

## HISTOIRE DES RELIGIONS

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

#### T (Textes)

1. Durkheim : Définition du phénomène religieux
2. Durkheim : Origine sociale de la religion
3. Eliade : Symboles et hiérophanies
4. Eliade : Lorsque le sacré se manifeste
5. Eliade : La sacralité de la nature et la religion cosmique
6. Eliade : Le sacré et le profane dans le monde moderne
7. Jensen : Science des religions et morphologie culturelle

#### A. Annexes

1. L'Homme et le mythe : Pierre Grimal, *Mythologie de la Méditerranée au Gange*, Paris, Larousse, p.4-15
2. L'Homme primitif devant le salut : P.C.L., *Extrait de Jeunesse de l'Église*, # 7, Délivrance de l'Homme, Seine, Édition Petit-Calmart, 1947, p. 156-162.
3. Histoire et philosophie de la religion I : Époque préclassique : Bibliographie

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : Durkheim

#### 1.1 Définition du phénomène religieux

I Une notion qui passe généralement pour caractéristique de tout ce qui est religieux est celle de surnaturel. Par là, on entend tout ordre de choses qui dépasse la portée de notre entendement : le surnaturel, c'est le monde du mystère, de l'inconnaissable, de l'incompréhensible. La religion serait donc une sorte de spéculation sur tout ce qui échappe à la science et, plus généralement, à la pensée distincte.

Ainsi, l'idée du mystère n'a rien d'originel. Elle n'est pas donnée à l'homme ; c'est l'homme qui l'a forgée de ses propres mains en même temps que l'idée contraire. C'est pourquoi elle ne tient quelque place que dans un petit nombre de religions avancées. On ne peut donc en faire la caractéristique des phénomènes religieux sans exclure de la définition la majorité des faits à définir.

... ..

II Une autre idée par laquelle on a souvent essayé de définir la religion est celle de divinité. « La religion, dit A. Réville, est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni. » Il est vrai que, si l'on entend le mot de divinité dans un sens précis et étroit, la définition laisse en dehors d'elle une multitude de faits manifestement religieux. Les âmes des morts, les esprits de toute espèce et de tout rang dont l'imagination religieuse de tant de peuples divers a peuplé la nature, sont toujours l'objet de rites et parfois même d'un culte régulier ; et pourtant, ce ne sont pas des dieux au sens propre du mot. Mais pour que la définition les comprenne, il suffit de substituer au mot de dieu celui, plus compréhensif, d'être spirituel. C'est ce qu'a fait Tylor : « Le premier point essentiel quand il s'agit d'étudier systématiquement les religions des races inférieures, c'est, dit-il, de définir et de préciser ce qu'on entend par religion. Si l'on tient à faire entendre par ce mot la croyance à une divinité suprême... un certain nombre de tribus se trouveront exclues du monde religieux. Mais cette définition trop étroite a le défaut d'identifier la religion avec quelques-uns de ses développements particuliers... Mieux vaut, ce semble, poser simplement comme définition minimum de la religion la croyance en des êtres spirituels. » Par êtres spirituels, il faut entendre des sujets conscients, doués de pouvoirs supérieurs à ceux que possède le commun des hommes; cette qualification convient donc aux âmes des morts, aux génies, aux démons aussi bien qu'aux divinités proprement dites. - Il importe de noter tout de suite la conception particulière de la religion qui est impliquée dans cette définition. Le seul commerce que nous puissions entretenir avec des êtres de cette sorte se trouve déterminé par la nature qui leur est attribuée. Ce sont des êtres conscients ; nous ne pouvons donc agir sur eux que comme on agit sur des consciences en général, c'est-à-dire par des procédés psychologiques, en tâchant de les convaincre ou de les émouvoir soit à l'aide de paroles (invocations, prières), soit par des offrandes et des sacrifices. Et puisque la religion aurait pour objet de régler nos rapports avec ces êtres spéciaux, il ne pourrait y avoir religion que là où il y a prières, sacrifices, rites propitiatoires, etc. On aurait ainsi un critère très simple qui permettrait de distinguer ce qui est religieux de ce qui ne l'est pas. C'est à ce critère que se réfère systématiquement Frazer et, avec lui, plusieurs ethnographes.

Mais si évidente que puisse paraître cette définition par suite d'habitudes d'esprit que nous devons à notre éducation religieuse, il y a nombre de faits auxquels elle n'est pas applicable et qui ressortissent pourtant au domaine de la religion.

En premier lieu, il existe de grandes religions d'où l'idée de dieux et d'esprits est absente, où, tout au moins, elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé. C'est le cas du bouddhisme.

Ainsi il y a des rites sans dieux, et même il y a des rites d'où dérivent des dieux. Toutes les vertus religieuses n'émanent pas de personnalités divines et il y a des relations cultuelles qui ont un autre objet que d'unir l'homme à une divinité. La religion déborde donc l'idée de dieux ou d'esprits, et par conséquent, ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière. ... ..

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : Durkheim

#### 1.2 Définition du phénomène religieux

III Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations ; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement.

Les rites ne peuvent être définis et distingués des autres pratiques humaines, notamment des pratiques morales, que par la nature spéciale de leur objet. Une règle morale, en effet, nous prescrit, tout comme un rite, des manières d'agir, mais qui s'adressent à des objets d'un genre différent. C'est donc l'objet du rite qu'il faudrait caractériser pour pouvoir caractériser le rite lui-même. Or, c'est dans la croyance que la nature spéciale de cet objet est exprimée. On ne peut donc définir le rite qu'après avoir défini la croyance.

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignées généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse; les croyances, les mythes, les dogmes, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et avec les choses profanes. Mais, par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle les dieux ou des esprits ; un rocher, un arbre, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison en un mot une chose quelconque peut être sacrée. Un rite peut avoir ce caractère ; il n'existe même pas de rite qui ne l'ait à quelque degré.

Nous avons, cette fois, un premier critère des croyances religieuses. Sans doute, à l'intérieur de ces deux genres fondamentaux, il y a des espèces secondaires qui elles aussi, sont plus ou moins incompatibles les unes avec les autres. Mais ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c'est qu'il suppose toujours une division bipartite de l'univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s'excluent radicalement. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. ... ..

IV Cependant, cette définition n'est pas encore complète car elle convient également à deux ordres de fait, qui, tout en étant parents l'un de l'autre, demandent pourtant à être distinguées : c'est la magie et la religion.

Faudra-t-il donc dire que la magie ne peut être distinguée avec rigueur de la religion; que la magie est pleine de religion, comme la religion de magie et qu'il est, par suite impossible de les séparer et de définir l'une sans l'autre ? Mais ce qui rend cette thèse difficilement soutenable, c'est la répugnance marquée de la religion pour la magie et, en retour, l'hostilité de la seconde pour la première.

Voici comment on peut tracer une ligne de démarcation entre ces deux domaines.

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent

## HISTOIRE DES RELIGIONS

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

### T Texte : Durkheim

#### 1.3 Définition du phénomène religieux

cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Église. Or, nous ne rencontrons pas, dans l'histoire, de religion sans Église.

Il en est tout autrement de la magie. Sans doute, les croyances magiques ne sont jamais sans quelque généralité ; elles sont le plus souvent diffusées dans de larges couches de la population et il y a même bien des peuples où elles ne comptent pas moins de pratiquants que la religion proprement dite. Mais elles n'ont pas pour effet de lier les uns aux autres les hommes qui adhèrent et de les unir en un même groupe, vivant d'une même vie. Il n'existe pas d'Église magique. Entre le magicien et les individus qui le consultent, comme entre ces individus eux-mêmes, il n'y a pas de liens durables qui en fassent les membres d'un même corps moral, comparable à celui que forment les fidèles d'un même dieu, les observateurs d'un même culte. Le magicien a une clientèle, non une Église, et ses clients peuvent très bien n'avoir entre eux aucun rapport, au point de s'ignorer les uns les autres ; mêmes les relations qu'ils ont avec lui sont généralement accidentelles et passagères ; elles sont tout à fait semblables à celles d'un malade avec son médecin. Le caractère officiel et public dont il est parfois investi ne change rien à la situation ; le fait qu'il fonctionne au grand jour ne l'unit pas d'une manière plus régulière et plus durable à ceux qui recourent à ses services.

Nous arrivons donc à la définition suivante : Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective.

E. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, 4<sup>e</sup> Ed. (1912), p. 31-66.

## HISTOIRE DES RELIGIONS

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : Durkheim

#### 2.1 Origine sociale de la religion

Ainsi, le totem est avant tout un symbole, une expression matérielle de quelque autre chose. Mais de quoi ?

De l'analyse même à laquelle nous avons procédé, il ressort qu'il exprime et symbolise deux sortes de choses différentes. D'une part, il est la forme extérieure et sensible de ce que nous avons appelé le principe ou le dieu totémique. Mais d'un autre côté, il est aussi le symbole de cette société déterminée qu'on appelle clan. C'en est le drapeau ; c'est le signe par lequel chaque clan se distingue des autres, la marque visible de sa personnalité, marque que porte tout ce qui fait partie du clan à un titre quelconque, hommes, bêtes et choses. Si donc il est, à la fois, le symbole du dieu et de la société, n'est-ce pas que le dieu et la société ne font qu'un ? Comment l'emblème du groupe aurait-il pu devenir la figure de cette quasi divinité, si le groupe et la divinité étaient deux réalités distinctes ? Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même, mais hypostasié et représenté aux imaginations sous les espèces sensibles du végétal ou de l'animal qui sert de totem.

Mais comment cette apothéose a-t-elle été possible, et d'où vient qu'elle ait eu lieu de cette façon ?

D'une manière générale, il n'est pas douteux qu'une société a tout ce qu'il faut pour éveiller dans les esprits, par la seule action qu'elle exerce sur eux, la sensation du divin ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. Un dieu, en effet, c'est d'abord un être que l'homme se représente, par certains côtés, comme supérieur à soi-même et dont il croit dépendre. Qu'il s'agisse d'une personnalité consciente, comme Zeus ou Jahveh, ou bien de forces abstraites comme celles qui sont en jeu dans le totémisme, le fidèle, dans un cas comme dans l'autre, se croit tenu à de certaines manières d'agir qui lui sont imposées par la nature du principe sacré avec lequel il se sent en commerce. Or la société, elle aussi, entretient en nous la sensation d'une perpétuelle dépendance. Parce qu'elle a une nature qui lui est propre, différente de notre nature d'individu, elle poursuit des fins qui lui sont également spéciales : mais, comme elle ne peut les atteindre que par notre intermédiaire, elle réclame impérieusement notre concours. Elle exige que, oublieux de nos intérêts, nous nous fassions ses serviteurs et elle nous astreint à toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices sans lesquels la vie sociale serait impossible. C'est ainsi qu'à chaque instant nous sommes obligés de nous soumettre à des règles de conduite et de pensée que nous n'avons ni faites ni voulues, et qui même sont parfois contraires à nos penchants et à nos instincts les plus fondamentaux.

Toutefois, si la société n'obtenait de nous ces concessions et ces sacrifices que par une contrainte matérielle, elle ne pourrait éveiller en nous que l'idée d'une force physique à laquelle il nous faut céder par nécessité, non d'une puissance morale comme celles que les religions adorent. Mais en réalité, l'empire qu'elle exerce sur les consciences tient beaucoup moins à la suprématie physique dont elle a le privilège qu'à l'autorité morale dont elle est investie. Si nous déférons à ses ordres, ce n'est pas simplement parce qu'elle est armée de manière à triompher de nos résistances ; c'est, avant tout parce qu'elle est l'objet d'un véritable respect.

On dit d'un sujet, individuel ou collectif, qu'il inspire le respect quand la représentation qui l'exprime dans les consciences est douée d'une telle force que, automatiquement, elle suscite ou inhibe des actes, abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns et des autres. Quand nous obéissons à une personne en raison de l'autorité morale que nous lui reconnaissons, nous suivons ses avis, non parce qu'ils nous semblent sages, mais parce qu'à l'idée que nous nous faisons de cette personne une énergie psychique d'un certain genre est immanente, qui fait plier notre volonté et l'incline dans le sens indiqué. Le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous. Ce qui nous détermine alors, ce ne sont pas les avantages ou les inconvénients de l'attitude qui nous est prescrite ou recommandée ; c'est la façon dont nous nous représentons celui qui nous la recommande ou qui nous la prescrit. Voilà pourquoi le commandement affecte généralement des formes brèves, tranchantes, qui ne laissent pas de place à l'hésitation ; c'est que, dans la mesure où il est lui-même et agit par ses seules forces, il exclut toute idée de délibération et de calcul ; il tient son efficacité de l'intensité de l'état mental dans lequel il est

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : Durkheim

#### 2.2 Origine sociale de la religion

donné. C'est cette intensité qui constitue ce qu'on appelle l'ascendant moral.

Or, les manières d'agir auxquelles la société est assez fortement attachée pour les imposer à ses membres se trouvent, par cela même, marquées du signe distinctif qui provoque le respect. Parce qu'elles sont élaborées en commun, la vivacité avec laquelle elles sont pensées par chaque esprit particulier retentit dans tous les autres et réciproquement. Les représentations qui les expriment en chacun de nous ont donc une intensité à laquelle des états de conscience purement privés ne sauraient atteindre : car elles sont fortes des innombrables représentations individuelles qui ont servi à former chacune d'elles. C'est la société qui parle par la bouche de ceux qui les affirment en notre présence : c'est elle que nous entendons en les entendant et la voix de tous a un accent que ne saurait avoir celle d'un seul. La violence même avec laquelle la société réagit, par voie de blâme ou bien de répression matérielle, contre les tentatives de dissidence, en manifestant avec l'éclat l'ardeur de la conviction commune, contribue à en renforcer l'empire. En un mot, quand une chose est l'objet d'un état de l'opinion, la représentation qu'en a chaque individu tient de ses origines, des conditions dans lesquelles elle a pris naissance, une puissance d'action que sentent ceux-là mêmes qui ne s'y soumettent pas. Elle tend à refouler les représentations qui la contredisent, elle les tient à distance ; elle commande, au contraire, des actes qui la réalisent, et cela, non par une coercition matérielle ou par la perspective d'une coercition de ce genre, mais par le simple rayonnement de l'énergie mentale qui est en elle.

Elle a une efficacité qui lui vient uniquement de ses propriétés psychiques, et c'est précisément à ce signe que se reconnaît l'autorité morale. L'opinion, chose sociale au premier chef, est donc une source d'autorité et l'on peut même se demander si toute autorité n'est pas fille de l'opinion. On objectera que la science est souvent l'antagoniste de l'opinion dont elle combat et rectifie les erreurs. Mais elle ne peut réussir dans cette tâche que si elle a une suffisante autorité et elle ne peut tenir cette autorité que de l'opinion elle-même. Qu'un peuple n'ait pas foi dans la science, et toutes les démonstrations scientifiques seront sans influence sur les esprits. Même aujourd'hui, qu'il arrive à la science de résister à un courant très fort de l'opinion publique, et elle risquera d'y laisser son crédit.

Puisque c'est par des voies mentales que la pression sociale s'exerce, elle ne pouvait manquer de donner à l'homme l'idée qu'il existe en dehors de lui une ou plusieurs puissances, morales en même temps qu'efficaces, dont il dépend. Ces puissances, il devait se les représenter, en partie, comme extérieures à lui, puisqu'elles lui parlent sur le ton du commandement et que même elles lui enjoignent parfois de faire violence à ses penchants les plus naturels. Sans doute, s'il pouvait voir immédiatement que ces influences qu'il subit émanent de la société, le système des interprétations mythologiques ne serait pas né. Mais l'action sociale suit des voies trop détournées et trop obscures, elle emploie des mécanismes psychiques trop complexes pour qu'il soit possible à l'observateur vulgaire d'apercevoir d'où elle vient. Tant que l'analyse scientifique n'est pas venue le lui apprendre, il sent bien qu'il est agi, mais non par qui il est agi. Il dut donc construire de toutes pièces la notion de ces puissances avec lesquelles il se sentait en rapports, et, par là, on peut entrevoir déjà comment il fut amené à se les représenter sous des formes qui leurs sont étrangères et à les transfigurer par la pensée.

Mais un dieu, ce n'est pas seulement une autorité dont nous dépendons ; c'est aussi une force sur laquelle s'appuie notre force. L'homme qui a obéi à son dieu et qui, pour cette raison, croit l'avoir avec soi, aborde le monde avec confiance et avec le sentiment d'une énergie accrue. - De même, l'action sociale ne se borne pas à réclamer de nous des sacrifices, des privations et des efforts. Car la force collective ne nous est pas tout entière extérieure ; elle ne nous meut pas toute du dehors ; mais, puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles, il faut bien qu'elle pénètre et s'organise en nous ; elle devient ainsi partie intégrante de notre être et, par cela même, elle l'élève et le grandit.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : Durkheim

#### 2.3 Origine sociale de la religion

Il y a des circonstances où cette action réconfortante et vivifiante de la société est particulièrement manifeste. Au sein d'une assemblée qu'échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d'actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces ; et quand l'assemblée est dissoute, quand, nous retrouvant seul avec nous-même, nous retombons à notre niveau ordinaire, nous pouvons mesurer alors toute la hauteur dont nous avons été soulevé au-dessus de nous-même. L'histoire abonde d'exemple de ce genre.

Il suffit de penser à la nuit du 4 août, où une assemblée fut tout à coup portée à un acte de sacrifice et d'abnégation auquel chacun de ses membres se refusait la veille et dont tous furent surpris le lendemain. C'est pour cette raison que tous les partis, politiques, économiques, confessionnels, prennent soin de provoquer périodiquement des réunions où leurs adeptes puissent revivifier leur foi commune en la manifestant en commun. Pour raffermir des sentiments qui, abandonnés à eux-mêmes, s'étioleraient, il suffit de rapprocher et de mettre en relations plus étroites et plus actives ceux qui les éprouvent. Voilà aussi ce qui explique l'attitude si particulière de l'homme qui parle à une foule, si, du moins, il est parvenu à entrer en communion avec elle. Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de dominateur ; sa pensée même est impatiente de la mesure et se laisse facilement aller à toute sorte d'outrances. C'est qu'il sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète. C'est à ce trait que se reconnaît ce qu'on a souvent appelé le démon de l'inspiration oratoire. Or, ce surcroît exceptionnel de forces est bien réel : il lui vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui, mais grossis, amplifiés, et ils renforcent d'autant son sentiment propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève retentissent en lui et relèvent son ton vital. Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié.

En dehors de ces états passagers ou intermittents, il en est de plus durables où cette influence roborative de la société se fait sentir avec plus de suite et souvent même avec plus d'éclat. Il y a des périodes historiques où, sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les inter-actions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et plus actives. Les individus se recherchent s'assemblent davantage. Il en résulte une effervescence générale, caractéristique des époques révolutionnaires ou créatrices. Or, cette suractivité a pour effet une stimulation générale des forces individuelles. On vit plus et autrement qu'en temps normal. Les changements ne sont pas seulement de nuances et de degrés ; l'homme devient autre. Les passions qui l'agitent sont d'une telle intensité qu'elles ne peuvent se satisfaire que par des actes violents, démesurés : actes d'héroïsme surhumain ou de barbarie sanguinaire. C'est là ce qui explique, par exemple, les croisades et tant de scènes, ou sublimes ou sauvages, de la Révolution française. Sous l'influence de l'exaltation générale, on voit le bourgeois le plus médiocre ou le plus inoffensif se transformer soit en héros soit en bourreau. Et tous ces processus mentaux sont si bien de ceux qui sont à la racine de la religion que les individus eux-mêmes se sont souvent représentés, sous une forme expressément religieuse, la pression à laquelle ils cédaient ainsi. Les croisés croyaient sentir Dieu présent au milieu d'eux et leur enjoignant de partir à la conquête de la Terre Sainte ; Jeanne d'Arc croyait obéir à des voix célestes.

Mais ce n'est pas seulement dans ces circonstances exceptionnelles que cette action stimulante de la société se fait sentir ; il n'est, pour ainsi dire, pas un instant de notre vie où quelque afflux d'énergie ne nous vienne du dehors. L'homme qui fait son devoir trouve, dans les manifestations de toute sorte par lesquelles s'expriment la sympathie, l'estime, l'affection que ses semblables ont pour lui, une impression de réconfort, dont il ne se rend pas compte le plus souvent, mais qui le soutient. Le sentiment que la société a de lui, rehausse le sentiment qu'il a de lui-même. Parce qu'il est en harmonie morale avec ses contemporains, il a plus de confiance, de courage, de hardiesse dans l'action, tout comme le fidèle qui croit sentir les regards de son dieu tournés bienveillamment vers lui. Il se produit ainsi comme une sustentation perpétuelle de notre être moral. Comme elle varie suivant une multitude de circonstances extérieures, suivant que nos rapports avec les groupes sociaux qui nous entourent sont plus ou moins actifs, suivant ce que sont ces groupes, nous ne pouvons pas ne pas sentir que ce tonus moral dépend d'une cause externe ; mais nous n'apercevons pas où est cette cause ni ce qu'elle

## HISTOIRE DES RELIGIONS

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

### T Texte : Durkheim

#### 2.4 Origine sociale de la religion

est. Aussi la concevons-nous couramment sous la forme d'une puissance morale qui, tout en nous étant immanente, représente en nous autre chose que nous-même : c'est la conscience morale dont, d'ailleurs, le commun des hommes ne s'est jamais fait une représentation un peu distincte qu'à l'aide de symboles religieux.

Outre ces forces à l'état libre qui viennent sans cesse renouveler les nôtres, il y a celles qui sont fixées dans les techniques et traditions de toute sorte que nous utilisons. Nous parlons une langue que nous n'avons pas faite; nous nous servons d'instruments que nous n'avons pas inventés ; nous invoquons des droits que nous n'avons pas institués ; un trésor de connaissances est transmis à chaque génération qu'elle n'a pas elle-même amassé, etc. C'est à la société que nous devons ces biens variés de la civilisation et si nous ne voyons généralement pas de quelle source nous les tenons, nous savons, du moins, qu'ils ne sont pas notre œuvre. Or ce sont eux qui font à l'homme sa physionomie personnelle entre tous les êtres ; car l'homme n'est un homme que parce qu'il est civilisé. Il ne pouvait donc échapper à ce sentiment qu'il existe en dehors de lui des causes agissantes d'où lui viennent les attributs caractéristiques de sa nature, et comme des puissances bienveillantes qui l'assistent, qui le protègent et qui lui assurent un sort privilégié. Et à ces puissances il devait nécessairement assigner une dignité qui fût en rapport avec la haute valeur des biens qu'il leur attribuait.

Ainsi, le milieu dans lequel nous vivons nous apparaît comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaites, avec lesquelles nous sommes en rapports. Puisqu'elles exercent sur nous une pression dont nous avons conscience, nous sommes nécessités à les localiser hors de nous, comme nous faisons pour les causes objectives de nos sensations. Mais d'un autre côté, les sentiments qu'elles nous inspirent diffèrent en nature de ceux que nous avons pour de simples choses sensibles. Tant que celles-ci sont réduites à leurs caractères empiriques tels qu'ils se manifestent dans l'expérience vulgaire, tant que l'imagination religieuse n'est pas venue les métamorphoser, nous n'avons pour elles rien qui ressemble à du respect et elles n'ont rien de ce qu'il faut pour nous élever au-dessus de nous-même. Les représentations qui les expriment nous apparaissent donc comme très différentes de celles qu'éveillent en nous les influences collectives. Les unes et les autres forment dans notre conscience deux cercles d'état mentaux, distincts et séparés, comme les deux formes de vie auxquelles elles correspondent. Par suite, nous avons l'impression que nous sommes en relation avec deux sortes de réalités, distinctes elles-mêmes, et qu'une ligne de démarcation nettement tranchée sépare l'une de l'autre : c'est, d'un côté, le monde des choses profanes, et de l'autre, celui des choses sacrées.

Au reste, tant dans le présent que dans l'histoire, nous voyons sans cesse la société créer de toutes pièces des choses sacrées. Qu'elle vienne à s'éprendre d'un homme, qu'elle croie découvrir en lui les principales aspirations qui la travaillent ainsi que les moyens d'y donner satisfaction, et cet homme sera mis hors de pair et comme divinisé. Il sera investi par l'opinion d'une majesté tout à fait analogue à celle qui protège les dieux. C'est ce qui est advenu de tant de souverains, en qui leur siècle avait foi: si l'on n'en faisait pas des dieux, on voyait du moins en eux des représentants directs de la divinité. Et ce qui montre bien que c'est la société toute seule qui est l'auteur de ces sortes d'apothéoses, c'est qu'il lui est arrivé souvent de consacrer ainsi les hommes qui, par leur mérite propre, n'y avaient aucun droit. D'ailleurs, la simple déférence qu'inspirent les hommes investis de hautes fonctions sociales n'est pas d'une autre nature que le respect religieux. Elle se traduit par les mêmes mouvements: on se tient à distance d'un haut personnage ; on ne l'aborde qu'avec précautions ; pour s'entretenir avec lui on emploie un autre langage et d'autres gestes que ceux qui servent avec le commun des mortels. Le sentiment que l'on éprouve dans ces circonstances est si proche parent du sentiment religieux que bien des peuples les ont confondus. Pour expliquer la considération dont jouissent les princes, les nobles, les chefs politiques, on leur a attribué un caractère sacré. En Mélanésie et en Polynésie, par exemple, on dit d'un homme influent qu'il a du mana et c'est à ce mana qu'on impute son influence. Il est clair pourtant que sa situation lui vient uniquement de l'importance que l'opinion lui prête. C'est donc que le pouvoir moral que confère l'opinion et celui dont sont investis les êtres sacrés ont au fond une même origine et sont faits des mêmes éléments. C'est ce qui explique qu'un même mot puisse servir à désigner l'un et l'autre.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : Durkheim

#### 2.5 Origine sociale de la religion

Tout aussi bien que des hommes, la société consacre des choses, notamment des idées. Qu'une croyance soit unanimement partagée par un peuple, et, pour les raisons que nous avons exposées plus haut, il est interdit d'y toucher, c'est-à-dire de la nier ou de la contester. Or l'interdit de la critique est un interdit comme les autres et prouve que l'on est en face de quelque chose de sacré. Même aujourd'hui, si grande que soit la liberté que nous nous accordons les uns les autres, un homme qui nierait totalement le progrès, qui bafouerait l'idéal humain auquel les sociétés modernes sont attachées, ferait l'effet d'un sacrilège. Il y a, tout au moins, un principe que les peuples les plus épris de libre examen tendent à mettre au-dessus de la discussion et à regarder comme intangible, c'est-à-dire comme sacré: c'est le principe même du libre examen.

Cette aptitude de la société à s'ériger en dieu ou à créer des dieux ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution. À ce moment, en effet, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses, purement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison. Une religion tendit d'elle-même à s'établir qui avait son dogme, ses symboles, ses autels et ses fêtes. C'est à ces aspirations spontanées que le culte de la Raison et de l'Être suprême essaya d'apporter une sorte de satisfaction officielle. Cette rénovation religieuse n'eut, il est vrai, qu'une durée éphémère. Mais c'est que l'enthousiasme patriotique qui, à l'origine, transportait les masses, alla lui-même en s'affaiblissant. La cause disparaissant, l'effet ne pouvait se maintenir. Mais l'expérience pour avoir été courte, garde tout son intérêt sociologique. Il reste que, dans un cas déterminé, on a vu la société et ses idées essentielles devenir, directement et sans transfiguration d'aucune sorte, l'objet d'un véritable culte.

Tous ces faits permettent déjà d'entrevoir comment le clan peut éveiller chez ses membres l'idée qu'il existe en dehors d'eux des forces qui les dominent et, en même temps, les soutiennent, c'est-à-dire en somme, des forces religieuses : c'est qu'il n'est pas de société dont le primitif soit plus directement et plus étroitement solidaire. Les liens qui l'attachent à la tribu sont plus lâches et plus faiblement ressentis. Bien qu'elle ne soit certainement pas pour lui une étrangère, c'est avec les gens de son clan qu'il a le plus de choses communes ; c'est l'action de ce groupe qu'il sent le plus immédiatement ; c'est donc elle aussi qui, de préférence à tout autre, devait s'exprimer en symboles religieux.

Mais cette première explication est trop générale, puisqu'elle s'applique indifféremment à toute espèce de société et, par suite, de religion. Cherchons donc à préciser quelle forme particulière cette action collective prend dans le clan, et comment elle y suscite la sensation du sacré. Aussi bien n'est-elle nulle part plus facilement observable ni plus apparente dans ses résultats.

E. Durkheim. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, 4<sup>e</sup> Ed. (1912), p.294-307.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

#### T Texte : ELIADE

### 3.1 Symboles et hiérophanies

Envisagé de ce point de vue, le symbole prolonge la dialectique de l'hiérophanie : tout ce qui n'est pas directement consacré par une hiérophanie devient sacré grâce à sa participation à un symbole. Le plus grand nombre des symboles primitifs discutés par Lévy-Brühl sont les participations ou les substituts d'objets sacrés, de quelque espèce d'ailleurs que soient ces derniers. Un mécanisme identique s'observe dans les religions « évoluées ». Il suffit de feuilleter un répertoire exhaustif tel que par exemple, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, de E. Douglas Van Buren, pour se convaincre que toute une série d'objets ou de signes symboliques doivent leur valeur et leur fonction sacrée au fait qu'ils s'intègrent dans la « forme » ou dans l'épiphanie d'une divinité (ornements, parures, signes des dieux ; objets portés par eux, etc.). Mais ce ne sont pas là tous les symboles : il en est d'autres qui précèdent la « forme » historique de la divinité ; nous pensons à nombre de symboles végétaux, à la lune, au soleil, à l'éclair, à certains dessins géométriques (croix, pentagones, rhombes, swastika, etc.). Plusieurs de ces symboles ont été annexés par les divinités qui ont dominé l'histoire religieuse de la Mésopotamie : le signe du croissant par Sin, dieu lunaire ; le disque solaire par Shamash, etc. Si d'autres ont gardé quelque autonomie par rapport aux dieux (par exemple certaines armes, certains symboles architecturaux, certains signes comme celui des « trois points », etc.), beaucoup, et ce sont les plus nombreux, ont été sollicités tour à tour par de très nombreuses divinités, ce qui nous porte à croire qu'ils ont précédé les différents panthéons mésopotamiens. Du reste, la transmission des symboles d'un dieu à un autre est un phénomène courant dans l'histoire des religions. C'est ainsi, par exemple, que dans l'Inde, vajra, à la fois « foudre » et « diamant » (symbole de la souveraineté universelle, de l'incorruptibilité, de la réalité absolue, etc.) est passé d'Agni à Indra, puis au Bouddha. Et il serait aisé de multiplier les exemples.

Il résulte de ces considérations que la plupart des hiérophanies sont susceptibles de devenir des symboles. Mais ce n'est pas dans cette convertibilité des hiérophanies en symboles qu'il faut chercher le rôle important joué par le symbolisme dans l'expérience magico-religieuse de l'humanité. Ce n'est pas seulement parce qu'il prolonge une hiérophanie ou qu'il s'y substitue, que le symbole est important ; c'est avant tout parce qu'il peut continuer le processus d'hiérophanisation et surtout parce que, à l'occasion, il est lui-même une hiérophanie, c'est-à-dire parce qu'il révèle une réalité sacrée ou cosmologique qu'aucune autre « manifestation » n'est à même de révéler. Ainsi, pour donner un exemple de prolongement d'une hiérophanie par un symbole, toutes les amulettes et tous les « signes » dans lesquels la lune est présente (le croissant, la demi-lune, la pleine lune, etc.) tiennent leur efficacité de cette présence même ; d'une manière ou d'une autre, ils participent à la sacralité de la Lune. Ils sont, pourrait-on dire, des épiphanies diminuées de la Lune. Mais ce n'est certes pas cette épiphanie diminuée, et parfois indistincte (comme lorsque le croissant de la lune est grossièrement reproduit sur les petits pains votifs ; cf. pour les Mésopotamiens, Van Buren op. cit., p.3) qui rendra compte de l'importance des amulettes et des talismans, c'est au symbole en lui-même qu'il faut en demander la raison. Le processus est évident pour une foule de dessins et d'ornements céramiques de la protohistoire chinoise et eurasiatique, qui « symbolisent » les phases de la lune par diverses oppositions de blanc et de noir (=lumière et obscurité ; cf. les travaux de C. Hentze). Ces dessins et ces ornements ont tous une fonction et une valeur magico-religieuse (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*, passim). Mais l'épiphanie lunaire y est à peu près indéchiffrable et ce qui lui confère sa valeur c'est le symbolisme lunaire.

Il y a plus : tandis qu'une hiérophanie présuppose une discontinuité dans l'expérience religieuse (puisque'il existe toujours, sous une forme ou une autre, une rupture entre le sacré et le profane et un passage de l'un à l'autre, rupture et passage qui constituent l'essence même de la vie religieuse), un symbolisme réalise la solidarité permanente de l'homme avec la sacralité (solidarisation évidemment confuse, en ce sens que l'homme n'en prend conscience que sporadiquement). Un talisman, ou la jade, ou les perles portées sur soi projettent d'une façon permanente celui qui les porte dans la zone sacrée représentée (c'est-à-dire symbolisée) par l'un ou l'autre respectivement ; or, cette permanence ne saurait être acquise au moyen d'une expérience magico-religieuse, qui suppose au préalable une rupture entre profane et sacré. On a vu que les « doublets faciles » de l'Arbre Cosmique, de l'Axe de l'Univers, du Temple, etc. sont toujours représentés par un symbole du Centre (pilier central, foyer, etc.). Chaque habitation est un « Centre du Monde », parce que, d'une manière ou

## HISTOIRE DES RELIGIONS

I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : ELIADE

### 3.2 Symboles et hiérophanies

d'une autre, son symbolisme reproduit celui du Centre. Mais, comme nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer, un « Centre » est difficile à conquérir et sa mise à la disposition de n'importe quel sujet donné trahit ce que nous avons appelé « la nostalgie du paradis », le désir de se trouver, en permanence, sans effort et même, en quelque sorte, sans s'en rendre compte, dans une zone sacrée par excellence. De même encore, on peut dire que le symbolisme trahit le besoin qu'a l'homme de prolonger à l'infini l'hiérophanisation du Monde, de trouver sans cesse des doublets, des substituts et des participations à une hiérophanie donnée, mieux encore, une tendance à identifier cette hiérophanie avec l'ensemble de l'Univers.

M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1953, p. 380-382.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

#### T Texte : ELIADE

#### 4. Lorsque le sacré se manifeste

L'homme prend connaissance du sacré parce que celui-ci se manifeste, se montre comme quelque chose de tout à fait différent du profane. Pour traduire l'acte de cette manifestation du sacré nous avons proposé le terme hiérophanie, qui est commode, d'autant plus qu'il n'implique aucune précision supplémentaire : il n'exprime que ce qui est impliqué dans son contenu étymologique, à savoir que quelque chose de sacré se montre à nous. On pourrait dire que l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanies, par les manifestations des réalités sacrées. De la plus élémentaire hiérophanie : par exemple, la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre, jusqu'à la hiérophanie suprême qui est, pour un chrétien, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ, il n'existe pas de solution de continuité. C'est toujours le même acte mystérieux : la manifestation de quelque chose de « tout autre », d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde « naturel », « profane ».

L'Occidental moderne éprouve un certain malaise devant certaines formes de manifestations du sacré : il lui est difficile d'accepter que, pour certains êtres humains, le sacré puisse se manifester dans des pierres ou dans des arbres. Or, comme on le verra bientôt, il ne s'agit pas d'une vénération de la pierre ou de l'arbre en eux-mêmes. La pierre sacrée, l'arbre sacré ne sont pas adorés en tant que tels ; ils ne le sont justement que parce qu'ils sont des hiérophanies, parce qu'ils « montrent » quelque chose qui n'est plus pierre ni arbre, mais le sacré, le *ganz andere*.

On n'insistera jamais assez sur le paradoxe que constitue toute hiérophanie, même la plus élémentaire. En manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même, car il continue de participer à son milieu cosmique environnant. Une pierre sacrée reste une pierre ; apparemment (plus exactement : d'un point de vue profane) rien ne la distingue de toutes les autres pierres. Pour ceux auxquels une pierre se révèle sacrée, sa réalité immédiate se transmue au contraire en réalité surnaturelle. En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience religieuse, la Nature tout entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos dans sa totalité peut devenir une hiérophanie.

L'homme des sociétés archaïques a tendance à vivre le plus possible dans le sacré ou dans l'intimité des objets consacrés. Cette tendance est compréhensible : pour les « primitifs » comme pour l'homme de toutes les sociétés pré-modernes, le sacré équivalait à la puissance et, en définitive, à la réalité par excellence. Le sacré est saturé d'être. Puissance sacrée, cela dit à la fois réalité, pérennité et efficacité. L'opposition sacré-profane se traduit souvent comme une opposition entre réel et irréel ou le pseudo-réel. Entendons-nous : il ne faut pas s'attendre à retrouver dans les langues archaïques cette terminologie des philosophes : réel-irréel, etc., mais la chose y est. Il est donc naturel que l'homme religieux désire profondément être, participer à la réalité, se saturer de puissance.

Comment l'homme religieux s'efforce-t-il de se maintenir le plus de temps possible dans un univers sacré ; comment se présente son expérience totale de la vie par rapport à l'expérience de l'homme privé de sentiment religieux de l'homme qui vit, ou désire vivre, dans un monde désacralisé : tel est le thème qui dominera les pages suivantes. Disons tout de suite que le monde profane dans sa totalité, le Cosmos totalement désacralisé, est une découverte récente de l'esprit humain. Il ne nous incombe pas de montrer par quels processus historiques, et à la suite de quelles modifications du comportement spirituel, l'homme moderne a désacralisé son monde et a assumé une existence profane. Il suffit de constater seulement ici que la désacralisation caractérise l'expérience totale de l'homme non-religieux des sociétés modernes ; que, par conséquent, ce dernier ressent une difficulté de plus en plus grande à retrouver les dimensions existentielles de l'homme religieux des sociétés archaïques.

M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 15-17.

## HISTOIRE DES RELIGIONS

I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : ELIADE

### 5. La sacralité de la nature et la religion cosmique

Pour l'homme religieux, la Nature n'est jamais exclusivement « naturelle » : elle est toujours chargée d'une valeur religieuse. Ceci s'explique puisque le Cosmos est une création divine : sorti des mains des dieux, le Monde reste imprégné de sacralité. Il ne s'agit pas seulement d'une sacralité communiquée par les dieux, celle, par exemple, d'un lieu ou d'un objet consacré par une présence divine. Les dieux ont fait plus : ils ont manifesté les différentes modalités du sacré dans la structure même du Monde et des phénomènes cosmiques.

Le Monde se présente de telle façon qu'en le contemplant l'homme religieux découvre les multiples modes du sacré, et par conséquent de l'Être. Avant tout, le Monde existe, il est là, et il a une structure : il n'est pas un Chaos, mais un Cosmos ; donc il s'impose en tant que création, en tant qu'œuvre des dieux. Cette œuvre divine garde toujours une transparence; elle dévoile spontanément les multiples aspects du sacré. Le Ciel révèle directement, « naturellement », la distance infinie, la transcendance du dieu. La Terre, elle aussi, est « transparente » : elle se présente comme mère et nourricière universelle. Les rythmes cosmiques manifestent l'ordre, l'harmonie, la permanence, la fécondité. Dans son ensemble, le Cosmos est à la fois un organisme réel, vivant et sacré : il découvre à la fois les modalités de l'Être et de la sacralité. Ontophanie et hiérophanie se rejoignent.

Dans ce chapitre, nous tâcherons de comprendre comment le Monde se montre aux yeux de l'homme religieux ; plus exactement, comment la sacralité se révèle à travers les structures mêmes du Monde. Il ne faut pas oublier que, pour l'homme religieux, le « surnaturel » est indissolublement lié au « naturel », que la Nature exprime toujours quelque chose qui la transcende. Comme nous l'avons dit : si une pierre sacrée est vénérée, c'est qu'elle est sacrée, et non parce qu'elle est pierre ; c'est la sacralité manifestée à travers le mode d'être de la pierre qui révèle sa véritable essence. Aussi ne peut-on pas parler de « naturisme » ou de « religion naturelle », dans le sens donné à ces mots au XIX<sup>e</sup> siècle ; car c'est la « surnature » qui se laisse saisir par l'homme religieux à travers les aspects « naturels » du Monde.

M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 99-100.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

## PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

## T Texte : ELIADE

### 6. Le sacré et le profane dans le monde moderne

Nous avons insisté sur l'initiation et les rites de passage, mais il s'en faut que nous ayons épuisé le sujet : à peine pouvons-nous prétendre en avoir dégagé quelques aspects essentiels. Et pourtant, en nous étendant un peu longuement sur l'initiation, nous avons dû passer sous silence toute une série de situations socio-religieuses d'un intérêt considérable pour la compréhension de l'*homo religiosus* : ainsi nous n'avons pas parlé du Souverain, du chaman, du prêtre, du guerrier, etc. C'est dire que ce petit livre est forcément sommaire et incomplet : il ne constitue qu'une très rapide introduction à un sujet immense.

Sujet immense, puisqu'il n'intéresse pas uniquement l'historien des religions, l'ethnologue, le sociologue, mais aussi l'historien, le psychologue, le philosophe. Connaître les situations assumées par l'homme religieux, pénétrer son univers spirituel, c'est en somme, faire avancer la connaissance générale de l'homme. Il est vrai que la plupart des situations assumées par l'homme religieux des sociétés primitives et des civilisations archaïques ont été depuis longtemps dépassées par l'Histoire. Mais elles n'ont pas disparu sans laisser de traces : elles ont contribué à nous faire ce que nous sommes aujourd'hui, elles font donc partie de notre propre histoire.

Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, l'homme religieux assume un mode d'existence spécifique dans le monde, et, malgré le nombre considérable des formes historico-religieuses, ce mode spécifique est toujours reconnaissable. Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, l'*homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, le sacré, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel. Il croit que la vie a une origine sacrée et que l'existence humaine actualise toutes ses potentialités dans la mesure où elle est religieuse, c'est-à-dire : participe à la réalité. Les dieux ont créé l'homme et le Monde, les Héros civilisateurs ont achevé la Création, et l'histoire de toutes ces oeuvres divines et semi-divines est conservée dans les mythes. En réactualisant l'histoire sacrée, en imitant le comportement divin, l'homme s'installe et se maintient auprès des dieux, c'est-à-dire dans le réel et le significatif.

Il est facile de voir tout ce qui sépare ce mode d'être dans le monde de l'existence d'un homme areligieux. Il y a avant tout ce fait : l'homme areligieux refuse la transcendance, accepte la relativité de la « réalité », et il lui arrive même de douter du sens de l'existence. Les autres grandes cultures du passé ont connu, elles aussi, des hommes areligieux, et il n'est pas impossible qu'il en ait existé même à des niveaux archaïques de culture, bien que les documents ne les aient pas encore attestés. Mais c'est seulement dans les sociétés occidentales modernes que l'homme areligieux s'est pleinement épanoui. L'homme moderne areligieux assume une nouvelle situation existentielle : il se reconnaît uniquement sujet et agent de l'Histoire, et il refuse tout appel à la transcendance. Autrement dit, il n'accepte aucun modèle d'humanité en dehors de la condition humaine, telle qu'elle se laisse déchiffrer dans les diverses situations historiques. L'homme se fait lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde. Le sacré est l'obstacle par excellence devant sa liberté. Il ne deviendra lui-même qu'au moment où il sera radicalement démystifié. Il ne sera vraiment libre qu'au moment où il aura tué le dernier dieu.

M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 170-172.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

#### T Texte : JENSEN

#### 7.1 Science des religions et morphologie culturelle

En essayant, à la fin de cet ouvrage, de résumer encore brièvement quelques idées qui me paraissent importantes, je voudrais, comme dans l'introduction, partir d'un exemple emprunté à un ouvrage qui est une mine de données ethnologiques recueillies sur place. Mills (Ao, p. 225) nous raconte que les Ao-Naga croient que l'âme, qui toujours accompagne l'homme, a son siège dans la tête. Hutton, dans le même ouvrage, fait remarquer par une note que : «this theory is clearly the basis of head hunting at any rate in this area ». On aurait besoin de l'âme des morts pour assurer la fécondité de toute vie animale et végétale, et pour augmenter la réserve d'essence vitale que tout village possède. La tête, plus que toutes les parties du corps, serait le siège de l'âme, et c'est pourquoi il faut à tout prix que la tête, avec son contenu d'âme, soit apportée au village. Il est vrai aussi qu'il est plus facile de transporter la tête seule que le cadavre tout entier. Hutton (dans Mills, Ao p. 254) se réfère à une description de Marshall d'après laquelle les Karen, une tribu voisine, donnent des indications très précises sur la manière dont il faut se représenter les choses. Les Karen croient que l'âme humaine se transforme en un objet en forme d'oeuf que remplit une sorte de vapeur. Quand l'oeuf éclate, son contenu se répand sur les champs ; mais, comme ce contenu vaporeux est la véritable substance fertilisante, le champ porte beaucoup de fruits. Les hommes et les bêtes aussi deviennent des êtres féconds, parce qu'ils absorbent la substance fertilisante, en mangeant les produits de la terre.

Il n'est guère de théorie, qui, pour une coutume aussi difficile à comprendre que la chasse aux têtes, puisse se réclamer au même degré que celle de Hutton des témoignages directs des primitifs. Si l'on est en droit d'établir un lien entre les représentations d'âme des Karen et les dires des Ao-Naga sur la chasse aux têtes, il semble qu'on obtienne une indication sans faille sur les sens que les Naga lui attribuent. Ce serait un véritable meurtre suivi de vol, car l'assassin ne se contente pas de tuer l'ennemi mais il le dépouille aussi de son bien le plus précieux, à son profit personnel : « Head hunting is really life hunting, and implies the capture of the soul and its utilisation to increase the stock of life essence already possessed by the village... »

Mais un ouvrage de Mills, paru ultérieurement (Rengma, p. 160 et suivantes), semble indiquer que cette théorie n'est pas aussi bien attestée par les Naga que Hutton le prétend. Mills, en rappelant son opinion, la voit amplement confirmée par une indication des Rengma-Naga : les têtes capturées ont de l'importance pour la fécondité des plantes et des animaux. Mais nombreux sont les peuples, autres que les Naga, qui affirment la même chose ; et il n'est pas question là d'une substance volée qui serait apportée au village avec la tête.

Alors même que les données combinées par Hutton viendraient des Naga eux-mêmes, ce qui serait tout à fait impossible, nous ne saurions voir dans cette pseudo-motivation l'origine de la coutume. Il y a, pour nous, un abîme infranchissable entre ces dires des indigènes et les facultés inhérentes à l'homme de créer de nouvelles valeurs culturelles. De nombreux explorateurs, en effet, ont vivement insisté sur le fait que la chasse aux têtes compte parmi les expressions religieuses les plus fondamentales d'un certain niveau culturel. Mais, si le meurtre suivi de vol y est une base aussi essentielle de la religion, c'est qu'il n'y a rien de commun entre la mentalité de ces hommes et la nôtre. Ces pseudo-buts indiqués par les indigènes pour des phénomènes culturels pétrifiés, ainsi que les théories occidentales qui s'appuient uniquement sur eux, nous présentent le primitif sous l'aspect d'un être vivant qui, d'une part, élève ses tendances criminelles au rang de convictions religieuses, mais, d'autre part, dans la vie courante se comporte suivant la moralité que nous plaçons nous-mêmes à la base de nos conceptions de la vie.

L'un des buts les plus importants de cet ouvrage était de combler cette faille par une manière différente de considérer les choses. Nous sommes partis de l'idée que les manifestations religieuses des indigènes sont pour la plupart des phénomènes dignes d'être pris au sérieux, et qu'en fin de compte nous devrions pouvoir comprendre dans notre monde à nous, si nous nous donnons la peine de nous faire du primitif une image que nous puissions associer au nom d'homme. Nous avons donc essayé de trouver des motifs plus vraisemblables même à une coutume aussi barbare que la chasse aux têtes, pour nous la rendre plus intelligible qu'avec la façon de voir mentionnée.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : JENSEN

#### 7.2 Science des religions et morphologie culturelle

C'est pourquoi, dans la première partie de ce travail il nous a fallu examiner en eux-mêmes les modes de comportement humain afin de montrer que l'homme est resté essentiellement le même au cours de sa longue histoire, c'est-à-dire qu'il a réagi à la réalité environnante d'une façon qui le conduisait à des institutions culturelles toujours nouvelles.

Nous avons fait du rapport entre les cérémonies du culte et les connaissances mythiques le caractère distinctif des expressions religieuses. L'affirmation que l'homme est un être qui représente ses idées se trouve confirmée par l'immense documentation sur les primitifs où se trouve attesté ce rapport entre le culte et le mythe. Le comportement culturel, au sens strict, n'est pas seul à se rattacher à cette attitude fondamentale ; il faut y ajouter les prescriptions journalières, la structure sociale, et même une attitude d'attachement à des lois dans le domaine de la technique et de l'économie. On peut dire véritablement du mythe et du culte qu'ils sont nés de deux facultés essentielles et fondamentales de l'homme : sa nature connaissante, qui lui fait saisir par l'intuition l'être véritable du réel, et sa nature représentante, origine d'une perpétuelle aspiration à s'intégrer par l'action dans l'ordre reconnu. La profondeur et la grandeur qu'il découvre poussent l'homme à reproduire ; c'est ce qui explique à la fois le culte et les diverses règles humaines et l'élément moral de son comportement.

Il faudra donc, pour une rénovation de la science des religions, que l'on réussisse à attribuer un sens intelligible aux énoncés mythiques sur le réel, dont dépendent la plupart des actions culturelles si difficiles à comprendre. Sans doute, les témoignages recueillis paraissent le prouver : dès le début de son histoire l'homme était également un être intellectuel ou économique. Mais là nous comprenons sans peine le comportement du primitif. Le véritable obstacle pour notre effort de compréhension réside dans les assertions mythiques sur le plan de la pure connaissance. L'impasse où l'on fut acculé s'explique par deux raisons : un point de départ erroné (nous venons de le signaler) quand on prend les pseudo-buts que les indigènes indiquent pour l'explication cherchée ; et une autre erreur fondamentale quand on suppose les assertions mythiques sur le réel comparables de façon ou d'autre aux formules scientifiques parallèles.

Par contre, nous avons essayé de démontrer que les connaissances ou aperceptions mythiques authentiques (et ce terme aperception n'a pas été choisi sans intention) sont des affirmations sur la nature du réel qui ne sont comparables à aucun énoncé scientifique pour la bonne raison que la méthode scientifique est orientée vers un autre aspect du réel, ce qui est quantitatif et mesurable, que ne saisira jamais l'intuition directe, et qu'on atteint seulement par voie de « désanthropomorphisation ».

Enfin, nous référant à Frobenius, nous avons encore souligné un troisième caractère des affirmations mythiques, point ou trop peu aperçu dans les essais de compréhension. Toutes les formations culturelles, apparues un jour par un acte créateur, ont leur propre histoire. Au comportement créateur de l'« expression » des aperceptions sur la « nature du réel » s'opposent les formes dégénérées de l'« utilisation » qui ne doivent leur existence qu'à une évolution historique, caractérisée par le processus de la disparition progressive de leur sens. À ces formes d'utilisation, incomprises à présent par les indigènes eux-mêmes, se rattachent les innombrables imitations de détails mythiques secondaires, qui ne sont pas nécessairement liés à l'essence des phénomènes. Dans le domaine des expressions religieuses, cette dégénérescence s'est faite surtout sous l'influence de l'« attente du salut », commune à tous les hommes. Il n'est donc pas étonnant que ce soit chez les primitifs, aux formes culturelles en général pétrifiées, que les créations religieuses apparaissent accompagnées de raisons utilitaires, le plus souvent si peu en rapport avec elles qu'il est facile d'y reconnaître une invention ultérieure. La simple expérience suffit à prouver à un peuple de cultivateurs qu'un champ ne peut être fertilisé par l'effet d'une tête capturée au combat. Et cependant même ce pseudo-but se rattache, dans notre façon de voir, à l'origine de la coutume, non par un lien de causalité directe, mais par la voie détournée d'une connaissance mythique du monde qui ramène la mortalité et la reproduction, les deux éléments de la fertilité à la mise à mort primordiale d'un être divin.

## HISTOIRE DES RELIGIONS

I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : JENSEN

### 7.3 Science des religions et morphologie culturelle

La répétition constante de ces faits accomplis au temps primordial par des personnages divins constitue le principe essentiel de toutes les actions du culte. C'est l'attitude humaine par excellence. Le rappel de l'activité divine et l'imitation d'actes divinement inspirés sont le fondement de toute éducation véritable. Elles sont l'élément moral de la religion, et impliquent le salut recherché parce que c'est dans ce rappel même que l'homme atteint sa véritable existence d'homme. Dans les formes dégénérées et rigides du culte, l'homme s'attache, bien entendu, surtout au déroulement extérieur des rites et attend le salut ou la préservation du malheur de la cérémonie elle-même et de son exactitude dans les plus petits détails. Un facteur analogue intervient pour amener la dégénérescence d'institutions vraiment religieuses à l'origine. C'est la tendance, commune aux êtres humains, à matérialiser des phénomènes purement spirituels, comme on le voit très bien dans l'histoire des symboles. Il n'en faut pour preuve que le besoin de rattacher des objets, tels que le drapeau ou une bague, à des phénomènes spirituels et donc de créer des symboles. La dégénérescence cependant s'accomplit de la même manière que celle où intervient l'attente du salut, c'est-à-dire par un renversement de la relation primitive entre les phénomènes, et par l'attention accordée aux faits extérieurs et à des objets visibles. Le salut, impliqué à l'origine dans l'acte, en devient la conséquence ; le symbole, d'abord expression visible d'un phénomène spirituel, est pris pour sa cause matérielle, pour une sorte de « charme efficace ».

Dans la deuxième partie de ce livre, nous avons spécialement attiré l'attention sur la nature des idées de dieu chez les primitifs. La documentation ne nous permettait guère d'en faire un tableau complet ; mais nous voulions présenter surtout une certaine conception qu'il faut bien distinguer de celle d'« être suprême », dont la théorie du monothéisme originel a cherché à faire la plus ancienne expression de la religion. Nous l'avons désignée du nom de divinité-dema, alors qu'on la nommait d'ordinaire jusqu'à présent sauveur, héros culturel, ancêtre tribal, etc. C'est une notion étrangère à notre civilisation occidentale, mais qui ne nous est pas incompréhensible, et a eu en tout cas une importance décisive dans la période la plus récente de l'humanité, tout en remontant peut-être aux phases les plus anciennes. Ainsi que nous l'avons montré, cette idée de la divinité a eu une influence ultérieure sur la nature même des dieux des religions polythéistes. Sa signification primordiale pour l'histoire de la religion nous a fait apparaître aussi sous un jour différent un phénomène culturel aussi important que le « sacrifice » sanglant. Nous l'avons présenté comme une forme dégénérée des rites de mise à mort, qui sont essentiellement des cérémonies de commémoration religieuse. On peut sans doute se demander comment un phénomène culturel peut continuer à exister lorsque son sens primitif s'est perdu et qu'on ne lui en a pas attribué un nouveau, c'est-à-dire qu'il n'a pas été incorporé logiquement dans l'ordre du monde d'une civilisation ultérieure.

Nous avons étudié ce problème à diverses reprises et avons constaté que le « survival » vidé de son sens résulte de facteurs innombrables, dont l'un des plus importants est le caractère de jeu inhérent aux actes du culte. Les aperceptions du réel s'y expriment en effet par des formes toutes spéciales, où il ne s'agit pas seulement de traduire l'état du réel, mais la nature essentielle de l'homme. Ce fait, qui faut naturellement pour toutes les actions humaines, pourrait permettre à la psychologie de fournir une contribution importante à la question du sens des cultes. Mais il serait exagéré de dire, en partant de ce point de vue, juste en soi, que les cultes ne sont que l'expression des données de l'âme humaine.

## HISTOIRE DES RELIGIONS

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

### T Texte : JENSEN

#### 7.4 Science des religions et morphologie culturelle

L'homme est un être qui représente. Pour l'histoire de la civilisation, il importe de savoir ce qui est représenté à une époque culturelle donnée. Le mode de représentation procure à l'homme une satisfaction profonde, entre autres en donnant à certains éléments de sa nature une possibilité d'expression. Par exemple, on peut encore jouer au ballon avec enthousiasme même quand se sont perdues les aperceptions du réel qui ont donné naissance à ce jeu, et que la forme créée continue à vivre une vie indépendante.

Dans une troisième partie nous avons étudié les rapports de la magie et la religion. La théorie régnante, dite magique préanimiste, s'est occupée principalement des faits de magie. Elle ramène tous les phénomènes religieux à des actions primitivement magiques, ce qui soi-disant correspondrait le mieux à la mentalité du primitif. La conséquence inéluctable de cette théorie a été avec une netteté qui ne prête à aucun malentendu par Th. Preuss, l'un de ses plus remarquables défenseurs : il faut chercher l'origine de la religion et de l'art - les deux plus hautes créations de l'homme au cours de son histoire - dans la «- bêtise originelle » de l'être humain.

Nous avons essayé de ramener la notion de magie à sa véritable signification. Toutes les formations culturelles authentiques se rapportent au réel, et il en est de même de la vraie magie. Elle est conditionnée par certaines facultés psychiques de tous les hommes ou de certains hommes et sa réalisation la plus grandiose est le type du chaman. Peu importe pour le problème de la nature de la magie que tous les pouvoirs que s'attribuent les chamans et que leur attribuent les primitifs correspondent ou non à des réalités démontrables. Pas plus que les Occidentaux, les primitifs ne semblent d'accord entre eux sur les limites de l'action magique. Mais il suffit, pour justifier l'idée de la magie, de rappeler le fait incontesté des possibilités de la suggestion permettant à l'homme d'agir sur le cours des faits par une influence purement psychique. C'est là le fondement de la magie véritable.

D'autre part, le chamanisme n'est pas une forme de religion particulière ; c'est plutôt une pratique bien définie, répandue dans de vastes régions et qui se sert des idées religieuses des peuples où elle s'exerce. Ainsi, les techniques pour figurer un voyage dans l'au-delà sous forme de « représentation » par le chaman et les moyens qu'il utilise dans ce but ont entre eux une grande ressemblance, mais le lieu du salut que le chaman cherche à atteindre se trouve tantôt au ciel, résidence du grand dieu, tantôt dans le monde inférieur, séjour des ancêtres et des dema du premier âge. Le but du voyage dans l'au-delà dépend donc des représentations religieuses qui sont au premier plan chez un peuple donné.

Dans une quatrième partie, nous avons étudié les âmes et les esprits que la science des religions, depuis Tylor, place au centre des théories concernant les faits primitifs. Les exposés de Tylor conservent assurément, dans une large mesure, leur valeur. Mais nous n'avons pu le suivre lorsqu'il pose en principe que les représentations de dieu sont issues seulement des notions d'âme et d'esprit aux stades récents de l'histoire humaine. La plupart des données sur les primitifs nous montrent au contraire très nettement l'«âme », entité spirituelle, provenant de la divinité, et, en général, y retournant. Les représentations d'âme sont fort anciennes dans l'histoire humaine, et doivent leur origine à la découverte par l'homme des phénomènes spirituels parallèles aux phénomènes visibles.

Quant aux « esprits », il est faux qu'ils dérivent uniquement des « âmes » des morts. Ils ont en réalité des origines très diverses. Par exemple, des personnages divins d'une époque culturelle antérieure se dissimulent souvent parmi les « esprits ». Lorsqu'il s'agit effectivement de morts qui reviennent, ce sont en général des victimes de « malmort ». La plupart des morts, en revanche, continuent à « vivre » au royaume des morts, et font toujours partie de la communauté humaine. Il y a encore des esprits de nature toute différente, les entités spirituelles des animaux et des plantes, principes agissant dans le jeu des activités réciproques du monde. Si par exemple une plante médicinale ou vénéneuse peut agir sur l'homme, cette conception très imagée du monde attribuera cette action à des entités spirituelles des hommes et des plantes, qui se rencontrent en amies ou en ennemies. Mais c'est là une description de faits réels, non seulement concrète, mais exacte au fond. Du moins, ne peut-on pas la remplacer par une description d'autre espèce, par exemple par une description scientifique.

## HISTOIRE DES RELIGIONS

I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

PH PHÉNOMÈNE RELIGIEUX

T Texte : JENSEN

### 7.5 Science des religions et morphologie culturelle

La nature des phénomènes est l'objet de toutes les connaissances qui relèvent de la science des religions. Les affirmations mythiques sur l'état des choses en ce monde ne sont pas des anticipations imparfaites des connaissances scientifiques, car celles-ci ne peuvent ni les remplacer ni les démolir. Le moyen le plus important qui nous a servi à expliquer les phénomènes difficiles à comprendre a été le jeu des notions « expression » et « utilisation ». Il révèle l'impossibilité d'associer à la désignation phénomène culturel un sens immuable sans se préoccuper de savoir si tel phénomène est propre à nous donner, sous sa forme transmise, quelque indication sur son sens primitif. Nous avons répondu négativement dans le cas où la forme actuelle du phénomène oblige le théoricien à imaginer, pour l'expliquer, un être humain qui ait vis-à-vis du réel des réactions essentiellement différentes de celles de la nature humaine dans l'histoire démontrée.

Mais en revanche nous avons essayé de faire voir par des exemples qu'il est fort possible d'arriver à une compréhension raisonnable des phénomènes même si, dans les considérations théoriques, on considère l'homme primitif comme un véritable être humain doué de toutes nos possibilités de conscience.

Somme toute, cet ouvrage doit être considéré comme une première tentative en vue de parvenir à une nouvelle science des religions, qui soit fondée sur la morphologie culturelle.

A.E. Jensen, *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs*. Paris, Payot, 1954, p. 366-373.

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 1.1 L'HOMME ET LE MYTHE

On aimait à assurer (non sans quelque condescendance), au début de ce siècle, que le « mythe » répond à un état déterminé de la pensée humaine « primitive » : l'esprit humain, disait-on, encore insensible à la raison, pensait le monde en le concevant comme le théâtre d'un drame où s'opposaient des volontés capricieuses, et l'on admettait comme un dogme que toute société humaine, au cours de son évolution historique, traversait forcément une période « prélogique », où le mythe était le mode normal de la pensée. Ce stade une fois dépassé, venait le « temps des philosophes », que suivait, couronnement suprême, celui des savants, découvreurs des vérités rationnelles et objectives.

Telle était la doctrine la plus habituelle doctrine officielle, issue du positivisme et, plus lointainement, du « mouvement des lumières » et du XVIII<sup>e</sup> siècle français. Étudier les mythes - pour Auguste Comte comme pour Fontenelle ou Voltaire -, c'était passer en revue les erreurs et les folies des hommes. Occupation parfois distrayante, parfois mélancolique, comme lorsqu'on feuillette un album où sont recueillies les images d'un temps révolu.

Depuis une génération ou deux, les historiens de la pensée humaine ne se contentent plus de ce schéma : le mythe n'apparaît plus aujourd'hui comme un mode de pensée réservé aux sociétés « primitives ». Si chacun de nous s'interroge avec sincérité, il sera contraint de reconnaître que le mythe est loin d'être étranger à notre pensée quotidienne, et que, même, il n'est nullement opposé, dans son essence, à la pensée scientifique.

Le mythe, tout comme la science, a pour ambition d'expliquer le monde, d'en rendre les phénomènes intelligibles. Comme elle aussi, il entend fournir à l'homme un moyen d'agir sur l'univers, de s'en assurer la possession, spirituelle et matérielle. Devant un univers plein d'incertitudes et de mystères, le mythe intervient pour introduire l'humain : les nuages du ciel, la lumière du soleil, les tempêtes de la mer, tout cet inhumain perd une bonne part de son caractère terrifiant, du moment où l'on croit y discerner des intentions, une sensibilité, une motivation analogues à celles dont chaque individu fait quotidiennement l'expérience. Sans doute, dira-t-on, mais les « explications » proposées sont puérides et fausses. Mais si le mythe est erreur, n'en va-t-il pas ainsi des « vérités » scientifiques, appelées à être perpétuellement dépassées ? Mythe et « vérités » provisoires de la science sont seulement des approximations différentes de la « vérité », cette énigme du monde qui nous demeure, après tant de travaux et de découvertes, encore fermée. S'il est vrai que les progrès de la science sont une marche qui a conduit les savants d'erreur en erreur, il n'existe aucune différence de nature entre les explications mythiques, « primitives » et les théories les plus modernes, dont nous savons maintenant qu'elles sont seulement des hypothèses de travail destinées à être un jour abandonnées. En un certain sens, la conception que les savants se faisaient de l'atome au début du XX<sup>e</sup> siècle était un « mythe », qui s'est révélé fécond dans la mesure où il a été dépassé.

À la vérité, le mythe répond à un besoin fondamental de l'esprit humain, et, pour s'en rendre compte, il n'est pas besoin de se faire, artificiellement, une pensée « primitive », il suffit de se rappeler ses impressions d'enfant - après tout, la « vérité » scientifique ne joue qu'un rôle bien faible dans notre vie quotidienne la plus intime, et ce que nous connaissons en raison est bien peu de chose à côté de ce que nous croyons ou de ce que nous imaginons.

Tout ce qui, en nous, n'est pas éclairé par la connaissance rationnelle appartient au mythe. Celui-ci n'est que la défense spontanée de l'esprit humain en face d'un monde inintelligible ou hostile. Dans la chambre refermée, que ne défend plus la présence d'une maman, l'univers reprend son caractère menaçant ; les rayons de la lune, les bruissements du vent font surgir des êtres maléfiques ; les imaginer, les nommer, les appeler des fées ou anges, c'est déjà se les rendre propices, c'est agir sur eux en les rapprochant de nous. Même à ce stade élémentaire, tel qu'il naît spontanément dans l'âme enfantine, le mythe n'est pas fondamentalement religieux : les « esprits » des bois, de la lumière, des eaux, ne sont pas des divinités, mais seulement des présences, susceptibles d'agir en des domaines sur lesquels nous n'avons aucune prise. La parenté que nous leur supposons avec nous-mêmes nous permet d'agir sur elles par la persuasion, la prière, la contrainte magique, et d'accroître, ainsi, de prolonger notre action sur le monde. Il est bien rare que le mythe soit une rêverie gratuite ; il est plutôt, dans son essence, une hypothèse de travail, une tentative pour sortir de l'impuissance qui est notre lot.

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### Annexe

#### 1.2 L'HOMME ET LE MYTHE

Ces mythes, que l'on pourrait appeler des « mythes de prière », sont nombreux dans tous les domaines. Ils apparaissent, en particulier, dans les rites de la religion romaine. La personnalité de Jupiter Elicius (« Celui qui attire »), par exemple, est d'abord indiscernable de la prière qui tend à faire descendre sur la terre le feu du ciel, dans des conditions de sécurité qui déchargent sans risque les nuées orageuses de leur redoutable colère. L'invention du mythe commence au moment où quelqu'un suppose (par une véritable « hypothèse scientifique ») l'existence d'un Jupiter susceptible d'obéir à la contrainte d'un rite. Puis, autour de cette hypothèse première, s'ajouteront épisodes et détails. On racontera l'histoire du « rite manqué », la mésaventure du roi qui, pour avoir méconnu certains impératifs sacrés, attira sur lui la colère du dieu et périt foudroyé. On imaginera aussi, si l'on est romain, et soucieux de soumettre l'univers aux catégories du droit, toute une casuistique de la foudre ; on représentera le « roi » Jupiter au milieu de son conseil, s'interrogeant avec l'aide des *dii consentes* (les « dieux conseillers »), sur l'opportunité de frapper du feu céleste tel lieu plutôt que tel autre, de telle manière plutôt que de telle autre.

Et cette représentation mythique, devenue cohérente, complexe, consolidée, par toute une littérature sacrée, pourra désormais subir l'épreuve des faits, exactement comme, en d'autres temps, l'hypothèse scientifique. Naturellement, certains esprits seront sceptiques, mais d'autres, le plus grand nombre, refuseront le risque de l'incrédulité et le mythe continuera de remplir son rôle - son vrai rôle - , qui est de rassurer, d'enlever à l'âme le poids d'une préoccupation écrasante, de libérer l'esprit pour d'autres tâches en lui assurant le secours d'une vérité.

De proche en proche, l'univers mythique en vient à régir la vie entière. Il existe des sociétés pour lesquelles le mythe est la réalité même, plus réelle que l'univers « objectif ». Nous avons peine à comprendre une semblable attitude, qui semble relever de la pathologie - ou de ce que nous appelons ainsi, et qui n'est souvent, dans les cas extrêmes, qu'une exaspération du normal. Lorsqu'un seul individu se trouve ainsi submergé par le mythe, nous le disons volontiers « malade ». Lorsqu'il s'agit de sociétés entières, nous avons tendance, comme les philosophes d'autrefois, à hausser les épaules et à parler de « mentalités prélogiques ». Pourtant, cette « soumission au mythe » est viable ; bien des hommes résolvent, grâce à la puissance du mythe, les mille problèmes de la vie quotidienne et parviennent à l'équilibre moral et même à la sagesse.

Les rites et les croyances « absurdes » de la religion romaine n'ont pas empêché le peuple qui s'y abandonnait de construire le plus grand empire du monde - et Platon, grand amateur de mythes, n'en fut pas moins l'un des plus authentiques philosophes de tous les temps.

Au Dahomey, lorsqu'on veut connaître l'avenir, pour régler sa conduite, on se rend chez le sorcier, qui « tire le Fa ». Le Fa est à la fois un dieu, et même le plus grand dieu, le père des mille démons vaudou, le génie personnel du consultant, et un jeu, par lequel se manifeste l'omniscience du dieu. Pour « tirer le Fa » on jette sur une table un chapelet formé de noyaux de dattes ou d'autres fruits, qui tombent tantôt sur le côté convexe et tantôt sur le côté concave. À chaque position correspond un chiffre ; on obtient de la sorte un nombre, et, grâce à un tableau de concordances, on sait quel est le démon « mineur » qui se manifeste, celui par rapport à qui doit se résoudre le problème particulier qui motive la consultation. Or, à chaque dieu répond un mythe. Le rapport du mythe évoqué ainsi avec la situation réelle est souvent très lâche. Pourtant, à la réflexion, un lien finit par apparaître, et en même temps se dégage un conseil suggéré par le mythe : celui-ci créé ainsi chez le consultant un état d'esprit, une « vérité » intérieure qui met fin à l'incertitude et permet l'action. La connaissance détaillée des mythes et de leur sens appartient au sorcier, qui l'acquiert au cours de très longues études. Celles-ci, qui ont lieu dans de véritables « collèges » fort fermés, ont pour but de lui révéler la moitié surnaturelle du réel, et le mythe se fait magie<sup>1</sup>

Il n'est pas question de se demander si cet univers « surnaturel » est vrai ou non : c'est là un problème qui ne se pose pas, qui est aussi dépourvu de sens que peut l'être, pour un savant « rationaliste », la représentation matérielle de l'atome ou de la molécule, dont le système des lois et des hypothèses auquel il adhère lui impose d'accepter l'existence. Comme la science la plus orthodoxe (à nos yeux), la magie du sorcier dahoméen justifie sa vérité par son efficacité. Efficace, elle l'est ou le paraît ; il n'en faut pas plus pour conférer sa vérité au monde mythique qu'elle postule.

---

<sup>1</sup> Cf. René Trautmann, *La Divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar*, Paris, 1939.

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 1.3 L'HOMME ET LE MYTHE

Ce caractère, quelque peu déconcertant pour un moderne, mais fondamental de la pensée mythique, a été bien mis en lumière par Charles Kerényi dans son livre sur la Religion antique<sup>2</sup>. Charles Kerényi raconte l'aventure qui arriva à un gouverneur anglais de la Nouvelle-Zélande, sir George Grey. Chargé en 1845 d'administrer ce territoire, sir George s'aperçut bien vite qu'il lui était impossible d'entrer en contact avec la pensée « des sujets indigènes de Sa Majesté ». Cette pensée paraissait se mouvoir sur un plan auquel ni lui-même ni ses interprètes ne pouvaient avoir accès. Ce plan était celui de la pensée mythique, qui imposait au réel des structures différentes de celles qui étaient familières à l'excellent gouverneur. « Je découvris, explique celui-ci, que (les) chefs (indigènes) dans leurs paroles et leurs intentions, des fragments d'anciens poèmes et des proverbes, ou faisaient des allusions fondées sur un vieux système mythologique ; et, bien que les parties les plus importantes de leurs communications fussent revêtues de cette forme imagée, les interprètes échouaient, et il était rare qu'ils pussent (quand ils le pouvaient) traduire les poèmes ou expliquer les allusions ». Pour accomplir la mission qui lui avait été confiée, sir George fut amené à composer un recueil de ces mythes, qu'il publia en 1855 sous le titre de Mythologie polynésienne et Histoire ancienne traditionnelle de la race de la Nouvelle-Zélande. Ce qu'avait découvert sir George, c'était une mythologie « vivante », jouant encore son rôle de médiatrice entre le passé et le présent, et demandant au passé les éléments spirituels capables de « structurer » le présent, de le rendre intelligible et, partant, de permettre l'action.

Car le mythe - et c'est encore là l'un de ses caractères fondamentaux - est un lien établi entre le passé et le présent. Malinowski écrivait en 1926<sup>3</sup> : « Le mythe, tel qu'il existe dans une communauté primitive, c'est-à-dire sous sa forme vivante et spontanée, n'est pas seulement une histoire, mais une réalité vécue. Il n'appartient pas à l'ordre de la fiction, comme les romans de nos jours, mais c'est une réalité vivante, dont on croit qu'elle est arrivée autrefois, dans les temps primordiaux, et qu'elle continue depuis lors à exercer une action sur le monde et la destinée des hommes. Ces histoires ne doivent pas leur survie à un intérêt gratuit ; on ne les considère pas comme des contes imaginés ou même des récits authentiques ; elles constituent pour l'indigène l'expression d'une réalité primordiale, supérieure, plus importante, qui conditionne la vie présente, le destin et les activités de l'humanité, dont la connaissance fournit à l'homme le motif de ses actes rituels ou moraux, et, en même temps, lui donne des indications sur les moyens de les accomplir. »

Il est aisé d'illustrer ces affirmations de Malinowski. Le plus souvent, en effet, le mythe raconte une action ancienne, mémorable, attribuée, selon le cas, à un dieu, un héros, voire un simple mortel, mais toujours destinée à dérouler indéfiniment ses conséquences. Sous sa forme la plus simple, c'est la brèche ouverte dans la montagne par l'épée de Roland, c'est la colline qui recouvre la sépulture d'un géant : le paysage enregistre, dans sa stabilité, l'événement en question, qui contribue à créer l'ordre du monde. Mais il est aussi des mythes plus subtils, qui rapportent un acte créateur renouvelable et permettent, par le rite, de recommencer, dans le présent, une partie de la création. Par exemple, si l'on admet que la fécondation de la terre par la pluie fut, dans les temps primordiaux, provoquée par l'union d'un dieu et d'une déesse, le rite consistera à « mimer », chaque année ou chaque saison, ce que fut cette union. Un prêtre et une prêtresse, qui seront le dieu et la déesse, dont ils porteront le costume et revêtiront les attributs, imiteront leurs gestes et s'uniront solennellement, devant tout le peuple, ou dans le secret du sanctuaire, « pour que dure la création ». Ou bien, si deux sociétés polynésiennes concluent une alliance, deux hommes, figurant l'un et l'autre peuple, subiront, au cours d'une sorte de danse, une nouvelle naissance, qui en fera des frères : le rite, alors, n'est pas seulement un symbole dramatique de la notion abstraite de fraternité, il est le recommencement d'une création, analogue à celle que postule le mythe. Le célébrant s'installe dans l'univers mythique, et c'est celui-ci qui, finalement, régit le réel. De cette source découlent, en bien des sociétés, les fêtes, le théâtre, la littérature, tout ce qui fait la vie des cités et permet l'intégration des individus aux émotions collectives, leur donne accès aux valeurs de la cité, à la morale comme au sens de la beauté.

---

<sup>2</sup> Traduction française, Genève, 1957, p. 25 et suivantes.

<sup>3</sup> *Myth in Primitive Psychology*, Londres, 1926, p. 21 et suivantes.

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 1.4 L'HOMME ET LE MYTHE

Pour essayer de définir cette qualité spirituelle du mythe, Charles Kerényi rappelle l'expression dont se servait Thomas Mann à propos de l'expérience freudienne : « à la langue des citations, correspond une « une vie en citation »<sup>4</sup>. » Pour qui vit de la sorte, le mythe est à la fois une inspiration et une protection ; il est un modèle pour l'action présente, et une justification de celle-ci - mais les mots dont nous sommes contraints d'user pour décrire cette expérience fondamentale de la « vie selon le mythe », qui se situe au point où émerge la conscience claire et dans la zone obscure qui la précède, sont dangereux et trompeurs. Ce n'est pas une délibération intellectuelle qui choisit le mythe pour l'adapter à l'action, c'est un choix instinctif qui s'impose, dans une adhésion de l'être, qui est plus une foi qu'un raisonnement. Le mythe est l'un des éléments constitutifs de la conscience, il est une réalité de la conscience collective, répercutée dans la conscience individuelle, comme peut être le langage. Chaque sujet a l'impression qu'il appartient au mythe, qu'il le revit - notamment au cours des fêtes - et en découvre le déroulement dans son propre présent.

La situation du mythe, à la racine même de la pensée, alors que celle-ci est encore l'ébauche d'une action, explique pourquoi tous les peuples, sans exception, ont possédé une mythologie - parce que, sans mythe, l'action devient impossible. Elle explique aussi pourquoi les modernes les plus évolués, les plus « éclairés » n'en sont pas dénués. Il existe, de nos jours, naturellement, comme dans tous les temps, des mythes politiques, qui n'ont, avec la réalité historique « objective » que des rapports assez lâches : quel historien de la France contemporaine n'a été conduit à mesurer l'action (encore sensible) d'un mythe comme celui de la Bastille. L'image d'Epinal est une forme de mythe. Le serment du Jeu de Paume et le bûcher d'Héraclès sont deux mythes, dont l'efficace ne dépend nullement du fait (contingent) que l'événement ait eu lieu ou non. Mais, comme la lumière qui nous éclaire ou l'air que nous respirons, le mythe ne se laisse pas directement percevoir, et il faut à chacun un effort singulier pour découvrir sa présence au sein de sa propre pensée. Il imprègne notre conscience et, plus encore, notre subconscience ; il est notre vérité, une vérité qu'il est sacrilège, parfois mortel, de mettre en question. Et cela s'applique à tous les domaines de la vie personnelle, car il n'en est aucun qui soit exempt de mythes, et, singulièrement, au moment des choix décisifs. Les héros que l'on admire secrètent spontanément des mythes, et l'on sait que, sans Achille et sans l'Iliade, Alexandre n'aurait sans doute pas entrepris la conquête de l'Orient. L'adolescence, dans tous les temps, s'est donné des mythes, que l'âge mûr, parfois, a eu le courage de réaliser.

Et ce qui est vrai de chacun est vrai des sociétés. Il existe une « société homérique », dont la vitalité, prolongée par les épopées, anime une bonne partie de l'âme antique. Peu importe que la guerre de Troie n'ait peut-être pas eu lieu.

Mais, comme toutes choses humaines, comme le langage et les lois, les mythes s'usent et perdent de leur efficacité. Il arrive un moment où les individus y adhèrent de moins en moins - c'est le temps des « dieux morts ». Les mythes, pour autant, ne disparaissent pas, ils se transforment. En se détachant progressivement des consciences, qu'ils cessent d'imprégner, ils acquièrent une réalité objective, qui les rend perceptibles et les expose à la critique.

Le plus souvent, il se trouve alors un penseur pour les recueillir, les classer, constituer une mythologie. Cela s'est produit en Grèce dès le VI<sup>e</sup> siècle avant J.C., et sans doute plus tôt. Cela s'est produit sous des formes diverses dans tous les pays où des poètes ont constitué la mythologie en sagas ou en épopée, et où les prêtres en ont intégré la substance dans des « livres sacrés » pour en nourrir la religion. Ailleurs, plus humblement, le mythe est devenu conte, sur les lèvres des vieillards, et, dégénéré, appartient au folklore.

Lorsque la mythologie cesse ainsi d'être vivante, elle s'enveloppe de mystère ; sa vérité interne, son efficace n'apparaissent plus, et l'on commence à s'interroger sur sa signification - chose impensable aussi longtemps qu'elle vivait. La mythologie grecque n'a pas échappé à cette loi. Au moment où nous la saisissons, elle est déjà mystérieuse aux Grecs eux-mêmes. Les philosophes, intrigués par ce qui n'était plus pour eux qu'un tissu d'absurdités, se sont interrogés sur elle, et les théories qu'ils ont élaborées dominent encore la conception que les modernes se font du mythe.

---

<sup>4</sup> Th. Mann, *Freud und die Zukunft*, Vienne, 1936, p. 53.

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 1.5 L'HOMME ET LE MYTHE

Avides de ne rien perdre de la tradition que leur léguait le passé, les philosophes grecs imaginèrent que les mythes, sous leur apparence puéile, recélaient un enseignement secret proposé à leur sagacité. Mais ils ne s'accordaient pas sur la nature de cet enseignement. Les uns assuraient que les légendes étaient seulement des déformations de l'histoire ; et cette théorie a été bien souvent reprise par les modernes. Que l'on se rappelle la formule célèbre, si souvent répétée : « L'épopée est la forme que les peuples primitifs donnent à l'histoire » ! On expliquait par exemple la « geste » d'Héraclès en assurant qu'elle dissimulait les exploits d'un roi puissant, grand pourfendeur de monstres et bienfaiteur de l'humanité. Chaque épisode était ramené à des proportions humaines ; les monstres disait-on, étaient en réalité des phénomènes naturels, dont Héraclès avait triomphé par des moyens qui n'avaient rien de mystérieux. Ainsi, l'Hydre de Lerne, n'était qu'un marécage aux sources toujours jaillissantes. Héraclès avait coupé les têtes du monstre, c'est-à-dire qu'il avait détourné les ruisseaux qui entretenaient le marais. Et il en allait ainsi de toutes les grandes légendes, qui recevaient toutes une interprétation « historique ». Cette théorie porte le nom d'évhémérisme, du nom de son inventeur, le philosophe Evhémère. Elle connut une fortune stupéfiante auprès de tous les gens « raisonnables » (qui l'étaient, ce faisant, bien peu), en dépit des difficultés qu'elle soulève. Mais elle avait pour elle d'être rassurante et de satisfaire le plus étroit « bon sens », et, peut être, en effet, recèle-t-elle une infime part de vérité, dans la mesure où, parfois, les mythes prennent visiblement appui sur des événements historiques, auxquels ils confèrent une valeur éminente et exemplaire.

D'autres philosophes, moins terre à terre, assuraient que les mythes étaient comme l'enveloppe « populaire » d'une révélation divine. Si l'on savait déchiffrer leur message, on serait à même de comprendre le mystère du monde. C'est surtout dans les milieux égyptiens ou égyptisants que cette tendance trouva des adeptes. Les penseurs d'Alexandrie, unissant dans une même analyse des mythes de toute provenance, échafaudèrent ainsi un système complexe, qu'ils placèrent sous l'invocation du dieu de la connaissance, Hermès le Très Grand (Hermès Trismégiste), et qu'on appelle pour cette raison l'hermétisme. Pour eux, par exemple, le mythe d'Isis est l'odyssée de la création, et ils en déduisent toute une doctrine, physique et métaphysique, de l'univers.

Les modernes se sont, eux aussi, engagés dans la même voie ; ils ont souvent admis ce qui est le postulat fondamental de l'hermétisme, l'idée que le mythe est une sorte de symbole, un masque imposé à une vérité abstraite, qu'il appartient à l'exégète de découvrir. C'est ainsi que l'on a longtemps expliqué le cycle d'Héraclès par un « mythe solaire » : les « inventeurs de la légende » auraient trouvé ce moyen d'enfermer le résultat de leurs observations astronomiques en racontant « au peuple » une belle histoire, et en proposant aux initiés une doctrine physique.

On admettait, par exemple, que les douze travaux du héros décrivaient, de façon imagée, la route du soleil à travers les douze signes célestes. Mais, en supposant (ce qui est inexact) qu'Héraclès ait été un héros solaire, ce fait ne suffirait pas, en lui-même, à expliquer le mythe, et n'épuiserait nullement sa signification. Il resterait à rendre compte de l'essentiel, c'est-à-dire trouver la raison pour laquelle cette « vérité » astronomique a pris un si étrange déguisement. Mais, en réalité, nous le discernons maintenant avec plus de clarté, le mythe n'a que fort rarement pour but, en quelque lieu et en quelque temps que ce soit, de formuler une théorie physique ou astronomique, il n'est jamais, n'a jamais été une théorie physique gratuite. Son domaine, ce sont les réalités spirituelles et morales, l'univers intérieur. Ce qui importe, c'est qu'Héraclès ait été fort, patient, héroïque, c'est qu'il ait été soumis au Destin, c'est, aussi, qu'il ait été mêlé à des drames liturgiques, qui ont leur retentissement dans la conscience et dans l'action des hommes. Pour cette raison, les tentatives de Max Müller et de son école, qui s'efforçaient de discerner, dans les noms des divinités grecques et indiennes, la preuve de leur symbolisme naturaliste, étaient dès le principe, vouées à l'échec.

Les mythologies, telles que nous les saisissons aujourd'hui, apparaissent comme des témoignages, ou, si l'on préfère, des vestiges, plus ou moins dégradés d'un état ancien. Ils sont la préhistoire spirituelle d'une société. À cet égard, ils ressemblent assez aux langues : celles-ci, lorsque nous pouvons les connaître, parlées ou fixées dans des textes littéraires, constituent également des documents émanés d'un passé fort ancien. Or, les linguistes ont découvert que, si l'on cherchait à remonter aussi haut que possible dans le passé des différentes langues, des parentés entre elles ne tardaient pas à apparaître. C'est pourquoi, comme il s'est formé, au siècle dernier, une « linguistique comparée », il s'est formé aussi, mais plus tardivement, une « mythologie comparée ».

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 1.6 L'HOMME ET LE MYTHE

À vrai dire, ce nom est assez ancien, mais il ne doit pas nous induire en erreur. Il a désigné d'abord tout autre chose que cette « génétique des mythes » à laquelle nous faisons allusion, et qui est, elle une science toute récente. Il s'est appliqué, autrefois, à ce qu'on appelle parfois la « méthode ethnographique », qui repose sur des postulats entièrement différents. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, les spécialistes de la mythologie et du folklore furent frappés par les ressemblances qu'ils constataient entre des mythes provenant d'époques et de milieux très différents. En particulier, les ethnologues retrouvaient, chez des « primitifs », des mythes analogues à ceux de la mythologie classique, celle qui, mieux connue, servait en quelque sorte d'étalon : déluge universel, succession de générations divines, engendrement de la race humaine à partir de la terre, etc. , tout cela donnait lieu à des explications mythiques construites sur des schémas semblables.

On fut donc tenté d'établir, sur ces rapprochements formels, des comparaisons systématiques, et de considérer qu'il existait un langage mythique universel, que les différences constatées entre les divers domaines provenaient seulement de circonstances fortuites ou de l'état différent d'usure ou d'évolution des mythologies particulières. Il devint ainsi banal d'expliquer tel mythe de Rome par une coutume de Surinam ou d'ailleurs, une légende grecque par un rite polynésien ou africain.

Cette méthode donna naissance à des ouvrages aussi importants que le Rameau d'or, de sir George Frazer, où sont étudiés certains schèmes mythiques considérés comme fondamentaux et, par conséquent, susceptibles d'apparaître dans les domaines les plus éloignés. On eut ainsi une mythologie de la royauté (en soi), une autre de l'immortalité de l'âme, un cycle de la végétation, de la mort, etc. Mais on s'aperçut, à la longue, que cette méthode avait un inconvénient majeur ; elle conduisait à négliger ce qui est l'essence même du mythe, son caractère de réalité sociale, spécifique d'un groupe humain donné. On en vint donc à ne plus trouver légitimes des rapprochements que ne justifiait pas la possibilité d'influences historiques ou géographiques. On se dit que des ressemblances formelles, quelque frappantes qu'elles fussent, n'autorisaient pas établir une assimilation complète entre des mythes ou des croyances dont les domaines propres étaient séparées par des siècles ou des milliers de lieues.

C'est pour répondre à cette exigence de méthode que s'est formée ce que l'on peut appeler la « nouvelle » mythologie comparée, et qui ne compte guère qu'une cinquantaine d'années d'existence. Elle a pour objet de découvrir quels rapports historiquement contrôlables peuvent exister entre des systèmes mythologiques donnés. De même que les linguistes en étudiant les diverses langues connues et en les rapprochant les unes des autres, sont parvenus à discerner des familles et à reconstituer des états linguistiques antérieurs, dont sont issues les langues attestées, de même, il a semblé possible de découvrir, par exemple, un légendaire indo-européen, une mythologie « proto-sémitique », etc. Si les linguistes ont donné l'exemple au mythologue, ce n'est nullement un hasard : linguistique et mythologie comparées vont de pair, ce qui est fort légitime puisque le langage est le support du mythe (les mythes, après tout, sont des histoires que l'on « raconte »), et que le langage, inversement, est « informé » par le mythe, qui lui impose mille façons traditionnelles de considérer le monde.

De même, encore, que la linguistique n'a point pour objet de découvrir l'origine du langage (problème tenu pour aussi insoluble que la quadrature du cercle), de même la mythologie comparée ne prétend point expliquer l'origine des mythes. Elle prétend seulement suivre leur évolution, sur une durée aussi longue que possible, découvrir les transformations qu'ils ont subies au cours de leur existence, avant de se cristalliser sous la forme que nous leur connaissons. On parviendra de la sorte, pense-t-on, à discerner, sous-jacents à la forme mythique particulière, des schèmes de pensée extrêmement anciens, en quelque sorte les cadres « instinctifs » dans lesquels se coule la pensée d'une société.

En France, les travaux de Georges Dumézil ont beaucoup contribué à faire progresser et connaître de telles recherches<sup>5</sup>, qui sont extrêmement délicates. Ils ont montré, sans aucun doute possible, que des formes de pensée mythique rencontrées à Rome, par exemple, apparaissent, parfaitement reconnaissables, dans les épopées du monde indo-iranien, dans les sagas germaniques, dans les contes celtiques, c'est-à-dire dans toute l'étendue du monde « indo-européen ».

---

<sup>5</sup> On trouvera la bibliographie, jusqu'à ce jour, des œuvres de Georges Dumézil dans un volume intitulé *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 1.7 L'HOMME ET LE MYTHE

Reste la mythologie grecque, pour laquelle les résultats sont moins clairs - ce qui laisse entendre qu'elle a beaucoup emprunté aux domaines orientaux, sémites et « pré-sémites », peut-être, et qu'elle résulte d'une synthèse plus complexe.

Ainsi se trouve esquissée une fresque où l'on discerne la préhistoire de la pensée « aryenne » ; on découvre les lois secrètes, les postulats qui la dominent. Georges Dumézil insiste notamment sur la valeur prééminente de certains concepts, comme celui de la tripartition : il existe toute une série de mythes, qui supposent une société divisée en trois groupes dont les fonctions sont complémentaires, la classe sacerdotale, celle des guerriers, celle des agriculteurs, et il devient possible de suivre les avatars de cette organisation, au fur et à mesure que les migrations séparaient les différents rameaux de la « race » aryenne et leur imposaient des conditions de vie différentes. Les mythes cessent dès lors d'être aussi gratuits qu'ils le paraissaient tout d'abord ; ils obéissent visiblement à une logique profonde - bref, la méthode comparatiste, entre les mains de ses maîtres modernes, introduit l'ordre là où, jusqu'à eux, régnait apparemment la confusion la plus totale.

Naturellement, l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui ne doit que bien peu aux recherches des comparatistes ; il prétend seulement rassembler quelques-unes des données à partir desquelles on peut espérer se faire une idée un peu exacte de ce que fut, historiquement, la pensée mythique dans la plupart des grandes sociétés humaines. Et, à la lecture, on constatera peut-être que cette pensée est extrêmement diverse ; peut-être même les différences seront-elles plus visibles que les ressemblances. Mais il était nécessaire de rappeler, au début de ce livre, que les mythes ne sont pas le produit déplorable de la folie humaine, ni même l'étape nécessaire qui précède en tous lieux la pensée rationnelle. Ils sont inséparables de toute pensée, dont ils forment un élément essentiel et vital. Sans eux, la conscience humaine est mutilée, blessée à mort. Essayer de les mieux connaître, ne serait-ce que du dehors, c'est pénétrer plus avant dans la pensée des hommes, ce n'est pas seulement céder au plaisir (aussi légitime soit-il) de lire ou de relire un recueil de belles histoires.

Pierre Grimal, *Mythologie de la Méditerranée au Gange*, Paris, Larousse, p. 4-15

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### Annexe

#### 2.1 L'HOMME PRIMITIF DEVANT LE SALUT<sup>6</sup>

Alors que nous poursuivions un dur chemin à la conquête matérielle du monde, l'Homme primitif est resté en marge de l'Histoire. Temporairement ou d'une manière permanente, sa destinée l'a tenu à l'écart des civilisations et du message des grandes religions qui ont rassemblé les hommes dans les Églises. Mais, au moment où l'humanité prend conscience d'elle-même dans sa totalité, le Primitif se révèle brusquement à l'Homme moderne comme un frère défavorisé qui doit y tenir sa place. Amené à le regarder en face comme son égal, le civilisé le découvre bien différent de l'image qu'il s'était faite de lui, et porteur d'un message lointain dont le sens jusqu'ici lui avait échappé.

Le « féticheur » de la Savane africaine, le sorcier des îles d'Océanie, l'Indien coupeur de têtes des forêts d'Amérique sont donc des êtres qui pensent et qui agissent en hommes ? Plus nous nous penchons sur leurs coutumes et leurs croyances, plus nous en découvrons la complexité et la sagesse. Plus nous nous tournons vers l'Homme primitif avec sympathie, plus nous nous sentons proche de lui dans le plus intime de notre être. Plus il nous révèle en nous-même un homme primitif que les habitudes acquises ont recouvert sans le faire disparaître.

C'est seulement en nous dépouillant de ces acquis, et nous mettant nous-mêmes à nu, en abandonnant nos préjugés de race et de supériorité matérielle, que nous pouvons le comprendre et nous faire comprendre de lui. Ce n'est pas seulement en « civilisés » que nous devons l'aborder, mais en hommes. Ce n'est pas sur un plan social et matériel, mais sur un plan plus profond, en nous trouvant compromis avec lui dans une même vocation humaine.

Cependant notre effort de dépouillement et d'écoute sera vain si nous n'y ajoutons pas, en parallèle, un effort pour permettre au primitif de poursuivre la voie dans laquelle il s'est arrêté. Sa conception du monde est plus riche et plus complexe que nous ne l'avions supposé. Mais il vit dans un domaine fermé sans moyens d'en sortir. Le choc de notre rencontre va briser ses anciens cadres et rompre son équilibre. En ébranlant ses croyances, nous lui rendons sa liberté ; mais nous lui apportons en même temps l'inquiétude et la conscience d'un drame humain qu'il n'avait pas senti. Nous ne lui éviterons le désespoir qu'en lui donnant la vision de ce qui nous entraîne nous-mêmes, de ce qui est notre raison de vivre et notre espérance. Sans une foi suffisamment profonde, sans une vision assez claire de notre propre destin, comment pourrions-nous reprendre ensemble la marche interrompue ?

#### Les Mythes de la Destinée

Le primitif croit que tout être possède une force vitale susceptible d'augmenter ou de diminuer, et qui peut se transmettre d'un être à un autre être, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un objet qui sert de support<sup>7</sup>. Toute sa vie est dominée par le souci de développer en lui cette force vitale par des pratiques appropriées. Elle est, sur un plan immatériel, un gage de puissance ; qui s'acquiert ou se perd comme la richesse.

L'homme et les êtres visibles ne sont pas seuls à posséder une telle force. Des esprits et des héros légendaires en ont une beaucoup plus grande, et c'est vers eux que le primitif se tourne pour augmenter la sienne. Se trouvant en communion avec eux, il est protégé contre tout danger dans cette vie et dans l'au-delà. C'est auprès d'eux qu'il trouve l'appui qui semble lui permettre de vivre et de mourir sans crainte.

Dans quelle mesure croit-il à la réalité de ces êtres invisibles ? Ce sont pour lui des mythes qui lui servent à donner un sens au monde dans lequel il évolue. C'est sur eux que repose sa conception du monde. L'image de la création et de l'apparition d'un principe malfaisant dans cet univers mythique nous en donne une idée frappante. Un héros légendaire, animal et dieu tout à la fois, a entrepris de créer les choses et les hommes. Généralement, un autre héros contrecarre ses actes et leurs luttes se déroulent dans d'interminables péripéties. Parfois un être moins personnifié, aux contours moins définis, a fait une première

---

<sup>6</sup> Nous conservons volontairement le terme d'Homme primitif plutôt que celui de non-civilisé comme l'a fait récemment M. Van der Loew (*L'Homme primitif et la religion*, P.U.F.) On comprendra les raisons de ce choix dans la suite de l'exposé.

<sup>7</sup> Cette relation avec un objet servant de support est à l'origine de ce qu'on a appelé le fétichisme. Le primitif ne s'attache pas au fétiche, mais à la force qui est en lui ou en l'esprit qui l'habite.

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### Annexe

#### 2.2 L'HOMME PRIMITIF DEVANT LE SALUT

expérience créatrice qui a échoué<sup>8</sup>, et le héros mythique ne fait que reprendre à son compte cette entreprise audacieuse. Pendant longtemps, les hommes ainsi créés vivent heureux sans connaître la mort: il leur suffit de changer de peau lorsqu'ils vieillissent pour retrouver leur jeunesse. Il faut qu'une vieille femme, troublée pendant son bain dans la rivière, laisse des jeunes gens cacher la peau qu'elle a déposée sur le bord de la rive, et, vexée de cet affront, reprenne son ancienne peau au lieu de la nouvelle, pour que tout soit compromis. Elle meurt et, depuis lors, tous les hommes sont, eux aussi, soumis à la mort.

Un autre mythe non moins significatif est celui de la destinée de l'Âme. Malgré l'aventure précédente, la mort n'est pas pour le primitif un événement grave. Elle n'est qu'un passage. La limite séparant les défunts des vivants est difficile à définir: les ancêtres morts reviennent souvent sur terre sous la formes d'esprits habitant les animaux, les plantes ou les pierres; et les vivants peuvent en rêve se mêler aux morts. Le corps est-il l'enveloppe de l'âme qui se libère pour continuer son chemin au delà de la mort? L'âme disparaît-elle en même temps que le corps et le souffle pour laisser survivre le « petit homme » qui existe à l'intérieur de chaque homme<sup>9</sup> et qui est sa vraie personne? Qui le sait exactement? En tout cas, c'est l'ombre du vivant et non le vivant lui-même qui descend chez les morts, et c'est l'ombre du mort qui revient sur la terre. Chacun poursuit son chemin sans que ces changements successifs ne le troublent. Il n'y a pas d'interruption dans le déroulement du destin d'un primitif.

La mort reste malgré tout une épreuve. Il importe de s'y préparer. Lorsque l'homme a acquis durant sa vie assez de force vitale, lorsqu'il a été puissant et considéré, il est reçu par ses ancêtres avec bienveillance. Il vit avec eux sous la terre dans un séjour heureux, tout proche de la société des vivants et qui en est le reflet; la même organisation se retrouve dans l'une et l'autre. Pour que le mort puisse poursuivre sa route, les vivants doivent garder sa mémoire. Ce sont alors de longues pérégrinations au cours desquelles il se transforme progressivement en un esprit puissant dont le pouvoir pourra être utilisé sur la terre. Un jour cependant il mourra pour la deuxième fois et disparaîtra définitivement dans un monde inconnu où il se changera en fourmi blanche<sup>10</sup>. Le chemin de l'âme est achevé et elle disparaît absorbée dans l'inconnu, dans le néant, dans l'oubli. Elle peut aussi reparaître sous une autre forme sans même qu'on le sache. Dans le domaine spirituel, le primitif est pris dans un cycle dont l'oubli est la seule évasion.

Le pouvoir libérateur des Mythes ?

Le mythe donne un sens à la vie et à la destinée du primitif. Il a aussi une fonction sociale et morale et il est un soutien pour l'action. Est-il si différent, pour le primitif, de ces valeurs que nous appelons: Progrès, Liberté, Force...? Combien d'Européens attribuent un pouvoir magique à des images sacrées, à des médailles, à des « porte-bonheur » de toutes sortes, sans faire attention à ce qu'ils représentent vraiment. Les primitifs sont souvent moins dupes de leurs fétiches. L'homme moderne trouve ailleurs sa supériorité. En dehors de la magie et de la croyance aux mythes, il possède d'autres appuis pour l'action dans le raisonnement et la déduction logique, alors que le primitif se repose entièrement sur eux. De là l'efficacité plus grande de l'Européen dans la vie courante, même lorsque ses pratiques religieuses ne sont que des pantomimes absentes d'une foi pour les justifier.

Le mythe n'est pas seulement vision, il est vie. L'interprétation entre le mythe et la vie est de tous les instants. Toute l'aspiration du primitif est une montée vers ce monde où les êtres sont libérés de leurs attaches matérielles. Toute l'organisation sociale, le pouvoir temporel, les sociétés secrètes sont dominées par les croyances mythiques et maintenues grâce à elles dans leur ligne traditionnelle. L'éducation a pour but principal d'apprendre aux jeunes gens à acquérir la force qui leur permettra d'agir efficacement dans la vie. Il existe même, en Mélanésie, un organisme social et religieux d'une forme spéciale dans laquelle les hommes par étapes successives, en gravissant les échelons d'une hiérarchie, se détachent des asservissements habituels grâce à l'acquisition d'une part de plus en plus grande de force vitale. Lorsqu'ils arrivent à un certain niveau, il n'existe plus de degrés, plus de points de repère dans leur progression

---

<sup>8</sup> Amérique, Afrique.

<sup>9</sup> Tempels, *La Philosophie Bantoue*.

<sup>10</sup> Mythes mélanésiens, cités par Codrington (*The Melanesians*).

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 2.3 L'HOMME PRIMITIF DEVANT LE SALUT

. « Me Wot », disent les Mélanésien : « Il a émergé » Il a acquis une part de liberté qui le place au-dessus des autres. Grâce à elle, il continuera à progresser dans le séjour des morts<sup>11</sup>.

Les morts reprocheront bien au nouvel arrivant d'avoir abandonné sa femme ou de n'avoir pas payé ses dettes. Mais cela sera moins important pour lui que d'avoir acquis de la force vitale. Son attitude dans la société des vivants le juge moins que son aspiration religieuse et le respect des règles morales n'est rien en soi-même. C'est la possession de la force vitale qui est l'essentiel. L'émergence du primitif reste elle-même mythique. Il peut, dans son clan, devenir une exception, être « le grand homme » qui n'est plus astreint à certaines règles, mais il n'aura aucune emprise sur la transformation des structures sociales figées qui pèsent sur le groupe. Cette évasion n'avance en aucune façon la marche vers une libération du groupe humain dans son ensemble.

L'organisme social et religieux dont nous parlons a encore une autre fonction. C'est le lieu de la communion. Le primitif a le sens de la communion et de la participation. Dans les repas rituels les hommes sont unis par le partage d'une nourriture commune. Absorber ensemble la chair d'un animal sacré, en donner une part aux morts qui viendront la chercher sous forme de rats, est le signe de l'union entre tous les hommes qui sont attachés aux mêmes croyances, qui sont liés inconsciemment par une communauté de destin<sup>12</sup>.

Unis aux morts et aux vivants qui ne forment au fond qu'une seule société, participant à la nature par le culte et les croyances, le primitif ne se distingue pas du monde. Il n'a pas une conscience claire de son existence en tant que personne, et M. Leenhardt l'appelle, à juste titre, un personnage<sup>13</sup>. Homme religieux par excellence, dans le sens où il est relié au monde supranaturel, il ne peut cependant atteindre à une vraie liberté sans s'être d'abord découvert lui-même. Sans conscience de soi, sa participation reste sur un plan inférieur sans atteindre l'esprit. S'il « émerge » s'il meurt une deuxième fois au séjour des morts, il disparaît et la force qui l'animait se trouve libérée. Le personnage qu'il constituait est simplement effacé de la scène.

#### Les Mythes et le mystère ultime

Malgré le mythe, le primitif reste devant un mystère qui garde toute sa profondeur. Le mythe lui a permis d'en éviter le poids dans la vie de chaque jour, mais il en garde plus ou moins consciemment la hantise. À chaque fois qu'il se repose sur le mythe, il élude la question fondamentale et ne la résout pas.

Dans certaines régions, ce mystère se manifeste à lui seulement dans les phénomènes de la nature qui s'imposent à lui. Les Néo-Calédoniens rendaient anciennement un culte à la montagne avant de s'adresser aux esprits des morts et aux dieux<sup>14</sup>. En Afrique, où des réminiscences très anciennes (antérieures certainement aux influences des missions chrétiennes et de l'islamisme) semblent dominer les croyances des Noirs, apparaît la notion d'un être inconnaissable et souvent inaccessible même par la prière. Un représentant d'une population très archaïque m'ayant servi d'informateur dans une région du Soudan<sup>15</sup> vivait dans la crainte de « Ciel-Tonnerre », qu'il distinguait complètement des dieux et des ancêtres auxquels il offrait des sacrifices. Ceux-ci, disait-il, pouvaient intervenir auprès de lui, mais aucun homme ne pouvait lui adresser directement une demande, parce que personne ne le connaissait. Dans des groupes plus évolués existe un véritable panthéon dont ce Dieu Suprême est le couronnement. Le culte qu'on peut lui rendre est beaucoup plus dépouillé

---

11 Le Suqe des Nouvelles-Hébrides (cités par Codrington, *The Melanesians*, et par Deacon, Layard).

12 Nous ne pouvons introduire les notions relatives au Totémisme, qui nous entraîneraient dans de trop longues explications.

13 Leenhardt, *Do Kamo*, édition Gallimard

14 Leenhardt, *Les Gens de la Grande-Terre*, édition Gallimard.

15 Fali du Nord-Cameroun, *Ciel-Tonnerre=Fata Turu* (description de cette scène dans le *Journal de la Société des Africanistes*, 1938).

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

#### 2.4 L'HOMME PRIMITIF DEVANT LE SALUT

que celui rendu aux autres divinités. De proche en proche, c'est à lui qu'on remonte pour expliquer l'origine des êtres et du monde tout entier. Cette poésie des Aschanti, dite en l'honneur d'un mandataire de cet être supérieur, en donne une idée.

Le fleuve traverse le chemin  
Le chemin traverse le courant  
Lequel des deux est le plus ancien ?  
N'avons-nous pas coupé un chemin pour aller rencontrer ce courant ?  
Le courant a son origine loin dans le temps  
Il a son origine dans le créateur  
Il a créé les choses  
Pur, Pur Tano<sup>16</sup>.

Et Tano lui-même n'est qu'un fils de Nyam-bé qui est vraiment le principe premier. On voit que nous sommes loin du fétichisme élémentaire auquel croyaient avoir affaire (et croient encore malheureusement) beaucoup d'Européens ayant vécu en Afrique. Mais ces croyances nous font voir le primitif entièrement démuni devant le mystère. Elles nous montrent que ses mythes sont relatifs, qu'ils ont une fonction de protection et de stimulant pour l'action. S'il les dépasse pour remonter aux origines, il ne découvre aucune relation possible avec un Dieu, même s'il le pressent. Si par des intermédiaires divers l'homme peut se tourner vers un Dieu, on ne peut imaginer en revanche aucun mouvement de ce Dieu vers l'homme.

#### Le Mystère du Salut

La civilisation occidentale apprend au primitif à distinguer, à séparer les objets et les hommes. Il connaissait les âmes et les esprits, mais il lui reste à faire une découverte capitale qui va bouleverser tout son comportement, celle de son corps. Individualisé par cet aspect matériel de sa personne, il se trouve alors entièrement déséquilibré dans ses croyances. Le doute s'introduit dans son esprit et il perd jusqu'au goût de la vie. La rupture peut être assez brutale pour le conduire parfois jusqu'au suicide<sup>17</sup>.

Mais seule cette crise pourra lui permettre de découvrir un autre univers. Privé de ses appuis spirituels, le mythe lui apparaît comme une impasse ; ses gestes religieux deviennent vains ; le poids du mystère lui est insupportable. C'est dans ces perspectives nouvelles que le christianisme peut se présenter à lui. Participant plus intimement qu'un civilisé à la création, sans y distinguer le bien et le mal, il était incapable d'entrevoir la Rédemption. Maintenant, dans son dénuement spirituel, il prend conscience du mal qui a pesé sur lui. Non qu'il reconnaisse tellement ses fautes d'un point de vue moral. Il découvre le principe mauvais auquel il a été soumis sans s'en rendre compte. Les sacrifices humains, le cannibalisme, les vengeances magiques ou d'autres pratiques, lui apparaissent comme des signes de ce mal profond. Au contact de la civilisation, le primitif devient un être souffrant et déchiré.

La civilisation ne doit pas apporter d'abord au primitif une manière de penser et une morale. Tel qu'il est dans sa nature religieuse, il a besoin d'une foi dont tout le reste va découler. Il était auparavant engagé par le Totem dans la solidarité vitale de son groupe ; il se trouve maintenant en face d'une aventure nouvelle et sans limites. S'il s'y engage, ce doit être en pleine liberté.

P.C.L.

Extrait de : Jeunesse de l'Église, no 7, Délivrance de l'Homme, édition Petit-Clamart, Seine, 1947, p. 156-162.

---

<sup>16</sup> Cité en anglais par Rattray : Ashanti, p. 89 in Herzkowitz, *An African Kingdom*.

<sup>17</sup> Leenhardt, *Les Gens de la Grande Terre*, édition Gallimard et *Le Catéchumène*, Société des Missions évangéliques, Paris.

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

### 3.1 HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION I : ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### Bibliographie

#### A. Paléolithique

Chamanisme : M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*  
A. Métraux, *Religions et magies indiennes*  
S.M. Shirokogorov, *Social organization of the Northern Tungus*  
U. Harva, *Les représentations des peuples altaïques*

Art des cavernes : Bundi, Breuil, etc. *L'Âge de Pierre*, collection Art dans le monde

Totémisme : Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*  
H. Trilles, *Le Totémisme chez les Fan*  
H. Baumann et D. Westermann, *Les Peuples et Civilisations de l'Afrique*

Australiens : A.E. Elkin, *Australian Aborigines*  
W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*  
C.P. Mountford, *Mythes et rites des aborigènes d'Australie centrale*  
E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la religion*

#### B. Néolithique

Initiation : M. Eliade, *Naissances mystiques*  
D. Zahan, *Les Sociétés d'initiation Bambara*  
P. Joset, *Les Sociétés secrètes d'hommes-léopards en Afrique*  
A.L. Richards, *Chisungu. A girl initiation ... in Rhodesia*

Animisme : E.B. Tylor, *Primitive Culture*  
J.C. Froelich, *Animismes*  
A.E. Jensen, *Mythes et Cultes chez les peuples primitifs*

Magie et sorcellerie :  
*Le monde du sorcier* (Sources orientales, no 7)  
M. Mauss, dans *Sociologie et Anthropologie*, (Recueil par Lévi-Strauss)  
H. Webster, *La magie dans les sociétés primitives*  
En collaboration : *Les religions africaines traditionnelles*  
C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*  
E.E. Evans Pritchard, *Witchcraft among the Azande*

Grande déesse : Przulusky, *La Grande déesse*  
E.O. James, *Le culte de la déesse-mère*  
E. Harding, *Les mystères de la femme*  
J. Van Baal, *Dema*

Sociétés particulières :  
J. Middleton, *Lugbara Religion*  
D. Paulme, *Une société de la Côte d'Ivoire*  
G. Parrinder, *La Religion en Afrique Occidentale*

# HISTOIRE DES RELIGIONS

## I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Annexe

## 3.2 HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION I : ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

### Bibliographie

#### C. Chalcolithique

Peuples pasteurs : C.G. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Soudan*  
E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*  
D.J. Stenning, *Savannah nomads* (Nigeria)  
I. Lewis, *A Pastoral Democracy* (Somali)  
H. LHote, *Touaregs du Hoggar*  
H. LHote, *Fresques du Tassili*  
F. Barth, *Nomads of South Persia*

Royauté sacrée : En collaboration, *Royal Kinship*

Aire euro-afro-asiatique antérieure au Bronze :  
G. Childe, *Orient Préhistorique*

#### D. Bronze Ancien

Sumer : H. Schmökel, *Sumer*  
S.N. Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*  
Coll. Skira, *Sumer*  
Sources orientales I, *La Naissance du monde*  
J. B. Pritchard, *ANET*

Égypte : J. Vandier, *La religion égyptienne*  
S. Morenz, *La religion égyptienne*  
H. Frankfort, *La royauté et les dieux*  
A. Erman, *La religion des Égyptiens*  
J. Pirenne, *La religion et la morale de l'Égypte ancienne*

#### E. Bronze Moyen

E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*  
E. Dhorme, *Choix de textes assyro-babyloniens*  
S. Moscati, *Histoire et Civilisation des peuples sémitiques*  
M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*

#### F. Bronze Récent

C. Picart, *Les Religions préhelléniques*  
G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-européens*  
G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinius*  
G. Dumézil, *La fonction guerrière chez les Indo-européens*  
L. Palmer, *Minoans and Mycenaeans*  
T.B.L. Webster, *La Grèce de Mycènes à Homère*  
H. Cazelles, articles *Patriarches et Moïse* dans DBS

## HISTOIRE DES RELIGIONS

### I ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### Annexe

### 3.3 HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION I : ÉPOQUE PRÉCLASSIQUE

#### Bibliographie

#### Philosophie de la Religion : Théories scientifiques des religions primitives

- E. Durkheim, *Formes élémentaires de la religion*
- L. Lévy-Bruhl, *Mentalité primitive*
- E.B. Tylor, *Primitive Culture*
- J.G. Frazer, *Le Rameau d'Or*
- W. Schmidt, *Origine et Évolution de la religion*
- A. E. Jensen, *Mythes et Cultes chez les Peuples primitifs*
- M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*
- E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitives religion*
- P. Radin, *L'Homme primitif et la Religion*
- S. Freud, *Totem et Tabou*
- S. Freud, *Moïse et le Monothéisme*
- S. Freud, *Avenir d'une illusion*
- C. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*
- C. Jung, *Psychologie et Religion*
- J. Goetz, dans *Histoire de la Religion de Brillant et Aigrain*, t.I.
- C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*
- C. Lévi-Strauss, *Mythologiques : Le Crû et le Cuit, du Miel aux Cendres*
- B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*