées sont plus longues. L'ethnologue Routledge a eu l'idée de faire enregistrer par un phonographe une prière prononcée par un chef kikyou. Elle est singulièrement plus longue, par une répétition constante des mêmes mots, que la plupart des prières que nous trouvons dans les livres (1).

Nous venons de voir comment se forme un schéma flexible, élastique, qui se plie librement aux besoins concrets de l'heure. Ce schéma, voilà le trait d'union entre la manifestation spontanée de l'émotion et la formule proprement rituelle. On voit cette transition se former, non pas seulement dans la vie collective, mais déjà dans la vie individuelle. Une expérience, toujours la même, est constante chez ceux qui ont la moindre habitude de la prière. Soit un chrétien tout à fait ordinaire, qui appartient à la moyenne des âmes religieuses. Il sent avec force le besoin intime d'aborder tous les jours devant Dieu toutes ses préoccupations. Il pense à ce qu'il appelle « l'avancement du règne de Dieu » sous toutes ses formes : les missions en pays païen, l'évangélisation de son propre pays. Il pense aux œuvres qui l'intéressent particulièrement, à ses parents et à ses amis, à une foule de détails que l'imagination de chacun de nous est libre de se représenter à sa façon. Il ne veut oublier devant son Dieu aucun de ces sujets. A la longue, il les abordera l'un après l'autre et peu à peu dans le même ordre : l'ordre dans les requêtes est un moyen de ne pas en oublier une, et, par conséquent, il tiendra à faire une revue complète des intercessions qu'il veut prononcer. Et non seulement il les présentera dans le même ordre, mais il ne pourra pas modifier indéfiniment tous les jours les termes qu'il emploie. Il en viendra insensiblement à

(1) ROUTLEDGE, p. 231.

créer lui-même des formules qu'il répètera. Il redira tous les jours les mêmes choses dans les mêmes termes; il exprimera les mêmes sentiments par les mêmes phrases; en d'autres termes, il en arrivera peu à peu à créer lui-même une liturgie de ce qu'il appelle « son culte personnel ». Sa pensée est présente à chacun des termes de la série qui se développe. Elle rencontre une forme toute faite et s'y glisse sans hésitation, mais elle n'en est pas tout à fait l'esclave. Elle peut modifier, et elle modifie, les expressions dont elle se sert. Mais il n'en est pas moins vrai que, l'habitude aidant, elle est sur la pente d'un certain automatisme.

Naturel et visible dans la vie individuelle, ce mouvement l'est encore plus dans la vie collective. Le retour de certaines prières est provoqué par le retour des occasions, des circonstances. Ce qui est de pratique ordinaire se solidifie rapidement en rites sacrés. Les pratiques cultuelles comprennent des prières. Les pratiques se solidifiant, les prières ont tendance à en faire autant. Des sentiments secondaires précipitent ce processus. Tandis que l'individu qui prie est tout disposé à multiplier à l'adresse de la divinité les instances, les cris, les supplications, celui qui prie au nom d'une foule a peur de ne pas trouver les choses qu'il faut dire au nom de tous et qui porteront sur la divinité implorée. Si, parmi les formules qui se présentent à son esprit, il pouvait y en avoir qui soient trouvées d'une façon particulièrement heureuse, ce sont celles-là auxquelles il aura recours. Il y a beaucoup de chances pour que celles-là deviennent les formules fixes que l'on emploiera de préférence. Et puis, il est si naturel à l'individu de trouver qu'il est personnellement incapable d'exprimer ce qu'il sent! Et cela le pousse à choisir des formules qu'il n'a pas inventées lui-même. Le besoin de trouver des formules convenables à coup sûr fait surgir le désir de s'adresser à des formulaires.

Les occasions de prier selon des formules sont en général

régulières. Ce sont particulièrement les grandes fêtes qui comprennent dans leur rituel des formules de prières déterminées. On emploie aussi de telles formules dans des occasions extraordinaires et dans des détresses précises.

La formule de prière sert en général d'accompagnement à une offrande de sacrifice, à un acte de purification ou de consécration. Il y a, de plus, des formules de prières indépendantes qui n'appartiennent pas à un rituel de sacrifice ou de lustration, par exemple les prières du matin et du soir, que l'individu fait régulièrement. Quand la formule de prière est bien stéréotypée, elle devient strictement obligatoire. Les mots qui la composent sont intangibles, sacro-saints; aucun de ceux qui les prononcent ne peut se permettre d'y changer quoi que ce soit. Il ne peut pas plus y changer un mot qu'il ne peut se permettre une modification des actes sacrés (sacrifices, expiations, consécra-tions).

Les Romains avaient en religion le désir d'être aussi nets que possible. « Dans les prières, dit un commentateur de Virgile (1), rien ne doit être équivoque, *In precibus nihil esse ambiguum debet*. Les pontifes sont les gardiens des textes. Dans le culte public, le magistrat doit prononcer la formule; pour qu'il la dise exactement, le pontife ou un membre d'un collège sacerdotal la débite lentement, *verba praeit*, et le magistrat la répète à mesure, mot pour mot (2).

Dans les mystères étrangers et dans la magie, on parlait sans faire entendre autre chose qu'un murmure indistinct. Dans le culte public des Romains, la prière devait être dite d'une voix claire et intelligible, *clare, voce clara* (3). Le vœu, la consécration, la sollicitation, la convention conclue avec le dieu n'ont leur valeur que si on récite les

(1) SERVIUS, *En.* VII, 120.

(2) TITE-LIVE, VIII, 9, 4; IX, 46, 6; IV, 27, 1: *praeunte pontifice maximo*; IV, 21, 5: *obsecratio duumviris praeuntibus*.

(3) TITE-LIVE X, 36, 11; HORACE, *Épit.* I, 16, 59.

paroles prescrites complètement, exactement, avec le ton juste, sur la mélopée sacramentelle. Il n'en allait pas autrement dans les procès.

Cette précision suppose des formules rigides et l'écriture pour les fixer. C'est cette nécessité qui a conduit à créer une littérature religieuse. L'écriture, qui jouait son rôle dans les coulisses du droit, et servait à rédiger des documents dans les archives pontificales, servait aussi à conserver intacte la rédaction sacrée des paroles liturgiques. Une formule de prière s'appelait *carmen* (1), le texte d'une loi, les Douze Tables s'appelaient *carmen : lex horrendi carminis*, dit Tite-Live de la loi qu'on veut appliquer à Horace meurtrier de sa sœur; *carmen necessarium*, dit Cicéron des Douze Tables (2). La voix et la mélopée jouent un grand rôle dans les sociétés antiques. Quelle que soit l'étymologie du mot *carmen*, il suppose un certain rythme, certains balancements de membres, certains groupements de mots. Ces formules destinées à être prononcées à haute voix sont, en outre, conservées par écrit (3).

Changer un mot, dans cette conception, c'est rendre sans valeur la prière et l'acte rituel tout entier. Cicéron insistait sur ce point. La prière rituelle acquiert donc une stabilité extraordinaire. Elle se transmet sans changement à travers les siècles. Les livres égyptiens du culte à l'époque gréco-romaine reproduisent fidèlement les anciens textes rituels qui furent écrits jadis sur les murs des pyramides (sous les Césars encore, on accomplit avec un soin minutieux les anciennes cérémonies qui remontent au début de l'histoire égyptienne, et dont les moindres mots et les gestes les moins apparents ont leur importance. (Cumont, 112.)

(1) TITE-LIVE, XXXIX, 15, 1; *sollemne carmen precatonis*; SÉNÈQUE, *Dial.* VI, 13, 1 : *sollemnia pontificii carminis verba*.

(2) TITE-LIVE, I, 26, 6; CICÉRON, *De leg.* II, 59.

(3) HENZEN, *Acta Frat. Arval.*, p. 26 : « Ibi sacerdotes clusi succincti libellis acceptis carmen descendentes tripodauerunt in verba haec »; PLINE, *N. H.*, XXVIII, 41 : « Videmus certis precatationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur de scripto praecire aliquem ». *Revue des Cours et Conférences*, 1923, pp. 444-445.

* * *

A côté de ces formules de prières qui sont des prières jadis libres et qui se transmettent sans changement, il en est qui furent créées en vue de buts déterminés. Celles-ci ne sont pas des prières spontanées inspirées par l'émotion du moment. Mais elles sont composées intentionnellement, préméditées, rédigées sur le modèle d'autres formules de prière. Elles ont été, pour la plupart, élaborées de façon consciente par des prêtres ou des ministres du culte. La composition de ces prières doit satisfaire à de rigoureuses conditions. Ainsi, l'officiant des Batak doit se servir des expressions les plus choisies (1). En Chine, dans les cérémonies solennelles, les prières étaient rédigées par écrit et lues. La formule romaine devait être fixée par écrit et être prononcée en accord littéral avec le formulaire écrit. Les mots de la prière devaient avoir une solennité officielle : « Un soin particulier doit être consacré à la composition de la prière isolée à laquelle s'appliquent les règles : dans la prière, rien ne doit être abject. Comme toutes les questions juridiques qui se rattachent au droit sacré, *Jus sacrum*, sont résolues selon le droit strict, à elles aussi s'applique le principe. Le texte de la prière doit être composé de telle sorte qu'aucun doute ne subsiste, ni sur la nature et la contenance de l'offrande consacrée au dieu, ni sur le contenu du bienfait qu'on attend en retour. »

Puisque l'expression du désir a pris, dans la prière, le caractère d'une formule et que, de plus, de nouvelles formules sont composées dans certaines occasions, il en résulte l'apparition de tout un système de formulaires qui sont alors choisis selon les cas. Les grandes religions de l'antiquité ont un rituel de sacrifice et un formulaire de prière pour chaque espèce de besoins. « L'art rituel avait plus

(1) WARNECK, *A. R. W.*, XVIII, 383.

ou moins prévu ces désirs et, pour y répondre, avait défini le sacrifice à offrir, si modeste fût-il, et la formule qui s'y rapporte, en un mot un formulaire liturgique complet. » (Oldenberg, V, 430.)

Comme la lettre du texte, la prononciation du texte est réglée par des obligations précises. Dans les prières cérémonielles des Batack, il ne faut ni prononcer, ni accen-tuer faussement aucun mot (1). Les formules romaines doivent être récitées clairement et avec expression. Toute faute de prononciation ou toute hésitation enlève à la prière son action.

La récitation sur un ton solennel est la forme la plus usuelle sous laquelle la formule de prière est dite. Dans d'autres cas, elle est chantée. D'après M^{sr} Le Roy, les formules de prières des Bantou et Négrilles sont mi-parlées, mi-chantées (2).

« Chez les Pygmées, il y a des chants rituels qui se transmettent d'âge en âge, d'officiants en officiants, toujours immuables, si bien qu'à force d'être archaïques, ils deviennent parfois complètement inintelligibles pour les auditeurs. N'importe, ils conservent toute leur vertu, de même que pour nous opèrent les paroles liturgiques, indépendamment de la compréhension de l'auditoire et du ministre lui-même (3). »

Or, le chant suppose toujours un texte fixé. Quelquefois, les formules sont murmurées.

Le caractère cérémoniel d'un acte rituel exige que le prêtre qui sacrifie et prie paraisse devant la divinité non pas en vêtements de tous les jours, mais dans un habit de fête, ou même dans un costume liturgique spécial. Les sacrifices solennels des Batack sont entourés, non seulement d'un cérémonial rigide, mais encore d'un rituel

(1) WARNECK, *A. R. W.*, XVIII, pp. 335-377.

(2) M^{sr} LE ROY, *La religion des Primitifs*, p. 298.

(3) P. TRILLES, *Les Pygmées*, p. 335.

de tabou compliqués. Une quantité de prescriptions doivent être observées, sinon tout est vain. Le sacrificateur ne doit pas entrer en contact avec l'ombre d'un homme ou d'un objet. Ses habits doivent être purs, son visage lavé, ses cheveux peignés. Pendant la fête, il ne doit pas bâiller, cracher, mettre ses vêtements en désordre. Personne ne doit le toucher ni lui parler, ni prononcer son nom. Le jour du sacrifice, personne ne doit faire de travaux grossiers. Pendant huit jours après le sacrifice, celui qui a donné le sacrifice et le prêtre qui a officié doivent s'abstenir de toute imprécation. Ainsi entourée d'une quantité innombrable de telles lois, de tabou, la prière perd nécessairement son caractère originel de parole adressée à Dieu. Elle descend au niveau d'un rite agissant par lui-même, automatiquement, magiquement.

Le contenu de la prière rituelle est, au fond, le même que celui de la prière naïve et libre. La prière rituelle représente la forme devenue rigide de la prière spontanée. En elle aussi, le noyau, l'essentiel, est la demande des biens terrestres. Mais l'invocation est beaucoup plus verbeuse. L'hommage et la louange sont au premier plan, les moyens naïfs de persuasion passent à l'arrière-plan, l'énonciation du nom exact ou du titre authentique par lequel on veut honorer la divinité prend une valeur particulière.

A Rome, les textes religieux sont extrêmement intéressants à considérer, mais ce que nous y retrouvons n'est pourtant pas primitif et suppose une longue évolution. Le respect des Romains pour la tradition permet de supposer qu'un certain nombre de formules trouvées dans des documents relativement récents n'ont subi qu'un rajeunissement extérieur. « Le souci dominant est celui de ne rien omettre; c'est ce qui impose les groupes de synonymes, les énumérations, les expressions générales, compréhensives, ne laissant aucune échappatoire ni aucune exception. Voici la formule par laquelle le général en chef appelait à Rome les dieux d'une cité ennemie, les « évoquait »,

suivant le terme technique. Elle est rédigée avec application à Carthage :

Si deus, si dea est, cui *populus civitasque* Carthageniensis est in tutela, teque maxime ille qui *urbis huius populique* tutelam recepisti, *precor venerorque* veniamque a vobis peto ut vos *populum civitatemque* Carthageniensem deseratis, *loca templa sacra urbemque* eorum relinquatis absque his abeatis, eique *populo civitati metum formidinem oblivionem* iniciatis, proditique Romam *ad me meosque* veniatis nostraque vobis *loca templa sacra urbs acceptior probator sit, mihi que populoque militibusque meis* propitii sitis, ut *sciamus intellegamusque*. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum (1).

Cette évocation s'adresse à des dieux inconnus; la précaution est ingénieuse. Pour que la prière ne manquât pas son adresse, il n'était pas rare que l'énumération des noms et des épithètes se terminât par la phrase : « de quel que nom que tu veuilles être appelé » (2).

Une particularité de la prière rituelle est l'invocation de plusieurs êtres supérieurs. Mais nous la trouvons déjà chez les peuples non-civilisés, spécialement dans les prières des ba-Ronga et des Batack, où elle représente la transition entre la prière spontanée et libre et la prière rituelle et fixée. De même une transition analogue entre un culte de forme spontanée et libre et un culte pour lequel il existe des formules arrêtées, nous semble être marquée dans le précieux document de l'Église primitive que l'on nomme la *Didakè*.

A la fin du chapitre X, l'auteur de la *Didakè* s'exprime ainsi : « Mais, pour les prophètes, laissez-les dire pour l'Eucharistie tout ce qu'ils veulent. » Cette notice (3), d'après M. Maurice Goguel, prouve que l'auteur de la

(1) Cité par MACROBE, *Sat.*, III, 9, 7. La formule de consécration qui s'y trouve, *ib.*, 10, est également curieuse, mais la mention de Dis pater la fait suspecter d'une retouche de l'époque hellénistique.

(2) *Revue des Cours et Conférences*, 1923, 1, p. 443.

(3) Maurice GOGUEL, *l'Eucharistie, ses origines jusqu'à Justin Martyr*, p. 238.

Didakè est préoccupé de limiter la liberté qui présidait à la célébration de l'Eucharistie et de substituer aux formules variées que suggérait la fantaisie individuelle, une formule, sinon immuable dans le détail, du moins constante. Il ne se croit pas cependant en droit d'imposer ses formules aux prophètes éprouvés. Il n'est pas certain que la tentative de l'auteur se rattache à quelque abus qui s'était produit; elle peut n'être qu'un épisode de la lutte entre la hiérarchie ecclésiastique en voie de développement, et la liberté des premiers temps. La réserve que fait l'auteur en ce qui concerne les prophètes est la trace d'une période de transition. Dans la *Didakè*, nous trouvons deux conceptions en présence; l'une fait de l'Eucharistie un acte privé que chacun peut célébrer dans les formes qui lui conviennent; l'autre la conçoit comme un acte du culte pour lequel tout le monde, sauf les inspirés, devait se servir de formules arrêtées. » (Voir la suite, p. 239.)

Si, après l'énumération des divinités, la même formule stéréotypée se répète, nous appelons une telle prière une litanie. Les Indiens Cora récitent de telles litanies tous les ans à la fête de la fécondité. Nous les rencontrons aussi dans les rituels pénitentiels de l'Assyro-Babylonie.

En étudiant le passage de la prière spontanée à la prière rituelle, avons-nous noté simplement un changement de forme? Le fond lui-même n'est-il pas atteint? En se rapprochant d'une façon évidente de la formule magique, la prière est-elle restée religieuse? Et cela nous conduit à poser à nouveau la question des rapports de la magie et de la religion.

CHAPITRE IV

MÉCANISATION DE L'ESPRIT

Nous venons de voir comment un certain automatisme toujours prêt à entrer en jeu parvient, par un mécanisme très simple, à faire passer, d'une série d'actions spontanées et dont chacune a été inspirée par un sentiment profond, à un ensemble tout réglé d'avance de paroles et de gestes qui sont d'abord habituels, et qui deviennent peu à peu rituels, pour ne pas dire figés. Mais on peut aller beaucoup plus loin dans cette voie, et il n'est pas difficile de rencontrer des cas dans lesquels l'esprit se trouve remplacé exactement par son contraire. Le cas le plus parfait de ce genre a bien l'air de se présenter à nous dans le bouddhisme tibétain où les formules rituelles, au terme d'un processus naturel, aboutissent à n'être que des formules magiques.

Si l'on y réfléchit, il n'y a là rien que de très compréhensible. Quand elles faisaient encore partie du culte brahmanique, ces formules commençaient déjà à revêtir ce caractère. Elles représentaient ce que M. Masson-Oursel croit pouvoir appeler : « la forme primitive de l'opération religieuse, *karman*, c'est-à-dire une action directe par laquelle l'homme, non pas encore prêtre, mais possesseur de recettes verbales, croyait, par l'efficacité des paroles, plier la nature à l'obtention de ses buts et à la réalisation de ses desseins. » Cette conviction dominait l'homme à tel point qu'elle persistera toujours sans s'effacer. Ce n'est pas une curiosité proprement intellectuelle qui agira ainsi chez l'Aryen de l'Inde primitive; là est la différence de cet homme avec le Grec; tandis que celui-ci veut, avant toute chose, comprendre, appliquer sa raison à tout ce qui l'entoure, s'en-

chanter en posant des problèmes et essayer de les résoudre, l'Indou du brahmanisme ne s'intéresse pas aux faits; il poursuit des fins transcendantes « extérieures à l'ordre naturel, souvent à rebours de la nature » (1).

Sa seule préoccupation est de s'assurer les biens de ce monde : « La subsistance, un minimum de bien-être, voire de richesse; une vie pleine, sans mort prématurée; une descendance mâle, seule apte à continuer après le décès du père les offrandes qui entretiennent la vie des ancêtres. Or, la défense contre les forces malignes — démons, morts affamés, épidémies diverses, ennemis, animaux sauvages — ainsi que l'obtention de la postérité, se trouvent assurées par une influence immédiate exercée sur les choses (2). »

Dans ces formules, une force irrésistible est incluse et ne demande qu'à en rayonner; par cette force, celui qui se sert de la formule se sent d'accord avec la loi qui régit les choses et les êtres. Ces formules, qui n'ont nullement pour but de satisfaire une curiosité naturelle, mais qui ne sont vraies que dans le sens d'exactitude rituelle, sont une condition nécessaire et suffisante pour produire leurs effets : cette condition est d'être prononcées avec exactitude. Le vrai, c'est-à-dire ce qui assure leur efficacité, c'est la correction. Le moyen du succès en toute circonstance est de savoir « comme il faut ». C'est l'unique condition pour que le seul agencement de mots modifie le cours des événements au bénéfice de l'homme, comme individu et comme groupe. Une conséquence de ce fait est que, si la vérité — dans ce sens particulier du mot — se fait sentir quand on les prononce, cette vérité, toujours dans ce sens particulier, demeure quand la main les écrit. La main leur confère, avec leur exactitude, ce qui constitue leur puissance d'action; elle insère, au milieu des choses, ce qui les

(1) MASSON-OURSSEL, *L'Inde antique et la civilisation indoue*, p. 21.

(2) *Loc. cit.*, pp. 144-145.

maîtrise, et assure l'ordre de leurs vicissitudes. Par leur seule présence agissante, elles contraignent ce qui est à ressembler un peu plus à ce qui doit être. Elles représentent par elles-mêmes une bénédiction, et elles contribuent à en produire les effets. Parmi ces formules de prières il y en a une qui est sans cesse répétée et qui est d'une popularité stupéfiante : « *Aum ma ni pad me hum* ». Cette formule, apportée au Thibet par Avalokiteçvara, est composée de quatre mots sanscrits : *Aum ! ma ni pad me hum !* dont le sens est si mystérieux que nous n'avons pas trouvé moins de trois traductions. La première : « O ! le joyau dans le lotus ! Amen ! » La seconde : « O ! joyau qui es assis sur la fleur de lotus ! » Il y en a une troisième : « Salut ! précieuse fleur du nénuphar ! » Nous ne prendrons pas parti entre ces trois traductions. Les uns la décomposent en six syllabes représentant les six perfections dites Pâramitâ ; d'autres y voient les six conditions par lesquelles passent les êtres animés (homme, dieu, ennemi des dieux, animal, revenant des cimetières, démon infernal) ; d'autres s'attachent surtout à la syllabe initiale *Aum* formée des trois lettres a + u + m, et qui, susceptible de désigner dans le brahmanisme diverses triades, peut désigner dans le bouddhisme le « triple refuge » (le Bouddha, sa loi, sa confrérie). (L. Feer.)

Les Tibétains, en la faisant passer du sanscrit dans leur langue, ont attaché à la série de ces monosyllabes un sens plus étendu, plus mystique et plus conforme à leurs croyances ; ils y lisent la doctrine de la métempsychose, entendue, non pas comme un perpétuel déménagement de l'âme qui passe d'un corps dans un autre (ce qui devrait s'appeler plus justement métensomatose), non pas même comme une éternelle palingénésie, mais d'une façon qui rappelle la *panta rei* d'Héraclite.

La grâce merveilleuse que procure cette formule par sa seule présence obsédante s'obtient par la récitation persévérante de ces six mots. Quant à cette condition, elle n'est possible qu'en se servant d'un chapelet de 120 grains, fait

de bois dur, de fruits secs, de noyaux, composé quelquefois avec les articulations de l'arête d'un poisson, d'un serpent, quelquefois de petits ossements humains. Ce chapelet est une partie intégrante de tout costume tibétain, hommes et femmes, vieillards et enfants, lamas (religieux) et hommes noirs, c'est-à-dire hommes du monde; tous portent ce chapelet pendu au cou comme un collier dont la puissance sera toujours agissante, ou posé autour de leur bras en forme de bracelet protecteur. Ce chapelet n'a pas pour seul avantage d'aider la mémoire dans la récitation des syllabes sacrées; ses différentes parties correspondent aux différents mots de cette formule et les représentent. C'est une chaîne ininterrompue d'actions occultes qui existent en elles-mêmes, et qui, toutes ensemble, consomment le salut de l'âme bouddhiste.

On devine aisément les utilités de toutes sortes que présenterait un filet de ces actions magiques, jeté sur tout le pays, l'enveloppant sous toutes les formes, s'accrochant à toutes les maisons, terminant le faite de tous les temples et sanctuaires, ornant de toutes les manières les édifices de toute nature. Le mot « terminant », comme l'idée d'ornement, est d'ailleurs déplacé; il ne s'agit pas pour le tibétain d'esthétique, dont le sens est étranger à tout cet esprit. Il ne s'agit pour aucun d'eux d'éprouver un plaisir désintéressé. Partout où les mots de cette formule sont distribués, ils exercent leur action mystérieuse et cachée. Les vertus qu'ils contiennent rayonnent dans toutes les directions; c'est une sorte de puissance radio-active qui ne s'épuise jamais, et qui se fait constamment sentir de tous ceux qui passent près d'elle, non pas qu'elle agisse sur leur organisme physique, mais, à travers les mots, elle atteint les âmes elles-mêmes, agit sur elles et les détermine; c'est une guirlande mystique qui est pendue à tout ce qui peut la supporter et la soutenir, et qui répète silencieusement la monotonie de son exhortation toujours la même. Cette guirlande part quelquefois des sommets d'une montagne

pour aller rejoindre le sommet d'une autre cime, franchissant les vallées intermédiaires, et secouant au-dessus d'elles son ombre toujours agitée et bénissante; et c'est ce qui contribue à donner aux régions les plus désertiques de la Tartarie, et surtout du Tibet, le vague aspect d'un pays dans lequel les cérémonies d'un carnaval étrange se seraient subitement arrêtées, avec sa multitude de serpentins plus ou moins sales (car la pratique de la propreté n'est pas un article de foi, ni une prescription impériale du bouddhisme populaire). « Dans le désert, dit un témoin, le P. Huc, les arbres sont dépouillés de leur écorce pour recevoir cette prière : « *Aum ma ni pad me hum!* » sur leur substance ligneuse mise à nu; les chemins sont bordés de pierres sur lesquelles on distingue les débris de cette inscription à demi effacée; les rochers en sont couverts et la font lire de loin au voyageur, écrite en caractères gigantesques. Sur le sommet des montagnes, dans le fond des vallées, on rencontre à chaque pas de grands monuments faits de pierres brutes amoncelées. Chaque pierre porte sur sa surface et ses contours ces mots symboliques. On voit fréquemment ces monuments couronnés de branches d'arbres auxquelles sont suspendues des milliers d'omoplates, ou d'autres ossements, couverts en entier de cette prière. Ce sont quelquefois, au lieu de branches d'arbres, des têtes de cerfs avec leurs bois longs et rameux, des têtes de bœufs ou d'énormes bouquetins avec leurs cornes ramenées en croissant ou retournées sur elles-mêmes, comme des fils élastiques. Le front de ces têtes, dépouillé de la peau et blanchi, se voit toujours dans toutes ces étendues, couvert d'écriture; et l'écriture n'est autre que cette prière. On l'écrit sur des crânes d'hommes desséchés, sur des débris de squelettes humains qu'on entasse sur les bords des bois publics. L'influence attribuée à cette formule est tout simplement prodigieuse; elle est sensée préserver maisons, jardins et champs de tout danger, de la maladie et des mauvais sorts. C'est une lecture machinale

et rapide qui se poursuit parfois pendant plusieurs jours; car ce n'est pas la qualité, c'est la quantité qui importe. Lorsque la lecture n'a pas produit sur un malade l'effet attendu, on inscrit la formule sur un morceau de papier qu'on coud dans le bonnet du patient, qu'on lui fait avaler comme pilule, et l'on paie grassement le lama pour sa peine; car celui qui met cette formule à la portée de son prochain lui rend un service énorme; il participe à la sainteté de cette prière mécanique. Ils sont des milliers d'hommes qui font partie de cette communauté dont le chef est le dalaï-lama, de Lhassa. Il est précieux de s'agrèger à cette communauté de « saints »; c'est précieux à ce point que sur douze personnes il y a un lama. Les lamas forment entre eux la communauté des « parfaits »; ils vivent dans des couvents, et le peuple croit en général en eux comme à des représentants de Bouddha qui auraient le pouvoir de les sauver. S'ils sont vénérés comme des saints, c'est parce qu'ils s'engagent à se préoccuper du salut de la masse « et à faire de la religion » pour elle. Le laïque croit qu'il ne peut imiter le Bouddha par sa propre force, et entrer de lui-même dans le Nirvana, et les lamas entretiennent cette croyance en disant : « Nous sommes là pour vous sauver. »

Il y a pourtant des actes méritoires que les Tibétains peuvent accomplir eux-mêmes; ils ont à leur disposition les moulins à prières, instruments appelés encore « roues priantes ». Ces instruments symbolisent vraiment ce qui préoccupe le Bouddhiste : le départ et le retour continuels. Par l'image simple et juste de sa rotation, ils représentent et expriment la loi de la transmigration des êtres telle qu'ils se la figurent, cette transmigration formant ce qu'il y a de plus clair et de plus irraisonné dans leurs croyances. Ces moulins consistent en une boîte cylindrique qui peut tourner sur un pivot, et qui contient par centaines et par milliers la formule bouddhiste : « *Aum ma ni pad me hum* », inscrite sur une longue bande de papier. L'appareil fonctionne comme une crécelle, et, à chaque tour qu'il fait, les

prières qu'il contient sont censées avoir été prononcées par le propriétaire. Il y en a qui sont portatifs et qu'ils tiennent à la main, en les faisant tourner incessamment. C'est ainsi qu'ils ont l'air d'enfants qui font résonner leur crécelle en jouant. Mais, pour le Tibétain, ce n'est pas un jeu, c'est un acte qui prépare le salut.

Quand on en est là dans la mécanisation d'une religion, il y a peu de raisons pour s'arrêter. Au moulin à prières s'ajoutent très souvent les murs à prières. Ce sont des murs qui ont jusqu'à 700 mètres de long, 1^m 50 de haut, et de 6 à 8 mètres de largeur. La formule traditionnelle de prière est gravée, autant que possible, sur toutes les pierres qui composent ce mur; le fidèle en fait le tour en ayant soin d'avoir toujours le mur à sa droite; et pendant qu'il défile inlassablement devant le mur, les bénédictions promises s'en détachent et viennent vers lui. S'il y ajoute lui-même des prières, il accomplit un acte méritoire qui est, en quelque sorte, porté à son compte. Enfin, des drapeaux à prières prient pour les croyants toutes les fois que le vent les agite. Quand les moulins ne sont pas portatifs, ils sont souvent d'une taille gigantesque. Ce sont des cylindres fixés sur un pivot et mobiles; on les fait mouvoir à force de bras. Pour venir au secours des bras trop faibles, on en construit ingénieusement sur le bord des torrents et les cylindres tournent au moyen de rouages et d'engrenages. D'autres sont placés sur le faite des maisons, et le vent seul les met en mouvement; d'autres encore sont suspendus sur le foyer, et ils se meuvent à la vapeur qui monte. Les maisons en ont souvent une longue rangée dans leur vestibule, et l'hôte, avant d'entrer, ne manque jamais de leur imprimer un violent mouvement de rotation, espérant par là se mettre lui-même au bénéfice des bénédictions qu'entrent en branle, et qui n'atteignent pas seulement la maison qu'il vient visiter.

La prière « *Aum ma ni pad me hum* » est sue de tout le monde; elle encombre les murs, de telle sorte que c'est

une obsession qui poursuit chaque Tibétain. L'enfant apprend à la bégayer dès qu'il apprend à parler. C'est avec elle que commence la vie qu'on n'ose pas appeler morale du Tibétain; c'est avec elle que se termine cette vie; la formule obsédante revient sur ses lèvres quand il meurt. Le voyageur la murmure tout le long de sa route; le berger la chante à côté de ses troupeaux; les filles et les femmes la prononcent sans cesse. Dans les villes et les rassemblements, on en distingue les échos à travers le bruit des conversations; dans le tumulte du commerce, dans les conflits, dans les guerres, cette formule revient sans cesse sur les lèvres des combattants, qui la répètent machinalement. Elle est présente même dans les corps à corps les plus acharnés. Celui qui est en danger la lance comme cri d'appel. Il y a des moments où elle semble singulièrement déplacée : c'est lorsqu'un des deux combattants git à terre, déjà frappé par son ennemi, et que celui-ci la jette comme un étrange cri de guerre pour se livrer à son triomphe. Les RR. PP. Durand, Huc et Gabet l'ont rencontrée partout.

« Les tribus errantes de la Mongolie et de la Tartarie indépendante, les hordes qui se promènent au nord des deux côtés de la chaîne du *Bokte cola* (la sainte montagne), les féroces et anthropophages sectateurs qui, vers le sud, en possession de la célèbre montagne *Soumiri*, passent leur vie à en faire perpétuellement le tour, toutes ces peuplades voyageuses, ces nations nomades qui, ne voulant s'arrêter sur aucun point de la terre, emploient tous les jours de leur vie à en parcourir la surface, murmurent sans cesse cette mystérieuse invocation.

« Tous les points de l'Asie centrale sont couverts d'éternelles processions de pèlerins que l'on voit, chargés d'or et d'argent, se rendre à la montagne Bouddha (Bouddhala) ou en revenir rapportant les bénédictions qu'ils y ont reçues, et toujours on les trouve accompagnant du chant de la formule mystique leur marche lente et silencieuse

dans le désert. De la mer du Japon jusqu'aux frontières de la Perse, cette prière n'est qu'un long et ininterrompu murmure qui remue tous les peuples, anime toutes les solennités, est le symbole de toutes les croyances, l'antienne de toutes les cérémonies religieuses.

« Le corps de la religion bouddhique couvre une grande partie du monde de ses gigantesques conformations, et partout cette prière est le véhicule de la vie, le nerf des mouvements qui l'animent (1). »

Ainsi se forme cette mécanisation de l'esprit, opposant de la façon la plus absolue les deux formes de la prière : la forme spontanée et la forme rituelle. Non seulement il n'est pas impossible de voir qu'elles ne sont pas irréductibles l'une à l'autre, mais nous avons discerné très clairement les transitions qui conduisent de l'une à l'autre.

(1) R. P. GABET, miss. apost. de la Mongolie. *Annales de la Propagation de la Foi*, 1849, n° 123, p. 125; 1862, n° 206, p. 361.

CHAPITRE V

LES PROFESSIONNELS DE LA MAGIE

Quand nous étions à la recherche d'une définition de la magie, et surtout quand il s'est agi de déterminer les origines psychologiques de la croyance à la magie, nous avons été amenés à nous arrêter devant le magicien, et à examiner les phénomènes qui se passent en lui. Nous agirons de même au moment où nous devons préciser les rapports qui ont existé entre la magie et la religion.

Nous commencerons cette petite revue par les peuplades qui sont le plus bas dans l'échelle de la civilisation. Ce n'est pas à dire que, comme les positivistes, nous croyions important de commencer ainsi, et que nous fassions, selon l'expression de M. Félix Ravaisson, sortir le plus du moins.

Il y a des peuples dont le caractère archaïque est indiscutable, et chez lesquels la magie, mêlée à la religion, reste en dehors de toute organisation, et est purement individuelle.

Nous avons vu que, tout en étant intimement associées dès le début, magie et religion sont toujours distinctes dans le langage de ceux qui en parlent. Si nous prenons comme type des peuplades les plus archaïques, les Négrilles ou Pygmées, ce fait est tout à fait évident. Dans toutes les tribus africaines, il y a un mot qui se rapproche de *ngang*, *nganga*, *mganga*, etc... et qui dérive d'une racine générale qui signifie remède. L'homme qu'il sert à désigner serait donc « l'homme du remède », celui qui connaît, qui apporte les remèdes. Avec ce mot, nous sommes encore dans le domaine de la religion. Le mot remède est pris dans un sens général pour se concilier les faveurs du Créateur, des

esprits, des mânes, pour éloigner de lui, de sa famille, de son village, les influences mauvaises, l'homme a besoin de moyens appropriés, de prières, de sacrifices, et tout cela porte le nom de remèdes. Et comme ces influences néfastes qu'il faut écarter se manifestent presque toujours par des maladies, le mot « remède », comme celui de « l'homme du remède », tend à prendre un sens plus restreint. Les Pygmées ont un mot pour désigner l'homme qui lutte contre les maladies, tout en célébrant des actes religieux, c'est le mot : *nganga* ou *nzorx*. Le P. Trilles propose d'user, quand il s'agit de cet homme, d'un mot africain : n'y en a-t-il pas beaucoup qui sont passés définitivement dans notre langue courante, comme calife, émir, cheik, cadi, nlema, vizir, effendi, etc... (1)?

Qu'est-ce donc que le *nzorx*? A l'origine, ses fonctions cultuelles, comme toutes les autres, lui viennent de sa qualité de chef de famille. Tout chef de famille peut les exercer et les exerce. Il en est de même partout. Chez les Australiens du sud, tout le monde connaît des remèdes pour en avoir fait ou avoir cru en faire l'expérience, parfois pour en avoir entendu parler. Ce n'est point qu'on ait sur ces remèdes une opinion fondée sur une analyse précise de leurs effets. Leur action est souvent attribuée à des vertus occultes, parfois intensifiées par des prières. Mais, parmi tous ces individus qui attribuent, soit à eux-mêmes, soit à leurs pratiques, une efficacité particulière, il s'en trouve qui ont plus que les autres le don d'observation, conservent dans leur mémoire le souvenir des cas où ils ont réussi, sont peut-être plus ingénieux que d'autres pour les employer; d'autres possèdent des recettes qu'ils ont peut-être inventées eux-mêmes, ou qu'ils tiennent de tel parent ou ami. Ainsi, dans une société primitive, tend à surgir une distinction entre les moins habiles et les plus habiles, entre les naïfs et les malins. Le rôle du *nzorx* sera

(1) P. TRILLES, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale*, p. 158.

surtout d'écarter le mal que d'autres hommes peuvent diriger sur son groupe.

« Le mal, dit M^{gr} Le Roy (1), peut avoir bien des causes, mais il y a sûrement des influences secrètes qui en sont les instruments, et qui peuvent être, en quelque sorte, gouvernées par certaines personnes et certaines pratiques pour la perte d'un individu, d'une famille ou d'une tribu entière. C'est pourquoi il faut l'assistance d'un spécialiste, d'un contre-sorcier.

Ces hommes mis à part ne vivent pas uniquement des profits modestes, mais réels, que peut leur procurer leur art. Des procédés de désensorcellement deviennent aisément un vrai gagne-pain.

Chez les Kikuyu de l'Afrique orientale : « Si un propriétaire de bétail apprend qu'un homme qui a le mauvais œil a admiré une de ses vaches, il le fera chercher et insistera pour qu'il enlève la mauvaise influence qu'il a jetée sur elle; ce qui se fait de la façon suivante : l'homme mouille son doigt avec sa salive et touche la bête sur la bouche et sur diverses autres parties du corps avec ce doigt mouillé. L'ensorcellement est neutralisé (2). »

La chance de petits profits est augmentée encore par ce fait que l'homme consulté a pu conseiller le recours à un ingrédient qui se trouve être un vrai remède. Ce remède est dû à une technique assez développée. Il est fondé sur l'expérience et sur une observation attentive et sagace. Mais celui qui en recommande l'emploi a bien soin d'indiquer que le remède sera inefficace sans son intervention à lui. Il le croit peut-être, en tout cas, il aide à le faire croire.

Chez les Négrilles comme chez les autres non-civilisés, le *nzorx* a un costume spécial dans l'exercice de ses fonctions. « En tant que médecin, il ajoute une bande d'écorce,

(1) *Pygmées, op. cit.*

(2) C. W. HOBLEY, *Bantu beliefs and magic*, p. 177.

nthüi, qui lui encercle le front ; autour des yeux, pour aviver le regard, un rond blanchâtre de craie ou de terre blanche argileuse. Le sac à médicaments complète le costume, d'ailleurs fort sommaire. Ainsi accoutré, il entre en dansant et en agitant la queue d'éléphant (*mfü*, *mfüi*) qu'il tient à la main, le chasse-mouche des esprits, tourne autour du malade couché par terre au milieu de la cour, crache aux quatre coins et commence les adjurations (1). »

Ce qui facilite ces demi-chantages qu'on devine, c'est l'état affectif qui est toujours prêt à s'éveiller chez ces indigènes.

Il y a, sous-jacent dans la conscience, un courant d'inquiétude qui peut bien, pour un temps, être calmé ou même oublié, mais qui est néanmoins toujours présent : la crainte de la sorcellerie avec celle d'être désigné, par un *medicinan* d'un groupe étranger, comme coupable d'avoir tué quelqu'un par magie. Personne n'est jamais sûr de n'être pas soupçonné de ce crime ; et s'il l'est, il sera invité, — invitation impérative, — à prouver son innocence devant le clan réuni ; et à prendre le poison d'épreuve.

Le sorcier qui recourt à ces arts occultes constate que, devant lui et ses actes, il y a des gens qui manifestent un trouble. Ce trouble l'induit en tentation d'en profiter. Il a commencé par faire de la contre-magie au service de clients occasionnels ; il finit maintenant par faire de la magie agressive ou menaçante, c'est-à-dire à recourir à des manœuvres qui passent, non plus pour seulement utiles, mais entreprises à son profit ; il en viendra à exploiter les autres par la crainte : « Avant le pouvoir de guérir, remarque M. Paul Descamps, il s'attribue celui de donner des maladies, voire même de tuer ; il en vient facilement à faire de la surenchère et prétend monopoliser les moyens d'annihiler les maléfices des gens du commun et de désigner les criminels (à l'exception, bien entendu, des flagrants

(1) P. TRILLES, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale*, p. 176.

délits) par des moyens occultes, ce qui lui permet, le cas échéant, d'accuser n'importe qui et de vivre de chantage (1). »

Les procédés sont étranges, souvent compliqués, et surtout trop nombreux et variés pour essayer d'en tenter ici une description; elle ne saurait être exhaustive, puisqu'une bizarrerie quelconque peut toujours s'ajouter à celles qui existent. Dans l'entourage de celui qui devient peu à peu un magicien professionnel, à la vue de ces pratiques, la suggestion, ou l'auto-suggestion, doivent jouer un certain rôle : n'est-ce pas lui qui, tout le premier, se suggestionne lui-même? Tout spécialistes qu'ils soient devenus, les sorciers ne forment pas de corporation; ils agissent à titre individuel. « Pourtant, dit M. Paul Descamps, ils doivent avoir certaines qualités et subir une certaine formation pour s'imposer à la clientèle (2). Il leur faut un tempérament prédisposé aux visions, et la formation vient accentuer ces prédispositions par le jeûne, l'isolement, l'affaiblissement de l'esprit par la faim et la soif dans la solitude, un régime spécial jusqu'à l'apparition d'un esprit ou d'un mort dans le rêve ou l'extase, parfois grâce à l'absorption d'une substance magique (3). »

Cette formation n'est pas conduite suivant des méthodes uniformes. Il y a des magiciens qui ne vont demander à personne des directions pour leur entraînement; ils se forment d'eux-mêmes. D'autres font un apprentissage sous la direction d'un spécialiste reconnu; ils vont vers lui comme vers un maître devant l'autorité duquel ils s'inclinent, à moins qu'ils ne reconnaissent en lui un plus malin dont ils essaient de surprendre les secrets et d'imiter les pratiques ingénieuses. « Cela ne nous conduit pas à voir apparaître ici le commencement d'une hiérarchie,

(1) P. DESCAMPS, *l'État social des peuples sauvages*, p. 70.

(2) MAUSS, *l'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, pp. 40-41.

(3) *État social des peuples sauvages*, pp. 70-71.

ni le germe de ce qu'on pourrait appeler un clergé; mais nous comprenons que, dans certaines tribus, le métier, — car, avec l'entrée en jeu de certains calculs ou d'une certaine malice, le mot de métier n'est pas exagéré — peut être monopolisé par des familles déterminées et se transmettre de père en fils. » Malgré tout, il y a dans tout cela une réelle instabilité. Le capacité de celui qui va devenir un magicien ne lui est reconnue qu'autant que les faits lui sont plus ou moins favorables. Il peut lui arriver de perdre son pouvoir, ou tout au moins celui qu'on lui attribue.

Un nouveau fait intervient ici pour communiquer à la vocation qui se manifeste un réel attrait. Ce fait, c'est la rémunération accordée par ceux qui recourent à cet individu. Cette rémunération consiste en cadeaux; dans bien des cas aussi, ce seront des faveurs : suppression de tabou imposés par la coutume, impunité en cas d'adultère, etc... M. Descamps note ici, chez les Kurnaï, comme première division du travail, une distinction entre, d'une part, les bardes voyants et divinateurs; de l'autre, les enchanteurs, les envoûteurs et les médecins.

En somme, la formation primitive des médecins ou magiciens se fait d'une façon empirique. L'absence de corporation empêche un enseignement qui se tienne, qui n'implique aucune contradiction, qui se rattache à une théorie un peu cohérente. Il n'y a pas de corps organisé pour entreprendre et pousser un peu des recherches spéculatives. Ce qui caractérise cet enseignement ou cette formation, c'est un ensemble de vues éparses, plus ou moins vagues ou contradictoires. Faut-il supposer ici une stupidité primitive grâce à laquelle l'individu reste purement passif devant tout ce qu'il perçoit ou constate? Cette hypothèse peut être une hypothèse de travail. Mais elle présente bien des dangers. Outre que l'exactitude n'en est pas prouvée, elle risque de conduire à des conclusions précipitées. « Les sauvages supposent comme nous, dit M. Descamps, qu'il n'y a pas d'effet sans cause; mais avec les faibles moyens d'obser-

vation scientifique dont ils disposent, ils se trompent sur les causes, comme cela arrive encore à la science européenne. Ils prennent souvent des coïncidences pour des liens de causalité. On constate, en Australie comme partout, que, devant des causes inconnues, l'esprit humain ne reste pas passif; il est plus satisfait de croire à une cause non prouvée, mais qui a pour elle certaines apparences, que d'avouer son ignorance propre. « Il ne faut pas oublier que ces sauvages, dont le caractère archaïque est évident, sont seulement des chasseurs. On a remarqué que « l'attitude active du chasseur crée chez lui une mentalité qui ne lui permet pas de rester inactif, pas plus en face des esprits que du gibier, et que, pourtant, il incline à croire à l'efficacité des pratiques magiques (1). »

Le rôle public du magicien est, jusqu'ici, très réduit. Son intervention se borne à des services individuels rendus à ceux qui les lui demandent ou les lui achètent. Il ne peut pas en rester là, et nous allons voir son rôle grandir, ce qui ne signifie pas que nous pouvons assister à une évolution unilinéaire de l'entrepreneur de magie. Il faut renoncer à cette idée d'une évolution de ce genre. Tout ce que l'on peut faire, c'est de noter les cas qui se présentent, sans prétendre leur imposer un ordre déterminé, soit dans l'espace, soit dans le temps. C'est ainsi que le rôle du magicien dépendra beaucoup de l'état affectif de la communauté. Tandis que, chez la plupart des Australiens, la magie reste encore individuelle, chez les Diéri, dans le cas d'une sécheresse exceptionnelle, on sollicite l'intervention d'un personnage qualifié de « grand magicien ». C'est que cette sécheresse exceptionnelle provoque chez eux une émotion également exceptionnelle. Tout spontanément, on se groupe autour de celui qui prétend posséder le secret de guérir le mal. Tout le monde souffre, et on le prie d'agir. De même,

(1) *Ibid.*, p. 72. Cf. sur la distribution de la magie d'après les occupations dominantes, *La Psychologie de la Conversion chez les peuples non-civilisés*, pp. 255-262.

chez les Wotjobaluk, c'est à un magicien spécial qu'on s'adresse, ainsi que chez les Kakadu.

Il ne faut pas encore exagérer ce caractère de la magie. Elle reste toujours, dans les tribus dont il s'agit, une affaire personnelle. Mais elle tend à devenir le privilège de ce qu'on appelle en anglais les *medicine-men* ou les chamanes. Sans que ces personnages forment précisément une caste, ils prennent un rang officiel; en d'autres termes, il y a des circonstances déterminées dans lesquelles ils doivent intervenir ou sont invités à le faire. Ce n'est pas précisément d'organisation sociale, mais de hiérarchisation sociale qu'il s'agit dans les groupes humains où ces faits se font remarquer. Cette organisation, au fond, est très précise dans les sociétés primitives qui sont une sorte de démocratie égalitaire. Cette consécration officielle du magicien, devenu réellement magicien, augmente son influence et, avec elle, le prestige des concepts magiques. En créant ce qui, sans être encore une caste officielle, tend à le devenir, elle amène le développement de la spécialité dont il s'agit, elle la régleme, elle la complique, elle lui donne le goût et l'habitude de la mise en scène, elle tend à la transformer en une industrie, etc... En mettant ce groupe d'hommes en relations avec le pouvoir politique, elle provoque entre magiciens et souverains un échange de services. Il se crée des rites spéciaux pour la protection du prince, pour son succès dans les guerres, son triomphe sur les conspirateurs, etc., etc... Souvent, les magiciens présentent comme associées la personne et la prospérité publique : de là les pratiques particulières, vraisemblablement tardives, et qui ont donné lieu à Frazer de parler des *Origines magiques de la royauté*.

Il faut nous arrêter devant cette idée chère à l'éminent ethnologue anglais, et qui a eu momentanément une assez grande fortune. A en croire Frazer, les seuls chefs primitivement connus en Australie centrale auraient été des magiciens publics. Les assemblées tribales des plus anciens

représentent bien là-bas une organisation démocratique. Mais, d'après lui, ces assemblées ne se seraient guère réunies que pour des buts magiques, pour pourvoir, du point de vue alimentaire, à la multiplication de l'espèce totémique. « De même, dans le sud-est australien, disent MM. Moret et Davy résumant ces idées, le chef aurait été toujours un sorcier ou un guérisseur. Dans telle tribu, le nom qui le désigne serait aussi celui qui signifie magie (*mobung-bai* : chef, dérivé de *mobung* : magie). Dans telle autre, l'autorité aurait été exactement au meilleur prestidigitateur. Et il nous cite un chef diéri, grand guérisseur et grand hâbleur, qui, ayant réussi à se faire passer pour l'arbre de vie, aurait tiré de cette réputation, en même temps que de très clairs profits, une incontestable autorité. Des faits analogues se rencontreraient en Mélanésie, en Amérique et en Afrique (1). »

Cette théorie, à notre avis simplifie beaucoup trop les choses. Il ne paraît pas exact que la notion de souveraineté ait cette seule origine. La grande source de Sir Frazer est l'ouvrage classique de Spencer et Gillen, *The northern tribes of central Australia*, Londres, 1899. Or, ce n'est pas précisément la théorie de Frazer que ces témoins exposent. Frazer parle, par exemple, d'un personnage nommé *alathunia*, dont il exagère l'autorité. A ce personnage, MM. Spencer et Gillen refusent le nom de chef. « L'autorité exercée par un *alathunia* est, nous disent-ils, d'une nature assez vague. Il n'a pas de pouvoir défini sur la personne des membres de son groupe. C'est lui qui convoque les anciens, lesquels sont toujours consultés sur les affaires importantes, telles que l'exécution des cérémonies sacrées, la punition des individus qui ont manqué à la coutume tribale; et son opinion comporte exactement le poids que lui confère sa réputation. » Et voici surtout le trait significatif : « Il n'est pas nécessairement reconnu comme le membre le plus

(1) MORET et DAVY, *Des clans aux empires*, pp. 76-77.

important du conseil et dont l'avis doit être suivi, quoique, s'il est vieux et qualifié, il puisse exercer une grande influence. Peut-être la meilleure façon d'exprimer la chose est-elle de dire que l'*alathunia* a *ex officio* une position qui, s'il a une valeur personnelle, mais seulement dans ce cas, le rend capable d'exercer un pouvoir considérable non seulement sur son propre groupe, mais encore sur les groupes voisins dont les dirigeants lui sont inférieurs (1). »

En outre, rien n'indique que les fonctions essentielles de l'*alathunia* soient exclusivement magiques. Il semble qu'elles soient plutôt religieuses et consistent surtout dans la garde des pierres saintes et des baguettes bénites auxquelles, en quelque sorte, sont liées, dans leur essence et dans leur destinée, les âmes humaines, celles des vivants comme celles des morts. D'autre part, l'*alathunia* joue un rôle dans les fêtes rituelles de l'*intichiuma*, où il sert de maître des cérémonies. Moret et Davy reprochent à Sir Frazer, et, semble-t-il, avec raison, de vouloir réduire l'*intichiuma* à n'être qu'une pratique magique, alors qu'il paraît être un rite religieux applicable à maintes fins différentes, par exemple à l'initiation des novices comme à la régénération annuelle des totems et au maintien de la participation mystique qui réunit chacun des individus du clan. Il semble donc inexact de voir dans l'*alathunia* essentiellement un magicien; c'est plutôt une sorte de ministre du culte, soumis aux formes de ce culte, beaucoup plus qu'il n'est un chef investi d'une autorité personnelle. De même, dans les autres tribus plus septentrionales du centre australien, la souveraineté politique des *alathunia* est aussi peu accusée. Spencer et Gillen refusent d'employer l'expression de « chefs » ou « têtes de la tribu » (*head of the tribe*). Dans les assemblées délibérantes de ces tribus, les chefs d'aucun groupe local important n'y revendiquent,

(1) SPENCER et GILLEN, XLIV, p. 10. Cité par A. MORET et G. DAVY, *Des clans aux empires*, p. 78.

comme tels, une autorité prépondérante. Tout au plus, l'âge et l'expérience assurent-ils, et de façon toute contingente, quelque ascendant individuel. Il y a chez les Diéri un personnage nommé *pinnaru*, qui rappelle l'*alathunia* par ses attributions. Il préside les assemblées, arrange les mariages et les divorces, envoie des messages aux tribus voisines et les visite périodiquement aux fins de recevoir des présents. Il doit son autorité, tantôt à l'âge, mais aussi, de préférence, à ses qualités propres. D'après Howitt, qui l'a particulièrement étudié, l'habileté magique ne suffit pas à le qualifier (1).

Qui dit *guérisseur*, d'après Moret et Davy, ne dit pas forcément *chef*. L'un peut inspirer la crainte, l'autre doit imposer l'obéissance. Les divers personnages dans lesquels on peut voir des chefs, ne possèdent pas une autorité illimitée : « Si un chef commettait quelque offense vis-à-vis du peuple ou si son autorité soulevait des objections, les autres chefs se consultaient dans une grande assemblée tribale et pouvaient le condamner à mort, et ce, probablement, sous la présidence personnelle de l'un d'eux. » MM. Moret et Davy considèrent que les chefs australiens sont essentiellement, non pas des souverains, mais de simples et révocables administrateurs des intérêts vitaux du groupement.

Chez les Négrilles, on croit, au premier abord, noter un fait qui semble confirmer la théorie de Frazer.

« Le mot *nganga* ou *nzorx* n'est pas le seul mot qui désigne l'homme du culte : souvent on lui adjoint, on lui ajoute un autre mot, ou on le remplace par un équivalent, désignant une de ses fonctions multiples ou, encore, un titre honorifique, équivalant à celui de chef, dit M^{sr} Le Roy, ainsi, en Afrique orientale surtout, *fumu*, *mufumu* (2),

(1) HOWITT, *The native Tribes of south east Australia*, Londres, 1904, pp. 301 et suiv.

(2) Ailleurs, *fumu* ou *mfumu*, surtout à la côte orientale. Même signification. Cf. *Dictionnaire Kirundi*, du P. Van den Burgt, art. prêtre.

l'homme à la lance, c'est-à-dire qui a le commandement. Cette explication ne nous paraît pas très juste pour la côte occidentale. Si, au commencement et à la fin de l'acte religieux, l'homme du culte porte bien en effet et brandit une lance, ce n'est pas là acte de commandement personnel, mais pour honorer l'Esprit, et marquer sa domination, son pouvoir sur les hommes. C'est un peu, révérence gardée, comme si l'on disait d'un évêque : « l'homme à la crosse », d'un prêtre « l'homme à l'étole ou au goupillon (1) ».

Chez beaucoup d'Australiens, la magie reste individuelle, quoique pourtant tendant à être représentée par une caste. Ensuite viennent les pays dans lesquels ladite caste est véritablement constituée. Elle prend alors une importance beaucoup plus grande, elle est recherchée par le public, non pas en raison des fonctions qui sont, aux yeux de tous, reconnues au magicien, mais seulement en raison d'une certaine autorité acquise, en raison de son habileté.

Ici, encore, on peut constater plusieurs cas. Il y a d'abord celui où l'autorité est admise et pratiquée par les grands, mais où elle n'a pas le pouvoir de s'imposer. Le magicien la tient alors, quoique toujours instable, de la vogue dont il peut jouir. Il est toujours à la merci d'un échec.

Quand les représentants de la magie arrivent à s'entendre, à former des corporations, ils se soutiennent les uns les autres, quand ils ne se jalouent pas et ne s'attaquent pas mutuellement. La magie tend à devenir alors une puissance sociale.

Viennent ensuite les cas où la science du magicien a une telle puissance que l'on ne saurait rien commencer sans, en quelque sorte, son autorisation. Il s'est, à ce moment-là, rapproché des chefs. L'on voit très bien ce début du rapprochement entre la puissance magique et la puissance

(1) P. TRILLES, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, pp. 156 et 157.

politique sur les monuments qui racontent la légende de Schargani-Shar-Ali, ou Sargon l'Ancien (1).

Le rédacteur de ce récit n'a eu qu'une préoccupation : prouver, par des documents truqués, l'exactitude des prédictions astrologiques qui avaient été faites par des devins officiels, et démontrer par là la nécessité de les consulter (2).

Or, on ne peut dire combien il y a eu de siècles, ou même de millénaires, entre ce moment et celui où les magiciens en étaient encore à prétendre à une situation analogue à celle des Australiens. Il est impossible de noter les petits échelons franchis dans cet énorme espace. Ce souci du magicien n'a jamais disparu et s'est même de plus en plus accentué en Assyro-Babylonie. Il n'y a, pour s'en assurer, qu'à consulter le livre de Thompson, *The Reports of the magicians and astrologers of Niniveh and Babylon in the British Museum* (Londres, 1900). C'est un recueil de plus de trois cents rapports que les astrologues de la cour de Ninive envoyaient à Assourbanipal entre l'an 628 et l'an 606 avant Jésus-Christ, et qui ont été retrouvés dans les fouilles avec ceux qu'envoyaient au souverain les astrologues de Babylone, Borsippa et Sippar. Il faut avouer que, durant ce grand intervalle, l'astrologie avait été très cultivée par les Assyro-Babyloniens. Ils avaient su, de l'observation du ciel ou des évolutions des phénomènes sidéraux, dégager les lois naturelles de la terre, déterminer les saisons, diviser le temps, remonter aux origines du monde. Ce que l'on savait de leur science était par eux très exploité auprès du public comme auprès du souverain. Et ce que l'on connaissait de cette science donnait à penser qu'ils en savaient encore plus que ce que le public en pouvait connaître. S'ils pouvaient prévoir, avec une rigoureuse précision, les éclipses, les comètes, toutes les révolutions de l'ordre général du ciel qui sont les manifestations de la volonté divine,

(1) Voir MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, pp. 596 et suiv.

(2) Voir à ce sujet : Maspéro, etc. (note 1).

comment n'auraient-ils pas deviné, avec plus de certitude encore, l'avenir des hommes, des peuples et des empires sur cette terre? Les destinées, réglées dans le monde invisible, formaient, d'après eux, une loi, une fatalité bonne ou mauvaise, à laquelle nul ne pouvait se soustraire, mais dont chacun pouvait s'informer par avance en s'adressant à ceux qui savaient en déchiffrer les formules au livre du ciel. « Dans les *rappports*, dit G. Bigourdan (1), ordinairement envoyés au roi, les astrologues de la cour de Ninive avaient consigné leurs observations, ainsi que les conséquences qu'on en pouvait déduire. Ils sont conservés au British Museum, et plus de trois cents ont été transcrits, traduits et publiés, notamment par R. C. Thompson (2). En premier lieu, ils comprennent les présages tirés des astres, puis ceux tirés des nuages, des halos, des orages, des trombes et des tremblements de terre. Très souvent, ils sont signés d'un ou de plusieurs astrologues, mais la plupart ne sont pas datés, sans doute parce qu'ils étaient présentés au roi immédiatement après chaque observation ou chaque événement. Le petit nombre de ceux dont on peut assigner l'époque appartiennent tous au règne d'Assurbanipal (668 à 626 ans av. J.-C.), et il est probable que les autres étaient, pour la plupart sinon tous, adressés à ce roi ou à son prédécesseur Assar-Haddon. Voici quelques-uns de ces rapports, presque tous signés de l'astrologue, et qui donnent une idée de l'ensemble :

Deux ou trois fois, ces derniers jours, nous avons cherché Mars, mais nous n'avons pu le voir. Si le Roi mon maître me demande : cette invisibilité présage-t-elle quelque chose? Je réponds : Non.

Istar-suma-iris. (Thompson, n° 21.)

Quand un halo entoure la lune et que Jupiter est dans son intérieur, le roi d'Accad sera assiégé.

Nirgal-itir. (Thompson, n° 92.)

(1) *L'Astronomie*, pp. 28-30.

(2) *The Reports of the Magicians and Astrologers of Niniveh and Babylon in the British Museum*. London, 1900, 2 vol. in-8.

Quand la Lune et le Soleil sont vus en même temps le seizième jour du mois, la guerre doit être déclarée au Roi. Le Roi sera assiégé dans son palais pendant un mois. L'ennemi envahira la terre et sa marche sera triomphante. Quand, le quatorzième et le quinzième jours de Tammuz, la Lune n'est pas visible en même temps que le Soleil, le Roi sera assiégé dans son palais. Quand elle est visible le seizième jour, félicité pour l'Assyrie, malheur pour Accad et pour l'Occident.

Akkullanu. (Thompson, n° 166.)

Les éclipses de soleil et de lune ont toujours été sujets d'effroi pour les peuples primitifs. Les Chaldéens prétendaient avoir des séries d'observations remontant à quatre cent-soixante-dix mille ans; il est probable qu'ils se vantaient; mais les fouilles nous apprennent avec certitude leurs observations en l'an 2300 avant Jésus-Christ. « On peut aujourd'hui affirmer, écrit G. Bigourdan (1), que durant la période des Sargonides, c'est-à-dire de 722 à 607 avant Jésus-Christ, les astrologues chaldéens tentaient de prédire les éclipses de lune, et que même ils y réussissaient parfois, comme le prouvent certaines tablettes dont la précision est significative :

Au Roi mon maître, j'ai écrit : une éclipse aura lieu. Maintenant, elle a eu lieu en effet. C'est un signe de paix pour le Roi mon maître...

(THOMPSON, n° 274 F.)

Au Roi mon maître, son serviteur Abil-Istar... Relativement à l'éclipse de Lune sur laquelle le Roi m'a interrogé, dans les cités d'Accad, de Bosippa et de Nippour les observations furent faites... et l'éclipse a eu lieu... Mais pour ce qui concerne l'éclipse de Soleil, nous avons observé et elle n'a pas eu lieu. Je mande au Roi ce que j'ai vu de mes yeux...

(G. SMITH, *Assyrian Discoveries*, ch. XX.)

Comment s'y prenaient ces astrologues ou magiciens? Leurs procédés témoignent d'une grande puissance et patience d'observation. On trouvera dans G. Bigourdan,

(1) *Loc. cit.*, pp. 32 et 33.

loc. cit., pages 34 et 35, l'indication des méthodes suivies par ces astrologues.

Des milliers de petites tablettes portent, inscrites, ces observations, et elles étaient considérées comme très redoutables. Elles faisaient plier parfois les volontés royales. Devant les présages défavorables qu'elles avaient permis d'interpréter, le farouche Sennachérub lui-même, sur le point de livrer bataille aux Suniens, avait dû battre en retraite. Combien de luttes ne s'étaient-elles pas engagées pour posséder les tablettes contenant de si redoutables révélations ! Il arrivait que les rois se doutassent bien du parti qu'ils pouvaient tirer de cette science au moins apparente. Il y avait là un moyen magnifique de modeler l'esprit des foules, de déchaîner au gré d'une volonté plus forte, d'un esprit plus clair, les passions populaires, et d'enchaîner les masses au destin de celui qui « vit leur rêve », qui réalise leur songe et qui, en paiement de leur déception, à eux, demande au ciel de nouvelles espérances.

On entrevoit déjà, dans les relations des magiciens assyro-babyloniens et de la monarchie assyro-babylonienne, une association analogue à celle du trône et de l'autel : le magicien soutient le trône, et le trône soutient le magicien.

Il ne faudrait pourtant pas simplifier outre mesure ces rapports entre le pouvoir public et les magiciens. Pendant les millénaires auxquels nous pensons, ce n'étaient pas seulement les relations des princes ou chefs et des magiciens qui avaient évolué. Dans bien des cas, c'était la religion elle-même. C'est sans doute ce qui s'est produit en Assyr-Babylonie. Au début de cette histoire lointaine, obscure, ce sont les divinités sumériennes qui dominaient ; peu à peu, et à la suite de révolutions de toutes sortes, les divinités soumises prirent le dessus. Et les divinités sumériennes n'ont plus conservé d'existence indépendante que dans la magie, dans la divination, dans la signification des

présages, dans les formules des exorcistes, c'est-à-dire des médecins, dont la barbarie étrange de leurs noms augmentait l'autorité. Ces vieilles divinités se survécurent à elles-mêmes sous la forme d'un nombre considérable d'esprits malins que le Chaldéen redoutait. « Il les sentait partout autour de lui et ne faisait pas un mouvement qui ne risquât d'en heurter quelques-uns. Il s'inquiétait moins d'eux pendant le jour, rassuré qu'il était par la présence au ciel des dieux lumineux. Mais la nuit leur appartenait et le livrait à leurs assauts. S'il s'attardait dans la campagne, à la brune, ils étaient là sous la haie, derrière les murs ou les troncs des arbres, prêts à se ruer sur lui au moindre écart. S'il sortait après le coucher du soleil dans les rues de son village ou de sa cité, il les y trouvait encore, disputant les rebuts aux chiens sur les tas d'ordures, tapis aux renforcements des portes, embusqués dans les coins où l'ombre s'épaississait le plus noire. Même enfermé, barricadé dans sa maison et sous la protection directe de ses idoles domestiques, ils le menaçaient encore et ne lui accordaient pas un instant de tranquillité. Aussi bien étaient-ils si nombreux qu'on ne pouvait se garer efficacement de tous; quand on en avait désarmé la plupart, il en restait toujours beaucoup contre lesquels on avait oublié de prendre les précautions nécessaires. Que de génies secondaires ne devait-il pas y avoir, quand le recensement des invisibles constatait, vers le IX^e siècle avant notre ère, l'existence de soixante-cinq mille grands dieux du ciel et de la terre ! (1) !

Ce sont ces milliers et ces milliers d'esprits malins, survivances des anciennes divinités, qui sont la cause de toutes les maladies, de tout ce qui tourmente les pauvres humains, de ce contre quoi ils auront recours aux exorcismes (2).

(1) Ces soixante-cinq mille grands dieux du ciel et de la terre sont mentionnés dans une inscription d'Assournazirabal, roi d'Assyrie. (SAYCE, *The religion of the ancient Babylonians*, p. 216.)

(2) Voir plus haut, 1^{re} partie, chap. III.

Si nous passons de l'Assyro-Babylonie en Égypte, nous nous trouvons devant une situation tout à fait nouvelle. Ici encore nous ne voyons absolument pas les faits qui servent de transition. Ce n'est plus le magicien qui est à côté du souverain et devient ainsi une puissance dont l'influence ne cessera de se faire sentir. Le magicien est devenu le roi lui-même. Cela ressort très nettement de l'analyse des titres protocolaires que, dès la première dynastie historique, les Pharaons assument. Mènès et ses successeurs ont eux-mêmes choisi ces titres. Le premier est le nom du faucon, Horus, le dieu de Shems-ou-Hor. « Cela signifie, disent MM. Moret et Davy, que le roi est le faucon incarné. A l'époque classique, les textes s'étendent avec complaisance sur cette nature identique du roi et du faucon-dieu : un prince royal enfant est appelé « le faucon dans son nid »; monte-t-il sur le trône, c'est « le faucon sur son palais »; le roi meurt-il, c'est « le faucon qui s'envole au ciel » pour rentrer dans le sein du dieu dont il est issu. » Le faucon dont il s'agit ici, c'est le dieu national de l'Égypte unifiée par les Shems-ou-Hor : à ce titre, le roi s'identifie à lui et fait du faucon le symbole de son autorité et son premier titre protocolaire. Les protocoles royaux ont toujours conservé le souvenir de cette identification du dieu-faucon et du roi. Voici quelles épithètes on décernait encore à Sési I^{er} vers l'an 1400 avant notre ère : « Faucon divin aux plumes bigarrées; il traverse le ciel comme la majesté de Ra; chacal à la démarche rapide, il fait le tour de cette terre en une heure; lion fascinateur, il bondit sur les chemins inconnus de tous pays étrangers; taureau puissant aux cornes acérées, il piétine les Asiatiques et opprime les Hittites (1). »

L'antique chef du clan était celui qui, par son expérience pratique, était le conseiller écouté et l'homme le plus craint du clan; il était le magicien; puis il a été le

(1) MORET et DAVY, *Des clans aux empires*, p. 164.

prêtre du fétiche devenu dieu; le pharaon, héritier de son prestige, a franchi la dernière étape. « Il est le dieu incarné sur terre. A cette autorité morale du roi s'unit la puissance matérielle. Celle, d'abord, qu'assure la force physique dans la bataille; puis celle que donne la richesse acquise par les conquêtes ou par le jeu des coutumes. Il est certain que les rois Thinites ont de larges ressources en terres et en hommes : ils ont créé un domaine royal prélevé sur les clans annexés : ils l'ont peuplé de leurs très nombreux prisonniers de guerre. Les richesses accumulées dans leurs tombeaux, la mention de nombreux offices royaux pour l'agriculture, l'industrie, etc..., tout cela montre que le roi est riche en terres et en esclaves : il tiendra de plus en plus à revendiquer le sol entier, en tant que représentant vivant et héritier des dieux du clan; cette mainmise sur tout le pays se réalisera en fait au temps de l'empire memphite, trois cents ans plus tard (1). »

Si, au lieu des titres protocolaires, on étudie les attributions du pharaon, sa divinisation ou, pour parler plus exactement, son identification avec le représentant suprême de la magie apparaît avec un peu plus de clarté encore. Ses attributions principales sont : assurer le culte des dieux, la garde de l'Égypte, la prospérité de son peuple par la culture régulière du sol. Or, c'est ce que le roi réalisera surtout par sa vigilance, par son intelligence et par ses pouvoirs surnaturels. Considérons surtout la garde de l'Égypte. Le roi y veille par les campagnes dirigées contre les nomades de Libye, de Nubie, du Sinaï, hordes faméliques et arriérées, qui ignorent encore les travaux de la civilisation, mais qui voudraient, à bon compte, en savourer les fruits par le pillage des campagnes et des villes de la vallée. Les Pharaons ont élaboré un plan de défense, puis d'expansion, qui les conduira de la conception du royaume national à celle d'empire international.

(1) MORET et DAVY, *ibid.*, pp. 164-165.

« Mais les armes humaines, disent MM. Moret et Davy, ne suffisent pas à protéger l'Égypte, ses dieux et ses hommes. Il faut y adjoindre le concours des armes magiques. Au jour du couronnement, chaque Pharaon, depuis Ménès jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne, faisait en grande pompe le tour du mur fortifié, probablement le « Mur Blanc » que Ménès avait élevé à la pointe du Delta (sur l'emplacement où Memphis existera par la suite) : ainsi assurait-il la garde magique des frontières. Ce rite de la « procession autour du mur » était répété de temps à autre, pour renouveler l'efficacité de la protection qu'assurait la présence du roi. Dans les mêmes occasions, c'est-à-dire au jour du couronnement, et à des dates espacées, le roi célébrait la « réunion des deux pays » : il s'asseyait, en grand costume royal, sur un trône ou sur une plateforme installée au-dessus d'un pieu à pointes jumelées, planté en terre...; autour du pieu, on liait par faisceaux les papyrus du Delta et les lotus ou lis du sud. Aussi vrai que le roi trônait sur les plantes symboliques réunies, aussi vrai qu'il faisait une ronde vigilante autour du « Mur Blanc », l'Égypte bénéficierait de l'union, de la paix et de la sécurité (1). »

La prospérité de son peuple, le pharaon doit encore la créer par le privilège magique, qu'il tient de ses ancêtres les sorciers et les prêtres, de commander à la nature. Sir James Frazer a montré que, dans la plupart des sociétés primitives, on prête au roi le pouvoir de faire briller le soleil, tomber la pluie et germer les moissons. Ce pouvoir, on le prêtait au pharaon. Des traditions curieuses, conservées pendant toute la période historique, et des rites spéciaux, qui remontent à Ménès, nous en donnent la certitude. Les sorciers d'Égypte, au témoignage des contes populaires, ont eu, à toutes les époques, la prétention d'arrêter le cours des astres et des fleuves, de faire à volonté

(1) MORET et DAVY, pp. 168-170.

la nuit ou le jour, la pluie et le beau temps; nul doute que le pharaon, dont on disait, sous la XVIII^e dynastie, qu'il était « le maître des charmes magiques, celui à qui Thot lui-même avait enseigné tous ses secrets », ne fût estimé plus capable encore que n'importe quel magicien d'agir à son gré sur la nature (1).

Ainsi, rien qu'en prononçant les formules efficaces, le pharaon « nourrit » son peuple : il « préside aux provisions de tous les vivants. « De là, tous les tabou auxquels le pharaon est soumis. De là aussi les meurtres rituels auxquels les rois étaient exposés; c'était le danger pour le pharaon, dès qu'apparaissaient en lui les premiers symptômes de la vieillesse, ou à une date fixée d'avance, après douze, vingt, trente années de règne. On tuait le souverain en grande cérémonie et on lui substituait un jeune successeur. « Dans la plupart des cas, disent Moret et Davy, les rois sont parvenus à faire accepter des atténuations à ces coutumes, en déléguant, à leurs places, des victimes humaines ou animales : mais ces substitutions n'étaient tolérées que si les rites donnaient aux rois vieillis un renouveau de jeunesse et de santé (2). »

C'est ainsi que nous pouvons nous représenter l'évolution du magicien dans ses rapports avec le pouvoir public. Le magicien commence par les simples privilèges, toujours révocables, que donnent la primitive division du travail,

(1) *Loc. cit.*, p. 170.

(2) Il semble évident que l'influence des rois sur la nature ne s'arrêtait pas à leur mort. MM. Moret et Davy ont écrit là-dessus une page qu'on nous permettra de citer : « Même après la mort, le rôle du roi, vis-à-vis de son peuple, n'est pas fini; peut-être même devient-il plus important que pendant la vie sur terre. Le roi, qui est un dieu, ne saurait mourir : les textes des pyramides de la 6^e dynastie (vers 2500), qui s'inspirent de traditions très anciennes, disent (*Papi*, I, 1; 655) que la « mort du roi » n'est pas la « mort de toute mort »; par conséquent le roi entre, après le trépas, dans une vie surnaturelle, où il est l'intermédiaire des hommes morts vis-à-vis des dieux; il reste le protecteur, l'intercesseur, le magicien qui sauve les défunts comme il a sauvé les vivants. De là l'empressement du peuple à construire de splendides tombeaux pour défendre le corps royal de tout dommage et lui assurer des moyens d'existence convenables et éternels (*).

(*) MORET ET DAVID, *Des clans aux empires*, p. 176.

l'habileté professionnelle, une chance heureuse dans ses opérations. Puis, par une collaboration toujours plus intime avec le souverain, il devient le souverain lui-même, et finalement aboutit à une dictature qui s'exerce sur les pensées et les consciences, à une sorte de césarisme spirituel.

CHAPITRE VI

COMMENT LA RELIGION DÉCHOIT DANS LA MAGIE

Depuis quelque temps déjà, nous avons commencé de traiter la question qui est posée par le titre de ce chapitre. Si la multiplication des observances vaines, si la création toute spontanée d'une liturgie individuelle mécanique pour celui qui prie, si la propension à l'automatisme qui menace constamment de pénétrer la religion, si l'action de professionnels facilite le glissement de la religion dans son contraire, la religion ne porte-t-elle pas en elle-même la tentation constante de déchoir dans la magie?

Les idées qui inspirent la religion ne sont pas de celles qui se comprennent le mieux. Nous ne parlons pas de celles qui sont en conflit avec les sentiments mauvais montant du fond de l'homme; nous pensons à des idées plus abstraites, par exemple à celle de création; l'homme primitif y parvient sans difficulté véritable, par une application naturelle du principe de causalité, et nous ne pouvons pas, sur ce point, suivre complètement W. Wundt, d'après qui l'homme n'a pu commencer que par la causalité anormale; mais la conclusion à laquelle cette idée le conduit soulève bien des problèmes, qui dépassent de beaucoup la force d'une pensée qui n'est ni exercée, ni développée. L'idée d'un auteur du monde existant sans commencement ni fin n'est pas une idée dont la clarté s'impose immédiatement; elle se complique de problèmes qui, à travers les âges, ont inquiété et préoccupé toutes les générations successives. Du coup, un problème est posé, que les hommes ont toujours trouvé insoluble. Comment la cause première

peut-elle être en même temps la cause d'elle-même? Contre cette première obscurité, l'homme primitif ne pouvait pas ne pas s'achopper. Et, d'emblée, il devait être sollicité de faire cette économie de l'effort intellectuel qui a dû être sa tentation de toujours. C'est la peur de cet effort qui est la cause première de la magie, alors qu'elle n'existe pas encore.

En second lieu, il faut noter l'importance qu'ont immédiatement quelques personnalités. Comme l'a remarqué M. Dussaud, il est probable que l'individu, dans les sociétés primitives, a occupé une place plus considérable que dans les temps modernes. Une personne isolée, entourée d'un certain nombre de disciples dominés par l'idée de son autorité, a exercé probablement sur la pensée de ceux qui s'étaient groupés autour d'elle, une influence profonde. Alors, la question est de savoir ce que cette personne aura imaginé. Les créations de son esprit ont toutes chances de se propager autour d'elle. Il est difficile de ne pas croire que, dans des groupes primitifs, des individus plus sagaces ne gagnent quelque autorité. Leur imagination trouve donc plus facilement créance, surtout s'ils sont conteurs diserts.

« A côté d'eux, dit le R. P. Pinard de La Boullaye (1), se rencontrent déjà, dans les sociétés les plus primitives, des praticiens qui sont très aptes à introduire des innovations. Ce sont, chez les Paléo-australien, les médicastres (*medicine-men*); chez les Paléo-asiates et les Paléo-américains, les chamanes (ou prêtres-sorciers). Leur refuser toute originalité est bien impossible, puisqu'ils n'ont de raison d'être que comme spécialistes ou experts de la médecine, de la divination et de la magie; une mise en scène habile et des allégations merveilleuses (sur leurs rapports avec les défunts, les esprits, les démons ou les dieux (2), sont une condition essentielle de leur crédit et de leur suc-

(1) R. P. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, t. II, pp. 423-424.

(2) Nous ajouterons (sur les voyages qu'ils prétendent avoir faits dans des mondes inconnus).

cès; il n'en faut pas plus pour stimuler leurs facultés d'invention. »

D'ailleurs, il est clair que ces inventeurs d'idées nouvelles apparaîtront à beaucoup de ceux qui les entourent comme des protecteurs plus efficaces et moins exigeants. Par exemple, l'Être suprême commandera à tous les initiés : « 1° d'écouter les vieillards et de leur obéir; 2° de partager tout leur avoir avec leurs amis; 3° de vivre en paix avec leurs amis; 4° de ne pas entrer en relation avec des jeunes filles et des femmes mariées; 5° d'observer les défenses concernant les aliments, jusqu'à ce que les vieillards les en dispensent (1). »

Il ne s'agit ni de se représenter la réalité australienne comme une idylle douceuse qui rappellera la légende ridicule et périmée du XVIII^e siècle, relative au « bon sauvage », ni de reproduire les vues d'un évolutionisme aujourd'hui de plus en plus abandonné, ni de vouloir à tout prix que les Australiens aient débuté par des mœurs terriblement grossières. Il est évident que si l'Être suprême n'est pas une invention de l'école de Lang — et il semble qu'elle ne le soit pas, — des prescriptions comme celles que rapporte Howitt sont directement opposées à l'égoïsme naturel à l'homme. Des protecteurs qui n'auront pas cette exigence et qui indiqueront d'autres moyens pour gagner la faveur des puissances invisibles, auront vite leur réputation faite. Leurs clients seront très vite prêts à accepter bouche bée ce qui leur est dit et enseigné : la facilité avec laquelle ils le croiront aura sa répercussion sur ceux dont ils ont accepté la réputation; la foi de leurs auditeurs gagnera maintenant les sorciers eux-mêmes; et au milieu de la faveur qu'ils obtiennent, que deviendra la foi dans l'Être suprême? C'est que ces protecteurs nouveaux, très proches de leurs clients, apparaîtront aux hommes beaucoup plus accessibles aux requêtes prêtes à surgir.

(1) HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, pp. 632-633. P. SCHMIDT, *L'Origine de l'Idée de Dieu*, pp. 79 et 90.

Cette diffusion de la magie consiste d'abord en quelques solutions pratiques des problèmes spéculatifs; mais la spéculation est un exercice bien fatigant pour des cerveaux indolents et paresseux.

A côté de ces solutions, il y a quantité de recettes pratiques, ou plus ou moins corrompues par des fraudes habiles, et il est beaucoup plus aisé de se passer les uns aux autres ces recettes, que les solutions de problèmes sur lesquels la pensée ne se tourmente guère. Les applications de la magie par sympathie, ou par contact, sont choses qui paraissent naturelles et nullement étonnantes. Elles seront facilement crues; dès que l'un des principes de la magie est admis, les autres suivent très aisément : c'est affaire de temps.

« Dans de telles conditions », dit le R. P. Pinard de La Boullaye (1), « on ne peut s'étonner de constater, ni dans les civilisations que nous venons d'étudier, ni dans celles qui les suivent dans l'ordre des temps, une floraison de rites et de mythes peu conciliables avec la foi monothéiste, ni faire argument d'un effacement actuel du Créateur, pour nier qu'il soit proprement dieu, ou qu'il appartienne à la couche archaïque des traditions. C'est l'absence de ces mythes et l'éclat immaculé d'un Créateur éternel qui seraient singuliers. »

Mrs. Parker, dans son ouvrage : *The Euahlayi Tribes*, qui nous fait pénétrer dans l'intimité d'une tribu australienne, nous prouve que la morale des Australiens n'est pas seulement sociale, et que l'on n'attend pas, pour en communiquer les prescriptions à la jeunesse, le temps où « les jeunes gens prendront leur place dans le système social comme un élément plus qu'accessoire. » Les berceuses que Mrs. Parker a données en disent long.

La publication de ces détails n'a pas fait plaisir à tout le monde. Sidney Hartland a trouvé déplaisant que Lang, en énumérant les prescriptions de cette morale, ait mis cha-

(1) R. P. PINARD DE LA BOULLAYE, *loc. cit.*, p. 424.

cune d'elles en parallèle avec une loi du Décalogue, ou avec un autre précepte biblique. Le premier de ces commandements, dit-il, « d'écouter les anciens et de leur obéir », a aussi peu à faire avec un précepte du Décalogue qu'avec la loi sur la vaccination. Ce commandement se donne précisément à l'époque où les jeunes gens sont affranchis de la puissance paternelle et entrent dans la tribu comme membres autonomes. Cette loi se rapporte à la tradition des membres anciens de la tribu, et l'enseignement de cette loi par les anciens n'est qu'un acte d'égoïsme pour maintenir leur pouvoir par les commandements et les menaces qui s'y rattachent, pour se réserver certains aliments et s'assurer de la possession de leurs femmes. Ces objections sont inspirées par des hypothèses *a priori*. Les faits tiennent un autre langage. Il est clair que les défenses d'aliments qu'on y impose n'ont pas tant pour but de procurer aux anciens des aliments plus nombreux et plus exquis, que d'accoutumer la jeunesse à se vaincre soi-même. Par rapport à la possession des femmes, Hartland doit lui-même avouer que, chez les Australiens dont il s'agit, ce ne sont pas les parents qui fiancent leurs enfants. Le jeune homme se déclare lui-même à la jeune fille qu'il recherche, et celle-ci a toute liberté d'accepter ou de rejeter cette demande. Dans les mystères que célèbrent ces Australiens, la bonté envers les vieillards et les faibles est enseignée comme un commandement de l'Être suprême; il ne peut pas être question ainsi de l'égoïsme des anciens. Il n'est pas plus exact que, par l'initiation, le jeune homme soit affranchi de tous ses devoirs envers ses parents. Même marié, il doit transmettre à ses parents, et aux parents de sa femme, la meilleure part des produits de sa chasse. De tous ces documents, il ressort qu'une observation consciencieuse de ces lois sur les aliments peut imposer à l'individu de grands sacrifices. Mais les indigènes vont encore au delà. Howitt nous rapporte des faits qui méritent d'être universellement connus.

« Si, chez les Wurrunjéris, un homme devient si vieux qu'il ne peut plus marcher, son fils ou le frère de sa femme, ou le mari de sa fille le portent de campement en campement... J'ai connu plusieurs cas de ce genre, y compris plusieurs cas chez les Kurnaïs, où des maris transportaient leurs femmes quand celles-ci étaient trop âgées ou trop malades pour pouvoir marcher. »

(. M. Andrew Lang, qui a découvert le premier le monothéisme relatif des primitifs, n'a pas hésité à se poser lui-même cette question : comment l'humanité entière pouvait-elle oublier la religion pure par laquelle elle avait commencé? Il ne s'est pas contenté de se poser cette objection; il a voulu y répondre. Il explique les faits de la façon suivante : « Je rends responsable de cette dégénérescence les commodités que l'animisme, une fois développé, offrait à l'homme mauvais. Un créateur moral, qui n'a pas besoin de dons, est insensible au plaisir comme à la douleur; il n'aidera aucun homme livré aux enchantements magiques, ou qui, dans sa méchanceté, veut produire des maladies par la magie. Des esprits, au contraire, ou des dieux-esprits qui ont besoin de nourriture et de sang, forment une société corrompue, mais utile à l'homme. Il était sûr que, pour eux, il négligerait d'abord cette idée d'un Créateur, qu'il le considérerait ensuite comme le chef de cette canaille vénale d'esprits et de dieux, et lui offrirait des sacrifices comme à eux. C'est précisément ce qui est arrivé. Si nous ne devons pas appeler cela une dégénérescence, quel nom faudra-t-il lui donner? Elle peut être une théorie vieille, mais les faits, cette fois, sont du côté de cette vieille théorie. En attendant, la civilisation matérielle avait progressé; les arts et les métiers s'étaient formés, des castes et des corps de métiers se constituèrent, et chacun avait besoin d'un dieu. A cette époque de la civilisation, les destinées de l'État et les intérêts d'un clergé riche et puissant étaient engagés au maintien du vieux système animiste qui n'était pas moral. Ce fait s'observe à Cuzco, en Grèce

et à Rome. Ces considérations populaires et politiques sur les destinées de l'État, cet égoïsme sacerdotal bien compréhensible, ne pouvaient être balayés que par le monothéisme éthique du christianisme ou de l'Islam. Nulle autre puissance ne pouvait obtenir ce résultat. Pour le christianisme, le facteur central et le plus puissant parmi tous les autres était, en dehors de la vie et de la mort de Jésus-Christ, le monothéisme éthique de la religion hébraïque de Yahvé (1). »

Lang a ajouté à ces considérations une hypothèse à laquelle il tient sur l'origine de la prière et du sacrifice. Il fait remarquer que les êtres suprêmes des races inférieures ne possédaient ni temples, ni images, qu'ils n'étaient pas non plus objets d'un culte, et qu'on ne leur adressait presque pas de prières. C'est un détail dont on s'est emparé pour dire que ces êtres suprêmes n'étaient pas véritablement des dieux. Pourtant, ils exigeaient un certain culte, et ce culte leur était rendu. Il consistait d'abord, et essentiellement, en l'obéissance à leurs commandements, en une vie vertueuse, — par où il faut entendre conforme aux prescriptions élémentaires de ces êtres primitifs, — et probablement aussi quelques rites solennels en faisaient partie. Il note cependant quelques exceptions à cette règle, principalement quand il s'agit des sacrifices, et surtout des prières. Aux exemples que Lang a cités lui-même, le P. Schmidt joint celui des Anas et des Akposos du Togo, dans l'Afrique occidentale. D'autre part, il lui accorde que, tout spécialement pour les Australiens, on ne connaît chez eux aucun sacrifice ni aucune prière.

Lang fait dériver l'origine des sacrifices du culte des ancêtres. Il se fonde sur ce que les sacrifices ne seraient, au commencement, que des aliments dont, d'après l'idée des sauvages, l'âme des défunts a besoin dans l'autre monde. Si ce ne sont pas des aliments, ce sont encore des hommes,

(1) Andrew LANG, *The Making of Religion*, pp. 257-258.

des esclaves, des femmes, qui doivent les suivre dans l'au-delà. En leur envoyant tout cela dans l'autre monde par la destruction de la forme terrestre, on se met à couvert des tracasseries que les esprits des défunts exerceraient contre les vivants; on les apaise, on gagne leur bienveillance, leur secours. En répétant ces dons, ceux-ci deviennent habituels, et, en d'autres occasions, s'attirent les bonnes grâces des esprits. On ne pouvait pas offrir de semblables dons à l'Être suprême, pour une raison bien simple : il n'était jamais mort. D'ailleurs, dans sa toute-puissance, il possédait déjà tout, et comme on le considérait comme juste, il ne se laissait pas déterminer par des pratiques qui ne sont pas en harmonie avec sa justice. Et ces deux circonstances : l'incapacité d'être influencé par des dons, et l'indifférence des hommes dans les affaires de la morale, devaient rendre particulièrement précieux le culte des ancêtres; on se tourna vers lui de plus en plus. L'Être suprême se trouva donc progressivement relégué à l'arrière-plan, ou, s'il voulait conserver sa position, il devait descendre au niveau des esprits des ancêtres, et agréer également des sacrifices (1).

Il est remarquable que chez tous ces peuples non-civilisés, la prière est peu habituelle. Elle est notamment rare dans la civilisation arctique des Samoyèdes et des Koryales. Elle est aussi courte que rare: «Étant donnée la grande bonté de l'Être suprême, disent les Kamilaroi, il n'y a pas lieu de l'importuner de fréquentes prières, comme font les Blancs. » Ils font d'ailleurs remarquer que la fréquence de ces prières n'influe guère sur la moralité des Blancs.

Quand la prière fait son apparition dans d'autres tribus, par exemple chez les Négrilles du Congo français, chez les Californiens du centre nord, chez maintes tribus algonquines, chez les Fuégiens Yamans, c'est la prière d'actions de grâces que l'on trouve. Les actes de prières sont particu-

(1) P. SCHMIDT, pp. 114 et 115.

lièrement difficiles à repérer chez ces peuples primitifs. Nous pouvons être sûrs qu'ils ont dû complètement échapper à maints observateurs dont les relations nous présentent telle ou telle tribu comme ignorant la prière. C'est, par exemple, la prière intérieure et sans paroles, et la prière par gestes, accompagnée tout au plus de l'articulation. Cette prière, purement intérieure, souvent accompagnée d'une forte concentration de l'âme, s'observe, par exemple, chez les Esquimaux primitifs, chez les Algonquins, chez les Semang, chez les Boschimen. Tout progrès de la magie, chez ces peuples, est lié à une dégénérescence du sentiment religieux.

En somme, étudiée sous l'angle où nous l'avons entreprise, la critique des rapports de la Magie et de la Religion est une façon de pénétrer les préoccupations les plus profondes de chaque milieu donné. Une question se pose donc pour nous : serait-il impossible de pousser cette étude plus loin? Ne peut-on avoir l'espoir de trouver une contre-épreuve historique de ce qui nous apparaît comme la loi de ces rapports entre la magie et la religion? C'est ce que nous allons essayer de tenter.

QUATRIÈME PARTIE

CONTRE-ÉPREUVES HISTORIQUES

1. *Le Mazdéisme sacerdotal. — L'Égypte immuable.*
2. *Grandeur et déchéance d'une religion il y a trois mille ans.*
3. *Magie et religion en Grèce. — Croyances primitives.*
4. *Survivance de la religion la plus archaïque.*
5. *La révolution spirituelle d'Eleusis.*
6. *L'orphisme.*
7. *Le culte des images.*

CHAPITRE I

LE MAZDÉISME SACERDOTAL

L'ÉGYPTE IMMUABLE

Nous allons essayer de mettre la théorie générale à laquelle nous sommes parvenus en face de faits historiques, et d'entreprendre ainsi une sorte de contre-épreuve.

Nous commencerons cette revue des religions par celle qui montre le plus de spiritualité : le *mazdéisme*. La doctrine de Zoroastre est certainement une de celles qui concède le plus, et avec le plus de sincérité, à la vie intérieure. Avec M. Segond, nous avons reconnu que l'*Avesta* attribue une grande importance à l'« intention », qu'il rejette le péché et la souillure involontaires, que la fameuse formule du *Patet*, pour être efficace, doit être répétée par le mourant lui-même, et que sa récitation par les prêtres ne suffit pas à garantir le pécheur de l'enfer. Il y a donc là un élément de piété personnelle, un cas particulier de sentiments mystiques. Et pourtant, se rencontrent dans le *parsisme* un certain nombre de faits auxquels on prête une sorte d'influence que nous ne pouvons pas ne pas appeler magique. Le mazdéisme connaît un système de pénitence extrêmement généreux. Presque tous les péchés et tous les crimes peuvent être effacés par la prière, la pénitence et les purifications.

Ces diverses règles avaient pour résultat de rendre la piété des laïques plus facile, et de mettre tout pouvoir aux mains des prêtres. Certains péchés sont si intimement liés au royaume du mal que le pécheur est déjà devenu un démon en ce monde. Pour tous les pécheurs, d'après

le *Vendîdâd*, il n'y a pas de réparation. Le dogme de la pénitence dans le *Vendîdâd* a subi un long développement, et a apporté dans la pratique et dans la croyance elle-même de grands changements.

D'après le *Vendîdâd*, cinq péchés sont énumérés qui sont mortels : le quatrième de ces péchés ne semble pas pouvoir être lavé, puisque aucune pénitence spéciale n'est nommée en même temps, comme pour les péchés moins graves. Mais, ailleurs, une pénitence d'un genre ancien, parce qu'elle implique des sacrifices d'animaux, est donnée pour ce péché.

En tout état de cause, le *Vendîdâd* connaît encore des pécheurs pour lesquels le paradis est irrémédiablement fermé. Le précepte que tous les péchés, même les pires, peuvent être effacés par la pénitence, est valable sous la seule condition qu'il soit commis par un *non-mazdéen* qui, depuis, a accepté la vraie religion. Alors, la religion efface toutes les transgressions (1).

Celui qui se soumet à la pénitence se fait « un viatique pour le monde des hommes pieux » ; celui qui ne fait pas pénitence se fait « un viatique pour le monde ténébreux des impies, qui a pour origine les ténèbres ».

L'*Asem Vohû*, une des formules sacrées, récitée sur un lit de mort, a une efficacité immense. Mais il y a un cas où elle a une valeur encore plus grande : c'est lorsque l'homme qui la lit se détourne en même temps des mauvaises pensées, des mauvaises paroles, des mauvaises œuvres, c'est-à-dire lorsqu'un *non-mazdéen*, un hérétique, se convertit au mazdéisme. Du reste, d'autres passages qu'on lit au moment de la mort ont le pouvoir de sauver de l'enfer celui qui les lit.

Les Mazdéens primitifs affectaient une séparation tranchée entre les bons et les méchants. La littérature des *Gâthas* appartient à « l'âge héroïque » des religions ; elle

(1) Nathan SÖDERBLOM, *La Vie future d'après le Mazdéisme*, pp. 120-121.

ne connaît pas d'accommodements avec l'éternité, « Nulle considération utilitaire ne rendait l'accès plus facile pour ceux qui avaient transgressé ces conditions. L'*Avesta* postérieur est déjà très différent. La félicité est de plus en plus facile à atteindre. Les théologiens de l'*Avesta* ne pouvaient pas supporter la pensée que tant d'hommes fussent dans les tourments, quoique ces tourments ne durassent éternellement pour personne. « Peut-être, dit M. Söderblom, un autre intérêt, plus clérical qu'humain, a-t-il aussi joué un rôle : c'était le désir d'employer la puissance de la communauté et son influence. Au temps des Sassanides, il y eut des gens très nombreux qui avaient besoin qu'on leur ouvrit les portes du ciel plus grandes. »

Pour les nouveaux théologiens, les sacrements effacent tous les péchés; mais si l'on commet à nouveau le péché, la satisfaction est annulée. Si le mourant n'a pas la force de lire lui-même l'*Asem-Vohû*, ses amis doivent le lui faire répéter mot pour mot. Si le mourant doit aller en enfer, cette pratique a pour résultat de le faire entrer dans l'état intermédiaire; s'il doit être dans l'état intermédiaire, cette pratique le fait entrer dans la félicité. S'il avait déjà mérité le paradis, elle le fait entrer dans le ciel le plus élevé. Même le plus grand pécheur peut entrer dans le séjour des hommes pieux, s'il se repent de son péché et s'il se soumet aux ordonnances des prêtres, à l'égard de son corps et à l'égard de ses biens. Ce qu'on trouve là, c'est un vif désir d'assurer, au moyen de la communauté, le salut de tous.

L'étude que l'on vient de lire ne montre pas la religion descendant dans la magie. Aucune des formules visées ne se donne comme ayant une puissance occulte surnaturelle. Mais ceux qui se servent d'elles en détournent le sens, mettent en elles une confiance qui n'est pas indiquée par la doctrine. En somme, il y a là une application des principes psychologiques qui mettent en lumière l'action du sacerdoce, c'est-à-dire des professionnels des actes culturels.

Religions égyptiennes.

La religion égyptienne s'étend sur une durée d'environ trois mille ans. Il n'est pas difficile de se représenter que, durant tout ce laps de temps, cette religion s'est souvent transformée. Pour savoir ce qu'elle est devenue, nous passons à l'époque de l'influence grecque. Cette influence s'est exercée de bonne heure. Les Grecs prenaient du service militaire à titre de mercenaires; et, partout, grâce à leur activité et à leur adresse, ils savaient s'insinuer dans les bonnes grâces de la population à laquelle les rattachaient par mille liens les rapports d'affaires. Sous Amasis, ils avaient été capables de fonder, en Égypte, une ville à eux, la riche Naucratis, qui était ouverte à toutes les races. Quand Hérodote visita le pays, il put constater que ses habitants étaient complètement habitués à ces hôtes. Plus tard, après la conquête d'Alexandre, en 332 avant Jésus-Christ, l'esprit d'entreprise commerciale avait achevé ce qui se préparait depuis longtemps. La grande majorité du peuple n'en resta pas moins fidèle à sa nationalité, et surtout à la religion de ses ancêtres. Les Égyptiens avaient de tout temps eu la réputation d'un peuple très religieux; ils le restèrent. On peut même dire avec Erman qu'ils s'attachaient à leurs croyances avec plus d'ardeur qu'ils n'en avaient jamais témoigné. La religion égyptienne reçut une influence étrangère, mais, au lieu de reculer devant cette influence, elle fit des progrès, et les dieux de l'Égypte trouvèrent de nouveaux adorateurs parmi la population grecque.

Pourtant, la transformation de la religion fut plus profonde qu'on ne se le figure.

Cette transformation n'est pas seulement extérieure. Les prêtres maintenaient ferme les formes traditionnelles de leur culte. Ils ne faisaient aucune concession, et ils s'appliquaient, pour la construction des temples, à suivre les plans

d'autrefois. Denderah, par exemple, fut bâti sur un plan qui remontait à Chéops. Même similitude pour les inscriptions à Abydos. On a vite constaté que les noms des dieux adorés sont restés les mêmes : un très petit nombre de faits relatés montrent que les cérémonies ne sont pas modifiées; que les listes d'offrandes et la teneur du rituel ne sont pas corrigées. Malgré tout cela, des différences profondes se laissent remarquer : lorsqu'on manque d'encens pour une cérémonie, il n'y a plus de marchands d'épices pour le fournir une fois qu'est passée la limite du territoire sacré. Il fallait que des inscriptions marquent toutes les particularités du culte, fixent les endroits où les processions devaient s'arrêter, quels actes elles devaient faire, quelles hymnes devaient être chantées, quelles formules de prières devaient être prononcées; et voilà pourquoi les inscriptions nous instruisent si bien sur les détails du culte. La langue dans laquelle ils écrivaient ne pouvait être entendue par les profanes : « c'est une littérature trimillénaire où les prêtres avaient assemblé les mots. Ils se plaisaient maintenant à faire figurer dans leurs inscriptions toutes les expressions que personne ne connaissait plus. La foule ne comprenait pas l'interprétation qui en était donnée en passant. La langue même dans laquelle chantaient et priaient les prêtres lui restait inintelligible. Mais précisément ce qui restait incompris passait pour rendre l'impression encore plus profonde ». « Le contraste, dit Erman, entre le monde ancien, qui était sacré et vénérable, et le monde moderne profane et bruyant; entre les prêtres dans leurs costumes anciens et les policiers grecs et les fonctionnaires romains, ne pouvait qu'affermir le peuple dans la crainte et le respect de sa foi ancienne. » Toutes ces cérémonies passaient pour avoir par elles-mêmes des effets occultes.

Les gestes de la religion égyptienne ont toujours été les mêmes. Ses rites se sont répétés fidèlement; ses prières ont été immuables. A quelque point de développement qu'on la saisisse, elle apparaît toujours avec le même aspect.

Un noble de la XII^e dynastie dont le tombeau est dans la nécropole qui dépend de la pyramide de Kephren, résume les privilèges qu'il a en ces termes : « L'ami du roi repose en paix comme un Imakhou; il n'y a pas de tombeau pour celui qui se rebelle contre S. M.; son corps est jeté à l'eau... » Ce don d'un tombeau a ses conséquences : le roi permet à ses « privilégiés » d'imiter les rites magiques dont il use lui-même pour survivre après la mort. Les Imakhou, d'ailleurs, n'ont accès, comme il sied, qu'à une vie d'outre-tombe de seconde catégorie, pour maintenir la distance entre le roi et ses sujets, dans l'au-delà comme sur terre. Le roi révèle donc à son entourage les rites de « l'ouverture de la bouche », et la spiritualisation qui feront revivre la momie et la statue comme corps éternel. Pour l'alimentation des défunts, le roi ajoute à ses dons d'offrandes réelles le droit d'user des formules par lesquelles des vivres fictifs, mais animés d'une existence magique, apparaîtront perpétuellement sur la table d'offrandes dans les tombeaux.

« Le rituel, à proprement parler, n'était pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques. Les fidèles imposaient par la prière, ou même par la menace, leurs volontés aux dieux. Ceux-ci étaient contraints d'obéir sur-le-champ à l'officiant, si la liturgie était exactement accomplie, si les incantations et les paroles opérantes étaient récitées avec l'intonation juste. Le prêtre instruit avait une puissance presque illimitée sur tous les êtres surnaturels qui peuplaient la terre, les eaux, l'air, les enfers et les cieux. Nulle part on ne maintint moins la distance qui sépare l'humain du divin; nulle part la différenciation progressive qui éloigna partout la magie de la religion, ne resta moins avancée. Elles demeurèrent si intimement associées jusqu'à la fin du paganisme qu'on a peine parfois à distinguer les textes qui appartiennent à l'une ou à l'autre (1). »

(1) Franz CUMONT, *Les religions orientales*, pp. 277-278.

M. Cumont a remarqué que, « malgré le nombre énorme d'années qui les séparent, les livres sacrés de l'époque gréco-romaine reproduisent fidèlement les textes gravés, à l'aube de l'histoire, sur les parois des pyramides. On accomplit encore sous les Césars, avec un souci scrupuleux, les antiques cérémonies qui remontent aux premiers âges de l'Égypte, et dont le plus petit mot et le moindre geste ont leur importance.

« Le rituel et l'idée qu'on s'en faisait étaient immuables... Le clergé des temples latins d'Isis et de Sérapis était organisé comme l'était celui de l'Égypte à l'époque ptolémaïque.

« Tout d'abord, comme dans la vallée du Nil, il faut célébrer un service quotidien. Les dieux égyptiens ne jouissaient que d'une éternité précaire; ils étaient sujets à la destruction et soumis aux besoins. Selon une conception très primitive, qui s'est toujours maintenue, chaque jour, sous peine de périr, ils devaient être nourris, habillés, vivifiés. Ainsi s'imposa la nécessité d'une liturgie qui fut sensiblement la même dans tous les nomes, qui resta en usage durant des milliers d'années et dont la fixité s'opposa à la multiplicité des légendes et des croyances locales.

« Cette liturgie quotidienne, traduite en grec, puis peut-être en latin, et adaptée par les fondateurs du Serapeum à des besoins nouveaux, est fidèlement suivie dans les temples romains des dieux alexandrins. La cérémonie essentielle est restée « l'ouverture » (*apertio*) du sanctuaire, c'est-à-dire qu'à l'aube on découvrait aux fidèles la statue de la divinité, enfermée dans le naos, qui était clos et scellé la nuit. Puis, toujours comme en Égypte, le prêtre allumait le feu sacré et faisait des libations d'une eau qui passait pour être celle du Nil déifié, en psalmodiant les hymnes d'usage, accompagnées par le son des flûtes. Enfin, « debout sur le seuil — selon la traduction littérale d'un passage de Porphyre, — il éveille le dieu en l'appelant en langue égyptienne. » Le dieu est donc, comme sous les Pharaons,

ranimé par le sacrifice et, à l'appel de son nom, il sort de son sommeil. Le nom est, en effet, indissolublement lié à la personnalité; celui qui sait prononcer le vrai nom d'un individu, ou d'une divinité, se fait obéir d'eux comme un maître de son esclave. De là la nécessité de conserver la forme originale de ce vocable mystérieux. L'introduction d'une foule d'appellations incompréhensibles dans les incantations magiques n'a pas d'autre motif.

« Il est probable que, chaque jour aussi, comme dans le rituel égyptien, on procédait à la toilette de la statue, on l'habillait, on la coiffait. L'idole était couverte de vêtements somptueux, chargés de bijoux et de gemmes.

« Toute la matinée, depuis le moment où une acclamation bruyante avait salué le lever du soleil, les images des dieux étaient offertes à l'adoration muette des initiés. L'Égypte est le pays d'où la dévotion contemplative a pénétré en Europe. Puis, dans l'après-midi, se célébrait un second service, qui était celui de la clôture du sanctuaire (1). »

La différence entre la magie et la religion se laisse établir moins clairement que partout ailleurs. La magie se développe avec une base religieuse; ce sont souvent les dieux qui ont indiqué aux hommes par quelles formules, par quels rites ils peuvent être vaincus. Le corps d'Osiris avait été sauvé de la putréfaction par le réseau de bandelettes. Isis acheva l'œuvre par son art magique : les formules, les charmes sortis de sa bouche (créatrice comme celle de tout dieu), transformèrent le cadavre en corps éternel : ce fut la première momie. Une inscription fait revivre devant nous la scène au cours de laquelle Isis, par ses flatteries, en un mot par son habileté, obtient de Thot le nom avec lequel elle le dominera.

Par le moyen des formules, on a mis des vivres (fictifs mais animés d'une existence magique). A mesure qu'on profère le nom des choses, on les crée. C'est ainsi que « les

(1) *Loc. cit.*, pp. 141, 142, 143, 144.

Imakhou créent à volonté les offrandes en nombre infini dont le « menu du roi » énumère les noms sur les murs des temples (1). »

Cet art des magiciens était fait de beaucoup de mépris pour la foule ignorante qui ne comprenait rien à ce culte de bateleurs. Quand le roi s'ennuyait, on lui « réjouissait le cœur » en lui faisant entendre des chanteurs accompagnés de flûtes et de harpes, ou bien en lui faisant voir, au rythme des crotales, les danses de sveltes adolescentes, ou bien des pygmées qu'on lui avait ramenés du Soudan. D'autres fois, c'est un sorcier qui se présente devant Sa Majesté, et qui exécute des tours prestigieux tels que de se faire suivre d'un lion sans laisse, ou « remettre en place des têtes coupées ». Ce mépris en dit long sur la magie égyptienne. Sans doute, un moment viendra où une sorte de révolution démocratique s'accomplira en Égypte. A ce moment-là, « la doctrine osirienne prend un développement général et devient la religion qui, vraiment, relie toutes les classes de la société égyptienne (2). »

Les « secrets de la cour », c'est-à-dire les secrets magiques, ont été divulgués; les incantations des magiciens ont été livrées à la curiosité avide du public, et les plébéiens ont connu les formules qui donnent accès au tribunal divin et à l'existence céleste auprès des dieux. Mais cette démocratisation n'empêche pas la magie de consister essentiellement dans des secrets que des initiés se transmettront; ils sont toujours des secrets, et leur nature n'est pas changée. C'est là ce qui caractérise la magie égyptienne jusqu'à sa fin, et en admettant qu'elle ait eu une fin. Nous sommes loin de la magie mazdéenne, et, pourtant, c'est un même principe qui agit. L'aristocratie des prêtres ne peut pas être donnée comme une aristocratie de gens qui savent réellement des secrets; c'est un peu une aristocratie de

(1) *Loc. cit.*, pp. 230-232.

(2) *Loc. cit.*, pp. 292, 293.

charlatans qui méprisent le grand public et se moquent souvent de lui.

Les Ptolémées avaient donné à la religion égyptienne une forme littéraire et artistique capable de séduire les Grecs, mais le fond de la religion restait le même. La zoolâtrie, l'adoration des oignons et autres choses du même genre, pouvaient devenir l'objet de vives railleries. « O! sainte population, s'écriait Juvénal, dont les dieux naissent même dans les potagers (1)! » Cicéron n'était pas moins sévère : « Comment donc nous figurer un dieu qui ne fait nul usage de la raison? Je vois... jusqu'où s'égarent... les Égyptiens : ils ont consacré presque toutes sortes de bêtes. » (*Omne fere genus bestiarum consecraverunt.*) (2).

Ce dédain inspiré aux Grecs et aux Romains, les prêtres égyptiens l'éprouvaient pour leur compte, et ils en accablaient la foule. Ils provoquaient des persécutions locales et improvisées telles que celles de 59, 58, 53, 50 et 48 avant Jésus-Christ, où le Sénat fit renverser les statues du dieu égyptien. Introduits à Rome dès le II^e siècle par des esclaves et des marchands, les Mystères osiriens furent consacrés, en 38 après Jésus-Christ, par Caligula, qui construisit le grand temple d'Isis, plus tard établi au cœur même de Rome par Domitien. Ils devinrent presque religion d'État, si l'on songe que, d'après Apulée, le prêtre isiaque « priait pour le souverain ». Cette popularité de la religion syncrétiste indignera Tertullien : « La terre entière à présent jure par Sérapis, disait-il. Cette magie est devenue très populaire. » Horace ne rapporte-t-il pas que les mendiants tâchaient d'apitoyer les passants en invoquant Osiris(3)? N'est-ce point la preuve qu'Osiris était connu, et même qu'il avait la faveur de la foule? La zoolâtrie était presque devenue un dogme : un Romain qui avait tué un chat par mégarde, fut mis à mort par le peuple. Il faut

(1) JUVÉNAL XV, 10.

(2) De Nat. Deorum, III, 15.

(3) HORACE, *Épîtres*, I, 17, 53.

qu'ait été bien grande la renommée de la religion égyptienne. L'assurance de l'immortalité fut la cause de ce grand succès. Preuve en est l'abondance des petites figurines émaillées d'Osiris que l'on trouve dans les tombeaux de l'époque romaine, et qui étaient autant d'amulettes agissant d'une façon surnaturelle (1).

(1) *Revue archéologique*, 1865, p. 72.

CHAPITRE II

GRANDEUR ET DÉCHÉANCE D'UNE RELIGION IL Y A TROIS MILLE ANS

Comment une religion, pénétrée tout d'abord de sentiments très élevés et émouvants, peut-elle déchoir dans la pure magie ? C'est ce que laisse voir celle de l'Assyro-Babylonie.

Les documents sur cette religion ne sont guère connus que depuis le milieu du siècle dernier. Les fouilles anglaises poursuivies à Koyounjik ont exhumé, en 1854, la bibliothèque d'Assourbanipal. Ce monarque montra, durant tout son règne (milieu du VII^e siècle avant notre ère), la préoccupation de réunir et de faire recopier les documents religieux ou littéraires des siècles antérieurs. Les scribes avaient soin d'apposer, à la fin de leurs copies, la formule officielle : « Selon l'antique exemplaire. » Ce n'était pas là une fiction littéraire. Dès longtemps avant l'époque d'Assourbanipal, les prêtres de Chaldée avaient rédigé et compilé les légendes religieuses de leur pays. Le British Museum a édité déjà un groupe de ces légendes dont l'écriture et la langue sont antérieures à Hammourabi (un peu plus de vingt siècles avant Jésus-Christ). Nous avons un fragment du récit du déluge, qui appartient au temps d'Ammizadougga, le quatrième successeur de ce roi. Intéressant en lui-même et par son origine, ce texte l'est encore par sa haute antiquité. Il remonte à la première dynastie de Babylone, vers le début du deuxième millénaire avant Jésus-Christ (1);

(1) *Choix de textes religieux*, par DHORME, p. 120.

la légende elle-même est plus ancienne encore, puisque le texte n'est qu'une copie d'un autre déjà mutilé, et des débris qui nous restent du mythe d'Etana remontent à une date peu éloignée du milieu du troisième millénaire avant Jésus-Christ.

On peut se demander si Hammourabi n'avait pas fait, pour la littérature, ce qu'il fit pour le droit, et s'il n'existait pas, à son époque, de véritables collections de textes religieux. En tout cas, la haute antiquité des traditions conservées par ces textes ne peut être sujette à contestation, pas plus que l'influence exercée par elles sur les peuples en rapport avec la Babylonie. Depuis que nous avons pu pénétrer assez avant dans l'intimité religieuse et politique d'Hammourabi, la connaissance de cette littérature sumérienne a singulièrement progressé. Une collection complète des hymnes sumériens du Louvre a été achevée par M. H. de Genouilhac. Les hymnes en l'honneur des rois de Sumer sont incontestablement les plus remarquables; ils nous font connaître l'idéal moral des Sumériens, qui se dégage des éloges de leur souverain. Ils nous renseignent, non seulement sur leurs conceptions religieuses, mais aussi sur leurs œuvres politiques, parfois sur leur activité sociale et économique.

Ce qui ressort de cette littérature gravée sur les briques d'argile, c'est que l'écriture est beaucoup plus ancienne qu'on ne le supposait autrefois. Le scribe apparaît souvent derrière ces hymnes, et il se garde d'oublier la personne des sages de Sumer.

« Dans la maison des tablettes, demeure où tout prend naissance, on lit sans relâche; la main du jeune scribe est formée; l'argile est gravée; Nisaba, la maîtresse de lumière, ouvre son entendement, perfectionne sa main, le fait progresser dans l'art du scribe. »

Devant une telle insistance, M. H. de Genouilhac se demande s'il n'est pas permis de croire à une véritable réforme de l'enseignement entreprise par les rois d'Isin,

à une impulsion donnée par eux, comme plus tard par Assurbanipal, à la formation des scribes du temple. D'autres textes font aussi l'éloge de la déesse de l'écriture.

Toute cette littérature n'était ni pauvre ni monotone; elle ne se bornait pas à des textes votifs, qui sont comme des affiches de style noble, à des tablettes économiques, qui sont des pages de livres de comptes, à des généalogies mythiques ou véridiques, qui sont des tableaux synoptiques d'histoire. Voilà bien des années que M. Thureau-Dangin donnait sa première traduction des incomparables cylindres de Goudéa, vrai livre sacré de Sumer; et voici maintenant qu'on est en état de publier toute une collection d'hymnes qui sont comme des chapitres de prophètes et de psalmistes sumériens.

Un des plus frappants exemples de ce lyrisme est sans contredit l'*Hymne à Ishtar*, où vibre le souffle de la passion religieuse et l'humble accent de l'âme pénitente. Le parallélisme y est transparent et l'on y trouve de véritables strophes. Le *Psaume à Ishtar* est un dialogue entre la déesse et son adorateur, celle-là vantant ses propres grandeurs, et celui-ci implorant sa pitié (1).

Déesse des hommes, déesse des femmes, dont nul n'apprend la déci-
Là où tu regardes, le mort vit, le malade se lève; [sion!

L'injuste devient juste en voyant ta face!

Moi je t'invoque, soupirant, gémissant, souffrant, ton serviteur!

Regarde-moi, ô ma souveraine, et accueille ma prière,

Regarde-moi, véritablement, et entends ma supplication!

Dis ma délivrance et que ton cœur s'apaise!

Délivrance de mon corps affligé, qui est plein de troubles et de désor-
[dres!

Délivrance de mon cœur souffrant, qui est plein de pleurs et de sou-
[pirs!

Délivrance de mes tristes présages, troublés et confus!

Délivrance de ma maison angoissée qui profère des plaintes!

Délivrance de mon âme qui est saturée de pleurs et de soupirs! (2)

(1) *Choix de textes religieux*, voir par exemple pp. 361, 39-54, 56.

(2) pp. 363 : 64-68.

Je gémiss comme la colombe, nuit et jour,
 Je suis triste et je pleure amèrement,
 Dans la peine et la douleur, mon âme est souffrante!
 Qu'ai-je fait, moi, ô mon dieu et ma déesse?
 Comme ne craignant pas mon dieu et ma déesse, moi, je suis acca-
 Sois favorable à mon humiliation, entends mes prières, [blé (1).

Voici quelques lignes de ce fragment qui a été intitulé :
Le juste souffrant (p. 373, 1-5, 11-33).

A peine suis-je arrivé à la vie que déjà j'ai franchi le temps fixé.
 Je me suis retourné; c'est le mal, encore le mal!
 Mon oppression a augmenté, je n'ai pas trouvé mon droit!
 J'ai crié vers mon dieu et il n'a pas montré sa face!
 J'ai invoqué ma déesse, sa tête ne se lève même pas...
 J'ai regardé derrière : le malheur est à ma poursuite.
 Comme si à mon dieu je n'avais pas offert le sacrifice régulier,
 Et comme si, dans le repas, ma déesse n'était pas commémorée,
 Comme si ma face ne s'inclinait pas, et comme si mon adoration
 [n'était pas vue,
 Comme celui dans la bouche duquel ont cessé les prières, la suppli-
Quant à moi, j'ai songé à la prière, à la supplication! [cation.
 La prière était ma méditation, le sacrifice était ma loi;
 Le jour où l'on honorait les dieux était la joie de mon cœur;
 Le jour où l'on suivait la déesse, c'était mon gain, ma richesse.

Il faut citer enfin quelques lignes d'un morceau intitulé :
Lamentation de 65 lignes pour n'importe quel dieu. Deux
 motifs y prédominent : l'aveu du péché et la colère du
 dieu. Le pénitent doit reconnaître sa faute (2).

Seigneur, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves;
 Mon Dieu, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves;
 Ma déesse, mes péchés sont nombreux, mes fautes sont graves;
 O Dieu que je connais ou que je ne connais pas, mes péchés sont
 [nombreux, mes fautes sont graves;
 Même les péchés inconnus ou oubliés n'échappent pas à l'aveu:
 Le péché que j'ai commis, je ne le connais pas;
 La faute que j'ai commise, je ne la connais pas.

Dans un psaume dialogué, le pénitent s'écrie :

(1) page 365 : 91-102.

(2) DHORME, *Religion assyro-babylonienne*, p. 237.

Je vais parler de mon action, mon action dont il ne faut pas parler
Je vais redire ma parole, ma parole qu'il ne faut pas redire!

Le pénitent convient de sa faute et il sait que sa faute a suscité la colère du dieu ou de la déesse. Son plus vif désir sera donc d'apaiser son courroux.

Le psaume qui servait de type aux autres commence par cette strophe :

Que la colère s'apaise dans le cœur du Seigneur !
Le dieu que je connais ou que je ne connais pas, qu'il s'apaise ;
La déesse que je connais ou que je ne connais pas, qu'elle s'apaise !

Comment, devant ces textes, n'être pas tenté d'admirer à quel point ce que les croyants appellent l'Esprit avait pu pénétrer une race et porter à une hauteur vraiment saisissante son sentiment religieux? Ce sentiment est tout vibrant dans les textes. Ce dieu que son fidèle hésite à nommer n'est pas, comme pour l'Hellène, un dieu bon vivant que son adorateur traite presque en camarade. C'est un juge impeccable et rigide qui réclame de l'homme un compte exact de ses actes visibles, et même de ses sentiments secrets; qui ne tolère ni un oubli, ni un abandon, ni une défaillance; devant qui les moindres manquements sont des crimes. Chacun de ces versets sémitiques est une confession haletante d'angoisse; chaque parole prononcée est un coup de bélier qui secoue l'âme et l'ébranle. Comment ne pas penser aux psaumes hébraïques qui, encore aujourd'hui, après plusieurs millénaires, sont les cris les plus prenants de l'âme troublée par son péché? Mais que deviennent ces sentiments lorsqu'on apprend que ces hymnes splendides faisaient partie de rituels de magie, et que bien des péchés confessés pieusement n'étaient que des fautes contre les rites? Il y a des hymnes dont le premier mot indique qu'ils sont des incantations; par exemple l'*Hymne à Mardouk* (1) s'ouvre par un mot qui

(1) *Choix de textes religieux*, p. 353.

lui sert, pour ainsi dire, de titre : *siptu*, qui signifie *incantation*. De même l'*Hymne à Ishtar*, qui est si beau, commence par le même mot. On sait donc, dès le début, devant quoi l'on se trouve. Si l'on regarde les hymnes eux-mêmes, la magie s'y dénonce toute seule. Dans cette hymne à Ishtar on lit : « Mets un terme au sortilège mauvais que subit mon corps, que je voie ta brillante lumière. » Un peu plus loin : « Je t'invoque, toi, délie mon charme. » Le début du *Juste souffrant* est également significatif (1).

Le devin, par la divination, n'a pas fixé (mon) avenir,
 Et l'enchanteur, par un sacrifice, n'a pas fait briller mon jugement,
 J'ai parlé au nécromant, mais il n'a pas ouvert mon entendement,
 Le magicien, par les manipulations magiques, n'a pas délié la colère
 [dont je suis l'objet.

Le problème devient alors celui-ci : Une religion d'inspiration magique n'a-t-elle pas pu, sous l'action de l'Esprit, se dégager de ce qu'elle contenait d'inférieur, et monter à une hauteur où ces hymnes rappelaient singulièrement certains psaumes hébraïques? Aucun *a priori* n'interdit de l'admettre. Il en est qui disent volontiers que la prière a succédé à la formule magique. Cette théorie n'est pas absolument inconcevable, et suppose comme possible une action de Dieu dans le monde. L'Esprit peut faire tous les miracles et, en particulier, celui de faire sortir d'une formule magique un élan vers les puissances supérieures.

Mais, au point de vue psychologique, la difficulté est entière. Est-il aussi difficile de comprendre une marche inverse, non plus le passage de la magie à la religion, mais le passage de la religion à la magie? Avant de répondre positivement à cette question, il faut noter que les deux courants, le courant magique et le courant religieux, s'entre-mêlent dans les hymnes et prières babyloniennes. Dans ce rituel, les deux genres sont juxtaposés.

« Il s'agit de délivrer le patient ou le pécheur du charme

(1) *Choix de textes religieux*, p. 373.

de la maladie, du péché qui le lient. Le charme et la maladie peuvent provenir de quelque esprit mauvais qui hante le corps de l'homme. Ce qui s'impose, c'est la formule conjuratoire. Que si la colère du dieu, ou le péché qui la provoque, a été la cause directe de la maladie et du charme, la prière interviendra pour apaiser le courroux divin. Et cette prière pourra intervenir aussi pour appeler le secours des dieux contre le démon malfaisant ou la personne malfaisante, qui ont occasionné le charme dont souffre le malade. Ainsi la prière s'unit à la formule magique, elle la rend plus efficace, elle l'allonge et la transforme, mais elle n'est pas l'aboutissant de cette formule. Elle constitue un genre distinct dans la littérature religieuse; elle naît d'un sentiment différent : celui de la puissance et de la bonté divines, tandis que la formule magique suppose la crainte des puissances malfaisantes, disséminées dans le monde, et de la méchanceté des hommes. La prière est un élan de l'âme vers les dieux; la formule magique une arme contre les démons. Les deux genres se compénètrent sans se confondre (1). »

La prière n'est pas pour le Babylonien une force qui contraint le dieu. Il y a bien des requêtes dans les prières que nous lisons sur ces briques d'argile. Mais il y a surtout des lamentations. La lamentation est évidemment une requête, mais d'une certaine espèce : c'est une requête qui implore la pitié et non pas une formule qui force le dieu à faire tel ou tel acte. C'est la compassion de son dieu qu'il implore; cela n'a rien de l'attitude du magicien. Et ce qui le confirme, c'est une originalité incontestable de cette religion babylonienne : l'homme sent combien sa bouche est impure, et combien la parole qui sort de ses lèvres est souillée. Et alors, il pense combien plus efficace serait la prière si elle pouvait jaillir d'une bouche divine. On imagine de faire présenter la prière par un dieu ou une déesse. C'est une des conceptions les plus anciennes et les

(1) DHORME, *Religion assyro-babylonienne*, p. 247.

plus vivaces de la religion assyro-babylonienne. Dans le livre de Dhorme : *La Religion assyro-babylonienne*, pp. 262-263, un psaume adressé à une déesse énumère toute une litanie de dieux intercesseurs :

Que mon dieu intercesseur te dise une prière !
 Que ma déesse suppliante te fasse une supplication !
 Que Amourrou, seigneur de la montagne, te dise une prière ;
 Que Asrat, la dame du désert, te fasse une supplication !

Etc..., etc...

L'invocation s'achève par ces vers :

Qu'ils te disent : Regarde-le avec fidélité !
 Qu'ils te disent : Tourne ton cou vers lui !
 Qu'ils te disent : Que ton cœur s'apaise !
 Qu'ils te disent : Que ton âme s'adoucisse !

Ce qu'on appelle la magie assyro-babylonienne mériterait peut-être un autre nom : celui de contre-magie. Et cette contre-magie est à couleur fortement religieuse (1). C'est à son dieu, en effet, que *l'asipu*, ou exorciste, demande la force surnaturelle dont il a besoin pour forcer le démon, artisan des maladies pernicieuses, à quitter le corps des possédés. C'est aux divinités qu'il a conscience d'avoir offensées par ses péchés, c'est au dieu « seigneur de délivrance » qu'à Babylone l'ensorcelé, ou le conjurateur qui est son représentant autorisé, demande de rompre le charme et d'être propice à sa soif de pardon. C'est, si l'on veut, une espèce de magie. Mais c'est une magie sans commune mesure avec la vraie, puisqu'elle est précisément destinée à neutraliser les effets normaux de celle-ci, puisqu'elle cherche à apaiser les dieux, puisqu'elle s'en reconnaît tributaire et les adore dévotement. Il y a, semble-t-il, grave inconvénient à mettre sous la même étiquette des faits aussi disparates. Ces conjurations faites au nom d'une divinité sont depuis longtemps classées. Elles ont un nom

(1) *Recherche de science religieuse*, septembre-octobre 1912, p. 413.

auquel il faut se tenir : ce sont des exorcismes religieux. Le prêtre conjurateur n'est pas un médecin; dans la langue consacrée, on l'appelle *asipu*, tandis que le magicien, dans cette même langue, est le *kassapu*. L'*asipu* babylonien a surtout pour rôle de repousser les sortilèges des sorcières et des sorciers.

Et pourtant, il y a, dans cette religion, une part de magie, de ritualisme prétendument efficace. Comment pourrait-on se l'expliquer? Faut-il supposer qu'une sorte de religion de l'esprit a commencé à se dégager d'une magie antérieure? N'est-il pas psychologiquement plus probable que cette religion, déjà parvenue à un niveau incontestablement élevé, s'était peu à peu figée dans des formes purement ritualistes, si bien qu'à un certain moment les expressions les plus pures d'un sentiment religieux très beau étaient tombées au rang de formules d'incantation magique? Il n'est pas impossible de voir quelques-uns des faits qui ont pu faire descendre la religion dans la magie.

En premier lieu, cette religion est devenue peu à peu l'affaire d'un sacerdoce, c'est-à-dire de fonctionnaires spéciaux qui, peut-être, n'ont pas perdu le sens religieux incarné dans les œuvres lyriques recueillies par eux, mais qui étaient portés à figer la religion sous forme de rites auxquels peu à peu une valeur magique a été attribuée. L'*asipu* dont nous avons parlé n'est pas un magicien. Mais il joue dans la religion assyro-babylonienne un rôle de premier plan. Il est, étymologiquement, *celui qui rend pur*. Son rôle est de purifier de la maladie et du péché. Comme cette purification se fait spécialement par l'*incantation*, l'*asipu* devient peu à peu l'incantateur. Les deux idées de purification et d'incantation se mélangent l'une à l'autre. Le rôle de l'incantation est de lutter contre le mal qui atteint l'homme. Or, le mal peut provenir de causes multiples; tantôt de l'action des esprits mauvais qui s'attaquent à l'homme et compromettent sa santé, son bien-être, ses fonctions normales : il y aura des incantations

contre ces esprits mauvais; tantôt les auteurs du mal dont on souffre sont des êtres qui habitent réellement sur terre. Le sorcier *kassapu* et la sorcière lancent leurs charmes terribles contre leurs ennemis. De là, une nouvelle série d'incantations. Il y en a d'autres contre les maux et une autres causes ayant pu occasionner le mal qui lie le patient. On les cherche, on les énumère, on n'oublie pas, parmi elles, la colère du dieu et la cause de cette colère, le péché de l'homme. Et voilà comment des prières très authentiques d'un sens profondément religieux, peuvent trouver place dans les incantations. L'incantation devient peu à peu, entre les mains de ces sortes de fonctionnaires, l'essentiel de la religion. Elle s'empare des œuvres religieuses du passé, et elle les insère dans ses rituels magiques.

On peut se demander si un autre fait n'est pas intervenu. Ce qui est frappant dans toute cette histoire, c'est la déchéance d'une religion; comment se fait-il que le sentiment religieux spontané qui avait créé tant de belles œuvres n'ait pas été capable d'empêcher ce recul dans la magie? Ce sentiment religieux n'a-t-il pas été lui-même attaqué et miné par un ver rongeur, autre que l'esprit fonctionnaire? N'a-t-il pas été compromis par la sensualité? Les femmes, ou du moins certaines femmes, jouaient un rôle spécial dans les temples d'Ishtar ou même de Mardouk. On ne fait pas allusion simplement à celles qui étaient des prêtresses à côté des prêtres. Dans de très anciens textes, on trouve des incantatrices et des devineresses à côté des incantateurs et des devins. Mais, de plus, le temple comptait tout un personnel de femmes vouées à la divinité pour la débauche sacrée.

Ce qui caractérise la religion assyro-babylonienne, c'est l'abaissement de la femme; cet abaissement, très réel dans la société vivante, se retrouve dans le monde céleste. Les déesses sont très loin d'avoir la dignité des dieux. Elles se modèlent sur les dames du harem, et surtout sur les reines chaldéennes.

« La plupart d'entre elles, dit Maspéro, ne sortent pas du harem et ne témoignent d'autre ambition que de devenir mères le plus possible et le plus vite. » Ishtar donne l'exemple. Elle est considérée comme l'épouse du roi. Le 1^{er} juin de chaque année, une étrange cérémonie a lieu qui met en scène et le roi et la statue d'Ishtar. Des questions étranges sont suggérées par le cérémonial : si le roi joue le rôle du dieu, qui joue le rôle de la déesse? Le texte équivoque suggère l'idée de quelque fraude pieuse, d'un subterfuge substituant à la statue inanimée une personne vivante qui se dévoue avec une ferveur mystique.

Ishtar finit par connaître tous les débordements; elle roule de l'extrême chasteté dans les débauches les plus viles, et il est inévitable que l'exemple descende jusque sur la terre.

Le développement populaire de la luxure a pour effet une émancipation de plus en plus grande de la femme. Le temps viendra où la vie de la reine ne sera en rien comparable à celle que menait la femme d'Assurbanipal, qui tremblait devant son seigneur et maître, en lui offrant du vin sous la treille. Une sorte de démocratisation de la polygamie se produit. Les harems deviennent infiniment plus nombreux dans la société babylonienne. Le développement de l'institution a son point de départ dans la plus antique Chaldée. Les anciens rois de Tello, en 3000 avant Jésus-Christ, en avaient déjà, comme le prouvent les ruines de leurs palais.

Peu à peu, la licence des mœurs était devenue générale. Hérodote raconte à ce sujet les histoires les plus extraordinaires dont tout semble confirmer aujourd'hui l'exactitude (1).

Ces pratiques, qui ne sortaient pas organiquement de la vie religieuse proprement dite, pouvaient être inspirées par toutes sortes de préoccupations, y compris des préoccu-

(1) Hérodote, I, CXCIX. Cité par MASPÉRO, *Histoire de l'Orient*, I, pp. 639-640.

pations magiques. On sait que, chez une foule de peuples non-civilisés et quelquefois chez des peuples qu'il est difficile de qualifier ainsi, on croit à un rapport mystérieux entre la fécondité de la nature et celle des mariages. On croit qu'il y a un lien entre ce qui se passe chez les humains et les phénomènes qui s'accomplissent dans les champs. C'est une sorte d'imitation presque automatique. On devine l'influence de cette croyance sur les actes d'hommes qui se figurent agir ainsi, grâce aux lois de la magie imitative, sur les lois de la nature. Qu'il y ait pour eux une excitation spéciale qui se traduira par des excès appropriés, on ne saurait le nier. D'aucuns seraient ici tentés de parler, comme Renan, avec un mysticisme sensuel, de l'amour qui, d'après lui, « est un acte religieux, un moment sacré, où l'homme s'élève au-dessus de son habituelle médiocrité, voit ses facultés de jouissance et de sympathie exaltées à leur comble et, du même coup, transmet la vie; c'est une vraie communion avec l'infini » (1).

Il est pourtant bien difficile de prendre au sérieux ce lyrisme dont la sensualité a quelque chose de sénile.

On comprend que les Assyro-Babyloniens aient vécu dans une sorte de hantise des sens : la facilité qu'ils avaient de satisfaire cette hantise tendait à les en rendre de plus en plus esclaves, et nous sommes devant un de ces cas où la conduite réagit sur les sentiments profonds et sur la conscience. Ne peut-on pas supposer que ces pratiques ont agi à la longue comme des plantes parasites qui ont fini par paralyser et même par étouffer la religion sur laquelle elles se greffaient du dehors?

Cette réaction de la conduite sur la piété n'a pas suivi une marche logique, unilinéaire, chez les Assyro-Babyloniens. Il s'est produit là toutes sortes de révoltes du sens moral qui, à certains moments, s'est ressaisi, puis à d'autres est retombé et s'est corrompu. Sans qu'on puisse

(1) *Feuilles détachées*, p. xxxii.

fixer l'histoire de cette lutte intime, on entrevoit dans les textes, qui sont d'époques très diverses, quelques phases distinctes de ce conflit.

Il faut d'abord noter que le culte d'Ishtar est d'origine sémitique, c'est-à-dire étrangère. Il n'a pénétré que peu à peu chez les Sumériens, qui ont contribué à former la population de la Mésopotamie; tandis qu'une autre partie de la population était akkadienne ou sémité, la deuxième dynastie, celle de Goudéa, roi de Lagas, est essentiellement sumérienne. C'est par une sorte de phénomène d'endosmose que les deux races arrivent à s'entre-pénétrer. Tandis que les rois se disputaient la suprématie, les scribes rédigeaient en sumérien des inscriptions officielles; mais la langue des contrats et des textes de comptabilité, au contraire, était mi-akkadienne, mi-sumérienne. La langue théologique était le sumérien, même quand le peuple ne parlait plus cette langue. Dès Hammourabi, les Sémites de l'ouest dominèrent, mais la culture antique de la Mésopotamie fut conservée. Ce n'est que peu à peu que l'hégémonie sémitique s'installa et devint prédominante. C'est avec cette hégémonie que lentement le culte d'Ishtar se propagea et commença à produire ses effets. Jusque-là, avec M. Charles-F. Jean, nous dirons que « pour les Sumériens, chaque déesse était déesse de l'amour, puisque chacune était épouse d'un dieu; mais aucun texte, surtout à l'époque proto-sumérienne, ne nous révèle l'existence d'une déesse des amours » (1). C'est Ishtar qui apparaît pour la première fois, dans ce panthéon, comme une déesse des amours volages. Il y avait bien, dans les temples, des *nu-gig* ou hiérodules féminines. On devait en venir à prêter telle ou telle fonction à telle déesse en particulier. Chez les Akkadiens, c'est la fonction d'Ishtar qui se précise peu à peu. Quand ils virent les Akkadiens honorer spécialement une déesse des amours, les Sumériens cherchèrent, dans leur

(1) Ch. F. JEAN, *La Religion Sumérienne*, p. 15.

panthéon, à qui ils pourraient attribuer semblable patronage en leur faveur, et ils choisirent Ba-Ba qui, dans les cylindres, est appelée « femme bienveillante ». Ainsi commença à se dessiner, puis à se précipiter, le mouvement qui devait conduire à tous les excès dans le culte d'Ishtar. Ce mouvement ne fut pas vainqueur d'emblée chez les Sumériens. Une lutte contre certaines pratiques corruptrices du culte de la déesse fut vigoureusement menée avant même que parussent les prophètes d'Israël. Le sixième fragment de l'épopée de Gilgamès, que l'on désigne quelquefois comme le sixième chant de cette épopée, est extrêmement dur pour Ishtar. Le portrait qu'on y trouve d'elle n'y est point flatté : c'est une caricature plutôt qu'un tableau; il provient sans doute d'un milieu franchement hostile, chargeant la déesse de ridicule et d'odieux, décourageant assez ses adorateurs fidèles : « Elle ne respire que volupté, dit M. Joseph Plessis; pour atteindre ses fins, elle essaiera toutes les provocations; elle accablera sous le malheur ses amants infortunés. »

En face de Gilgamès, séduite par sa beauté, elle s'empresse autour de lui; elle lui suggère les plus agréables perspectives, pourvu qu'il veuille partager son amour. Mais le héros est prudent; il connaît trop bien les précédentes aventures de la déesse pour se laisser prendre à ses appas; aussi repousse-t-il ses offres avec dédain en dirigeant contre l'impudente les plus véhémentes invectives. L'auteur anonyme de cette partie du poème use habilement, dans ses critiques emportées, de tout ce que les croyances populaires contenaient de compromettant pour elle.

Ces invectives, on dirait presque ces anathèmes, ont pour effet d'exaspérer la déesse, qui court au ciel se plaindre à son père Anu et à sa mère Antu. Elle se plaint que Gilgamès l'a maudite et a dévoilé « ses corruptions et malédictions ». Anu la reçoit avec une pointe de malice, mais, en père complaisant, il finit par céder aux instances de sa fille : après s'être assuré qu'il a accumulé des vivres

pour sept années, il crée le taureau céleste. Mais le monstre ne peut anéantir son ennemi : au contraire, c'est lui qui est abattu par Gilgamès et son compagnon. Nouvelle fureur de la déesse qui, escaladant le mur d'Uruk, jette à Gilgamès toutes ses imprécations. Peu disposé à entendre ses invectives, le compagnon de Gilgamès arrache au taureau la cuisse droite, tout juste le membre sacré que l'on présente au dieu dans les sacrifices, et, le lui lançant à la figure, il lui dit : « Et toi, que je te prenne : voici ce que je te ferai : j'attacherai ses entrailles à ton cou. » Toute cette scène, que M. Joseph Plessis qualifie d'héroïque et bouffonne (*Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté*, pp. 43 à 47), « devait avoir pour les lecteurs antiques une forte saveur : séduction sauvage, insultes bien fournies et tout à fait sonores, fantastique vigueur dans un combat singulier, défi gamin et sacrilège d'un lutteur qui triomphe, tout cela tranche sur le texte de l'épopée et semble bien dénoter une composition spéciale ».

Au lieu de ne voir dans cet incident du poème qu'un récit gaillard, il est probable qu'il nous révèle une réaction morale qui n'a pas été sans portée, puisque, dans le Code d'Ham-mourabi, par exemple, Ishtar ne fait nullement figure de divinité voluptueuse (1). Il n'y a rien qui permette de la qualifier, comme fait le poète, de « courtisane des dieux ». Il est donc peut-être possible de distinguer, dans ces temps très anciens, une réaction de la conscience morale contre le culte envahissant d'Ishtar et contre les pratiques qu'il entraînait. Notons, d'ailleurs, que l'épopée de Gilgamès, dont le thème inspire déjà les plus anciennes représentations figurées et dont la rédaction mentionne des villes d'un autre âge, mais point encore Babylone, paraît d'une

(1) René DUSSAUD, *Revue de l'Histoire des religions*, janvier-avril 1923, pp. 121-124.

Joseph PLESSIS, *Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté*. Recherches sur sa nature et son culte dans le monde sémitique et dans la Bible. Un vol. in-8 de iv et 301 pages, Paris, Geuthner, 1921.

antiquité assez reculée. Si cette impression est exacte, il en ressort que l'opposition morale aux débordements représentés par Ishtar remonte assez haut, peut-être aux débuts de l'invasion de ce culte. Malheureusement, les textes de ce genre sont rares. Sans doute en reste-t-il beaucoup à découvrir. Peut-être faut-il compter parmi eux une pièce assez curieuse qu'il est impossible de dater et qui renferme des conseils pressants :

N'épouse point une haritu, dont les maris sont innombrables !
 une *istaritu* qui à un dieu (ou plutôt : à une déesse est consacrée !)
 une *zer-masitu* dont les méfaits sont nombreux !
 Toute maison où elle entre croule : il ne prospère pas, celui qui
 [l'épouse !

Nous avons renoncé à traduire ces noms en français, mais ils désignent chacun une catégorie d'hiérodules sacrées. Nous sommes donc ramenés à ce personnel spécialement réservé au culte d'Ishtar. « Ce personnel, dit M. Joseph Plessis, ne paraît pas avoir joui toujours, au moins dans certains milieux, d'une haute considération : on regardait ces femmes comme des enchanteresses, capables de jeter de mauvais sorts, et l'on jugeait prudent, en conséquence, de faire des incantations qui préservaient de leurs sortilèges ou les rendaient inefficaces. » Cela montre bien la réalité d'une certaine résistance au culte de la déesse. Que cette lutte ait été seulement accidentelle, qu'elle se soit produite seulement par à-coups, c'est possible. Rien n'autorise à supposer pour cette période reculée l'installation en Assyro-Babylonie des pratiques qu'Hérodote signalera plus tard ; des résistances devaient la retarder. Puis, les siècles ont passé ; les suggestions malsaines de la chair se sont développées et, du temps d'Hérodote, elles étaient victorieuses. On n'accuse pas le culte d'Ishtar d'avoir été de tout temps voluptueux et corrupteur, mais il l'est devenu avec une lenteur ou une rapidité qui reste à déterminer. On comprend que sous cette influence le

sentiment religieux lui-même ait été atteint. Il ne pouvait pas ne pas subir une déchéance, et c'est peut-être ce qui explique, finalement, que des chants primitivement très religieux soient tombés peu à peu au rang d'incantations magiques.

La conclusion? C'est une vérité qu'il nous est peut-être permis de généraliser : loin d'être issue de la magie, la religion risque toujours d'être compromise et arrêtée par elle. La magie, loin d'en être la source, est souvent ce qui la dégrade et la fait reculer.

CHAPITRE III

MAGIE ET RELIGION EN GRÈCE CROYANCES PRIMITIVES

Il est entendu que la Grèce antique est la terre classique du rationalisme. Les philosophes y occupent une telle place qu'on n'y connaît guère qu'eux et leurs disciples. Or, c'est une question de savoir s'il n'y a eu que cette Grèce, et si les populations n'ont pas connu les basses superstitions qui ont affligé le reste de l'humanité. Platon, avec son noble idéalisme, Socrate, avec sa critique souriante, Aristote, avec son ferme intellectualisme, le Portique, avec sa fierté morale, y ont-ils été les seuls exemplaires de cette race dont il faille tenir compte? On comprend aisément comment les choses se sont passées. Ces œuvres littéraires auxquelles nous venons de faire allusion ont très vite attiré et retenu toute l'attention des historiens. Au fond, elles provenaient d'une élite et s'adressaient à une élite; à côté de cette élite, le populaire continuait à vivre, et il ne se libérait pas toujours des vieilles croyances qui lui venaient du fond des âges. C'est une autre question de savoir quels ont été les rapports de cette aristocratie intellectuelle et de la masse ignorante. Dans quelle mesure la première a-t-elle agi sur la seconde? Dans quelle mesure la seconde s'est-elle elle-même dégagée des croyances dont les plus cultivés s'étaient débarrassés?

I

La première chose qui nous frappe c'est, au milieu de ces hommes, que nous sommes habitués à considérer comme les plus intelligents de l'ancienne Europe, l'existence de

pratiques auxquelles on fait peu d'allusions dans les ouvrages classiques, de sanctuaires consacrés à ces pratiques, de professionnels qui vivaient de ces rites. Toutes ces pratiques avaient pour objet de consulter la volonté des dieux; elles consistaient en de véritables incantations. La confiance dans les formules magiques était très grande. Il y avait celles qui servaient à évoquer les dieux et que l'on appelait *καταδερμοί* (PLATON, *République*, II, p. 364; les *Lois*, p. 433); d'autres étaient souveraines pour cicatrifier des plaies. Les poètes racontaient qu'Odysseus, blessé par un sanglier, fut soigné par les fils d'Autolykos, et que ceux-ci, « s'empressant autour de la blessure de l'irréprochable et divin Odysseus, la bandèrent avec soin et arrêtaient le sang noir par une incantation ». (HOMÈRE, *Odyssee*, chant XIX, traduction de LECONTE DE LISLE, p. 300.)

Le vulgaire attribuait aux magiciens le pouvoir d'écarter la grêle par leurs cérémonies. On les appelait *χαλαζοφύλακες*. Les femmes de Thessalie étaient surtout réputées dans l'art des enchantements. Elles s'entendaient à composer des philtres puissants, — puissants peut-être par les poisons que ces philtres contenaient; on leur attribuait le pouvoir de faire, par leurs paroles contraignantes, descendre du ciel la lune. Voilà, certes, une opération magique dont il était facile de constater si elle était possible ou non. Est-il croyable que l'idée ne soit venue à personne, dans toute l'antiquité, de vérifier si elle était authentique!

Le moindre aspect mystérieux suffisait à faire apparaître les paroles comme possédant une force irrésistible. « Les prières », dit Alfred Maury, « prenaient un caractère d'évocation et d'exorcisme; elles conservaient l'emploi de certains mots sacramentels, tels que les *lettres éphésiennes*, les *lettres milésiennes*(1) auxquelles on attribuait des effets merveilleux.

(1) Les lettres éphésiennes et milésiennes (*Ἐφεσια, Μιλήσια γράμματα*) étaient des mots sacramentels empruntés à la langue de la Phrygie et de la Lydie. L'emploi des premières jouait un certain rôle dans le culte de l'Artémis ou Diane d'Ephèse.

« D'ailleurs », dit-il encore, « exclues du culte national, les divinités étrangères dont la dévotion avait été introduite chez les Hellènes se présentaient avec le caractère de démons, de génies d'un ordre secondaire, d'esprits que l'on n'honorait pas par les cérémonies régulières et légales, mais dont on s'assurait la protection par des rites bizarres et secrets. Les cultes étrangers prenaient donc en Grèce le caractère d'opérations magiques : et comme on y conservait le plus souvent les mots et les formules empruntés aux pays dont ils étaient originaires, les prières et les évocations semblaient aux Hellènes des paroles mystérieuses douées d'une vertu surnaturelle (1). »

Il y avait un culte particulièrement sombre, et qui recourait à toutes sortes d'enchantements : c'est celui d'Hécate. Dans son culte, les philtres et les compositions répugnantes, les exorcismes et les formules bizarres jouaient un grand rôle. Eusèbe, dans sa *Praeparatio evangelica* (v. 8), nous a transmis une recommandation qui passait pour avoir été faite par Hécate elle-même : « Sculptez une statue de bois bien rabotée, comme je vais vous l'enseigner. Faites le corps de cette statue avec la racine de rue sauvage (πύργανον), puis ornez-le de petits lézards domestiques; écrasez de la myrrhe, du styrax et de l'encens avec ces mêmes animaux, et vous laisserez le mélange à l'air pendant le croissant de la lune; alors, adressez vos vœux dans les termes suivants (la formule ne nous a pas été ici conservée); autant j'ai de formes différentes, autant vous prendrez de lézards; faites les choses soigneusement; vous me construirez une demeure avec les rameaux du laurier poussé de lui-même, et, ayant adressé de ferventes prières à l'image, vous me verrez durant votre sommeil. »

La formule d'évocation qu'Eusèbe ne nous a pas conservée, nous la retrouvons dans le traité intitulé *Philoso-*

(1) Alfred MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, p. 54.

phumena : « Viens, infernale terrestre et céleste Bombô, déesse des grands chemins, des carrefours, toi qui apportes la lumière, qui marches la nuit, ennemie de la lumière, amie et compagne de la nuit, toi qui désires le sang et qui apportes la terreur aux mortels; Gorgo, Mormo, lune aux mille formes, assiste d'un œil propice à nos sacrifices (1). »

Rien ne saurait mieux montrer la distance morale qu'il y avait entre la masse qui croyait à toutes ces formules et l'élite qui n'en parlait qu'en souriant.

II

Cette formule d'évocation nous fait sentir au milieu de quelles terreurs vivaient souvent les anciens, les cauchemars qui les hantaient et qui les portaient à croire à toutes ces pratiques magiques. C'étaient vraiment les mêmes qui terrorisèrent longtemps une race sœur de la leur, celle des Romains, sous le nom de *lamies* ou vampires. Ils redoutaient une foule d'esprits malins, que l'on croyait du sexe féminin, et qui, errant la nuit comme de vieilles sorcières, suçaient le sang et dévoraient la chair d'êtres humains, plus particulièrement des jeunes enfants. En dépit du silence gardé là-dessus par la plupart des auteurs, ces êtres mystérieux et fantomatiques ont fréquemment fait le tourment des humains. On se défendait contre eux par nombre de talismans ou d'amulettes, et l'on ne possédait jamais des armes magiques en quantités suffisantes.

Pour se faire une idée de ce qu'étaient ces pratiques, il faut penser à ce que racontaient les légendes, et qui ne constituent que des cas frappants et toujours dus à l'action occulte de lois à peine soupçonnées.

Prenons, par exemple, les naissances. Beaucoup d'interventions pouvaient les rendre périlleuses et dangereuses.

(1) *Philosoph.*, éd. Miller, p. 72; cf. EURIPIDE, *Médée*, v. 395 et suiv.

On racontait ce qui était arrivé à Alcmène lorsqu'elle donna le jour à Héraclès. Elle souffrit pendant sept jours et sept nuits sans pouvoir être délivrée. C'est que, à l'instigation de celle qui redoutait la venue d'Héraclès au monde, la déesse qui préside à l'accouchement s'était arrêtée en face d'Alcmène. Elle avait croisé ses bras et ses mains, et cet acte suffisait pour déclancher son action de magie imitative. La déesse représentait « une femme fermée », et rien ne pouvait corriger ce qu'elle faisait; il fallut une intervention de Zeus auprès d'elle pour la décider à changer d'attitude et permettre la délivrance d'Alcmène.

De tels récits n'étaient pas racontés simplement, comme des faits divers intéressants ou amusants, comme des histoires sans portée, un peu semblables aux contes de fées dont s'enchantent nos enfants. C'étaient des exemples de ce qui pouvait constamment arriver par la méchanceté d'hommes qui, connaissant ces lois, savaient s'en servir à l'insu de tout le monde. N'y a-t-il pas une parenté frappante entre les craintes qui pouvaient être inspirées par ces récits non discutés et les craintes qu'éprouvent, aujourd'hui encore, de simples nègres à qui on raconte des histoires du même genre?

III

Pour tous les primitifs, la parole humaine, — qu'elle consiste en des sons articulés, ou qu'elle soit fixée par l'écriture, peu importe, — passe pour posséder une vertu cachée. Cette parole avait des sens mystérieux et des puissances occultes. Les allusions y sont fréquentes, soit chez les prosateurs grecs, soit chez les autres peuples. Si nous prenons l'*Ajax* de Sophocle, nous nous trouvons devant ce texte : « Hélas! qui jamais eût pensé que mon nom convint si bien à mes malheurs! Car, à présent, je puis le répéter deux ou trois fois, tant sont grands les maux qui

ont fondu sur moi! (1) » Il y a ici un intraduisible jeu de mots. Les lettres grecques qui forment le nom de Ajax donnent en même temps une exclamation. Ce jeu de mots se retrouve dans Ovide :

*Ipse suos foliis gemitus inscribit, et Aī Aī
Flos habet inscriptum* (2).

Il y a plusieurs siècles entre Sophocle et Ovide; mais il est intéressant que la même étymologie se retrouve chez les deux auteurs, comme si elle était transmise par une sorte de tradition. On a fini par voir dans le nom le résumé de toute une existence et de ce qui la caractérisait; en réalité, on avait commencé par croire que le nom imposé à Ajax avait, en raison d'une vertu propre, provoqué les malheurs qui avaient singularisé cette existence.

De même, au chant XIX de l'*Odyssée*, Odysseus rappelle l'origine de son nom et le pourquoi de cette origine : « Autolychos était l'illustre père de sa mère. Il surpassait tous les hommes pour faire du butin et de faux serments : un dieu lui avait fait ce don, Herméias, pour qui il brûlait les chairs d'agneaux et de chevreaux, et qui l'accompagnait toujours. Et Autolychos étant venu chez le riche peuple d'Ithakè, il trouva le fils nouveau-né de sa fille. Et Eurykléia, après le repas, posa l'enfant sur les chers genoux d'Autolychos et lui dit : « Autolychos, donne toi-même un nom à ce cher fils de ta fille, puisque tu l'as appelé par tant de vœux », et Autolychos lui répondit : « Mon gendre et ma fille, donnez-lui le nom que je vais dire, car je suis venu ici très irrité contre un grand nombre d'hommes et de femmes sur la face de la terre nourricière. Que son nom soit donc Odysseus! » Ainsi s'explique que, pour Homère, Odysseus signifie ici *Le Grondeur*, du verbe ἔδύσσευα, celui qui s'irrite, qui se bute contre les forces de l'univers. L'inter-

(1) *Ajax*. Théâtre de Sophocle, traduit en français par Louis HUMBERT, p. 19.

(2) *Métamorphoses*, X, 215.

prétation passive : celui qui est l'objet de la colère des dieux, particulièrement de Poseidon, avec lequel il est le plus souvent aux prises, n'a dû s'établir que plus tard. Ici, encore, le nom semble rappeler les principaux traits du caractère d'Ulysse et de son existence; en réalité, c'est lui qui, par un lien mystérieux, a imprimé ce trait caractéristique à toute sa vie (1).

Les mots n'étaient pas, pour les Hellènes anciens, des signes quelconques, indifférents; ils avaient une valeur magique qui explique le pouvoir des incantations et des anathèmes. Le mot écrit était naturellement plus efficace que le mot prononcé.

Dans bien des Mystères, une part de l'enseignement consistait à révéler le nom de la divinité. C'est le cas, en particulier, dans les Mystères de Samothrace (2).

La simple parole suffisait à produire des effets puissants quand elle était en vers, où les mots sont fixés et réglés par le rythme. De très bonne heure, la musique et le chant semblent avoir été alliés à la poésie : il n'y avait pas de poésie qui ne fût débitée sur un certain rythme et même chantée. C'est ce qui donne tout son sens au mot incantation. Une théorie de ce genre se rencontre dans un chœur d'*Agamemnon* d'Eschyle. Le coryphée se demande, à propos d'Hélène, si un être invisible, annonçant l'avenir, instruit des aventures futures de l'épouse de Ménélas, n'a pas guidé la langue des hommes ou inspiré l'esprit de ses parents dans le choix de son nom. Hélène est la femme fatale. Or, analysé avec un peu de complaisance, son nom révèle cette destinée. Hélène est 'ελενας, « celle qui a détruit les navires »; 'ελανδρος, « celle qui a fait périr les hommes »; 'ελέπτολις, « celle qui a ruiné les villes ». Si cette explication est vraie, et pour Eschyle elle l'est, il faut

(1) *Iliade*, chant XIX, vers 405 ss.

(2) STRABON X, c. 473 : τὰ ὀνόματα αὐτῶν ἐστὶ μύστικα, Denys Halic, *Ant. Rom.* I, 68 : κατασκευάσαι τὸν Λάρδανον ἐνταῦθα (à Samothrace) τῶν θεῶν τούτων ἱερὸν, ἀρρητους τοῖς ἄλλοις ποιούνην τὰς ἰδίας αὐτῶν ὀνομασίας.

donc croire que ce nom, au moment même où il fut donné à l'enfant après sa naissance, faisait allusion à sa vie et aux événements auxquels elle devait être mêlée. Un dieu seul peut connaître à l'avance des événements, et les annoncer.

Cette habitude de chercher des étymologies grosses de sens et contraignantes donne toute leur vraie portée aux travaux de bien des scoliastes. A tout prix, devant un nom propre, ils étaient portés à chercher ce qu'il pouvait bien signifier et, par suite, la valeur magique et annonciatrice qu'il pouvait bien avoir; cela les a conduits à bien des absurdités; mais chacune de ces fantaisies ridicules, de ces trouvailles qui n'en sont pas, a son intérêt. L'étude de beaucoup de ces mauvais calembours jetterait une lumière sur les croyances des anciens Grecs ici rapportées très fidèlement par les scoliastes.

Qui sait si l'on ne pourrait pas, comme l'a proposé M. Vendryès, interpréter, à travers cette croyance, l'aventure d'Archiloque amenant au suicide, par la violence de ses satires, Lycambe, père d'une jeune fille qu'il aimait, et qui lui avait été promise en mariage, et la jeune fille elle-même, Néoboulè. M. Vendryès dit qu'Archiloque a bel et bien condamné à mort Lycambe et Néoboulè : il aurait lancé contre eux une incantation magique à laquelle ils ne pouvaient se soustraire. Nous avouons que longtemps nous avons hésité à suivre M. Vendryès dans son exégèse de ce récit, que nous étions porté à croire légendaire (1).

(1) Peut-être l'est-il en effet. Très répandu à l'époque romaine, il ne paraît pas remonter bien haut. Ni Critias, l'homme d'État à qui nous devons un bout de notice sur Archiloque, ni aucun des auteurs qui ont parlé du satirique au v^e et au iv^e siècle, ne connaissent cette histoire. Elle ne fait son apparition qu'environ trois siècles après la mort d'Archiloque. Il est même possible, comme l'a montré M. Amédée HAUVETTE (*Archiloque, sa vie et ses poésies*, 1905, p. 68), que l'origine puisse en être cherchée dans les vers mêmes du poète, et la solution du problème résulterait d'une glose de Photius. Il nous semblait que la mort par désespoir de Lycambe et de Néoboulè ne serait même pas une preuve. Que de gens, même dans notre société, ont été amenés par des calomnies à se suicider! Attaques violentes, diffamations, mensonges n'ont rien de commun avec la magie, et nous savons qu'Archiloque avait la

Mais des fragments inédits d'Archiloque ont été publiés par Reitzenstein et Hiller von Gartringen et reproduits dans la *Revue des Études grecques* (1), avant de l'être dans le livre de M. Hauvette. Un de ces fragments nous paraît bien avoir les allures d'une incantation. En voici la traduction :

Errant sur les flots,
 et plaise au ciel que, jeté nu sur la côte de Salmydenos,
 les Thraces à la longue chevelure
 le recueillent : — auprès d'eux, pour comble de misère,
 il mangera le pain de l'esclavage —
 transi de froid et sortant du fond de l'eau
 tout couvert d'algues marines !
 Puisse-t-il claquer des dents et, comme un chien, la bouche contre
 terre, être là sans forces,
 étendu sur le rivage où se brisent les flots !
 Voilà ce que je voudrais voir souffrir
 à celui qui m'a offensé, qui a foulé aux pieds ses serments,
 lui autrefois mon compagnon !

Si cette interprétation est juste, le poète satiriste et le sorcier malfaisant ne faisaient qu'un et, pendant longtemps, dans bien des pays, on ne les distinguait pas. Plus tard, grâce aux progrès de la civilisation, ils se sont dédoublés. Peu à peu on les a de plus en plus séparés, et la satire est devenue tout simplement un genre littéraire. Pour s'en assurer, on n'a qu'à comparer à ce fragment authentique d'Archiloque la dixième épode d'Horace.

*
 * *

Tout ceci nous explique, en une certaine mesure, l'habitude, pour ne pas dire la manie, qu'ont les scolastes et beaucoup d'autres auteurs, de chercher à propos de tout les

dent dure : qu'il s'entendait à injurier les gens, et que la langue dans laquelle il le faisait était extrêmement riche, et atteignait un certain degré de verdeur.

(1) Tome XIV, 1901, p. 74.

étymologies des noms propres qu'ils peuvent rencontrer. Il est très curieux de voir tout ce qui est arrivé au nom de Pythagore. A en croire ses disciples, son nom décèle déjà et annonce sa mission. Il est, comme le résume M. Carcopino, « celui qui répand sur la terre les vérités émanées de Zeus, que dispense Apollon ».

Au v^e siècle avant Jésus-Christ, Aristippe donnait déjà cette étymologie que nous a transmise Diogène Laerce, VIII, 21 : « Ὅτι τῆν ἀλήθειαν ἤγόρευεν οὐχ ἦτορ τοῦ Πυθίου ; Appollonius de Tyr propose cette variante que préfère Jamblique (*Vie de Pythagore*, 7) : « Ὅτι ἄρα ὑμῶν τοῦ Πυθίου προήγορε ἡ ἀύτῳ [Μνη σάρχω]. Entre ces deux étymologies, il y a une légère différence, mais peu importe; l'essentiel, c'est que les deux établissent un rapport entre le nom de Pythagore et le culte d'Apollon pythien. « On raconta », dit M. Carcopino (1), « qu'il avait été instruit par la Pythie, et dans les généalogies dont on l'a nanti par la suite, ou il descend du dieu pythien, ou il se confond avec lui. Ses premiers disciples, au témoignage d'Aristote, s'en allaient répétant : « Il y a une espèce de vivant raisonnable qui est le dieu; une autre est l'homme; Pythagore est un exemple de la troisième. »

Toutes ces merveilles, d'après tous les commentateurs, étaient annoncées par le nom seul du philosophe; on dirait que ce nom créait pour lui une sorte de prédestination à ces dons surnaturels et à leur usage. Dans quelle mesure tous ces auteurs croyaient-ils à cette action mystérieuse du nom sur celui qui le portait? Dans quelle mesure la croyance à la prédestination par le nom était-elle, au moins inconsciemment, sous-entendue par eux?

Si les mots ont des vertus propres et actives, il est tout naturel qu'il leur arrive d'être frappés de tabou. On connaît chez les non-civilisés beaucoup de cas dans lesquels les noms

(1) Jérôme CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 173.

des personnes ne peuvent pas être employés dans le langage courant : « Il y a de grands rapports entre ces cas-là et ceux dans lesquels le tabou est prononcé sur des mots ordinaires; ces rapports sont d'autant plus fréquents que les noms propres ne sont souvent que des noms communs. Le tabou qui les frappe frappe en même temps nombre de mots usuels et d'expressions courantes. C'est ainsi que certaines personnes, à certains moments, sont empêchées d'employer certains mots, ce qui les conduit soit à ne jamais désigner les objets que ces mots désignent, soit à se servir de termes spéciaux. C'est le cas dont Frazer donne beaucoup d'exemples dans son *Rameau d'Or* (1). » Ces cas se retrouvent dans la Grèce antique : « On ne pouvait, de leur vivant », dit encore Frazer (2), « prononcer le nom des prêtres et des principaux fonctionnaires chargés de la célébration des mystères d'Eleusis. On avait l'habitude de confier aux profondeurs de la mer les noms de ces fonctionnaires, probablement en les gravant sur des tablettes de bronze ou de plomb que l'on jetait dans le golfe de Salamine. L'intention évidente était d'ensevelir ces noms dans un profond secret. Où donc aurait-on pu les mieux cacher? »

Une inscription gravée sur la statue d'un hiérophante fait une allusion formelle à ces habitudes : « *Quant à mon nom, ne cherche pas qui je suis : le rite mystique l'emmena en s'en allant vers la mer empourprée, mais quand je serai venu à la demeure des bienheureux et au jour du destin, alors tous ceux qui auront quelque souci de moi le diront* (3). »

Il ressort de cette inscription que, lorsque l'hiérophante sera mort, on pourra le nommer. Une seconde inscription confirme cette interprétation : « *Maintenant donc, nous, les fils, nous dévoilons l'illustre nom de notre noble père, nom*

(1) *Le Rameau d'Or*, t. I, pp. 382 et 388.

(2) T. I, pp. 371-372.

(3) *Ephemeris Archeologica*, 1883, col. 79 et 88.

que, pendant sa vie, il cacha dans les flots de la mer : C'est Apollonios, digne d'être chanté... (1) »

Une autre inscription, qui avait été gravée sur la statue d'une hiérophantide, dit la même chose : « *Je suis mère de Marcianus, fille de Démétrius. Que mon nom soit tu. Ce nom, alors qu'on m'enfermait loin des hommes, quand les Cécropides me firent hiérophantide, moi-même je l'ai caché dans les profondeurs immenses.* »

La divulgation de ces noms sacrés était un crime prévu par la loi. Un personnage de Lucien, le Pédant, raconte qu'il a rencontré des fonctionnaires sacrés conduisant au tribunal quelqu'un qu'ils accusaient d'avoir commis un crime : « Je rencontraï le dadouque et d'autres célébrités de mystères qui entraînaient Dinias vers les magistrats, lui reprochant de les avoir appelés par leur nom, sachant bien que, cependant, du moment où ils avaient été sanctifiés, ils étaient devenus sans nom et ne pouvant plus être nommés, comme étant hiéronymes. »

On discute la question de savoir à quelle époque s'est établie l'obligation de ne pas nommer ces fonctionnaires sacrés. Quelle que soit la date à laquelle elle a été établie, elle existait et était obéie vers le III^e siècle avant Jésus-Christ (2).

Tous les faits que nous venons de passer en revue rapprochent singulièrement les Grecs de l'époque classique de tous les peuples non-civilisés. Il n'y a pas une croyance ni une pratique de ces peuples qui n'ait son équivalent chez les Hellènes.

(1) *Ephemeris Archeologica*, 1883, *loc. cit.*

(2) C'est M. Foucart qui a mis en doute le caractère primitif de cette interdiction. En tout cas, avant d'être établie par la loi, elle était en usage. — *Les Mystères d'Eleusis*, p. 183 et *passim*.

CHAPITRE IV

SURVIVANCES DE LA RELIGION LA PLUS ARCHAÏQUE

Ce que, dans toute l'antiquité grecque, on a appelé *ὄλολυγή* semble bien nous mettre en présence d'une pratique qui rappelle singulièrement une de celles que nous avons rencontrées chez tant de peuples de culture inférieure.

Le document le plus ancien qui sollicite notre attention est dans l'*Iliade*, au chant VI, vers 301. Le poète nous montre les femmes troyennes se rendant, sur le conseil d'Hector, au temple d'Athèna, pour la supplier d'épargner la ville. La prêtresse Théano, qui avait été préposée par les Troyens au culte de la déesse, et qui les accueille à l'entrée du sanctuaire, prononce une prière en termes suppliants et intelligibles; mais il est dit des femmes que lorsqu'elles arrivent dans le temple, elles poussent, en tendant leurs mains vers Athèna, ou plutôt vers la grossière image en bois qui la représente, un *ξόανον*, ce qu'on appelle leur *ὄλολυγή* :

Δὲ δ'ὄλολυγῆ ἱπᾶσα Ἀθήνη χειρας ἀνέσχον

Qu'est-ce que cette *ὄλολυγή*? Faut-il entendre en elle, avec beaucoup de traducteurs, un gémissement prolongé? Il est permis d'en douter. Le verbe *ὄλολύζειν* sert à exprimer des exclamations de joie tout aussi bien que des exclamations de tristesse. La racine *ὄλ* traduit parfois l'allégresse et le triomphe. Le verbe signifiant l'affliction serait plutôt *ἐλελίζειν* comme l'indique la racine *ἐλ* que nous trouvons dans l'exclamation *ἐλελεῦ*, qui dit la lamentation. Il est parlé ailleurs, dans le chant XXII de l'*Iliade*, de cris lugu-

bres et de gémissements poussés par une foule, et ce n'est pas le mot ἐλολυγή qui est employé. Quand Achille inflige au cadavre d'Hector un traitement ignominieux, et le traîne autour de la ville dans la poussière, les Troyens qui, du haut des murs, suivent ce spectacle douloureux, s'abandonnent à une affliction bruyante :

Κωκυτῶ τ'έλιχοντο καί οἰμωγῆ κατὰ ἄστυ.

On remarquera les deux mots qui expriment ces lamentations, κωκυτός et οἰμωγή. D'après un scoliaste, le premier de ces termes s'applique plus spécialement aux cris des femmes, le second aux gémissements des hommes. Au premier abord, il est étrange que le mot ἐλολυγή ou ἐλολυγμός ne se rencontre pas là.

Un second exemple sera pris dans le III^e chant de l'*Odyssee*, vers 450. Le poète décrit un sacrifice : « Quand le brave Thrasimédès eut égorgé la génisse d'un coup de hache, les filles, les belles-filles et la vénérable épouse de Nestor, Eurydice, l'ainée des filles de Clyménos, hurlèrent toutes. »

Αἱ δ'ὀλόλυξαν

Θυγατέρες τε νοοί τε καί αἰδοίη παράκοιτις
Νέστορος, Εὐρυδίκη, πρέσβρα Κλυμένιο θυγατρῶν.

Par le choix du verbe « hurlèrent », Leconte de Lisle a voulu indiquer un cri inarticulé, et il a eu raison. Ceux des commentateurs qui sont dominés par nos idées actuelles ont peine à accepter qu'à l'époque homérique, les lamentations et les cris purement émotifs et forcément imprécis aient pu jouer un tel rôle. Évidemment, pour eux, ce n'est pas assez noble.

En revanche, dans un commentaire d'Eustache, nous trouvons un détail intéressant au sujet des hurlements dont il s'agit ici. A l'en croire, c'était un usage consacré de crier ἐλοιοι (d'où ἐλολύζειν) quand la victime était frappée. On pensait par là obtenir un présage favorable. La vérité est que la valeur du présage est due tout simplement

au fait que, par ce cri, on avait appelé et, croyait-on, obtenu, la présence de la divinité. Puis, à travers les siècles, le sens de ces cris s'est perdu et, comme le cri est resté, on lui a donné une signification quelconque.

Si cette glose du scoliaste est exacte, le texte de l'*Iliade* déjà cité devient plus clair. Les femmes troyennes, en pénétrant dans le temple d'Athèna, tendent les mains vers elle en poussant le cri traditionnel qui appelle la venue de la divinité.

Dans la même *Odyssée*, au chant IV et au vers 767, Pénélope, dans son affliction, implore Athèna. Elle monte dans la chambre haute avec ses femmes; elle répand les orges sacrées d'une corbeille, et s'adresse à la déesse : « Entends-moi, lui dit-elle, fille indomptée de Zeus tempétueux. Si jamais, dans tes demeures, le subtil Odysseus a brûlé pour toi les cuisses grasses des bœufs et des agneaux, souviens-t'en, et garde-moi mon cher fils. Romps les mauvais desseins des insolents prétendants. » Ainsi parle-t-elle en poussant le cri rituel; et la déesse se rend à cet appel, entend sa prière.

ὡς εἶπous' ὀλόλυξε' Θεά δέ οἱ ἔκλυεν ἀρῆς.

Enfin, quand le poème va se terminer sur la scène de boucherie que l'on connaît, Euryclée, mandée par Odysseus, le trouve au milieu des cadavres des prétendants, souillé de sang et de poussière, « comme un lion sorti la nuit de l'enclos après avoir mangé un bœuf, et dont la poitrine et les mâchoires sont ensanglantées ». Dès qu'elle voit les cadavres et les flots de sang, « elle se met à pousser le cri rituel des immolations, parce qu'elle voit qu'une grande œuvre a été accomplie ». (*Odyssée*, vers 407 à 412, chant XXII.)

Ἰουσέν ρ' ὀλολύξαι ἐπαί μέγα εἴσιδεν ἔργον

Mais Odysseus la contient et lui dit : « Vieille femme, réjouis-toi dans ton âme. Sois forte, et ne pousse pas ce

cri : il serait impie d'insulter des hommes morts. » Il faut avouer qu'en donnant cette portée liturgique à l'ὄλολυγή, tous ces récits prennent un aspect autrement vivant et réel.

Ceux des tragiques qui semblent avoir recueilli le plus fidèlement les traditions du vieux culte donnent tous au mot ὄλολυγή un sens qui a quelque chose de religieux. Il peut exprimer de l'allégresse, mais c'est alors une allégresse pleine de reconnaissance envers les dieux, et il n'est pas difficile d'y distinguer quelque chose rappelant la pratique liturgique. C'est très visible dans l'*Agamemnon* d'Eschyle. La pièce s'ouvre dans une atmosphère d'angoisse. Par ses allusions voilées aux désordres qui souillent le palais royal, par ses réticences embarrassées et craintives, l'esclave qui guette sur la terrasse a déjà provoqué chez les spectateurs une curiosité inquiète; un trouble indéfinissable et lourd pèse sur leur âme. Le veilleur ne sait pas l'animosité féroce de Clytemnestre adultère contre son époux, et l'auteur lui met dans la bouche, au moment où il aperçoit le fanal dont la lueur annonce la chute de Troie, cette exclamation : « You! You! Je préviens à grands cris la femme d'Agamemnon pour que, levée en hâte de sa couche, elle fasse, en réponse à ce flambeau, monter du palais un long cri d'allégresse (1). »

ἰού ἰού.

Ἄγαμέμνονος γυναίκε σημανῶ τορῶς,
εὐνής ἐπαντείλασαν ὡς τάχος, δόμοις
ὄλολυγμὸν εἴφημοῦντο τῆδε λαμπάδι
ἐπορθιάζειν.

Le dernier mot que vient d'employer l'esclave, tout en pouvant signifier « transports de joie », évoque l'idée de sacrifice sanglant. Le mot est bien à l'unisson de l'angoisse vague qui commence à planer.

(1) *Agamemnon*, vers 25-30.

Clytemnestre, refoulant l'expression de sa haine, déclare, de son côté, en feignant une reconnaissance joyeuse : « Il y a longtemps déjà, j'ai poussé un long cri d'allégresse (1). »

Ἀνωλόλυξα μὲν πάλαι χαρᾶς ὑπο.

N'est-il pas curieux qu'elle use, elle aussi, du vocable qui impose à sa façon cette image spéciale?

Elle n'hésite pas à répéter son affirmation en lui donnant son sens religieux, qui prend dans sa bouche un accent sinistre : « Le cri rituel des femmes, mes gens, dispersés à travers la ville, le lançaient en accents joyeux (2). »

γυναικείῳ νόμῳ
δολογμὸν ἄλλος ἄλλοθεν κατὰ πτόλιν
ἔλασκον, εὐφημοῦντες.

Et lorsque Cassandra l'inspirée entre en scène, qu'elle a la vision mystérieuse du drame qui s'accomplit et qu'elle maudit les meurtriers, elle s'exprime ainsi : « Allons, que la troupe attachée à la race (les Erinnyes) salue donc du cri rituel le sacrifice d'infamie! (3). »

στάσις δ'ἀχορετος γένει
κατολολυξάτω θύματος λευσίμου.

Au terme d'une progression poignante, le mot est enfin employé avec son sens précis.

C'est encore tout son sens traditionnel que, dans les *Choephores*, Eschyle donne au vocable consacré lorsque, dans l'attente du châtement sanglant de Clytemnestre et d'Egiste, le chœur s'écrie : « Ah ! puissé-je enfin pousser à pleine voix le hurlement sacré sur l'homme abattu, sur la femme immolée ! »

(1) *Agamemnon*, vers 587.

(2) *Ibid.*, vers 595.

(3) *Ibid.*, vers 1118.

ἐφ' ἑμνῆσι γένοιτό μοι
 πευκῆευτο' ὄλολυγμον
 ἀνδρῶς θεινομένου
 γυναικὸς τ' ἄλλυμένας.

Toute cette trilogie d'Eschyle est à sa façon profondément religieuse; aussi ne faut-il pas s'étonner si elle se termine sur un vocable qui joue dans les cérémonies du culte un tel rôle. Les *Euménides* se ferment sur un chant du cortège dont chacune des deux dernières strophes se termine par une même formule : « Lancez maintenant le cri rituel en réponse à notre chant (1) » :

ὄλολύξατε νῦν ἐπὶ μολπαῖς.

C'est enfin dans *Les sept Chefs contre Thèbes* qu'Eschyle donne du vieux terme une sorte de commentaire qui éclaire tout : « Accompagne, dit Étéocle au chœur, accompagne mes vœux comme d'un péan favorable, de la clameur sacrée, de ce cri rituel qui, en Grèce, salue la chute des victimes. »

Ὅλολυγμὸν ἱερὸν εὐμενῆ παιώνισον
 Ἑλληνικὸν νόμισμα θυστάδος βοῆς.

Euripide est moins près qu'Eschyle des traditions religieuses, et pourtant il est, lui aussi, fidèle à la signification de l'ὄλολυγή. Il met le mot dans la bouche de Médée. Il souligne le grand gémissement du cri rituel qui accompagne le crime (2) :

Εἴτ' ἀντίμολπον ἤκειν ὄλολυγῆς μέγαν
 κωκυτόν.

On ne s'attend guère à trouver des expressions cultuelles au milieu du gros rire d'Aristophane, et pourtant le comique

(1) *Euménides*, vers 1043 et 1047.

(2) *Médée*, vers 1176.

ne les emploie qu'avec un sens très précis et, pour ainsi dire, orthodoxe. Dans sa *Lysistrata*, quand les femmes montent à l'Acropole pour s'en emparer, elles l'envahissent sous prétexte d'offrir un sacrifice. A peine y sont-elles enfermées que, du dehors, on entend dans le temple une clameur. « Qu'est-ce que ce cri sacré? » demande-t-on (1) :

τίς ὀλολυγά.

Dans *La Paix*, quand Trygée explique aux Athéniens son dessein de monter sur son escarbot jusqu'à la demeure de Zeus auquel il veut parler, il leur recommande de ne pas prononcer de vaines paroles, mais de pousser le cri rituel, celui avec lequel on appelait la divinité (2) :

εὐφοιμῶν χρεὶ καὶ μὴ φλαῦρον
μηδὲν γρύζειν, ἀλλὰ ὀλολύζειν.

Dans *Les Oiseaux*, au vers 225, il parle de la plainte divine des bienheureux, et c'est le mot ὀλολυγή qu'il emploie. Il a l'air de le réserver à la langue sacrée.

Dans *Les Cavaliers*, au moment où se produit le coup de théâtre de la fin, où Agoracrite vient de faire subir à Démos, dans la coulisse, une mystérieuse cuisson, et le fait reparaitre définitivement rajeuni sous les traits qu'il avait jadis, dans tout l'éclat de son ancien costume, alors le chœur, se croyant revenu à l'âge d'or de la cité, s'écrie : « Allons, poussez des cris d'allégresse à l'apparition de l'Athènes d'autrefois! » et le mot qu'il emploie pour exprimer ce pieux transport d'enthousiasme est précisément l'onomatopée par laquelle, au cours des sacrifices, on appelait Athèna (3) :

ἀλλ' ὀλολύξατε φαινομένησιν ταῖς ἀρχαίαισιν Ἀθίγαις.

(1) *Lysistrata*, vers 240.

(2) *La Paix*, vers 96.

(3) *Les Cavaliers*, vers 1327.

Les Hellènes du v^e siècle avant notre ère n'avaient pas conservé seulement la coutume de ἑλολογίη. Ils n'avaient pas oublié non plus la façon d'invoquer les puissances supérieures à l'aide du claquement de langue. Ils en usaient notamment à l'égard de la divinité qui se manifestait dans l'éclair. Aristophane, dans *Les Guêpes* (vers 626), fait une allusion à cette coutume. Son Philocléon, se comparant à Zeus, dit : « Si je lance l'éclair, ils claquent de la langue. »

καὶν ἀστράψω, ποππύζουσιν.

Cette coutume ne leur était pas particulière. Pline, dans son *Histoire naturelle* (1), la déclare constante chez tous les peuples : « Fulgetras poppysmis adorare, consensus gentium est. »

Ce qui n'était, au v^e siècle avant notre ère, qu'une survivance des temps très anciens, était compris dans son sens véritable par les poètes comme Eschyle, Euripide, Aristophane, c'est-à-dire par des hommes qui vivaient encore en contact avec les antiques traditions religieuses et avec les usages qu'elles expliquaient. Les vocables mystérieux prenaient dans le public un sens tout général et sans rapport avec ces pratiques. On le voit bien chez Thucydide, par exemple, dans le passage où, racontant les premiers incidents de la guerre du Péloponèse, décrivant l'attaque de Platée par les Thébains, et la résistance furieuse des Platéens, il montre les femmes et les serviteurs poussant des cris et des vociférations; il se sert du mot ἑλολογίη, mais en lui ôtant sa signification précise et religieuse. (*Guerres du Pélop.*, II, 4.) Et de même, Démosthène, dans son *Discours sur la couronne* (313, 21), semble bien ne donner au mot traditionnel que son acception la plus générale;

(1) Livre XXVIII, ch. V, au tome II de la traduction de LITTRÉ, p. 254. Littré a d'ailleurs le tort de traduire « poppysmis » par « frapper dans leurs mains ». Jamais le verbe ποππύζω n'a signifié « frapper des mains », mais toujours « claquer de la langue ».

le vidant de son sens cérémoniel, il a l'air de ne s'en servir que pour désigner des hurlements sauvages (1).

Mais nous n'avons pas dessein de reconnaître à tout prix à une expression un sens liturgique. La langue commune évoluait, laissant les mots perdre peu à peu leur valeur originelle. Cependant, il est fort probable que celle-ci ne disparaissait pas partout; il en était d'elle comme de ces minces ruisseaux qui ont l'air de se perdre et qui continuent de cheminer sous le sol, cherchant le moment où ils pourront revenir à la lumière. Les cérémonies étaient encore célébrées sur les autels; les vieux rites se répétaient toujours identiques, même lorsqu'on ne les comprenait plus. Et lorsque le syncrétisme hellénistique s'est affirmé, ce qui n'avait jamais été abandonné a repris un éclat nouveau; mais à ce moment il avait perdu sa signification primitive. Ce qui, dans les temps les plus archaïques, avait incarné de véritables émotions d'âme, est devenu, chez des hommes infiniment plus civilisés que ceux qui s'étaient servi de ces pitoyables appels, de simples pratiques destinées, en dehors de tout sentiment religieux, de tout effort rationnel, à procurer des résultats absurdes. Rien de curieux, à cet égard, comme les papyrus magiques dont quelques-uns remontent au II^e siècle après Jésus-Christ, et certains sont du III^e de notre ère. Ils contiennent un ramassis grotesque de superstitions de toutes sortes. On y trouve des moyens qu'on proclame infaillibles pour se rendre invisible, Ἀμαύρωσις ἀναγκαία, des philtres d'amour,

(1) C'est bien l'impression que nous donne la phrase qu'il emploie; pourtant le contexte ne permettrait-il pas de donner au mot ὀλολογή un sens qui s'avoisinerait légèrement au sens religieux? Eschine, en effet, dans son adolescence, aidait sa mère, sorte de prêtresse de mystères, dans ses opérations mystiques. Il l'assistait dans les cérémonies d'initiation. Les cris qu'il se vantait de pousser mieux que personne étaient probablement des onomatopées à portée magique, et qui devaient faire venir les puissances supérieures: « Tu déclames aujourd'hui d'un ton trop éclatant pour n'avoir pas crié alors d'une manière remarquable. »

• Tout le passage serait à lire : *Discours sur la couronne*. Édition de Goodwin, Cambridge, 1901, p. 182 (259 : 6).

φιλτροκατάδεσμος, des recettes pour avoir des prévisions justes, pour augmenter la force de sa mémoire, πρόγνωσις και μνημοδύκτη, des moyens de vaincre une rancune, une inimitié, θυμοκίτολον, des préservatifs contre les démons, φυλακτῆριον πρὸς δαιμόνια. Les recommandations qui doivent obtenir tous ces bons résultats rappellent singulièrement le grand et le petit Albert que nous vendent les charlatans d'aujourd'hui. Toutes les herbes de la Saint-Jean y figurent, comme aussi les rites les plus baroques, quand ils ne sont pas les plus cruels, à l'égard de pauvres animaux; les onomatopées sans aucune signification s'y rencontrent. Au milieu de tout ce fatras ridicule, l'on retrouve tout à coup l'ordre de répéter de vieilles pratiques remontant à l'âge paléolithique. (*Papyrii grecæ magicæ*, pp. 12, 14, 50, 70, 82, 88, 100.)

C'est ce qui frappe dans ce fragment d'un papyrus magique de Paris, dans lequel Albrecht Dieterich a cru reconnaître une liturgie de Mythra (1).

Il est plus que douteux que ce papyrus soit vraiment ce que Dieterich et, à sa suite, Richard Wunsch, ont cru y voir. En tout cas, il nous reporte, sans qu'on se sente libre de préciser très exactement, au II^e ou III^e siècle de notre ère. Les vieux actes du culte y sont rappelés avec insistance dans les recommandations que l'hierophante fait à son disciple :

« Siffle longuement, lui dit-il; ensuite, claque de la langue » (p. 6). Un peu plus loin, il lui dit de pousser un long beuglement qui rappelle le mugissement d'un cornet à bouquin et dans lequel il ramassera tout son souffle, mettant ses flancs à une rude épreuve (p. 12).

Ἐπειτα σύρισον μακρόν, ἔπειτα πόππυσον...

Σύ δὲ ἀστενίζω καὶ μύκωμα μακρόν κερατοσίδω, ὄλον ἀποδιδούς τὸ πνεῦμα, βασανίζων τὴν λαγύνα :

(1) Il l'a publié en 1903 sous ce titre : *Eine Mythras Liturgie*. Richard Wunsch l'a réédité en 1910.

Ne venons-nous pas de saisir une fois de plus, mais peut-être avec plus de précision encore, le passage de l'invocation religieuse à l'incantation magique? Nous avons vu que l'homme est un animal naturellement religieux; et nous avons trouvé une manifestation de ce fait dans ces exclamations inarticulées, ces sifflements, ces claquements de langue, qui nous apparaissent, même chez les non-civilisés d'aujourd'hui, comme les survivances surprenantes de pratiques prodigieusement anciennes, probablement antérieures au langage articulé, révélatrices de l'effort fait par l'homme pour appeler son dieu avant d'être en état de s'adresser à lui par une prière intelligible. Ces survivances étaient, en un certain sens, devenues inutiles, puisque l'homme, ayant découvert l'usage de la parole proprement dite, n'avait plus besoin de ces grossiers moyens pour exprimer ses émotions intimes. La religion, on nous le répète avec raison, est une force essentiellement conservatrice, et l'on ne s'étonne pas que des rites aient survécu aux besoins qu'ils avaient d'abord traduits et qui se manifestaient désormais par d'autres moyens. Mais quand on a dit que la religion est une force essentiellement conservatrice, on croit avoir tout dit pour expliquer ces survivances; cette explication n'en est pas une, puisqu'il reste alors précisément à savoir pourquoi la religion est à ce point jalouse de perpétuer ce qui a été.

Elle l'est parce que les rites qu'elle observe, — et, à une époque plus avancée, on dira les formulaires dont elle use, — lui apparaissent comme contenant en eux-mêmes une certaine puissance d'efficacité, comme possédant une vertu agissant par elle-même, une force occulte. De cette vertu, de cette force, de cette puissance d'efficacité, on craindrait de se priver en renonçant à ces rites. Or, des rites qui sont puissants par eux-mêmes, qui passent pour avoir une force contraignante, sont des rites magiques. Le caractère nécessitant qu'ont les rites, et subséquentement les formulaires, est en raison directe de l'ignorance où l'on est de

leur signification. Primitivement, il y a eu dans un cri inarticulé, dans un sifflement, dans un claquement de langue, une intention qui ne trouvait pas d'autre moyen pour se traduire. Peu à peu, cette intention s'est manifestée en phrases intelligibles dans lesquelles le sentiment religieux s'est enfermé et, pour ainsi dire, réfugié; et pendant ce temps, ce que ces phrases avaient remplacé et qui se continuait, prenait de plus en plus un caractère magique. Le moment est venu où l'on a crié, hurlé, sifflé, claqué de la langue sans savoir pourquoi, en se disant tout simplement que toutes ces façons d'agir que l'on tenait des ancêtres avaient leur utilité pratique, qu'elles obtenaient des effets certains. Le langage inarticulé a été réduit de plus en plus au rôle de simple moyen magique. Et ainsi des pratiques magiques se sont trouvées mélangées avec des pratiques plus essentiellement religieuses.

Et alors l'on comprend quelle a été la destinée de toutes ces survivances. Elles ont perdu progressivement le sens primitif qui était surtout religieux; on ne les a conservées qu'en raison de la puissance mystérieuse et incompréhensible qu'elles étaient censées contenir; elles ont l'air de s'associer au sentiment religieux; en réalité, avec leur conservation, et par cette conservation, quelque chose de nouveau s'est produit. Ce qui était primitivement tout religion est devenu tout magie.

En passant du caractère religieux au caractère magique, une modification se fait dans les rites, dans les paroles, dans les formulaires. La religion ne va pas sans un certain respect de la morale. Dans la magie, ce respect disparaît. Ce que l'on poursuit devient franchement immoral. C'est ce qui se voit comme à l'œil dans le grand papyrus magique conservé à la Bibliothèque nationale à Paris. (Suppl. grec 574, dit papyrus Anastasi.) On y lit à partir de la ligne 296 une recette pour obtenir inmanquablement les faveurs de la personne dont on est amoureux, pour s'imposer abusivement à une personne qui résiste, pour opérer par

ruse et par manœuvre frauduleuse une sorte de viol. C'est une des plus complètes de cette catégorie connue par bien d'autres spécimens (1).

Cette recette, qui s'intitule « Philtre admirable pour lier », *οφλτροκατὰδεσμος θανυμαστός*, contient les prescriptions suivantes : façonner en terre de potier deux figures, l'une d'homme, l'autre de femme; la première fera le geste de frapper à l'épaule, de l'épée placée en sa main droite, la seconde qui est à genoux devant elle. Pendant que l'argile est plastique, on tracera sur chacune des parties du corps de la deuxième figure les mots magiques respectifs indiqués pour chacune de ces parties. Ensuite, au moyen de treize aiguilles, on percera successivement treize fois en tout différentes parties spécifiées de la même figure, en prononçant à chaque coup cette formule : « Je perce tel membre d'une telle afin qu'elle ne se souvienne de personne, sauf de moi seul, un tel. » Ensuite, prendre une feuille de plomb (*πλάτουμεα μελοβού*), y inscrire le texte indiqué, puis faire un paquet de la feuille et des figures et l'attacher d'une certaine façon, tout en prononçant une formule indiquée. Enfin, déposer le tout au coucher du soleil près de la tombe d'une personne morte avant l'âge ou ayant succombé à une mort violente. Suit l'indication de la formule, très développée (II, 335-405 b), qui doit être inscrite sur la feuille de plomb. Cette dernière ne portera pas seulement ce texte, mais encore des dessins, signes et mots magiques, disposés selon un modèle figuré à la fin du paragraphe.

(1) On trouvera encore d'autres recettes, et nombreuses, de magie érotique dans le même papyrus, II, 1390-1525, 1716 ss., 2227 ss., 2709 ss., 2891-2942. Ce papyrus a été édité par C. Wessely, dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, XXXVI (11888), 2^e partie, p. 27 ss. S. Eitrem a publié des remarques et de nombreuses corrections à la première édition dans les *Videnskapsselskaps Skrifter* de l'Académie d'Oslo (II, Phil. Hist. Kl., 1923, n^o 1); voir aussi, du même auteur, *Forhandlingar* de la même Académie, 1923, fasc. 1 et 3. Des recettes analogues figurent encore dans les papyrus magiques suivants : P. Lond., 46, 304 ss. (I, p. 74), 121, 405 ss. (I, p. 97), 459 ss., 462 ss., 467 ss., 593 ss., P. Oslo, I, 69 ss., 102 ss., 134 ss., 189 ss., 295 ss., 333 ss., 361 ss.

On trouvera le texte de cette tablette de Genève, ainsi qu'un commentaire de M. Victor Martin, dans le mémoire qu'il a publié dans la Revue *Genova*.

Dans le papyrus de Paris analysé au début, le rite magique comprend un acte symbolique exécuté sur une représentation de la personne que l'on veut atteindre; c'est, à proprement parler, une *defixio* (1). Rien ne permet d'affirmer qu'une opération semblable ait figuré dans la série de celles où notre document jouait son rôle. De nombreuses recettes ne prescrivent, en effet, que la confection du charme qui porte la formule, et la récitation de celle-ci : par exemple P. Oslo (1.102) prescrit : « Prends une feuille de papyrus qui n'a pas servi, inscris-y avec de l'encre de myrrhe les noms et la figure ci-dessous (allusion au diagramme placé après la recette), et récite la formule trois fois. » Or, ladite formule est comprise parmi les inscriptions à faire sur le charme. La puissance magique des mots prononcés est si connue que la récitation ne fait aucun doute. La consignation de la formule par écrit sur le charme a pour but d'en multiplier et prolonger l'effet. Ces opérations terminées, il ne reste plus qu'à déposer le charme dans un lieu approprié, c'est-à-dire consacré aux divinités évoquées : un tombeau hanté par les démons, un carrefour où réside Hécate, par exemple (2).

Dans le maintien de ces survivances, les deux sexes ont-ils joué le même rôle? La question étonne; et pourtant elle n'est pas absurde. Comme dans plus d'un domaine, le progrès a été une œuvre virile et les femmes, sans que la faculté d'initiative doive être méconnue chez elles, ont représenté surtout une force conservatrice, il n'est pas étonnant que les vieilles pratiques aient été prolongées et

(1) C. C. Edgar conclut de la présence de trous dans la feuille de plomb qu'il a publiée, que des figures de cire ont dû y être fixées.

(2) D'après P. Oslo, 1-75, la feuille de papyrus où le charme est inscrit doit être fixée εις τὸν θηρόν λουτρόν τοῦ βαλανείου, c'est-à-dire dans la salle d'étuve des bains.

même perpétuées par elles plutôt que par leurs compagnons dont l'activité était plus tournée vers la recherche des inventions nécessaires. En religion, elles ont, sans aucun doute, gardé plus longtemps que les hommes ce qui était légué par les ancêtres.

Les traces de cette différence entre les hommes et les femmes ne sont-elles pas restées chez les plus anciens représentants de notre littérature classique? N'est-ce point pour ce motif que l'auteur de *l'Odyssée*, dans sa description du sacrifice célébré par Nestor, montre les hommes priant en langage articulé, et les femmes conservant la coutume des anciens âges? N'est-il pas curieux que, partout où ces termes se présentent, ce sont des femmes qui sont mises en scène? Des trois grands tragiques grecs, Eschyle est certainement celui qui connaît le mieux la religion antique, et voilà pourquoi, lorsque les gens de Clytemnestre, à la vue du fanal dont la lumière annonce la chute de Troie, lancent le cri rituel en accents joyeux, le verbe est bien au masculin (εὐφημοῦντες), mais le poète ne manque pas d'ajouter que c'est le cri rituel des femmes (γυναικείῳ νόμῳ). Dans *l'Anthologie Palatine*, Rhianos, qui a vécu au III^e siècle avant Jésus-Christ, met l'ἔλλοιγγή parmi les pratiques des prêtres de Cybèle. Or, ceux-ci, les galles, étaient des prêtres eunuques; il est assez naturel que leur cri rituel rappelle celui des femmes. Procope de Césarée, cité par Henri Estienne dans son *Dictionnaire*, au mot ἔλλοιγγή, déclare formellement que ce vocable était réservé à une clameur poussée par les femmes. Quand Étéocle, dans *Les sept Chefs contre Thèbes*, recommande au chœur de pousser comme un péan le cri rituel, ce n'est pas au chœur des hommes, mais à celui des femmes qu'il s'adresse. Dans *l'Héraclès* d'Euripide, vers 782, ce sont de jeunes vierges, qui, durant toute la nuit, poussent le cri rituel en frappant du pied le sol. Dans *Appolonius de Rhodes* (livre III, vers 1219), ce sont des nymphes qui le poussent.

Cette attribution réservée aux femmes dit à sa manière l'antiquité prodigieuse de ces clameurs. Piété envers les dieux? Piété envers les pères? Respect machinal d'une tradition? Tout cela s'est mélangé sans doute dans des émotions sacrées.

Il sera bientôt temps de passer aux Mystères d'Éleusis, d'examiner en quoi ils ont consisté et ce qu'ils ont apporté à l'âme grecque.

CHAPITRE V

LA RÉVOLUTION SPIRITUELLE D'ÉLEUSIS

Sur les rapports de la magie et de la religion, il semble s'être produit une sorte de révolution vers le VIII^e et le VII^e siècles avant Jésus-Christ. C'est le moment où les Mystères d'Éleusis paraissent prendre tout à coup une signification nouvelle. Jusque-là, ils n'étaient guère que des rites agraires, ayant pour but de faciliter la germination des céréales, et en particulier du blé. Ils n'avaient rien de religieux et ne traduisaient aucune préoccupation morale; c'étaient des opérations purement magiques. Or, à cette heure-là, il s'est produit un changement dans la représentation que les Hellènes se faisaient de l'au-delà. Cette représentation reposait sur la conception qu'ils avaient de l'âme. L'âme, la psyché, était pour eux, à proprement parler, un principe vital et uni au corps jusqu'à l'heure de la mort. La vie était constituée par cette union; lorsque celle-ci est détruite, que devient l'âme? Le corps est enseveli ou brûlé et réduit en cendres; s'il est privé de sépulture, il reste en proie aux chiens et aux vautours jusqu'à ce qu'il périsse et soit consommé par les vers. L'âme subit en même temps un affaiblissement proportionné et parallèle à la destruction du corps lui-même. On ne se représente pas que ces deux principes, l'âme et la matière, puissent vivre d'une vie véritable et complète sans s'associer l'un à l'autre. De même, l'âme séparée du corps n'est plus rien par elle-même; c'est tout juste si elle garde des traces affaiblies de l'intelligence et de la passion; elle n'est plus qu'une image décolorée d'elle-même; elle est réduite à une ombre (σκιὰ), à un fantôme (εἰδῶλον).

C'est là la croyance générale qu'ont les Grecs à l'âge homérique.

A la rigueur, on peut trouver parmi eux quelques exceptions curieuses à cette représentation commune de l'au-delà. L'homme a si naturellement cru à la persistance de la vie après la mort, que ces mêmes Grecs, qui avaient une représentation si pauvre et si misérable de l'Hadès, ont postulé certaines exceptions pour quelques personnages privilégiés. C'est, par exemple, le cas d'Amphiaraos qui a été chanté par Pindare et qui, d'après le poète, n'était pas mort comme les autres hommes; il avait été englouti dans la terre avec son char et ses armes, était descendu dans l'Hadès tout entier, et y avait gardé sa force intellectuelle et physique. C'était encore le cas pour le divin Tirésias. Ce Thébain, par un don spécial des dieux, est en pleine possession de son esprit; bien qu'il soit mort, Perséphone lui donne l'intelligence, et la faveur unique de penser; les autres hommes sont des ombres qui volent. C'est pour le voir qu'Ulysse se rend au pays des Cimmériens. Écoutons le récit qu'il nous fait : « Alors, je tirai mon épée aiguë de sa gaine, le long de ma cuisse, et je creusai une fosse d'une coudée dans tous les sens, et j'y fis des libations pour tous les morts, de lait mielleux d'abord, puis de vin doux, puis enfin d'eau, et, par-dessus, je répandis la farine blanche. Et je priai les têtes vaines des morts, promettant, dès que je serais rentré dans Ithakè, de sacrifier dans mes demeures la meilleure vache stérile que je posséderais, d'allumer un bûcher formé de choses précieuses, et de sacrifier, à part, au seul Tirésias, un bélier entièrement noir, le plus beau de mes troupeaux. Puis, ayant prié les générations des morts, j'égorgeai les victimes sur la fosse et le sang noir y coulait. Et les âmes des morts qui ne sont plus sortaient en foule de l'Erèbos. Tous s'amassaient de toutes parts sur les bords de la fosse, avec un frémissement immense. Et la terreur pâle me saisit... Je ne permettais pas aux têtes vaines des

morts de boire le sang avant que j'eusse entendu Tiré-
sias (1). »

Cet empressement des ombres des défunts à boire le sang des libations est bien la preuve que ce qui leur manque le plus, c'est la vigueur, et cette vigueur tenait à ce que l'âme la recevait de son union avec le corps. Rien n'est plus mélancolique que la situation morale de tous ces morts qui se pressent autour de la fosse creusée par Ulysse et dont chacun voudrait boire le sang qu'il y a versé. Il résiste à l'idée de parler à sa mère Antikleia. C'est seulement quand il lui permet de boire de ce sang dont elle est avide qu'elle retrouve un peu de mémoire et de vigueur; elle reconnaît alors son fils, et, quoique faible encore, elle peut lui parler. Mais ce regain de force et de mémoire n'a qu'un temps; quand Ulysse veut au moins l'embrasser, l'ombre se dérobe et il ne saisit qu'un air subtil qui échappe à son étreinte.

Toutes ces ombres vaines ont les mêmes besoins, le même regret de la vie perdue, la même tristesse de ne pas la retrouver, le même ennui monotone d'une existence décolorée et sans activité véritable.

C'est dans la bouche d'Achille lui-même qu'Homère, dans le chant XI de l'*Odyssée*, met la plainte la plus mélancolique des défunts. « Ne me parle pas de la mort, illustre Odysséus! J'aimerais mieux être un laboureur et servir pour un salaire, un homme pauvre et pouvant à peine se nourrir, que de commander à tous les morts qui ne sont plus (2). »

Ce n'est pas en un jour que la pensée grecque est arrivée à une représentation plus positive et vraiment plus nouvelle de l'au-delà. Il est impossible de marquer avec précision par quelles étapes elle est passée, et le temps qu'il lui a fallu pour franchir toutes ces étapes. Mais à dire vrai,

(1) *Odyssée*, chant XI, p. 161, traduction de LECONTE DE LISLF.

(2) *Odyssée*, chant XI, p. 174, traduction de LECONTE DE LISLF.

on peut distinguer dans les œuvres qui nous sont restées sous le nom d'Homère quelques traces du travail des esprits. Il ne faut ni exagérer ni trop diminuer l'importance de ces traces.

Il y a d'abord la religion du serment, qui paraît remonter à une assez haute antiquité. C'est dans le III^e chant de l'*Iliade*, vers 276, qu'elle apparaît avec Agamemnon attestant solennellement les dieux qui punissaient, après la mort, les faux serments. Voici comment il s'exprime : « Père Zeus, qui commandes du haut de l'Ida, très glorieux, très grand, Hélios qui entends tout. Fleuves et Gaïa ! Et vous qui, sous la terre, châtiez les parjures, soyez tous témoins, scellez nos serments inviolables (1). »

On considère généralement cette formule comme très ancienne. Il faut reconnaître qu'elle est empruntée à un passage de l'*Iliade* où ne se remarque aucun signe d'addition récente. Il est certain aussi que la coutume du serment est aussi vieille que la religion grecque. De très bonne heure on a cru que la violation d'un serment appelait une punition divine. Le serment (*orkos*) était comme une barrière, comme une prison, où s'enfermait, par la formule consacrée, celui qui prenait les dieux à témoins ; il s'exprimait dans l'enceinte « de sa parole », *en orko*. Les dieux ainsi pris à témoins devaient se trouver au moins aussi offensés, quand on les avait attestés en vain, que de simples mortels qu'un fourbe aurait compromis par son infidélité, et l'idée que le parjure s'exposait à une vengeance personnelle des dieux était à l'origine inséparable du serment. Mais si la punition est inévitable, faut-il dire qu'elle sera infligée dans l'autre vie ? Ce n'est pas la première croyance des Grecs. Dans la plus vieille poésie grecque, dans Solon, Theognis, nous voyons que les ennemis des dieux sont punis dans ce monde même et avant leur mort. Si quelquefois le coupable échappe au châtement, si l'on voit des criminels riches et

(1) *Iliade*, traduction de LÉCONTE DE LISLE. p. 53.

prospères, et des parjures comblés par la fortune, leurs parents, du moins, ou leurs enfants sont solidaires de leurs fautes et reçoivent la punition. Mais que ce soit le coupable lui-même, ou quelqu'un des siens qui est frappé, c'est toujours dans cette vie que la sanction s'exerce. Dans cette question du serment, il s'agit avant tout d'une insulte faite aux dieux; il ne s'agit pas d'une faute morale proprement dite. Les dieux vengent l'outrage qui leur est fait. Or, dans ce XI^e chant de l'*Iliade*, on trouve exprimées quelques-unes de ces vengeances personnelles que les dieux exercent sur les âmes des morts. S'ils les exerçaient sur des morts, c'est parce que la vengeance qu'ils ont tirée de ces coupables ne leur paraît pas avoir été suffisante pendant leur vie. Ils ont la rancune tenace et les exemples ne manquent pas dans la mythologie classique (1). Dans ce même XI^e chant, s'il est parlé quelquefois des châtiments des hommes, il n'est jamais question des récompenses. Les dieux sont insensibles à ce qu'on appellera plus tard le mérite des humains. Il n'est pas encore fait mention d'un séjour des bienheureux dans une prairie fleurie d'asphodèles. Il reste un progrès à accomplir qui, de la croyance à la vengeance, conduira à l'expiation morale et impersonnelle. On ne peut pas dire que ce passage se remarque dans les poèmes homériques, mais on peut admettre que les Grecs, dans ces poèmes, sont sur le chemin qui conduira à une nouvelle conception de l'au-delà. Cette conception ne se dessine pas nettement, mais elle semble s'annoncer un peu; il est fort probable que l'impression que nous notons ici provient d'un seul fait: c'est que les textes qui semblent contenir ces nouveautés encore peu morales, mais en chemin vers la moralité, sont des additions aux poèmes primitifs. Qu'il y ait dans cela un manque d'homogénéité, ce n'est que trop naturel. Chacun des poètes qui

(1) En ce qui concerne les châtiments subis par Orion, Tityos, Tantale, Prométhée, Sisyphe, voir *Odyssée* XI, trad. LÉCONTE DE LISLE, pp. 176, 177.

a ajouté tel ou tel détail l'a fait à sa façon, et pour traduire les croyances personnelles vers lesquelles il s'acheminait. Il ne peut pas y avoir d'unité dans toutes ces interpolations. Mais celles-ci, tout en restant ce qu'elles sont, c'est-à-dire quelque chose d'assez inférieur, signifient un malaise qui existait sans doute dans l'âme hellène quand l'idée de l'au-delà se présentait à elle : le désir de conceptions plus approfondies, plus morales, plus sérieuses. On ne peut pas dire que cela a annoncé les Mystères d'Éleusis, mais cela, sans aucun doute, leur a préparé le terrain.

Les Mystères d'Éleusis sont arrivés à représenter la destinée individuelle avec les espérances d'immortalité; mais il ne faut pas se dissimuler qu'avant d'avoir une portée individuelle, ils ont répondu à une préoccupation nationale.

Peu de jours avant la bataille de Salamine, nous est-il raconté, l'Athénien Dikæos et le Lacédémonien Démaratos, se trouvant dans la plaine de Thria, virent s'élever du côté d'Éleusis un nuage de poussière qu'on aurait dit soulevé par la marche de 30.000 hommes, et ils entendirent une voix que Dikæos reconnut pour le « cri du mystique Iaccos ». Démaratos, qui n'avait aucune expérience des Mystères, lui demanda ce que cela signifiait. « Il est impossible, reprit Dikæos, qu'un grand malheur n'arrive à l'armée du roi, car cette voix est une vertu divine qui vient d'Éleusis au secours des Athéniens et des alliés. Si elle porte vers le Péloponèse, le péril est pour Xerxès, et son armée de terre; si elle va vers Salamine et les vaisseaux, c'est la flotte du roi qui est en danger. Les Athéniens célèbrent chaque année cette fête en l'honneur de la Mère et de la Fille, et il tient à chacun d'eux comme à chacun des Grecs de se faire initié aux Mystères. La voix que tu entends est le cri qu'ils poussent en cette fête. » La voix s'en alla vers Salamine, et la flotte perse fut détruite. Que cette histoire soit authentique ou non, elle prouve bien que le culte des déesses avait un caractère

national, et que l'initiation passait pour être une protection pour Athènes.

Avec les Mystères d'Éleusis, un changement radical se produit dans les conceptions. Le grain de blé devient, aux yeux des initiés, l'emblème de l'existence humaine. Le rite agricole primitif de l'exhibition, devant les néophytes, d'un épi de blé moissonné en silence, se transforme en un symbole de palingénésie humaine. Il avait pour but de représenter ou d'encourager une espérance. L'apparition des Mystères d'Éleusis marque donc une date importante dans l'histoire de l'humanité. La religion grecque semble commencer à être pénétrée d'une préoccupation morale, et à se dégager de l'opération magique. Il ne faut pourtant pas exagérer la portée de cette affirmation. On parle de discours qui auraient été prononcés dans les Mystères, et l'on s'est demandé si c'étaient là des prédications à la manière chrétienne, un enseignement dogmatique expliquant les symboles et révélant aux initiés de hautes vérités morales et religieuses. C'est peu vraisemblable. Ce n'était point au raisonnement que s'adressaient les Mystères, c'était aux yeux, à l'imagination, au cœur.

Les fouilles exécutées à Éleusis (1), comme dans d'autres sanctuaires, ont éliminé comme invraisemblable ou impossible l'idée d'un enseignement dogmatique : « Les inscriptions, dit M. Victor Bérard, nous ont donné quelques-uns de ces règlements des temples, de ces programmes des cérémonies; mais, ni à Delphes, ni à Olympie, ni à Éleusis, ni dans aucun sanctuaire grec, on n'a rencontré un symbole de foi (2). »

La faveur dont les Mystères d'Éleusis ont joui dans toute l'antiquité a rendu longtemps presque incroyable la nullité d'un enseignement qui aurait été donné à Éleusis. Warburton et Meiners ont attribué aux grands Mystères la révé-

(1) Cf. Pausanias VIII, 15, 1 et 37, 2.

(2) *De l'origine des cultes arcadiens*, introduction, p. 45.

lation de dogmes précis. Frédéric Kreutzer, qui rejette leur théorie comme « en opposition formelle avec les faits », ne peut s'empêcher d'attribuer aux mêmes grands Mystères des préoccupations qui paraissent bien leur avoir été étrangères : « De ces images et de ces représentations scéniques, dit-il, on tirait une instruction destinée aux plus parfaits. » Guigniaut, qui a traduit son ouvrage, mais qui n'en adopte pas toutes les idées, pense que les symboles proposés à la contemplation des initiés impliquaient bien certaines conceptions, mais pouvaient d'ailleurs librement s'accommoder à celles que les Mystes apportaient du dehors.

Ce qui fut reproché à Alcibiade, et ce qui donna lieu au procès qui lui fut intenté en 415, ce ne fut pas d'avoir révélé un article du Symbole sacré, mais d'avoir fait représenter chez lui un acte des Mystères où lui-même tenait le rôle du grand initiateur de l'hiérophante, avec le costume sacerdotal et les objets sacrés (1). Aristophane lui-même s'abstient d'allusions ou de plaisanteries, tout simplement parce que ç'eût été par trop imprudent de se permettre une telle marque publique d'irrespect. C'est pourquoi les rites d'Éleusis, qui devaient avoir alors mille ans d'histoire, ne sont que très vaguement connus. Les renseignements que nous avons nous viennent d'écrivains chrétiens qui croyaient pouvoir en tirer parti dans leurs polémiques contre le paganisme.

La dernière « restauration » de la philosophie éleusienne est celle que vient de tenter M. Victor Magnien (2). Ce savant part du principe que, si les auteurs grecs ont dissimulé la vérité, comme leur religion l'imposait sous peine de mort, il ne convient pas de supposer qu'il nous ont menti. Il a donc réuni tous les textes qui expliquent et rattachent les unes aux autres les doctrines enseignées, d'après lui, à Éleusis; et comme jamais aucun auteur n'a

(1) PLUTARQUE, *Alcibiade*, XIX, 22.

(2) *Les Mystères d'Éleusis. Leurs origines, le rituel de leurs initiations*, 1 vol. in-8, Payot, Paris, p. 224.

fait la moindre allusion à un bouleversement des Mystères, il croit avoir le droit de « recueillir les traits épars çà et là dans tous les auteurs grecs et de les assembler, sans tenir compte de la date où les documents se présentent à nous ». Le seul inconvénient de cette méthode, qui s'allie chez lui à une érudition forte et ingénieuse, est de donner une allure trop intellectuelle à des cérémonies qui agissaient surtout sur la sensibilité. En somme, les Mystes pouvaient y trouver tout ce qu'ils voulaient. P. Foucart appuie sur la distinction faite dans les textes entre les gestes du drame sacré et les paroles (τὰ δρώμενα, τὰ λεγόμενα), et il voit dans les paroles « les formules mystérieuses qui devaient guider l'initié dans son dernier voyage ». Mais il avoue lui-même que ce n'est là « qu'une hypothèse fondée sur la parenté des Mystères d'Éleusis avec ceux d'Isis et d'Osiris ». Cette parenté des Mystères helléniques et des Mystères égyptiens est très contestée.

Passons aux principaux rites en quoi consistaient les cérémonies. Le résultat des fouilles accomplies à Éleusis a amené à considérer la grande salle rectangulaire du temple comme une salle de spectacles. Mais il ne faut pas que ces mots « salle de spectacles » nous induisent en erreur.

Cette salle était une salle obscure. Aucune ouverture ne recevait les rayons du soleil. A proprement parler, comme un certain nombre de sanctuaires antiques, elle éveillait l'idée d'une grotte, et ceci nous reporte aux temps les plus anciens de l'humanité. Certes, beaucoup de cavernes ont servi de lieux d'habitation, du moins les plus petites. Les grandes, celles qui s'enfoncent loin dans la terre, n'étaient guère occupées que dans les parties qui avoisinaient leur ouverture et d'où la clarté du jour n'était pas tout à fait absente. C'est là seulement que l'on a trouvé, sous la forme d'outils, les traces de l'homme et, en particulier, des foyers. Les premiers hommes ne savaient pas ce qui se dissimulait dans ces profondeurs intimidantes. A s'enfoncer dans ces ténèbres, on éprouvait une sorte d'horreur

sacrée. On n'y pénétrait guère que pour des pratiques religieuses, ou pour procéder à des opérations magiques. Il est à remarquer que les parties les plus intéressantes de ces grottes, celles qui ont conservé jusqu'à nos jours des spécimens de l'art primitif, ne recevaient aucune lumière d'aucun côté. Cet art primitif ne pouvait pas être vu, à moins de l'être à la lueur tremblotante et médiocre de quelque mousse trempant dans de la graisse. Les grottes, dont on peut dire avec certitude qu'elles ont servi de sanctuaires, soit aux débuts de l'histoire, soit même avant ses débuts, sont forcément rares, on le comprend. Mais précisément on en rencontre quelques exemplaires dans le monde hellénique, et tout particulièrement en Crète. « A 15 kilomètres environ à l'est de Cnosse, près du village de Psychro, sur les monts Lassithi, on a exploré une grotte assimilée à celle de Dicté qui, dans la tradition mythologique, partageait avec celle de l'Ida l'honneur d'avoir reçu Zeus enfant. Cette grotte ovale, de 19 mètres sur 14, renfermait un autel en pierres grossières, peut-être stucqué; tout autour, des couches de cendres sont mêlées à des poteries et des os d'animaux sacrifiés : bœufs, moutons et chèvres; dans les couches inférieures, de petites tables de libations avec godets.

« Par les poteries, l'autel semble dater du minoen moyen, époque des premiers palais de Cnosse; sur un fragment de *pythos* (grande jarre), on voit la double hache avec le protome d'une tête de chèvre.

« Dans une caverne inférieure, sous la première, on a découvert une douzaine de statuettes et des doubles haches en bronze. Il y a environ vingt-cinq ans, M. Halbherr avait exploré une caverne sacrée tout près du sommet de l'Ida. Près de l'ouverture se trouvait un autel formé par une roche naturelle à peu près équarrie; devant l'autel, un terre-plein assez vaste où se groupaient sans doute les adorateurs. Au fond de la grotte, on découvrit des crânes de taureaux provenant de sacrifices; le sol recélait de

nombreux objets votifs : boucliers, coupes, pointes de lances, quelques monnaies. »

Pour en revenir au sanctuaire d'Éleusis, les fouilles faites n'ont révélé aucun détail d'architecture rappelant, soit des fenêtres, soit des ouvertures quelconques. Au sortir de la grande clarté éblouissante qui régnait au dehors, on ne se reconnaissait pas dans cette obscurité. Les Mystes y prénaient donc place en tâtonnant et déjà tout émus par la nuit qui les enveloppait. Il fallait se faire aux ténèbres. Seule la scène était éclairée, et on y voyait l'hiérophante, superbe et revêtu de ses ornements sacerdotaux. Sous sa direction, et en suivant les écrits sacrés comme un texte liturgique, on représentait les scènes traditionnelles, avant tout celles de Démèter et de Koré. Les prêtres, en grand appareil, étaient les principaux acteurs de cette muette et grandiose tragédie. Des changements à vue, produits par des machines de théâtre (probablement très simples), augmentaient l'illusion; des formules étranges, des mots mystérieux commentaient obscurément les symboles présentés aux yeux des initiés. L'esprit des spectateurs était ému, et leur attention assez tendue pour les rendre suffisamment impressionnables. On représentait probablement, au moment de la descente dans l'Hadès, les terreurs réservées, dans l'empire des morts, aux criminels et aux non-initiés, de façon à frapper à coup sûr les imaginations des spectateurs. Des éclairs sillonnaient la nuit; des voix redoutables se mêlaient à différentes apparitions; on avait des frissons d'épouvante. Puis, tout à coup, c'étaient de splendides clartés; des harmonies merveilleuses se faisaient entendre; de divines apparitions se présentaient : on passait des terreurs du Tartare aux béatitudes des Champs-Élysées. De ces représentations qui saisissaient l'âme, la plupart des initiés emportaient des notions confuses : ils n'y trouvaient vraiment nul enseignement moral, nulle révélation philosophique. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, en l'absence de tout enseignement moral, il y avait des questions

que les spectateurs se posaient d'eux-mêmes : « Pourquoi tel ou tel personnage de la pièce jouée était-il voué à un bonheur éternel, et d'autres à des sanctions terribles? » Ainsi naissait dans les esprits la notion d'une justice ultra-terrestre. Il n'y avait pas eu d'instruction proprement dite, et non plus de sermon doctrinal que le hiérophante aurait prononcé. C'est dans le rituel même, dans les gestes et les formules, qu'était renfermé tout l'enseignement. Comme l'a dit M. Alf. Loisy, « même les rites de l'épopée sont tout autre chose que la révélation d'une croyance jusqu'alors tenue secrète; on voyait, et le hiérophante n'était pas un docteur, mais un montreur d'objets sacrés (1) ».

Il faut bien se garder d'identifier la célébration de ces Mystères avec les cérémonies ordinaires du culte. Les religions antiques étaient purement formalistes. L'originalité des Mystères d'Éleusis était de prétendre agir, et d'agir peut-être, en effet, sur la vie intime. Sur ce point, tous les témoignages sont concordants. Ils commencent avec l'*Hymne homérique à Démèter* (vers 480-483) : « Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces choses : celui qui n'a pas connu les saintes-orgies, et celui qui y a pris part n'auront plus, même après la mort, un sort pareil dans le séjour ténébreux. » C'est ensuite le témoignage de Pindare (2) : « Heureux celui qui a vu cela avant d'aller dans les cavités de la terre! Il connaît la fin de la vie! Il en connaît aussi le commencement, donné par Zeus. » Sophocle, dans un de ses *Fragments* (348), dit : « Oh! trois fois heureux ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces Mystères, s'en iront chez Hadès; eux seuls y pourront vivre; pour les autres, tout sera souffrance. » Platon, à son tour, dans le *Phédon*, 13, s'exprime ainsi : « Celui qui viendra chez Hadès sans avoir pris part à l'initiation et aux Mystères, sera plongé dans le borbier; au contraire,

(1) Alf. LOISY, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, pp. 74, 75.

(2) Clément d'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 3; MAGNIEN, p. 23.

celui qui aura été purifié et initié vivra avec les dieux (1). »

Revenons à la question : Y avait-il un enseignement dispensé par les Mystères? D'après MM. Louis Gernet et André Boulanger, la réponse ne peut être que négative : « Toutes les fois qu'il est fait allusion à des profanations, à des divulgations des mystères éleusiniens, il s'agit en tout et pour tout d'un scénario; drame et danse y sont l'essentiel; s'il est question des « paroles interdites », c'est de celles que prononçait le hiérophante au cours des cérémonies; et c'est en des formules rituelles de ce genre que doivent se résoudre les λεγόμενα qui sont parfois associés, par nos auteurs, aux δεικνύμενα et aux δρώμενα, aux « choses montrées » et aux « choses jouées »... L'essentiel réside dans une affirmation générale — et assez abstraite. En réalisant une union personnelle avec la déesse, l'initié s'est assuré, aux Enfers, une part meilleure que les non-initiés : il peut y descendre avec confiance, ainsi que Dionysos et Héraclès qui, pour cela précisément, se firent initier (2).

La purification dont il s'agit, et qui doit avoir de telles conséquences, paraît tout simplement une action émotive qui s'exerce sur la sensibilité du spectateur, qui lui laisse une impression générale, et détermine en lui des dispositions à la fois morales et très vagues. Comme on l'a dit avec raison, « les initiés sont des élus... Par son introduction dans une société d'élus, l'initié accède à une dignité qu'il conserve par delà la mort. Ce qui veut dire qu'il y a communication d'un droit aristocratique. Ce sont les pratiques immortalisantes qui avaient été privilège de princes » (3). Il n'y a qu'un pas, et il est vite franchi, à considérer les spectacles auxquels on a assisté comme ayant une valeur magique. Par le seul fait qu'on les a contemplés, on passe

(1) Cf. *Phédon*, 29; *Gorgias*, 47; *République*, II, 6.

(2) *Le Génie grec dans la religion*, Louis GERNET et André BOULANGER, pp. 331, 332.

(3) Louis GERNET et André BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion*, pp. 135 et 136.

pour avoir acquis des vertus morales. La participation aux Mystères dispense de tout effort moral. De là la contradiction apparente qu'il y a entre les affirmations de Pindare, de Sophocle et de Platon, et les croyances que le populaire apportait dans la contemplation de ces cérémonies.

CHAPITRE VI

L'ORPHISME

En même temps que les Mystères d'Éleusis semblaient être sur le point d'introduire dans la religion grecque une préoccupation morale, mais échouaient dans cette tentative plus ou moins inconsciente, l'orphisme parut être le mouvement religieux qui devait amener la transformation et finalement la disparition à peu près définitive de la magie. C'est une histoire assez obscure et compliquée.

Le point de départ de l'orphisme a été fort probablement dans des rites au cours desquels on immolait une victime divine, on la démembrait et on la mangeait en commun. La différence est très sensible entre les divinités de l'Olympe traditionnel et les divinités des sectes religieuses que nous allons noter. Ces dieux homériques ne sont atteints ni par la mort, ni — à moins que ce ne soit occasionnellement — par la souffrance. Ils présentent souvent des passions qui ressemblent beaucoup à celles des hommes. Ils ont à satisfaire leurs amours, leurs ambitions et leurs rancunes.

En face d'eux, les divinités nouvelles présentent un contraste frappant. Dans les cultes qui leur sont consacrés, la psychologie des foules se met à l'œuvre. Les assemblées dans lesquelles les Mystes se rencontrent sont fréquemment le théâtre d'entraînements passionnels; ils s'imitent les uns les autres, et finissent par éprouver en commun un certain nombre d'émotions vives. Ils aiment ces divinités d'un amour dont l'équivalent ne s'adresse jamais aux divinités olympiques; ils se racontent leurs aventures douloureuses, ils pleurent leur mort, ils désirent s'unir à elles, même par la douleur. L'ascétisme, qui n'a jamais eu

la faveur populaire, attire les âmes. Les vieilles interdictions, qui n'étaient souvent que des tabou semblables à ceux des sauvages actuels, prennent désormais un sens moral et mystique. Ces cultes ont une origine multiple.

Il y en a d'abord qui se rapportent au culte de Dionysos. A l'origine, Dionysos fut probablement le roi divin des hauteurs boisées et sauvages de la Thrace. Le culte que lui rendaient ses fidèles se composait surtout, comme l'a montré M. Foucart, de danses d'imitation : « A voir les ruisseaux se précipiter en cascades écumeuses et bruyantes, à entendre les mugissements des taureaux qui paissent sur les hauts plateaux et les bruits étranges de la forêt battue par le vent, les Thraces s'imaginèrent reconnaître la voix et les appels du maître de cet empire; ils se figurèrent un dieu qui se plaisait, lui aussi, aux bonds désordonnés et aux courses folles à travers la montagne boisée. La religion s'empara de cette conception : le plus sûr moyen pour les mortels de gagner les bonnes grâces de la divinité, c'est de l'imiter et, dans la mesure du possible, de conformer sa vie à la sienne (1). »

Ces danses échevelées, les cris qui les accompagnaient, la musique sauvage qui les rythmait, tout cela se produisant à la lueur des torches provoquait une exaltation tumultueuse. Il leur semblait que quelque chose de cette divinité passait en eux et s'emparait d'eux; une sorte de frénésie se développait; ils en venaient, dans l'emportement de la passion qui les possédait, à se faire des incisions. La vue du sang les enivrait encore plus. Ils arrivaient au sentiment d'être possédés et remplis par le dieu lui-même. Ce culte, très répandu en Thrace et en Phrygie, où il fut peut-être plus violent encore, gagna peu à peu les Ioniens viticulteurs, chez lesquels, en se fusionnant peut-être avec celui d'une divinité autochtone, il devint le culte du dieu

(1) *Le Culte de Dionysos en Afrique*. Mém. Acad. Inscr., XXXVII, p. 22, 1904.

qui fait croître la vigne. Et, dès ce moment-là, les avatars de la vigne apparurent comme un symbole de la destinée humaine. Le fruit de la vigne est générateur d'ivresse; l'ivresse fait monter de l'inconscient tout ce qui s'agite en lui, qui s'organise plus ou moins, qui fait apparaître dans le sujet une ou plusieurs personnalités inconnues. L'ivresse passe aisément comme la révélation d'une puissance mystérieuse qui s'empare de l'homme et lui dicte des actes désordonnés. La puissance dont il s'agit n'est-elle pas celle d'un dieu? L'ivresse elle-même n'est-elle pas une possession? Tous les sentiments les plus contradictoires surgissent dans ces cas, depuis les contorsions les plus grimaçantes jusqu'à la tristesse qui accompagne souvent l'ivresse. La vigne, dont le fruit écrasé est à l'origine de tout, a semblé, aux adorateurs de la puissance révélée par elle, résumer dans son histoire tout ce qui arrive à l'homme : elle semble mourir à l'hiver pour renaître au printemps, où elle subit la mutilation de la taille. A la suite de cette épreuve, les fleurs apparaissent, puis les raisins qui, sous le pressoir, donnent leur jus enivrant. « Tout cela, disent MM. Alfred et Maurice Croiset (1), traduit, en mythes divins, l'histoire d'un dieu qui tantôt souffre et tantôt triomphe. » Tous ceux qui ont étudié cette question sont d'accord pour souligner ces allures désordonnées des fidèles de Dionysos. « L'être humain, dit M. Jules Girard, brisant les liens de la civilisation, est rappelé dans le sein de la nature sauvage qui le confond avec ses autres enfants, sous l'influence étrange de celui dont elle reconnaît la présence à ce signe qu'elle se sent tout à coup animée d'une vie exubérante et indomptable. L'imagination des Grecs se représentait les énergies capricieuses de la végétation de leurs rochers et de leurs montagnes comme entraînées sur les pas du dieu, sous la forme de satyres, de silènes, de nymphes, dont les allures rappelaient en même temps les

(1) *Manuel*, p. 238.

animaux que les pâtres voyaient bondir dans les solitudes. C'était comme l'émotion de la nature sauvage qui se personnifiait dans ces cortèges enthousiastes (1). » L'exaltation grandissait, on finissait par s'identifier de plus en plus avec la divinité dont on reproduisait les aventures. Les fidèles de ces cultes bruyants et agités parcouraient en courses folles la montagne. Au paroxysme de la fureur sacrée, ils buvaient le sang d'un animal immolé, un bouc ordinairement, et dévoraient sa chair crue. Alors, se croyant unis au dieu, ils sentaient en eux une véritable possession divine dans laquelle tous les instincts se donnaient libre cours sous le souffle de Dionysos. Ils prenaient part à ses souffrances et à ses triomphes dans ces cérémonies : angoisse, confiance, joie les dominaient tour à tour.

A une époque indéterminée et sans qu'on puisse apercevoir dans quelles conditions, ce culte s'est combiné avec un autre, d'origine probablement crétoise, dans lequel on dévorait un taureau divin.

Pour apaiser la colère de Zeus irrité par les traitements que les Titans avaient infligés à son fils Dionysos, les Crétois ont institué une solennité funèbre, reproduisant successivement tout ce que l'enfant a fait et ce qu'il a souffert en mourant. Poussant dans le secret des forêts leurs cris discordants, ils feignent la démence d'un esprit furieux pour faire croire que le crime antique n'a pas été commis par ruse, mais dans un accès de folie. On apporte la boîte où la sœur de l'enfant immolé, Athèna, avait enfermé, à la dérobee, son cœur. Au son des flûtes et avec le tintement des cymbales, ils imitent les bruits qui trompèrent l'enfant. Ainsi, pour complaire à un tyran, fut fait dieu, par un peuple servile, celui qui n'avait pas eu de sépulture. De la sorte s'établit le rite qu'accomplissaient les fidèles qui, excités dans le transport de leur enthousiasme

(1) Jules GIRARD, *Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, p. 396.

par la musique et par les cris, déchiraient un taureau vivant et en mangeaient la chair, sauf probablement le cœur, qui était réservé dans une boîte. Cette particularité du rituel a donné lieu au mythe d'Athèna gardant le cœur de Zagreus, ce qui permit à celui-ci de renaître en Dionysos (1).

Voilà pour les origines rituelles de l'orphisme. Il est à présumer que, si tel de ces rites n'a pas une origine orientale ou égyptienne, il en va tout autrement des pensées et des sentiments qui ont peu à peu accompagné ces cérémonies. Zagreus n'est pas Osiris, si la légende est bien crétoise; il n'en est pas moins vrai que la Crète était en relations assidues avec l'Égypte et que, lorsque les peuples font du commerce entre eux, il est rare qu'ils se contentent d'échanger des marchandises et n'échangent pas aussi des idées. Quant à la Thrace, par sa situation géographique elle était en relations très suivies avec l'Asie.

Ce qui distingue l'orphisme des Mystères, c'est qu'il possède une doctrine, c'est-à-dire une cosmogonie, une théologie et une psychologie. La difficulté, c'est de déterminer quelle était cette doctrine au ^{vi}e et au ^{ve} siècles avant Jésus-Christ, et, pour cela, de dire de quels documents on peut se servir. Les écrits dits « orphiques » sont très nombreux. Mais ils sont tous apocryphes; et, pour leur conférer le plus d'autorité possible, on avait mis l'orphisme sous le patronage des vieux aèdes légendaires qui personnifiaient les commencements de la poésie religieuse : Orphée, Linus, Musée. L'ascétisme est la condition première de la vie pieuse. L'orphisme n'exige pas les vertus civiques ni la culture morale. On peut se tourner vers Dieu, se détacher de tout ce qui est prisonnier de la mort et de

(1) On trouve, chez les peuples non-civilisés, un rite semblable à celui-ci. On veut, en conservant le cœur de la victime, faciliter le retour à l'existence de l'animal tué, en ménager l'espèce, l'esprit de l'espèce. Partant de là, on a pu, l'esprit ou le dieu de la végétation étant censé incarné dans la bête, réserver le cœur de la victime afin de parvenir ainsi à la résurrection du dieu.

la vie corporelle. L'abstention de la nourriture animale était la principale et la plus remarquable des abstinences orphiques. Du reste, les orphiques se tenaient essentiellement à l'écart des choses et des relations qui représentaient dans leur symbolique religieuse l'attachement au monde de la mort et de l'instabilité. On prit et l'on multiplia les vieux préceptes de pureté de tel ou tel rituel sacerdotal. Le sens de ces tabou se transforma et s'élargit. « Ils n'ont pas pour but de délivrer et de purifier les hommes des contacts démoniaques, mais de purifier l'âme elle-même, de la délivrer du corps et de la souillure qu'amène son union avec lui; ils l'affranchissent de la mort et de la diminution. C'est pour expier une faute que l'âme est rivée au corps. Tout châtement du crime est ici la vie sur terre qui est la mort de l'âme. La multiplicité de l'être apparaissait à ces zélotes sous l'apparence uniforme d'un rythme de la faute et du châtement, de la souillure et de la purification; les purifications infernales de l'Hadès purifieront ce que les expiations et les pénitences n'auraient pas purifié pendant la vie. Ainsi l'âme sera libérée du corps et de l'impureté, et sa vie réelle ne commence que lorsqu'elle a tout à fait échappé aux nouvelles naissances; alors elle est éternelle comme Dieu, car elle provient de Dieu lui-même.

Toutes ces sectes, qui se confondent facilement les unes avec les autres, avaient pour premier effet de ressusciter les anciens tabou des rituels primitifs. Elles prétendaient donner un sens nouveau et une portée plus grande à toutes ces purifications qui étaient ordonnées. Elles leur attribuaient le pouvoir de dégager l'âme du corps et de l'impureté originelle. Toutes reconnaissaient à certains individus la science de ces secrets libérateurs. Elles se groupaient autour de professionnels qui, aisément, se muaient en charlatans. Ceux-ci avaient toujours la tournure d'esprit de leurs semblables. Ils attribuaient une grande importance, pour ce monde et pour l'autre, à tout ce qu'ils commandaient et interdisaient. Ils en venaient volontiers à

prêter à ces pratiques une action, en quelque sorte surnaturelle, une valeur extraordinaire de purification, en un mot, une portée magique. De là ce qui n'a pu manquer de compliquer la vie de l'orphisme. Les *orphéotélestes* (c'est-à-dire ceux qui initient aux Mystères d'Orphée) étaient des sortes de prêtres ou de devins mendiants qui, par le moyen de conjurations et de procédés occultes, prétendaient contraindre les dieux à venir en aide aux hommes, et organisaient des sacrifices de purification d'après de prétendus livres de Musée et d'Orphée, pour assurer aux hommes un sort meilleur dans l'au-delà. Ils en arrivaient, selon les termes de M. Söderblom, à un « maquignonnage immoral qui se substituait à la pratique de la justice (1). »

Pour Platon aussi, le mot d'ordre de la Catharsis, de la purification, était celui-ci : « Tiens ton âme pure », mais, pour lui, la purification de l'âme se fait par la recherche de la vérité et la pratique de la sagesse. « Celui qui, une fois entré dans la vie, poursuivrait toujours la sagesse avec sincérité, vivrait heureux, non seulement ici-bas, mais son voyage dans l'au-delà, à l'aller et au retour, ne le conduirait pas sous terre, et ne serait ni ardu, ni pénible, mais facile et céleste. » Or, ce sont là des idées qui, sous une forme ou sous une autre, avaient cours dans les Mystères de l'orphisme; elles y avaient cours sous des formes très différentes : chacun cherchait ces purifications, mais beaucoup s'arrêtaient à ce qui était ritualiste, matériel, obéissant à de vieux tabou, à ce qui prétendait rassurer les âmes par de simples pratiques, par la répétition de gestes vides, par la récitation de formules vaines. Platon dénonce les *orphéotélestes* avec une indignation qu'il faut noter. Pour lui, les actes de ces magiciens étaient la plus grande injure que l'on puisse faire à l'incorruptible sainteté de Dieu (2). Platon les accuse de mépriser les hommes qu'ils

(1) SÖDERBLOM, *Manuel d'Histoire des religions*, pp. 458-459.

(2) *Les Lois*, trad. SAISSET, livre X, pp. 905 et 907.

affectent de servir, « leur faisant accroire qu'ils savent évoquer les âmes des morts, les assurant qu'il est en leur pouvoir de fléchir les dieux, comme s'ils avaient le secret de les charmer par des sacrifices, des prières et des enchantements. Ils promettaient à tout venant la rémission des péchés et prétendaient tenir de Dieu même de merveilleux pouvoirs. Un de ces délits qui échappent à l'action des lois avait-il été commis, ils accouraient, se disant prêts à offrir aux dieux, au nom du coupable, des sacrifices spéciaux accompagnés de purifications et de formules d'enchantements qui effaçaient la faute. C'est une chose ordinaire aux femmes surtout, aux malades, à ceux qui courent quelque danger, qui sont dans quelque circonstance critique, ou au contraire à qui il est survenu quelque bonne fortune, de consacrer tout ce qui se présente à eux, de faire vœu d'offrir des sacrifices, d'ériger des chapelles aux dieux, aux génies, aux enfants des dieux. Il en est de même des personnes effrayées de jour ou de nuit par des spectres, et qui, se rappelant diverses visions qu'elles ont eues en songe, croient remédier à tout cela en érigeant des chapelles et des autels, dont elles remplissent toutes les maisons, tous les bourgs, tous les lieux en un mot, qu'ils soient purifiés ou non (1). »

De ces passages des *Lois*, il faut rapprocher les suivants de *La République* (2). « Les sacrificateurs et les devins, assiégeant les maisons des riches, leur persuadent que s'ils ont commis quelque faute, eux ou leurs ancêtres, elle peut être expiée par des sacrifices et des enchantements, par des fêtes et des jeux, en vertu du pouvoir que les dieux leur ont donné. Si quelqu'un a un ennemi auquel il veut nuire, homme de bien ou méchant, peu importe, il peut, à peu de frais, lui faire du mal; ils ont certains secrets pour lier le pouvoir des dieux et en disposer à leur gré. Et

(1) PLATON, *Les Lois*, t. II, trad. SAISSET, pp. 241-242.

(2) PLATON, *La République*, trad. SAISSET, pp. 108-109.

ils confirment tout cela par l'autorité des poètes. Pour prouver combien il est aisé d'être méchant :

On marche à l'aise dans le chemin du vice;
 La voie est unie, elle est près de chacun de nous;
 Au contraire, les dieux ont placé devant la vertu, les sueurs,
 Et le chemin en est long et escarpé (1).

« ... Et s'ils veulent montrer qu'il est facile d'apaiser les dieux, ils allèguent ces vers d'Homère :

Les dieux mêmes se laissent fléchir
 Par des sacrifices et des prières flatteuses;
 Et quand on les a offensés,
 On les apaise par des libations et des victimes (2).

« Quant aux rites des sacrifices, ils produisent une foule de livres composés par Musée et par Orphée... et ils font accroire, non seulement à des particuliers, mais à des villes entières, qu'au moyen de victimes et de jeux on peut expier les fautes des vivants et des morts; ils appellent *Télétes* les sacrifices institués pour nous délivrer des maux de l'autre vie, et ils prétendent que ceux qui négligent de sacrifier doivent s'attendre aux plus grands tourments dans les enfers. »

Comment un fils, convaincu que son père souffrait, dans l'enfer, de cruelles tortures pour le mal qu'il avait fait jadis sur la terre, n'aurait-il pas eu pitié de lui, sachant qu'il pouvait, non seulement alléger ses souffrances, mais l'en délivrer? Il suffisait, pour cela, de prêter l'oreille aux suggestions des *orphéotélestes*, et de leur payer le prix de leur peine. Ce prix, qui variait moins sans doute avec la gravité des fautes commises qu'avec l'état de fortune des clients, devait être assez élevé, et les riches, dont ces habiles gens avaient soin d'assiéger la porte, ne pouvaient manquer

(1) HÉSIODE, *Œuv. et Jours*, v. 285-290.

(2) *Iliade*, IX, 493.

de récompenser généreusement de pareils services. Platon s'irrite avec véhémence contre toutes ces fourberies, parce qu'il voit trop bien quelles conséquences elles entraînent pour la conduite de la vie humaine. Si l'on en vient à croire que les dieux se laissent séduire par des sacrifices, si l'emploi de rites déterminés et de paroles sacramentelles suffit à les fléchir et à changer en indulgence leur légitime colère, à quoi bon pratiquer ici-bas la justice? Faisons tout le mal que les lois humaines permettent de faire; ayons seulement assez d'argent pour payer notre purification.

Platon veut une loi générale propre à arrêter ce qu'il appelle les progrès de l'impiété, soit en paroles, soit en actions, et à diminuer l'extravagance de la superstition en défendant tout autre sacrifice que ceux qui sont permis par les lois. (Platon, p. 241.) La loi qu'il veut faire promulguer est d'« ôter aux impies tout prétexte de construire dans leurs maisons des chapelles et des autels secrets, pour y sacrifier en cachette aux dieux, croyant les apaiser par ces offrandes et ces prières, ouvrant par là une carrière plus libre à leurs injustices; et dans la crainte qu'ils n'accumulent la colère des dieux, tant sur leur tête que sur celle des magistrats qui les laissent faire, et qui sont plus honnêtes gens qu'eux, et que, de cette sorte, l'État ne soit justement puni pour les impiétés de quelques particuliers. Du moins, Dieu n'aura pas sujet de s'en prendre au législateur, puisqu'il défend par une loi d'avoir des chapelles domestiques. Si l'on découvre que quelqu'un en a une, et qu'il sacrifie ailleurs que dans les temples publics, au cas que le coupable, homme ou femme, ne soit pas noté pour ses crimes et ses impiétés, quiconque s'en sera aperçu le dénoncera aux gardiens des lois, qui lui donneront ordre de transporter sa chapelle dans les temples consacrés à l'usage public : s'il refuse de le faire, il sera mis à l'amende jusqu'à ce qu'il ait obéi. Si l'on surprend quelqu'un de ceux qui ont commis, non des péchés d'enfant, mais des crimes du premier ordre, sacrifiant en secret chez soi, ou même en public,

à quelque divinité que ce soit, il sera puni de mort, comme ayant sacrifié avec un cœur impur. Ce sera aux gardiens des lois à juger si les fautes dont il est coupable sont ou ne sont pas des péchés d'enfant, et à le traduire ensuite devant le tribunal, pour lui faire subir la peine due à son impiété (1). »

Il faut croire que cette épidémie de superstitions et de pratiques occultes était extrêmement répandue pour que Platon, en qui on ne peut pas voir un prédicateur d'intolérance, ait conclu à la nécessité de telles mesures.

On a déduit de cette critique que Platon n'était pas initié à l'orphisme, et le combattait. Mais pourquoi confondre l'orphisme proprement dit et essentiel, et le charlatanisme de ces magiciens? Il ne faut pas que ces charlatans exorcistes nous égarent. Ils représentent une excroissance fâcheuse de l'orphisme, une excroissance que bien des causes rendaient naturelle et inévitable, et non pas l'orphisme authentique, exempt de tout ce qui devait le compliquer, affranchi des restes de magie que contenaient les rituels employés et qui, au lieu d'être éliminés par lui, se sont, au contraire, aggravés. Il n'en est pas moins vrai que l'orphisme lui-même qui, dans son idée profonde, était infiniment supérieur à ces excroissances, a été dominé par elles. Une fois de plus, la religion ne s'est pas libérée de la magie, mais est descendue jusqu'à elle, et en a été prisonnière.

(1) PLATON, *Les Lois*, t. II, pp. 242, 243.

CHAPITRE VII

LE CULTE DES IMAGES

Vers l'époque de la révolution d'Éleusis — car le synchronisme, pour des raisons psychologiques, ne saurait être rigoureux — un mouvement d'inspiration sinon identique, du moins analogue, se laisse voir en Grèce dans la pensée philosophique à l'aube de son réveil. Dans quelle mesure ce que nous savons des Mystères éleusiniens ou orphiques est-il dans la dépendance, ou tout au moins sous l'influence de cette pensée philosophique? On ne saurait le dire avec précision, ni sans se lancer dans des hypothèses discutables. Ce qui est certain, c'est que cette pensée philosophique, en s'éveillant, se montre, contre l'adoration des images, d'une hardiesse qu'elle ne retrouvera plus. Héraclite semble bien avoir été un prêtre. Il vivait à côté du sanctuaire et pouvait prétendre à la dignité sacerdotale. Or, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, il insultait à l'insensibilité des images du temple : leur adresser des prières, disait-il, c'est comme si l'on causait avec des murailles; c'est ne connaître ni la nature des dieux ni celle des héros. Cette insensibilité des statues tenait, d'après lui, à la matière dont elles étaient faites. Il semble bien que toute cette critique soit pénétrée d'une sorte d'orgueil, l'orgueil d'un homme qui n'a aucune illusion sur la nature matérielle des statues, et qui ne se laisse rien conter sur le pouvoir de celles-ci. S'il disait tout ce qu'il pense à haute et intelligible voix, il ne serait compris de personne. Aussi sa sagesse ne s'adresse-t-elle qu'à de rares élus; il est un aristocrate de la pensée. Il semble avoir voulu, dans un dessein prémédité, par un langage obscur, dérober sa pensée

au vulgaire qu'il méprisait. Il n'a que dédain pour les oracles et voit dans les sacrifices une souillure. « Se purifier dans le sang lorsqu'on est souillé, c'est, dit-il, comme si l'on se lavait dans la boue lorsqu'on entre dans la boue. » La philosophie grecque commence donc par des négations fermes et hautaines.

C'est une hardiesse du même genre que nous rencontrons chez Xénophane de Colophon. Au fond, sa critique des statues, tout en ayant le même principe que celle d'Héraclite, s'adresse surtout à leur forme. Ce qui, pour Héraclite, faisait l'absurdité du culte populaire, c'est que l'adoration s'y adressait à une matière dénuée de vie. Pour Xénophane, ce qui est surtout ridicule, c'est que, pour adorer cette matière, on lui donnait la forme humaine : « Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains, et pouvaient peindre des tableaux ou sculpter des statues, ils représenteraient les dieux sous forme de bœufs, de chevaux et de lions, semblablement aux hommes qui les représentent sous leur propre modèle. » Il sait combien est grande la sottise humaine.

Xénophane est bien de la même famille qu'Héraclite. Il est un intellectuel qui distingue bien ce qu'il y a d'absurde dans ce qu'il critique. Il semble pourtant qu'il y ait quelque chose de plus religieux dans ses négations. Il a l'air d'avoir enseigné l'unité de Dieu et d'avoir affirmé que Dieu n'a pas un corps : « Il y a, dit-il, un Dieu souverain parmi les dieux comme parmi les hommes; mais il n'est pas semblable aux mortels en forme, ni semblable en pensée. »

La tradition hellénique n'a pas ignoré cette hardiesse de la pensée grecque primitive. Il semble même que, en s'éloignant de cette pensée primitive, elle en ait un peu exagéré les prétentions et l'influence.

C'est pour écouter Pythagore que Numa Pompilius, à en croire Plutarque, aurait défendu à son peuple de croire que les dieux eussent une forme humaine ou animale. « Les Romains, continue Plutarque, se soumirent. En ces

temps-là, ils n'eurent image de dieux ni peinte ni moulée. Ils édifièrent des temples, mais c'étaient des sanctuaires vides et faits pour la prière. Le véritable temple, c'est une âme sainte : car on ne peut s'approcher de la divinité que par la pensée. »

Il paraît bien que ce passage de Plutarque contient plus d'imagination philosophique que d'exactitude historique. Si les Romains de cette époque n'ont pas eu de statues dans leurs sanctuaires, c'est parce que le développement artistique était encore nul chez eux.

Nous venons de nommer Pythagore. Il est malaisé, étant données les transformations que le pythagorisme a subies à travers les siècles, et tout particulièrement aux approches du néoplatonisme, de dire avec quelque précision quelle était l'attitude de la secte et de son chef en face des images. Il est difficile de démêler avec exactitude ce qu'il y a de vrai dans les récits qui nous sont parvenus parce qu'ils sont d'époques assez différentes.

La hardiesse dédaigneuse des premiers philosophes ne se rencontre guère dans la suite. Ce qui l'a contredite, et, à la longue, atténuée jusqu'à la rendre à peu près inexistante, c'est la préoccupation de la vie civile. La vie civile supposait une obéissance absolue aux lois de l'État, donc, étant donnée la compénétration perpétuelle de la religion et de l'État, aux choses mêmes du temple. Ce sont les sophistes qui semblent avoir été les premiers à entrevoir cette application d'un principe sur lequel l'antiquité classique n'a jamais éprouvé le moindre doute. Nous ne sommes pas loin du moment où nous verrons tel d'entre eux, par exemple Pyrrhon, poussant le scepticisme jusqu'au bout, se conformer aux usages, sacrifier aux dieux, et accepter les fonctions de grand-prêtre. Les sophistes devaient porter les choses beaucoup plus loin; ne voyant dans l'exercice de la religion qu'un jeu amusant, constatant combien les opinions religieuses variaient de peuple à peuple, il leur parut évident qu'elles sont fondées, non sur

la nature des choses, mais sur des institutions humaines. L'origine de la religion est donc une habileté de gens plus intelligents que d'autres pour en imposer à la foule. Il faut supposer en celle-ci un état intellectuel et moral inférieur; dire que la religion repose, en somme, sur une duperie, oblige à affirmer qu'elle s'est installée grâce à la grossièreté de la civilisation régnante. C'est ce qu'enseigne, par exemple, Critias, dans sa pièce d'un athéisme à la fois déguisé et proclamé, *Sisyphe*. Il montre un temps où il n'y avait le frein ni des lois ni de la morale, et où la force seule régnait. Peu à peu s'établit une légalité. Mais si les injustices manifestes pouvaient être réprimées par les lois, les crimes secrets n'en étaient pas moins nombreux. Ce fut alors, d'après lui, qu'un mortel ingénieux se présenta en disant qu'il fallait dissimuler la vérité sous le voile du mensonge, et faire croire aux hommes qu'un dieu résidant au ciel voyait tout, entendait tout, et réglait tout. La différence entre la foi traditionnelle et cette explication sceptique était grande. La foi traditionnelle affirmait aux origines un âge d'or. L'explication des sophistes les conduisait à affirmer une barbarie primitive. On peut dire qu'à ce moment-là, la foi traditionnelle est ruinée. On voit avec quel dédain les philosophes devaient juger les superstitions populaires.

Pendant le même temps, la religion, par son propre développement, travaillait à creuser l'abîme qui la séparait de la philosophie. La philosophie cherchait l'explication de tout dans des agents naturels (Thalès dans l'eau; Anaximandre dans l'infini, c'est-à-dire dans la matière indéterminée où tout était confondu; Anaximène dans l'air; Héraclite dans le feu). La croyance populaire cherchait l'explication de tout dans l'influence des esprits, des démons ou des dieux. De là des incohérences de plus en plus évidentes dans l'explication des choses. La pensée réfléchie et la pensée populaire divergent de plus en plus. Comment la pensée réfléchie n'aurait-elle pas méprisé la

pensée populaire? Comment n'aurait-elle pas cru qu'elle était le privilège d'une aristocratie intellectuelle, pleine de pitié pour le vulgaire? D'autre part, sans tomber dans les exagérations malsaines et obsédantes du freudisme, il faut reconnaître que les instincts les plus bas et les plus obscènes étaient toujours à l'affût, qu'ils pénétraient insensiblement, mais sûrement, de légèreté et de grivoiserie les rituels traditionnels. Exemple : les propos qu'on se renvoyait sur le pont de Céphise, au retour d'Éleusis, ou encore les drames qui portaient sur la scène les aventures peu édifiantes des dieux. (Voir plus haut aussi le chapitre sur l'amoralisme de la magie.) Les Grecs ne paraissent pas être allés jusqu'aux excès des Sémites, qui admettaient dans leurs sanctuaires les prostitutions sacrées; mais ils ont introduit dans certains cultes les phallophories.

Les exigences de cette immoralité devaient devenir de plus en plus grandes. « Aussi, dit avec raison le P. Pinard de la Boullaye, la religion des masses dégénère-t-elle par degrés, alors même que l'esprit philosophique et le sens moral s'affinent chez une élite de penseurs (1). »

Il y aurait eu, à cet état de choses, dit le critique, un remède relativement facile si les sacerdoces antiques s'étaient donnés pour les gardiens d'une éthique ferme et d'un dogme défini. Mais ce qui, en Grèce, caractérise les divers sacerdoces, c'est qu'ils sont isolés les uns des autres. Chacun des sanctuaires a son rituel propre, comme aussi les gens préposés à la conservation et à l'application de ce rituel. Ce qui est essentiel dans chacun d'eux, c'est, non pas l'idée qu'il représente, les sentiments qu'il veut exprimer, mais, avant tout, la cérémonie qui doit s'accomplir. Ces cérémonies ne répondent pas à une doctrine unique; il n'y a aucun lien entre elles; elles n'expriment pas une doctrine commune sur les dieux; elles n'ont pas pour mission de la défendre et de la propager. Zeller a très bien

(1) PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, t. I, p. 10.

traduit la conséquence de ce fait : « Là où il n'y a pas de hiérarchie, toute dogmatique, considérée comme règle générale de la foi, est d'avance impossible; car il n'y a pas d'organe pour la formuler et la soutenir. D'ailleurs, une dogmatique eût été en contradiction avec l'essence même de la religion grecque. Cette religion n'est pas un système complet et fermé sorti d'un seul berceau. Au début, chaque peuplade, chaque communauté, chaque famille avait des idées et des traditions qui lui étaient propres. Ces traditions se mêlèrent dans des milieux extrêmement variés et sous des influences extérieures très inégales. Il en résulta un amas confus de traditions et de pratiques locales. En Grèce, il n'y a jamais eu, à vrai dire, une doctrine religieuse généralement admise, mais seulement une mythologie. Ce qu'on appelle *orthodoxie* y est toujours resté inconnu. » C'est ce qui a empêché les penseurs grecs de prendre véritablement position contre l'idolâtrie.

Étant donné tout cela, comment peut-on s'expliquer le procès et la condamnation de Socrate? Aucune question n'est, en apparence, aussi compliquée que celle-là. Ce procès semble en contradiction formelle avec l'absence d'une dogmatique arrêtée. Là où il n'y a pas d'hérésie, et pour cause, comment peut-il y avoir ce qui ressemble à un procès d'hérésie? Il faut bien maintenir qu'il n'y a pas eu là un procès d'hérésie, c'est-à-dire un jugement porté sur des doctrines condamnées. Si Socrate a été accusé d'athéisme, ce n'est pas qu'il ait nié l'existence des dieux, c'est qu'il a insinué qu'il ne comprenait pas les dieux exactement comme ses concitoyens et comme l'État. Il ressort de tous les détails du procès que Socrate accomplissait fidèlement toutes les cérémonies imposées par la religion publique. On pourrait soutenir cependant que, par le principe même de sa philosophie, par les habitudes de critique qu'il développait chez ses disciples, par le goût de la réflexion personnelle qu'il leur donnait, Socrate devait amener ses disciples à conquérir leur propre opinion, qui risquait fort de

se trouver quelque jour en contradiction avec les opinions exprimées plus ou moins vaguement par l'État. Ce qui est beaucoup plus certain, c'est que le peuple athénien était très pointilleux sur l'accomplissement des rites.

Le procès intenté à Alcibiade en 415 avant Jésus-Christ eut beaucoup de retentissement, et il ne faut pas s'en étonner. Il s'agissait d'un véritable sacrilège : on avait parodié les cérémonies saintes d'Éleusis. C'était la veille même du départ de la flotte athénienne pour la Sicile : la trière amirale de Lamachos était déjà amarrée dans le port extérieur. L'assemblée du peuple était réunie pour donner au chef de l'expédition les dernières instructions; elle allait se séparer, quand un certain Pythionicos se leva et prononça les paroles suivantes : « Athéniens ! L'expédition va partir; vous avez fait des armements considérables et vous allez courir les hasards de la guerre; mais sachez — je puis vous en donner la preuve — qu'un de vos généraux, Alcibiade, a parodié les Mystères, dans une maison, avec d'autres personnes. L'esclave de l'un de ceux qui ont pris part à cette profanation, si, comme on vous y engage, vous lui assurez l'impunité, vous décrira les Mystères sans avoir été initié. Sinon, si j'ai menti, faites de moi ce que vous voudrez. » Alcibiade protesta vivement et nia tout. La preuve proposée par Pythionicos fut admise. Elle était formelle. Les coupables étaient au nombre de dix, sans compter les esclaves. L'un d'eux est arrêté immédiatement et envoyé au supplice; les autres s'y déroberent par la fuite. Alcibiade ne s'échappa pas; il demanda à être jugé, mais l'assemblée décida que l'expédition ne pouvait pas être remise : Alcibiade, qui en était un des chefs, partira. Après son retour, il aura à répondre à l'accusation. On sait comment l'affaire se termina. Rappelé de Sicile à Athènes, Alcibiade profita d'un moment où sa trière et la galère salaminienne relâchaient à Thurium pour prendre la fuite avec ceux qui étaient compromis comme lui. Il n'en fut pas moins jugé et condamné

par contumace. A ce moment-là, Athènes était extrêmement remuée par un autre scandale, la mutilation des Hermès.

Ce qui est intéressant dans tous ces cas, c'est que la cité, très attachée à défendre ses rites propres, a été très tolérante à l'égard de toutes les religions étrangères. Athènes, par exemple, est accueillante à tous les cultes. On n'y est d'ailleurs pas très pieux à l'époque des deux procès que nous avons vus plus haut. Mais la seule question, pour la cité, est qu'on respecte, dans la pratique, ses cultes traditionnels. Il ne s'agit nullement de courir au secours d'une orthodoxie menacée. « Les sacerdoce les plus vantés eux-mêmes, en dehors de leur liturgie méticuleuse et de quelques récits fabuleux, propres, ou peu s'en faut, au sol qui les portait, ne livraient aucun enseignement ferme sur la nature des dieux, leur origine, leurs prescriptions morales. De ce chef, ils se trouvaient condamnés à un formalisme extrême, destiné à croître avec la routine des ans, incapable de satisfaire indéfiniment les âmes. Si celles-ci, comme elles le tentèrent à partir du vi^e siècle, essayaient de calmer leur inquiétude religieuse en recourant à des rites étrangers qui promettaient quelque bénéfice appréciable outre-tombe, ce cumul d'initiations ne pouvait, à quelques égards, qu'augmenter leur désarroi. Chercher ailleurs, c'était confesser l'insuffisance des institutions nationales, s'exposer à constater dans les cultes exotiques les mêmes insuffisances, s'obliger à la tâche ardue de mettre d'accord des pratiques et des rites disparates (1). »

Nous commençons à comprendre pourquoi la polémique des philosophes grecs contre la valeur magique des images est si modérée. C'est particulièrement visible chez Platon. Si l'on ouvre ses *Lois*, on ne peut pas ne pas être frappé par la modération de ses critiques. Il permet aux citoyens de suivre la coutume en consacrant des images aux dieux.

(1) PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, t. I, pp. 10 et 11.

Tout ce qu'il recommande, c'est de ne pas exagérer : « Il convient, dit-il, que l'honnête homme ne fasse aux dieux que des offrandes modérées. La terre et le foyer de chaque demeure sont déjà consacrés à tous les dieux. Ainsi, que personne ne les leur consacre une seconde fois. Dans les autres États, l'or et l'argent qui brillent dans les maisons particulières et dans les temples excitent la convoitise. L'ivoire, tiré d'un corps séparé de son âme, n'est point une offrande pure. Le fer et l'airain sont destinés aux ouvrages de la guerre. Que chacun donc fasse, en bois ou en pierre — pourvu que ce soit d'une seule pièce, — telle offrande qu'il lui plaira pour les sanctuaires publics. »

Quelle est, d'après lui, la valeur qu'il convient d'attribuer à de pareils objets? En dépit de leur consécration dans les temples, la matière de ces ouvrages reste matière inerte. C'est par plaisanterie seulement que Platon nous montre Dédale animant ses statues. Les statues sont des « corps sans âme » (ἄψυχον). On ne saurait donc les confondre avec des dieux « vivants ». Mais leur insensibilité ne suffit pas à condamner le culte que, devant elles et à leur occasion, on rend aux dieux invisibles. Pourquoi donc cet usage ne serait-il pas conservé? « Partout, et de toute antiquité, dit-il encore dans ses *Lois*, il y a eu deux sortes de lois touchant les dieux. Car il est des divinités que nous voyons à découvert, et que nous honorons en elles-mêmes. Il en est d'autres dont nous ne voyons que les images et les statues fabriquées par nos mains; et, en honorant ces statues, quoique inanimées, nous croyons que nos hommages sont agréables aux dieux vivants et nous en attirent les faveurs. » Quelques lignes plus loin, cette phrase un peu obscure est expliquée : il y a près de nous des objets plus sacrés que les images des dieux, et qui méritent réellement un culte. « Personne, dit-il, n'a près de lui une statue aussi précieuse que le père ou la mère, ou l'aïeul qu'il possède en sa maison. Car ces statues vivantes joignent leurs prières aux nôtres, et ont

ainsi un merveilleux avantage sur les statues inanimées. » On entrevoit dans ces lignes un effort à peine esquissé pour remplacer une croyance erronée par une attitude plus profondément religieuse. Il faut avouer que cet effort est à peine indiqué, et qu'une lecture un peu rapide du passage permet de n'y voir que la tolérance, plus nettement exprimée, du culte rendu aux images.

En regardant de près, on sent très bien que Platon est personnellement hostile à ce culte. Dans le livre X des *Lois*, il range parmi les incrédules les hommes qui croient pouvoir se concilier la faveur des dieux ou leur indulgence par des pratiques dévotes. Sa critique est surtout inspirée, comme celle des *orphéotélestes*, par des préoccupations morales. Mais, en reconnaissant cela, nous voyons en même temps pourquoi cette critique est si modérée. Pour Platon, le bien et le beau se confondent; ou plutôt, le critère du beau est vraiment le critère du bien. De telle sorte que, tout en s'indignant contre les excès de la religion populaire, Platon les dénonce surtout comme manquant d'élégance. On comprend que les polémistes chrétiens aient été peu sensibles aux attaques de Platon contre le paganisme, qu'ils jugeaient très insuffisantes.

Ce qui fait essentiellement cette insuffisance, c'est le manque d'une inspiration nettement religieuse. On ne peut pas dire que Platon soit scandalisé, encore moins qu'il soit irrité par une sorte d'outrage dont le culte des images se rendrait coupable à l'égard d'une vraie notion de Dieu. Il est visiblement choqué par bien des aberrations. Il lui suffit de stigmatiser ces aberrations morales comme autant de fautes contre l'élégance. Le caractère esthétique de sa critique la garde contre toute violence. Elle reste tout à fait aristocratique.

Aristocratique est également la critique des stoïciens. On remarque, dans l'histoire de cette critique, deux courants parallèles : celui de la stricte observance, pourrait-on dire, ou de la stricte orthodoxie qui se rattache aux ori-

gines de l'école; et un autre, moins sévère, et plus enclin à toute concession et conciliation. Lorsque Strabon salue en Moïse « un véritable philosophe stoïcien » parce qu'il condamne absolument l'idolâtrie, ce n'est pas à cette seconde tendance qu'il fait allusion. Mais, comme le dit M. Charly Clerc, « ils furent sans doute en majorité, ces virtuoses de la pensée qui, dans cette question de la valeur des images divines, surent prendre tour à tour l'apparence de réformateurs et celle de partisans des usages antiques. » On en a surtout la sensation lorsque, négligeant les textes grecs proprement dits, on prend des exemples chez les stoïciens de Rome.

Varron était certainement un disciple des stoïciens. Il se proclame de leur famille; mais il est le type de ces conservateurs-nés qui trouvent commode de s'assimiler une philosophie facile et qui ne comprennent pas comment elle les entraînerait à démolir les bases de leur conservatisme. Il a beau être philosophe et stoïcien, il garde scrupuleusement le respect de la religion telle qu'elle existe autour de lui.

A la fin du 1^{er} siècle, Musonius Rufus a été assez loin de professer la même hardiesse. Ses opinions sur le culte nous amènent à supposer qu'il trouvait des arguments pour légitimer tout (1). C'est le poète Persé qui a usé des termes les plus véhéments pour attaquer les adorateurs vulgaires et leur zèle à enrichir les temples : « Ames enfoncées dans la boue, leur dit-il dans ses invectives, que vous êtes vides de pensées célestes ! A quoi bon ce luxe appliqué à de la matière inerte ? Si je vous faisais présent, à vous, de cratères d'argent avec de belles ciselures en or massif, la joie vous mettrait dans une douce moiteur, et l'eau tomberait à grosses gouttes de votre sein palpitant. C'est de là que vous est venue l'idée de dorer le visage des dieux avec l'or du triomphe. Ainsi ceux des frères de bronze qui vous envoient

(1) Voir H. SCHMIDT, *quomodo veter. philos...*, p. 36; BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, p. 85.

des songes bien clairs seront traités avec distinction : ceux-là auront une barbe d'or » (1).

La raillerie est ici très claire. Mais remarquons qu'elle porte plutôt sur le sentiment mesquin des dévots que sur la valeur même de l'objet de culte.

Sénèque se laisse aller, lui aussi, à la satire. Il met quelque part en scène les dévots qui supplient le gardien du temple de les laisser parler à l'oreille de la statue, comme si Dieu, s'écrie-t-il, n'était pas tout près de nous, avec nous, en nous (2).

Les usages du culte officiel lui semblent tout simplement ridicules : il se divertit des activités multiples de ceux qui procèdent aux cérémonies du temple : « L'un montre à Jupiter ceux qui viennent le saluer, l'autre lui annonce l'heure qu'il est; l'un fait office d'huissier, et l'autre de parfumeur (3). » Chez lui, la satire monte jusqu'à l'indignation : « Ce sont les *images* des dieux qu'ils vénèrent, dit-il, c'est devant elles qu'ils plient les genoux et adressent leurs prières; ce sont elles qu'ils adorent... c'est à elles qu'ils immolent des victimes; et ceux qui les regardent avec un tel respect n'ont que du mépris pour les ouvriers qui les ont fabriquées (4). »

Toutes ces idoles sont de matière vile, mais à cette matière on donne des figures étranges et quelquefois burlesques, hommes et bêtes, et c'est cela qu'ils appellent des dieux. Il est heureux que cela ne puisse prendre vie... S'ils prenaient vie, quel monstrueux cortège ils formeraient ! (5) »

(1) PERSE, sat. II *in fine*.

(2) SÉNÈQUE, ép. 41, 1 : non sunt ad coelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te deus, tecum est, intus est. — Cf. fr. 123 (HAASE), ap. Lact. instt. VI, 25, 3 : éloge du culte intérieur comparé à celui du temple.

(3) SÉNÈQUE, de superst. (fr. 37, HAASE), ap. Aug. de C. D. VI, 10 : alius nomina subicit, alius horas Jovi nuntiat, alius lector est, alius auctor, qui vano motu brachiorum imitatur unguentem... Omne illic artificum genus operatum dis immortalibus desidet.

(4) SÉNÈQUE (fr. 120), ap. Lact. instt. II, 2, 14 : et cum haec tantopere suspiciunt, fabros, qui illa fecere, contemuunt.

(5) SÉNÈQUE, de superst. ap. Aug. de Civ. Dei, VI, 10.

Et pourtant, ce même Sénèque donne ce conseil au sage (et cela dans son traité *sur la superstition*!) : « Toutes ces choses, l'homme sage les observera comme étant ordonnées par la loi, et non point comme agréables aux dieux (1). »

En d'autres termes, Sénèque honorait ce qu'il censurait, adorait ce qu'il avait en mépris, et cela parce qu'il était citoyen romain, et même membre du Sénat. Comme philosophe, il sait ne pas être superstitieux devant la nature; mais les lois et la coutume le laissent asservi devant la société. Comme l'a dit M. Charly Clerc, « il ne montait pas sur le théâtre, mais, dans les temples, il imitait les comédiens. Il était d'autant plus coupable qu'il prenait le peuple pour dupe, tandis qu'un comédien divertit les spectateurs et ne les trompe pas. Ce que saint Augustin met très bien en lumière dans sa *Cité de Dieu* (2). »

La plupart des stoïciens ne dissimulent pas ces contradictions. Quand ils citent les théories de Zénon, ils en louent les termes comme parfaitement raisonnables; mais, tout en les louant, ils montent à l'Acropole, se prosternent devant les images, ces œuvres d'artisans vulgaires. Ce qui a manqué à la pratique du Portique, c'est un sentiment religieux profond qui aurait rendu insupportables à ces philosophes ces contradictions morales.

Il n'y a pas une seule exception dans le stoïcisme; même pas celle d'Épictète. Ce n'est pas qu'il polémise contre le culte rendu aux images. Il se fait une idée si haute de la vie divine qu'il ne s'abaisse pas à combattre ce qui est mort. Sans doute, la splendeur du dieu d'Olympie ne le laisse pas indifférent, et il plaint ceux qui doivent mourir sans avoir vu ces merveilles, et les avoir admirées (3). Mais toutes ces statues, qu'elles représentent des dieux

(1) SÉNÈQUE, *ibid.*...., quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa non tamquam diis grata (fr. 38). — Cf. fr. 39 : cultum..... magis ad morem quam ad rem pertinere.

(2) AUGUSTIN *de Civ. Dei*, VI, 10 *in fine*.

(3) ÉPICTÈTE, *Diss.* I, 6, 23 (SCHENK).

ou des hommes, sont pour lui l'exemple typique de la parfaite insensibilité et de la mort, tandis que le divin se meut et vit. « Est-il une œuvre de l'art qui ait réellement en elle les facultés que semble y attester la façon dont elle est faite? Il n'y en a pas une qui ne soit autre chose que de la pierre, de l'airain, de l'or ou de l'ivoire. Même l'Athèna de Phidias, une fois qu'elle a étendu la main et reçu la Victoire qu'elle y tient, reste immobile ainsi pour l'éternité, tandis que les œuvres de Dieu ont le mouvement, la vie, l'usage des *idées*, et le jugement (1). »

Si nous passons du Portique à l'épicurisme, allons-nous trouver des propos plus hardis encore et une fidélité plus grande à la logique? Il semble bien *a priori* que l'épicurisme doit être beaucoup plus radical. Les Épicuriens déclarent sans réserve que le peuple se fait sur les dieux des idées absurdes. Mais ce qu'on appellera impiété, du moins dans les débuts, ne s'est pas manifesté comme on le pourrait croire. Tous les textes nous montrent Épicure accomplissant les prières publiques, les fêtes, les sacrifices, en un mot toutes les prescriptions du culte, en véritable dévot, et les disciples suivant fidèlement l'exemple du maître. Il est probable que les théories des Épicuriens sur l'éternité des dieux et sur leurs béatitudes qui les privent de tout rapport avec le monde, favorisaient la fidélité, au moins en apparence, à des pratiques qui, au fond, ne leur disaient rien. Elles tendaient à leur inspirer une parfaite indifférence qui laissait s'accomplir les cérémonies sans y mettre du sien. Ainsi s'explique la tolérance incompréhensible qu'Épicure montrait à l'égard des statues : « Le sage, dit-il, peut élever des statues, *s'il en a l'occasion* (2). » On a des raisons de penser que l'occasion ne manquait pas.

En un certain sens, cette critique négative est décisive.

(1) ÉPICTÈTE, *ibid.*, Diss. II, 8, 19-20.

(2) DIOGÈNE *Laërt.* X, 31.

On ne doit pas élever de temples aux dieux, ni leur offrir des images. Il n'y a pas de sanctuaire particulier qui ait une valeur particulière. Le vrai sanctuaire, c'est l'univers. Rien ne peut être considéré comme consacré; l'œuvre de maçons et de manœuvres ne peut être ni sainte, ni digne de beaucoup de considération. En dénonçant comme méprisable le travail vulgaire des artisans, la polémique stoïcienne a l'air de rejoindre celle des prophètes et des chrétiens. Mais, comme l'ont très bien montré MM. Louis Gernet et André Boulanger, « les philosophes du Portique avaient le sentiment très vif que la nature humaine ne saurait se passer de donner à sa notion du divin une expression anthropomorphique. Certes, maintes pratiques de la religion populaire et les fables qu'elle accrédite au sujet des dieux répugnaient à la religion stoïcienne... Bien qu'ils fussent convaincus qu'un dieu ne saurait avoir de forme, les stoïciens trouvaient une sorte de justification à l'anthropomorphisme dans la parenté qui unit les hommes à Dieu. Ce caractère s'accusera de plus en plus à mesure qu'ils rencontreront une religion nouvelle qui sera autrement révolutionnaire.

Les stoïciens, dans leurs critiques des opinions religieuses de leur temps, distinguaient entre la divination et le culte des images. La première, ils la jugeaient impie et sacrilège; ils se demandaient s'il convenait de juger de la même façon les représentations sensibles de la divinité. Sont-elles inutiles à la piété des peuples? Maxime de Tyr ne le pense pas. Il reconnaît que la divinité n'a pas plus besoin d'images ou de statues que les hommes de bien; que ce n'est pas plus l'idole qui fait le dieu que les caractères phéniciens ou grecs ne font le discours et la pensée. Il disait en second lieu qu'il est impossible de représenter exactement la nature souveraine et parfaite par un art mortel.... Il ne va pas jusqu'à dire qu'il soit inutile ou impie de faire des images : « Il n'y a point de nation, ni grecque ni barbare, habitant les villes, ou nomade, dit

Maxime de Tyr, qui n'ait consacré quelques signes de la divinité. Qui donc oserait décider cette question des images, et s'il faut ou non en consacrer aux dieux?... Mais la nature humaine, qui est si faible et aussi éloignée de la divinité que la terre l'est du ciel, a imaginé, pour ses propres besoins, des signes de cette sorte pour y déposer les noms et attributs des dieux.... Vous trouveriez difficilement un peuple entier qui n'ait pas besoin d'un tel intermédiaire et d'un tel secours.... Qu'on reconnaisse l'existence de Dieu, et du reste si l'art de Phidias en rappelle la pensée aux Grecs, les animaux aux Égyptiens, une pierre noire aux Arabes, un fleuve à certains peuples et le feu à d'autres, je ne condamne pas cette diversité, pourvu que les hommes connaissent Dieu, pourvu qu'ils l'aiment (1). »

Au lieu d'abolir les emblèmes et les symboles, il faut, d'après Maxime de Tyr, s'attacher à en pénétrer le sens : « Le culte des images, les sacrifices et les cérémonies ne sont pas plus la piété que les images elles-mêmes ne sont des dieux. (2) »

C'est ainsi que les stoïciens déclaraient qu'il faut au peuple des dogmes et des croyances. Ils devaient échouer. Ils avaient à la fois trop de hardiesse ou trop de timidité. S'ils déclaraient qu'il faut rompre avec la tradition, la foi nouvelle ne se rattachait plus à rien. S'ils acceptaient cette tradition, ils devaient s'appuyer sur quelque chose qu'ils trouvaient à la fois mort et impur. Ils avaient beau recourir aux explications allégoriques, le vulgaire, selon le mot de Denis d'Halicarnasse, prend toujours les fables dans le sens le moins pur et le plus simple; ou s'ils raffinaient, ils méprisaient les dieux qui donnaient lieu à des récits aussi honteux.

« C'est pourquoi, continuent MM. Louis Gernet et André Boulanger, tout en maintenant, en vertu du principe essen-

(1) Cité par J. DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, pp. 251 et 252.

(2) *Loc cit.*, p. 253.

tiel de leur théologie, que le nom de divinité ne peut appartenir en propre qu'à la Raison ordonnatrice de l'univers, ils n'en reconnaissaient pas moins toute une gradation de pouvoirs divins, une foule de divinités subalternes, manifestations particulières de la puissance suprême, non plus immuables, mais soumises au devenir, détruites lors de la conflagration universelle, et renaissant à nouveau. »

Les stoïciens trouvaient ainsi le moyen de concilier le paganisme populaire avec une religion plus élevée, en présentant les divinités adorées par le vulgaire comme de simples manifestations de l'Esprit répandu dans tout l'univers. L'école apparaissait donc comme un intermédiaire bienveillant entre la religion philosophique et les croyances du peuple. Il suffira que ce caractère du stoïcisme s'affirme pour qu'il finisse par apparaître comme une apologie systématique de ce qu'au fond il condamnait. C'est cette dualité aristocratique de la pensée grecque, alliant au radicalisme philosophique une indifférence systématique à l'égard des ignorants, des petits et des humbles, qui a ôté tout mordant aux attaques de cette pensée contre ce qui retenait en bas la religion populaire, et l'y a définitivement retenue.

CINQUIÈME PARTIE
LE MYSTÈRE D'ISRAËL

1. *Identité des religions.*
 2. *Les sacrifices humains.*
 3. *Commencement de la lutte contre la magie.*
 4. *Le prophétisme et la magie.*
 5. *Toutes les religions se nouent-elles?*
-

Conclusions.

CHAPITRE I

IDENTITÉ DES RELIGIONS

Quand on essaie de reconstruire l'histoire des rapports de la magie et de la religion, on est frappé par un contraste entre la civilisation grecque et la civilisation d'Israël. Tandis que, dans la première, la croyance à la magie, de siècle en siècle, s'accroît et se fortifie de plus en plus, elle est combattue, condamnée, réprimée et, finalement, expulsée dans la seconde. A ce sujet se posent quelques questions capitales pour l'évolution de la religion. Pour si embarrassantes que soient ces questions, nous voudrions nous arrêter très loyalement devant elles.

Dans les deux civilisations, le commencement paraît être le même, aussi humble dans un cas que dans l'autre. Aussi loin que l'on peut remonter dans celle d'Israël, nous rencontrons des faits analogues à ceux que nous avons vus en Grèce et ailleurs.

Ce sont d'abord des croyances identiques à propos des noms. Pour l'ancien Hébreu, comme pour l'Hellène primitif, le nom est tout autre chose qu'un son que l'on perçoit. Il paraît avoir pour but d'écarter de l'enfant les mauvaises influences. D'une façon mystérieuse, il manifeste la nature même de celui qui le porte, et il n'est nullement indifférent de savoir quel il est, « d'autant moins, dit M. Alfred Bertholet, que l'enfant sera appelé par ce nom ; or, l'appel, aussi bien que tout nom prononcé, agit aussitôt extérieurement comme une force absolument réelle, matérielle, qui met en œuvre son potentiel. »

Il ne convient donc pas de donner un nom qui annonce le malheur. Les cas qui illustrent cette précaution sont

nombreux dans les documents bibliques. Si, par exemple, Rachel appelle « Benoni » (l'enfant de ma douleur) l'enfant dont la naissance lui coûte la vie, le père change ce nom en celui de Benjamin (l'enfant de la droite, côté qui apporte le bonheur).

Tout nom doit donc avoir, le plus possible, le son d'un euphémisme. On le forme de préférence avec le nom divin. On requiert, par là même, l'assistance de Dieu pour celui qui le porte, si même cet appui n'est pas magiquement assuré. On attribue tout naturellement au nom ainsi formé les vertus extraordinaires que possède la parole même qui sort de la bouche de Dieu. (Ésaïe LV, 10 et 11.)

Dans d'autres cas, le choix d'un nom aussi antipathique que possible, ou trompeur, peut avoir eu précisément pour but d'écarter des êtres redoutés et malfaisants. Aussi, puisque les mots ont une portée mystique, comme dirait M. Lévy-Brühl, disons une portée magique, il ne faut pas s'étonner si, rassemblés et formant une phrase, ils ont aussi une portée surnaturelle. « Dans l'appel à Débora (Juges V, 12), il y a quelque chose qui correspond au *higa* arabe; en d'autres termes, la sentence magique ou la malédiction par laquelle le poète va participer au combat, est un élément aussi important que le choc des armes. On estimait qu'en vertu de ses capacités personnelles et de son contact avec les puissances supérieures, il (le poète) pouvait effectivement, par sa parole, porter préjudice à l'ennemi (1). »

« La malédiction, dit M. Ad. Lods, était tenue, comme la bénédiction, pour une parole efficace par elle-même, réalisant son objet par sa vertu propre, sans l'intervention nécessaire d'un dieu. C'est ainsi que David et Goliath se maudissent l'un l'autre avant d'en venir aux mains (I Samuel XVII, 43-47). Par les invectives qu'ils échangent, le combat était déjà commencé. On peut dire que les oracles d'un prophète contre « les nations » (2) sont un développe-

(1) BERTHOLET, *Histoire de la civilisation en Israël*, p. 352.

(2) Nombres XXI, 27 et ss.

ment de ces anathèmes de guerre. Or, la très antique tradition sur Balaam nous suggère l'idée que cette pratique était courante de longue date chez toutes les populations sémitiques de la région palestinienne, que c'était chez elles une sorte d'institution organisée. Balaam, qui est dépeint sous les traits d'un véritable *chaïr* arabe, était un magicien réputé qui s'était fait une spécialité de ces malédictions. (Cf. Nombres XXII, 4, 5; XXIII, 7.) Balak, le roi de Moab, le fit venir de l'étranger pour lancer un de ces redoutables anathèmes contre Israël. Dans ce péril extrême, Yahvé obligea Balaam à bénir Israël au lieu de le maudire. Ce dernier trait, soit dit en passant, atteste la foi que les Israélites avaient en l'efficacité absolue de la malédiction. Si Balaam avait prononcé une malédiction, Yahvé lui-même, apparemment, n'aurait pu en annuler les effets. » (Nombres XXII, 24) (1).

Les amulettes sont partout nombreuses. « C'est à profusion, dit M. Ad. Lods, que l'on trouve dans toutes les fouilles palestiniennes de menus objets ayant certainement servi d'amulettes : os percés d'un trou, petites pierres noires ou blanches perforées, perles comme celles auxquelles les paysans, en Palestine, prêtent encore des vertus curatives. Les bijoux retrouvés sont presque tous de couleur soit rouge (corail, cornaline), soit, plus fréquemment encore, bleue (faïence, verre). La préférence pour ces deux nuances n'était pas arbitraire. Le rouge, couleur du sang, participe par sympathie aux vertus magiques multiples qu'on prêtait au liquide vital; on a retrouvé à Megiddo, dans une tombe, des ossements peints en rouge; le but de cette pratique, fort répandue, était vraisemblablement de restituer quelque vie aux morts et de les rendre plus forts contre les influences mauvaises qui les menaçaient. Les pendants de corail passent pour protéger contre le mauvais œil. Mais c'est spécialement la couleur bleue qui est qualifiée pour com-

(1) Ad. Lods, *Israël*, pp. 243, 244.

battre ce dernier péril, et cela se conçoit; les yeux à iris bleu étant assez rares en Orient, passent pour particulièrement maléfiques. Porter sur soi un objet de même teinte est le moyen homéopathique tout indiqué pour se préserver de leur influence néfaste (1). »

La grande préoccupation des hommes d'alors était de connaître la volonté de Dieu. De là, divers procédés de divination. A l'aurore de l'histoire documentée d'Israël, le prêtre paraît avoir été un personnage d'un rang social assez subordonné, sans influence politique. Ses deux fonctions principales étaient de garder le sanctuaire et de consulter Dieu. Il interrogeait Yahvé par un procédé très voisin de l'actuel *istiqsam* arabe, c'est-à-dire une sorte de tirage au sort que l'on demandait à Dieu de donner, soit *ourim*, soit *toum-mim*. Quoique les détails de la procédure soient peu connus, c'était une façon d'interroger par *oui*, ou par *non*. A ces procédés de divination, il faut joindre celui par l'*éphod*, dont il nous paraît difficile de dire en quoi il consistait. « Il nous paraît, en effet, dit M. Ad. Lods, impossible d'admettre, comme on l'a souvent soutenu, que ce mot désigne dans tous les textes une poche à oracle que le prêtre se serait ceinte autour des reins. Si, dans certains passages anciens, *éphod* désigne le pagne qui constituait autrefois le vêtement des prêtres, et, dans d'autres cas plus modernes, une pièce d'étoffe que le grand-prêtre portait sur son costume et à laquelle tenait une poche contenant l'oracle, il y a une série de textes où *éphod* est visiblement le nom d'un symbole divin, et, à ce qu'il semble, une sorte de statue. » (I Samuel XXI, 1 à 10) (2).

« Parfois, c'est un usage magique qui fera connaître la volonté de Yahvé. Autant de fois que, sur l'appel du prophète, le roi d'Israël frappera la terre d'une flèche, autant de fois il battra l'ennemi araméen. C'est à ce point que

(1) Ad. Lods, *Israël*, pp. 119 et 120.

(2) Cf. Ad. Lods, *op. cit.*, p. 397.

l'antique conception magique survivait sous l'enveloppe du yahvisme. On attribue aussi à l'action directe de Yahvé le pouvoir miraculeux de la verge de Moïse qui, tenue droite, produit la défaite de l'ennemi. Il n'en est pas autrement de maint guerrier israélite que des Madianites qui luttaient contre Gédéon : ils possèdent une amulette où ils trouvent une garantie immédiate du secours divin (1). »

De même, les objets du culte possèdent une vertu que nous ne devons pas hésiter à appeler magique. L'arche, dite de l'Alliance, paraît avoir été un coffre que l'on emportait à la guerre. Il est le signe de la présence de Yahvé au milieu de ses soldats. (Exode XV, 3 à 6.)

Quand David voulut bâtir un temple à l'Éternel, celui-ci lui fit connaître sa volonté par l'intermédiaire du prophète Nathan (II Samuel VII, 4 à 16). D'autres fois, c'est à Silo que l'arche est remise sous une tente. Le jour vient où David la fait transporter à Kirjath-Jéarim :

« Ils mirent sur un char neuf l'arche de Dieu, et l'emportèrent de la maison d'Abinadab sur la colline : Uzza et Achjo, fils d'Abinadab, conduisaient le char neuf. Ils l'emportèrent donc de la maison d'Abinadab sur la colline : Uzza marchait à côté de l'arche de Dieu, et Achjo allait devant l'arche. David et toute la maison d'Israël jouaient devant l'Éternel de toutes sortes d'instruments de bois de cyprès, des harpes, des luths, des tambourins, des sistres et des cymbales. Lorsqu'ils furent arrivés à l'aire de Nacon, Uzza étendit la main vers l'arche de Dieu et la saisit, parce que les bœufs la faisaient pencher. La colère de l'Éternel s'enflamma contre Uzza, et Dieu le frappa sur place à cause de sa faute. Uzza mourut là, près de l'arche de Dieu (2). Et ce lieu a été appelé jusqu'à ce jour Pérets-Uzza

(1) BERTHOLET, *op. cit.*, pp. 284, 285.

(2) M. Salomon REINACH, voulant justifier sa définition de la religion (un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés), a interprété la mort d'Uzza comme un châtement automatique d'un *tabou*

(brèche d'Uzza). David eut peur de l'Éternel en ce jour-là et dit : « Comment l'arche de l'Éternel entrerait-elle chez moi ? » Il ne voulut pas retirer l'arche de l'Éternel chez lui, dans la cité de David, et il la fit conduire dans la maison d'Obed-Edom de Gath. » (II Samuel VI, 3 à 11.)

Que l'arche soit une sorte de porte-bonheur dont les effets rayonnent autour d'elle; que ce soit un fétiche dangereux même pour celui qui, dans une bonne intention, veut l'empêcher de tomber, l'objet doit être considéré comme un objet magique.

violé. A l'en croire, l'arche était considérée « comme un réservoir plein à déborder d'une force invisible », et le trépas d'Uzza aurait été l'effet d'un *tabou* aussi aveugle que puissant. Ce n'est pas ce que le récit contient. L'arche de l'alliance n'était sacrée, n'était inviolable, n'était *tabou* que parce qu'elle appartenait au dieu qui était son symbole et sa demeure visibles. C'est Yahvé qu'on respectait dans le coffre; et c'est du contact redoutable de ce dieu qu'on se garantissait par l'observation de l'interdit. Cette interprétation de M. Loisy est la vraie; celle de M. REINACH est d'une imagination sans fondement. (Alf. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, p. 73.)

CHAPITRE II

LES SACRIFICES HUMAINS

Toutes ces pratiques ou croyances n'ont en elles-mêmes rien d'original. Elles sont simplement la reproduction de ce qu'on trouve partout ailleurs. A ce point de développement où nous essayons de la saisir, la religion d'Israël ne présente rien de nouveau, si on la compare à toutes celles que nous connaissons. Il est possible qu'elle évolue, mais ce n'est pas une évolution créatrice. Évidemment, comme en toute obligation morale, il y a là un germe latent de liberté. Cette première étape humaine, qui met l'individu devant des obligations, aboutit parfois à un trouble, à une inquiétude. Des initiatives pourront être prises sous forme, peut-être, de révolte. Dans le cas qui nous occupe, c'est en particulier à propos de sacrifices humains qu'il nous est possible de saisir un commencement de trouble, de soupçonner une inquiétude ou une angoisse qui surgit. Il ne nous est pas difficile de voir comment l'habitude de ces sacrifices a pris naissance.

Dans ces âmes sémites, le sentiment religieux est intense : l'homme se sent dans la dépendance absolue des dieux. Comme ces consciences sont grossières, la dépendance qu'elles sentent est dominée de préoccupations matérielles. Elles pensent peu à la vie morale, pensent à peu près exclusivement au bonheur et au malheur que les choses leur dispensent. Elles adorent dans leurs dieux les puissances créatrices et destructrices dont viennent les bienfaits et les infortunes. Comme toutes choses doivent leur naissance à la divinité, toutes choses lui appartiennent ; dès lors, ne l'irritera-t-on pas si l'on usurpe sur elle, si l'on use de choses

ne lui appartenant pas? De là une crainte. Il faut respecter le droit de la divinité et lui offrir les prémices et les morceaux de choix..... Comme on a peur des dieux, on ne suppose point qu'ils puissent être animés de sentiments naturellement favorables aux hommes. D'eux viennent les sécheresses, les épidémies, les épizooties. Les mêmes dieux qui président aux récoltes envoient dans les champs les essaims d'insectes et les rats destructeurs. La peur commande de tout faire pour se les concilier à temps et, puisqu'ils sont vindicatifs, de ne manquer en rien aux égards qui leur sont dus. Ils les appellent Baal ou Adôn, et ces deux mots ont un même sens : ils signifient le Maître, le Seigneur, le Roi. Tous ces mots nous disent ce dont nous aurions pu nous douter : c'est que, dans ces consciences obscures, le dieu apparaît sous les traits d'un souverain terrestre. Dès lors, toutes les images, tous les sentiments, qui sont toujours associés à l'idée du roi, se groupent spontanément autour de l'idée d'un souverain divin, avec cette différence que celui-ci est encore plus fort et plus exigeant. Le dieu serait-il vraiment un dieu s'il n'avait pas de ces exigences formidables? Et, dans le fond de ces consciences, une croyance s'élabore peu à peu. Le roi terrestre punit de mort l'homme qui lui désobéit, et personne ne lui en conteste le droit; pourquoi le roi divin n'en ferait-il pas autant? Pourquoi l'homme, coupable envers lui, n'aurait-il pas mérité la mort? Aussi bien, si la divinité trouve son compte à des immolations d'animaux, comment ne serait-elle pas plus flattée encore en recevant des victimes humaines? Le loyalisme que l'on a envers un potentat visible met à la disposition de celui-ci ce que l'on possède de plus précieux. Si le roi demande de son sujet la vie d'un être aimé, d'un enfant, le sujet ne le lui refusera pas. Comment pourrait-il ne pas donner à un dieu ce qu'il ne refuserait pas à son roi? De là les sacrifices les plus atroces, les plus contraires à la nature humaine. C'est pour cela que les Ammonites, comme les Carthaginois, font passer par le

feu les enfants qu'ils offrent à Moloch; et c'est pour cela aussi que le roi de Moab, Mésa, bloqué par les Israélites dans sa capitale, immole au dieu Kamos son premier-né sur la muraille de la ville assiégée.

La cruauté est donc imposée par la ressemblance imaginée entre le dieu et les souverains terrestres. Dans d'autres cas, des exigences différentes ont été suggérées par la même image. Tout appartient au roi, et le sujet ne peut rien lui refuser, même l'honneur de sa femme ou de sa fille. Pourquoi refuserait-il quelque chose à un souverain encore plus puissant? De là, pour cette religion, des tares d'une nature spéciale et qui ont caractérisé les cultes cananéens.

D'une façon générale, ce sont tous les cultes de la Mésopotamie qui nous les présentent. Il est intéressant de trouver dans ces religions des traces d'inquiétude et de trouble.

A Our, M. Wooley a eu la chance heureuse de découvrir des tombes royales : celle d'une reine, celle d'un roi, peut-être même de deux. A y regarder d'un peu près, il ne s'agit pas de tombes quelconques, dans lesquelles des corps nombreux auraient été déposés sans ordre et pêle-mêle. Tous ces corps qui étaient là avaient été disposés dans un ordre précis, et chacun avait ses ornements protocolaires. De toute évidence, l'on avait voulu que cette reine et ces rois fussent accompagnés, dans l'au-delà, du cortège qui avait coutume de les entourer de leur vivant. Pour la reine, il avait fallu immoler 25 personnes, et pour le roi 62. Enfin, plus loin encore, il y avait, dans une troisième tombe, 74 personnages. Mais comment ces immenses sacrifices collectifs avaient-ils été exécutés? Dans toute la nécropole, aucune trace de violence. Les victimes n'avaient été ni assommées, ni égorgées, ni étranglées. Aucun corps ne révélait les spasmes qui auraient été causés par un empoisonnement. Alors, quelle hypothèse aventurer?

Voici celle sur laquelle l'accord est à peu près fait. Toutes ces personnes qui gisent dans ces tombes ont bien l'air d'y être descendues volontairement et presque joyeuse-

ment. Il est probable qu'à chacune des victimes on faisait absorber une boisson stupéfiante, opium ou haschisch, et toutes s'endormaient à la place et dans la position qui leur étaient assignées. Dès qu'elles étaient endormies, des personnages passaient qui rectifiaient les positions, remettaient bien en place les coiffures ou ornements et puis se retiraient, et, en hâte, l'on recouvrait de terre le cortège funèbre qui accompagnait le maître ou la maîtresse dans l'au-delà.

Or, à quelque distance d'Our, à Tello, les fouilles ont trouvé des traces de pratiques analogues, mais avec une différence capitale dans l'exécution. Là aussi, on a voulu ensevelir, avec les rois et les reines, les serviteurs et les servantes qui les avaient entourés de leur vivant; mais, au lieu de cadavres réels, on a trouvé des figurines qui en tenaient lieu. Un rite quelconque, et qui reste à découvrir, avait été sans doute accompli sur ces figurines pour qu'aux yeux du dieu, ou des dieux, elles pussent représenter véritablement les vivants qui n'avaient pas été immolés, mais qui étaient censés accompagner leur maître dans le monde invisible. Il y a un temps, qu'il est difficile encore de calculer, entre l'âge des tombes de Our et l'âge des tombes de Tello. Mais ce temps, qui reste à déterminer, avait été rempli par une évolution dans les croyances, et cette évolution, qui n'a diminué en rien les trouvailles de Tello, marque un progrès qui s'était produit dans les idées et les sentiments.

Les fouilles d'Our et de Tello nous conduisent à l'histoire d'Abraham. Nous hésitons un peu à nous en servir, à cause des discussions critiques auxquelles on se livre sur elle. Est-ce une histoire, est-ce une légende? Le nom d'Abraham est-il un nom collectif de tribu ou est-il celui d'un personnage individuel? Au fond, peu nous importe. Il faut bien qu'il y ait eu une ou plusieurs consciences dans lesquelles des troubles de ce genre se soient produits. Ce nom d'Abraham symbolise admirablement les problèmes qui se sont posés pour elles. On lit dans la Bible

qu'Abraham reçut dans sa conscience l'ordre de se séparer de son pays, de sa parenté, et de marcher vers une terre qu'il ignorait et sur laquelle il s'installerait. Remarquons que, d'après les croyances du temps, un homme qui avait quitté son pays n'était plus protégé par les divinités locales. Dire à Abraham : « Tu ne retourneras pas dans ton pays et dans ta tribu », c'était lui demander de renoncer au secours du dieu de ses ancêtres, c'était lui ordonner de se séparer de sa religion. Y a-t-il imprudence à supposer que la question était pour lui de savoir s'il devait rompre avec le culte dont certaines pratiques répugnaient à sa conscience?

Faut-il faire des hypothèses? Est-il interdit de supposer que des consciences étaient troublées, en nombre que nous ne précisons pas, par ces immolations en masse; que ces immolations ont provoqué chez elles une certaine horreur, et que ces hommes, d'une façon mystérieuse, se sont crus obligés de se séparer des croyances que ces tueries supposaient? Ainsi, nous rencontrons la première trace d'une inquiétude qui, si elle est suivie jusqu'au bout, conduira à renoncer aux sacrifices qui l'ont provoquée. Cette inquiétude est un phénomène spécifiquement humain et qui peut amener une rupture dans l'ordre des phénomènes et dans celui de leur succession. Cette influence pouvait-elle se produire? Partis de Chaldée, vers l'ouest ou le sud-ouest, ces hommes ont abouti chez d'autres populations qui avaient, elles aussi, la coutume des sacrifices humains et, en particulier, des sacrifices d'enfants premiers-nés, en tout cas des sacrifices dits « de fondation ». Dans les fouilles de Guézer, on a trouvé « de nombreuses jarres contenant des squelettes de nouveau-nés dont aucun, à deux exceptions près, n'a dû avoir, paraît-il, plus de huit jours. L'âge uniforme de ces enfants suggère que ces cadavres sont ceux de premiers-nés immolés en sacrifice à la divinité du lieu. Comme les corps n'offrent aucune trace de mutilation (sauf les deux un peu plus âgés), on suppose

que les petites victimes étaient enfouies vivantes dans les jarres remplies ensuite de terre fine fortement tassée (1). »

« Le but des sacrifices de fondation était d'assurer à l'édifice un protecteur spirituel, un gardien vigilant, l'âme de la victime, d'apaiser le génie du lieu sur le domaine duquel on se permettait d'empiéter. Ces sacrifices étaient très répandus de par le monde, et les Cananéens, chez lesquels aboutit Abraham, le pratiquaient dans toute son horreur (2). »

Nous rencontrons de nouveau là les vieilles superstitions qui avaient justifié les immolations d'Our et de Tello. Devant les sacrifices humains qu'ils contemplaient, ces hommes se sont demandé si, véritablement, ils ne commettaient pas, en les négligeant, une réelle impiété. L'idée leur est venue — ils s'y sont sentis sollicités intérieurement — d'offrir, comme tant d'autres, leur premier-né. Et c'est alors que s'est produit dans une conscience un drame poignant. Ce drame est-il la simple conséquence logique de ce dont Abraham avait été témoin, et la conclusion des réflexions qu'il avait dû faire? Ce n'est pas probable. Les vieilles superstitions avaient pour elles tous les souvenirs auxquels elles étaient liées, toutes les terreurs qui les soutenaient. La seule idée de ne pas les suivre devait provoquer une épouvante qui les fortifiait. Substituer à une victime humaine une victime animale devait provoquer dans ces consciences une révolte d'affolement qui rendait impossible cette substitution. Et pourtant, la substitution a eu lieu. La vieille religion statique, avec toutes ses horreurs, a été vaincue, au moins momentanément, et remplacée par une religion dynamique qui, à son tour, est retombée dans l'ancienne religion statique. L'intuition d'Abraham a été refoulée, les pratiques, condamnées par la conscience renouvelée, ont ressuscité, et les anciens

(1) Ad. Lods, *Israël*, p. 102.

(2) Ad. Lods, *loc. cit.*, p. 113.

sacrifices humains ont reparu dans Israël. Une intuition qui aboutit mérite un autre nom : c'est un contact immédiat avec son objet; c'est une révélation. Est-ce là ce qui s'est produit chez Abraham? Il serait ridiculement prétentieux de vouloir, à des millénaires de distance, analyser ce qui s'est passé dans une âme déterminée, alors qu'on ne possède sur elle aucun document détaillé. Il est impossible de savoir s'il s'agit d'une intuition véritable ou de la conclusion naturelle d'un raisonnement inspiré par les faits. Ce qui nous porte à admettre qu'il s'agit d'une révélation, c'est la vue des conséquences qu'elle a eues. Certainement, elle n'a pas suffi pour éliminer entièrement du monde d'Israël les sacrifices humains. Cependant, il est bien évident qu'à partir de ce moment, ces sacrifices, avec toute leur horreur, deviennent de plus en plus rares, et de plus en plus sont remplacés par des offrandes d'animaux ou de plantes. Mais cette révélation est fragile; si l'intuition s'atténue et s'évanouit, si elle n'est plus qu'un souvenir, nous retombons d'une religion qui commençait à être dynamique, dans la vieille religion statique, et alors tout ce qui déshonorait celle-ci reparaît; et Jephté, qui se croit lié par un vœu imprudent, accepte toutes les sanctions qui, d'après ses croyances, frappent un vœu formulé. (Juges XI, 30-40). D'autres exemples de sacrifices humains existent encore. (Josué VI, 26; I Rois XVI, 34.)

CHAPITRE III

COMMENCEMENT DE LA LUTTE CONTRE LA MAGIE

On ne peut pas dire qu'au point où nous sommes parvenus, la magie est expulsée du système religieux qui domine en Israël. Elle est encore vivante et vivace. La réaction contre elle paraît avoir commencé avec Moïse. Nous ne croyons pas pouvoir nous arrêter avec une précision détaillée sur ce personnage qui semble avoir été le grand législateur de son peuple. Trop de questions sont soulevées autour de son nom par la critique historique pour que nous nous engagions dans ces débats compliqués. Nous ne saurions prendre parti dans tout ce qui concerne, par exemple, le problème du Pentateuque et tous les autres qui ont surgi autour de lui. Nous nous contenterons de dire qu'il est impossible de ne tenir aucun compte de l'homme sans lequel rien ne s'explique. Les derniers résultats de la science n'hésitent pas à faire rentrer dans l'histoire ce qui, naguère encore, semblait relever uniquement de la légende. Le livre de M. Ad. Lods est très significatif à cet égard. De plus, la mémoire de Moïse est restée en vénération dans son peuple. Dans le livre de Jérémie (chap. XV, verset 1), le nom de Moïse est associé à celui de Samuel :

« L'Éternel me dit :

« Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi,

« Je ne serais pas favorable à ce peuple. »

Au temps de Jésus-Christ, parler contre Moïse (Actes VI, 11), changer les coutumes de Moïse (Actes VI, 14), renoncer à Moïse (Actes XXI, 21) était qualifié de crime. On le

prêchait tous les sabbats (Actes XV, 21) et on se glorifiait d'être son disciple (Jean IX, 28). Nous ne transformerons pas toutes ces citations en preuves historiques. Il nous serait difficile de passer sous silence l'homme qui a produit une telle impression sur le peuple qu'il semble bien avoir créé. Moïse est bien celui à qui l'on doit, en un raccourci saisissant, le caractère essentiel de Dieu, Celui qui est, l'Éternel et ses attributs de Libérateur et de Sauveur d'Israël.

L'on discerne tout de suite, contre la magie, un certain nombre de condamnations... Dès le livre de l'Exode, on trouve ce mot terrible de réprobation : « Tu ne laisseras pas vivre la magicienne (Exode XXII, 18). Il y a, à une époque probablement assez postérieure aux temps mosaïques, les traces de superstitions populaires qui s'étaient glissées ou qui avaient prolongé leur règne dans le rituel (Lévitique XVI). Au cours des cérémonies qui avaient lieu alors, on chargeait un bouc de tous les péchés d'Israël et on le chassait dans le désert et, dit le livre de cette loi, « vous serez purifiés de tous vos péchés devant l'Éternel » (Lévitique XVI, 30). Nous ne sommes pas sortis des pratiques qui ont une vertu propre, c'est-à-dire magique. Comme chez tous les autres peuples, la magie est accompagnée de divination. Cette pratique de la divination est formellement proscrite par tous les hommes de l'Éternel, que ces spectacles peinent et irritent.

« Ne vous tournez point vers ceux qui évoquent les esprits, ni vers les devins; ne les recherchez point, de peur de vous souiller avec eux. Je suis l'Éternel votre Dieu. » (Lévitique XIX, 31.) « Si quelqu'un s'adresse aux morts et aux esprits, pour se prostituer après eux, je tournerai ma face contre cet homme; je le retrancherai du milieu de son peuple. » (Lévitique XX, 6.) « Tu seras entièrement à l'Éternel ton Dieu. Car ces nations que tu chasseras écoutent les astrologues et les devins; mais à toi, l'Éternel ton Dieu ne le permet pas. » (Deutéronome XVIII, 14.) « J'anéantis les signes des prophètes de mensonge, et je

proclame insensés les devins. Je fais reculer les sages, et je tourne leur science en folie. » (Ésaïe XLIV, 25.) « Et vous, n'écoutez pas vos prophètes, vos devins, vos songeurs, vos astrologues, vos magiciens, qui vous disent : « Vous ne serez point asservis au roi de Babylone. » (Jérémie XXVII, 9.) « Car ainsi parle l'Éternel des armées, le Dieu d'Israël : Ne vous laissez pas tromper par vos prophètes qui sont au milieu de vous, et par vos devins; n'écoutez pas vos songeurs dont vous provoquez les songes. Car c'est le mensonge qu'ils vous prophétisent en mon nom. » (Jérémie XXIX, 8 et 9.)

La divination se fait souvent par l'évocation des morts. Cela paraît aux hommes de Dieu l'impureté suprême. Cette façon d'attribuer la connaissance de l'avenir aux morts fait des défunts des sortes de dieux. Le sentiment yahviste est en révolte contre cette idée et fait tout pour l'éliminer. La lutte contre la magie devient donc, à ce moment-là, une lutte inspirée par des sentiments religieux : c'est là la grande différence avec la lutte hellénique contre l'idolâtrie et la superstition. (Lévitique XIX, 31; Deutéronome XVIII, 11; I Samuel XXVIII, 3 et 7 à 20.)

La conviction religieuse, avec la passion qu'elle entraîne, donnera à la critique des prophètes ce que n'aura jamais celle des philosophes grecs.

Cette lutte apparaît bien dans l'épisode qui montre Saül consultant la nécromancienne d'En-Dor (Josué XVI, 11).

Jusqu'à la mort de Moïse, sa puissante autorité personnelle avait réussi à maintenir vivant et pur un yahvisme primitif et très simple, et à assurer l'exécution des lois dans lesquelles il s'exprimait. Mais la situation avait changé quand, après le passage du Jourdain et la répartition des tribus à l'ouest du fleuve, Israël commença de s'installer en Canaan. Cette prise de possession du sol provoqua, avec les Cananéens et les peuples d'alentour, des luttes qui se prolongèrent sous le règne de David. L'unité politique constituée par Moïse et maintenue par Josué avait commencé

de se relâcher et chacun des clans combattait souvent pour son propre compte. Il fallait un extrême danger pour qu'ils reprissent conscience de leur communauté d'origine et de leur unité religieuse. Ces guerres étaient implacables. Conformément aux mœurs d'alors, on pratiquait le *hérem*, c'est-à-dire l'extermination des vaincus en l'honneur du Dieu qui avait donné la victoire. Avec les survivants de ces massacres, les Hébreux entraient en relation. A l'école de ces tributaires, ils s'initiaient à la civilisation, et leur fidélité à l'alliance de Yahvé subissait une difficile épreuve. Le baalisme était la religion de Canaan. Baal avait pour parèdre Astarté, déesse de l'amour sexuel et de la passion fatale, dont le symbole était la vache. Un culte sensuel et dissolu était la caractéristique de cette religion. Sa substance et son esprit tendaient à s'infiltrer parmi les Hébreux, et le caractère moral du yahvisme diminuait de plus en plus. On se fabriquait des images de Yahvé, tantôt sous la forme humaine, tantôt sous les traits d'un veau d'or. Au cours de ces guerres incessantes la moralité faiblissait.

Au 11^e siècle, l'invasion des Philistins menaçait Israël, et de nouveaux périls surgirent. C'est alors que se fonda la royauté avec Saül, puis avec David et son fils Salomon. A la mort de celui-ci se produisit le schisme des dix tribus, et Jéroboam institua le culte idolâtrique de Yahvé sous la figure de veaux d'or dans les temples de Dan et de Béthel. Avec la Phénicienne Jézabel, femme d'Achab, un temple fut élevé à Baal et les fidèles du Yahvisme furent persécutés et mis à mort. Le royaume du sud passait par des alternatives de ferveur yahviste et de langueur religieuse. C'est alors que se produit la réaction du roi Manassé, dont il nous est dit qu'il s'adonna à la magie, et qu'il fut encore plus empressé à rétablir les hauts-lieux que son père ne l'avait été à les détruire. Il semble bien avoir eu contre lui les représentants du yahvisme sévère et intransigeant. Il est probable qu'à toute époque les Israélites ont distingué entre le symbole et la chose signifiée. Le taureau d'or

ou le veau d'or ne devait pas représenter Dieu lui-même, mais donner une idée de sa puissance. Cela ne veut pas dire que le roi fût impie et hostile au yahvisme. Mais il était favorable au parti mondain et conservateur. Il réduisit les prophètes au silence et réprima toute manifestation anti-idolâtrique. En même temps, il ouvrait largement les sanctuaires aux dieux de son maître, le roi d'Assour, et il favorisait le syncrétisme.

« C'était, dit M. Causse (1), le grand moment de la puissance de Ninive. Au milieu des crises de peuples se propageait la civilisation assyro-chaldéenne. La Palestine vit à plusieurs reprises les armées d'Assar-Haddon et d'Assourbanipal qui venaient châtier les villes de Phénicie ou conquérir l'Égypte. La Judée était désormais une province assyrienne. Manassé fut sans doute un vassal fidèle et résigné. Sa royauté ne pouvait durer que par la grâce du puissant maître. A la faveur de la paix, le pays se relevait de ses désastres et retrouvait son ancien bien-être. Les conditions étaient propices pour une œuvre de pénétration et de lente assimilation. L'aristocratie hiérosolymite recevait de l'Orient les modes et les mœurs nouvelles (Sophonie I, 8). Même le peuple, par suite de ses fréquentes relations avec les soldats d'Assour, subissait la contagion de l'esprit étranger. Ce qui s'était produit dans le royaume du nord sous l'influence des Omrides et de l'alliance phénicienne, recommençait en Juda. Mais, cette fois, le mouvement paraît avoir été beaucoup plus profond et doit avoir pénétré toutes les couches sociales. »

Au point de vue religieux, ce fut une pénétration rapide et complète des cultes assyriens. Dès le temps d'Achaz, l'idolâtrie palestinienne était en pleine recrudescence. Ce qui la favorisait chez le peuple, et ce qui poussait les gens soit à revenir aux anciens cultes locaux, soit à adopter les dieux des peuples voisins, ce n'était pas un sentiment

(1) L. CAUSSE, *Les Prophètes d'Israël et les religions de l'Orient*, p. 142.

de naïf électionisme, mais le besoin de secousses morales intenses et de purifications sanglantes.

Cette religion avait toutes les marques des religions de décadence. L'homme ne s'approchait de son dieu qu'avec terreur; il voulait acheter sa protection par des meurtres rituels. L'immolation des premiers-nés était une vieille coutume qui n'avait jamais complètement disparu; elle réparait alors avec violence. Manassé en avait donné l'exemple en faisant passer son fils par le feu. C'est dans la vallée de Hinnom, au sud de Jérusalem, que se trouvait le haut-lieu de Moloch et le bûcher sur lequel on sacrifiait en masse les victimes humaines (1). Le temps viendra où cette vallée profanée prendra le nom de Géhenne.

Le culte d'Istar-Astarté, qui avait toujours séduit les enfants d'Israël, se développa avec une splendeur qui rappelait celle d'Erech en Mésopotamie. Une image de la déesse voluptueuse fut intronisée dans le temple. On n'hésita pas à lui vouer, dans le temple de Yahvé, des hiérodules sacrées. (II Rois XXI, 3; XXIII, 6-7.)

Plus cette civilisation devenait brillante, et plus elle se montrait accueillante aux coutumes les plus immorales : sorcellerie, magie, nécromancie avaient leurs fidèles (2).

Ce qui se passa dans le royaume du sud s'étend en même temps dans le royaume du nord :

« Malgré la révolution antibaaliste du ix^e siècle, la religion populaire était restée toute pénétrée de pratiques païennes. Il semble que les relations avec les Araméens avaient encore développé la tendance au syncrétisme. Amos parle du dieu Sakkout et du dieu Kewan, des idoles et de l'étoile du dieu que les prêtres ont fabriquées (Amos V, 26).

« Osée a vu se multiplier les autels en l'honneur des dieux étrangers, et les adorateurs en vêtements de fête se réjouir

(1) II Rois XXXIII, 10; Jérémie VII, 31-32; Jérémie XI, 1 à 13.

(2) Cf. A. CAUSSE, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*, pp. 142-145.

devant les idoles et offrir des sacrifices et de l'encens aux Baalim. » (Osée II, 10-15; VIII, 11.) (1).

« Les sanctuaires abritent les pires débauches; les enfants d'Israël se prostituent sur tous les hauts-lieux à l'ombre des bois sacrés; ils se livrent à la fornication avec les hiérodules en l'honneur de Yahvé ou d'Astarté (2). » (Osée IV, 12-14, VI, 10.)

La religion nationale et le culte officiel sont souillés de baalisme. On ravale Yahvé au rôle d'une divinité cananéenne, et on l'adore avec des rites qui souillent sa religion. Osée n'hésite pas à condamner les images et les rites les plus populaires qui, depuis des siècles, avaient reçu droit de cité dans le yahvisme. A plusieurs reprises, il maudit la grande idole du royaume du nord, le taureau d'or :

Ton veau m'a dégoûté, ô Samarie...
Un ouvrier l'a fabriqué et ce n'est pas un dieu!
Il sera mis en pièces, le veau de Samarie.

(Osée VIII, 5-6; X, 5-6.)

L'homme se fabrique des images d'argent et d'or; ce qu'il appelle Dieu, c'est l'ouvrage de ses mains, et les adorateurs gesticulent devant l'idole; ils lui parlent; ils baisent les veaux (3).

Le prophète a senti avec humiliation toute la mesquinerie de ce culte. Comment ses adorateurs ne voient-ils pas que Yahvé est trop grand, trop pur pour se laisser ainsi représenter et pour s'accommoder de telles pratiques ?

(1) ZIMMERN, *Die Keilinschriften und A. T.*..., p. 410, et WELHAUSEN considèrent Sakkout et Kawan comme des noms propres désignant les divinités assyro-babyloniennes. L'adoration de ces idoles par les contemporains d'Amos n'est pas invraisemblable.

(2) Les prêtres favorisent les superstitions les plus misérables et se livrent aux pratiques de la rhabdomancie (IV, 12), superstition païenne qui consistait à jeter des bâtons à terre, et à demander le secret de l'avenir à la position qu'ils avaient prise sur le sol.

(3) Osée XIII, 2. Cela ressemble aux ironies du second Esaïe à l'adresse des fabricants d'idoles : XL, 19 et ss.; XLI, 6 à 7; XLIV, 9 et ss.

Une révolution religieuse avait été commencée par Élie et par Amos. Elle se continue, et l'idéal des prophètes se détache complètement de la religion des sanctuaires. Osée considère tous les hauts-lieux d'Israël comme des lieux d'abomination et des repaires de brigands (1).

Béthel, la maison de Dieu, est appelé Beth-Aven, maison d'iniquité ou de néant. Les hauts-lieux seront détruits, et sur leurs autels croîtront l'épine et le chardon (Osée X, 8).

Pourquoi tout cela arrivera-t-il? C'est parce que les prêtres n'ont pas enseigné la loi de Yahvé. Au lieu de l'enseigner, ils ont exploité et encouragé la superstition populaire. Ils ont donné l'exemple de l'idolâtrie, de la débauche, et même du crime. Et le prophète annonce que le temps n'est pas éloigné où ils le paieront :

Que nul ne conteste, que nul ne se livre aux reproches,
Car mon peuple fait comme vous, ô prêtres...
Mon peuple périt faute de connaissance.
Parce que vous, les prêtres, vous avez rejeté la connaissance.
Je vous rejeterai aussi, et vous serez dépouillés de mon sacerdoce;
Parce que vous avez oublié la loi de votre Dieu,
Moi aussi, je vous oublierai.
Tous, autant qu'ils sont, ils ont péché contre moi...
Et moi, je changerai leur gloire en ignominie...
Ils se repaissent des péchés de mon peuple;
Ils sont avides de ses iniquités.
C'est pourquoi il en sera des prêtres comme du peuple,
Je les châtierai selon leurs voies,
Je leur rendrai selon leurs œuvres.
Ils mangeront, et ne seront pas rassasiés;
Ils se prostitueront, et ne seront pas apaisés,
Parce qu'ils ont abandonné Yahvé.

(Osée IV, 4 à 10.)

« Les prêtres ont séduit, égaré le peuple. Ils ne demandent aux adorateurs que des sacrifices et des offrandes; ils ne pensent qu'à organiser des rituels magnifiques et à décorer

(1) Osée IV, 15; VI, 10; IX, 15; XII, 12.

splendidement les autels. Mais cela n'est que vanité et mensonge... Yahvé ne veut pas de leurs sacrifices.

Les sacrifices qu'ils m'offrent...

C'est de la viande qu'ils immolent, et ils la mangent !

Yahvé n'y prend point plaisir...

Je prends plaisir à la bonté et non aux sacrifices,

A la crainte de Dieu et non aux holocaustes.

(Osée VI, 6; VIII, 13.)

« Les chefs du peuple sont, comme les prêtres, les complices responsables des prostitutions d'Israël. Ils se sont livrés à l'immoralité et ont pratiqué l'iniquité. Israël court aux abîmes à cause de ses princes (1)... »

(1) A. CAUSSE, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*, pp. 96-99.

CHAPITRE IV

LE PROPHÉTISME ET LA MAGIE

Le thème favori de tous ces prophètes, c'est l'inanité des images. Leur ironie s'exprime sans fin sur ce néant. Le second Ésaïe trouve toutes sortes de développements pour l'exprimer :

« On plante un mélèze, la pluie le fait grandir; on l'abat, on le mesure; on y dessine des contours, et, à force de travail et de peine, le tronc d'arbre prend finalement la forme d'une figure humaine; ainsi, tandis que les copeaux et le reste du bois servent de matériaux de chauffage, la partie façonnée devient un dieu que l'on adore! Donc, ce qui, d'un côté, dépend de la pluie et du beau temps, ce que l'homme mortel produit de l'autre à la sueur de son front, finit par être considéré comme un dieu. » Voilà du moins l'idée du prophète, indépendamment des croyances que pouvaient avoir, et des distinctions que faisaient peut-être les adorateurs des faux dieux; c'est donc de l'identité du dieu et de son image qu'il part pour apprécier l'idolâtrie.

Il fabrique un dieu et se prosterne,
Il fait une idole et l'adore.
Du reste (de bois) il fait un dieu, son idole;
Il l'adore et se prosterne et lui adresse sa prière
En disant : Sauve-moi, car tu es mon dieu!

(Ésaïe XLIV, 14 à 18.)

L'idolâtre croit donc avoir un dieu véritable, tandis qu'en réalité ce qu'il adore n'est qu'un produit matériel de l'industrie humaine.

C'est donc une pure ironie quand le prophète, dans son argumentation dramatique (Ésaïe XLI, 21 à 25), convoque les faux dieux à une sorte de débat judiciaire entre eux et Yahvé; ce dernier les exhorte à prononcer une prédiction, puisqu'ils passent pour être des dieux et que la connaissance de l'avenir est un signe distinctif de la divinité; mais comme ils ne répondent pas, Yahvé annonce qu'il se contentera de moins, pourvu qu'ils fassent quelque chose, n'importe quoi, en bien ou en mal, afin de prouver qu'au moins ils possèdent une vie semblable à celle de l'homme; mais ils sont cloués sur place, incapables, non seulement de se mouvoir, mais même de se tenir debout sans être ainsi fixés! Aussi l'auteur épuise-t-il son répertoire de qualifications synonymes du néant pour désigner ces prétendues divinités : elles ne sont que vanité; elles font partie de ce qui n'existe pas; leurs œuvres supposées n'ont jamais vu le jour, c'est le vide, le non-être. Toute l'idolâtrie n'est par conséquent qu'un mensonge, et le faux dieu n'est, en fin de compte, qu'un bloc de bois, que le feu transforme en cendres. On peut fabriquer toute une armée de ces dieux; le vent les emporte, un souffle les enlève, car, comme « ombres d'une ombre », ces images ne sont elles-mêmes que souffle et néant. Il va sans dire que personne ne les a entendu prononcer une parole, et qu'un insensé seul peut traîner avec lui une idole en bois, invoquant ce dieu, évidemment incapable de sauver. Mais, ce qui est une folie en soi-même, est une abomination pour l'Israélite, pour lequel ces dieux, productions de l'imagination des païens, sont d'ailleurs des étrangers. Il oublie ce que le vrai Dieu a fait pour lui. (Ésaïe XLIV, 21-24.)

L'étape à fournir était longue de ce point de départ au Dieu de Jésus-Christ. Rien n'a pu empêcher cette étape d'être franchie. Quelque interprétation que l'on donne de cette histoire, elle est extrêmement dramatique. D'après Auguste Sabatier, « ce peuple n'était pas moins foncièrement idolâtre et superstitieux que tous les autres; il fallut,

pour le transformer, une élite de tribuns qui ont admirablement mérité le nom d' « hommes de Dieu » qu'on leur donnait dès le premier jour. » Les prophètes qui, du polythéisme des premiers jours, ont fait sortir la religion de la justice et de la pitié, les prophètes n'y sont parvenus que par une lutte de tous les jours contre l'idolâtrie et l'immoralité héréditaires. « Ce fut sans cesse une réforme individualiste. »

Pour Loisy, cette théorie de l'individualisme religieux n'est pas fondée. Les prophètes n'ont pas contredit les traditions de leur peuple. Ils se sont appuyés sur la plus forte de ses traditions. Le débat est intéressant, mais, pour ce qui nous préoccupe ici, peu importe la solution qu'on lui donne. Que les prophètes aient fait éclore en Israël des germes que l'on n'y distinguait pas primitivement, ou que les prophètes aient empêché une tradition d'être opprimée par l'idolâtrie et l'immoralité des peuples environnants, ils sont cause que la religion d'Israël ne s'est pas nouée dans une forme inférieure.

Tous les prophètes sont partis de l'idée de la grande puissance de Yahvé : « Ah ! Seigneur Éternel ! c'est toi qui as fait le ciel et la terre, par ta puissance et par le pouvoir de tes mains ; rien n'est trop difficile pour toi (Jérémie XXXII, 17). Leur idée essentielle, c'est l'idée de la toute-puissance. Avec elle, nous sommes encore loin de l'idée de l'amour divin. Dieu est encore représenté comme une sorte de despote oriental. Comme l'a dit un penseur russe, Berdiaeff, « le Dieu qui sera le Dieu de Jésus-Christ est encore « réfracté » dans l'élément barbare de l'humanité, qui, ayant beaucoup de peine à s'élever au niveau de la spiritualité véritable, pense les réalités spirituelles elles-mêmes sous la catégorie naturaliste de la force. » Dieu peut bien être appelé le Tout-Puissant, si l'on pense à l'infirmité et à la prétention humaines. Dieu est l'être fort, capable de réaliser tous ses desseins, y compris la suppression de ses adversaires. Il reste aux prophètes à

découvrir qu'il est un être supérieurement intelligent et puissant, en même temps que parfaitement bon.

Nous avons nommé les prophètes. Rien n'est curieux comme l'histoire de ces personnages. Leurs origines plongent dans des phénomènes qui se retrouvent dans toutes les religions. Et ces phénomènes prennent en Israël un aspect unique. Voici ce qu'écrit Loisy dans la première édition de son livre, *Religion d'Israël*, tome I, p. 62. Pour des raisons à lui, et que nous n'avons pas à juger, cette page a disparu dans la seconde édition. Après avoir dit comment les prophètes en viennent de plus en plus à prendre en mains les intérêts supérieurs de la nation, et comment leurs prédictions se transforment progressivement en véritables prédications, il ajoute :

« Cette métamorphose d'une institution qui partout ailleurs a été un fléau, une des superstitions les plus inguérissables dont la pauvre humanité ait été dupe, et qui devient en Israël l'agent essentiel du progrès religieux, est un fait unique dans l'histoire des religions. En dehors d'Israël, les devins restent devins, et, s'ils ont commencé par être de bonne foi, ils finissent, le progrès de la civilisation aidant, par ne pouvoir se regarder sans rire, comme les augures de Cicéron : la divination n'en subsiste pas moins comme une vieille coutume que la foi autorise, et parce que les masses ignorantes ne cessent pas d'y croire et d'y rechercher la religion. En Israël, la divination va toujours se modifiant et perdant ses formes antiques, de façon à n'avoir plus, en dernier lieu, presque rien de commun avec les oracles païens, et le prophète devient l'interprète d'une religion où tous les moyens de divination proprement dits sont condamnés... Cette élimination des procédés divinatoires, ce redressement d'un appétit qu'on peut dire insatiable dans l'humanité, l'appétit de connaître l'inconnaissable, se sont effectués lentement ; mais si l'on peut en suivre jusqu'à un certain point le développement séculaire, ils n'en sont pas moins inexplicables pour la simple raison... »

Les commencements de ce grand mouvement furent obscurs et grossiers. L'inspiration des premiers prophètes se rattache aux formes inférieures du sentiment religieux.

« Les prophètes ont des moyens artificiels pour provoquer l'inspiration : le son des instruments de musique : nébels, tambourins et flûtes (1), les danses frénétiques en chœur au son de la cithare (2).

« Le langage parlé et la folie sacrée ne suffisant pas, les prophètes recourent à des actes symboliques, des tableaux parlants par lesquels ils imposent leurs suggestions à tous les yeux et à tous les esprits (3).

« Les prophètes font des miracles, et c'est là leur manière de démontrer au peuple le caractère surnaturel de leur inspiration. Le miracle est un signe qui vient de Yahvé (4). »

Les premiers prophètes ne vivaient pas toujours en communauté. Certains d'entre eux étaient isolés. L'inspiration prophétique telle qu'elle est décrite dans I Sam. X, 5 à 12, et XIX, 18 à 24, est un phénomène de foule. Nous ne savons

(1) Élisée, consulté par Joram pendant la guerre de Moab, se fait amener un joueur de harpe. « Et pendant qu'il jouait, la main de Yahvé fut sur Élisée. » (II Rois III, 15).

(2) Nulle part il n'est question d'excitation bachique. C'était pourtant la grande méthode dans les religions d'Orient. Mais le vin paraissait au yahviste fidèle le symbole de la civilisation corrompue des Cananéens. (Juges XIII, 14; Amos II, 12; Nombres VI, 3; Jérémie XXXV; Ézéchiel XLIV, 21). Et c'est là un argument pour le caractère essentiellement israélite de l'ancien prophétisme.

(3) Ahia voulant annoncer le schisme, déchire son manteau en douze morceaux et en donne dix à Jéroboam. (I Rois XI, 30-31.) Un fils de prophète se fait blesser par un passant, dénonce la faute d'Achab trop généreux envers Ben-Hadad. (I Rois XX, 35-43.) Élisée mourant ordonne à Joas d'Israël de tirer des flèches par la fenêtre dans la direction de Damas; et le prophète pose ses mains sur celles du roi. (II Rois XIII, 14-20.)

(4) I Sam. XII, 16-19; I Rois XVIII, 22; « Élie dit : Yahvé, que l'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël, que je suis ton serviteur et que j'ai fait toutes choses sur ta parole! Réponds-moi, Yahvé, réponds-moi!... Et le feu de Yahvé tomba, et il consuma l'holocauste. »

Les prophètes sont considérés comme de puissants thaumaturges. Ils ont un pouvoir mystérieux sur la nature; ils peuvent susciter et arrêter certains fléaux. Ils jettent des sorts au nom de Yahvé, et leurs malédictions reçoivent toujours leur accomplissement.

presque rien de l'organisation de ces groupements qu'on a appelés écoles de prophètes. C'étaient de libres communautés. Leurs membres pouvaient se marier. Ils allaient de lieu en lieu, vivant de la charité publique, ou prophétisaient moyennant rétribution (II Rois IV, 42; V, 22; Amos VII, 12; Michée III, 5). Ils avaient à leur tête un chef ou des chefs. On distinguait entre les prophètes et les fils de prophètes. Les fils de prophètes devaient servir leur chef qu'ils appelaient seigneur et père. (II Rois II, 15; III, 11.) C'est dans ces communautés peu organisées que se transmettait, avec l'enthousiasme sacré, la tradition du pur yahvisme.

On tient les prophètes et fils de prophètes, en Israël, pour des énergumènes hors de sens, ou des diseurs de bonne aventure. Mais on les craint et on les écoute comme des hommes mystérieux en relation avec l'invisible.

« Dans les temps de crise, les foules subissent la contagion de leur délire. Les prophètes deviennent alors les grands entraîneurs de la nation. Lorsque l'étranger envahit la terre de Yahvé, lorsque les Philistins ou les Araméens oppriment Israël, ils vont pleins de la force de l'esprit, ils relèvent les courages abattus et refont l'âme de la nation.

« A côté du nabi, l'ancien Israël a connu un autre inspiré, le *rohé*, voyant. Le voyant vit seul; son inspiration est moins violente et moins inconsciente que celle du prophète; son langage est toujours intelligible. Il a la science de l'avenir et il rend des oracles. On le consulte sur les cas graves de la vie privée ou de la politique, et il donne la réponse de Yahvé. Mais, de bonne heure, une alliance étroite paraît s'être établie entre le voyant et les prophètes. Samuel, d'après la tradition, était en relations avec les communautés de prophètes d'Ephraïm. Élie, qui vivait comme un voyant, solitaire et redouté, paraît avoir trouvé chez les fils de prophètes ses plus actifs auxiliaires. Le jour vint où *rohé* et nabi furent considérés comme synonymes; et le rédacteur des traditions d'Israël, racon-

tant la première rencontre de Saül et de Samuel, ajouta cette étrange glose :

Autrefois, en Israël, quand on allait consulter Dieu, on disait : Venez, et allons au voyant ! Car celui qu'on appelle aujourd'hui le prophète, s'appelait autrefois le voyant.

(I Samuel IX, 9.)

Les prophètes furent, eux aussi, consultés moyennant finance comme les voyants. Amatsia considère Amos comme un marchand de prophéties.

(Amos VII, 13.)

« C'est que voyant et prophète mettent leur enthousiasme au service de la même cause : Pour Israël et pour Yahvé ! En face de tous les ennemis, ceux du dehors et ceux du dedans, ils défendent l'idéal patriotique et religieux.

« Ils sont d'abord les collaborateurs fidèles des chefs réguliers du peuple, prêtres et rois. Le Kohen et le mélek étaient, eux aussi, les hommes de Yahvé. Samuel est élevé par les prêtres, et c'est lui qui sacre les rois. Nathan vit à la cour de David. Il y a des prophètes à Béthel, à côté du temple (II Rois II, 3). Les prophètes sont consultés au conseil royal (II Rois, 2, 3) et ils accompagnent l'armée en temps de guerre. (I Rois, XXII, 1 à 28.)

« Mais le jour va venir où les inspirés s'opposeront à la religion baalisée des sanctuaires et à la politique mondaine des maîtres de l'État. Et c'est dans cette crise de la conscience yahviste qu'est le moment décisif de l'histoire d'Israël (1). »

« Le Christ des Évangiles, a dir Bergson, peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël. Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme. On l'a dit bien des fois : à une religion qui était encore essentiellement nationale

(1) A. CAUSSE, *Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient*, pp. 51, 52, 53, 54, 55.

se substitua une religion capable de devenir universelle. A un Dieu qui tranchait sans doute sur tous les autres par sa justice en même temps que par sa puissance, mais dont la puissance s'exerçait en faveur de son peuple, et dont la justice concernait avant tout ses sujets, succéda un Dieu d'amour, et qui aimait l'humanité entière... »

Il a fallu bien du temps pour que s'accomplisse cette transformation du judaïsme. Les prophètes y ont travaillé avec persévérance. Ce qui les caractérise, c'est leur accord profond. On ne peut pas dire que, l'un après l'autre, chacun d'eux ait eu une intuition, c'est-à-dire, en somme, une révélation de ce qu'était Dieu; c'est une intuition semblable qui les a inspirés; ils ne l'ont pas reçue séparément les uns des autres. Ce n'est pas une découverte qu'ils ont faite chacun à son tour; une force mystérieuse les a tous poussés dans un même sens. Sans doute, comme nous l'avons vu, sont-ils tous partis de l'idée de la grande puissance de Yahvé. Il leur restait à découvrir l'idée d'une compassion qui domine tout. Ils n'y sont pas arrivés par un raisonnement redressé par un autre. C'est une expérience qui les a conduits à cette conclusion. Elle a commencé par un déchainement d'émotions qui les transporte ou qui les brise.

C'est ici le cas de se souvenir d'une distinction de Bergson, qui ne veut pas confondre deux espèces d'émotions. La première est une agitation stérile, un trouble de l'intelligence et de la volonté, et n'a rien de commun avec l'émotion supérieure, celle qui se prolonge en élan du côté de la volonté et en représentation explicative dans l'intelligence (BERGSON, *Les deux Sources*, p. 45), celle qui pousse l'intelligence en avant malgré les obstacles, celle qui vivifie, ou plutôt qui vitalise les éléments intellectuels, avec lesquels elle fera corps, ramasse à tout moment ce qui pourra s'organiser avec eux (*Ibid.*, p. 42). Cette émotion, qui donne aux prophètes la fécondité créatrice, mérite bien d'être appelée une intuition, et, étant une intuition,

elle est une révélation. Elle consiste à sentir ce qu'il y a de prodigieux dans le pardon de tant de péchés accumulés.

Ce Dieu fort est en même temps le Dieu qui aime Israël : « Je t'ai aimé, dit Jérémie de la part de l'Éternel, d'un amour éternel; c'est pourquoi j'ai conservé pour toi ma miséricorde. » (Jérémie XXXI, 3.) Son amour est tel qu'il efface les crimes : « C'est moi, moi-même, qui efface tes forfaits pour l'amour de moi; et je ne me souviendrai plus de tes péchés. » (Ésaïe XLIII, 25.) Quand il voit les fautes d'Israël, Il s'interroge, et Il interroge son peuple : « Mon peuple, que t'ai-je fait? En quoi t'ai-je causé de la peine? Réponds-moi. Je t'ai fait sortir du pays d'Égypte; je t'ai délivré de la maison de servitude... Mon peuple, souviens-toi du dessein qu'avait formé Balak, roi de Moab, et de la réponse que lui fit Balaam, fils de Béor. De Sittim jusqu'à Guilgal, tu as vu se manifester la justice de l'Éternel. » (Michée VI, 3 à 5.)

Cet amour date de l'enfance d'Israël : « Quand Israël était enfant, je l'avais pris en affection; et j'appelai mon fils de l'Égypte. Mais plus je l'ai appelé, plus il s'est dérobé. Ils ont offert des sacrifices aux idoles de Baal, et de l'encens à leurs statues. C'est moi qui guidais les pas d'Ephraïm, en le soutenant par les bras. Mais ils n'ont pas compris que je leur apportais la guérison. Je les attirais à moi par les liens de la bonté, par les chaînes de l'amour. » (Osée XI, 1 à 4.)

Cet amour est l'amour d'un père, mais ce père se plaint d'être méconnu : « Un fils honore son père et un serviteur son maître. Or, si je suis père, où est l'honneur qui m'appartient? » (Malachie I, 6.)

Tant d'injustice étalée contriste Dieu. « Écoutez, maison de David! Est-ce trop peu pour vous d'avoir lassé les hommes? Voulez-vous encore lasser mon Dieu? » (Ésaïe VII, 13.) Le même prophète prononce une parabole qui annonce celle qui sera un jour sur les lèvres du Christ (1) :

(1) • Mon ami avait une vigne sur un coteau fertile. Il la défricha; il en ôta

L'expérience de l'amour divin est désormais faite. Cette expérience peut porter le nom d'intuition prophétique. « Jusqu'où va l'intuition? Elle seule pourra le dire, répond Bergson. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de la terre... L'expérience métaphysique se relie à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là (1). »

« Aucun courant de pensée ou de sentiment, dit-il encore, n'a contribué autant que le prophétisme juif à susciter le mysticisme que nous appelons complet, celui des mystiques chrétiens. La raison en est que, si d'autres courants portèrent certaines âmes à un mysticisme contemplatif et méritèrent par là d'être tenus pour mystiques, c'est à la contemplation pure qu'ils aboutirent. Pour franchir l'intervalle entre la pensée et l'action, il fallait un élan qui manqua. Nous trouvons cet élan chez les prophètes : ils eurent la passion de la justice; ils la réclamèrent au nom du Dieu d'Israël; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde (2). »

les pierres; il y planta des ceps exquis; il bâtit une tour au milieu d'elle, et il y creusa un pressoir. Or, il espérait qu'elle produirait des raisins; mais elle donna des grappes sauvages. » (Ésaïe V, 1 à 3.) Cette constatation dépeint bien la déception du propriétaire de la vigne. La véritable conclusion de la parabole est dans Matthieu XXI, 33 et ss. Elle sera exprimée par Jésus-Christ, mais elle est bien dans l'esprit du prophète qui proclame que la compassion de Dieu est éternelle. Ainsi est souligné ce que M. Bergson appelle d'une expression magnifique : l'« humilité divine ». Le mot d'« humilité » ne nous suffit pas; nous préférons nous servir du mot « patience divine ». Cette patience est pédagogique; elle signifie d'abord les ambitions de Dieu sur les hommes, et ensuite l'espérance que ces ambitions se réaliseront. Dieu sera donc le Vainqueur. Cette paternité qui consent à souffrir pour l'amour des hommes annonce les souffrances acceptées du père de l'Enfant prodigue. On peut dire que bien des passages des prophètes sont le prototype de cette célèbre parabole. « C'est grâce aux bontés de l'Éternel, dira Jérémie, que nous ne sommes pas anéantis. Non, ses compassions ne sont pas épuisées. » (Lam. III, 22.)

(1) H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 61.

(2) H. BERGSON, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, pp. 256 et 257.

CHAPITRE V

TOUTES LES RELIGIONS SE NOUENT-ELLES ?

Transportons-nous au dernier chapitre de la religion issue des prophètes. Il semble bien qu'il doive être le dernier chapitre dans l'histoire de quelque chose de très grand et qui ne peut plus se développer. Le prophétisme avait créé l'Israël monothéiste. La loi du Code sacerdotal, en séquestrant le peuple élu, l'avait mis à l'abri des influences païennes, l'avait rendu moins accessible à la corruption du dehors. Elle avait sauvé, peut-on dire, le trésor qu'Israël possédait. Et voici que cette même loi risquait d'annihiler à son tour ce qu'elle avait conservé. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler ce qu'étaient les pharisiens et les sadducéens à l'heure où Jésus de Nazareth allait paraître. L'œuvre de Moïse et des prophètes atteignait son point de maturité, si même elle ne l'avait dépassé; tout progrès devenait impossible sous le joug de la loi, et la religion, immobilisée, tendait à se perdre dans un formalisme fanatique et sans âme, et d'autre part dans les habiletés souvent intéressées d'un opportunisme politique. Pour grandir encore, elle avait besoin de rompre son enveloppe traditionnelle. Et le Christ a paru. Il faut tirer la leçon de cette histoire.

Nous l'emprunterons à M. LOISY, dans les deux pages qu'il a supprimées dans la seconde édition de sa *Religion d'Israël*.

« Si l'on suppose, par impossible, que Jésus ne soit pas venu, que l'Évangile n'ait pas été prêché, que le christianisme n'ait pas existé, que le judaïsme moderne soit tout le fruit de la religion mosaïque, on aura l'impression d'un

immense travail qui se poursuit avec une intensité merveilleuse, jusqu'à un moment où il s'arrête tout à coup, pour se résoudre en une religion singulière qui ne peut plus être celle d'une nation, et qui ne peut pas être celle du monde. C'est par le christianisme que la religion d'Israël s'est perpétuée et qu'elle a tenu toutes ses promesses. Depuis ses origines jusqu'à l'apparition de Jésus, elle a eu, malgré ses alternatives d'obscurcissement passager, un progrès constant et régulier. Quelque chose d'extraordinaire s'est opéré dans l'âme de ce peuple qui n'a rien été dans l'ordre politique et la succession des empires, rien même dans le développement de la civilisation, et qui, à un moment donné, par le christianisme, rejeton légitime de la prophétie israélite, s'est trouvé *tout* dans l'histoire du monde. Partout ailleurs, la religion a existé; elle a exercé une influence bienfaisante à beaucoup d'égards et favorisé certains progrès moraux; mais partout, on peut le dire, elle a manqué à sa mission totale, en devenant un obstacle à l'accomplissement de sa propre fin; car partout la religion est devenue à la longue l'ennemie de tout progrès, même du progrès moral... Le succès de la religion dans le monothéisme israélite, et par le christianisme, est un phénomène unique; là seulement on la voit toujours vivante, sans qu'elle devienne pour ses adhérents un joug insupportable ou un principe de décadence. D'où vient cette réussite d'une religion parmi la banqueroute universelle des autres? On voit bien les circonstances extérieures qui se sont prêtées à son succès, mais il n'est pas moins vrai que ces circonstances n'ont pas fait, à elles seules, ni par elles-mêmes, le succès de la religion. D'autres circonstances sembleraient avoir dû enrayer sa marche, et il serait assez téméraire de prétendre qu'elles ne l'ont jamais retardée. Les causes qui, en d'autres milieux, ont empêché la religion de s'élever au-dessus d'un certain point déterminé par la tradition et la routine et qui, en lui prescrivant l'immobilité, l'ont vouée à la décadence, existaient en

Israël et subsistent encore chez les peuples chrétiens. La religion mosaïque s'est dégagée d'un fond primitif analogue à celui qu'on retrouve chez toutes les religions connues, et l'esprit de tradition, qui se rencontre dans toutes les religions, n'est pas moins fort dans la religion juive et chrétienne que dans les autres. Il y a dans celle-là un principe de vie que l'on peut dire surhumain, qui, malgré les imperfections de la connaissance, les illusions apparentes de l'espérance, les résistances de l'esprit national, de la routine ritualiste et de l'inflexibilité théologique, tend à un épanouissement toujours plus parfait. »

Le commentaire de ces paroles de Loisy est aisé. Il a paru que ce qui devait arriver s'est produit. Après quelques siècles d'un magnifique élan et d'une organisation bienfaisante, le christianisme s'est noué au Moyen Age, bien que celui-ci n'ait pas été, pour notre civilisation, l'époque de nuit totale que l'on a dite. Mais, quand les temps ont été révolus, provoquée par des causes très profondes, faisant aboutir certaines revendications de l'Évangile, exauçant même les prières de quelques grands mystiques, la Réforme est venue. Nous n'avons pas dessein d'en présenter ici une histoire, même abrégée. Nous nous contenterons de dire qu'elle a été une réaction systématique, parfois violente et injuste, souvent intransigeante, contre le paganisme qui avait de nouveau envahi le monde chrétien. Mais le christianisme s'est si peu figé dans une nouvelle forme arrêtée, qu'on le voit tous les jours tenter des voies inédites, susciter des créations inconnues, et qu'à tout le moins, au point de vue social, sous ses grands aspects historiques, on entrevoit sans cesse des applications nouvelles de l'Évangile du Christ.

Si l'on ne craignait de pousser le paradoxe trop loin, on dirait que le catholicisme lui-même a bénéficié du mouvement de la Réforme. Ses fils les plus fidèles, les moins disposés à des concessions hérétiques, ne sont-ils pas les premiers à reconnaître ce que l'Église Romaine, malgré

tout, doit à la Réforme? Bien des historiens, très libres d'esprit, n'ont-ils pas reconnu que, plus le protestantisme est fort dans un pays — c'est le cas par exemple pour l'Angleterre, — plus le catholicisme ressent les heureux effets de sa présence, dus peut-être au seul jeu de la concurrence spirituelle? Ne faut-il pas ajouter que, si le protestantisme est faible dans un pays — par exemple en Espagne, et surtout dans l'Amérique du Sud — on s'en aperçoit immédiatement à un certain abaissement du catholicisme? Dans les Églises protestantes, toutes sortes de tendances et, en particulier, ce qu'on appelle le christianisme social, et qui est autre chose de plus vaste qu'une simple application de l'Évangile aux relations économiques, ouvrent des perspectives inattendues. Dans le catholicisme lui-même, le modernisme, après avoir soulevé bien des oppositions naturelles chez les gardiens de la tradition, passe pour être tué; mais, comme on essaie de le retuer tous les jours, il est permis de se demander s'il est bien mort, ou plutôt s'il n'est pas destiné à ressusciter en un christianisme renouvelé et intégral.

Les vieilles Églises grecques orthodoxes semblent implorer quelque changement. Elles sont profondément remuées par ce qu'on appelle « Mouvement de Stockholm et de Lausanne », qui peut-être prépare des temps nouveaux. Les théologiens se rapprochent en des conférences fraternelles et travaillent à concilier les idées sur lesquelles, depuis des siècles, la chrétienté se divisait et se disputait. Et, malgré la gêne que leur cause le caractère national de chacune d'elles, elles définissent l'activité et les buts de l'Église dans des termes que ne répudieraient pas Vinet ou Calvin : Le livre de M. Boulgakoff, *Orthodoxie* (1), s'ouvre par ces mots inattendus : « L'Église est une société organisée qui a pour but de promouvoir et de provoquer partout où elle travaille la vie spirituelle. Ce n'est pas une

(1) 1 vol. in-12. Libr. Félix Alcan.

institution. Les orthodoxes ont horreur d'une Église administrative. »

Comme le déclarait l'archimandrite Vassilakis (1), l'Église orthodoxe a toujours tenu grand compte de la science protestante; elle est convaincue que le christianisme n'a rien à redouter des lumières; elle se sent unie dans l'essentiel à toutes les Églises chrétiennes, et elle reprend pour son compte, elle l'Église d'Orient, la devise du grand théologien d'Occident : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* » Son espoir, c'est que le monde chrétien tout entier professera un jour l'orthodoxie; mais ce n'est pas une preuve d'esprit de prosélytisme; ce n'est pas davantage une marque d'orgueil. Toutes les communautés dont le chemin s'est le plus écarté du sien, conservent une partie notable de la tradition universelle, et, par conséquent, elles participent à l'orthodoxie. Elle ne veut soumettre personne; elle veut faire comprendre. Elle ne fait pas de cas de la soumission extérieure. Si une telle soumission est nécessaire, ce n'est que pour trancher les questions d'organisation canonique. Le rapprochement vrai entre les Églises doit être fondé sur le maximum de leur bien commun; ce ne peut être une sorte d'amalgame ou de compromis, pareil à un esperanto religieux, ni à une indifférence à toutes les questions dogmatiques.

« L'union, dit encore M. Boulgakoff, se fera irrésistiblement dans la mesure où cessera la tendance des sectes à l'isolement, à mesure que l'esprit œcuménique triomphera du pharisaïsme sectaire. L'avenir n'est pas au triomphe de l'autorité dans telle confession chrétienne; les deux noms de Stockholm et de Lausanne symbolisent le mouvement vers la réunion qui commence au sein du monde chrétien et qui porte déjà des fruits. Il n'y a pas de raison

(1) Séance officielle du cinquantenaire de la Faculté libre de théologie protestante, 1927.

pour que l'orthodoxie évite les conférences du mouvement de Stockholm et de Lausanne. L'amour chrétien exige qu'on assiste à ces conférences qui ne sont pas des conciles, mais des assemblées préalables, une « conciliation ». L'orthodoxie n'est pas séparée du monde chrétien tout entier par le mur d'un pouvoir absolu dont la connaissance préalable s'imposerait. Cet obstacle n'existe pas pour l'orthodoxie qui peut entretenir des relations en toute liberté et sincérité avec le monde chrétien tout entier, en restant toujours ce qu'elle est. Les saints ne doivent pas nous voiler la grandeur du Christ, et notre vie en Christ, et par Lui en la sainte Trinité, ne doit pas être amoindrie. »

L'observation des faits n'autorise donc pas à dire que le christianisme soit noué.

Elle le permet d'autant moins qu'en dehors des Églises chrétiennes, le christianisme est en train, en ce moment même, de renouveler le sentiment religieux là où les anciennes religions étaient incapables de le conserver autrement que dans un étui suranné et mort.

Au Japon, depuis une cinquantaine d'années, l'esprit public semble s'ouvrir de plus en plus aux influences chrétiennes. Comme cela arrive souvent, c'est par les choses extérieures que cette influence s'est d'abord manifestée. Il y a, dans le bouddhisme japonais, une école réformiste. Elle est profondément imprégnée de la pensée occidentale, et ses chefs ont adopté certaines notions nettement chrétiennes. Sous leur inspiration, les communautés imitent toutes les allures des Églises évangéliques. Elles ne répugnent pas à organiser des services religieux avec prédication, où l'on exhorte à la bienveillance, à la fraternité universelle, à la bonté, et où l'on s'efforce de démontrer l'accord de la science avec la religion. Elles ont constaté le rôle que joue la Bible dans les Églises chrétiennes et surtout dans les Églises protestantes, et elles ont voulu que leur religion possédât une arme du même genre. Parmi les milliers d'ouvrages que renferme le canon bouddhique,

elles ont choisi ceux qui pourraient le mieux s'adapter à un but d'édification et d'instruction populaire. M. Maeda Keium et M. Nanjô Bunyu se sont chargés du travail. Ils étaient admirablement qualifiés pour l'entreprendre : l'un est docteur de l'Université d'Oxford, où il a été l'élève de Max Müller; il a enseigné à l'Université de Tokio, et il est actuellement membre du grand Conseil de l'école supérieure de la secte Shin; l'autre, ancien directeur de cette même école supérieure, occupe, en ce moment, l'une des chaires de bouddhisme à l'Université de Tokio. Des ouvrages choisis, ils ont tiré des textes longs ou courts; ils les ont traduits en un japonais que l'on dit très clair et de lecture facile; puis ils les ont répartis sous différents titres par ordre de sujets; ils les ont enfin réunis, sous le nom de *Bukkyô Seiten*, en des volumes de divers formats, dont les uns rappellent les Bibles de famille, et dont les autres, avec leur reliure souple, rabattue sur la tranche dorée, ressemblent à s'y méprendre aux Bibles de poche que l'on imprime sur les presses d'Oxford.

Ces rapprochements dans l'ordre extérieur en prépareraient d'autres plus intimes. A la fin de 1905, M. Sawayanagi Masatarô, directeur au ministère de l'Instruction publique, publiait une circulaire du plus haut intérêt. Nous en citerons quelques lignes :

« ... On ne peut se passer de religion. La société ne peut progresser sans des hommes et des femmes qu'anime un esprit religieux. Dans notre pays, les bouddhistes dépassent numériquement les autres sectes, à tel point qu'en parlant d'hommes religieux, nous pensons tout de suite à nos prêtres bouddhistes, et non pas aux prêtres chintoïstes ni aux ministres d'autres cultes. Mais quand nous demandons si les prêtres bouddhistes sont nécessaires à l'État, bien peu d'hommes oseraient répondre : Oui. Je crois à peine que les prêtres bouddhistes auraient eux-mêmes le courage d'affirmer qu'ils sont indispensables à la société moderne. En dépit du nom qu'ils portent, ils ne donnent

pas un enseignement religieux. Ce n'est point là seulement mon avis personnel : c'est un fait. Il y a très peu de croyants dans notre pays. Je regrette d'avoir à le dire; mais c'est la vérité... Qu'une religion qui se recommande par tant de détails, qui peut contempler un passé aussi glorieux, qui possède de tels trésors, se soit à tel point dégradée, soit descendue si bas qu'elle ne soit plus qu'un mécanisme de cérémonies mortes et vides de pensée : c'est d'une tristesse qu'aucune parole ne peut exprimer... Si le bouddhisme ne peut pas nous donner un idéal, alors puisse le christianisme nous le donner. J'aime cent fois mieux voir le christianisme nous communiquer, avec son idéal, une âme de vie, que de voir notre peuple sans religion. Mais il ne faut pas demander au bouddhisme de proclamer lui-même qu'il doit être remplacé dans ce pays par le christianisme (1). »

Il ne faut pas se figurer que c'est là une adhésion formelle au christianisme; mais, à écouter certains de ces hommes qui annoncent la religion de l'avenir et qui, par avance, en présentent l'esquisse, on croirait parfois entendre des docteurs chrétiens. Leur langage ressemble étrangement à celui de l'orthodoxie. Mais il faut se défier des erreurs possibles. Voici, par exemple, ce qu'écrit M. Anesaki dans une sorte de journal de vacances publié par le *Taiyô* à la fin de 1903 :

9 août. — Aujourd'hui, pluie..... Les vagues à crête blanche, poussées par le vent, viennent battre les rochers avec fracas..... Je médite sur cette parole de Torell : « Pour adorer l'humanité du Christ, il faut participer à sa nature divine. » Si, dans la vie du Christ, nous ne reconnaissons pas la nature humaine, nous ne saurions admirer la foi de cet homme, ni, conformément à son Évangile, nous prosterner aux pieds du Père céleste..... Si l'on n'admet pas que le Christ est le *Logos* sans commencement, la conception qu'il a eue de Dieu comme son Père devient une utopie, un palais bâti en l'air, son Évangile n'est plus dans l'histoire qu'un enseignement fortuit et

(1) *Japan Weekly Mail*, 23 décembre 1905.

même une sorte de *hoben* (expédients dont usent les bonzes pour exciter à la vertu les individus capables de comprendre le vrai bouddhisme). Ceux qui disent que le Christ n'est pas fils de Dieu ne font que prendre leur personnalité étroite, leurs idées particulières, leurs propres passions pour en édifier la nature humaine du Christ; et, dès lors, comment concilieraient-ils les deux natures? (1)

Des partisans de la théologie traditionnelle seraient aisément tentés de citer ce passage avec admiration. Qu'ils prennent garde : M. Anesaki fait exactement le même raisonnement sur le Bouddha. Ne pourrait-on pas dire que ce représentant attitré du bouddhisme est un peu dans la situation des syncrétistes qui, dans les débuts du christianisme, notaient soigneusement toutes les ressemblances de leur théologie païenne avec le christianisme, et n'avaient d'autre but, en le faisant, que d'empêcher leurs gens de devenir chrétiens? Mais qui oserait prédire à tous ces calculs les succès que ce syncrétisme d'autrefois n'a pas remportés?

On ne dit pas que les formules occidentales du christianisme y soient répétées et adaptées telles quelles et docilement, mais que ces formules sont comprises à travers l'esprit japonais : « Le Japon, écrit le *Fou Kouin Schimpo*, qui se dit organe de l'Église du Christ, avait besoin d'un christianisme indépendant. Un christianisme indépendant ne peut pas exister sans une Église indépendante. Hormis Christ et le Saint-Esprit, le christianisme japonais n'a besoin d'aucun autre appui. » « Le monde oriental, aurait déjà dit M. Ibouka, ne sera christianisé que si les Orientaux deviennent eux-mêmes les ouvriers de cette christianisation. » Le mouvement a commencé avec le pasteur Ouemoura; il se continue plus vigoureusement que jamais avec le pasteur Kagawa. Ce mouvement de Kagawa s'intitule : « Mouvement pour le royaume de Dieu » (2).

(1) *Mélanges japonais*, n° 1, janvier 1904, pp. 7-8.

(2) Voir là-dessus un article de Kagawa dans la *Revue internationale des*

En Chine, depuis l'année 1922, le Conseil national chrétien, qui constitue une véritable Fédération des Églises sous une direction où les Chinois ont la majorité, a proclamé la naissance d'une Église chinoise, et cette annonce a fait une grande impression dans tout le pays. L'opinion se rend compte que l'Évangile est devenu une puissance avec laquelle il fallait désormais compter. Ce mouvement a gagné le catholicisme et, en 1924, M^{gr} Constantini a présidé le premier synode de toute la Chine, et, en 1926, malgré l'opinion de quelques missionnaires qui ne croyaient pas le moment encore venu, Pie XI consacra lui-même, à Saint-Pierre de Rome, six évêques chinois. Dès lors, la préparation d'indigènes aux fonctions supérieures de l'Église a été activement poussée. De nouveaux évêques chinois ont été consacrés, et l'action unificatrice de Rome s'est effectivement exercée par l'intermédiaire de M^{gr} Constantini.

Dans l'Inde, le christianisme et l'hindouisme paraissent de plus en plus comme deux aspects d'une seule et même réalité religieuse. Le D^r Chenchaya, avocat chrétien à Madras, l'a dit très nettement dans une page du journal *Young men of India*. Sous le titre : « L'originalité de Jésus », il prétend que toutes les religions non chrétiennes signifient une *preparatio evangelica* qui conduit vers le Christ. D'après lui, Christ est le terme de la longue histoire de l'hindouisme. Il est sa couronne et son éclat. Il n'invite point de loin l'Hindou à venir à lui; il est lui-même sur le sol hindou. Il n'y a qu'une seule révélation universelle de Dieu à laquelle tous ont part, quelle que soit leur religion. « Nous tenons, dit Tilak Satiagrahi, tous les saints du monde comme prophètes de Dieu, et les textes des saints hindous représentent *notre* Ancien Testament. » « Jésus est venu, dit Gandhi, pour accomplir et achever la religion dont

Missions, numéro de juillet 1931. — Cf. *Japan Christian Quarterly*, 1919. — Voir aussi le roman publié par Kagawa lui-même, et dont une édition a paru sous le titre : *Avant l'aube*. Aux Éditions « Je sers », 1931.

l'Inde a soif, comme un cerf altéré brâme après le courant d'eau. » « Par lui, toutes les nations hindoues seront, selon l'expression de Sundar Singh, « baptisées et achevées ».

Il ne manque guère à ce christianisme, — et c'est très grave — qu'une notion approfondie du péché. Comme le dit M. Hartenstein, directeur des Missions de Bâle, chargé spécialement des choses de l'Asie, « toute cette religion hindoue du Christ se brise devant un seul mot : la Croix ».

Ainsi se termine une communication qui a été faite, il y a quelques années, à Halle, à un Congrès missionnaire des Étudiants. M. Hartenstein a résumé lui-même cette communication dans le journal français *Foi et Vie*. « *Le Monde chrétien hindou* », juillet 1932, pp. 24-37.

Il est possible, il est même certain, que l'on pourrait ici noter les mêmes remarques que nous avons faites plus haut à propos du Japon et de M. Anesaki. Qui oserait prédire, nous ne disons pas avec certitude, mais avec quelque probabilité, ce qui va se passer prochainement dans l'Inde? L'hindouisme deviendra-t-il chrétien? Bien fort qui pourrait l'affirmer, mais bien imprudent serait celui qui voudrait le nier. Nous sommes ici sur le terrain de la liberté, et il dépend des individus de prendre les décisions qu'ils voudront. Nous nous contenterons de dire que le mysticisme de l'Inde n'a pas dit son dernier mot. Nous ne nous permettrons pas d'annoncer quel sera ce dernier mot; il suffira de dire que toutes les espérances sont permises.

CONCLUSIONS

Les faits étudiés sans parti pris, sans avoir en vue une thèse à confirmer ou à contredire, nous ont mis en présence d'une humanité qui, aussi loin qu'elle remonte, a prié, prié grossièrement sans doute, prié par des cris inarticulés, par des sifflements, par des claquements de langue, peut-être aussi par des gestes et des attitudes, mais enfin prié. Cette humanité, avant même de savoir parler d'une façon intelligible, a eu pour caractéristique d'être religieuse.

Si ces faits infirment la théorie qui attribue à la magie une antériorité sur la religion, ils aident aussi à comprendre comment des actes, primitivement religieux, ont perdu cette signification, n'ont plus été compris par ceux qui les accomplissaient et, sous l'influence de l'automatisme mental qui faisait supposer dans ce qui était conservé une puissance d'efficacité, sont devenus peu à peu, et peut-être même assez rapidement, des opérations magiques. Loin de voir, dans la magie et sa prétendue évolution, l'origine de la religion, nous venons de constater dans la religion, ou plutôt dans des accidents qui lui sont arrivés, une des causes, — on ne dit pas la seule, — de la magie.

Enfin, ces mêmes faits nous montrent, même à travers les ténèbres de la préhistoire la plus lointaine, et comme dans des sortes d'éclairs, le résumé, la prophétie, en quelque sorte, de ce qui, dans les âges futurs, ne manquera jamais de se répéter. Dès les débuts de l'évolution humaine, c'est-à-dire avant même que l'humanité ait possédé le langage articulé et intelligent, le glissement a commencé de la religion dans la magie. A travers les siècles, il a été plus ou moins grave, plus ou moins partiel, plus ou moins total, suivant les races et les peuples. C'est lui, sans doute, qui,

selon les différents aspects qu'il présente, fait le tragique de l'histoire spirituelle de notre espèce. La religion a subi dès l'origine l'assaut de la magie. Elle le subit sans aucun doute en ce moment même; elle le subira encore dans l'avenir; et il n'est pas déplacé de penser à ceux qui, dans toutes les confessions, ont officiellement la charge des destinées spirituelles des hommes, et de répéter, à cette occasion, en donnant au mot *Respublica* le sens de République chrétienne, de Société des croyants, de collectivité religieuse, la formule de la Rome antique dans les moments de grand danger : *Caveant consules ne quid detrimenti Respublica capiat.*

Bien qu'ils se reconnaissent toujours la mission de combattre la magie, ceux qui ont charge d'âmes ne perdront pas de vue leur devoir de s'opposer toujours énergiquement à ce qui risque de tuer ce dont ils vivent, et de le remplacer. Qu'ils s'opposent scrupuleusement au glissement néfaste qui menace toujours de se produire de la religion dans la magie.

D'autres conclusions s'imposent. Si l'histoire religieuse de l'humanité nous présente bien le spectacle que nous avons esquissé, elle manifeste une lutte perpétuelle entre les auto-suggestions humaines qui gâtent tout et une autre force qui agit dans un sens contraire. Les auto-suggestions humaines (fabulations, retours à l'état statique) tendent à nouer chaque religion et à enrayer son développement; l'autre force travaille contre l'œuvre mauvaise de ces auto-suggestions. Nous ne définissons pas, pour l'instant, cette force. Nous disons seulement qu'il y a là un conflit extrêmement intéressant à étudier. On pourrait dresser un tableau des religions dans lequel celles-ci seraient disposées dans une sorte d'ordre hiérarchique. Elles seraient d'autant moins imparfaites que l'auto-suggestion paralysante y triompherait plus tardivement.

N'insistons pas. Du moment que ce conflit interne des religions est admis, le problème se formulera de la façon

suivante : Nous sommes certains d'avoir découvert une part importante d'auto-suggestion dans l'histoire de chaque religion. Mais pourquoi réserver le nom d'auto-suggestion à cet élément mauvais ? Pourquoi ne pas voir également une auto-suggestion dans l'autre force qui est en conflit avec celle-là, et qui est le principe du progrès religieux ?

Il est impossible de prouver — au sens précis du mot — que cette force ne consiste pas en une auto-suggestion. Au point de vue de l'observation, les phénomènes de suggestion et ceux d'auto-suggestion offrent exactement le même aspect. Mais il faut voir nettement à quoi l'on est conduit si l'on tient à ce que la force en lutte contre les auto-suggestions naturelles soit, elle aussi, une auto-suggestion. On est forcément conduit à penser qu'il y a, dans l'histoire de l'humanité, deux séries ou deux systèmes d'auto-suggestions en constant antagonisme. Une de ces séries tendrait à élever l'homme au-dessus de lui-même, à lui suggérer un idéal sans cesse renouvelé et à lui communiquer en même temps les forces indispensables pour l'accomplissement de cet idéal. L'autre série d'auto-suggestions tendrait, au contraire, à paralyser la première. Dès qu'un idéal nouveau se présenterait à la conscience, elle travaillerait à l'envelopper d'une gangue de pensées médiocres et de sentiments non moins médiocres, à rabaisser cet idéal au niveau des passions les plus ordinaires, à faire dévier cet élan, à le dénaturer. Chose curieuse : la seconde série d'auto-suggestions se produirait dans une sorte de demi-conscience ; des raisonnements formels, et qu'il est facile de reconstituer, y auraient pris part. C'est ainsi que nous avons pu très bien distinguer, par exemple, la série de pensées et de sentiments qui ont conduit des hommes au sacrifice de leurs propres enfants. Au contraire, la première série d'auto-suggestions consisterait en des intuitions qui sont sans rapport avec les états d'âme antérieurs, qui apparaissent brusquement, comme des éclairs dans la nuit,

dont on ne peut suivre la préparation dans la conscience claire du sujet.

La conséquence de cela, c'est que la partie la meilleure de l'homme travaille en dehors de sa conscience, sans qu'il s'en doute, et lui envoie des sortes de messages qui le surprennent : et cette partie la meilleure serait sans cesse contrariée dans ses efforts par l'autre partie de l'homme moins enveloppée dans l'inconscience. Ainsi les idées les plus fécondes, les plus profondes, les plus originales, seraient élaborées en dehors de la conscience lumineuse. Il y a là quelque chose de paradoxal et d'in vraisemblable. Ne disons pas que ce soit faux pour cela : la réalité est peut-être très paradoxale. Mais disons que c'est peu intelligible et qu'il ne faut pas commencer par les hypothèses les moins simples. Le plus naturel, c'est de supposer que les idées les plus profondes et les plus originales proviennent d'une intelligence en acte, et consciente.

Ceci posé, il y aura des gens pour dire que, dans le fond de l'humanité, une intelligence consciente et en acte travaille en dehors de l'aperception des individus, que ceux-ci en ont, par instants, des pressentiments et en reçoivent comme des révélations. Nous demandons : pourquoi s'embarasser d'une hypothèse moniste que rien ne prouve ? Pourquoi ne pas admettre que cette intelligence consciente et en acte, c'est Dieu Lui-même besognant dans l'humanité, s'efforçant de la conduire, de l'élever, de la sauver ? L'hypothèse la plus simple et la plus vraisemblable, c'est que les prétendues auto-suggestions qui forment le fond de la vie religieuse sont des intuitions, que ces intuitions ne monteraient pas à l'esprit de l'homme sans une suggestion de l'au-delà et que, par suite, elles sont des dons de Dieu et des grâces.

A ces conclusions, nous demandons la permission d'en ajouter deux autres. L'une concerne la théorie scientifique, la seconde la pratique religieuse.

La première, c'est une absolue liberté d'esprit pour

toutes les recherches d'ordre historique. Ces recherches ne sauraient, en aucune façon, être troublées par la crainte de rencontrer telle ou telle constatation qui apparaîtrait comme gênante. Avec l'ancienne doctrine d'une révélation qui s'est faite exclusivement en Israël et qui, du premier coup, y a été parfaite, on est exposé à s'achopper sans cesse à des détails qui ont l'air de la contredire. Tantôt ce sont des faits qui tendent à montrer que très souvent la religion d'Israël n'a pas été très supérieure à celle des peuples qui l'entouraient; tantôt c'en sont d'autres qui nous présentent chez certains peuples des intuitions religieuses tout à fait semblables à celles qu'en Israël nous attribuons à l'action de l'Esprit divin. Avec la théorie que nous entrevoyons, il ne doit surgir aucune crainte, aucune gêne de ce genre. Celui qui l'accepte est convaincu que Dieu a toujours besogné dans toute l'humanité; qu'il n'a jamais cessé d'appeler tous ses enfants à le connaître et à le servir; que tous ses enfants ont partout perçu cet appel intérieur, mais que toujours ils l'ont entouré, comme d'une gangue étouffante, de tout ce qui montait du fond de leur cœur naturel; qu'ils ont faussé cette inspiration suppliante par toutes les auto-suggestions misérables dont ils l'ont enveloppée; que, sur un point de l'humanité, Dieu est parvenu pourtant à se faire entendre clairement, à triompher de tout ce qui s'efforçait d'entraver le progrès de sa révélation, à se servir d'un petit peuple pour fonder sur la terre la société spirituelle des croyants. Du coup, Israël apparaît comme investi d'un privilège extraordinaire; et quand son histoire nous apprend des traits qui inquiètent dans l'hypothèse d'une révélation exclusive et parfaite, ces mêmes traits, dans l'hypothèse où nous sommes, rendent encore plus merveilleuse l'histoire de ce progrès religieux qui, humainement, est invraisemblable.

Mais en accomplissant ce qu'on pourrait appeler sa mission, il s'est, pour ainsi dire, vidé de la puissance interne qu'il possédait, il a épuisé toute sa fécondité créatrice;

il est resté immobile et identique à lui-même, témoin historique d'une grande chose du passé, mais impuissant à prolonger son action et à la parfaire.

Si nous rencontrons, chez d'autres peuples, de beaux traits de sentiments religieux, pourquoi le croyant s'en étonnerait-il? Il professe que son Dieu était à l'œuvre là, et que son Dieu peut bien avoir remporté une victoire spirituelle. Quoi que l'histoire apporte au croyant, celui-ci l'accepte comme des données sur un drame qui a été fait d'un effort divin se combinant avec les libertés humaines.

Et pour la pratique religieuse, cette théorie est de grave conséquence. La religion du Christ doit devenir la religion universelle. L'apostolat est le devoir pressant du chrétien. Le chrétien le sent de nos jours avec une force nouvelle. Mais dans quel esprit abordera-t-il les religions auxquelles il s'agit de substituer la sienne? Naguère — et cette conception paraît de plus en plus abandonnée, — il les considérait comme des œuvres du démon. Et quand ces religions étaient très élevées, il voyait volontiers dans ce fait un signe d'une malice diabolique qui s'est ingéniee à imiter, à parodier l'œuvre de Dieu. Dès lors, il ne pouvait prendre, vis-à-vis de toutes ces religions, qu'une attitude méprisante, hautaine, haineuse même, et, si possible, destructrice. La théorie à laquelle nous avons abouti ne peut pas autoriser une attitude de ce genre. Elle inspire même une conduite tout à fait contraire. Le croyant sait que, dans toutes les religions, il y a eu un appel de Dieu. Il les traitera toutes avec le respect qu'il faut avoir pour ce qui vient d'une puissance supérieure et céleste. Il sait que toutes celles qu'il s'agit d'aller remplacer ont paralysé cet appel mystérieux par des auto-suggestions humaines. Il y en a, — par exemple les religions inférieures, — où ces auto-suggestions humaines ont tout recouvert, tout envahi, tout étouffé. Il traitera ces religions en conséquence. Il n'aura pas pour elles les égards qu'il aura pour celles qui ont aidé, dans une certaine mesure, l'homme à entendre et à com-

prendre quelque chose de la voix divine. Presque tout est à détruire dans le fétichisme des Congolais ou des Marquisiens. Je dis *presque* tout, et non pas tout : car celui-là seul trouve vraiment le chemin des âmes qui, dans un amalgame hideux de superstitions, sait distinguer un petit reste de divin.

Dans les religions supérieures, il n'hésitera pas à voir ce qu'elles ont été véritablement. Il sera tout ému à la pensée d'un synchronisme qui ne peut pas ne pas frapper toute âme religieuse : à peu près à la même époque, Confucius, Çakiamouni, Zoroastre, le prophétisme hébreu. Il y a dans la constatation de cet appel universel quelque chose de poignant. On ne peut pas traiter comme des œuvres sataniques ce qui a répondu, avec une beauté souvent incontestable, à cet appel divin. S'ensuit-il qu'il faille aujourd'hui marier le christianisme à toutes ces religions, le fondre avec elles dans une sorte de syncrétisme où il perdrait son originalité et sa saveur? Non, car ce qui fait partie aussi de l'essentiel de ces religions, c'est ce qui les a empêchées d'aboutir. Il faut que cet obstacle qui a agi partout disparaisse. Et il faut, au contraire, que prenne toute sa valeur ce qui est spécifiquement chrétien. Le christianisme sera ce qu'il est, ou il ne sera rien. Mais, en étant ce qu'il est, il peut se présenter comme l'exaucement et l'accomplissement de ce qui était demandé, poursuivi, préparé par les autres religions.

En face d'elles, le christianisme actuellement vivant et toujours au travail continuera de faire sentir son action de présence; il représentera pour elles l'idéal qui les sollicite à monter plus haut; il leur indiquera la source où elles peuvent puiser les forces nécessaires pour se transformer et pour devenir tout ce qu'elles doivent devenir.

La Mission chrétienne trouve ainsi une méthode nouvelle. Et, d'autre part, elle rencontre sa justification suprême. Loin d'être une fantaisie mystique et contraire à tout progrès véritable, elle a sa place désignée dans

l'activité normale de l'humanité, dans celle qui accomplira toutes les intentions divines, reconstituera la famille humaine et, malgré toutes les divisions possibles et même malgré les conflits probables, préparera les temps qui doivent venir, et où Dieu sera tout en tous.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
DÉDICACE	V
PRÉFACE.	VII

PREMIÈRE PARTIE

LA MAGIE

CHAPITRE	I. — A la recherche d'une définition de la magie.	3
—	II. — Vers l'idée de force occulte.	23
—	III. — Action du magicien.	40
—	IV. — La magie de la bénédiction et de la malédiction	52
<i>occult</i> —	<i>sa</i> V. — Origines psychologiques de la croyance à la magie.	61
—	VI. — Autour de la magie. — La notion de mana et ses similaires	73
—	VII. — Amoralisme de la magie	87
—	VIII. — Y a-t-il eu un âge de la magie pure?	97

DEUXIÈME PARTIE

LA RELIGION

CHAPITRE	I. — Le préternaturel religieux. — L'invocation.	109
—	II. — Dans les ténèbres de la préhistoire.	118
—	<i>sa</i> III. — Religions, individus, collectivités.	132
—	IV. — Les répons.	145
—	<i>sa</i> V. — La religion personnelle	154
—	VI. — Le début des préoccupations morales.	169
—	VII. — Préoccupations morales.	185
—	VIII. — Offrandes et sacrifices	196
—	IX. — De la solitude à l'inspiration.	215

TROISIÈME PARTIE

RAPPORTS DE LA MAGIE ET DE LA RELIGION

CHAPITRE		Pages
I.	L'hypothèse de la confusion primitive.	233
—	II. — Vaines observances.	244
—	III. — L'automatisme aux aguets	259
—	IV. — Mécanisation de l'esprit.	274
—	V. — Les professionnels de la magie.	283
—	VI. — Comment la religion déchoit dans la magie.	305 ✓

QUATRIÈME PARTIE

CONTRE-ÉPREUVES HISTORIQUES

CHAPITRE	I. — Le Mazdéisme sacerdotal. — L'Égypte immuable	317
—	II. — Grandeur et déchéance d'une religion il y a trois mille ans.	328
—	III. — Magie et religion en Grèce. — Croyances primitives	345
—	IV. — Survivances de la religion la plus archaïque.	357
—	V. — La révolution spirituelle d'Éleusis	373
—	VI. — L'orphisme	387
—	VII. — Le culte des images.	398

CINQUIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE D'ISRAËL

CHAPITRE	I. — Identité des religions	417
—	II. — Les sacrifices humains.	423
—	III. — Commencement de la lutte contre la magie.	430
—	IV. — Le prophétisme et la magie	439
—	V. — Toutes les religions se nouent-elles?	449 ✓
CONCLUSIONS		460

VERIFICAT
2017

VERIFICAT
2007

