

**Émile Durkheim (1912)**

**LES FORMES  
ÉLÉMENTAIRES  
DE LA VIE RELIGIEUSE**

**Le système totémique en Australie**

**Livre I : Questions préliminaires**

**Livre 1er de 3**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)  
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

La présente édition électronique a été réalisée à partir du livre suivant :

ÉMILE DURKHEIM (1912), **LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE.  
LE SYSTÈME TOTÉMIQUE EN AUSTRALIE.**

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001  
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 15 février 2002 à Chicoutimi, Québec.



# Table des matières

. ↵

Carte ethnographique de l'Australie

**INTRODUCTION :** [OBJET DE LA RECHERCHE. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance](#)

- I. - [Objet principal du livre](#): analyse de la religion la plus simple qui soit connue, en vue de déterminer les formes élémentaires de la vie religieuse. - Pourquoi elles sont plus faciles à atteindre et à expliquer à travers les religions primitives.
- II. - [Objet secondaire de la recherche](#) : genèse des notions fondamentales de la pensée ou catégories. - Raisons de croire qu'elles ont une origine religieuse et, par suite, sociale. - Comment, de ce point de vue, on entrevoit un moyen de renouveler la théorie de la connaissance.

## **LIVRE I: [QUESTIONS PRÉLIMINAIRES](#)**

**CHAPITRE I :** [Définition du phénomène religieux et de la religion](#)

Utilité d'une définition préalable de la religion; méthode à suivre pour procéder à cette définition. - Pourquoi il convient d'examiner d'abord les définitions usuelles.

- I. - [La religion définie par le surnaturel et le mystérieux](#). - Critique : la notion du mystère n'est pas primitive
- II. - [La religion définie en fonction de l'idée de Dieu ou d'être spirituel](#). - Religions sans dieux. - Dans les religions déistes, rites qui n'impliquent aucune idée de divinité
- III. - [Recherche d'une définition positive](#). - Distinction des croyances et des rites. - Définition des croyances. - Première caractéristique : division bipartite des choses en sacrées et en profanes. - Caractères distinctifs de cette division. - Définition des rites en fonction des croyances, - Définition de la religion
- IV. - [Nécessité d'une autre caractéristique pour distinguer la magie de la religion](#). - L'idée d'Église. - Les religions individuelles excluent-elles l'idée d'Église ?

## CHAPITRE II : Les principales conceptions de la religion élémentaire

### I. - L'animisme

Distinction de l'animisme et du naturisme

- I. - Les trois thèses de l'animisme : 1° Genèse de l'idée d'âme; 2° Formation de l'idée d'esprit ; 3° Transformation du culte des esprits en culte de la nature
- II. - Critique de la première thèse. - Distinction de l'idée d'âme et de l'idée double. - Le rêve ne rend pas compte de l'idée d'âme
- III. - Critique de la seconde thèse. - La mort n'explique pas la transformation de l'âme en esprit. -Le culte des âmes des morts n'est pas primitif .
- IV. - Critique de la troisième thèse. - L'instinct anthropomorphe. Critique qu'en a faite Spencer; réserves à ce sujet. Examen des faits par lesquels on croit prouver l'existence de cet instinct. - Différence entre l'âme et les esprits de la nature. L'anthropomorphisme religieux n'est pas primitif.
- V. Conclusion: l'animisme réduit la religion à n'être qu'un système d'hallucinations .

## CHAPITRE III : Les principales conceptions de la religion élémentaire (suite)

### II. - Le naturisme

Historique de la théorie

- I. - Exposé du naturisme d'après Max Müller
- II. - Si la religion a pour objet d'exprimer les forces naturelles, comme elle les exprime d'une manière erronée, on ne comprend pas qu'elle ait pu se maintenir. - Prétendue distinction entre la religion et la mythologie
- III. - Le naturisme n'explique pas la distinction des choses en sacrées et en profanes

## CHAPITRE IV Le totémisme comme religion élémentaire historique de la question, méthode pour la traiter

- I. - Histoire sommaire de la question du totémisme
- II. - Baisons de méthode pour lesquelles l'étude portera spécialement sur le totémisme australien. -De la place qui sera faite aux faits américains

## LIVRE II: LES CROYANCES ÉLÉMENTAIRES

### CHAPITRE I : Les croyances proprement totémiques

#### I. - Le totem comme nom et comme emblème

- I. - Définition du clan. - Le totem comme nom du clan. - Nature des choses qui servent de totems. - Manières dont est acquis le totem. - Les totems de phratries, de classes matrimoniales
- II. - Le totem comme emblème. - Dessins totémiques gravés ou sculptés sur les objets; tatoués ou dessinés sur les corps
- III. - Caractère sacré de l'emblème totémique. - Les churinga. - Le nurtunja. - Le waninga. - Caractère conventionnel des emblèmes totémiques

### CHAPITRE II : Les croyances proprement totémiques (*suite*)

#### II. - L'animal totémique et l'homme

- I. - Caractère sacré des animaux totémiques. - Interdiction de les manger, de les tuer, de cueillir les plantes totémiques  
Tempéraments divers apportés à ces interdictions. - Prohibitions de contact. - Le caractère sacré de l'animal est moins prononcé que celui de l'emblème
- II. - L'homme. - Sa parenté avec l'animal ou la plante totémique, - Mythes divers qui expliquent cette parenté. - Le caractère sacré de l'homme est plus apparent sur certains points de l'organisme: le sang, les cheveux, etc. - Comment ce caractère varie avec le sexe et l'âge. - Le totémisme n'est pas une zoolâtrie ni une phytolâtrie

### CHAPITRE III : Les croyances proprement totémiques (*suite*)

#### III. Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre

- I. - Les classifications des choses par clans, phratries, classes
- II. - Genèse de la notion de genre : les premières classifications de choses empruntent leurs cadres à la société. - Différences entre le sentiment des ressemblances et l'idée de genre. - Pourquoi celle-ci est d'origine sociale
- III. - Signification religieuse de ces classifications : toutes les choses classées dans un clan participent de la nature du totem et de son caractère sacré. - Le système cosmologique du totémisme. - Le totémisme comme religion tribale

## CHAPITRE IV : Les croyances proprement totémiques (*fin*)

### IV. - Le totem individuel et le totem sexuel

- I. - Le totem individuel comme prénom; son caractère sacré. - Le totem individuel comme emblème personnel. - Liens entre l'homme et son totem individuel. - Rapports avec le totem collectif
- II. - Les totems des groupes sexuels. - Ressemblances et différences avec les totems collectifs et individuels. - Leur caractère tribal

## CHAPITRE V : Origines de ces croyances

### I. - Examen critique des théories

- I. - Théories qui dérivent le totémisme d'une religion antérieure : du culte des ancêtres (Wilken et Tylor) du culte de la nature (Jevons). - Critique de ces théories
- II. - Théories qui dérivent le totémisme collectif du totémisme individuel. - Origines attribuées par ces théories au totem individuel (Frazer, Boas, Hill Tout). - Invraisemblance de ces hypothèses. - Raisons qui démontrent l'antériorité du totem collectif
- III. - Théorie récente de Frazer : le totémisme *conceptionnel* et local. - Pétition de principe sur laquelle elle repose. - Le caractère religieux du totem est nié. - Le totémisme local n'est pas primitif
- IV. - Théorie de Lang : le totem ne serait qu'un nom. - Difficultés pour expliquer de ce point de vue le caractère religieux des pratiques totémiques
- V. - Toutes ces théories n'expliquent le totémisme qu'en postulant des notions religieuses qui lui seraient antérieures

## CHAPITRE VI : Origines de ces croyances (*suite*)

### II. - La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force

- I. - La notion de force ou principe totémique. - Son ubiquité. - Son caractère à la fois physique et moral
- II. - Conceptions analogues dans d'autres sociétés intérieures. - Les dieux à Samoa. - Le wakan des Sioux, l'orenda des Iroquois, le mana en Mélanésie. - Rapports de ces notions avec le totémisme. - L'Arùnkulta der, Arunta
- III. - Antériorité logique de la notion de force impersonnelle sur les différentes personnalités mythiques. - Théories récentes qui tendent à admettre cette antériorité
- IV. - La notion de force religieuse est le prototype de la notion de force en général

## CHAPITRE VII : Origines de ces croyances (*fin*)

### III. - Genèse de la notion de principe ou mana totémique

- I. - Le principe totémique est le clan, mais pensé sous des espèces sensibles
- II. - Raisons générales pour lesquelles la société est apte à éveiller la sensation du sacré et du divin. - La société comme puissance morale impérative; la notion d'autorité morale. - La société comme force qui élève l'individu au-dessus de lui-même. - Faits qui prouvent que la société crée du sacré
- III. - Baisons spéciales aux sociétés australiennes. - Les deux phases par lesquelles passe alternativement la vie de ces sociétés : dispersion, concentration. - Grande effervescence collective pendant les périodes de concentration. Exemples. - Comment l'idée religieuse est née de cette effervescence  
Pourquoi la force collective a été pensée sous les espèces du totem : c'est que le totem est l'emblème du clan. - Explication des principales croyances totémiques
- IV. - La religion n'est pas un produit de la crainte. - Elle exprime quelque chose de réel. - Son idéalisme essentiel. - Cet idéalisme est un caractère général de la mentalité collective. - Explication de l'extériorité des forces religieuses par rapport à leurs substrats. - Du principe *la partie vaut le tout*
- V. - Origine de la notion d'emblème: l'embIématisme, condition nécessaire des représentations collectives. - Pourquoi le clan a emprunté ses emblèmes au règne animal et au règne végétal
- VI. - De l'aptitude du primitif à confondre les règnes et les classes que nous distinguons. - Origines de ces confusions. - Comment elles ont frayé la voie aux explications scientifiques. - Elles n'excluent pas la tendance à la distinction et à l'opposition

## CHAPITRE VIII : La notion d'âme

- I. - Analyse de l'idée d'âme dans les sociétés australiennes
- II. - Genèse de cette notion. - La doctrine de la réincarnation d'après Spencer et Gillen: elle implique que l'âme est une parcelle du principe totémique. - Examen des faits rapportés par StrehIow; ils confirment la nature totémique de l'âme
- III. - Généralité de la doctrine de la réincarnation. - Faits divers à l'appui de la genèse proposée
- IV. - L'antithèse de l'âme et du corps: ce qu'elle a d'objectif. - Rapports de l'âme individuelle et de l'âme collective. - L'idée d'âme n'est pas chronologiquement postérieure à l'idée de mana.
- V. - Hypothèse pour expliquer la croyance à la survie
- VI. - L'idée d'âme et l'idée de personne; éléments impersonnels de la personnalité

## CHAPITRE IX : LA NOTION D'ESPRITS ET DE DIEUX

- I. - Différence entre l'âme et l'esprit. - Les âmes des ancêtres mythiques sont des esprits, ayant des fonctions déterminées. - Rapports entre l'esprit ancestral, l'âme individuelle et le totem individuel. - Explication de ce dernier. - Sa signification sociologique
- II. - Les esprits de la magie
- III. - Les héros civilisateurs
- IV. - Les grands dieux. - Leur origine. - Leur rapport avec l'ensemble du système totémique. - Leur caractère tribal et international
- V. - Unité du système totémique

## LIVRE III : LES PRINCIPALES ATTITUDES RITUELLES

### CHAPITRE I : Le culte négatif et ses fonctions. les rites ascétiques

- I. - Le système des interdits. - Interdits magiques et religieux. Interdits entre choses sacrées d'espèces différentes. Interdits entre sacré et profane. - Ces derniers sont à la base du culte négatif. - Principaux types de ces interdits; leur réduction à deux types essentiels
- II. - L'observance des interdits modifie l'état religieux des individus. - Cas où cette efficacité est particulièrement apparente : les pratiques ascétiques. - Efficacité religieuse de la douleur. - Fonction sociale de l'ascétisme
- III. - Explication du système des interdits: antagonisme du sacré et du profane, contagiosité du sacré
- IV. - Causes de cette contagiosité. - Elle ne peut s'expliquer par les lois de l'association des idées. - Elle résulte de l'extériorité des forces religieuses par rapport à leurs substrats. Intérêt logique de cette propriété des forces religieuses

### CHAPITRE II : Le culte positif

#### 1. - Les éléments du sacrifice

La cérémonie de l'Intichiuma dans les tribus de l'Australie centrale. - Formes diverses qu'elle présente

- I. - Forme Arunta. - Deux phases. - Analyse de la première visite aux lieux saints, dispersion de poussière sacrée, effusions de sang, etc., pour assurer la reproduction de l'espèce totémique
- II. - Deuxième phase: consommation rituelle de la plante ou de l'animal totémique
- III. - Interprétation de la cérémonie complète. - Le second rite consiste en une communion alimentaire. - Raison de cette communion

- IV. - Les rites de la première phase consistent en oblations. - Analogies avec les oblations sacrificielles. - L'Intichiuma contient donc les deux éléments du sacrifice. - Intérêt de ces faits pour la théorie du sacrifice
- V. - De la prétendue absurdité des oblations sacrificielles. - Comment elles s'expliquent: dépendance des êtres sacrés par rapport à leurs fidèles. - Explication du cercle dans lequel paraît se mouvoir le sacrifice. - Origine de la périodicité des rites positifs

### CHAPITRE III : Le culte positif (*suite*)

#### II - Les rites mimétiques et le principe de causalité

- I. - Nature des rites mimétiques. - Exemples de cérémonies où ils sont employés pour assurer la fécondité de l'espèce
- II. - Ils reposent sur le principe : *le semblable produit le semblable*. - Examen de l'explication qu'en donne l'école anthropologique. - Raisons qui font qu'on imite l'animal ou la plante. - Raisons qui font attribuer à ces gestes une efficacité physique. - La foi. - En quel sens elle est fondée sur l'expérience. - Les principes de la magie sont nés dans la religion
- III. - Le principe précédent considéré comme un des premiers énoncés du principe de causalité. - Conditions sociales dont ce dernier dépend. - L'idée de force impersonnelle, de pouvoir, est d'origine sociale. - La nécessité du jugement causal expliquée par l'autorité inhérente aux impératifs sociaux

### CHAPITRE IV : Le culte positif (*suite*)

#### III. - Les rites représentatifs ou commémoratifs

- I. - Rites représentatifs avec efficacité physique. - Leurs rapports avec les cérémonies antérieurement décrites. - L'action qu'ils produisent est toute morale
- II. - Rites représentatifs sans efficacité physique. - Ils confirment les résultats précédents. - L'élément récréatif de la religion; son importance; ses raisons d'être. - La notion de fête.
- III. - Ambiguïté fonctionnelle des différentes cérémonies étudiées; elles se substituent les unes aux autres. - Comment cette ambiguïté confirme la théorie proposée.

### CHAPITRE V : Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion du sacré

Définition du rite piaculaire .

- I. - Les rites positifs du deuil. - Description de ces rites.
- II. - Comment ils s'expliquent. - Ils ne sont pas une manifestation de sentiments privés. - La méchanceté prêtée à l'âme du mort ne peut pas davantage en rendre compte. - Ils tiennent à l'état d'esprit dans lequel se trouve le groupe. - Analyse de cet état. -

Comment il prend fin par le deuil. - Changements parallèles dans la manière dont l'âme du mort est conçue.

- III. - Autres rites piaculaires : à la suite d'un deuil public, d'une récolte insuffisante, d'une sécheresse, d'une aurore astrale. - Rareté de ces rites en Australie. - Comment ils s'expliquent.
- IV. - Les deux formes du sacré: le pur et l'impur. - Leur antagonisme. - Leur parenté. - Ambiguïté de la notion du sacré. - Explication de cette ambiguïté. - Tous les rites présentent le même caractère .

## CONCLUSION

Dans quelle mesure les résultats obtenus peuvent être généralisés. .

- I. - La religion s'appuie sur une expérience bien fondée, mais non privilégiée. - Nécessité d'une science pour atteindre la réalité qui fonde cette expérience. - Quelle est cette réalité : les groupements humains. - Sens humain de la religion. - De l'objection qui oppose la société idéale et la société réelle. Comment s'expliquent, dans cette théorie, l'individualisme et le cosmopolitisme religieux .
- II. - Ce qu'il y a d'éternel dans la religion. - Du conflit entre la religion et la science; il porte uniquement sur la fonction spéculative de la religion. - Ce que cette fonction paraît appelée à devenir .
- III. - Comment la société peut-elle être une source de pensée logique, c'est-à-dire conceptuelle ? Définition du concept : ne se confond pas avec l'idée générale ; se caractérise par son impersonnalité, sa communicabilité. - Il a une origine collective. - L'analyse de son contenu témoigne dans le même sens. - Les représentations collectives comme notions-types auxquelles les individus participent. - De l'objection d'après laquelle elles ne seraient impersonnelles qu'à condition d'être vraies, - La pensée conceptuelle est contemporaine de l'humanité.
- IV. - Comment les catégories expriment des choses sociales. - La catégorie par excellence est le concept de totalité qui ne peut être suggéré que par la société. - Pourquoi les relations qu'expriment les catégories ne pouvaient devenir conscientes que dans la société. - La société n'est pas un être alogique. - Comment les catégories tendent à se détacher des groupements géographiques déterminés

Unité de la science, d'une part, de la morale et de la religion de l'autre. - Comment la société rend compte de cette unité. - Explication du rôle attribué à la société : sa puissance créatrice. - Répercussions de la sociologie sur la science de l'homme.



# INTRODUCTION

---

## OBJET DE LA RECHERCHE

### Sociologie religieuse et théorie de la connaissance

#### I

. ↵

Nous nous proposons d'étudier dans ce livre la religion la plus primitive et la plus simple qui soit actuellement connue, d'en faire l'analyse et d'en tenter l'explication. Nous disons d'un système religieux qu'il est le plus primitif qu'il nous soit donné d'observer quand il remplit les deux conditions suivantes : en premier lieu, il faut qu'il se rencontre dans des sociétés dont l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité<sup>1</sup> ; il faut de plus qu'il soit possible de l'expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure.

Ce système, nous nous efforcerons d'en décrire l'économie avec l'exactitude et la fidélité que pourraient y mettre un ethnographe ou un historien. Mais là ne se bornera pas notre tâche. La sociologie se pose d'autres problèmes que l'histoire ou que l'ethnographie. Elle ne cherche pas à connaître les formes périmées de la civilisation dans le seul but de les connaître et de les reconstituer. Mais, comme toute science positive, elle a, avant tout, pour objet d'expliquer une réalité actuelle, proche de nous, capable, par suite, d'affecter nos idées et nos actes : cette réalité, c'est l'homme et, plus spécialement l'homme d'aujourd'hui, car il n'en est pas que nous soyons plus intéressés à bien connaître. Nous n'étudierons donc pas la religion très archaïque dont il va être question pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités. Si nous l'avons prise comme objet de notre recherche, c'est qu'elle nous a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité.

Mais cette proposition ne va pas sans soulever de vives objections. On trouve étrange que, pour arriver à connaître l'humanité présente, il faille commencer par s'en détourner pour se transporter aux débuts de l'histoire. Cette manière de procéder apparaît comme particulièrement paradoxale dans la question qui nous occupe. Les religions passent, en effet, pour

---

<sup>1</sup> Dans le même sens, nous dirons de ces sociétés qu'elles sont primitives et nous appellerons primitif l'homme de ces sociétés. L'expression, sans doute, manque de précision, mais elle est difficilement évitable et, d'ailleurs, quand on a pris soin d'en déterminer la signification elle est sans inconvénients.

avoir une valeur et une dignité inégales ; on dit généralement qu'elles ne contiennent pas toutes la même part de vérité. Il semble donc qu'on ne puisse comparer les formes les plus hautes de la pensée religieuse aux plus basses sans rabaisser les premières au niveau des secondes. Admettre que les cultes grossiers des tribus australiennes peuvent nous aider à comprendre le christianisme, par exemple, n'est-ce pas supposer que celui-ci procède de la même mentalité, c'est-à-dire qu'il est fait des mêmes superstitions et repose sur les mêmes erreurs ? Voilà comment l'importance théorique, qui a été parfois attribuée aux religions primitives, a pu passer pour l'indice d'une irréligiosité systématique qui, en préjugant les résultats de la recherche, les viciait par avance.

Nous n'avons pas à rechercher ici s'il s'est réellement rencontré des savants qui ont mérité ce reproche et qui ont fait de l'histoire et de l'ethnographie religieuse une machine de guerre contre la religion. En tout cas, tel ne saurait être le point de vue d'un sociologue. C'est, en effet, un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher. Quand donc nous abordons l'étude des religions primitives, c'est avec l'assurance qu'elles tiennent au réel et qu'elles l'expriment; on verra ce principe revenir sans cesse au cours des analyses et des discussions qui vont suivre, et ce que nous reprocherons aux écoles dont nous nous séparerons, c'est précisément de l'avoir méconnu. Sans doute, quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais, sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir.

Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine. Sans doute, il n'est pas impossible de les disposer suivant un ordre hiérarchique. Les unes peuvent être dites supérieures aux autres en ce sens qu'elles mettent en jeu des fonctions mentales plus élevées, qu'elles sont plus riches d'idées et de sentiments, qu'il y entre plus de concepts, moins de sensations et d'images, et que la systématisation en est plus savante. Mais, si réelles que soient cette complexité plus grande et cette plus haute idéalité elles ne suffisent pas à ranger les religions correspondantes en des genres séparés. Toutes sont également des religions, comme tous les êtres vivants sont également des vivants, depuis les plus humbles plantes jusqu'à l'homme. Si donc nous nous adressons aux religions primitives, ce n'est pas avec l'arrière-pensée de déprécier la religion d'une manière générale ; car ces religions-là ne sont pas moins respectables que les autres. Elles répondent aux mêmes nécessités, elles jouent le même rôle, elles dépendent des mêmes causes; elles peuvent donc tout aussi bien servir à manifester la nature de la vie religieuse et, par conséquent, à résoudre le problème que nous désirons traiter.

Mais pourquoi leur accorder une sorte de prérogative ? Pourquoi les choisir de préférence à toutes autres comme objet de notre étude ? - C'est uniquement pour des raisons de méthode.

Tout d'abord, nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu'en suivant dans l'histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. L'histoire est, en effet, la seule méthode d'analyse explicative qu'il soit possible de leur appliquer. Seule, elle nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs, puisqu'elle

nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'autre part, en situant chacun d'eux dans l'ensemble de circonstances où il a pris naissance, elle nous met en mains le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps - qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique, d'un régime économique - il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée, comment elle est devenue ce qu'elle est au moment considéré. Or, on conçoit sans peine de quelle importance est, pour cette série d'explications progressives, la détermination du point de départ auquel elles sont suspendues. C'était un principe cartésien que, dans la chaîne des vérités scientifiques, le premier anneau joue un rôle prépondérant. Certes, il ne saurait être question de placer à la base de la science des religions une notion élaborée à la manière cartésienne, c'est-à-dire un concept logique, un pur possible, construit par les seules forces de l'esprit. Ce qu'il nous faut trouver, c'est une réalité concrète que, seule, l'observation historique et ethnographique peut nous révéler. Mais si cette conception cardinale doit être obtenue par des procédés différents, il reste vrai qu'elle est appelée à avoir, sur toute la suite des propositions qu'établit la science, une influence considérable. L'évolution biologique a été conçue tout autrement à partir du moment où l'on a su qu'il existait des êtres monocellulaires. De même, le détail des faits religieux est expliqué différemment, suivant qu'on met à l'origine de l'évolution le naturisme, l'animisme ou telle autre forme religieuse. Même les savants les plus spécialisés, s'ils n'entendent pas se borner à une tâche de pure érudition, s'ils veulent essayer de se rendre compte des faits qu'ils analysent, sont obligés de choisir telle ou telle de ces hypothèses et de s'en inspirer. Qu'ils le veuillent ou non, les questions qu'ils se posent prennent nécessairement la forme suivante : comment le naturisme ou l'animisme ont-ils été déterminés à prendre, ici ou là, tel aspect particulier, à s'enrichir ou à s'appauvrir de telle ou telle façon ? Puisque donc on ne peut éviter de prendre un parti sur ce problème initial et puisque la solution qu'on en donne est destinée à affecter l'ensemble de la science, il convient de l'aborder de front; c'est ce que nous nous proposons de faire.

D'ailleurs, en dehors même de ces répercussions indirectes, l'étude des religions primitives a, par elle-même, un intérêt immédiat qui est de première importance.

Si, en effet, il est utile de savoir en quoi consiste telle ou telle religion particulière, il importe davantage encore de rechercher ce que c'est que la religion d'une manière générale. C'est ce problème qui, de tout temps, a tenté la curiosité des philosophes, et non sans raison; car il intéresse l'humanité tout entière. Malheureusement, la méthode qu'ils emploient d'ordinaire pour le résoudre est purement dialectique : ils se bornent à analyser l'idée qu'ils se font de la religion, sauf à illustrer les résultats de cette analyse mentale par des exemples empruntés aux religions qui réalisent le mieux leur idéal. Mais si cette méthode doit être abandonnée, le problème reste tout entier et le grand service qu'a rendu la philosophie est d'empêcher qu'il n'ait été prescrit par le dédain des érudits. Or il peut être repris par d'autres voies. Puisque toutes les religions sont comparables, puisqu'elles sont toutes des espèces d'un même genre, il y a nécessairement des éléments essentiels qui leur sont communs. Par là, nous n'entendons pas simplement parler des caractères extérieurs et visibles qu'elles présentent toutes également et qui permettent d'en donner, dès le début de la recherche, une définition provisoire; la découverte de ces signes apparents est relativement facile, car l'observation qu'elle exige n'a pas à dépasser la surface des choses. Mais ces ressemblances extérieures en supposent d'autres qui sont profondes. A la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu

revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. Ce sont ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de la *religion* en général.

Comment donc est-il possible d'arriver à les atteindre ? Ce n'est certainement pas en observant les religions complexes qui apparaissent dans la suite de l'histoire. Chacune d'elles est formée d'une telle variété d'éléments qu'il est bien difficile d'y distinguer le secondaire du principal et l'essentiel de l'accessoire. Que l'on considère des religions comme celles de l'Égypte, de l'Inde ou de l'antiquité classique ! C'est un enchevêtrement touffu de cultes multiples, variables avec les localités, avec les temples, avec les générations, les dynasties, les invasions, etc. Les superstitions populaires y sont mêlées aux dogmes les plus raffinés. Ni la pensée ni l'activité religieuse ne sont également réparties dans la masse des fidèles; suivant les hommes, les milieux, les circonstances, les croyances comme les rites sont ressentis de façons différentes. Ici, ce sont des prêtres, là, des moines, ailleurs, des laïcs ; il y a des mystiques et des rationalistes, des théologiens et des prophètes, etc. Dans ces conditions, il est difficile d'apercevoir ce qui est commun à tous. On peut bien trouver le moyen d'étudier utilement, à travers l'un ou l'autre de ces systèmes, tel ou tel fait particulier qui s'y trouve spécialement développé, comme le sacrifice ou le prophétisme, le monachisme ou les mystères; mais comment découvrir le fond commun de la vie religieuse sous la luxuriante végétation qui le recouvre ? Comment, sous le heurt des théologies, les variations des rituels, la multiplicité des groupements, la diversité des individus, retrouver les états fondamentaux, caractéristiques de la mentalité religieuse en général ?

Il en va tout autrement dans les sociétés inférieures. Le moindre développement des individualités, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise, d'une manière régulière, une uniformité intellectuelle et morale dont nous ne trouvons que de rares exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée. Toutes les consciences étant entraînées dans les mêmes remous, le type individuel se confond presque avec le type générique. En même temps que tout est uniforme, tout est simple. Rien n'est fruste comme ces mythes composés d'un seul et même thème qui se répète sans fin, comme ces rites qui sont faits d'un petit nombre de gestes recommencés à satiété. L'imagination populaire ou sacerdotale n'a encore eu ni le temps ni les moyens de raffiner et de transformer la matière première des idées et des pratiques religieuses ; celle-ci se montre donc à nu et s'offre d'elle-même à l'observation qui n'a qu'un moindre effort à faire pour la découvrir. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe ne sont pas encore venus cacher le principal <sup>1</sup>. Tout est réduit à l'indispensable, à ce sans quoi il ne saurait y avoir de religion. Mais l'indispensable, c'est aussi l'essentiel, c'est-à-dire ce qu'il nous importe avant tout de connaître,

Les civilisations primitives constituent donc des cas privilégiés, parce que ce sont des cas simples. Voilà pourquoi, dans tous les ordres de faits, les observations des ethnographes ont été souvent de véritables révélations qui ont rénové l'étude des institutions humaines. Par exemple, avant le milieu du XIXe siècle, on était convaincu que le père était l'élément essentiel de la famille; on ne concevait même pas qu'il pût y avoir une organisation familiale dont

---

<sup>1</sup> Ce n'est pas à dire, sans doute, que tout luxe fasse défaut aux cultes primitifs. Nous verrons, au contraire, qu'on trouve, dans toute religion, des croyances et des pratiques qui ne visent pas des fins étroitement utilitaires (liv. III, chap. IV, § 2). Mais ce luxe est indispensable à la vie religieuse; il tient à son essence même. D'ailleurs, il est beaucoup plus rudimentaire dans les religions inférieures que dans les autres, et c'est ce qui nous permettra d'en mieux déterminer la raison d'être.

le pouvoir paternel ne fût pas la clef de voûte. La découverte de Bachofen est venue renverser cette vieille conception. jusqu'à des temps tout récents, on considérait comme évident que les relations morales et juridiques qui constituent la parenté n'étaient qu'un autre aspect des relations physiologiques qui résultent de la communauté de descendance; Bachofen et ses successeurs, Mac Lennan, Morgan et bien d'autres, étaient encore placés sous l'influence de ce préjugé. Depuis que nous connaissons la nature du clan primitif, nous savons, au contraire, que la parenté ne saurait se définir par la consanguinité. Pour en revenir aux religions, la seule considération des formes religieuses qui nous sont le plus familières a fait croire pendant longtemps que la notion de dieu était caractéristique de tout ce qui est religieux. Or, la religion que nous étudions plus loin est, en grande partie, étrangère à toute idée de divinité ; les forces auxquelles s'adressent les rites y sont très différentes de celles qui tiennent la première place dans nos religions modernes, et pourtant elles nous aideront à mieux comprendre ces dernières. Rien donc n'est plus injuste que le dédain où trop d'historiens tiennent encore les travaux des ethnographes. Il est certain, au contraire, que l'ethnographie a très souvent déterminé, dans les différentes branches de la sociologie, les plus fécondes révolutions. C'est, d'ailleurs, pour la même raison que la découverte des êtres monocellulaires, dont nous parlions tout à l'heure, a transformé l'idée qu'on se faisait couramment de la vie. Comme, chez ces êtres très simples, la vie est réduite à ses traits essentiels, ceux-ci peuvent être plus difficilement méconnus.

Mais les religions primitives ne permettent pas seulement de dégager les éléments constitutifs de la religion ; elles ont aussi ce très grand avantage qu'elles en facilitent l'explication. Parce que les faits y sont plus simples, les rapports entre les faits y sont aussi plus apparents. Les raisons par lesquelles les hommes s'expliquent leurs actes n'ont pas encore été élaborées et dénaturées par une réflexion savante ; elles sont plus proches, plus parentes des mobiles qui ont réellement déterminé ces actes. Pour bien comprendre un délire et pour pouvoir lui appliquer le traitement le plus approprié, le médecin a besoin de savoir quel en a été le point de départ. Or cet événement est d'autant plus facile à discerner qu'ont peut observer ce délire à une période plus proche de ses débuts. Au contraire, plus on laisse à la maladie le temps de se développer, plus il se dérobe à l'observation ; c'est que, chemin faisant, toute sorte d'interprétations sont intervenues qui tendent à refouler dans l'inconscient l'état originel et à le remplacer par d'autres à travers lesquels il est parfois malaisé de retrouver le premier. Entre un délire systématisé et les impressions premières qui lui ont donné naissance, la distance est souvent considérable. Il en est de même pour la pensée religieuse. A mesure qu'elle progresse dans l'histoire, les causes qui l'ont appelée à l'existence, tout en restant toujours agissantes, ne sont plus aperçues qu'à travers un vaste système d'interprétations qui les déforment. Les mythologies populaires et les subtiles théologies ont fait leur oeuvre : elles ont superposé aux sentiments primitifs des sentiments très différents qui, tout en tenant aux premiers dont ils sont la forme élaborée, n'en laissent pourtant transpirer que très imparfaitement la nature véritable. La distance psychologique entre la cause et l'effet, entre la cause apparente et la cause effective, est devenue plus considérable et plus difficile à parcourir pour l'esprit. La suite de cet ouvrage sera une illustration et une vérification de cette remarque méthodologique. On y verra comment, dans les religions primitives, le fait religieux porte encore visible l'empreinte de ses origines : il nous eût été bien plus malaisé de les inférer d'après la seule considération des religions plus développées.

L'étude que nous entreprenons est donc une manière de reprendre, mais *dans des conditions nouvelles*, le vieux problème de l'origine des religions. Certes, si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister et il ne s'agit pas de trouver un biais qui nous permette de nous y transporter par la pensée. Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part. Aussi toutes les spéculations de ce

genre sont-elles justement discréditées ; elles ne peuvent consister qu'en constructions subjectives et arbitraires qui ne comportent de contrôle d'aucune sorte. Tout autre est le problème que nous nous posons. Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes, toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse. Or, pour les raisons qui viennent d'être exposées, ces causes sont d'autant plus facilement observables que les sociétés où on les observe sont moins compliquées. Voilà pourquoi nous cherchons à nous rapprocher des origines<sup>1</sup>. Ce n'est pas que nous entendions prêter aux religions inférieures des vertus particulières. Elles sont, au contraire, rudimentaires et grossières ; il ne saurait donc être question d'en faire des sortes de modèles que les religions ultérieures n'auraient eu qu'à reproduire. Mais leur grossièreté même les rend instructives ; car elles se trouvent constituer ainsi des expériences commodes où les faits et leurs relations sont plus faciles à apercevoir. Le physicien, pour découvrir les lois des phénomènes qu'il étudie, cherche à simplifier ces derniers, à les débarrasser de leurs caractères secondaires. Pour ce qui concerne les institutions, la nature fait spontanément des simplifications du même genre au début de l'histoire. Nous voulons seulement les mettre à profit. Et sans doute, nous ne pourrions atteindre par cette méthode que des faits très élémentaires. Quand nous en aurons rendu compte, dans la mesure où ce nous sera possible, les nouveautés de toute sorte qui se sont produites dans la suite de l'évolution ne seront pas expliquées pour cela. Mais si nous ne songeons pas à nier l'importance des problèmes qu'elles posent, nous estimons qu'ils gagnent à être traités à leur heure et qu'il y a intérêt à ne les aborder qu'après ceux dont nous allons entreprendre l'étude.

---

<sup>1</sup> On voit que nous donnons à ce mot d'origines, comme au mot de primitif, un sens tout relatif. Nous entendons par là non un commencement absolu, mais l'état social le plus simple qui soit actuellement connu, celui au delà duquel il ne nous est pas présentement possible de remonter. Quand nous parlerons des origines, des débuts de l'histoire ou de la pensée religieuse, c'est dans ce sens que ces expressions devront être entendues.

## II

↳

Mais notre recherche n'intéresse pas seulement la science des religions. Toute religion, en effet, a un côté par où elle dépasse le cercle des idées proprement religieuses et, par là, l'étude des phénomènes religieux fournit un moyen de renouveler des problèmes qui, jusqu'à présent, n'ont été débattus qu'entre philosophes.

On sait depuis longtemps que les premiers systèmes de représentations que l'homme s'est fait du monde et de lui-même sont d'origine religieuse. Il n'est pas de religion qui ne soit une cosmologie en même temps qu'une spéculation sur le divin. Si la philosophie et les sciences sont nées de la religion, c'est que la religion elle-même a commencé par tenir lieu de sciences et de philosophie. Mais ce qui a été moins remarqué, c'est qu'elle ne s'est pas bornée à enrichir d'un certain nombre d'idées un esprit humain préalablement formé; elle a contribué à le former lui-même. Les hommes ne lui ont pas dû seulement, pour une part notable, la matière de leurs connaissances, mais aussi la forme suivant laquelle ces connaissances sont élaborées.

Il existe, à la racine de nos jugements, un certain nombre de notions essentielles qui dominant toute notre vie intellectuelle; ce sont celles que les philosophes, depuis Aristote, appellent les catégories de l'entendement : notions de temps, d'espace<sup>1</sup>, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité, etc. Elles correspondent aux propriétés les plus universelles des choses. Elles sont comme les cadres solides qui enserment la pensée ; celle-ci ne paraît pas pouvoir s'en affranchir sans se détruire, car il ne semble pas que nous puissions penser des objets qui ne soient pas dans le temps ou dans l'espace, qui ne soient pas nombrables, etc. Les autres notions sont contingentes et mobiles ; nous concevons qu'elles puissent manquer à un homme, à une société, à une époque; celles-là nous paraissent presque inséparables du fonctionnement normal de l'esprit. Elles sont comme l'ossature de l'intelligence. Or, quand on analyse méthodiquement les croyances religieuses primitives, on rencontre naturellement sur son chemin les principales d'entre ces catégories. Elles sont nées dans la religion et de la religion; elles sont un produit de la pensée religieuse. C'est une constatation que nous aurons plusieurs fois à faire dans le cours de cet ouvrage.

Cette remarque a déjà quelque intérêt par elle-même; mais voici ce qui lui donne sa véritable portée.

La conclusion générale du livre qu'on va lire, c'est que la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes. Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi, des choses sociales, des produits de la pensée collective. Tout au moins - car,

---

<sup>1</sup> Nous disons du temps et de l'espace que ce sont des catégories parce qu'il n'y a aucune différence entre le rôle que jouent ces notions dans la vie intellectuelle et celui qui revient aux notions de genre ou de cause (v. sur ce point HAMELIN, Essai sur les éléments principaux de la représentation, p. 63, 76, Paris, Alcan, puis P.U.F.).

dans l'état actuel de nos connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse radicale et exclusive - il est légitime de supposer qu'elles sont riches en éléments sociaux.

C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut, dès à présent, entrevoir pour certaines d'entre elles. Qu'on essaie, par exemple, de se représenter ce que serait la notion du temps, abstraction faite des procédés par lesquels nous le divisons, le mesurons, l'exprimons au moyen de signes objectifs, un temps qui ne serait pas une succession d'années, de mois, de semaines, de jours, d'heures! Ce serait quelque chose d'à peu près impensable. Nous ne pouvons concevoir le temps qu'à condition d'y distinguer des moments différents. Or quelle est l'origine de cette différenciation ? Sans doute, les états de conscience que nous avons déjà éprouvés peuvent se reproduire en nous, dans l'ordre même où ils se sont primitivement déroulés ; et ainsi des portions de notre passé nous redeviennent présentes, tout en se distinguant spontanément du présent. Mais, si importante que soit cette distinction pour notre expérience privée, il s'en faut qu'elle suffise à constituer la notion ou catégorie de temps. Celle-ci ne consiste pas simplement dans une commémoration, partielle ou intégrale, de notre vie écoulée. C'est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. C'est comme un tableau illimité où toute la durée est étalée sous le regard de l'esprit et où tous les événements possibles peuvent être situés par rapport à des points de repères fixes et déterminés. Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. Cela seul suffit déjà à faire entrevoir qu'une telle organisation doit être collective. Et, en effet, l'observation établit que ces points de repère indispensables par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc., correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques <sup>1</sup>. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité. <sup>2</sup>

Il en est de même de l'espace. Comme l'a démontré Hamelin <sup>3</sup> l'espace n'est pas ce milieu vague et indéterminé qu'avait imaginé Kant : purement et absolument homogène, il ne servirait à rien et n'offrirait même pas de prise à la pensée. La représentation spatiale consiste essentiellement dans une première coordination introduite entre les données de l'expérience sensible. Mais cette coordination serait impossible si les parties de l'espace s'équivalaient qualitativement, si elles étaient réellement substituables les unes aux autres. Pour pouvoir disposer spatialement les choses, il faut pouvoir les situer différemment : mettre les unes à droite, les autres à gauche, celles-ci en haut, celles-là en bas, au nord ou au sud, à l'est ou à l'ouest, etc. etc., de même que, pour pouvoir disposer temporellement les états de la conscience, il faut pouvoir les localiser à des dates déterminées. C'est dire que l'espace ne saurait être lui-même si, tout comme le temps, il n'était divisé et différencié. Mais ces divisions, qui lui sont essentielles, d'où lui viennent-elles ? Par lui-même, il n'a ni droite ni gauche, ni haut ni bas, ni nord ni sud, etc. Toutes ces distinctions viennent évidemment de ce que des valeurs

<sup>1</sup> Voir à l'appui de cette assertion dans HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire religieuse* (Travaux de l'Année sociologique), le chapitre sur « La représentation du temps dans la religion » (Paris, Alcan).

<sup>2</sup> On voit par là toute la différence qu'il y a entre le complexus de sensations et d'images qui sert à nous orienter dans la durée, et la catégorie de temps. Les premières sont le résumé d'expériences individuelles qui ne sont valables que pour l'individu qui les a faites. Au contraire, ce qu'exprime la catégorie de temps, c'est un temps commun au groupe, c'est le temps social, si l'on peut ainsi parler. Elle est elle-même une véritable institution sociale. Aussi est-elle particulière à l'homme; l'animal n'a pas de représentation de ce genre.

Cette distinction entre la catégorie de temps et les sensations correspondantes pourrait être également faite à propos de l'espace, de la cause. Peut-être aiderait-elle à dissiper certaines confusions qui entretiennent les controverses dont ces questions sont l'objet. Nous reviendrons sur ce point dans la conclusion de cet ouvrage (§ 4).

<sup>3</sup> Op. cit., p. 75 et suiv.

affectives différentes ont été attribuées aux régions. Et comme tous les hommes d'une même civilisation se représentent l'espace de la même manière, il faut évidemment que ces valeurs affectives et les distinctions qui en dépendent leur soient également communes; ce qui implique presque nécessairement qu'elles sont d'origine sociale <sup>1</sup>.

Il y a, d'ailleurs, des cas où ce caractère social est rendu manifeste. Il existe des sociétés en Australie et dans l'Amérique du Nord où l'espace est conçu sous la forme d'un cercle immense, parce que le camp a lui-même une forme circulaire <sup>2</sup>, et le cercle spatial est exactement divisé comme le cercle tribal et à l'image de ce dernier. Il y a autant de régions distinguées qu'il y a de clans dans la tribu et c'est la place occupée par les clans à l'intérieur du campement qui détermine l'orientation des régions. Chaque région se définit par le totem du clan auquel elle est assignée. Chez les Zuñi, par exemple, le pueblo comprend sept quartiers; chacun de ces quartiers est un groupe de clans qui a eu son unité : selon toute probabilité, c'était primitivement un clan unique qui s'est ensuite subdivisé. Or l'espace comprend également sept régions et chacun de ces sept quartiers du monde est en relations intimes avec un quartier du pueblo, c'est-à-dire avec un groupe de clans. <sup>3</sup> « Ainsi, dit Cushing, une division est censée être en rapport avec le nord; une autre représente l'ouest, une autre le sud <sup>4</sup>, etc. » Chaque quartier du pueblo a sa couleur caractéristique qui le symbolise ; chaque région a la sienne qui est exactement celle du quartier correspondant. Au cours de l'histoire, le nombre des clans fondamentaux a varié; le nombre des régions de l'espace a varié de la même manière. Ainsi, l'organisation sociale a été le modèle de l'organisation spatiale qui est comme un décalque de la première. Il n'y a pas jusqu'à la distinction de la droite et de la gauche qui, loin d'être impliquée dans la nature de l'homme en général, ne soit très vraisemblablement le produit de représentations religieuses, partant collective <sup>5</sup>.

On trouvera plus loin des preuves analogues relatives aux notions de genre, de force, de personnalité, d'efficacité. On peut même se demander si la notion de contradiction ne dépend pas, elle aussi, de conditions sociales. Ce qui tend à le faire croire, c'est que l'empire qu'elle a exercé sur la pensée a varié suivant les temps et les sociétés. Le principe d'identité domine aujourd'hui la pensée scientifique; mais il y a de vastes systèmes de représentations qui ont joué dans l'histoire des idées un rôle considérable et où il est fréquemment méconnu : ce sont les mythologies, depuis les plus grossières jusqu'aux plus savantes <sup>6</sup>. Il y est, sans cesse, question d'êtres qui ont simultanément les attributs les plus contradictoires, qui sont à la fois uns et plusieurs, matériels et spirituels, qui peuvent se subdiviser indéfiniment sans rien perdre de ce qui les constitue; c'est, en mythologie, un axiome que la partie vaut le tout. Ces variations par lesquelles a passé dans l'histoire la règle qui semble gouverner notre logique

<sup>1</sup> Autrement, pour expliquer cet accord, il faudrait admettre que tous les individus, en vertu de leur constitution organico-psychique, sont spontanément affectés de la même manière par les différentes parties de l'espace : ce qui est d'autant plus invraisemblable que, par elles-mêmes, les différentes régions sont affectivement indifférentes. D'ailleurs les divisions de l'espace changent avec les sociétés ; c'est la preuve qu'elles ne sont pas fondées exclusivement dans la nature congénitale de l'homme.

<sup>2</sup> Voir DURKHEIM et MAUSS, De quelques formes primitives de classification in *Année sociol.*, VI, p. 47 et suiv.

<sup>3</sup> Ibid., p. 34 et suiv.

<sup>4</sup> Zuñi Creation Myths, in 13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology, p. 367 et suiv.

<sup>5</sup> V. HERTZ, La prééminence de la main droite. Étude de polarité religieuse, in *Rev. philos.*, décembre 1909. Sur cette même question des rapports entre la représentation de l'espace et la forme de la collectivité, voir dans BATZEL, *Politische Geographie*, le chapitre intitulé « Der Raum im Geist der Völker. »

<sup>6</sup> Nous n'entendons pas dire que la pensée mythologique l'ignore, mais qu'elle y déroge plus souvent et plus ouvertement que la pensée scientifique. Inversement, nous montrerons que la science ne peut pas ne pas le violer, tout en s'y conformant plus scrupuleusement que la religion. Entre la science et la religion, il n'y a, sous ce rapport comme sous bien d'autres, que des différences de degrés; mais s'il ne faut pas les exagérer, il importe de les noter, car elles sont significatives.

actuelle prouvent que, loin d'être inscrite de toute éternité dans la constitution mentale de l'homme, elle dépend, au moins en partie, de facteurs historiques, par conséquent sociaux. Nous ne savons pas exactement quels ils sont; mais nous pouvons présumer qu'ils existent. <sup>1</sup>

Cette hypothèse une fois admise, le problème de la connaissance se pose dans des termes nouveau.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. On se les représente comme autant de données simples, irréductibles, immanentes à l'esprit humain en vertu de sa constitution native. C'est pourquoi on dit d'elles qu'elles sont a priori. Pour les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction. <sup>2</sup>

Mais l'une et l'autre solution soulèvent de graves difficultés.

Adopte-t-on la thèse empiriste ? Alors, il faut retirer aux catégories toutes leurs propriétés caractéristiques. Elles se distinguent, en effet, de toutes les autres connaissances par leur universalité et leur nécessité. Elles sont les concepts les plus généraux qui soient puisqu'elles s'appliquent à tout le réel, et, de même qu'elles ne sont attachées à aucun objet particulier, elles sont indépendantes de tout sujet individuel : elles sont le lieu commun où se rencontrent tous les esprits. De plus, ils s'y rencontrent nécessairement ; car la raison, qui n'est autre chose que l'ensemble des catégories fondamentales, est investie d'une autorité à laquelle nous ne pouvons nous dérober à volonté. Quand nous essayons de nous insurger contre elle, de nous affranchir de quelques-unes de ces notions essentielles, nous nous heurtons à de vives résistances. Non seulement donc elles ne dépendent pas de nous, mais elles s'imposent à nous. - Or les données empiriques présentent des caractères diamétralement opposés. Une sensation, une image se rapportent toujours à un objet déterminé ou à une collection d'objets de ce genre et elle exprime l'état momentané d'une conscience particulière : elle est essentiellement individuelle et subjective. Aussi pouvons-nous disposer, avec une liberté relative, des représentations qui ont cette origine. Sans doute, quand nos sensations sont actuelles, elles s'imposent à nous *en fait*. Mais, *en droit*, nous restons maîtres de les concevoir autrement qu'elles ne sont, de nous les représenter comme se déroulant dans un ordre différent de celui où elles se sont produites. Vis-à-vis d'elles, rien ne nous lie, tant que des considérations d'un autre genre n'interviennent pas. Voilà donc deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence. Dans ces conditions, ramener la raison à l'expérience, c'est la faire évanouir; car c'est réduire l'universalité et la nécessité qui la caractérisent à n'être que de pures apparences, des illusions qui peuvent être pratiquement commodes, mais qui ne correspondent à rien dans les choses; c'est, par conséquent, refuser toute réalité objective à la vie logique que les catégories ont pour fonction de régler et d'organiser. L'empirisme classi-

---

<sup>1</sup> Cette hypothèse avait été déjà émise par les fondateurs de la Völkerpsychologie. On la trouve notamment indiquée dans un court article de WINDELBAND intitulé Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte, in Zeitsch. f. Völkerpsychologie, VIII, p. 166 et suiv. Cf. une note de STEINTHAL Sur le même sujet, *ibid.*, p. 178 et suiv.

<sup>2</sup> Même dans la théorie de Spencer, c'est avec l'expérience individuelle que sont construites les catégories. La seule différence qu'il y ait, sous ce rapport, entre l'empirisme ordinaire et l'empirisme évolutionniste, c'est que, suivant ce dernier, les résultats de l'expérience individuelle sont consolidés par l'hérédité. Mais cette consolidation ne leur ajoute rien d'essentiel; il n'entre dans leur composition aucun élément qui n'ait son origine dans l'expérience de l'individu. Aussi, dans cette théorie, la nécessité avec laquelle les catégories s'imposent actuellement à nous est-elle le produit d'une illusion, d'un préjugé superstitieux, fortement enraciné dans l'organisme, mais sans fondement dans la nature des choses.

que aboutit à l'irrationalisme; peut-être même est-ce par ce dernier nom qu'il conviendrait de le désigner.

Les aprioristes, malgré le sens ordinairement attaché aux étiquettes, sont plus respectueux des faits. Parce qu'ils n'admettent pas comme une vérité d'évidence que les catégories sont faites des mêmes éléments que nos représentations sensibles, ils ne sont pas obligés de les appauvrir systématiquement, de les vider de tout contenu réel, de les réduire à n'être que des artifices verbaux. Ils leur laissent, au contraire, tous leurs caractères spécifiques. Les aprioristes sont des rationalistes ; ils croient que le monde a un aspect logique que la raison exprime éminemment. Mais pour cela, il leur faut attribuer à l'esprit un certain pouvoir de dépasser l'expérience, d'ajouter à ce qui lui est immédiatement donné ; or, de ce pouvoir singulier, ils ne donnent ni explication ni justification. Car ce n'est pas l'expliquer que se borner à dire qu'il est inhérent à la nature de l'intelligence humaine. Encore faudrait-il faire entrevoir d'où nous tenons cette surprenante prérogative et comment nous pouvons voir, dans les choses, des rapports que le spectacle des choses ne saurait nous révéler. Dire que l'expérience elle-même n'est possible qu'à cette condition, c'est peut-être déplacer le problème ; ce n'est pas le résoudre. Car il s'agit précisément de savoir d'où vient que l'expérience ne se suffit pas, mais suppose des conditions qui lui sont extérieures et antérieures, et comment il se fait que ces conditions sont réalisées quand et comme il convient. Pour répondre à ces questions, on a parfois imaginé, par-dessus les raisons individuelles, une raison supérieure et parfaite dont les premières émaneraient et de qui elles tiendraient par une sorte de participation mystique, leur merveilleuse faculté : c'est la raison divine. Mais cette hypothèse a, tout au moins, le grave inconvénient d'être soustraite à tout contrôle expérimental ; elle ne satisfait donc pas aux conditions exigibles d'une hypothèse scientifique. De plus, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie; elles se font, se défont, se refont sans cesse ; elles changent suivant les lieux et les temps. La raison divine est, au contraire, immuable. Comment cette immutabilité pourrait-elle rendre compte de cette incessante variabilité ?

Telles sont les deux conceptions qui se heurtent l'une contre l'autre depuis des siècles ; et, si le débat s'éternise, c'est qu'en vérité les arguments échangés s'équivalent sensiblement. Si la raison n'est qu'une forme de l'expérience individuelle, il n'y a plus de raison. D'autre part, si on lui reconnaît les pouvoirs qu'elle s'attribue, mais sans en rendre compte, il semble qu'on la mette en dehors de la nature et de la science. En présence de ces objections opposées, l'esprit reste incertain. - Mais si l'on admet l'origine sociale des catégories, une nouvelle attitude devient possible qui permettrait, croyons-nous, d'échapper à ces difficultés contrares.

La proposition fondamentale de l'apriorisme, c'est que la connaissance est formée de deux sortes d'éléments irréductibles l'un à l'autre et comme de deux couches distinctes et superposées <sup>1</sup>. Notre hypothèse maintient intégralement ce principe. En effet, les connaissances que l'on appelle empiriques, les seules dont les théoriciens de l'empirisme se soient jamais servi pour construire la raison, sont celles que l'action directe des objets suscite dans nos esprits. Ce sont donc des états individuels, qui s'expliquent tout entiers <sup>2</sup> par la nature

---

<sup>1</sup> On sera peut-être étonné que nous ne définissions pas l'apriorisme par l'hypothèse de l'innéité. Mais en réalité, cette conception ne joue dans la doctrine qu'un rôle secondaire. C'est une manière simpliste de se représenter l'irréductibilité des connaissances rationnelles aux données empiriques. Dire des premières qu'elles sont innées n'est qu'une façon positive de dire qu'elles ne sont pas un produit de l'expérience telle qu'elle est ordinairement conçue.

<sup>2</sup> Du moins, dans la mesure où il y a des représentations individuelles et, par conséquent, intégralement empiriques. Mais, en fait, il n'y en a vraisemblablement pas où ces deux sortes d'éléments ne se rencontrent étroitement unis.

psychique de l'individu. Au contraire, si, comme nous le pensons, les catégories sont des représentations essentiellement collectives, elles traduisent avant tout des états de la collectivité : elles dépendent de la manière dont celle-ci est constituée et organisée, de sa morphologie, de ses institutions religieuses, morales, économiques, etc. Il y a donc entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple.<sup>1</sup> La société est une réalité *sui generis* ; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes.

La manière même dont se forment les unes et les autres achève de les différencier. Les représentations collectives sont le produit d'une immense coopération qui s'étend non seulement dans l'espace, mais dans le temps; pour les faire, une multitude d'esprits divers ont associé, mêlé, combiné leurs idées et leurs sentiments ; de longues séries de générations y ont accumulé leur expérience et leur savoir. Une intellectualité très particulière, infiniment plus riche et plus complexe que celle de l'individu, y est donc comme concentrée, On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société, l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit.

Ce même caractère social permet de comprendre d'où vient la nécessité des catégories. On dit d'une idée qu'elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s'impose à l'esprit sans être accompagnée d'aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l'intelligence, qui emporte l'adhésion, sans examen préalable. Cette efficacité singulière, l'apriorisme la postule, mais n'en rend pas compte; car dire que les catégories sont nécessaires parce qu'elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c'est simplement répéter qu'elles sont nécessaires. Mais si elles ont l'origine que nous leur avons attribuée, leur ascendant n'a plus rien qui surprenne. En effet, elles expriment les rapports les plus généraux qui existent entre les choses ; dépassant en extension toutes nos autres notions, elles dominant tout le détail de notre vie intellectuelle. Si donc, à chaque moment du temps, les hommes ne s'entendaient pas sur ces idées essentielles, s'ils n'avaient pas une conception homogène du temps, de l'espace, de la cause, du nombre, etc., tout accord deviendrait impossible entre les intelligences et, par suite, toute vie commune. Aussi la société ne peut-elle

---

<sup>1</sup> Il ne faut pas entendre, d'ailleurs, cette irréductibilité dans un sens absolu. Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait rien dans les représentations empiriques qui annonce les représentations rationnelles, ni qu'il n'y ait rien dans l'individu qui puisse être regardé comme l'annonce de la vie sociale. Si l'expérience était complètement étrangère à tout ce qui est rationnel, la raison ne pourrait pas s'y appliquer; de même, si la nature psychique de l'individu était absolument réfractaire à la vie sociale, la société serait impossible. Une analyse complète des catégories devrait donc rechercher jusque dans la conscience individuelle ces germes de rationalité. Nous aurons d'ailleurs, l'occasion de revenir sur ce point dans notre conclusion. Tout ce que nous voulons établir ici, c'est que, entre ces germes indistincts de raison et la raison proprement dite, il y a une distance comparable à celle qui sépare les propriétés des éléments minéraux dont est formé le vivant et les attributs caractéristiques de la vie, une fois qu'elle est constituée.

abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s'abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n'a pas seulement besoin d'un suffisant conformisme moral ; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer. Pour cette raison, elle pèse de toute son autorité sur ses membres afin de prévenir les dissidences. Un esprit déroge-t-il ostensiblement à ces normes de toute pensée ? Elle ne le considère plus comme un esprit humain dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence. C'est pourquoi, quand, même dans notre for intérieur, nous essayons de nous affranchir de ces notions fondamentales, nous sentons que nous ne sommes pas complètement libres, que quelque chose nous résiste, en nous et hors de nous. Hors de nous, il y a l'opinion qui nous juge; mais de plus, comme la société est aussi représentée en nous, elle s'oppose, du dedans de nous-mêmes, à ces velléités révolutionnaires; nous avons l'impression que nous ne pouvons nous y abandonner sans que notre pensée cesse d'être une pensée vraiment humaine. Telle paraît être l'origine de l'autorité très spéciale qui est inhérente à la raison et qui fait que nous acceptons de confiance ses suggestions. C'est l'autorité même de la société<sup>1</sup>, se communiquant à certaines manières de penser qui sont comme les conditions indispensables de toute action commune. La nécessité avec laquelle les catégories s'imposent à nous n'est donc pas l'effet de simples habitudes dont nous pourrions secouer le joug avec un peu d'effort; ce n'est pas davantage une nécessité physique ou métaphysique, puisque les catégories changent suivant les lieux et les temps ; c'est une sorte particulière de nécessité morale qui est à la vie intellectuelle ce que l'obligation morale est à la volonté<sup>2</sup>.

Mais si les catégories ne traduisent originellement que des états sociaux, ne s'ensuit-il pas qu'elles ne peuvent s'appliquer au reste de la nature qu'à titre de métaphores ? Si elles sont faites uniquement pour exprimer des choses sociales, elles ne sauraient, semble-t-il, être étendues aux autres règnes que par voie de convention. Ainsi, en tant qu'elles nous servent à penser le monde physique ou biologique, elles ne pourraient avoir que la valeur de symboles artificiels, pratiquement utiles peut-être, mais sans rapport avec la réalité. On reviendrait donc, par une autre voie, au nominalisme et à l'empirisme.

Mais interpréter de cette manière une théorie sociologique de la connaissance, c'est oublier que, si la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même, ici et là. Les relations fondamentales qui existent entre les choses - celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer - ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes. Si, pour des raisons que nous aurons à rechercher<sup>3</sup>, elles se dégagent d'une façon plus apparente dans le monde social, il est impossible qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs, quoique sous des formes plus enveloppées. La société les rend plus manifestes, mais elle n'en a pas le privilège. Voilà comment des notions qui ont été

---

<sup>1</sup> On a souvent remarqué que les troubles sociaux avaient pour effet de multiplier les troubles mentaux. C'est une preuve de plus que la discipline logique est un aspect particulier de la discipline sociale. La première se relâche quand la seconde s'affaiblit.

<sup>2</sup> Il y a analogie entre cette nécessité logique et l'obligation morale, mais il n'y a pas identité, au moins actuellement. Aujourd'hui, la société traite les criminels autrement que les sujets dont l'intelligence seule est anormale; c'est la preuve que l'autorité attachée aux normes logiques et celle qui est inhérente aux normes morales, malgré d'importantes similitudes, ne sont pas de même nature. Ce sont deux espèces différentes d'un même genre. Il serait intéressant de rechercher en quoi consiste et d'où provient cette différence qui n'est vraisemblablement pas primitive, car, pendant longtemps, la conscience publique a mal distingué l'aliéné du délinquant. Nous nous bornons à indiquer la question. on voit, par cet exemple, le nombre de problèmes que soulève l'analyse de ces notions qui passent généralement pour être élémentaires et simples et qui sont, en réalité, d'une extrême complexité.

<sup>3</sup> La question est traitée dans la conclusion du livre.

élaborées sur le modèle des choses sociales peuvent nous aider à penser des choses d'une autre nature. Du moins, si, quand elles sont ainsi détournées de leur signification première, ces notions jouent, en un sens, le rôle de symboles, c'est de symboles bien fondés. Si, par cela seul que ce sont des concepts construits, il y a de l'artifice, c'est un artifice qui suit de près la nature et qui s'efforce de s'en rapprocher toujours davantage.<sup>1</sup> De ce que les idées de temps, d'espace, de genre de cause, de personnalité sont construites avec des éléments sociaux, il ne faut donc pas conclure qu'elles sont dénuées de toute valeur objective. Au contraire, leur origine sociale fait plutôt présumer qu'elles ne sont pas sans fondement dans la nature des choses.<sup>2</sup>

Ainsi renouvelée, la théorie de la connaissance semble donc appelée à réunir les avantages contraires des deux théories rivales, sans en avoir les inconvénients. Elle conserve tous les principes essentiels de l'apriorisme; mais en même temps, elle s'inspire de cet esprit de positivité auquel l'empirisme s'efforçait de satisfaire. Elle laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais elle en rend compte, et cela sans sortir du monde observable. Elle affirme, comme réelle, la dualité de notre vie intellectuelle, mais elle l'explique, et par des causes naturelles. Les catégories cessent d'être considérées comme des faits premiers et inanalysables; et cependant, elles restent d'une complexité dont des analyses aussi simplistes que celles dont se contentait l'empirisme ne sauraient avoir raison. Car elles apparaissent alors, non plus comme des notions très simples que le premier venu peut dégager de ses observations personnelles et que l'imagination populaire aurait malencontreusement compliquées, mais, au contraire, comme de savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles et où ils ont accumulé le meilleur de leur capital intellectuel<sup>3</sup>. Toute une partie de l'histoire de l'humanité y est comme résumée. C'est dire que, pour arriver à les comprendre et à les juger, il faut recourir à d'autres procédés que ceux qui ont été jusqu'à présent en usage. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions que nous n'avons pas faites nous-mêmes, il ne saurait suffire que nous interrogiions notre conscience; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer, c'est toute une science qu'il faut instituer, science complexe, qui ne peut avancer que lentement, par un travail collectif, et à laquelle le présent ouvrage apporte, à titre d'essai, quelques fragmentaires contributions. Sans faire de ces questions l'objet direct de notre étude, nous mettrons à profit toutes les occasions qui s'offriront à nous de saisir à leur naissance quelques-unes, tout au moins, de ces notions qui, tout en étant religieuses par leurs origines, devaient cependant rester à la base de la mentalité humaine.

<sup>1</sup> Le rationalisme qui est immanent à une théorie sociologique de la connaissance est donc intermédiaire entre l'empirisme et l'apriorisme classique. Pour le premier, les catégories sont des constructions purement artificielles; pour le second, ce sont, au contraire, des données naturelles; pour nous, elles sont, en un sens, des oeuvres d'art, mais d'un art qui imite la nature avec une perfection susceptible de croître sans limite.

<sup>2</sup> Par exemple, ce qui est à la base de la catégorie de temps, c'est le rythme de la vie sociale; mais s'il y a un rythme de la vie collective, on peut être assuré qu'il y en a un autre dans la vie de l'individuel, plus généralement, dans celle de l'univers. Le premier est seulement plus marqué et plus apparent que les autres. De même, nous verrons que la notion de genre s'est formée sur celle de groupe humain. Mais si les hommes forment des groupes naturels, on peut présumer qu'il existe, entre les choses, des groupes à la fois analogues et différents.

Ce sont ces groupes naturels de choses qui sont les genres et les espèces.

S'il semble à d'assez nombreux esprits que l'on ne puisse attribuer une origine sociale aux catégories sans leur retirer toute valeur spéculative, c'est que la société passe encore trop fréquemment pour n'être pas une chose naturelle; d'où l'on conclut que les représentations qui l'expriment n'expriment rien de la nature. Mais la conclusion ne vaut que ce que vaut le principe.

<sup>3</sup> C'est pourquoi il est légitime de, comparer les catégories à des outils; car l'outil, de son côté, est du capital matériel accumulé. D'ailleurs entre les trois notions d'outil, de catégorie et d'institution, il y a une étroite parenté.

# LIVRE PREMIER

## QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

⤵

# CHAPITRE PREMIER

---

## DÉFINITION DU PHÉNOMÈNE RELIGIEUX ET DE LA RELIGION <sup>1</sup>

. ←

Pour pouvoir rechercher quelle est la religion la plus primitive et la plus simple que nous fasse connaître l'observation, il nous faut tout d'abord définir ce qu'il convient d'entendre par une religion; sans quoi, nous nous exposerions soit à appeler religion un système d'idées et de pratiques qui n'aurait rien de religieux, soit à passer à côté de faits religieux sans en apercevoir la véritable nature. Ce qui montre bien que le danger n'a rien d'imaginaire et qu'il ne s'agit nullement de sacrifier à un vain formalisme méthodologique, c'est que, pour n'avoir pas pris cette précaution, un savant, auquel la science comparée des religions doit pourtant beaucoup, M. Frazer, n'a pas su reconnaître le caractère profondément religieux des croyances et des rites qui seront étudiés plus loin et où nous voyons, quant à nous, le germe initial de la vie religieuse dans l'humanité. Il y a donc là une question préjudicielle qui doit être traitée avant toute autre. Non pas que nous puissions songer à atteindre dès à présent les caractères profonds et vraiment explicatifs de la religion : on ne peut les déterminer qu'au terme de la recherche. Mais ce qui est nécessaire et possible, c'est d'indiquer un certain nombre de signes extérieurs, facilement perceptibles, qui permettent de reconnaître les phénomènes religieux partout où ils se rencontrent, et qui empêchent de les confondre avec d'autres. C'est à cette opération préliminaire que nous allons procéder.

Mais pour qu'elle donne les résultats qu'on en peut attendre, il faut commencer par libérer notre esprit de toute idée préconçue. Les hommes ont été obligés de se faire une notion de ce qu'est la religion, bien avant que la science des religions ait pu instituer ses comparaisons méthodiques. Les nécessités de l'existence nous obligent tous, croyants et incroyants, à nous représenter de quelque manière ces choses au milieu desquelles nous vivons, sur lesquelles nous avons sans cesse des jugements à porter et dont il nous faut tenir compte dans notre conduite. Seulement, comme ces prénotions se sont formées sans méthode, suivant les hasards et les rencontres de la vie, elles n'ont droit à aucun crédit et doivent être rigoureusement tenues à l'écart de l'examen qui va suivre. Ce n'est pas à nos préjugés, à nos

---

<sup>1</sup> Nous avons déjà essayé de définir le phénomène religieux dans un travail qu'a publié *l'Année sociologique* (t. III, p. 1 et suiv.). La définition que nous en avons donnée alors diffère, comme on verra, de celle que nous proposons aujourd'hui. Nous expliquons, à la fin de ce chapitre (p. 65, no 1), les raisons qui nous ont déterminé à ces modifications qui n'impliquent, d'ailleurs, aucun changement essentiel dans la conception des faits.

passions, à nos habitudes que doivent être demandés les éléments de la définition qui nous est nécessaire; c'est à la réalité même qu'il s'agit de définir.

Mettons-nous donc en face de cette réalité. Laissant de côté toute conception de la religion en général, considérons les religions dans leur réalité concrète et tâchons de dégager ce qu'elles peuvent avoir de commun; car la religion ne se peut définir qu'en fonction des caractères qui se retrouvent partout où il y a religion. Dans cette comparaison, nous ferons donc entrer tous les systèmes religieux que nous pouvons connaître, ceux du présent et ceux du passé, les plus primitifs et les plus simples aussi bien que les plus récents et les plus raffinés; car nous n'avons aucun droit ni aucun moyen logique d'exclure les uns pour ne retenir que les autres. Pour celui qui ne voit dans la religion qu'une manifestation naturelle de l'activité humaine, toutes les religions sont instructives sans exception d'aucune sorte; car toutes expriment l'homme à leur manière et peuvent ainsi nous aider à mieux comprendre cet aspect de notre nature. Nous avons vu, d'ailleurs, combien il s'en faut que la meilleure façon d'étudier la religion soit de la considérer de préférence sous la forme qu'elle présente chez les peuples les plus civilisés <sup>1</sup>.

Mais pour aider l'esprit à s'affranchir de ces conceptions usuelles qui, par leur prestige, peuvent l'empêcher de voir les choses telles qu'elles sont, il convient, avant d'aborder la question pour notre propre compte, d'examiner quelques-unes des définitions les plus courantes dans lesquelles ces préjugés sont venus s'exprimer.

## 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. « Les religions, dit Spencer, diamétralement opposées par leurs dogmes, s'accordent à reconnaître tacitement que le monde, avec tout ce qu'il contient et tout ce qui l'entoure, est un mystère qui veut une explication »; il les fait donc essentiellement consister dans « la croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence <sup>2</sup> ». De même, Max Müller voyait dans toute religion « un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini <sup>3</sup> ».

Il est certain que le sentiment du mystère n'est pas sans avoir joué un rôle important dans certaines religions, notamment dans le christianisme. Encore faut-il ajouter que l'importance de ce rôle a singulièrement varié aux différents moments de l'histoire chrétienne. Il est des périodes où cette notion passe au second plan et s'efface. Pour les hommes du XVIIe siècle,

<sup>1</sup> Voir plus haut, p. 4. Nous n'insistons pas davantage sur la nécessité de ces définitions préalables ni sur la méthode à suivre pour y procéder. on en verra l'exposé dans nos Règles de la méthode sociologique, p. 43 et suiv. Cf. Le suicide, p. 1 et suiv. (Paris, F. Alcan, puis P.U.F.).

<sup>2</sup> Premiers principes, trad. fr., p. 38-39 (Paris, F. Alcan).

<sup>3</sup> Introduction à la science des religions, p. 17. Cf. Origine et développement de la religion, p. 21.

par exemple, le dogme n'avait rien de troublant pour la raison; la foi se conciliait sans peine avec la science et la philosophie, et les penseurs qui, comme Pascal, sentaient vivement ce qu'il y a de profondément obscur dans les choses, étaient si peu en harmonie avec leur époque qu'ils sont restés incompris de leurs contemporains.<sup>1</sup> Il pourrait donc bien y avoir quelque précipitation à faire, d'une idée sujette à de telles éclipses, l'élément essentiel même de la seule religion chrétienne.

En tout cas, ce qui est certain, c'est qu'elle n'apparaît que très tardivement dans l'histoire des religions; elle est totalement étrangère non seulement aux peuples qu'on appelle primitifs, mais encore à tous ceux qui n'ont pas atteint un certain degré de culture intellectuelle. Sans doute, quand nous les voyons attribuer à des objets insignifiants des vertus extraordinaires, peupler l'univers de principes singuliers, faits des éléments les plus disparates, doués d'une sorte d'ubiquité difficilement représentable, nous trouvons volontiers à ces conceptions un air de mystère. Il nous semble que les hommes n'ont pu se résigner à des idées aussi troublantes pour notre raison moderne que par impuissance à en trouver qui fussent plus rationnelles. En réalité, pourtant, ces explications qui nous surprennent paraissent au primitif les Plus simples du Monde. Il n'y voit pas une sorte d'ultima ratio à laquelle l'intelligence ne se résigne qu'en désespoir de cause, mais la manière la plus immédiate de se représenter et de comprendre ce qu'il observe autour de lui. Pour lui, il n'y a rien d'étrange à ce que l'on puisse, de la voix ou du geste, commander aux éléments, arrêter ou précipiter le cours des astres, susciter la pluie ou la suspendre, etc. Les rites qu'il emploie pour assurer la fertilité du sol ou la fécondité des espèces animales dont il se nourrit ne sont pas, à ses yeux, plus irrationnels que ne le sont, aux nôtres, les procédés techniques dont nos agronomes se servent pour le même objet. Les puissances qu'il met en jeu par ces divers moyens ne lui paraissent rien avoir de spécialement mystérieux. Ce sont des forces qui, sans doute, diffèrent de celles que le savant moderne conçoit et dont il nous apprend l'usage ; elles ont une autre manière de se comporter et ne se laissent pas discipliner par les mêmes procédés ; mais, pour celui qui y croit, elles ne sont pas plus inintelligibles que ne le sont la pesanteur ou l'électricité pour le physicien d'aujourd'hui. Nous verrons d'ailleurs, dans le cours même de cet ouvrage, que la notion de forces naturelles est très vraisemblablement dérivée de la notion de forces religieuses ; il ne saurait donc y avoir entre celles-ci et celles-là l'abîme qui sépare le rationnel de l'irrationnel. Même le fait que les forces religieuses sont pensées souvent sous la forme d'entités spirituelles, de volontés conscientes, n'est nullement une preuve de leur irrationalité. La raison ne répugne pas a priori à admettre que les corps dits inanimés soient, comme les corps humains, mus par des intelligences, bien que la science contemporaine s'accommode difficilement de cette hypothèse. Quand Leibniz proposa de concevoir le monde extérieur comme une immense société d'esprits entre lesquels il n'y avait et ne pouvait y avoir que des relations spirituelles, il entendait faire oeuvre de rationaliste et il ne voyait dans cet animisme universel rien qui pût offenser l'entendement.

D'ailleurs, l'idée de surnaturel, telle que nous l'entendons, date d'hier : elle suppose, en effet, l'idée contraire dont elle est la négation et qui n'a rien de primitif. Pour qu'on pût dire de certains faits qu'ils sont surnaturels, il fallait avoir déjà le sentiment qu'il existe un *ordre naturel des choses*, c'est-à-dire que les phénomènes de l'univers sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires, appelés lois. Une fois ce principe acquis, tout ce qui déroge à ces lois devait nécessairement apparaître comme en dehors de la nature et, par suite, de la raison : car ce qui est naturel en ce sens est aussi rationnel, ces relations nécessaires ne faisant qu'exprimer la manière dont les choses s'enchaînent logiquement. Mais cette notion du déterminisme universel est d'origine récente; même les plus grands penseurs de l'antiquité

---

<sup>1</sup> Le même esprit se retrouve également à l'époque scolastique, comme en témoigne la formule par laquelle se définit la philosophie de cette période: *Fides quaerens intellectum*.

classique n'avaient pas réussi à en prendre pleinement conscience. C'est une conquête des sciences positives ; c'est le postulat sur lequel elles reposent et qu'elles ont démontré par leurs progrès. Or, tant qu'il faisait défaut ou n'était pas assez solidement établi, les événements les plus merveilleux n'avaient rien qui ne parût parfaitement concevable. Tant qu'on ne savait pas ce que l'ordre des choses a d'immuable et d'inflexible, tant qu'on y voyait l'œuvre de volontés contingentes, on devait trouver naturel que ces volontés ou d'autres pussent le modifier arbitrairement. Voilà pour quoi les interventions miraculeuses que les anciens prêtaient à leurs dieux n'étaient pas à leurs yeux des miracles, dans l'acception moderne du mot. C'étaient pour eux de beaux, de rares ou de terribles spectacles, objets de sur prise et d'émerveillement (*mirabilia, miracula*) ; mais ils n'y voyaient nullement des sortes d'échappées sur un monde mystérieux où la raison ne peut pénétrer.

Nous pouvons d'autant mieux comprendre cette mentalité qu'elle n'a pas complètement disparu du milieu de nous. Si le principe du déterminisme est aujourd'hui solidement établi dans les sciences physiques et naturelles, il y a seulement un siècle qu'il a commencé à s'introduire dans les sciences sociales et son autorité y est encore contestée. Il n'y a qu'un petit nombre d'esprits qui soient fortement pénétrés de cette idée que les sociétés sont soumises à des lois nécessaires et constituent un règne naturel. Il s'ensuit qu'on y croit possibles de véritables miracles. On admet, par exemple, que le législateur peut créer une institution de rien par une simple injonction de sa volonté, transformer un système social en un autre, tout comme les croyants de tant de religions admettent que la volonté divine a tiré le monde du néant ou peut arbitrairement transmuter les êtres les uns dans les autres. Pour ce qui concerne les faits sociaux, nous avons encore une mentalité de primitifs. Et cependant, si, en matière de sociologie, tant de contemporains s'attardent encore à cette conception surannée, ce n'est pas que la vie des sociétés leur paraisse obscure et mystérieuse ; au contraire, s'ils se contentent si facilement de ces explications, s'ils s'obstinent dans ces illusions que dément sans cesse l'expérience, c'est que les faits sociaux leur semblent la chose la plus claire du monde ; c'est qu'ils n'en sentent pas l'obscurité réelle ; c'est qu'ils n'ont pas encore reconnu la nécessité de recourir aux procédés laborieux des sciences naturelles pour dissiper progressivement ces ténèbres. Le même état d'esprit se retrouve à la racine de beaucoup de croyances religieuses qui nous surprennent par leur simplisme. C'est la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que les choses sont complexes et malaisées à comprendre.

Mais, répond Jevons <sup>1</sup>, l'esprit humain n'a pas besoin d'une Culture proprement scientifique pour remarquer qu'il existe entre les faits des séquences déterminées, un ordre constant de succession, et pour observer, d'autre part, que cet ordre est souvent troublé. Il arrive que le soleil s'éclipse brusquement, que la pluie manque à l'époque où elle est attendue, que la lune tarde à reparaitre après sa disparition périodique, etc. Parce que ces événements sont en dehors du cours ordinaire des choses, on les impute à des causes extraordinaires, exceptionnelles, C'est-à-dire, en somme, extra-naturelles. C'est sous cette forme que l'idée de surnaturel serait née dès le début de l'histoire, et c'est ainsi que, dès ce moment, la pensée religieuse se serait trouvée munie de son objet propre.

Mais, d'abord, le surnaturel ne se ramène nullement à l'imprévu. Le nouveau fait partie de la nature tout comme son contraire. Si nous constatons qu'en général les phénomènes se succèdent dans un ordre déterminé, nous observons également que cet ordre n'est jamais qu'approché, qu'il n'est pas identique à lui-même d'une fois à l'autre, qu'il comporte toutes sortes d'exceptions. Pour peu que nous ayons d'expérience, nous sommes habitués à ce que nos états d'attente soient fréquemment déçus et ces déceptions reviennent trop souvent pour

---

<sup>1</sup> Introduction to the History of Religion, p. 15 et suiv.

nous apparaître comme extraordinaires. Une certaine contingence est une donnée de l'expérience tout comme une certaine uniformité; nous n'avons donc aucune raison de rapporter l'une à des causes et à des forces entièrement différentes de celles dont dépend l'autre. Ainsi, pour que nous ayons l'idée du surnaturel, il ne suffit pas que nous soyons témoins d'événements inattendus; il faut encore que ceux-ci soient conçus comme impossibles, c'est-à-dire comme inconciliables avec un ordre qui, à tort ou à raison, nous paraît nécessairement impliqué dans la nature des choses. Or, cette notion d'un ordre nécessaire, ce sont les sciences positives qui l'ont peu à peu construite, et, par suite, la notion contraire ne saurait leur être antérieure.

De plus, de quelque manière que les hommes se soient représenté les nouveautés et les contingences que révèle l'expérience, il n'y a rien dans ces représentations qui puisse servir à caractériser la religion. Car les conceptions religieuses ont, avant tout, pour objet d'exprimer et d'expliquer, non ce qu'il y a d'exceptionnel et d'anormal dans les choses, mais, au contraire, ce qu'elles ont de constant et de régulier. Très généralement, les dieux servent beaucoup moins à rendre compte des monstruosité, des bizarreries, des anomalies, que de la marche habituelle de l'univers, du mouvement des astres, du rythme des saisons, de la poussée annuelle de la végétation, de la perpétuité des espèces, etc. Il s'en faut donc que la notion du religieux coïncide avec celle de l'extraordinaire et de l'imprévu. - Jevons répond que cette conception des forces religieuses n'est pas primitive. On aurait commencé par les imaginer pour rendre compte des désordres et des accidents, et c'est seulement ensuite qu'on les aurait utilisées pour expliquer les uniformités de la nature <sup>1</sup>. Mais on ne voit pas ce qui aurait pu déterminer les hommes à leur attribuer successivement des fonctions aussi manifestement contraires. En outre, l'hypothèse d'après laquelle les êtres sacrés auraient été d'abord confinés dans un rôle négatif de perturbateurs est entièrement arbitraire. Nous verrons, en effet, que, dès les religions les plus simples que nous connaissions, ils ont eu pour tâche essentielle d'entretenir, d'une manière positive, le cours normal de la vie <sup>2</sup>.

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 <sup>3</sup>. » 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

<sup>1</sup> Jevons, p. 23.

<sup>2</sup> V. plus bas, liv. III, chap. II.

<sup>3</sup> Prolégomènes à l'histoire des religions, p. 34.

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 <sup>1</sup> ». 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 Prazer <sup>2</sup> et, avec lui, plusieurs ethnographes <sup>3</sup>.

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, oh, tout au moins, elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé. C'est le cas du bouddhisme. Le bouddhisme, dit Burnouf, « se place, en opposition au brahmanisme, comme une morale sans dieu et un athéisme sans Nature <sup>4</sup> ». « Il ne reconnaît point de dieu dont l'homme dépende, dit M. Barth; sa doctrine est absolument athée <sup>5</sup> », et M. Oldenberg, de son côté, l'appelle « une religion sans dieu <sup>6</sup> ». En effet, tout l'essentiel du bouddhisme tient dans quatre propositions que les fidèles appellent les quatre nobles Vérités <sup>7</sup>. La première pose l'existence de la douleur comme liée au perpétuel écoulement des choses; la seconde montre dans le désir la cause de la douleur; la troisième fait de la suppression du désir le seul moyen de supprimer la douleur; la quatrième énumère les trois étapes par lesquelles il faut passer pour parvenir à cette suppression : c'est la droiture, la méditation, enfin la sagesse, la pleine possession de la doctrine. Ces trois étapes traversées, on arrive au terme du chemin, à la délivrance, au salut par le Nirvâna.

Or, dans aucun de ces principes, il n'est question de divinité. Le bouddhiste ne se préoccupe pas de savoir d'où vient ce monde du devenir où il vit et oh il souffre ; il le prend

<sup>1</sup> La civilisation primitive, I, p. 491.

<sup>2</sup> Dès la première édition du Golden Bough, I, pp. 30-32.

<sup>3</sup> Notamment Spencer et Gillen et même Preuss qui appelle magiques toutes les forces religieuses non individualisées.

<sup>4</sup> BURNOUF, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, 2e éd., p. 464. Le dernier mot du texte signifie que le bouddhisme n'admet pas même l'existence d'une Nature éternelle.

<sup>5</sup> BARTH, The Religions of India, p. 110.

<sup>6</sup> OLDENBERG, Le Bouddha, p. 51 (trad. fr., Paris, F. Alcan, puis P.U.F.).

<sup>7</sup> OLDENBERG, *ibid.*, pp. 214, 318. Cf. KERN, Histoire du bouddhisme dans l'Inde, I, p. 389 et suiv.

comme un fait <sup>1</sup> et tout son effort est de s'en évader. D'un autre côté, pour cette oeuvre de salut, il ne peut compter que sur lui-même ; il « n'a aucun dieu à remercier, de même que, dans le combat, il n'en appelle aucun à son aide <sup>2</sup> ». Au lieu de prier, au sens usuel du mot, au lieu de se tourner vers un être supérieur et d'implorer son assistance, il se replie sur lui-même et il médite. Ce n'est pas à dire « qu'il nie de front l'existence d'êtres appelés Indra, Agni, Varuna <sup>3</sup> ; mais il estime qu'il ne leur doit rien et qu'il n'a rien à faire avec eux », car leur pouvoir ne peut s'étendre que sur les biens de ce monde qui, pour lui, sont Sans valeur. Il est donc athée en ce sens qu'il se désintéresse de la question de savoir s'il y a ou non des dieux. D'ailleurs, alors même qu'il y en aurait et de quelque puissance qu'ils fussent armés, le saint, le délivré, s'estime supérieur à eux ; car ce qui fait la dignité des êtres, ce n'est pas l'étendue de l'action qu'ils exercent sur les choses, c'est exclusivement le degré de leur avancement sur le chemin du salut <sup>4</sup>.

Il est vrai que le Bouddha, au moins dans certaines des divisions de l'Église bouddhique, a fini par être considéré comme une sorte de dieu. Il a ses temples ; il est devenu l'objet d'un culte qui, d'ailleurs, est très simple, car il se réduit essentiellement à l'offrande de quelques fleurs et à l'adoration de reliques ou d'images consacrées. Ce n'est guère autre chose qu'un culte du souvenir. Mais d'abord, cette divinisation du Bouddha, à supposer que l'expression soit exacte, est particulière à ce qu'on a appelé le bouddhisme septentrional. « Les bouddhistes du Sud, dit Kern, et les moins avancés parmi les bouddhistes du Nord, on peut l'affirmer d'après les données aujourd'hui connues, parlent du fondateur de leur doctrine comme s'il était un homme <sup>5</sup> ». Sans doute, ils attribuent au Bouddha des pouvoirs extraordinaires, supérieurs à ceux que possède le commun des mortels ; mais c'était une croyance très ancienne dans l'Inde, et d'ailleurs très générale dans une multitude de religions diverses, qu'un grand saint est doué de vertus exceptionnelles <sup>6</sup> ; et cependant, un saint n'est pas un dieu, non plus qu'un prêtre ou qu'un magicien, en dépit des facultés surhumaines qui leur sont souvent attribuées. D'un autre côté, suivant les savants les plus autorisés, cette sorte de théisme et la mythologie complexe qui l'accompagne d'ordinaire ne seraient qu'une forme dérivée et déviée du bouddhisme. Bouddha n'aurait d'abord été considéré que comme « le plus sage des hommes <sup>7</sup> ». « La conception d'un Bouddha qui ne serait pas un homme parvenu au plus haut degré de sainteté est », dit Burnouf, « hors du cercle des idées qui constituent le fond même des Sûtras simples <sup>8</sup> » ; et, ajoute ailleurs le même auteur, « son humanité est restée un fait si incontestablement reconnu de tous que les légendaires, auxquels coûtaient si peu les miracles, n'ont pas même eu la pensée d'en faire un dieu après sa mort <sup>9</sup> ». Aussi est-il permis de se demander s'il est jamais parvenu à se dépouiller complètement de ce caractère humain et si l'on est en droit de l'assimiler complètement à un dieu <sup>10</sup> ; en tout cas, c'est à un dieu d'une nature très particulière et dont le rôle ne ressemble nullement à celui des

<sup>1</sup> OLDENBERG, p. 258; BARTH, p. 110.

<sup>2</sup> OLDENBERG, p. 314.

<sup>3</sup> BARTH, p. 109. « J'ai la conviction intime, dit également Burnouf, que si Çâkya n'eût pas rencontré autour de lui un Panthéon tout peuplé des dieux dont j'ai donné les noms, il n'eût eu aucun besoin de l'inventer » (Introd. à l'histoire du bouddhisme indien, p. 119).

<sup>4</sup> BURNOUF, Op. cit., p. 117.

<sup>5</sup> KERN, Op. Cit., 1, p. 289.

<sup>6</sup> « La croyance universellement admise dans l'Inde qu'une grande sainteté est nécessairement accompagnée de facultés surnaturelles, voilà le seul appui qu'il (Çâkya) devait trouver dans les esprits » (BURNOUF, P. 119).

<sup>7</sup> BURNOUF, p. 120.

<sup>8</sup> BURNOUF, p. 107.

<sup>9</sup> BURNOUF, p. 302.

<sup>10</sup> C'est ce que Kern exprime en ces ternies « A certains égards, il est un homme; à certains égards, il n'est pas un homme; à certains égards, il n'est ni l'un ni l'autre » (op. cit., I, p. 290).

autres personnalités divines. Car un dieu, c'est avant tout un être vivant avec lequel l'homme doit compter et sur lequel il peut compter; or le Bouddha est mort, il est entré dans le Nirvâna, il ne peut plus rien sur la marche des événements humains <sup>1</sup>.

Enfin, et quoi qu'on pense de la divinité du Bouddha, il reste que c'est une conception tout à fait extérieure à ce qu'il y a de vraiment essentiel dans le bouddhisme. Le bouddhisme, en effet, consiste avant tout dans la notion du salut et le salut suppose uniquement que l'on connaît la bonne doctrine et qu'on la pratique. Sans doute, elle n'aurait pu être connue si le Bouddha n'était venu la révéler ; mais une fois que cette révélation fut faite, l'œuvre du Bouddha était accomplie. A partir de ce moment, il cessa d'être un facteur nécessaire de la vie religieuse. La pratique des quatre vérités saintes serait possible, alors même que le souvenir de celui qui les a fait connaître se serait effacé des mémoires <sup>2</sup>. Il en est tout autrement du christianisme qui, sans l'idée toujours présente et le culte toujours pratiqué du Christ, est inconcevable; car c'est par le Christ toujours vivant et chaque jour immolé que la communauté des fidèles continue à communiquer avec la source suprême de la vie spirituelle <sup>3</sup>.

Tout ce qui précède s'applique également à une autre grande religion de l'Inde, au jaïnisme. D'ailleurs, les deux doctrines ont sensiblement la même conception du monde et de la vie. « Comme les bouddhistes, dit M. Barth, les jaïnistes sont athées. Ils n'admettent pas de créateur ; pour eux, le monde est éternel et ils nient explicitement qu'il puisse y avoir un être parfait de toute éternité. Le Jina est devenu parfait, mais il ne l'était pas de tout temps ». Tout comme les bouddhistes du Nord, les jaïnistes, ou du moins certains d'entre eux, sont néanmoins revenus à une sorte de déisme; dans les inscriptions du Dekhan il est parlé d'un Jinapati, sorte de Jina suprême, qui est appelé le premier créateur; mais un tel langage, dit le même auteur, « est en contradiction avec les déclarations les plus explicites de leurs écrivains les plus autorisés <sup>4</sup> ».

Si, d'ailleurs, cette indifférence pour le divin est à ce point développée dans le bouddhisme et le jaïnisme, c'est qu'elle était déjà en germe dans le brahmanisme d'où l'une et l'autre religion sont dérivées. Au moins sous certaines de ses formes, la spéculation brahmanique aboutissait à « une explication franchement matérialiste et athée de l'univers <sup>5</sup> ». Avec le temps, les multiples divinités que les peuples de l'Inde avaient tout d'abord appris à adorer étaient venues comme se fondre en une sorte de principe un, impersonnel et abstrait, essence de tout ce qui existe. Cette réalité suprême, qui n'a plus rien d'une personnalité divine, l'homme la contient en lui, ou plutôt il ne fait qu'un avec elle puisqu'il n'existe rien en dehors d'elle. Pour la trouver et s'unir à elle, il n'a donc pas à chercher hors de lui-même quelque appui extérieur ; il suffit qu'il se concentre sur soi et qu'il médite. « Quand, dit Oldenberg, le bouddhisme s'engage dans cette grande entreprise d'imaginer un monde de salut où l'homme se sauve lui-même, et de créer une religion sans dieu, la spéculation brahmanique a déjà préparé le terrain pour cette tentative. La notion de divinité a reculé pas à pas ; les figures des

<sup>1</sup> « L'idée que le chef divin de la Communauté n'est pas absent du milieu des siens, mais qu'il demeure réellement parmi eux comme leur maître et leur roi, de telle sorte que le culte n'est autre chose que l'expression de la perpétuité de cette vie commune, cette idée est tout à fait étrangère aux bouddhistes. Leur maître à eux est dans le Nirvâna ; ses fidèles criaient vers lui qu'il ne pourrait les entendre » (OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 368).

<sup>2</sup> « La doctrine bouddhique, dans tous ses traits essentiels, pourrait exister, telle qu'elle existe en réalité, et la notion du Bouddha lui rester totalement étrangère » (OLDENBERG, p. 322). - Et ce qui est dit du Bouddha historique s'applique également à tous les Bouddhas mythologiques.

<sup>3</sup> Voir dans le même sens Max MÜLLER, *Natural Religion*, p. 103 et suiv. et 190.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 146.

<sup>5</sup> BARTH, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

anciens dieux s'effacent pâtissantes; le Brahma trône dans son éternelle quiétude, très haut au-dessus du monde terrestre, et il ne reste plus qu'une seule personne à prendre une part active à la grande oeuvre de la délivrance : c'est l'homme <sup>1</sup> ». Voilà donc une portion considérable de l'évolution religieuse qui a consisté, en somme, dans un recul progressif de l'idée d'être spirituel et de divinité. Voilà de grandes religions où les invocations, les propitiations, les sacrifices, les prières proprement dites sont bien loin de tenir une place prépondérante et qui, par conséquent, ne présentent pas le signe distinctif auquel on prétend reconnaître les manifestations proprement religieuses.

Mais même à l'intérieur des religions déistes, on trouve un grand nombre de rites qui sont complètement indépendants de toute idée de dieux ou d'être spirituels. Il y a d'abord une multitude d'interdits. La Bible, par exemple, ordonne à la femme de vivre isolée chaque mois pendant une période déterminée <sup>2</sup>; elle l'oblige à un isolement analogue pendant l'accouchement <sup>3</sup>; elle défend d'atteler ensemble l'âne et le cheval, de porter un vêtement où le chanvre serait mêlé au lin <sup>4</sup>, sans qu'il soit possible de voir quel rôle la croyance en Iahveh peut avoir joué dans ces interdictions; car il est absent de toutes les relations qui sont ainsi prohibées et ne saurait être intéressé par elles. On en peut dire autant de la plupart des interdictions alimentaires. Et ces prohibitions ne sont pas particulières aux Hébreux; mais, sous des formes diverses, on les retrouve, avec le même caractère, dans d'innombrables religions.

Il est vrai que ces rites sont purement négatifs; mais ils ne laissent pas d'être religieux. De plus, il en est d'autres qui réclament du fidèle des prestations actives et positives et qui, pourtant, sont de même nature. Ils agissent par eux-mêmes, sans que leur efficacité dépende d'aucun pouvoir divin; ils suscitent mécaniquement les effets qui sont leur raison d'être. Ils ne consistent ni en prières, ni en offrandes adressées à un être à la bonne volonté duquel le résultat attendu est subordonné; mais ce résultat est obtenu par le jeu automatique de l'opération rituelle. Tel est le cas notamment du sacrifice dans la religion védique. « Le sacrifice, dit M. Bergaigne, exerce une influence directe sur les phénomènes célestes <sup>5</sup> »; il est tout-puissant par lui-même et sans aucune influence divine. C'est lui, par exemple, qui brisa les portes de la caverne où étaient enfermées les aurores et qui fit jaillir la lumière du jour <sup>6</sup>. De même, ce sont des hymnes appropriées qui, par une action directe, ont fait couler sur la terre les eaux du ciel, et *cela malgré les dieux* <sup>7</sup>. La pratique de certaines austérités a la même efficacité. Il y a plus: « le sacrifice est si bien le principe par excellence qu'on lui rapporte, non seulement l'origine des hommes, mais encore celle des dieux. Une telle conception peut à bon droit paraître étrange. Elle s'explique cependant comme une des dernières conséquences de l'idée de la toute-puissance du sacrifice <sup>8</sup> ». Aussi, dans toute la première partie du travail de M. Bergaigne, n'est-il question que de sacrifices où les divinités ne jouent aucun rôle.

Le fait n'est pas spécial à la religion védique; il est, au contraire, d'une très grande généralité. Dans tout culte, il y a des pratiques qui agissent par elles-mêmes, par une vertu qui leur

<sup>1</sup> Le Bouddha, p. 51.

<sup>2</sup> I, Sam., 21, 6.

<sup>3</sup> Lévit., XII.

<sup>4</sup> Deuté., XXII, 10 et II.

<sup>5</sup> La religion védique, I, p. 122.

<sup>6</sup> La religion védique, p. 133.

<sup>7</sup> « Aucun texte, dit M. Bergaigne, ne témoigne mieux de la conscience d'une action magique de l'homme sur les eaux du ciel que le vers X, 32, 7, où cette croyance est exprimée en termes généraux, applicables à l'homme actuel, aussi bien qu'à ses ancêtres réels ou mythologiques: « L'ignorant a interrogé le savant; instruit par le savant, il agit et voici le profit de l'instruction: il obtient l'écoulement des rapides » (p. 137).

<sup>8</sup> Ibid. (p. 139).

est propre et sans qu'aucun dieu s'intercale entre l'individu qui exécute le rite et le but poursuivi. Quand, à la fête dite des Tabernacles, le juif remuait l'air en agitant des branches de saule suivant un certain rythme, c'était pour provoquer le vent à se lever et la pluie à tomber; et l'on croyait que le phénomène désiré résultait automatiquement du rite, pourvu que celui-ci ait été correctement accompli <sup>1</sup>. C'est là, d'ailleurs, ce qui explique l'importance primordiale attachée par presque tous les cultes à la partie matérielle des cérémonies. Ce formalisme religieux, forme première, très vraisemblablement, du formalisme juridique, vient de ce que la formule à prononcer, les mouvements à exécuter, ayant en eux-mêmes la source de leur efficacité, la perdraient s'ils n'étaient pas exactement conformes au type consacré par le succès.

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 on d'esprits, et par conséquent, ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière.

### III

↳

Ces définitions écartées, mettons-nous nous-même en face du problème.

Remarquons tout d'abord que, dans toutes ces formules, c'est la nature de la religion dans son ensemble que l'on essaie d'exprimer directement. On procède comme si la religion formait une sorte d'entité indivisible, alors qu'elle est un tout formé de parties; c'est un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. Or un tout ne peut être défini que par rapport aux parties qui le forment. Il est donc plus méthodique de chercher à caractériser les phénomènes élémentaires dont toute religion résulte, avant le système produit par leur union. Cette méthode s'impose d'autant plus qu'il existe des phénomènes religieux qui ne ressortissent à aucune religion déterminée. Tels sont ceux qui constituent la matière du folklore. Ce sont, en général, des débris de religions disparues, des survivances inorganisées; mais il en est aussi qui se sont formés spontanément sous l'influence de causes locales. Dans nos pays européens, le christianisme s'est efforcé de les absorber et de se les assimiler; il leur a imprimé une couleur chrétienne. Néanmoins, il en est beaucoup qui ont persisté jusqu'à une date récente ou qui persistent encore avec une relative autonomie: fêtes de l'arbre de mai, du solstice d'été, du carnaval, croyances diverses relatives à des génies, à des démons locaux, etc. Si le caractère religieux de ces faits va en s'effaçant, leur importance religieuse est pourtant telle qu'ils ont permis à Mannhardt et à son école de renouveler la science des religions. Une définition qui n'en tiendrait pas compte ne comprendrait donc pas tout ce qui est religieux.

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.

<sup>1</sup> On trouvera d'autres exemples dans HUBERT, art. « Magia » in Dictionnaire des Antiquités, VI, p. 1509.

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, désignés 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 gnomes, 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 des 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. Il y a des mots, des paroles, des formules qui ne peuvent être prononcés que par la bouche de personnages consacrés; il y a des gestes, des mouvements qui ne peuvent être exécutés par tout le monde. Si le sacrifice védique a eu une telle efficacité, si même, d'après la mythologie, il a été générateur de dieux loin de n'être qu'un moyen de gagner leur faveur, c'est qu'il possédait une vertu comparable à celle des êtres les plus sacrés. Le cercle des objets sacrés ne peut donc être déterminé une fois pour toutes; l'étendue en est infiniment variable selon les religions. Voilà comment le bouddhisme est une religion : c'est que, à défaut de dieux, il admet l'existence de choses sacrées, à savoir des quatre vérités saintes et des pratiques qui en dérivent <sup>1</sup>.

Mais nous nous sommes borné jusqu'ici à énumérer, à titre d'exemples, un certain nombre de choses sacrées : il nous faut maintenant indiquer par quels caractères généraux elles se distinguent des choses profanes.

On pourrait être tenté tout d'abord de les définir par la place qui leur est généralement assignée dans la hiérarchie des êtres. Elles sont volontiers considérées comme supérieures en dignité et en pouvoir aux choses profanes et particulièrement à l'homme, quand celui-ci n'est qu'un homme et n'a, par lui-même, rien de sacré. On se le représente, en effet, comme occupant, par rapport à elles, une situation inférieure et dépendante ; et cette représentation n'est certainement pas sans vérité. Seulement, il n'y a rien là qui soit vraiment caractéristique du sacré. Il ne suffit pas qu'une chose soit subordonnée à une autre pour que la seconde soit sacrée par rapport à la première. Les esclaves dépendent de leurs maîtres, les sujets de leur roi, les soldats de leurs chefs, les classes inférieures des classes dirigeantes, l'avare de son or, l'ambitieux du pouvoir et des mains qui le détiennent; or, si l'on dit parfois d'un homme qu'il a la religion des êtres ou des choses auxquels il reconnaît ainsi une valeur éminente et une sorte de supériorité par rapport à lui, il est clair que, dans tous ces cas, le mot est pris dans un sens métaphorique et qu'il n'y a rien dans ces relations qui soit proprement religieux <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sans parler du sage, du saint qui pratiquent ces vérités et qui sont sacrés pour cette raison.

<sup>2</sup> Ce n'est pas à dire que ces relations ne puissent pas prendre un caractère religieux. Mais elles ne l'ont pas nécessairement.

D'autre part, il ne faut pas perdre de vue qu'il y a des choses sacrées de tout degré et qu'il en est vis-à-vis desquelles l'homme se sent relativement à l'aise. Une amulette a un caractère sacré, et pourtant le respect qu'elle inspire n'a rien d'exceptionnel. Même en face de ses dieux, l'homme n'est pas toujours dans un état si marqué d'infériorité ; car il arrive très souvent qu'il exerce sur eux une véritable contrainte physique pour obtenir d'eux ce qu'il désire. On bat le fétiche dont on n'est pas content, sauf à se réconcilier avec lui s'il finit par se montrer plus docile aux vœux de son adorateur <sup>1</sup>. Pour avoir de la pluie, on jette des pierres dans la source ou dans le lac sacré où est censé résider le dieu de la pluie ; on croît, par ce moyen, l'obliger à sortir et à se montrer <sup>2</sup>. D'ailleurs, s'il est vrai que l'homme dépend de ses dieux, la dépendance est réciproque. Les dieux, eux aussi, ont besoin de l'homme; sans les offrandes et les sacrifices, ils mourraient. Nous aurons même l'occasion de montrer que cette dépendance des dieux vis-à-vis de leurs fidèles se maintient jusque dans les religions les plus idéalistes.

Mais, si une distinction purement hiérarchique est un critère à la fois trop général et trop imprécis, il ne reste plus pour définir le sacré par rapport au profane que leur hétérogénéité. Seulement, ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification des choses et à la distinguer de toute autre, c'est qu'elle est très particulière : elle *est absolue*. Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposées l'une à l'autre. L'opposition traditionnelle entre le bien et le mal n'est rien à côté de celle-là : car le bien et le mal sont deux espèces contraires d'un même genre, à savoir le moral, comme la santé et la maladie ne sont que deux aspects différents d'un même ordre de faits, la vie, tandis que le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humain comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun. Les énergies qui jouent dans l'un ne sont pas simplement celles qui se rencontrent dans l'autre, avec quelques degrés en plus; elles sont d'une autre nature. Suivant les religions, cette opposition a été conçue de manières différentes. Ici, pour séparer ces deux sortes de choses, il a paru suffisant de les localiser en des régions distinctes de l'univers physique; là, les unes sont rejetées dans un milieu idéal et transcendant, tandis que le monde matériel est abandonné aux autres en toute propriété. Mais, si les formes du contraste sont variables <sup>3</sup>, le fait même du contraste est universel.

Ce n'est pas à dire cependant qu'un être ne puisse jamais passer d'un de ces mondes dans l'autre : niais la manière dont ce passage se produit, quand il y a lieu, met en évidence la dualité essentielle des deux règnes. Il implique, en effet, une véritable métamorphose. C'est ce que démontrent notamment les rites de l'initiation, tels qu'ils sont pratiqués par une multitude de peuples. L'initiation est une longue série de cérémonies qui ont pour objet d'introduire le jeune homme à la vie religieuse : il sort, pour la première fois, du monde purement profane où s'est écoulée sa première enfance pour entrer dans le cercle des choses sacrées. Or, ce changement d'état est conçu, non comme le simple et régulier développement de germes préexistants, mais comme une transformation *totius substantiae*. On dit qu'à ce moment le jeune homme meurt, que la personne déterminée qu'il était cesse d'exister et qu'une autre, instantanément, se substitue à la précédente. Il renaît sous une forme nouvelle. Des cérémonies appropriées sont censées réaliser cette mort et cette renaissance qui ne sont

<sup>1</sup> SCHULTZE, Fetichismus, p. 129.

<sup>2</sup> On trouvera des exemples de ces usages dans FRAZER, Golden Bough, 2e éd., 1, p. 81 et suiv.

<sup>3</sup> La conception d'après laquelle le profane s'oppose au sacré comme l'irrationnel au rationnel, l'intelligible au mystérieux n'est qu'une des formes sous lesquelles s'exprime cette opposition. Une fois la science constituée, elle a pris un caractère profane, surtout au regard des religions chrétiennes; il a paru, par suite, qu'elle ne pouvait s'appliquer aux choses sacrées.

pas entendues dans un sens simplement symbolique, mais qui sont prises à la lettre <sup>1</sup>. N'est-ce pas la preuve qu'entre l'être profane qu'il était et l'être religieux qu'il devient il y a solution de continuité ?

Cette hétérogénéité est même telle qu'elle dégénère souvent en un véritable antagonisme. Les deux mondes ne sont pas seulement conçus comme séparés, mais comme hostiles et jalousement rivaux l'un de l'autre. Puisqu'on ne peut appartenir pleinement à l'un qu'à condition d'être entièrement sorti de l'autre, l'homme est exhorté à se retirer totalement du profane, pour mener une vie exclusivement religieuse. De là, le monachisme qui, à côté et en dehors du milieu naturel où le commun des hommes vit de la vie du siècle, en organise artificiellement un autre, fermé au premier, et qui tend presque à en être le contre-pied. De là, l'ascétisme mystique dont l'objet est d'extirper de l'homme tout ce qui peut y rester d'attachement au monde profane. De là, enfin, toutes les formes du suicide religieux, couronnement logique de cet ascétisme ; car la seule manière d'échapper totalement à la vie profane est, en définitive, de s'évader totalement de la vie.

L'opposition de ces deux genres vient, d'ailleurs, se traduire au dehors par un signe visible qui permet de reconnaître aisément cette classification très spéciale, partout où elle existe. Parce que la notion du sacré est, dans la pensée des hommes, toujours et partout séparée de la notion du profane, parce que nous concevons entre elles une sorte de vide logique, l'esprit répugne invinciblement à ce que les choses correspondantes soient confondues ou simplement mises en contact ; car une telle promiscuité ou même une contiguïté trop directe contredisent trop violemment l'état de dissociation où se trouvent ces idées dans les consciences. La chose sacrée, c'est, par excellence, celle que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher. Sans doute, cette interdiction ne saurait aller jusqu'à rendre impossible toute communication entre les deux mondes ; car, si le profane ne pouvait aucunement entrer en relations avec le sacré, celui-ci ne servirait à rien. Mais, outre que cette mise en rapport est toujours, par elle-même, une opération délicate qui réclame des précautions et une initiation plus ou moins compliquée <sup>2</sup>, elle n'est même pas possible sans que le profane perde ses caractères spécifiques, sans qu'il devienne lui-même sacré en quelque mesure et à quelque degré. Les deux genres ne peuvent se rapprocher et garder en même temps leur nature propre.

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 <sup>3</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> V. FRAZER, *On some Ceremonies of the Central Australian Tribes*, in *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313 et suiv. La conception est, d'ailleurs, d'une extrême généralité. Dans l'Inde, la simple participation à l'acte sacrificiel a les mêmes effets ; le sacrifiant, par cela seul qu'il entre dans le cercle des choses sacrées, change de personnalité (v. HUBERT et MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, in *Année sociol.*, II, p. 101).

<sup>2</sup> V. plus haut ce que nous disons de l'initiation, p. 54.

<sup>3</sup> Nous montrerons nous-même plus loin comment, par exemple, certaines espèces de choses sacrées entre lesquelles il y a incompatibilité s'excluent comme le sacré exclut le profane (liv. II, chap. 1er, § II).

Quand un certain nombre de choses sacrées soutiennent les unes avec les autres des rapports de coordination et de subordination, de manière à former un système d'une certaine unité, mais qui ne rentre lui-même dans aucun autre système du même genre, l'ensemble des croyances et des rites correspondants constitue une religion. On voit par cette définition qu'une religion ne tient pas nécessairement dans une seule et même idée, ne se ramène pas à un principe unique qui, tout en se diversifiant suivant les circonstances auxquelles il s'applique, serait, dans son fond, partout identique à lui-même : c'est un tout formé de parties distinctes et relativement individualisées. Chaque groupe homogène de choses sacrées ou même chaque chose sacrée de quelque importance constitue un centre d'organisation autour duquel gravite un groupe de croyances et de rites, un culte particulier ; et il n'est pas de religion si unitaire qu'elle puisse être, qui ne reconnaisse une pluralité de choses sacrées. Même le christianisme, au moins sous sa forme catholique, admet, outre la personnalité divine, d'ailleurs triple en même temps qu'une, la Vierge, les anges, les saints, les âmes des morts, etc. Aussi une religion ne se réduit-elle généralement pas à un culte unique, mais consiste en un système de cultes doués d'une certaine autonomie. Cette autonomie est, d'ailleurs, variable. Parfois, ils sont hiérarchisés et subordonnés à quelque culte prédominant dans lequel ils finissent même par s'absorber ; mais il arrive aussi qu'ils sont simplement juxtaposés et confédérés. La religion que nous allons étudier nous fournira justement un exemple de cette dernière organisation.

En même temps, on s'explique qu'il puisse exister des groupes de phénomènes religieux qui n'appartiennent à aucune religion constituée : c'est qu'ils ne sont pas ou ne sont plus intégrés dans un système religieux. Qu'un des cultes dont il vient d'être question parvienne à se maintenir pour des raisons spéciales alors que l'ensemble dont il faisait partie a disparu, et il ne survivra qu'à l'état désintégré. C'est ce qui est arrivé à tant de cultes agraires qui se sont survécus à eux-mêmes dans le folklore. Dans certains cas, ce n'est même pas un culte, mais une simple cérémonie, un rite particulier qui persiste sous cette forme <sup>1</sup>.

Bien que cette définition ne soit que préliminaire, elle permet déjà d'entrevoir en quels termes doit se poser le problème qui domine nécessairement la science des religions. Quand on croit que les êtres sacrés ne se distinguent des autres que par l'intensité plus grande des pouvoirs qui leur sont attribués, la question de savoir comment les hommes ont pu en avoir l'idée est assez simple : il suffit de rechercher quelles sont les forces qui, par leur exceptionnelle énergie, ont pu frapper assez vivement l'esprit humain pour inspirer des sentiments religieux. Mais si, comme nous avons essayé de l'établir, les choses sacrées diffèrent en nature des choses profanes, si elles sont d'une autre essence, le problème est autrement complexe. Car il faut se demander alors ce qui a pu déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale.

---

<sup>1</sup> C'est le cas de certains rites nuptiaux ou funéraires, par exemple.

## IV

↳

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

La magie, elle aussi, est faite de croyances et de rites. Elle a comme la religion, ses mythes et ses dogmes ; ils sont seulement plus rudimentaires, sans doute parce que, poursuivant des fins techniques et utilitaires, elle ne perd pas son temps en pures spéculations. Elle a également ses cérémonies, ses sacrifices, ses lustrations, ses prières, ses chants et ses danses. Les êtres qu'invoque le magicien, les forces qu'il met en oeuvre ne sont pas seulement de même nature que les forces et les êtres auxquels s'adresse la religion ; très souvent, ce sont identiquement les mêmes. Ainsi, dès les sociétés les plus inférieures, les âmes des morts sont choses essentiellement sacrées et elles sont l'objet de rites religieux. Mais en même temps, elles ont joué dans la magie un rôle considérable. Aussi bien en Australie<sup>1</sup> qu'en Mélanésie<sup>2</sup>, aussi bien en Grèce que chez les peuples chrétiens<sup>3</sup>, les âmes des morts, leurs ossements, leurs cheveux comptent parmi les intermédiaires dont se sert le plus souvent le magicien. Les démons sont également un instrument usuel de l'action magique. Or, les démons sont, eux aussi, des êtres entourés d'interdits ; eux aussi sont séparés, vivent dans un monde à part et même il est souvent difficile de les distinguer des dieux proprement dits<sup>4</sup>. D'ailleurs, même dans le christianisme, le diable n'est-il pas un dieu déchu et, en dehors même de ses origines, n'a-t-il pas un caractère religieux par cela seul que l'enfer auquel il est préposé est un rouage indispensable de la religion chrétienne ? Il y a même les divinités régulières et officielles qui sont invoquées par le magicien. Tantôt, ce sont les dieux d'un peuple étranger ; par exemple, les magiciens grecs faisaient intervenir des dieux égyptiens, assyriens ou juifs. Tantôt, ce sont même des dieux nationaux: Hécate et Diane étaient l'objet d'un culte magique; la Vierge, le Christ, les Saints ont été utilisés de la même manière par nos magiciens chrétiens<sup>5</sup>.

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. La magie met une sorte de plaisir professionnel à profaner les choses saintes<sup>6</sup> ; dans ses rites, elle prend le contre-pied des cérémonies religieuses<sup>7</sup>. De son côté, la religion, si elle n'a pas toujours condamné et prohibé les rites magiques, les voit, en général, avec défaveur. Comme le font remarquer MM. Hubert et Mauss, il y a, dans les

<sup>1</sup> V. SPENCER et GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, p. 534 et suiv., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463; HOWITT, *Native Tribes of S. E. Australia*, pp. 359-361.

<sup>2</sup> V. CODRINGTON, *The Melanesians*, chap. XII.

<sup>3</sup> V. HUBERT, art. « Magia », in *Dictionnaire des Antiquités*.

<sup>4</sup> Par exemple, en Mélanésie, le tindalo est un esprit tantôt religieux et tantôt magique (CODRINGTON, P. 125 et suiv., 194 et suiv.).

<sup>5</sup> V. HUBERT et MAUSS, *Théorie générale de la magie*, in *Année sociologique*, tome VII, pp. 83-84.

<sup>6</sup> Par exemple, on profane l'hostie dans la messe noire.

<sup>7</sup> On tourne le dos à l'autel ou on tourne autour de l'autel en commençant par la gauche au lieu de commencer par la droite.

procédés du magicien, quelque chose de foncièrement antireligieux <sup>1</sup>. Quelques rapports qu'il puisse y avoir entre ces deux sortes d'institutions, il est donc difficile qu'elles ne s'opposent pas par quelque endroit ; et il est d'autant plus nécessaire de trouver par où elles se distinguent que nous entendons limiter notre recherche à la religion et nous arrêter au point où commence la magie.

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 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. Tantôt l'Église est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par delà les frontières ; tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction (les sociétés chrétiennes depuis l'avènement du protestantisme) ; tantôt elle est dirigée par un corps de prêtres, tantôt elle est à peu près complètement dénuée de tout organe directeur attitré <sup>2</sup>. Mais partout où nous observons une vie religieuse, elle a pour substrat un groupe défini. Même les cultes dits privés, comme le culte domestique ou le culte corporatif, satisfont à cette condition ; car ils sont toujours célébrés par une collectivité, la famille ou la corporation. Et d'ailleurs, de même que ces religions particulières ne sont, le plus souvent, que des formes spéciales d'une religion plus générale qui embrasse la totalité de la vie <sup>3</sup>, ces Églises restreintes ne sont, en réalité que des chapelles dans une Église plus vaste et qui, en raison même de cette étendue, mérite davantage d'être appelée de ce nom <sup>4</sup>.

Il en est tout autrement de la magie. Sans doute, les croyances magiques ne sont jamais sans quelque généralité ; elles sont le plus souvent diffuses dans de larges couches de 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 y 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 aucuns rapports, au point de s'ignorer les uns les autres ; même 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

---

<sup>1</sup> Loc. cit., p. 19.

<sup>2</sup> Sans doute, il est rare que chaque cérémonie n'ait pas son directeur au moment où elle est célébrée ; même dans les sociétés les plus grossièrement organisées, il y a généralement des hommes que l'importance de leur rôle social désigne pour exercer une influence directrice sur la vie religieuse (par exemple, les chefs des groupes locaux dans certaines sociétés australiennes). Mais cette attribution de fonctions est encore très flottante.

<sup>3</sup> A Athènes, les dieux auxquels s'adresse le culte domestique ne sont que des formes spécialisées des dieux de la cité [...]. De même, au Moyen Age, les patrons des confréries sont des saints du calendrier.

<sup>4</sup> Car le nom d'Église ne s'applique d'ordinaire qu'à un groupe dont les croyances communes se rapportent à un cercle de choses moins spéciales.

parfois investi ne change rien à cette 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.

Il est vrai que, dans certains cas, les magiciens forment entre eux des sociétés : il arrive qu'ils se réunissent plus ou moins périodiquement pour célébrer en commun certains rites ; on sait quelle place tiennent les assemblées de sorcières dans le folklore européen. Mais tout d'abord, on remarquera que ces associations ne sont nullement indispensables au fonctionnement de la magie; elles sont même rares et assez exceptionnelles. Le magicien n'a nullement besoin, pour pratiquer son art, de s'unir à ses confrères. C'est plutôt un isolé ; en général, loin de chercher la société, il la fuit. « Même à l'égard de ses collègues, il garde toujours son quant à soi <sup>1</sup> ». Au contraire, la religion est inséparable de l'idée d'Église. Sous ce premier rapport, il y a déjà entre la magie et la religion une différence essentielle. De plus et surtout, ces sortes de sociétés magiques, quand elles se forment, ne comprennent jamais, il s'en faut, tous les adhérents de la magie, mais les seuls magiciens ; les laïcs, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire ceux au profit de qui les rites sont célébrés, ceux, en définitive, qui représentent les fidèles des cultes réguliers, en sont exclus. Or le magicien est à la magie ce que le prêtre est à la religion, et un collège de prêtres n'est pas une Église, non plus qu'une congrégation religieuse qui vouerait à quelque saint, dans l'ombre du cloître, un culte particulier. Une Église, ce n'est pas simplement une confrérie sacerdotale ; c'est la communauté morale formée par tous les croyants d'une même foi, les fidèles comme les prêtres. Toute communauté de ce genre fait normalement défaut à la magie <sup>2</sup>.

Mais si l'on fait entrer la notion d'Église dans la définition de la religion, n'en exclut-on pas du même coup les religions individuelles que l'individu institue pour lui-même et célèbre pour lui seul ? Or il n'est guère de société où il ne s'en rencontre. Chaque Ojibway, comme on le verra plus loin, a son manitou personnel qu'il se choisit lui-même et auquel il rend des devoirs religieux particuliers ; le Mélanésien des îles Banks a son tamaniu <sup>3</sup> ; le Romain a son *genius* <sup>4</sup> ; le chrétien a son saint patron et son ange gardien, etc. Tous ces cultes semblent, par définition, indépendants de toute idée de groupe. Et non seulement ces religions individuelles sont très fréquentes dans l'histoire, mais certains se demandent aujourd'hui si elles ne sont pas appelées à devenir la forme éminente de la vie religieuse et si un jour ne viendra pas où il n'y aura plus d'autre culte que celui que chacun se fera librement dans son for intérieur <sup>5</sup>.

Mais si, laissant provisoirement de côté ces spéculations sur l'avenir, nous nous bornons à considérer les religions telles qu'elles sont dans le présent et telles qu'elles ont été dans le passé, il apparaît avec évidence que ces cultes individuels constituent, non des systèmes religieux distincts et autonomes, mais de simples aspects de la religion commune à toute l'Église dont les individus font partie. Le saint patron du chrétien est choisi sur la liste officielle des saints reconnus par l'Église catholique, et ce sont également des règles canoniques qui prescrivent comment chaque fidèle doit s'acquitter de ce culte particulier. De même, l'idée que chaque homme a nécessairement un génie protecteur est, sous des formes différentes, à la base d'un grand nombre de religions américaines, comme de la religion romaine

<sup>1</sup> Hubert et MAUSS, *Loc. cit.*, p. 18.

<sup>2</sup> Robertson SMITH avait déjà montré que la magie s'oppose à la religion comme l'individuel au social (*The Religion of the Semites*, 2e éd., p. 264-265). D'ailleurs, en distinguant ainsi la magie de la religion, nous n'entendons pas établir entre elles une solution de continuité. Les frontières entre les deux domaines sont souvent indécises.

<sup>3</sup> CODRINGTON, in *Trans. a. Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.

<sup>4</sup> NEGRIOLO, *Dei Genii presso i Romani*.

<sup>5</sup> C'est la conclusion à laquelle arrive SPENCER dans ses *Ecclesiastical Institutions* (chap. XVI). C'est aussi celle de M. SABATIER, dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion* d'après la psychologie et l'histoire, et de toute l'école à laquelle il appartient.

(pour ne citer que ces deux exemples) ; car elle est, ainsi qu'on le verra plus loin, étroitement solidaire de l'idée d'âme et l'idée d'âme n'est pas de celles qui peuvent être entièrement abandonnées à l'arbitraire des particuliers. En un mot, c'est l'Église dont il est membre qui enseigne à l'individu ce que sont ces dieux personnels, quel est leur rôle, comment il doit entrer en rapports avec eux, comment il doit les honorer. Quand on analyse méthodiquement les doctrines de cette Église, quelle qu'elle soit, un moment arrive où l'on rencontre sur sa route celles qui concernent ces cultes spéciaux. Il n'y a donc pas là deux religions de types différents et tournées en des sens opposés ; mais ce sont, de part et d'autre, les mêmes idées et les mêmes principes, appliqués ici, aux circonstances qui intéressent la collectivité dans son ensemble, là, à la vie de l'individu. La solidarité est même tellement étroite que, chez certains peuples<sup>1</sup>, les cérémonies au cours desquelles le fidèle entre pour la première fois en communication avec son génie protecteur sont mêlées à des rites dont le caractère public est incontestable, à savoir aux rites d'initiation<sup>2</sup>.

Restent les aspirations contemporaines vers une religion qui consisterait tout entière en états intérieurs et subjectifs et qui serait librement construite par chacun de nous. Mais si réelles qu'elles soient, elles ne sauraient affecter notre définition ; car celle-ci ne peut s'appliquer qu'à des faits acquis et réalisés, non à d'incertaines virtualités. On peut définir les religions telles qu'elles sont ou telles qu'elles ont été, non telles qu'elles tendent plus ou moins vaguement à être. Il est possible que cet individualisme religieux soit appelé à passer dans les faits ; mais pour pouvoir dire dans quelle mesure, il faudrait déjà savoir ce qu'est la religion, de quels éléments elle est faite, de quelles causes elle résulte, quelle fonction elle remplit ; toutes questions dont on ne peut préjuger la solution, tant qu'on n'a pas dépassé le seuil de la recherche. C'est seulement au terme de cette étude que nous pourrions tâcher d'anticiper l'avenir.

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<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Chez de nombreux peuples indiens de l'Amérique du Nord notamment.

<sup>2</sup> Cette constatation de fait ne tranche pas, d'ailleurs, la question de savoir si la religion extérieure et publique n'est que le développement d'une religion intérieure et personnelle qui serait le fait primitif, ou bien si, au contraire, la seconde ne serait pas le prolongement de la première à l'intérieur des consciences individuelles. Le problème sera directement abordé plus loin (liv. II, chap. V, § II. Cf. même livre, chap. VI et VII, § 1). Pour l'instant nous nous bornons à remarquer que le culte individuel se présente à l'observateur comme un élément et une dépendance du culte collectif.

<sup>3</sup> C'est par là que notre définition présente rejoint celle que nous avons proposée jadis dans l'Année sociologique. Dans ce dernier travail, nous définissions exclusivement les croyances religieuses par leur caractère obligatoire ; mais cette obligation vient évidemment, et nous le montrions, de ce que ces croyances sont la chose d'un groupe qui les impose à ses membres. Les deux définitions se recouvrent donc en partie. Si nous avons cru devoir en proposer une nouvelle, c'est que la première était trop formelle et négligeait trop complètement le contenu des représentations religieuses. On verra, dans les discussions qui vont suivre, quel intérêt il y avait à mettre tout de suite en évidence ce qu'il a de caractéristique. De plus, si ce caractère impératif est bien un trait distinctif des croyances religieuses, il comporte des degrés à l'infini ; par suite, il y a des cas où il n'est pas aisément perceptible. De là, des difficultés et des embarras que l'on s'épargne en substituant à ce critère celui que nous employons ci-dessus.

## CHAPITRE II

---

# LES PRINCIPALES CONCEPTIONS DE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE

## I. - L'animisme

. ←

Munis de cette définition, nous pouvons nous mettre à la recherche de la religion élémentaire que nous nous proposons d'atteindre.

Les religions même les plus grossières que nous fassent connaître l'histoire et l'ethnographie sont déjà d'une complexité qui s'accorde mal avec l'idée qu'on se fait quelquefois de la mentalité primitive. On y trouve, non seulement un système touffu de croyances et de rites, mais même une telle pluralité de principes différents, une telle richesse de notions essentielles qu'il a paru impossible d'y voir autre chose que le produit tardif d'une assez longue évolution. D'où l'on a conclu que, pour découvrir la forme vraiment originelle de la vie religieuse, il était nécessaire de descendre par l'analyse au delà de ces religions observables, de les résoudre en leurs éléments communs et fondamentaux et de chercher si, parmi ces derniers, il n'en est pas un dont les autres sont dérivés.

Au problème ainsi posé deux solutions contraires ont été données.

Il n'existe, pour ainsi dire, pas de système religieux, ancien ou récent, où, sous des formes diverses, on ne rencontre côte à côte comme deux religions, qui, tout en étant étroitement unies et en se pénétrant même l'une l'autre; ne laissent pas cependant d'être distinctes. L'une s'adresse aux choses de la nature, soit aux grandes forces Cosmiques, comme les vents, les fleuves, les astres, le ciel, etc., soit aux objets de toute sorte qui peuplent la surface de la terre plantes, animaux, rochers, etc. ; on lui donne pour cette raison le nom de *naturisme*. L'autre a pour objet les êtres spirituels, les esprits, âmes, génies, démons, divinités proprement dites, agents animés et conscients comme l'homme, mais qui se distinguent pourtant de lui par la nature des pouvoirs qui leur sont attribués et, notamment, par ce caractère particulier qu'ils n'affectent pas les sens de la même façon : normalement, ils ne sont pas perceptibles à des yeux humains. On appelle *animisme* cette religion des esprits. Or, pour expliquer la coexistence, pour ainsi dire universelle, de ces deux sortes de cultes, deux théories contradictoires ont été proposées. Pour les uns, l'animisme serait la religion primitive, dont le naturisme ne serait qu'une forme secondaire et dérivée. Pour les autres, au contraire, c'est le culte de la nature qui aurait été le point de départ de l'évolution religieuse ; le culte des esprits n'en serait qu'un cas particulier.

Ces deux théories sont, jusqu'à présent, les seules par lesquelles ont été tenté d'expliquer rationnellement <sup>1</sup> les origines de la pensée religieuse. Aussi le problème capital que se pose la science des religions se réduit-il le plus souvent à savoir laquelle de ces deux solutions il faut choisir, ou s'il ne vaut pas mieux les combiner, et, dans ce cas, quelle place il faut faire à chacun de ces deux éléments <sup>2</sup>. Même les savants qui n'admettent ni l'une ni l'autre de ces hypothèses sous leur forme systématique, ne laissent pas de garder telle ou telle des propositions sur lesquelles elles reposent <sup>3</sup>. Il y a donc là un certain nombre de notions toutes faites et d'apparentes évidences qu'il est nécessaire de soumettre à la critique avant d'aborder, par nous-mêmes, l'étude des faits. On comprendra mieux qu'il est indispensable de tenter une voie nouvelle, quand on aura compris l'insuffisance de ces conceptions traditionnelles.

## I

←

C'est Tylor qui a constitué, dans ses traits essentiels, la théorie animiste <sup>4</sup> Spencer, qui l'a reprise ensuite, ne l'a pas reproduite, il est vrai, sans y introduire quelques modifications <sup>5</sup>. Mais en somme, les questions se posent pour l'un comme pour l'autre dans les mêmes termes, et les solutions adoptées, sauf une, sont identiquement les *mêmes*. Nous pouvons donc réunir ces deux doctrines dans l'exposé qui va suivre, sauf à marquer, quand le moment sera venu, l'endroit à partir duquel elles divergent l'une de l'autre.

Pour être en droit de voir dans les croyances et les pratiques animistes la forme primitive de la vie religieuse, il faut satisfaire à un triple *desideratum* : 1° puisque, sans cette hypothèse, l'idée d'âme est la notion cardinale de la religion, il faut montrer comment elle s'est formée sans emprunter aucun de ses éléments à une religion antérieure ; 2° il faut faire voir ensuite comment les âmes devinrent l'objet d'un culte et se transformèrent en esprits ; 3° enfin, puisque le culte des esprits n'est le tout d'aucune religion, il reste à expliquer comment le culte de la nature est dérivé du premier.

L'idée d'âme aurait été suggérée à l'homme par le spectacle, mal compris, de la double vie qu'il mène normalement à l'état de veille, d'une part, pendant le sommeil, de l'autre. En effet,

<sup>1</sup> Nous laissons donc de côté, ici, les théories qui, en totalité ou en partie, font intervenir des données supra-expérimentales. C'est le cas de celle notamment qu'Andrew LANG a exposée dans son livre *The Making of Religion* et que le P. SCHMIDT a reprise, avec des variantes de détail, dans une série d'articles sur *L'origine de l'idée de Dieu* (*Anthropos*, 1908, 1909). Lang se repousse pas complètement l'animisme ni le naturisme, mais, en dernière analyse, il admet un sens, une intuition directe du divin. D'ailleurs, si nous ne croyons pas devoir exposer et discuter cette conception dans le présent chapitre, nous n'entendons pas la passer sous silence; nous la retrouverons plus loin quand nous aurons nous-mêmes, à expliquer les faits sur lesquels elle s'appuie (liv. II, Chap. IX, § IV).

<sup>2</sup> C'est le cas, par exemple, de FUSTEL DE COULANGES qui accepte concurremment les deux conceptions (v. *Cité antique*, liv. I et III, chap. II).

<sup>3</sup> C'est ainsi que Jevons, tout en critiquant l'animisme tel que l'a exposé Tylor, accepte ses théories sur la genèse de l'idée d'âme, sur l'instinct anthropomorphique de l'homme. Inversement, USENER, dans ses *Götternamen*, tout en rejetant certaines des hypothèses de Max Müller qui seront exposées plus loin, admet les principaux postulats du naturisme.

<sup>4</sup> *La civilisation primitive*, chap. XI-XVIII.

<sup>5</sup> *V. Principes de sociologie*, Part. I et VI.

pour le sauvage <sup>1</sup>, les représentations qu'il a pendant la veille et celles qu'il perçoit dans le rêve ont, dit-on, la même valeur : il objective les secondes comme les premières, c'est-à-dire qu'il y voit l'image d'objets extérieurs dont elles reproduisent plus ou moins exactement l'aspect. Quand donc il rêve qu'il a visité un pays éloigné, il croit s'y être réellement rendu. Mais il ne peut y être allé que s'il existe deux êtres en lui : l'un, son corps, qui est resté couché sur le sol et qu'il retrouve au réveil dans la même position; l'autre qui, pendant le même temps, s'est mû à travers l'espace. De même, si, pendant son sommeil, il se voit converser avec quelqu'un de ses compagnons qu'il sait retenu au loin, il en conclut que ce dernier, lui aussi, est composé de deux êtres: l'un qui dort à quelque distance et l'autre qui est venu se manifester par la voie du rêve. De ces expériences répétées se dégage peu à peu cette idée qu'il existe en chacun de nous un double, un autre nous-même qui, dans des conditions déterminées, a le pouvoir de quitter l'organisme où il réside et de s'en aller pérégriner au loin.

Ce double reproduit naturellement tous les traits essentiels de l'être Sensible qui lui sert d'enveloppe extérieure ; mais en même temps, il s'en distingue par plusieurs caractères. Il est plus mobile, puisqu'il peut parcourir en un instant de vastes distances. Il est plus malléable, plus plastique; car, pour sortir du corps, il faut qu'il puisse passer par les orifices de l'organisme, le nez et la bouche notamment. On se le représente donc comme fait de matière, sans doute, mais d'une matière beaucoup plus subtile et plus éthérée que toutes celles que nous connaissons empiriquement. Ce double, c'est l'âme. Et il n'est pas douteux, en effet, que, dans une multitude de sociétés, l'âme n'ait été conçue comme une image du corps ; on croit même qu'elle en reproduit les déformations accidentelles, comme celles qui résultent des blessures ou des mutilations. Certains Australiens, après avoir tué leur ennemi, lui coupent le pouce droit afin que son âme, privée par contre-coup de son pouce, ne puisse lancer le javelot et se venger. Mais en même temps, tout en ressemblant au corps, elle a déjà quelque chose d'à demi spirituel. On dit « qu'elle est la partie la plus subtile et la plus aérienne du corps », « qu'elle n'a ni chair, ni os, ni nerfs » ; que, quand on veut la saisir, on ne sent rien ; qu'elle est « comme un corps purifié <sup>2</sup> ».

D'ailleurs, autour de cette donnée fondamentale du rêve, d'autres faits d'expérience venaient tout naturellement se grouper qui inclinaient les esprits dans le même sens : c'est la syncope, l'apoplexie, la catalepsie, l'extase, en un mot tous les cas d'insensibilité temporaire. En effet, ils s'expliquent très bien dans l'hypothèse que le principe de la vie et du sentiment peut quitter momentanément le corps. D'un autre côté, il était naturel que ce principe fût confondu avec le double, puisque l'absence du double pendant le sommeil a quotidiennement pour effet de suspendre la vie et la pensée. Ainsi des observations diverses semblaient se contrôler mutuellement et confirmaient l'idée de la dualité constitutionnelle de l'homme <sup>3</sup>.

Mais l'âme n'est pas un esprit. Elle est attachée à un corps d'où elle ne sort qu'exceptionnellement ; et, tant qu'elle n'est rien de plus, elle n'est l'objet d'aucun culte. L'esprit, au contraire, tout en ayant généralement pour résidence une chose déterminée, peut s'en éloigner à volonté et l'homme ne peut entrer en relations avec lui qu'en observant des précautions rituelles. L'âme ne pouvait donc devenir esprit qu'à condition de se transformer : la simple application des idées précédentes au fait de la mort produisit tout naturellement cette métamorphose. Pour une intelligence rudimentaire, en effet, la mort ne se distingue pas d'un long

<sup>1</sup> C'est le mot dont se sert M. Tyler. Il a l'inconvénient de paraître impliquer qu'il existe des hommes au sens propre du mot, avant qu'il y ait une civilisation. D'ailleurs, il n'y a pas de terme convenable pour rendre l'idée; celui de primitif, dont nous nous servons de préférence, faute de mieux, est, comme nous l'avons dit, loin d'être satisfaisant.

<sup>2</sup> TYLOR, op. cit., I, p. 529.

<sup>3</sup> V. SPENCER, Principes de sociologie, I, p. 205 et suiv. (Paris, F. Alcan), et TYLOR, op. cit., I, pp. 509, 517.

évanouissement ou d'un sommeil prolongé ; elle en a tous les aspects. Il semble donc qu'elle aussi consiste en une séparation de l'âme et du corps, analogue à celle qui se produit chaque nuit ; seulement, comme, en pareil cas, on ne voit pas le corps se ranimer, on se fait à l'idée d'une séparation sans limite de temps assignable. Même, une fois que le corps est détruit - et les rites funéraires ont en partie pour objet de hâter cette destruction - la séparation passe nécessairement pour définitive. Voilà donc des esprits détachés de tout organisme et lâchés en liberté à travers l'espace. Leur nombre augmentant avec le temps, il se forme ainsi, tout autour de la population vivante, une population d'âmes. Ces âmes d'hommes ont des besoins et des passions d'hommes ; elles cherchent donc à se mêler à la vie de leurs compagnons d'hier, soit pour les aider, soit pour leur nuire, selon les sentiments qu'elles ont gardés pour eux. Or leur nature en fait, suivant le cas, ou des auxiliaires très précieux ou des adversaires très redoutés. Elles peuvent, en effet, grâce à leur extrême fluidité, pénétrer dans les corps et y causer toute espèce de désordres, ou bien, au contraire, en rehausser la vitalité. Aussi prend-on l'habitude de leur attribuer tous les événements de la vie qui sortent un peu de l'ordinaire: il n'en est guère dont elles ne puissent rendre compte. Elles constituent donc comme un arsenal de causes toujours disponibles et qui ne laissent jamais dans l'embarras l'esprit en quête d'explications. Un homme paraît inspiré, il parle avec véhémence, il est comme élevé au-dessus de lui-même et du niveau moyen des hommes ? C'est qu'une âme bienfaisante est en lui et l'anime. Un autre est pris par une attaque, saisi par la folie ? C'est qu'un esprit méchant s'est introduit dans son corps et y a apporté le trouble. Il n'y a pas de maladie qui ne puisse être rapportée à quelque influence de ce genre. Ainsi, le pouvoir des âmes grandit de tout ce qu'on leur attribue, si bien que l'homme finit par se trouver le prisonnier de ce monde imaginaire dont il est cependant l'auteur et le modèle. Il tombe sous la dépendance de ces forces spirituelles qu'il a créées de sa propre main et à sa propre image. Car si les âmes disposent à ce point de la santé et de la maladie, des biens et des maux, il est sage de se concilier leur bienveillance ou de les apaiser quand elles sont irritées: de là, les offrandes, les sacrifices, les prières, en un mot tout l'appareil des observances religieuses <sup>1</sup>.

Voilà l'âme transformée. De simple principe vital, animant un corps d'homme, elle est devenue un esprit, un génie, bon ou mauvais, une divinité même, selon l'importance des effets qui lui sont imputés. Mais puisque c'est la mort qui aurait opéré cette apo théose, c'est, en définitive, aux morts, aux âmes des ancêtres que ce serait adressé le premier culte qu'ait connu l'humanité. Ainsi, les premiers rites auraient été des rites mortuaires ; les premiers sacrifices auraient été des offrandes alimentaires destinées à satisfaire aux besoins des défunts; les premiers autels auraient été des tombeaux <sup>2</sup>.

Mais parce que ces esprits étaient d'origine humaine, ils ne s'intéressaient qu'à la vie des hommes et n'étaient censés agir que sur les événements humains. Il reste à expliquer comment d'autres esprits furent imaginés pour rendre compte des autres phénomènes de l'univers et comment, par suite, à côté du culte des ancêtres, se constitua un culte de la nature.

Pour Tylor, cette extension de l'animisme serait due à la mentalité particulière du primitif qui, comme l'enfant, ne sait pas distinguer l'animé de l'inanimé. Parce que les premiers êtres dont l'enfant commence à se faire quelque idée sont des hommes, à savoir lui-même et ses proches, c'est sur le modèle de la nature humaine qu'il tend à se représenter toutes choses. Dans les jouets dont il se sert, dans les objets de toute sorte qui affectent ses sens, il voit des êtres vivants comme lui. Or le primitif pense comme un enfant. Par suite, il est, lui aussi, enclin à doter les choses, mêmes inanimées, d'une nature analogue à la sienne. Une fois donc que, pour les raisons exposées plus haut, il fut arrivé à cette idée que l'homme est un corps

---

<sup>1</sup> TYLOR, II, p. 143 et suiv.

<sup>2</sup> TYLOR, I, pp. 326, 555.

qu'anime un esprit, il devait nécessairement prêter aux corps bruts eux-mêmes une dualité du même genre et des âmes semblables à la sienne. Toutefois, la sphère d'action des unes et des autres ne pouvait être la même. Des âmes d'hommes n'ont d'influence directe que sur le monde des hommes : elles ont pour l'organisme humain une sorte de prédilection, alors même que la mort leur a rendu la liberté. Au contraire, les âmes des choses résident avant tout dans les choses et sont regardées comme les causes productrices de tout ce qui s'y passe. Les premières rendent compte de la santé ou de la maladie, de l'adresse ou de la maladresse etc. ; par les secondes, on explique avant tout les phénomènes du monde physique, la marche des cours d'eau ou des astres, la germination des plantes, la prolifération des animaux, etc. C'est ainsi que cette première philosophie de l'homme qui est à la base du culte des ancêtres se compléta par une philosophie du monde.

Vis-à-vis de ces esprits cosmiques, l'homme se trouva dans un état de dépendance encore plus évident que vis-à-vis des doubles errants de ses ancêtres. Car, avec ces derniers, il ne pouvait avoir qu'un commerce idéal et imaginaire, tandis qu'il dépend réellement des choses ; pour vivre, il a besoin de leur concours ; il crut donc avoir également besoin des esprits qui passaient pour animer ces choses et en déterminer les manifestations diverses. Il implora leur assistance, il la sollicita par des offrandes, par des prières, et la religion de l'homme s'acheva dans une religion de la nature.

Herbert Spencer objecte à cette explication que l'hypothèse sur laquelle elle repose est contredite par les faits. On admet, dit-il, qu'il y eut un moment où l'homme ne saisit pas les différences qui séparent l'animé de l'inanimé. Or, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, on voit grandir l'aptitude à faire cette distinction. Les animaux supérieurs ne confondent pas un objet qui se meut de lui-même et dont les mouvements sont ajustés à des fins, avec ceux qui sont mus du dehors et mécaniquement. « Quand un chat s'amuse d'une souris qu'il a attrapée, s'il la voit demeurer longtemps immobile, il la touche du bout de sa griffe pour la faire courir. Évidemment, le chat pense qu'un être vivant qu'on dérange cherchera à s'échapper<sup>1</sup>. » L'homme, même primitif, ne saurait pourtant avoir une intelligence inférieure à celle des animaux qui l'ont précédé dans l'évolution ; ce ne peut donc être par manque de discernement qu'il est passé du culte des ancêtres au culte des choses.

Suivant Spencer qui, sur ce point, mais sur ce point seulement, s'écarte de Tylor, ce passage serait bien dû à une confusion, mais d'une autre sorte. Ce serait, en majeure partie tout au moins, le résultat d'innombrables amphibologies. Dans beaucoup de sociétés inférieures, c'est un usage très répandu de donner à chaque individu, soit au moment de sa naissance soit plus tard, le nom d'un animal, d'une plante, d'un astre, d'un objet naturel quelconque. Mais, par suite de l'extrême imprécision de son langage, il est très difficile au primitif de distinguer une métaphore de la réalité. Il aurait donc vite perdu de vue que ces dénominations n'étaient que des figures, et, les prenant à la lettre, il aurait fini par croire qu'un ancêtre appelé Tigre ou Lion était réellement un tigre ou un lion. Par suite, le culte dont cet ancêtre était jusque-là l'objet se serait reporté sur l'animal avec lequel il était désormais confondu ; et la même substitution s'opérant pour les plantes, pour les astres, pour tous les phénomènes naturels, la religion de la nature aurait pris la place de la vieille religion des morts. Sans doute, à côté de cette confusion fondamentale, Spencer en signale d'autres qui auraient, ici ou là, renforcé l'action de la première. Par exemple, les animaux qui fréquentent les environs des tombes ou les maisons des hommes auraient été pris pour des âmes réincarnées et on les aurait adorés à ce titre<sup>2</sup> ; ou bien la montagne dont la tradition faisait le lieu d'origine de la race aurait fini par être prise pour la souche même de cette race ; on aurait cru que les hommes en étaient les

<sup>1</sup> Principes de sociologie, I, p. 184.

<sup>2</sup> Ibid., p. 447 et suiv.

descendants parce que les ancêtres passaient pour en être venus et on l'aurait, par suite, traitée elle-même en ancêtre <sup>1</sup>. Mais, de l'aveu de Spencer, ces causes accessoires n'auraient eu qu'une influence secondaire ; ce qui aurait principalement déterminé l'institution du naturisme, c'est « l'interprétation littérale des noms métaphoriques <sup>2</sup> ».

Nous devons rapporter cette théorie afin que notre exposé de l'animisme fût complet ; mais elle est trop inadéquate aux faits et, aujourd'hui, trop universellement abandonnée pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter davantage. Pour pouvoir expliquer par une illusion un fait aussi général que la religion de la nature, encore faudrait-il que l'illusion invoquée fût elle-même à des causes d'une égale généralité. Or, quand même des méprises comme celles dont Spencer rapporte quelques rares exemples pourraient expliquer, là où on les constate, la transformation du culte des ancêtres en culte de la nature, on ne voit pas pour quelle raison elles se seraient produites avec une sorte d'universalité. Aucun mécanisme psychique ne les nécessitait. Sans doute, le mot, par son ambiguïté, pouvait incliner à l'équivoque ; mais d'un autre côté, tous les souvenirs personnels laissés par l'ancêtre dans la mémoire des hommes devaient s'opposer à la confusion. Pourquoi la tradition qui représentait l'ancêtre tel qu'il avait été, c'est-à-dire comme un homme ayant vécu une vie d'homme, aurait-elle partout cédé au prestige du mot ? D'autre part, on devait avoir quelque mal à admettre que des hommes aient pu naître d'une montagne ou d'un astre, d'un animal ou d'une plante ; l'idée d'une telle exception aux conditions ordinaires de la génération ne pouvait pas ne pas soulever de vives résistances. Ainsi, bien loin que l'erreur trouvât devant elle un chemin tout frayé, toutes sortes de raisons semblaient devoir en défendre les esprits. On ne comprend donc pas comment, en dépit de tant d'obstacles, elle aurait pu triompher aussi généralement.

## II

. ←

Reste la théorie de Tylor dont l'autorité est toujours grande. Ses hypothèses sur le rêve, sur la genèse des idées d'âmes et d'esprit sont encore classiques ; il importe donc d'en éprouver la valeur.

Tout d'abord, on doit reconnaître que les théoriciens de l'animisme ont rendu un important service à la science des religions et même à l'histoire générale des idées en soumettant la notion d'âme à l'analyse historique. Au lieu d'en faire, avec tant de philosophes, une donnée simple et immédiate de la conscience, ils y ont vu, beaucoup plus justement, un tout complexe, un produit de l'histoire et de la mythologie. Il n'est pas douteux, en effet, qu'elle ne soit chose essentiellement religieuse par sa nature, ses origines et ses fonctions. C'est de la religion que les philosophes l'ont reçue ; aussi ne peut-on comprendre la forme sous laquelle elle se présente chez les penseurs de l'antiquité, si l'on ne tient pas compte des éléments mythiques qui ont servi à la former.

Mais si Tylor a eu le mérite de poser le problème, la solution qu'il en donne ne laisse pas de soulever de graves difficultés.

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 504.

<sup>2</sup> Ibid., p. 478; cf. p. 528.

Il y aurait, tout d'abord, des réserves à faire sur le principe même qui est la base de cette théorie. On admet comme une évidence que l'âme est entièrement distincte du corps, qu'elle en est le double, et qu'en lui on hors de lui elle vit normalement d'une vie propre et autonome. Or, nous verrons <sup>1</sup> que cette conception n'est pas celle du primitif ; du moins, elle n'exprime qu'un aspect de l'idée qu'il se fait de l'âme. Pour lui, l'âme, tout en étant, sous certains rapports, indépendante de l'organisme qu'elle anime, se confond pourtant, en partie, avec ce dernier, au point de n'en pouvoir être radicalement séparée : il y a des organes qui en sont, non pas seulement le siège attitré, mais la forme extérieure et la manifestation matérielle. La notion est donc plus complexe que ne le suppose la doctrine et, par suite, il est douteux que les expériences invoquées suffisent à en rendre compte ; car, même si elles permettaient de comprendre comment l'homme s'est cru double, elles ne sauraient expliquer comment cette dualité n'exclut pas, mais, au contraire, implique une unité profonde et une pénétration intime des deux êtres ainsi différenciés.

Mais admettons que l'idée d'âme soit réductible à l'idée de double et voyons comment se serait formée cette dernière. Elle aurait été suggérée à l'homme par l'expérience du rêve. Pour comprendre comment, alors que son corps restait couché sur le sol, il pouvait voir pendant son sommeil des lieux plus ou moins distants, il aurait été amené à se concevoir comme formé de deux êtres : son corps d'une part, et, de l'autre, un second soi, capable de quitter l'organisme dans lequel il habite et de parcourir l'espace. Mais d'abord, pour que cette hypothèse d'un double ait pu s'imposer aux hommes avec une sorte de nécessité, il eût fallu qu'elle fût la seule possible ou, tout au moins, la plus économique. Or, en fait, il en est de plus simples dont l'idée, semble-t-il, devait se présenter tout aussi naturellement aux esprits. Pourquoi, par exemple, le dormeur n'aurait-il pas imaginé que, pendant son sommeil, il était capable de voir à distance ? Pour s'attribuer un tel pouvoir, il fallait de moindres frais d'imagination que pour construire cette notion si complexe d'un double, fait d'une substance éthérée, à demi invisible, et dont l'expérience directe n'offrait aucun exemple. En tout cas, à supposer que certains rêves appellent assez naturellement l'explication animiste, il en est certainement beaucoup d'autres qui y sont absolument réfractaires. Bien souvent, nos rêves se rapportent à des événements passés; nous revoyons ce que nous avons vu ou fait, à l'état de veille, hier, avant-hier, pendant notre jeunesse, etc. ; et ces sortes de rêves sont fréquents et tiennent une place assez considérable dans notre vie nocturne. Or, l'idée du double ne peut en rendre compte. Si le double peut se transporter d'un point à l'autre de l'espace, on ne voit pas comment il lui serait possible de remonter le cours du temps. Comment l'homme, si rudimentaire que fût son intelligence, pouvait-il croire, une fois réveillé, qu'il venait d'assister réellement ou de prendre part à des événements qu'il savait s'être passés autrefois ? Comment pouvait-il imaginer qu'il avait vécu pendant son sommeil une vie qu'il savait écoulee depuis longtemps ? Il était beaucoup plus naturel qu'il vît dans ces images renouvelées ce qu'elles sont réellement, à savoir des souvenirs, comme il en a pendant le jour, mais d'une particulière intensité.

D'un autre côté, dans les scènes dont nous sommes les acteurs et les témoins tandis que nous dormons, il arrive sans cesse que quelqu'un de nos contemporains tient quelque rôle en même temps que nous : nous croyons le voir et l'entendre là où nous nous voyons nous-mêmes. D'après l'animisme, le primitif expliquera ces faits en imaginant que son double a été visité ou rencontré par celui de tel ou tel de ses compagnons. Mais il suffira qu'éveillé il les interroge pour constater que leur expérience ne coïncide pas avec la sienne. Pendant le même temps, eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène ; ils croient avoir visité de tout autres lieux. Et puisque, en pareil cas, de telles

---

<sup>1</sup> V. plus loin, liv. II, chap. VIII.

contradictions doivent être la règle, comment n'amèneraient-elles pas les hommes à se dire qu'il y a eu vraisemblablement erreur, qu'ils ont imaginé, qu'ils ont été les dupes de quelque illusion ? Car il y a quelque simplisme dans l'aveugle crédulité qu'on prête au primitif. Il s'en faut qu'il objective nécessairement toutes ses sensations. Il n'est pas sans s'apercevoir que, même à l'état de veille, ses sens le trompent quelquefois. Pourquoi les croirait-il plus infailibles la nuit que le jour ? Bien des raisons s'opposaient donc à ce qu'il prît trop aisément ses rêves pour des réalités et à ce qu'il les interprêtât par un dédoublement de son être.

Mais de plus, alors même que tout rêve s'expliquerait bien par l'hypothèse du double et ne pourrait même s'expliquer autrement, il resterait à dire pourquoi l'homme a cherché à en donner une explication. Sans doute, le rêve constitue la matière d'un problème possible. Mais nous passons sans cesse à côté de problèmes que nous ne nous posons pas, que nous ne soupçonnons même pas tant que quelque circonstance ne nous a pas fait sentir la nécessité de nous les poser. Même quand le goût de la pure spéculation est éveillé, il s'en faut que la réflexion soulève toutes les questions auxquelles elle pourrait éventuellement s'appliquer ; celles-là seules l'attirent qui présentent un intérêt particulier. Surtout quand il s'agit de faits qui se reproduisent toujours de la même manière, l'accoutumance endort aisément la curiosité et nous ne songeons même plus à nous interroger. Pour secouer cette torpeur, il faut que des exigences pratiques ou, tout au moins, un intérêt théorique très pressant viennent stimuler notre attention et la tourner de ce côté. Voilà comment, à chaque moment de l'histoire, il y a tant de choses que nous renonçons à comprendre, sans même avoir conscience de notre renoncement. Jusqu'à des temps peu éloignés, on a cru que le soleil n'avait que quelques pieds de diamètre. Il y avait quelque chose d'incompréhensible à ce qu'un disque lumineux d'une aussi faible étendue pût suffire à éclairer la terre : et cependant, pendant des siècles, l'humanité n'a pas pensé à résoudre cette contradiction. L'hérédité est un fait connu depuis longtemps ; c'est tout récemment qu'on a essayé d'en faire la théorie. Certaines croyances étaient même admises qui la rendaient tout à fait inintelligible : c'est ainsi que, pour plusieurs sociétés australiennes dont nous aurons à parler, l'enfant n'est pas physiologiquement le produit de ses parents<sup>1</sup>. Cette paresse intellectuelle est nécessairement à son maximum chez le primitif. Cet être débile, qui a tant de mal à disputer sa vie contre toute les forces qui l'assaillent, n'a pas de quoi faire du luxe en matière de spéculation. Il ne doit réfléchir que quand il y est incité. Or il est malaisé d'apercevoir ce qui peut l'avoir amené à faire du rêve le thème de ses méditations. Qu'est-ce que le rêve dans notre vie ? Combien il y tient peu de place, surtout à cause des très vagues impressions qu'il laisse dans la mémoire, de la rapidité même avec laquelle il s'efface du souvenir, et comme il est surprenant, par suite, qu'un homme d'une intelligence aussi rudimentaire ait dépensé tant d'efforts à en trouver l'explication ! Des deux existences qu'il mène successivement, l'existence diurne et l'existence nocturne, c'est la première qui devait l'intéresser le plus. N'est-il pas étrange que la seconde ait assez captivé son attention pour qu'il en ait fait la base de tout un système d'idées compliquées et appelées à avoir sur sa pensée et sur sa conduite une si profonde influence ?

Tout tend donc à prouver que la théorie animiste de l'âme, malgré le crédit dont elle jouit encore, doit être révisée. Sans doute, aujourd'hui, le primitif attribue lui-même ses rêves, ou certains d'entre eux, aux déplacements de son double. Mais ce n'est pas à dire que le rêve ait effectivement fourni des matériaux avec lesquels l'idée de double ou d'âme fut construite ; car elle peut avoir été appliquée, après coup, aux phénomènes du rêve, de l'extase et de la possession, sans, pourtant, en être dérivée. Il est fréquent qu'une idée, une fois constituée, soit employée à coordonner ou à éclairer, d'une lumière parfois plus apparente que réelle, des faits avec lesquels elle était primitivement sans rapports et qui ne pouvaient la suggérer

<sup>1</sup> V. SPENCER et GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, pp. 123-127; STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, II, p. 52 et suiv.

d'eux-mêmes. Aujourd'hui, on prouve couramment Dieu et l'immortalité de l'âme en faisant voir que ces croyances sont impliquées par les principes fondamentaux de la morale, en réalité, elles ont une tout autre origine. L'histoire de la pensée religieuse pourrait fournir de nombreux exemples de ces justifications rétrospectives qui ne peuvent rien nous apprendre sur la façon dont se sont formées les idées ni sur les éléments dont elles sont composées.

Il est, d'ailleurs, probable que le primitif distingue entre ses rêves et qu'il ne les explique pas tous de la même manière... Dans nos sociétés européennes, les gens, nombreux encore, pour qui le sommeil est une sorte d'état magico-religieux, dans lequel l'esprit, allégé partiellement du corps, a une acuité de vision dont il ne jouit pas pendant la veille, ne vont pourtant pas jusqu'à considérer tous leurs rêves comme autant d'intuitions mystiques : tout au contraire, ils ne voient, avec tout le monde, dans la plupart de leurs songes que des états profanes, de vains jeux d'images, de simples hallucinations. On peut penser que le primitif a toujours fait des distinctions analogues. Codrington dit formellement des Mélanésiens qu'ils n'attribuent pas à des migrations d'âmes tous leurs rêves indistinctement, mais ceux-là seuls qui frappent vivement leur imagination<sup>1</sup> : il faut sans doute entendre par là ceux où le dormeur se croit en rapports avec des êtres religieux, génies bienfaisants ou malins, âmes des trépassés, etc. De même, les Dieri distinguent très nettement les rêves ordinaires et les visions nocturnes où se montrent à eux quelque ami ou quelque parent décédé. Ils donnent des noms différents à ces deux sortes d'états. Dans le premier, ils voient une simple fantaisie de leur imagination ; ils attribuent le second à l'action d'un esprit méchant<sup>2</sup>. Tous les faits que Howitt rapporte à titre d'exemples pour montrer comment l'Australien attribue à l'âme le pouvoir de quitter le corps ; ont également un caractère mystique : le dormeur se croit transporté dans le pays des morts ou bien il s'entretient avec un compagnon défunt<sup>3</sup>. Ces rêves sont fréquents chez les primitifs<sup>4</sup>. C'est vraisemblablement autour de ces faits que s'est formée la théorie. Pour en rendre compte, on admit que les âmes des morts venaient retrouver les vivants pendant leur sommeil. L'explication fut d'autant plus facilement acceptée qu'aucun fait d'expérience ne pouvait l'infirmer. Seulement, ces rêves n'étaient possibles que là où l'on avait déjà l'idée d'esprits, d'âmes, de pays des morts, c'est-à-dire là où l'évolution religieuse était relativement avancée. Bien loin qu'ils aient pu fournir à la religion la notion fondamentale sur laquelle elle repose, ils supposaient un système religieux déjà constitué et dont ils dépendaient<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> The Melanesians, pp. 249-250.

<sup>2</sup> HOWITT, The Native Tribes of South-East Australia, p. 358 (d'après GASON).

<sup>3</sup> HOWITT, Ibid., pp. 434-442.

<sup>4</sup> Les nègres de la Guinée méridionale, dit TYLOR, ont « pendant leur sommeil presque autant de rapports avec les morts qu'ils en ont pendant la veille avec les vivants » (Civilisation primitive, I, p. 515). Le même auteur cite, à propos de ces peuples, cette remarque d'un observateur : « Ils regardent tous leurs rêves comme des visites des esprits de leurs amis décédés » (ibid., p. 514). L'expression est certainement exagérée ; mais c'est une preuve nouvelle de la fréquence des songes mystiques chez les primitifs. C'est ce que tend aussi à confirmer l'étymologie que STREHLOW propose du mot arunta *altjirerema* qui signifie rêver. Il serait composé de *altjira* que STREHLOW traduit par dieu et de *rama* qui veut dire voir. Le rêve serait donc le moment où l'homme est en rapports avec les êtres sacrés (Die Aranda- und Loritja-Stämme, I, p. 2).

<sup>5</sup> Andrew LANG qui, lui aussi, se refuse à admettre que l'idée d'âme a été suggérée à l'homme par l'expérience du rêve, a cru pouvoir la dériver d'autres données expérimentales : ce sont les faits de spiritisme (télépathie, vision à distance, etc.). Nous ne croyons pas devoir discuter sa théorie, telle qu'il l'a exposée dans son livre *The Making of Religion*. Elle repose, en effet, sur cette hypothèse que le spiritisme est un fait d'observation constant, que la vision à distance est une faculté réelle de l'homme ou, du moins, de certains hommes, et on sait combien ce postulat est scientifiquement contesté. Ce qui est plus contestable encore, c'est que les faits de spiritisme soient assez apparents et d'une suffisante fréquence pour avoir pu servir de base à toutes les croyances et à toutes les pratiques religieuses qui se rapportent aux âmes et aux esprits. L'examen de ces questions nous éloignerait trop de ce qui est l'objet de notre étude. Il est, d'ailleurs, d'autant moins nécessaire de nous engager dans cet examen que la théorie de Lang reste exposée à plusieurs des objections que nous allons adresser à celle de Tylor dans les paragraphes qui vont suivre.

### III

. ←

Mais arrivons à ce qui constitue le cœur même de la doctrine.

D'où que vienne l'idée d'un double, elle ne suffit pas, de l'aveu des animistes, à expliquer comment s'est formé ce culte des ancêtres dont on a voulu faire le type initial de toutes les religions. Pour que le double devînt l'objet d'un culte, il fallait qu'il cessât d'être une simple réplique de l'individu et acquît les caractères nécessaires pour être mis au rang des êtres sacrés. C'est, dit-on, la mort qui opérerait cette transformation. Mais d'où peut venir la vertu qu'on lui prête ? Quand même l'analogie du sommeil et de la mort aurait suffi à faire croire que l'âme survit au corps (et il y a des réserves à faire sur ce point), pourquoi cette âme, par cela seul qu'elle est maintenant détachée de l'organisme, changerait-elle complètement de nature ? Si, de son vivant, elle n'était qu'une chose profane, un principe vital ambulante, comment deviendrait-elle tout à coup une chose sacrée, objet de sentiments religieux ? La mort ne lui ajoute rien d'essentiel, sauf une plus grande liberté de mouvements. N'étant plus attachée à une résidence attirée, elle peut désormais faire en tout temps ce que naguère elle ne faisait que de nuit ; mais l'action qu'elle est capable d'exercer est toujours de même nature. Pourquoi donc les vivants auraient-ils vu dans ce double déraciné et vagabond de leur compagnon d'hier, autre chose qu'un semblable ? C'était un semblable dont le voisinage pouvait être incommode; ce n'était pas une divinité <sup>1</sup>.

Il semble même que la mort devrait avoir pour effet d'affaiblir les énergies vitales, loin qu'elle pût les rehausser. C'est en effet, une croyance très répandue dans les sociétés inférieures que l'âme participe étroitement de la vie du corps. S'il est blessé, elle est blessée elle-même et à l'endroit correspondant. Elle devrait donc vieillir en même temps que lui. En fait, il est des peuples où l'on ne rend pas de devoirs funéraires aux hommes qui sont arrivés à la sénilité ; on les traite comme si leur âme, elle aussi, était devenue sénile <sup>2</sup>. Il arrive même qu'on mette régulièrement à mort, avant qu'ils ne soient parvenus à la vieillesse, les personnages privilégiés, rois ou prêtres, qui passent pour être les détenteurs de quelque puissant esprit dont la société tient à conserver la protection. On veut éviter ainsi que cet esprit ne soit atteint par la décadence physique de ceux qui en sont les dépositaires momentanés ; pour cela, on le retire de l'organisme où il réside avant que l'âge ne l'ait affaibli, et on le transporte, tandis qu'il n'a encore rien perdu de sa vigueur, dans un corps plus jeune où il pourra garder intacte sa vitalité <sup>3</sup>. Mais alors, quand la mort résulte de la maladie ou de la vieillesse, il semble que l'âme ne puisse conserver que des forces amoindries ; et même une fois que le corps est définitivement dissous, on ne voit pas comment elle pourrait lui survivre, si elle n'en est que le double. L'idée de survivance devient, de ce point de vue, difficilement intelligible. Il y a donc un écart, un vide logique et psychologique entre l'idée d'un double en liberté et celle

<sup>1</sup> JEVONS fait une remarque analogue. Avec Tylor, il admet que l'idée d'âme vient du rêve et que, cette idée une fois créée, l'homme la projeta dans les choses. Mais, ajoute-t-il, le fait que la nature ait été conçue comme animée à l'image de l'homme, n'explique pas qu'elle soit devenue l'objet d'un culte. « De ce que l'homme voit dans un arbre qui plie, dans la flamme qui va et vient, un être vivant comme lui, il ne suit nullement que l'un ou l'autre soient considérés comme des êtres surnaturels; tout au contraire, dans la mesure où ils lui ressemblent, ils ne peuvent rien voir de surnaturel à ses yeux » (Introduction to the History of Religion, p. 55).

<sup>2</sup> V. SPENCER et GILLEN, North. Tr., p. 506 et Nat. Tr., p. 512.

<sup>3</sup> C'est ce thème rituel et mythique que FRAZER étudie dans son Golden Bough.

d'un esprit auquel s'adresse un culte. Cet intervalle apparaît comme plus considérable encore quand on sait quel abîme sépare le monde sacré du monde profane ; car il est évident qu'un simple changement de degrés ne saurait suffire à faire passer une chose d'une catégorie dans l'autre. Les êtres sacrés ne se distinguent pas seulement des profanes par les formes étranges ou déconcertantes qu'ils affectent ou par les pouvoirs plus étendus dont ils jouissent ; mais, entre les uns et les autres, il n'y a pas de commune mesure. Or, il n'y a rien dans la notion d'un double qui puisse rendre compte d'une hétérogénéité aussi radicale. On dit qu'une fois affranchi du corps il peut faire aux vivants on beaucoup de bien ou beaucoup de mal, selon la manière dont il les traite. Mais il ne suffit pas qu'un être inquiète son entourage pour qu'il semble être d'une autre nature que ceux dont il menace la tranquillité. Sans doute, dans le sentiment que le fidèle éprouve pour les choses qu'il adore, il entre toujours quelque réserve et quelque crainte; mais c'est une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme *la majesté*. L'idée de majesté est essentiellement religieuse. Aussi n'a-t-on, pour ainsi dire, rien expliqué de la religion, tant qu'on n'a pas trouvé d'où vient cette idée, à quoi elle correspond et ce qui peut l'avoir éveillée dans les consciences. De simples âmes d'hommes ne sauraient être investies de ce caractère par cela seul qu'elles sont désincarnées.

C'est ce que montre clairement l'exemple de la Mélanésie, Les Mélanésiens croient que l'homme possède une âme qui quitte le corps à la mort; elle change alors de nom et devient ce qu'ils appellent un *tindalo*, un *natmat*, etc. D'un autre côté, il existe chez eux un culte des âmes des morts: on les prie, on les invoque, on leur fait des offrandes et des sacrifices. Mais tout *tindalo* n'est pas l'objet de ces pratiques rituelles ; ceux-là seuls ont cet honneur qui émanent d'hommes auxquels l'opinion publique attribuait, pendant leur vie, cette vertu très spéciale que les Mélanésiens appellent le *mana*. Nous aurons plus tard à préciser l'idée que ce mot exprime; provisoirement, il nous suffira de dire que c'est le caractère distinctif de tout être sacré. Le mana, dit Codrington, « c'est ce qui permet de produire des effets qui sont en dehors du pouvoir ordinaire des hommes, en dehors des processus ordinaires de la nature <sup>1</sup> ». Un prêtre, un sorcier, une formule rituelle ont le mana aussi bien qu'une pierre sacrée ou qu'un esprit. Donc les seuls *tindalo* auxquels sont rendus des devoirs religieux sont ceux qui, alors que leur propriétaire était vivant, étaient déjà par eux-mêmes des êtres sacrés. Quant aux autres âmes, celles qui viennent des hommes du commun, de la foule des profanes, elles sont, dit le même auteur, « des riens après comme avant la mort <sup>2</sup> ». La mort n'a donc, par elle-même et à elle seule, aucune vertu divinisatrice. Parce qu'elle consomme, d'une manière plus complète et plus définitive, la séparation de l'âme d'avec les choses profanes, elle peut bien renforcer le caractère sacré de l'âme, si celle-ci le possède déjà, mais elle ne le crée pas.

D'ailleurs, si vraiment, comme le suppose l'hypothèse animiste, les premiers êtres sacrés avaient été les âmes des morts et le premier culte celui des ancêtres, on devrait constater que, plus les sociétés sont d'un type inférieur, plus aussi ce culte tient de place dans la vie religieuse. Or c'est plutôt le contraire qui est la vérité. Le culte ancestral ne prend de développement et même ne se présente sous une forme caractérisée que dans des sociétés avancées comme la Chine, l'Égypte, les cités grecques et latines ; au contraire, il manque aux sociétés australiennes qui représentent, comme nous le verrons, la forme d'organisation sociale la plus basse et la plus simple que nous connaissions. Sans doute, on y trouve des rites funéraires et des rites de deuil ; mais ces sortes de pratiques ne constituent pas un culte, bien qu'on leur ait parfois, et à tort, donné ce nom. Un culte, en effet, n'est pas simplement un ensemble de précautions rituelles que l'homme est tenu de prendre dans certaines circons-

<sup>1</sup> The Melanesians, p. 119.

<sup>2</sup> Ibid., p. 125.

tances ; c'est un système de rites, de fêtes, de cérémonies diverses qui *présentent toutes ce caractère qu'elles reviennent périodiquement*. Elles répondent au besoin qu'éprouve le fidèle de resserrer et de raffermir, à des intervalles de temps réguliers, le lien qui l'unit aux êtres sacrés dont il dépend. Voilà pourquoi on parle de rites nuptiaux, et non d'un culte nuptial ; de rites de la naissance, et non d'un culte du nouveau-né : c'est que les événements à l'occasion desquels ces rites ont lieu n'impliquent aucune périodicité. De même, il n'y a culte des ancêtres que quand des sacrifices sont faits de temps en temps sur les tombeaux, quand des libations y sont versées à des dates plus ou moins rapprochées, quand des fêtes sont régulièrement célébrées en l'honneur du mort. Mais l'Australien n'entretient avec ses morts aucun commerce de ce genre. Il doit, sans doute, ensevelir leurs restes suivant le rite, les pleurer pendant le temps prescrit de la manière prescrite, les venger s'il y a lieu <sup>1</sup>. Mais une fois qu'il s'est acquitté de ces soins pieux, une fois que les ossements sont desséchés, que le deuil est arrivé à son terme, tout est dit et les survivants n'ont plus de devoirs envers ceux de leurs parents qui ne sont plus. Il y a bien, il est vrai, une forme sous laquelle les morts continuent à garder quelque place dans la vie de leurs proches même après que le deuil est terminé. Il arrive, en effet, qu'on conserve leurs cheveux ou certains de leurs ossements <sup>2</sup>, à cause des vertus spéciales qui y sont attachées. Mais à ce moment, ils ont cessé d'exister comme personnes; ils sont tombés au rang d'amulettes anonymes et impersonnelles. En cet état, ils ne sont l'objet d'aucun culte; ils ne servent plus qu'à des fins magiques.

Il y a cependant des tribus australiennes où sont périodiquement célébrés des rites en l'honneur d'ancêtres fabuleux que la tradition place à l'origine des temps. Ces cérémonies consistent généralement en des sortes de représentations dramatiques où sont mimés les actes que les mythes attribuent à ces héros légendaires <sup>3</sup>. Seulement, les personnages qui sont ainsi mis en scène ne sont pas des hommes qui, après avoir vécu d'une vie d'hommes, auraient été transformés en des sortes de dieux par le fait de la mort. Mais ils sont censés avoir joui, dès leur vivant, de pouvoirs surhumains. On leur rapporte tout ce qui s'est fait de grand dans l'histoire de la tribu et même dans l'histoire du monde. Ce sont eux qui auraient fait en grande partie la terre telle qu'elle est et les hommes tels qu'ils sont. L'auréole dont ils continuent à être entourés ne leur vient donc pas simplement de ce qu'ils sont des ancêtres, c'est-à-dire, en somme, de ce qu'ils sont morts, mais de ce qu'un caractère divin leur est et leur a été de tout temps attribué ; pour reprendre l'expression mélanésienne, ils sont constitutionnellement doués de mana. Il n'y a, par conséquent, rien là qui démontre que la mort ait le moindre pouvoir de diviniser. On ne peut même, sans impropriété, dire de ces rites qu'ils constituent un culte des ancêtres, puisqu'ils ne s'adressent pas aux ancêtres comme tels. Pour qu'il puisse y avoir un véritable culte des morts, il faut que les ancêtres réels, les parents que les hommes perdent réellement chaque jour, deviennent, une fois morts, l'objet d'un culte; or, encore une fois, d'un culte de ce genre, il n'existe pas de traces en Australie.

Ainsi le culte qui, d'après l'hypothèse, devrait être prépondérant dans les sociétés inférieures y est, en réalité, inexistant. En définitive, l'Australien n'est occupé de ses morts qu'au moment même du décès et pendant le temps qui suit immédiatement. Et cependant, ces mêmes peuples pratiquent, comme nous le verrons, à l'égard d'êtres sacrés d'une tout autre nature, un culte complexe, fait de cérémonies multiples qui occupent parfois des semaines et

---

<sup>1</sup> Il y a même parfois, semble-t-il, des offrandes funéraires (v. ROTH, Superstition, Magie a. Medicine, in N. Queensland Ethnog., Bull. no 5, § 69, c. et Burial Customs, N. Qu. Ethn., Bull. no 10, in Records of the Australian Museum, VI, no 5, p. 395). Mais ces offrandes ne sont pas périodiques.

<sup>2</sup> V. SPENCER et GILLEN, Native Tribes of Central Australia, pp. 538,553, et Northern Tribes, pp. 463, 543, 547.

<sup>3</sup> V. Notamment SPENCER et GILLEN, Northern Tribes, chap. VI, VII, IX.

même des mois entiers. Il est inadmissible que les quelques rites que l'Australien accomplit quand il lui arrive de perdre l'un de ses parents aient été l'origine de ces cultes permanents, qui reviennent régulièrement tous les ans et qui remplissent une notable partie de son existence. Le contraste entre les uns et les autres est même tel qu'on est fondé à se demander si ce ne sont pas les premiers qui sont dérivés des seconds, si les âmes des hommes, loin d'avoir été le modèle sur lequel furent imaginés les dieux, n'ont pas été conçues, dès l'origine, comme des émanations de la divinité.

## IV

. ↵

Du moment que le culte des morts n'est pas primitif, l'animisme manque de base. Il pourrait donc sembler inutile de discuter la troisième thèse du système, celle qui concerne la transformation du culte des morts en culte de la nature. Mais comme le postulat sur lequel elle repose se retrouve même chez des historiens de la religion qui n'admettent pas l'animisme proprement dit, tels que Brinton <sup>1</sup>, Lang <sup>2</sup>, Réville <sup>3</sup>, Robertson Smith lui-même <sup>4</sup>, il est nécessaire d'en faire l'examen.

Cette extension du culte des morts à l'ensemble de la nature viendrait de ce que nous tendons instinctivement à nous représenter toutes choses à notre image, c'est-à-dire comme des êtres vivants et pensants. Nous avons vu que déjà Spencer contestait la réalité de ce soi-disant instinct. Puisque l'animal distingue nettement les corps vivants des corps bruts, il lui paraissait impossible que l'homme, en tant qu'héritier de l'animal, n'eût pas, dès l'origine, la même faculté de discernement. Mais, si certains que soient les faits cités par Spencer, ils n'ont pas, en l'espèce, la valeur démonstrative qu'il leur attribue. Son raisonnement suppose, en effet, que toutes les facultés, les instincts, les aptitudes de l'animal sont passés intégralement à l'homme; or, bien des erreurs ont pour origine ce principe qu'on prend à tort pour une vérité d'évidence. Par exemple, de ce que la jalousie sexuelle est généralement très forte chez les animaux supérieurs, on a conclu qu'elle devait se retrouver chez l'homme, dès le début de l'histoire, avec la même intensité <sup>5</sup>. Or, il est constant aujourd'hui que l'homme peut pratiquer un communisme sexuel qui serait impossible si cette jalousie n'était pas susceptible de s'atténuer et même de disparaître quand c'est nécessaire <sup>6</sup>. C'est que, en effet, l'homme n'est pas seulement l'animal avec quelques qualités en plus : c'est autre chose. La nature humaine est due à une sorte de refonte de la nature animale, et, au cours des opérations complexes d'où cette refonte est résultée, des pertes se sont produites en même temps que des gains. Que d'instincts n'avons-nous pas perdus! La raison en est que l'homme n'est pas seulement en rapports avec un milieu physique, mais aussi avec un milieu social infiniment plus étendu,

<sup>1</sup> The Religions of Primitive Peoples, p. 47 et suiv.

<sup>2</sup> Mythes, cultes et religions, p. 50.

<sup>3</sup> Les religions des peuples non civilisés, II, Conclusion.

<sup>4</sup> The Religion of the Semites, 2e éd., pp. 126, 132.

<sup>5</sup> C'est, par exemple, le raisonnement que fait WESTERMARCK, Origine du mariage dans l'espèce humaine, p. 6 (Paris, F. Alcan).

<sup>6</sup> Par communisme sexuel, nous n'entendons pas un état de promiscuité où l'homme n'aurait connu aucune réglementation matrimoniale : nous croyons qu'un tel état n'a jamais existé. Mais il est arrivé fréquemment qu'un groupe d'hommes a été uni régulièrement à une ou plusieurs femmes.

plus stable et plus agissant que ceux dont les animaux subissent l'influence. Pour vivre, il faut donc qu'il s'y adapte. Or la société, pour pouvoir se maintenir, a souvent besoin que nous voyions les choses sous un certain angle, que nous les sentions d'une certaine façon; en conséquence, elle modifie les idées que nous serions portés à nous en faire, les sentiments auxquels nous serions enclins si nous n'obéissions qu'à notre nature animale; elle les altère même jusqu'à mettre à la place des sentiments contraires. Ne va-t-elle pas jusqu'à nous faire voir dans notre propre vie une chose de peu de prix, alors que c'est, pour l'animal, le bien par excellence <sup>1</sup> ? C'est donc une vaine entreprise que de chercher à inférer la constitution mentale de l'homme primitif d'après celle des animaux supérieurs.

Mais si l'objection de Spencer n'a pas la portée décisive que lui prêtait son auteur, en revanche, le postulat animiste ne saurait tirer aucune autorité des confusions que paraissent commettre les enfants. Quand nous entendons un enfant apostropher avec colère un objet qui l'a heurté, nous en concluons qu'il y voit un être conscient comme lui ; mais c'est mal interpréter ses paroles et ses gestes. En réalité, il est étranger au raisonnement très compliqué qu'on lui attribue. S'il s'en prend à la table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au-dehors; elle cherche donc sur quoi se décharger et se porte naturellement sur la chose même qui l'a provoquée, bien que celle-ci n'y puisse rien. La conduite de l'adulte, en pareil cas, est souvent tout aussi peu raisonnée. Quand nous sommes violemment irrités, nous éprouvons le besoin d'invectiver, de détruire, sans que nous prêtions pourtant aux objets sur lesquels nous soulageons notre colère je ne sais quelle mauvaise volonté consciente. Il y a si peu confusion que, quand l'émotion de l'enfant est calmée, il sait très bien distinguer une chaise d'une personne: il ne se comporte pas avec l'une comme avec l'autre. C'est une raison analogue qui explique sa tendance à traiter ses jouets, comme s'ils étaient des êtres vivants. C'est le besoin de jouer, si intense chez lui, qui se crée une matière appropriée, comme, dans le cas précédent, les sentiments violents que la souffrance avait déchaînés se créaient la leur de toutes pièces. Pour pouvoir jouer consciencieusement avec son polichinelle, il imagine donc d'y voir une personne vivante. L'illusion lui est, d'ailleurs, d'autant plus facile que chez lui, l'imagination est souveraine maîtresse; il ne pense guère que par images et on sait combien les images sont choses souples qui se plient docilement à toutes les exigences du désir. Mais il est si peu dupe de sa propre fiction qu'il serait le premier étonné si, tout à coup, elle devenait une réalité et si son pantin le mordait <sup>2</sup>.

Laissons donc de côté ces douteuses analogies. Pour savoir si l'homme a été primitivement enclin aux confusions qu'on lui impute, ce n'est ni l'animal ni l'enfant d'aujourd'hui qu'il faut considérer; ce sont les croyances primitives elles-mêmes. Si les esprits et les dieux de la nature sont réellement construits à l'image de l'âme humaine, ils doivent porter la marque de leur origine et rappeler les traits essentiels de leur modèle. La caractéristique, par excellence, de l'âme, c'est d'être conçue comme le principe intérieur qui anime l'organisme ; c'est elle qui le ment, qui en fait la vie, si bien que, quand elle s'en retire, la vie s'arrête ou est suspendue. C'est dans le corps qu'elle a sa résidence naturelle, tant du moins qu'il existe. Or, il n'en est pas ainsi des esprits préposés aux différentes choses de la nature. Le dieu du soleil n'est pas nécessairement dans le soleil ni l'esprit de telle pierre dans la pierre qui lui tient lieu d'habitat principal. Un esprit sans doute, soutient des rapports étroits avec le corps auquel il est attaché; mais on emploie une expression très inexacte quand on dit qu'il en est l'âme. « En Mélanésie, dit Codrington, il ne semble pas que l'on croie à l'existence d'esprits qui animent un objet naturel, tel qu'un arbre, une chute d'eau, une tempête ou un rocher, de manière à être pour cet objet ce que l'âme, croit-on, est pour le corps humain. Les Européens, il est vrai,

<sup>1</sup> Voir notre Suicide, p. 233 et suiv.

<sup>2</sup> SPENCER, Principes de sociologie, I, p. 188.

parlent des esprits de la mer, de la tempête ou de la forêt ; mais l'idée des indigènes qui est ainsi traduite est toute différente. Ceux-ci pensent que l'esprit fréquente la forêt ou la mer et qu'il a le pouvoir de soulever des tempêtes et de frapper de maladie les voyageurs <sup>1</sup> ». Tandis que l'âme est essentiellement le dedans du corps, l'esprit passe la majeure partie de son existence en dehors de l'objet qui lui sert de substrat. Voilà déjà une différence qui ne paraît pas témoigner que la seconde idée soit venue de la première.

D'un autre côté, si vraiment l'homme avait été nécessité à projeter son image dans les choses, les premiers êtres sacrés auraient été conçus à sa ressemblance. Or, bien loin que l'anthropomorphisme soit primitif, il est plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. A l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale dont la forme humaine ne s'est que lentement dégagée. On verra plus loin comment, en Australie, ce sont des animaux et des plantes qui sont au premier plan des choses sacrées. Même chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les grandes divinités cosmiques, qui commencent à y être l'objet d'un culte, sont très souvent représentées sous des espèces animales <sup>2</sup>. « La différence entre l'animal, l'homme et l'être divin, dit Réville qui constate le fait non sans surprise, n'est pas sentie dans cet état d'esprit et, le plus souvent, *on dirait que c'est la forme animale qui est la forme fondamentale* <sup>3</sup>. » Pour trouver un dieu construit tout entier avec des éléments humains, il faut venir presque jusqu'au christianisme. Ici, le Dieu est un homme, non pas seulement par l'aspect physique sous lequel il s'est manifesté temporairement, mais encore par les idées et les sentiments qu'il exprime. Mais même à Rome et en Grèce, quoique les dieux y fussent généralement représentés avec des traits humains, plusieurs personnages mythiques portaient encore la trace d'une origine animale : c'est Dionysos que l'on rencontre souvent sous la forme d'un taureau ou du moins avec des cornes de taureau; c'est Déméter qui est représentée avec une crinière de cheval, c'est Pan, c'est Silène, ce sont les Faunes, etc. <sup>4</sup>. Il s'en faut donc que l'homme ait été à ce point enclin à imposer sa forme aux choses. Il y a plus : il a lui-même commencé par se concevoir comme participant étroitement de la nature animale. C'est en effet, une croyance presque universelle en Australie, encore très répandue chez les Indiens de l'Amérique du Nord, que les ancêtres des hommes ont été des bêtes ou des plantes, ou, tout au moins, que les premiers hommes avaient soit en totalité soit en partie, les caractères distinctifs de certaines espèces animales ou végétales. Ainsi, loin de ne voir partout que des êtres semblables à lui, l'homme a commencé par se penser lui-même à l'image d'êtres dont il différait spécifiquement.

## V

. ←

La théorie animiste implique, d'ailleurs, une conséquence qui en est peut-être la meilleure réfutation.

<sup>1</sup> The Melanesians, p. 123.

<sup>2</sup> DORSEY, A Study of Siouan Cults, in XIth Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnology, p. 431 et suiv. et passim.

<sup>3</sup> La religion des peuples non civilisés, I, p. 248.

<sup>4</sup> V. W. DE VISSER, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam. Cf. P. PERDRIZET, Bulletin de correspondance hellénique, 1889, p. 635.

Si elle était vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires, sans aucun fondement objectif. On suppose, en effet, quelles sont toutes dérivées de la notion d'âme puisqu'on ne voit dans les esprits et les dieux que des âmes sublimées. Mais la notion d'âme elle-même, d'après Tylor et ses disciples, est construite tout entière avec les vagues et inconsistantes images qui occupent notre esprit pendant le sommeil ; car l'âme, c'est le double, et le double n'est que l'homme tel qu'il s'apparaît à lui-même tandis qu'il dort. Les êtres sacrés ne seraient donc, de ce point de vue, que des conceptions imaginaires que l'homme aurait enfantées dans une sorte de délire qui le saisit régulièrement chaque jour, et sans qu'il soit possible de voir à quelles fins utiles elles servent ni à quoi elles répondent dans la réalité. S'il prie, s'il fait des sacrifices et des offrandes, s'il s'astreint aux privations multiples que lui prescrit le rite, c'est qu'une sorte d'aberration constitutionnelle lui a fait prendre ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants. Ainsi, non seulement, comme beaucoup sont portés à l'admettre, la forme sous laquelle les puissances religieuses sont ou ont été représentées aux esprits ne les exprimerait pas exactement ; non seulement les symboles à l'aide desquels elles ont été pensées en masqueraient partiellement la véritable nature, mais encore, derrière ces images et ces figures, il n'y aurait rien que des cauchemars d'esprits incultes. La religion ne serait, en définitive, qu'un rêve systématisé et vécu, mais sans fondement dans le réel <sup>1</sup>.

Voilà d'où vient que les théoriciens de l'animisme, quand ils cherchent les origines de la pensée religieuse, se contentent, en somme, à peu de frais. Quand ils croient avoir réussi à expliquer comment l'homme a pu être induit à imaginer des êtres aux formes étranges, vaporeuses, comme ceux que nous voyons en songe, le problème leur paraît résolu.

En réalité, il n'est même pas abordé. Il est inadmissible, en effet, que des systèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont, pendant longtemps, confondus avec elle et sont restés pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines ? Assurément, ce doit être pour la science des religions un principe que la religion n'exprime rien qui ne soit dans la nature ; car il n'y a science que de phénomènes naturels. Toute la question est de savoir à quel règne de la nature ressortissent ces réalités et ce qui a pu déterminer les hommes à se les représenter sous cette forme singulière qui est propre à la pensée religieuse. Mais pour que cette question puisse se poser, encore faut-il commencer par admettre que ce sont des choses réelles qui sont ainsi représentées. Quand les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle faisaient de la religion une vaste erreur imaginée par les prêtres, ils pouvaient, du moins, en expliquer la persistance par l'intérêt que la caste sacerdotale avait à tromper les foules. Mais si les peuples eux-mêmes ont été les artisans de ces systèmes d'idées erronées en même

---

<sup>1</sup> Suivant SPENCER, cependant, il y aurait, dans la croyance aux esprits, un germe de vérité: c'est cette idée « que le pouvoir qui se manifeste dans la conscience est une autre forme du pouvoir qui se manifeste hors de la conscience » (Ecclesiastical Institutions, § 659). Spencer entend par là que la notion de force en général est le sentiment de la force que nous sommes étendu à l'univers tout entier; or, c'est ce que l'animisme admet implicitement quand il peuple la nature d'esprits analogues au nôtre. Mais quand même cette hypothèse sur la manière dont s'est formée l'idée de force serait vraie, et elle appelle de graves réserves que nous ferons (liv. III, chap. III, § III), elle n'a, par elle-même, rien de religieux; elle n'appelle aucun culte. Il resterait donc que le système des symboles religieux et des rites, la classification des choses en sacrées et en profanes, tout ce qu'il y a de proprement religieux dans la religion ne répond à rien dans le réel. D'ailleurs, ce germe de vérité est aussi, et plus encore, un germe d'erreur ; car s'il est vrai que les forces de la nature et celles de la conscience sont parentes, elles sont aussi profondément distinctes, et c'était s'exposer à de singuliers mécomptes que de les identifier.

temps qu'ils en étaient les dupes, comment cette duperie extraordinaire a-t-elle pu se perpétuer sans toute la suite de l'histoire ?

On doit même se demander si, dans ces conditions, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété. Une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée. La physique et la chimie sont des sciences, parce que les phénomènes physico-chimiques sont réels et d'une réalité qui ne dépend pas des vérités qu'elles démontrent. Il y a une science psychologique parce qu'il y a réellement des consciences qui ne tiennent pas du psychologue leur droit à l'existence. Au contraire, la religion ne saurait survivre à la théorie animiste, du jour où celle-ci serait reconnue comme vraie par tous les hommes ; car ils ne pourraient pas ne pas se déprendre des erreurs dont la nature et l'origine leur seraient ainsi révélées. Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite ?

## CHAPITRE III

---

# LES PRINCIPALES CONCEPTIONS DE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE

(Suite)

## II. - Le naturisme

↳

Tout autre est l'esprit dont s'inspire l'école naturiste.

Elle se recrute, d'ailleurs, dans des milieux différents. Les animistes sont, pour la plupart, des ethnographes ou des anthropologues. Les religions qu'ils ont étudiées comptent parmi les plus grossières que l'humanité ait pratiquées. De là vient l'importance primordiale qu'ils attribuent aux âmes des morts, aux esprits, aux démons, c'est-à-dire aux êtres spirituels de second ordre : c'est que ces religions n'en connaissent guère qui soient d'un ordre plus élevé <sup>1</sup>. Au contraire, les théories que nous allons maintenant exposer sont l'œuvre des savants qui se sont surtout occupés des grandes civilisations de l'Europe et de l'Asie.

Dès que, à la suite des frères Grimm, on se fut rendu compte de l'intérêt qu'il y avait à comparer les unes avec les autres les différentes mythologies des peuples indo-européens, on fut vite frappé des remarquables similitudes qu'elles présentaient. Des personnages mythiques furent identifiés qui, sous des noms différents, symbolisaient les mêmes idées et remplissaient les mêmes fonctions; les noms mêmes furent rapprochés et l'on crut pouvoir établir que, parfois, ils n'étaient pas sans rapports. De telles ressemblances ne paraissent pouvoir s'expliquer que par une communauté d'origine. On était donc conduit à supposer que ces conceptions, si variées en apparence, provenaient, en réalité, d'un fond commun dont elles n'étaient que des formes diversifiées et qu'il n'était pas impossible d'atteindre. Par la méthode comparative, on devait pouvoir remonter, par delà ces grandes religions jusqu'à un système d'idées beaucoup plus ancien, jusqu'à une religion vraiment primitive dont les autres seraient dérivées.

Mais ce qui contribua le plus à éveiller ces ambitions, ce fut la découverte des Vedas. Avec les Vedas, en effet, on avait un texte écrit dont l'antiquité, sans doute, a pu être

---

<sup>1</sup> C'est aussi, sans doute, ce qui explique la sympathie que semblent avoir éprouvée pour les idées animistes, des folkloristes comme Mannhardt. Dans les religions populaires, comme dans les religions inférieures, ce sont des êtres spirituels de second ordre qui sont au premier plan.

exagérée au moment où il fut découvert, mais qui ne laisse pas d'être un des plus anciens dont nous disposons dans une langue indo-européenne. On se trouvait ainsi en état d'étudier, avec les méthodes ordinaires de la philologie, une littérature aussi ou plus vieille que celle d'Homère, une religion qu'on croyait plus primitive que celle des anciens Germains. Un document d'une telle valeur était évidemment appelé à jeter une lumière nouvelle sur les débuts religieux de l'humanité, et la science des religions ne pouvait manquer d'en être renouvelée.

La conception qui prit ainsi naissance était si bien commandée par l'état de la science et la marche générale des idées qu'elle se fit jour presque en même temps dans deux pays différents. En 1856, Max Müller en exposait les principes dans ses *Oxford Essay*<sup>1</sup>. Trois années plus tard, paraissait le livre d'Adalbert Kuhn sur *l'Origine du leu et de la boisson divine*<sup>2</sup> qui s'inspire sensiblement du même esprit. L'idée, une fois émise, se répandit très rapidement dans les milieux scientifiques. Au nom de Kuhn est étroitement associé celui de son beau-frère Schwartz dont le livre sur *l'Origine de la mythologie*<sup>3</sup> suivit de près le précédent. Steinhal et toute l'école allemande de la *Völkerpsychologie* se rattachent au même mouvement. En 1863, la théorie fut importée en France par M. Michel Bréal<sup>4</sup>. Elle rencontra si peu de résistance que, suivant un mot de Gruppe<sup>5</sup>, « un temps vint où, en dehors de quelques philologues classiques, étrangers aux études védiques, tous les mythologues prenaient comme point de départ de leurs explications les principes de Max Müller ou de Kuhn »<sup>6</sup>. Il importe donc d'examiner en qui ils consistent et ce qu'ils valent.

Comme nul ne les a présentés sous une forme plus systématique que Max Müller, c'est à lui que nous emprunterons de préférence les éléments de l'exposé qui va suivre<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Dans le morceau intitulé *Comparative Mythology* (p. 47 et suiv.). Une traduction française en a paru sous ce titre *Essai de mythologie comparée*, Paris-Londres, 1859.

<sup>2</sup> *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, Berlin, 1859 (une nouvelle édition en a été donnée par Ernst KUHN en 1886). Cf. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch*, *Zeitschrift f. d. Phil.*, 1, 1869, pp. 89-169; *Entwicklungsstufen des Mythus*, *Abhandl. d. Berl. Akad.*, 1873.

<sup>3</sup> *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860.

<sup>4</sup> Dans son livre *Hercule et Cacus. Étude de mythologie comparée*. L'Essai de mythologie comparée de Max MÜLLER y est signalé comme une oeuvre « qui marque une époque nouvelle dans l'histoire de la Mythologie » (p. 12).

<sup>5</sup> *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I, p. 78.

<sup>6</sup> Parmi les écrivains qui ont adopté cette conception, il faut compter RENAN. V. ses *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p. 31.

<sup>7</sup> En dehors de la *Comparative Mythology*, les travaux de Max MÜLLER où sont exposées ses théories générales sur la religion sont les suivants *Hibbert lectures* (1878), traduit en français sous ce titre *Origine et développement de la religion*. — *Natural Religion*, Londres, 1889. - *Physical Religion*, Londres, 1898. - *Anthropological Religion*, 1892. - *Theosophy or Psychological Religion*, 1893. - *Nouvelles études de mythologie*, Paris, F. Alcan, 1898. - Par suite des liens qui unissent les théories mythologiques de Max Müller à sa philosophie linguistique, les ouvrages précédents doivent être rapprochés de ceux de ses livres qui sont consacrés au langage ou à la logique, notamment *Lectures on the Science of Language*, traduit en français sous le titre de *Nouvelles leçons sur la science du langage*, et *The Science of Thought*.

# I

↳

Nous avons vu que le postulat sous-entendu de l'animisme est que la religion, à son origine tout au moins, n'exprime aucune réalité expérimentale. C'est du principe contraire que part Max Müller. Pour lui, c'est un axiome que la religion repose sur une expérience dont elle tire toute son autorité. « La religion, dit-il, pour tenir la place qui lui revient comme élément légitime de notre conscience, doit, comme toutes nos autres connaissances, commencer par une expérience sensible »<sup>1</sup>. Reprenant à son compte le vieil adage empirique *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, il l'applique à la religion et déclare qu'il ne peut rien y avoir dans la foi qui n'ait été auparavant dans le sens. Voici donc, cette fois, une doctrine qui paraît devoir échapper à la grave objection que nous adressions à l'animisme. Il semble, en effet, que, de ce point de vue, la religion doive nécessairement apparaître, non comme une sorte de vague et confuse rêverie, mais comme un système d'idées et de pratiques bien fondées dans la réalité.

Mais quelles sont les sensations génératrices de la pensée religieuse ? Telle est la question que l'étude des Vedas devait aider à résoudre.

Les noms qu'y portent les dieux sont généralement ou des noms communs, encore employés comme tels, ou d'anciens noms communs dont il est possible de retrouver le sens originel. Or, les uns et les autres désignent les principaux phénomènes de la nature. Ainsi *Agni*, nom d'une des principales divinités de l'Inde, ne signifiait d'abord que le fait matériel du feu, tel que les sens le perçoivent, et sans aucune addition mythologique. Même dans les Vedas, il est encore employé avec cette acception ; en tout cas, ce qui montre bien que cette signification était primitive, c'est qu'elle s'est conservée dans d'autres langues indo-européennes : le latin *ignis*, le lituanien *ugnis*, l'ancien slave *ogny* sont évidemment proches parents d'*Agni*. De même, la parenté du sanscrit *Dyaus*, du Zeus grec, du Jovis latin, du Zio du haut allemand, est aujourd'hui incontestée. Elle prouve que ces mots différents désignent une seule et même divinité que les différents peuples indo-européens reconnaissaient déjà comme telle avant leur séparation. Or *Dyaus* signifie le ciel brillant. Ces faits et d'autres semblables tendent à démontrer que, chez ces peuples, les corps et les forces de la nature furent les premiers objets auxquels se prit le sentiment religieux : ils furent les premières choses divinisées. Faisant un pas de plus dans la voie de la généralisation, Max Müller s'est cru fondé à conclure que l'évolution religieuse de l'humanité en général avait eu le même point de départ.

C'est presque exclusivement par des considérations d'ordre psychologique qu'il justifie cette inférence. Les spectacles variés que la nature offre à l'homme lui paraissent remplir toutes les conditions nécessaires pour éveiller immédiatement dans les esprits l'idée religieuse. Un effet, dit-il, « au premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, rien ne leur parut moins naturel que la nature. La nature était pour eux la grande surprise, la grande terreur ; c'était une merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard, quand on découvrit leur constance, leur invariabilité, leur retour régulier, que certains aspects de ce miracle furent appelés naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles... Or

<sup>1</sup> Natural Rel., p. 114.

c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte, c'est cette merveille, ce miracle, cet immense inconnu opposé à ce qui est connu... qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux »<sup>1</sup>.

Et, pour illustrer sa pensée, il l'applique à une force naturelle qui tient une grande place dans la religion védique, au feu. « Essayez, dit-il, de vous transporter par la pensée à ce stade de la vie primitive où il faut, de toute nécessité, rejeter l'origine et même les premières phases de la religion de la nature ; vous pourrez aisément vous représenter quelle impression dut faire sur l'esprit humain la première apparition du feu. De quelque manière qu'il se soit manifesté à l'origine, qu'il soit venu de la foudre, ou qu'on l'ait obtenu en frottant des branches d'arbre les unes contre les autres, ou qu'il ait jailli des pierres sous forme d'étincelles, c'était quelque chose qui marchait, qui avançait, dont il fallait se préserver, qui portait la destruction avec soi, mais qui, en même temps, rendait la vie possible pendant l'hiver, qui protégeait pendant la nuit, qui servait à la fois d'arme offensive et défensive. Grâce à lui, l'homme cessa de dévorer la viande crue et devint un consommateur d'aliments cuits. C'est encore au moyen du feu que, plus tard, se travaillèrent les métaux, que se fabriquèrent les instruments et les armes ; il devint ainsi un facteur indispensable de tout progrès technique et artistique. Que serions-nous, même maintenant, sans le feu<sup>2</sup> » ? L'homme, dit le même auteur dans un autre ouvrage, ne peut pas entrer en rapports avec la nature sans se rendre compte de son immensité, de son infinité. Elle le déborde de toutes parts. Au delà des espaces qu'il perçoit, il en est d'autres qui s'étendent sans terme ; chacun des moments de la durée est précédé et suivi par un temps auquel aucune limite ne peut être assignée ; la rivière qui coule manifeste une force infinie, puisque rien ne l'épuise<sup>3</sup>. Il n'y a pas d'aspect de la nature qui ne soit apte à éveiller en nous cette sensation accablante d'un infini qui nous enveloppe et nous domine<sup>4</sup>. Or, c'est de cette sensation que seraient dérivées les religions<sup>5</sup>.

Cependant elles n'y étaient qu'en germe<sup>6</sup>. La religion n'est vraiment constituée que quand ces forces naturelles ont cessé d'être représentées aux esprits sous la forme abstraite. Il faut qu'elles se transforment en agents personnels, en êtres vivants et pensants, en puissances spirituelles, de dieux ; car c'est à des êtres de ce genre que s'adresse généralement le culte. On a vu que l'animisme lui-même est obligé de se poser la question et comment il l'a résolue : il y aurait chez l'homme une sorte d'incapacité native à distinguer l'animé de l'inanimé et une tendance irrésistible à concevoir le second sous la forme du premier. Cette solution, Max Müller la repousse<sup>7</sup>. Suivant lui, c'est le langage qui, par l'action qu'il exerce sur la pensée aurait opéré cette métamorphose.

On s'explique aisément que, intrigués par ces forces merveilleuses dont ils se sentaient dépendre, les hommes aient été incités à y réfléchir ; qu'ils se soient demandé en quoi elles consistaient et aient fait effort pour substituer, à l'obscur sensation qu'ils en avaient primitivement, une idée plus claire, un concept mieux défini. Mais, dit très justement notre auteur<sup>8</sup>, l'idée, le concept sont impossibles sans le mot. Le langage n'est pas seulement le

<sup>1</sup> Physical Religion, pp. 119-120.

<sup>2</sup> Physic. Rel., p. 121 ; cf. p. 304.

<sup>3</sup> Natural Religion, p. 121 et suiv., pp. 149-155.

<sup>4</sup> « The overwhelming pressure of the infinite » (Ibid., p. 138).

<sup>5</sup> Ibid., pp. 195-196.

<sup>6</sup> Max MÜLLER va jusqu'à dire que, tant que la pensée n'a pas dépassé cette phase, elle n'a que bien peu des caractères que nous attribuons maintenant à la religion (Physic. Relig., p. 120).

<sup>7</sup> Physic. Rel., p. 128.

<sup>8</sup> V. The Science of Thought, p. 30.

revêtement extérieur de la pensée ; c'en est l'armature interne. Il ne se borne pas à la traduire au-dehors une fois qu'elle est formée ; il sert à la faire. Cependant, il a une nature qui lui est propre, et, par suite, des lois qui ne sont pas celles de la pensée. Puisque donc il contribue à l'élaborer, il ne peut manquer de lui faire violence en quelque mesure et de la déformer. C'est une déformation de ce genre qui aurait fait le caractère singulier des représentations religieuses.

Penser, en effet, c'est ordonner nos idées ; c'est, par conséquent, classer. Penser le feu, par exemple, c'est le ranger dans telle ou telle catégorie de choses, de manière à pouvoir dire qu'il est ceci ou cela, ceci et non cela. Mais, d'un autre côté, classer, c'est nommer ; car une idée générale n'a d'existence et de réalité que dans et par le mot qui l'exprime et qui fait, à lui seul, son individualité. Aussi la langue d'un peuple a-t-elle toujours une influence sur la façon dont sont classées dans les esprits et, par conséquent, pensées les choses nouvelles qu'il apprend à connaître ; car elles sont tenues de s'adapter aux cadres préexistants. Pour cette raison, la langue que parlaient les hommes, quand ils entreprirent de se faire une représentation élaborée de l'univers, marqua le système d'idées qui prit alors naissance d'une empreinte ineffaçable.

Nous ne sommes pas sans avoir quelque chose de cette langue au moins pour ce qui regarde les peuples indo-européens. Si lointaine qu'elle soit, il en reste, dans nos langues actuelles, des souvenirs qui nous permettent de nous représenter ce qu'elle était : ce sont les racines. Ces mots-souches, d'où dérivent les autres vocables que nous employons et qui se retrouvent à la base de tous les idiomes indo-européens, sont considérés par Max Müller comme autant d'échos de la langue que parlaient les peuples correspondants avant leur séparation, c'est-à-dire au moment où se constitua cette religion de la nature qu'il s'agit précisément d'expliquer. Or les racines présentent deux caractères remarquables qui, sans doute, n'ont encore été bien observés que dans ce groupe particulier de langues, mais que notre auteur croit également vérifiables dans les autres familles linguistiques <sup>1</sup>.

D'abord, les racines sont typiques ; c'est-à-dire qu'elles expriment non des choses particulières, des individus, mais des types et même des types d'une extrême généralité. Elles représentent les thèmes les plus généraux de la pensée ; on y trouve, comme fixées et cristallisées, ces catégories fondamentales de l'esprit qui, à chaque moment de l'histoire, dominent toute la vie mentale et dont les philosophes ont, bien des fois, tenté de reconstituer le système <sup>2</sup>.

En second lieu, les types auxquels elles correspondent sont des types d'action, non d'objets. Ce qu'elles traduisent, ce sont les manières les plus générales d'agir que l'on peut observer chez les vivants et, plus spécialement, chez l'homme : c'est l'action de frapper, de pousser, de frotter, de lier, d'élever, de presser, de monter, de descendre, de marcher, etc. En d'autres termes, l'homme a généralisé et nommé ses principaux modes d'action avant de généraliser et de nommer les phénomènes de la nature <sup>3</sup>.

Grâce à leur extrême généralité, ces mots pouvaient aisément s'étendre à toute sorte d'objets qu'ils ne visaient pas primitivement ; c'est d'ailleurs, cette extrême souplesse qui leur a permis de donner naissance aux mots multiples qui en sont dérivés. Quand donc l'homme, se tournant vers les choses, entreprit de les nommer afin de pouvoir les penser, il leur

---

<sup>1</sup> Natural Rel., p. 393 et suiv.

<sup>2</sup> Physic. Rel., p. 133; The Science of Thought, p. 219; Nouvelles leçons sur la science du langage, tome II, p. 1 et suiv.

<sup>3</sup> The Science of Thought, p. 272.

appliqua ces vocables bien qu'ils n'eussent pas été faits pour elles. Seulement, en raison de leur origine, ils ne pouvaient désigner les différentes forces de la nature que par celles de leurs manifestations qui ressemblent le plus à des actions humaines : la foudre fut appelée *quelque chose* qui creuse le sol en tombant ou qui répand l'incendie, le vent *quelque chose* qui gémit ou qui souffle, le soleil *quelque chose* qui lance à travers l'espace des flèches dorées, la rivière *quelque chose* qui court, etc.

Mais, parce que les phénomènes naturels se trouvaient ainsi assimilés à des actes humains, ce quelque chose à quoi ils étaient rapportés fut nécessairement conçu sous la forme d'agents personnels, plus ou moins semblables à l'homme. Ce n'était qu'une métaphore, mais qui fut prise à la lettre ; l'erreur était inévitable puisque la science qui seule, pouvait dissiper l'illusion, n'existait pas encore. En un mot, parce que le langage était fait d'éléments humains qui traduisaient des états humains, il ne put s'appliquer à la nature sans la transfigurer<sup>1</sup>. Même aujourd'hui, remarque M. Bréal, il nous oblige dans une certaine mesure, à nous représenter les choses sous cet angle. « Nous n'exprimons pas une idée, quand même elle désigne une simple qualité, sans lui donner un genre, c'est-à-dire un sexe ; nous ne pouvons parler d'un objet, qu'il soit considéré d'une façon générale ou non, sans le déterminer par un article ; tout sujet de la phrase est présenté comme un être agissant, toute idée comme une action, et chaque acte, qu'il soit transitoire ou permanent, est limité dans sa durée par le temps où nous mettons le verbe »<sup>2</sup>. Sans doute, notre culture scientifique nous permet de redresser aisément les erreurs que le langage pourrait nous suggérer ainsi ; mais l'influence du mot dut être toute-puissante alors qu'elle était sans contre-poids. Au monde matériel, tel qu'il se révèle à nos sens, le langage surajouta donc un monde nouveau, uniquement composé d'êtres spirituels qu'il avait créés de toutes pièces et qui furent désormais considérés comme les causes déterminantes des phénomènes physiques.

Là, d'ailleurs, ne s'arrêta pas son action. Une fois que des mots eurent été forgés pour désigner ces personnalités que l'imagination populaire avait mises derrière les choses, la réflexion s'appliqua à ces mots eux-mêmes : ils posaient toute sorte d'énigmes et c'est pour résoudre ces problèmes que les mythes furent inventés. Il arriva qu'un même objet reçut une pluralité de noms, correspondant à la pluralité d'aspects sous lesquels il se présentait dans l'expérience ; c'est ainsi qu'il y a plus de vingt mots dans les Vedas pour désigner le ciel. Parce que les mots étaient différents, on crut qu'ils correspondaient à autant de personnalités distinctes. Mais en même temps, on sentait forcément que ces personnalités avaient un air de parenté. Pour en rendre compte, on imagina qu'elles formaient une même famille ; on leur inventa des généalogies, un état civil, une histoire. Dans d'autres cas, c'étaient des choses différentes qui étaient désignées par un même terme : pour expliquer ces homonymies, on admit que les choses correspondantes étaient des transformations les unes des autres, et on forgea de nouvelles fictions pour rendre intelligibles ces métamorphoses. Ou bien encore un mot qui avait cessé d'être compris fut l'origine de fables destinées à lui donner un sens. L'œuvre créatrice du langage se poursuivit donc en constructions de plus en plus complexes et, à mesure que la mythologie vint doter chaque dieu d'une biographie de plus en plus étendue et complète, les personnalités divines, d'abord confondues avec les choses, achevèrent de s'en distinguer et de se déterminer.

Voilà comment se serait constituée la notion du divin. Quant à la religion des ancêtres, elle ne serait qu'un reflet de la précédente<sup>3</sup>. La notion d'âme se serait d'abord formée pour

<sup>1</sup> The Science of Thought, I, p. 327; Physic. Relig., p. 125 et suiv.

<sup>2</sup> Mélanges de mythologie et de linguistique, p. 8.

<sup>3</sup> Anthropological Religion, pp. 128-130.

des raisons assez analogues à celles que donnait Tylor, sauf que, suivant Max Müller, elle aurait été destinée à rendre compte de la mort, et non du rêve<sup>1</sup>. Puis, sous l'influence de diverses circonstances<sup>2</sup>, en partie accidentelles, les âmes des hommes, une fois dégagées du corps, auraient été peu à peu attirées dans le cercle des êtres divins et elles auraient ainsi fini par être elles-mêmes divinisées. Mais ce nouveau culte ne serait le produit que d'une formation secondaire. C'est ce que prouve, d'ailleurs, le fait que les hommes divinisés ont très généralement été des dieux imparfaits, des demi-dieux, que les peuples ont toujours su distinguer des divinités proprement dites<sup>3</sup>.

## II

. ←

Cette doctrine repose, en partie, sur un certain nombre de postulats linguistiques qui ont été et qui sont encore très discutés. On a contesté la réalité de beaucoup de ces concordances que Max Müller croyait observer entre les noms qui désignent les dieux dans les différentes langues européennes. On a surtout mis en doute l'interprétation qu'il en a donnée : on s'est demandé si, loin d'être l'indice d'une religion très primitive, elles ne seraient pas le produit tardif soit d'emprunts directs, soit de rencontres naturelles<sup>4</sup>. D'autre part, on n'admet plus aujourd'hui que les racines aient existé à l'état isolé, en qualité de réalités autonomes, ni, par conséquent, qu'elles permettent de reconstruire, même hypothétiquement, la langue primitive des peuples indo-européens<sup>5</sup>. Enfin, des recherches récentes tendraient à prouver que les divinités védiques n'avaient pas toutes le caractère exclusivement naturiste que leur prêtaient Max Müller et son école<sup>6</sup>. Mais nous laisserons de côté ces questions dont l'examen suppose une compétence très spéciale de linguiste, pour nous en prendre aux principes généraux du système. Aussi bien y a-t-il intérêt à ne pas confondre trop étroitement l'idée naturiste avec ces postulats controversés; car elle est admise par nombre de savants qui ne font pas jouer au langage le rôle prépondérant que lui attribue Max Müller.

Que l'homme ait intérêt à connaître le monde qui l'entoure et que, par suite, sa réflexion s'y soit vite appliquée, c'est ce que tout le monde admettra sans peine. Le concours des choses avec lesquelles il était immédiatement en rapports lui était trop nécessaire pour qu'il n'ait pas cherché à en scruter la nature. Mais si, comme le prétend le naturisme, c'est de ces réflexions qu'est née la pensée religieuse, il est inexplicable qu'elle ait pu survivre aux premiers essais qui en furent faits et la persistance avec laquelle elle s'est maintenue devient

<sup>1</sup> L'explication, d'ailleurs, ne vaut pas celle de Tylor. D'après Max Müller, l'homme n'aurait pu admettre que la vie s'arrêtât avec la mort; d'où il aurait conclu qu'il existe, en lui, deux êtres dont l'un survit au corps. On voit mal ce qui pouvait faire croire que la vie continue quand le corps est en pleine décomposition.

<sup>2</sup> V. pour le détail *Anthrop. rel.*, p. 351 et suiv.

<sup>3</sup> *Anthrop. rel.*, p. 130. - Ce qui n'empêche pas Max Müller de voir dans le christianisme l'apogée de tout ce développement. La religion des ancêtres, dit-il, suppose qu'il y a quelque chose de divin dans l'homme. Or, n'est-ce pas là l'idée qui est à la base de l'enseignement du Christ ? (*ibid.*, p. 378 et suiv.). Il est inutile d'insister sur ce qu'a d'étrange une conception qui fait du christianisme le couronnement du culte des mânes.

<sup>4</sup> V. sur ce point la discussion à laquelle GRUPPE soumet les hypothèses de Max Müller dans *Griechische Kulte und Mythen*, pp. 79-184.

<sup>5</sup> V. MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2e éd., p. 119.

<sup>6</sup> OLDENBERG, *La religion du Veda*, p. 59 et suiv., MEILLET, *Le dieu iranien Mithra*, in *Journal asiatique*, X, no 1, juillet-août 1907, p. 143 et suiv.

inintelligible. Si, en effet, nous avons besoin de connaître les choses, c'est pour agir d'une manière qui leur soit appropriée. Or, la représentation que la religion nous donne de l'univers, surtout à l'origine, est trop grossièrement tronquée pour avoir pu susciter des pratiques temporellement utiles. Les choses ne sont rien moins que des êtres vivants et pensants, des consciences, des personnalités comme celles dont l'imagination religieuse a fait les agents des phénomènes cosmiques. Ce n'est donc pas en les concevant sous cette forme et en les traitant d'après cette conception que l'homme pouvait les faire concourir à ses fins. Ce n'est pas en leur adressant des prières, en les célébrant par des fêtes ou des sacrifices, en s'imposant des jeûnes et des privations qu'il pouvait les empêcher de lui nuire ou les obliger à servir ses desseins. De tels procédés ne pouvaient réussir que très exceptionnellement et, pour ainsi dire, miraculeusement. Si donc la raison d'être de la religion était de nous donner du monde une représentation qui nous guidât dans notre commerce avec lui, elle n'était pas en état de s'acquitter de sa fonction et les peuples n'auraient pas tardé à s'en apercevoir : les échecs, infiniment plus fréquents que les succès, les eussent bien vite avertis qu'ils faisaient fausse route, et la religion, ébranlée à chaque instant par ces démentis répétés, n'eût pu durer.

Sans doute, il arrive parfois qu'une erreur se perpétue dans l'histoire ; mais, à moins d'un concours de circonstances tout à fait exceptionnelles, elle ne peut se maintenir ainsi que si elle se trouve être *Pratiquement vraie*, c'est-à-dire si, sans nous donner des choses auxquelles elle se rapporte une notion théoriquement exacte, elle exprime assez correctement la manière dont elles nous affectent soit en bien, soit en mal. Dans ces conditions, en effet, les mouvements qu'elle détermine ont toutes chances d'être, au moins en gros, ceux qui conviennent et, par conséquent, on s'explique qu'elle ait pu résister à l'épreuve des faits <sup>1</sup>. Mais une erreur et surtout un système organisé d'erreurs qui n'entraînent et ne peuvent entraîner que des méprises pratiques n'est pas viable. Or, qu'y a-t-il de commun entre les rites par lesquels le fidèle essayait d'agir sur la nature, et les procédés dont les sciences nous ont appris à nous servir et qui, nous le savons maintenant, sont seuls efficaces ? Si c'est là ce que les hommes demandaient à la religion, on ne peut comprendre qu'elle ait pu se maintenir, à moins que d'habiles artifices ne les aient empêchés de reconnaître qu'elle ne leur donnait pas ce qu'ils en attendaient. Il faudrait donc, cette fois encore, en revenir aux explications simplistes du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>2</sup>.

Ainsi, c'est seulement en apparence que le naturisme échappe à l'objection que nous adressions naguère à l'animisme. Lui aussi fait de la religion un système d'images hallucinatoires puisqu'il la réduit à n'être qu'une immense métaphore sans valeur objective. Il lui assigne, sans doute, un point de départ dans le réel, à savoir dans les sensations que provoquent en nous les phénomènes de la nature ; mais, par l'action prestigieuse du langage, cette sensation se transforme en conceptions extravagantes. La pensée religieuse n'entre en contact

<sup>1</sup> Bien des maximes de la sagesse populaire sont dans ce cas.

<sup>2</sup> L'argument, il est vrai, n'atteint pas ceux qui voient dans la religion une technique (notamment une hygiène), dont les règles, tout en étant placées sous la sanction d'êtres imaginaires, ne laissent pas d'être bien fondées. Mais nous ne nous arrêterons pas à discuter une conception aussi insoutenable, et qui, en fait, n'a jamais été soutenue d'une manière systématique par des esprits un peu au courant de l'histoire des religions. Il est difficile de faire voir en quoi les pratiques terribles de l'initiation servent à la santé qu'elles compromettent; en quoi les interdictions alimentaires, qui portent très généralement sur des animaux parfaitement sains, sont hygiéniques ; comment les sacrifices, qui avaient lieu lors de la construction d'une maison, la rendaient plus solide, etc. Sans doute, il y a des préceptes religieux qui se trouvent, en même temps, avoir une utilité technique ; mais ils sont perdus dans la masse des autres et même, très souvent, les services qu'ils rendent ne sont pas sans compensation. S'il y a une prophylaxie religieuse, il y a une saleté religieuse qui dérive des mêmes principes. La règle qui ordonne d'éloigner le mort du camp parce qu'il est le siège d'un esprit redouté est pratiquement utile. Mais la même croyance fait que les parents s'ignent avec les liquides issus du corps en putréfaction, parce qu'ils passent pour avoir des vertus exceptionnelles. - Sous le rapport technique, la magie a plus servi que la religion.

avec la réalité que pour la recouvrir aussitôt d'un voile épais qui en dissimule les formes véritables : ce voile, c'est le tissu de croyances fabuleuses qu'ourdit la mythologie. Le croyant vit donc, comme le délirant, dans un milieu peuplé d'êtres et de choses qui n'ont qu'une existence verbale. C'est, d'ailleurs, ce que reconnaît Max Müller lui-même, puisqu'il voit dans les mythes le produit d'une maladie de la pensée. Primitivement, il les avait attribués à une maladie du langage ; mais comme, suivant lui, langage et pensée sont séparables, ce qui est vrai de l'un est vrai de l'autre. « Lorsque, dit-il, j'ai tenté de caractériser brièvement la mythologie dans sa nature intime, je l'ai appelée maladie du langage plutôt que maladie de la pensée. Mais, après tout ce que j'avais dit, dans mon livre sur *La science de la Pensée*, de l'inséparabilité de la pensée et du langage et, par conséquent, de l'identité absolue d'une maladie du langage et d'une maladie de la pensée, il semble qu'aucune équivoque n'était plus possible... Se représenter le Dieu suprême comme coupable de tous les crimes, trompé par des hommes, brouillé avec sa femme et battant ses enfants, c'est sûrement un symptôme de condition anormale ou maladie de la pensée, disons mieux, de folie bien caractérisée <sup>1</sup> ». Et l'argument ne vaut pas seulement contre Max Müller et sa théorie, mais contre le principe même du naturisme, de quelque façon qu'on l'applique. Quoi qu'on fasse, si la religion a pour principal objet d'exprimer les forces de la nature, il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de fictions décevantes dont la survie est incompréhensible.

Max Müller, il est vrai, a cru échapper à l'objection, dont il sentait la gravité, en distinguant radicalement la mythologie de la religion et en mettant la première en dehors de la seconde. Il réclame le droit de réserver le nom de religion aux seules croyances qui sont conformes aux prescriptions de la saine morale et aux enseignements d'une théologie rationnelle. Les mythes, au contraire, seraient des développements parasitaires qui, sous l'influence du langage, seraient venus se greffer sur ces représentations fondamentales et les dénaturer. Ainsi la croyance à Zeus aurait été religieuse dans la mesure où les Grecs voyaient en Zeus le Dieu suprême, père de l'humanité, protecteur des lois, vengeur des crimes, etc. ; mais tout ce qui concerne la biographie de Zeus, ses mariages, ses aventures, ne serait que mythologie <sup>2</sup>.

Mais la distinction est arbitraire. Sans doute, la mythologie intéresse l'esthétique en même temps que la science des religions, mais elle ne laisse pas d'être un des éléments essentiels de la vie religieuse. Si de la religion on retire le mythe, il faut également en retirer le rite ; car les rites s'adressent le plus généralement à des personnalités définies qui ont un nom, un caractère, des attributions déterminées, une histoire, et ils varient suivant la manière dont sont conçues ces personnalités. Le culte qu'on rend à la divinité dépend de la physionomie qu'on lui attribue : et c'est le mythe qui fixe cette physionomie. Très souvent même, le rite n'est pas autre chose que le mythe mis en action ; la communion chrétienne est inséparable du mythe pascal de qui elle tient tout son sens. Si donc toute mythologie est le produit d'une sorte de délire verbal, la question que nous posions reste entière : l'existence et surtout la persistance du culte deviennent inexplicables. On ne comprend pas comment, pendant des siècles, les hommes ont pu continuer à faire des gestes sans objet. D'ailleurs, ce ne sont pas seulement les traits particuliers des figures divines qui sont ainsi déterminés par les mythes ; l'idée même qu'il y a des dieux, des êtres spirituels, préposés aux divers départements de la nature, de quelque manière qu'ils soient représentés, est essentiellement mythique <sup>3</sup>. Or, si

<sup>1</sup> Études de mythologie comparée, pp. 51-52.

<sup>2</sup> V. Nouvelles leçons sur la science du langage, II, p. 147, et *Physic. Rel.*, p. 276 et suiv. Dans le même sens, BRÉAL, *Mélanges*, etc., p. 6: « Pour apporter dans cette question de l'origine de la mythologie la clarté nécessaire, il faut distinguer avec soin les dieux qui sont un produit immédiat de l'intelligence humaine, des fables qui n'en sont qu'un produit indirect et involontaire. »

<sup>3</sup> C'est ce que reconnaît Max MÜLLER. V. *Physic. Rel.*, p. 132, et *Mythologie comparée*, p. 58 ; « les dieux, dit-il, sont nomina et non numina, des noms sans être et non des êtres sans nom ».

l'on retranche des religions du passé tout ce qui tient à la notion des dieux conçus comme agents cosmiques, que reste-t-il ? L'idée de la divinité en soi, d'une puissance transcendante dont l'homme dépend et sur laquelle il s'appuie ? Mais c'est là une conception philosophique et abstraite qui ne s'est jamais réalisée telle quelle dans aucune religion historique; elle est sans intérêt pour la science des religions <sup>1</sup>. Gardons-nous donc de distinguer entre les croyances religieuses, de retenir les unes parce qu'elles nous paraissent justes et saines, de rejeter les autres comme indignes d'être appelées religieuses parce qu'elles nous froissent et nous déconcertent. Tous les mythes, même ceux que nous trouvons le plus déraisonnables, ont été des objets de foi <sup>2</sup>. L'homme y a cru, non moins qu'à ses propres sensations ; il a réglé d'après eux sa conduite. Il est donc impossible, en dépit des apparences, qu'ils soient sans fondement objectif.

Cependant, dira-t-on, de quelque manière qu'on explique les religions, il est certain qu'elles se sont méprises sur la nature véritable des choses : les sciences en ont fait la preuve. Les modes d'action qu'elles conseillaient ou prescrivaient à l'homme ne pouvaient donc avoir que bien rarement des effets utiles : ce n'est pas avec des lustrations qu'on guérit les maladies ni avec des sacrifices ou des chants qu'on fait pousser la moisson. Ainsi l'objection que nous avons faite au naturisme semble s'appliquer à tous les systèmes d'explication possibles.

Il en est un cependant qui y échappe. Supposons que la religion réponde à un tout autre besoin que celui de nous adapter aux choses sensibles : elle ne risquera pas d'être affaiblie par cela seul qu'elle ne satisfait pas ou satisfait mal ce besoin. Si la foi religieuse n'est pas née pour mettre l'homme en harmonie avec le monde matériel, les fautes qu'elle a pu lui faire commettre dans sa lutte avec le monde, ne l'atteignent pas à sa source, parce qu'elle s'alimente à une autre source. Si ce n'est pas pour ces raisons qu'on est arrivé à croire, on devait continuer à croire alors même que ces raisons étaient contredites par les faits. On conçoit même que la foi ait pu être assez forte, non seulement pour supporter ces contradictions, mais pour les nier et pour empêcher le croyant d'en apercevoir la portée ; ce qui avait pour effet de les rendre inoffensives pour la religion. Quand le sentiment religieux est vif, il n'admet pas que la religion puisse être coupable et il suggère facilement des explications qui l'innocentent : si le rite ne produit pas les résultats attendus, on impute l'échec soit à quelque faute d'exécution soit à l'intervention d'une divinité contraire. Mais pour cela, il faut que les idées religieuses ne tirent pas leur origine d'un sentiment que froissent ces déceptions de l'expérience ; car alors d'où pourrait leur venir leur force de résistance ?

### III

↳

<sup>1</sup> Max MÜLLER, il est vrai, soutient que, pour les Grecs, « Zeus était et est resté, malgré tous les obscurcissements mythologiques, le nom de la Divinité suprême » (*Science du langage*, II, p. 173). Nous ne discuterons pas cette assertion, historiquement bien contestable; mais en tout cas, cette conception de Zeus ne put jamais être qu'une lueur au milieu de toutes les autres croyances religieuses des Grecs.

D'ailleurs, dans un ouvrage postérieur, Max MÜLLER va jusqu'à faire de la notion même de dieu en général le produit d'un processus tout verbal et, par conséquent, une élaboration mythologique (*Physic. Rel.*, P. 138).

<sup>2</sup> Sans doute, en dehors des mythes proprement dits, il y a toujours eu des fables qui n'étaient pas crues ou, du moins, qui n'étaient pas crues de la même manière et au même degré, et qui, pour cette raison, n'avaient pas de caractère religieux. La ligne de démarcation entre contes et mythes est certainement flottante et malaisée à déterminer. Mais ce n'est pas une raison pour faire de tous les mythes des contes, pas plus que nous ne songeons à faire de tous les contes des mythes. Il y a tout au moins un caractère qui, dans nombre de cas, suffit à différencier le mythe religieux : c'est son rapport avec le culte.

Mais de plus, alors même que l'homme aurait eu réellement des raisons de s'obstiner, en dépit de tous les mécomptes, à exprimer en symboles religieux les phénomènes cosmiques, encore fallait-il que ceux-ci fussent de nature à suggérer cette interprétation. Or d'où leur viendrait cette propriété ? Ici encore, nous nous trouvons en présence d'un de ces postulats qui ne passent pour évidents que parce qu'on n'en a pas fait la critique. On pose comme un axiome qu'il y a dans le jeu naturel des forces physiques tout ce qu'il faut pour éveiller en nous l'idée du sacré ; mais quand on examine d'un peu près les preuves, d'ailleurs sommaires, qui ont été données de cette proposition, on constate qu'elle se réduit à un préjugé.

On parle de l'émerveillement que devaient ressentir les hommes à mesure qu'ils découvraient le monde. Mais d'abord, ce qui caractérise la vie de la nature, c'est une régularité qui va jusqu'à la monotonie. Tous les matins, le soleil monte à l'horizon, tous les soirs, il se couche ; tous les mois, la lune accomplit le même cycle ; le fleuve coule d'une manière ininterrompue dans son lit ; les mêmes saisons ramènent périodiquement les mêmes sensations. Sans doute, ici et là, quelque événement inattendu se produit : c'est le soleil qui s'éclipse, c'est la lune qui disparaît derrière les nuages, c'est le fleuve qui déborde, etc. Mais ces perturbations passagères ne peuvent jamais donner naissance qu'à des impressions également passagères, dont le souvenir s'efface au bout d'un temps ; elles ne sauraient donc servir de base à ces systèmes stables et permanents d'idées et de pratiques qui constituent les religions. Normalement, le cours de la nature est uniforme et l'uniformité ne saurait produire de fortes émotions. C'est transporter à l'origine de l'histoire des sentiments beaucoup plus récents que de se représenter le sauvage tout rempli d'admiration devant ces merveilles. Il y est trop accoutumé pour en être fortement surpris. Il faut de la culture et de la réflexion pour secouer ce joug de l'accoutumance et découvrir tout ce qu'il y a de merveilleux dans cette régularité même. D'ailleurs, ainsi que nous en avons fait précédemment la remarque <sup>1</sup>, il ne suffit pas que nous admirions un objet pour qu'il nous apparaisse comme sacré, c'est-à-dire pour qu'il soit marqué de ce caractère qui fait apparaître tout contact direct avec lui comme un sacrilège et une profanation. C'est méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans le sentiment religieux que de le confondre avec toute impression de surprise admirative.

Mais, dit-on, à défaut d'admiration, il y a une impression que l'homme ne peut pas ne pas éprouver en présence de la nature. Il ne peut pas entrer en rapports avec elle sans se rendre compte qu'elle le déborde et le dépasse. Elle l'écrase de son immensité. Cette sensation d'un espace infini qui l'entoure, d'un temps infini qui a précédé et qui suivra l'instant présent, de forces infiniment supérieures à celles dont il dispose ne peut manquer, semble-t-il, d'éveiller en lui l'idée qu'il existe, hors de lui, une puissance infinie dont il dépend. Or cette idée entre, comme élément essentiel, dans notre conception du divin.

Mais rappelons-nous ce qui est en question. Il s'agit de savoir comment l'homme a pu arriver à penser qu'il y avait, dans la réalité, deux catégories de choses radicalement hétérogènes et incomparables entre elles. Comment le spectacle de la nature pourrait-il nous donner l'idée de cette dualité ? La nature est toujours et partout semblable à elle-même. Peu importe qu'elle s'étende à l'infini : au delà de la limite extrême où peut parvenir mon regard, elle ne diffère pas de ce qu'elle est en deçà. L'espace que je conçois par delà l'horizon est encore de l'espace, identique à celui que je vois. Ce temps qui s'écoule sans terme est fait de moments identiques à ceux que j'ai vécus. L'étendue, comme la durée, se répète indéfiniment ; si les portions que j'en atteins n'ont pas, par elles-mêmes, de caractère sacré, comment les autres en

---

<sup>1</sup> V. plus haut, p. 38.

auraient-elles ? Le fait que je ne les perçois pas directement ne suffit pas à les transformer <sup>1</sup>. Un monde de choses profanes a beau être illimité ; il reste un monde profane. On dit que les forces physiques avec lesquelles nous sommes en rapports excèdent les nôtres ? Mais les forces sacrées ne se distinguent pas simplement des profanes par leur grande intensité, elles sont autres ; elles ont des qualités spéciales que n'ont pas les secondes. Au contraire, toutes celles qui se manifestent dans l'univers sont de même nature, celles qui sont en nous comme celles qui sont en dehors de nous. Surtout, il y a aucune raison qui ait pu permettre de prêter aux unes une sorte de dignité éminente par rapport aux autres. Si donc la religion était réellement née du besoin d'assigner des causes aux phénomènes physiques, les forces qui auraient été ainsi imaginées ne seraient pas plus sacrées que celles que conçoit le savant d'aujourd'hui pour rendre compte des mêmes faits <sup>2</sup>. C'est dire qu'il n'y aurait pas eu d'êtres sacrés ni, par conséquent, de religion.

De plus, à supposer même que cette sensation « d'écrasement » soit réellement suggestive de l'idée religieuse, elle ne pourrait avoir produit cet effet sur le primitif ; car cette sensation, il ne l'a pas. Il n'a nullement conscience que les forces cosmiques soient à ce point supérieures aux siennes. Parce que la science n'est pas encore venue lui apprendre la modestie, il s'attribue sur les choses un empire qu'il n'a pas, mais dont l'illusion suffit pour l'empêcher de se sentir dominé par elles. Il croit pouvoir, comme nous l'avons dit déjà, faire la loi aux éléments, déchaîner le vent, forcer la pluie à tomber, arrêter le soleil par un geste, etc. <sup>3</sup>. La religion elle-même contribue à lui donner cette sécurité ; car elle est censée l'armer de pouvoirs étendus sur la nature. Les rites sont, en partie, des moyens destinés à lui permettre d'imposer ses volontés au monde. Loin donc qu'elles soient dues au sentiment que l'homme aurait de sa petitesse en face de l'univers, les religions s'inspirent plutôt du sentiment contraire. Même les plus élevées et les plus idéalistes ont pour effet de rassurer l'homme dans sa lutte avec les choses : elles professent que la foi est, par elle-même, capable « de soulever les montagnes », c'est-à-dire de dominer les forces de la nature. Comment pourraient-elles donner cette confiance si elles avaient pour origine une sensation de faiblesse et d'impuissance ?

D'ailleurs, si vraiment les choses de la nature étaient devenues des êtres sacrés en raison de leurs formes imposantes ou de la force qu'elles manifestent, on devrait constater que le soleil, la lune, le ciel, les montagnes, la mer, les vents, en un mot les grandes puissances cosmiques furent les premières à être élevées à cette dignité ; car il n'en est pas qui soient plus aptes à frapper les sens et l'imagination. Or, en fait, elles n'ont été divinisées que tardivement. Les premiers êtres auxquels s'est adressé le culte - on en aura la preuve dans les chapitres qui vont suivre - sont d'humbles végétaux ou des animaux vis-à-vis desquels l'homme se trouvait, pour le moins, sur le pied d'égalité : c'est le canard, le lièvre, le kangou-

<sup>1</sup> Il y a, d'ailleurs, dans le langage de Max MÜLLER, de véritables abus de mots. L'expérience sensible, dit-il, implique, au moins dans certains cas, « qu'au delà du connu il y a quelque chose d'inconnu, quelque chose que je demande la permission d'appeler infini » (Natural Rel., p. 195. Cf. p. 218). L'inconnu n'est pas nécessairement l'infini, pas plus que l'infini n'est nécessairement l'inconnu s'il est, en tous ses points, semblable à lui-même et, par conséquent, à ce que nous en connaissons. Il faudrait faire la preuve que ce que nous en percevons diffère en nature de ce que nous n'en percevons pas.

<sup>2</sup> C'est ce que reconnaît involontairement Max MÜLLER en certains endroits. Il confesse voir peu de différence entre la notion d'Agni, le dieu du feu, et la notion de l'éther par laquelle le physicien moderne explique la lumière et la chaleur (Physic. Rel., pp. 126-127). Ailleurs, il ramène la notion de divinité à celle d'agency (p. 138) ou de causalité qui n'a rien de naturel et de profane. Le fait que la religion représente les causes ainsi imaginées sous la forme d'agents personnels ne suffit pas à expliquer qu'elles aient un caractère sacré. Un agent personnel peut être profane et, d'ailleurs, bien des forces religieuses sont essentiellement impersonnelles.

<sup>3</sup> Nous verrons, en parlant des rites et de la foi en leur efficacité, comment s'expliquent ces illusions (v. liv. II, chap. II).

rou, l'émou, le lézard, la chenille, la grenouille, etc. Leurs qualités objectives ne sauraient évidemment être l'origine des sentiments religieux qu'ils ont inspirés.

## CHAPITRE IV

---

# LE TOTÉMISME COMME RELIGION ÉLÉMENTAIRE

## Historique de la question. - Méthode pour la traiter

. ↵

Si opposés, à ce qu'il semble, dans leurs conclusions, les deux systèmes que nous venons d'étudier concordent cependant sur un point essentiel : ils se posent le problème dans des termes identiques. Tous deux, en effet, entreprennent de construire la notion du divin avec les sensations qu'éveillent en nous certains phénomènes naturels, soit physiques soit biologiques. Pour les animistes, c'est le rêve, pour les naturistes, ce sont certaines manifestations cosmiques qui auraient été le point de départ de l'évolution religieuse. Mais pour les uns et pour les autres, c'est dans la nature, soit de l'homme soit de l'univers, qu'il faudrait aller chercher le germe de la grande opposition qui sépare le profane du sacré.

Mais une telle entreprise est impossible : elle suppose une véritable création *ex nihilo*. Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être en dehors du monde de l'expérience commune. L'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même dans ses songes, n'est pourtant qu'un homme. Les forces naturelles, telles que les perçoivent nos sens, ne sont que des forces naturelles, quelle que puisse être leur intensité. De là vient la commune critique que nous adressions à l'une et à l'autre doctrine. Pour expliquer comment ces prétendues données de la pensée religieuse ont pu prendre un caractère sacré que rien ne fonde objectivement, il fallait admettre que tout un mode de représentations hallucinatoires est venu s'y superposer, les dénaturer au point de les rendre méconnaissables et substituer à la réalité une pure fantasmagorie. Ici, ce sont les illusions du rêve qui auraient opéré cette transfiguration ; là, c'est le brillant et vain cortège d'images évoquées par le mot. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il fallait en venir à voir dans la religion le produit d'une interprétation délirante.

Une conclusion positive se dégage donc de cet examen critique. Puisque ni l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et du monde physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qu'est bien, en un sens, toute religion, prend une

signification et une valeur objective. En d'autres termes, par de là ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte, plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers.

Ce culte existe, en effet ; c'est celui auquel les ethnographes ont donné le nom de totémisme.

## I

. ↵

C'est seulement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que le mot de totem apparaît dans la littérature ethnographique. On le rencontre, pour la première fois, dans le livre d'un interprète indien. J. Long, qui fut publié à Londres en 1791 <sup>1</sup>. Pendant près d'un demi-siècle, le totémisme ne fut connu que comme une institution exclusivement américaine <sup>2</sup>. C'est seulement en 1841 que Grey, dans un passage resté célèbre <sup>3</sup>, signala l'existence de pratiques tout à fait similaires en Australie. On commença dès lors à se rendre compte qu'on se trouvait en présence d'un système d'une certaine généralité.

Mais on n'y voyait guère qu'une institution essentiellement archaïque, une curiosité ethnographique sans grand intérêt pour l'historien. Mac Lennan fut le premier qui ait entrepris de rattacher le totémisme à l'histoire générale de l'humanité. Dans une série d'articles, parus dans la *Fortnightly Review* <sup>4</sup>, il s'efforça de montrer, non seulement que le totémisme était une religion, mais que de cette religion étaient dérivées une multitude de croyances et de pratiques que l'on retrouve dans des systèmes religieux beaucoup plus avancés. Il alla même jusqu'à en faire la source de tous les cultes zoolâtriques et phytolâtriques que l'on peut observer chez les peuples anciens. Assurément, cette extension du totémisme était abusive. Le culte des animaux et des plantes dépend de causes multiples que l'on ne peut sans simplisme, réduire à l'unité. Mais ce simplisme, par ses exagérations mêmes, avait, du moins, l'avantage de mettre en évidence l'importance historique du totémisme.

D'un autre côté les américanistes s'étaient aperçus depuis longtemps que le totémisme était solidaire d'une organisation sociale déterminée : c'est celle qui a pour base la division de la société en clans <sup>5</sup>. En 1877, dans son *Ancient Society* <sup>6</sup>, Lewis H. Morgan entreprit d'en faire l'étude, d'en déterminer les caractères distinctifs, en même temps que d'en faire voir la généralité dans les tribus indiennes de l'Amérique septentrionale et centrale. Presque au même moment, et d'ailleurs sous la suggestion directe de Morgan, Fison et Howitt <sup>7</sup>, consta-

<sup>1</sup> Voyages and Travels of an Indian Interpreter.

<sup>2</sup> L'idée était tellement répandue que M. RÉVILLE faisait encore de l'Amérique la terre classique du totémisme (*Religions des peuples non civilisés*, I, p. 242).

<sup>3</sup> *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, II, p. 228.

<sup>4</sup> *The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism* (1869, 1870).

<sup>5</sup> L'idée se trouve déjà exprimée très nettement dans une étude de GALLATIN intitulée *Synopsis of the Indian Tribes* (*Archaeologia Americana*, II, p. 109 et suiv.), et dans une circulaire de MORGAN, reproduite dans le *Cambrian Journal*, 1860, p. 149.

<sup>6</sup> Ce travail avait, d'ailleurs, été précédé et préparé par deux autres ouvrages du même auteur : *The League of the Iroquois*, 1851 et *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871.

<sup>7</sup> *Kamilaroi and Kurnal*, 1880.

taient l'existence du même système social en Australie ainsi que ses rapports avec le totémisme.

Sous l'influence de ces idées directrices, les observations purent se poursuivre avec plus de méthode. Les recherches que suscita le Bureau américain d'ethnologie contribuèrent, pour une part importante, au progrès de ces études <sup>1</sup>. En 1887, les documents étaient assez nombreux et assez significatifs pour que Frazer ait jugé opportun de les réunir et de nous les présenter dans un tableau systématique. Tel est l'objet de son petit livre intitulé *Tolemism* <sup>2</sup> où le totémisme est étudié à la fois comme religion et comme institution juridique. Mais cette étude était purement descriptive; aucun effort n'y était fait soit pour expliquer le totémisme <sup>3</sup> soit pour en approfondir les notions fondamentales.

Robertson Smith est le premier qui ait entrepris ce travail d'élaboration. Il sentait plus vivement qu'aucun de ses devanciers combien cette religion grossière et confuse était riche en germes d'avenir. Sans doute, Me Lennan avait déjà rapproché le totémisme des grandes religions de l'antiquité ; mais c'était uniquement parce qu'il croyait retrouver, ici et là, un culte des animaux et des plantes. Or, réduire le totémisme à n'être qu'une sorte de zoolâtrie ou de phytolâtrie, c'était n'apercevoir que ce qu'il a de plus superficiel ; c'était même en méconnaître la nature véritable. Smith, par delà la lettre des croyances totémiques, s'efforça d'atteindre les principes profonds dont elles dépendent. Déjà, dans son livre sur *La parenté et le mariage dans l'Arabie primitive* <sup>4</sup>, il avait fait voir que le totémisme suppose une consubstantialité, naturelle ou acquise, de l'homme et de l'animal (ou de la plante). Dans sa *Religion des Sémites* <sup>5</sup>, il fit de cette même idée l'origine première de tout le système sacrificiel : c'est au totémisme que l'humanité devrait le principe de la communion alimentaire. Et sans doute, on peut trouver que la théorie de Smith était unilatérale ; elle n'est plus adéquate aux faits actuellement connus ; mais elle ne laissait pas de contenir une vue géniale et elle a exercé, sur la science des religions, la plus féconde influence. C'est de ces mêmes conceptions que s'inspire le *Golden Bough* <sup>6</sup> de Frazer où le totémisme que Me Lennan avait rattaché aux religions de l'antiquité classique et Smith à celles des sociétés sémitiques, se trouve relié au folklore européen. L'école de Mc Lennan et celle de Morgan venaient ainsi rejoindre celle de Mannhardt <sup>7</sup>.

Pendant ce temps, la tradition américaine continuait à se développer avec une indépendance qu'elle a, d'ailleurs, conservée jusqu'à des temps tout récents. Trois groupes de sociétés furent particulièrement l'objet de recherches qui intéressent le totémisme. Ce sont, d'abord, les tribus du Nord-Ouest, les Tlinkit, les Haida, les Kwaliutl, les Salish, les Tsimshian; c'est

<sup>1</sup> Dès les premiers tomes de l'Annual Report of the Bureau of American Ethnology, on trouve l'étude de POWELL, Wyandot Government (I, p. 59), celles de CUSHING, Zuffi Fetiches (II, p. 9), de SMITH, Myths of the Iroquois (ibid., p. 77), l'important travail de DORSEY, Omaha Sociology, (III, p. 211), qui sont autant de contributions à l'étude du totémisme.

<sup>2</sup> Paru d'abord, sous forme abrégée, dans l'Encyclopaedia Britannica.

<sup>3</sup> Tylor avait déjà, dans sa Primitive Culture, tenté une explication du totémisme, sur laquelle nous revenons plus loin, mais que nous ne reproduisons pas ici; car, ramenant le totémisme à n'être qu'un cas particulier du culte des ancêtres, elle en méconnaît totalement l'importance. Nous ne mentionnons dans ce chapitre que les observations ou les théories qui ont fait réaliser à l'étude du totémisme des progrès importants.

<sup>4</sup> Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge, 1885.

<sup>5</sup> The Religion of the Semites, 1re éd., 1889. C'est la rédaction d'un cours professé à l'Université d'Aberdeen en 1888. Cf. l'article Sacrifice dans l'Encyclopaedia Britannica.

<sup>6</sup> Londres, 1890. Depuis, une seconde édition en trois volumes a paru (1900) et une troisième en cinq volumes est déjà en cours de publication.

<sup>7</sup> Dans la même direction, il convient de citer l'intéressant ouvrage de Sidney HARTLAND, The Legend of Perseus, 3 vol., 1894-1896.

ensuite la grande nation des Sioux; enfin, au centre de l'Amérique, les Indiens des Pueblo. Les premiers furent principalement étudiés par Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill-Tout ; les seconds par Dorsey ; les derniers par Mindeleff, Mrs. Stevenson, Cushing <sup>1</sup>. Mais, si riche que fût la moisson de faits que l'on recueillait ainsi de toutes parts, les documents dont on disposait restaient fragmentaires. Si les religions américaines contiennent de nombreuses traces de totémisme, elles ont pourtant dépassé la phase proprement totémique. D'autre part, en Australie, les observations n'avaient guère porté que sur des croyances éparses et des rites isolés, rites d'initiation et interdits relatifs au totem. Aussi est-ce avec des faits pris de tous les côtés que Frazer avait tenté de tracer un tableau d'ensemble du totémisme. Or, quel que soit l'incontestable mérite de cette reconstitution, entreprise dans ces conditions, elle ne pouvait pas ne pas être incomplète et hypothétique. En définitive, on n'avait pas encore vu une religion totémique fonctionner dans son intégralité.

C'est seulement dans ces dernières années que cette grave lacune a été comblée. Deux observateurs d'une remarquable sagacité, MM. Baldwin Spencer et F.-J. Gillen, ont, en partie <sup>2</sup>, découvert, dans l'intérieur du continent australien, un nombre assez considérable de tribus où ils ont vu pratiquer un système religieux complet dont les croyances totémiques forment la base et font l'unité. Les résultats de leur enquête ont été consignés dans deux ouvrages qui ont renouvelé l'étude du totémisme. Le premier, *The Native Tribes of Central Australia* <sup>3</sup>, traite des plus centrales d'entre ces tribus, les Arunta, les Luritcha et, un peu plus au sud, sur le bord occidental du lac Eyre, les Urabunna. Le second, intitulé *The Northern Tribes of Central Australia* <sup>4</sup>, se rapporte aux sociétés qui sont au nord des Urabunna ; elles occupent le territoire qui va des Macdonnell Ranges jusqu'au golfe de Carpentarie. Ce sont, pour ne citer que les principales, les Unmatjera, les Kaitish, les Warramunga, les Worgaia, les Tjingilli, les Binbinga, les Walpari, les Gnanji et enfin, sur les bords mêmes du golfe, les Mara et les Anula <sup>5</sup>.

Plus récemment, un missionnaire allemand, Carl Strehlow, qui a passé lui aussi de longues années dans ces mêmes sociétés du centre australien <sup>6</sup>, a commencé à publier ses propres observations sur deux de ces tribus, celles des Aranda et des Loritja (Arunda et

<sup>1</sup> Nous nous bornons à donner ici les noms des auteurs; les ouvrages seront indiqués plus tard quand nous les utiliserons.

<sup>2</sup> Si Spencer et Gillen ont été les premiers à étudier ces tribus d'une manière approfondie, ils ne furent cependant pas les premiers à en parler. HOWITT avait signalé l'organisation sociale des Wuaramongo (Warlamunga de Spencer et Gillen), dès 1888 dans *Further Notes on the Anstralian Clases in Journal of the Anthropological Institute* (désormais J.A.I.), pp. 44-45. Les Arunta avaient déjà été sommairement étudiés par SCHULZE (*The Aborigines of the Upper and Middle Finke River*, in *Transactions of the Royal Society of South Australia*, tome XIV, 2e fasc.) ; l'organisation des Chingalee (les Tjingilli de Spencer et Gillen), des Wombya, etc., par MATHEWS (*Wombya Organization of the Australian Aborigines*, in *American Anthropologist*, nouvelle série, II, p. 494; *Divisions of Some West Australian Tribes*, *ibid.*, p. 185 ; *Proceed. Amer. Philos. Soc.*, XXXVII, p. 151-152 et *Journal Roy. Soc. of N. S. Wales*. XXXII, p. 71 et XXXIII, p. 111). Les premiers résultats de l'enquête faite sur les Arunta avaient, d'ailleurs, été publiés déjà dans le *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia, Part. IV* (1896). La première partie de ce Rapport est de STERLIN, la seconde est de GILLEN ; la publication tout entière était placée sous la direction de Baldwin SPENCER.

<sup>3</sup> Londres, 1899; désormais par abréviation, *Native Tribes* ou *Nat. Tr.*

<sup>4</sup> Londres, 1904; désormais *Northern Tribes* ou *North. Tr.*

<sup>5</sup> Nous écrivons les Arunta, les Anula, les Tjingilli, etc., sans ajouter à ces noms Ils caractéristique du pluriel. Il nous paraît peu logique d'incorporer, à des mots qui ne sont pas français, un signe grammatical qui n'a de sens que dans notre langue. Nous ne ferons d'exception à cette règle que quand le nom de tribu aura été manifestement francisé (les Hurons par exemple).

<sup>6</sup> Strehlow est en Australie depuis 1892; il vécut d'abord chez les Dieri; de là, il passa chez les Arunta.

Luritcha de Spencer et Gillen) <sup>1</sup>. Très maître de la langue parlée par ces peuples <sup>2</sup>, Strehlow a pu nous rapporter un grand nombre de mythes totémiques et de chants religieux qui nous sont donnés, pour la plupart, dans leur texte original. Malgré des divergences de détails qui s'expliquent sans peine et dont l'importance a été grandement exagérée <sup>3</sup>, nous verrons que les observations faites par Strehlow, tout en complétant, précisant, parfois même rectifiant celles de Spencer et Gillen, les confirment en somme dans tout ce qu'elles ont d'essentiel.

Ces découvertes suscitèrent une abondante littérature sur laquelle nous aurons à revenir. Les travaux de Spencer et Gillen surtout exercèrent une influence considérable, non seulement parce qu'ils étaient les plus anciens, mais parce que les faits y étaient présentés sous une forme systématique qui était de nature, à la fois, à orienter les observations ultérieures <sup>4</sup>, et à stimuler la spéculation. Les résultats en furent commentés, discutés, interprétés de toutes les manières. Au même moment, Howitt, dont les études fragmentaires étaient dispersées dans une multitude de publications différentes <sup>5</sup>, entreprit de faire, pour les tribus du sud, ce que Spencer et Gillen avaient fait pour celles du centre. Dans ses *Native Tribes of South-East Australia* <sup>6</sup>, il nous donne un tableau d'ensemble de l'organisation sociale des peuples qui occupent l'Australie méridionale, la Nouvelle-Galles du Sud et une bonne partie du Queensland. Les progrès ainsi réalisés suggérèrent à Frazer l'idée de compléter son *Totemism* par une sorte de compendium <sup>7</sup> où l'on trouverait réunis tous les documents importants qui se rapportent soit à la religion totémique soit à l'organisation familiale et matrimoniale dont, à tort ou à raison, cette religion passe pour être solidaire. Le but de cet ouvrage n'est pas de nous donner une vue générale et systématique du totémisme, mais plutôt de mettre à la disposition des travailleurs les matériaux nécessaires pour une construction de ce genre <sup>8</sup>. Les faits y sont disposés dans un ordre strictement ethnographique et géographique : chaque continent et, à l'intérieur de chaque continent, chaque tribu ou groupe ethnique sont étudiés séparément. Sans doute, une étude aussi étendue, et où tant de peuples divers sont successivement passés en revue, ne pouvait être également approfondie dans toutes ses parties ; elle

<sup>1</sup> Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Quatre fascicules ont jusqu'à présent été publiés; le dernier paraissait au moment où le présent livre venait d'être terminé. Nous n'avons pu en faire état. Les deux premiers traitent des mythes et des légendes, le troisième du culte. Au nom de Strehlow, il est juste d'ajouter celui de von Leonhardi qui a joué dans cette publication un rôle important. Non seulement il s'est chargé d'éditer les manuscrits de Strehlow, mais, sur plus d'un point, par ses questions judicieuses, il a provoqué ce dernier à préciser ses observations. On pourra, d'ailleurs, utilement consulter un article que LEONHARDI a donné au *Globus* et où l'on trouvera de nombreux extraits de sa correspondance avec Strehlow (Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australien, in *Globus*, XCI, p. 285). Cf. sur le même sujet un article de N.-W. THOMAS paru dans *Folklore*, XVI, p. 428 et suiv.

<sup>2</sup> Spencer et Gillen ne l'ignorent pas, mais sont loin de la posséder comme Strehlow.

<sup>3</sup> Notamment par KLAATSCH, *Schlussbericht über meine Reise nach Australien*, in *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1907, p. 635 et suiv.

<sup>4</sup> Le livre de K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe*, celui d'EYLMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien*, celui de John MATHEW, *Two Representative Tribes of Queensland*, certains articles récents de Mathews témoignent de l'influence de Spencer et Gillen.

<sup>5</sup> On trouvera la liste de ces publications dans la préface de *Nat. Tr.*, pp. 8 et 9.

<sup>6</sup> Londres, 1904. Désormais, nous citerons ce livre avec l'abréviation *Nat. Tr.*, mais en le faisant toujours précéder du nom de Howitt afin de le distinguer du premier livre de Spencer et Gillen dont nous abrégeons, le titre de la même manière.

<sup>7</sup> *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910. L'ouvrage commence par une réédition de l'opuscule *Totemism*, reproduit sans changements essentiels.

<sup>8</sup> A la fin et au commencement, il est vrai, on trouve des théories générales sur le totémisme qui seront exposées et discutées plus loin. Mais ces théories sont relativement indépendantes du recueil de faits qui les accompagne, car elles avaient déjà été publiées dans différents articles de revues, bien avant que l'ouvrage n'ait paru. Ces articles ont été reproduits dans le premier volume (pp. 89-172).

n'en constitue pas moins un bréviaire utile à consulter et qui peut servir à faciliter les recherches.

## II

. ←

De ce bref historique il résulte que l'Australie est le terrain le plus favorable à l'étude du totémisme. Nous en ferons, pour cette raison, l'aire principale de notre observation.

Dans son Totemism, Frazer s'était surtout attaché à relever toutes les traces de totémisme que l'on peut découvrir dans l'histoire et dans l'ethnographie. Il fut ainsi amené à comprendre dans son étude les sociétés les plus différentes par la nature et le degré de culture : l'ancienne Égypte <sup>1</sup>, l'Arabie, la Grèce <sup>2</sup>, les Slaves du Sud <sup>3</sup> y figurent à côté des tribus de l'Australie et de l'Amérique. Cette manière de procéder n'avait rien qui pût surprendre chez un disciple de l'école anthropologique. Cette école, en effet, ne cherche pas à situer les religions dans les milieux sociaux dont elles font partie <sup>4</sup> et à les différencier en raison des milieux différents auxquels elles sont ainsi rapportées. Tout au contraire, comme l'indique le nom même qu'elle s'est donné, son but est d'atteindre, par delà les différences nationales et historiques, les bases universelles et vraiment humaines de la vie religieuse. On suppose que l'homme possède de lui-même, en vertu de sa constitution propre et indépendamment de toutes conditions sociales, une nature religieuse et on se propose de la terminer <sup>5</sup>.

Pour une recherche de ce genre, tous les peuples peuvent être mis à contribution. Sans doute, on interrogera de préférence les plus primitifs parce que cette nature initiale a plus de chances de s'y montrer à nu ; mais puisqu'on peut également la retrouver chez les plus civilisés, il est naturel qu'ils soient également appelés en témoignage. A plus forte raison, tous ceux qui passent pour n'être pas trop éloignés des origines, tous ceux que l'on réunit confusément sous la rubrique imprécise de sauvages, seront-ils mis sur le même plan et consultés indifféremment. D'autre part, comme, de ce point de vue, les faits n'ont d'intérêt que proportionnellement à leur degré de généralité, on se considère comme obligé de les accumuler en aussi grand nombre que possible ; on ne croit pas pouvoir trop étendre le cercle des comparaisons.

Telle ne saurait être notre méthode, et cela pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, pour le sociologue comme pour l'historien, les faits sociaux sont fonction du système social dont ils font partie; on ne peut donc les comprendre quand on les en

---

<sup>1</sup> Totemism, p. 12.

<sup>2</sup> Ibid., p. 15.

<sup>3</sup> Ibid., p. 32.

<sup>4</sup> On doit noter que, sous ce rapport, l'ouvrage plus récent. Totemism and Exogamy marque un progrès important dans la pensée et dans la méthode de Frazer. Il s'efforce, toutes les fois où il décrit les institutions religieuses ou domestiques d'une tribu, de déterminer les conditions géographiques et sociales dans lesquelles cette tribu se trouve placée. Si sommaires que soient ces analyses, elles n'en attestent pas moins une rupture avec les vieilles méthodes de l'école anthropologique.

<sup>5</sup> Sans doute, nous aussi nous considérons que l'objet principal de la science des religions est d'arriver à saisir ce qui constitue la nature religieuse de l'homme. Seulement, comme nous y voyons, non une donnée constitutionnelle, mais un produit de causes sociales, il ne saurait être question de la déterminer, abstraction faite de tout milieu social.

détache. C'est pourquoi deux faits, qui ressortissent à deux sociétés différentes, ne peuvent pas être comparés avec fruit par cela seul qu'ils paraissent se ressembler ; mais il faut de plus que ces sociétés elles-mêmes se ressemblent, c'est-à-dire ne soient que des variétés d'une même espèce. La méthode comparative serait impossible s'il n'existait pas de types sociaux, et elle ne peut être utilement appliquée qu'à l'intérieur d'un même type. Que d'erreurs n'a-t-on pas commises pour avoir méconnu ce précepte ! C'est ainsi qu'on a indûment rapproché des faits qui, en dépit de ressemblances extérieures, n'avaient ni le même sens ni la même portée ; la démocratie primitive et celle d'aujourd'hui, le collectivisme des sociétés inférieures et les tendances socialistes actuelles, la monogamie qui est fréquente dans les tribus australiennes et celle que sanctionnent nos codes, etc. Dans le livre même de Frazer on trouve des confusions de ce genre. Il lui est arrivé souvent d'assimiler aux pratiques proprement totémiques de simples rites thériolâtriques, alors que la distance, parfois énorme, qui sépare les milieux sociaux correspondants, exclut toute idée d'assimilation. Si donc nous ne voulons pas tomber dans les mêmes erreurs, il nous faudra, au lieu de disperser notre recherche sur toutes les sociétés possibles, la concentrer sur un type nettement déterminé.

Il importe même que cette concentration soit aussi étroite que possible. On ne peut comparer utilement que des faits que l'on connaît bien. Or, quand on entreprend d'embrasser toutes sortes de sociétés et de civilisations, on n'en peut connaître aucune avec la compétence qui serait nécessaire ; quand on assemble, pour les rapprocher, des faits de toute provenance, on est obligé de les prendre de toutes mains sans qu'on ait les moyens ni même le temps d'en faire la critique. Ce sont ces rapprochements tumultueux et sommaires qui ont discrédité la méthode comparative auprès d'un certain nombre de bons esprits. Elle ne peut donner de résultats sérieux que si elle s'applique à un nombre assez restreint de sociétés pour que chacune d'elles puisse être étudiée avec une suffisante précision. L'essentiel est de choisir celles où l'investigation a le plus de chances d'être fructueuse.

Aussi bien la valeur des faits importe-t-elle beaucoup plus que leur nombre. La question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu est, à nos yeux, très secondaire <sup>1</sup>. S'il nous intéresse, c'est avant tout parce que, en l'étudiant, nous espérons découvrir des rapports de nature à mieux nous faire comprendre ce qu'est la religion. Or, pour établir des rapports, il est ni nécessaire ni toujours utile d'entasser les expériences les unes sur les autres ; il est bien plus important d'en avoir de bien faites et qui soient vraiment significatives. Un fait unique peut mettre une loi en lumière, alors qu'une multitude d'observations imprécises et vagues ne peut produire que confusion. Le savant, dans toute espèce de science, serait submergé par les faits qui s'offrent à lui s'il ne faisait pas un choix entre eux. Il faut qu'il discerne ceux qui promettent d'être le plus instructifs, qu'il porte sur eux son attention et se détourne provisoirement des autres.

Voilà pourquoi, sous la réserve qui sera ultérieurement indiquée, nous nous proposons de limiter notre recherche aux sociétés australiennes. Elles remplissent toutes les conditions qui viennent d'être énumérées. Elles sont parfaitement homogènes ; bien qu'on puisse discerner entre elles des variétés, elles ressortissent à un même type. L'homogénéité en est même si grande que les cadres de l'organisation sociale non seulement sont les mêmes, mais sont désignés par des noms ou identiques ou équivalents dans une multitude de tribus, parfois très distantes les unes des autres <sup>2</sup>. D'un autre côté, le totémisme australien est celui sur lequel nous avons les documents les plus complets. Enfin, ce que nous nous proposons avant tout

<sup>1</sup> L'importance que nous attribuons au totémisme est donc tout à fait indépendante de la question de savoir s'il a été universel, nous ne saurions trop le répéter.

<sup>2</sup> C'est le cas des phratries et des classes matrimoniales ; v. sur Ce Point, SPENCER et GILLEN, *Northern Tribes*, chap. III ; HOWITT, *Native Tribes of South Australia*, p. 109 et 137-142 ; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, chap. VI et VII.

d'étudier dans ce travail, c'est la religion la plus primitive et la plus simple qu'il soit possible d'atteindre. Il est donc naturel que, pour la découvrir, nous nous adressions à des sociétés aussi rapprochées que possible des origines de l'évolution; c'est là évidemment que nous avons le plus de chances de la rencontrer et de la bien observer. Or, il n'est pas de sociétés qui présentent ce caractère à un plus haut degré que les tribus australiennes. Non seulement leur technique est très rudimentaire, - la maison et même la hutte y sont encore ignorées - mais leur organisation est la plus primitive et la plus simple qui soit connue; c'est celle que nous avons appelée ailleurs <sup>1</sup> *organisation à base de clans*. Nous aurons, dès le prochain chapitre, l'occasion d'en rappeler les traits essentiels.

Cependant, tout en faisant de l'Australie l'objet principal de notre recherche, nous croyons utile de ne pas faire complètement abstraction des sociétés où le totémisme a été découvert pour la première fois, c'est-à-dire des tribus indiennes de l'Amérique du Nord.

Cette extension du champ de la comparaison n'a rien qui ne soit légitime. Sans doute, ces peuples sont plus avancés que ceux d'Australie. La technique y est devenue beaucoup plus savante : les hommes y vivent dans des maisons ou sous des tentes ; il y a même des villages fortifiés. Le volume de la société est beaucoup plus considérable et la centralisation, qui fait complètement défaut en Australie, commence à y apparaître ; on y voit de vastes confédérations, comme celle des Iroquois, soumises à une autorité centrale. Parfois, on trouve un système compliqué de classes différenciées et hiérarchisées. Cependant, les lignes essentielles de la structure sociale y restent ce qu'elles sont en Australie ; c'est toujours l'organisation à base de clans. Nous sommes donc en présence, non de deux types différents, mais de deux variétés d'un même type, et qui sont même assez proches l'une de l'autre. Ce sont deux moments successifs d'une même évolution ; l'homogénéité est, par suite, assez grande pour permettre les rapprochements.

D'autre part, ces rapprochements peuvent avoir leur utilité. Précisément parce que la technique des Indiens est bien plus avancée que celles des Australiens, certains côtés de l'organisation sociale qui leur est commune sont plus aisés à étudier chez les premiers que chez les seconds. Tant que les hommes en sont encore à faire leurs premiers pas dans l'art d'exprimer leur pensée, il n'est pas facile pour l'observateur d'apercevoir ce qui les meut ; car rien ne vient clairement traduire ce qui se passe dans ces consciences obscures qui n'ont d'elles-mêmes qu'un sentiment confus et fugace. Les symboles religieux, par exemple, ne consistent alors qu'en informes combinaisons de lignes et de couleurs dont le sens, nous le verrons, n'est pas aisé à deviner. Il y a bien les gestes, les mouvements par lesquels s'expriment les états intérieurs ; mais, essentiellement fugitifs, ils se dérobent vite à l'observation. Voilà pourquoi le totémisme a été constaté plus tôt en Amérique qu'en Australie; c'est parce qu'il y était plus visible bien qu'il y tînt relativement moins de place dans l'ensemble de la vie religieuse. De plus, là où les croyances et les institutions ne se prennent pas sous une forme matérielle un peu définie, elles sont plus exposées à changer sous l'influence des moindres circonstances ou à s'effacer totalement des mémoires. C'est ainsi que les clans australiens ont quelque chose de flottant et de protéimorphe alors que l'organisation correspondante a le plus souvent, en Amérique, une plus grande stabilité et des contours plus nettement arrêtés. Aussi, bien que le totémisme américain soit plus éloigné des origines que celui d'Australie, il y a des particularités importantes dont il nous a mieux conservé le souvenir.

---

<sup>1</sup> Division du travail social, 3e éd., p. 150 (Paris, F, Alcan),

En second lieu, pour bien comprendre une institution, il est souvent bon de la suivre jusqu'à des phases avancées de son évolution <sup>1</sup> ; car c'est parfois quand elle est pleine ment développée que sa signification véritable apparaît avec le plus de netteté. A ce titre encore, le totémisme américain, parce qu'il a derrière lui une plus longue histoire, pourra servir à éclairer certains aspects du totémisme australien <sup>2</sup>. En même temps, il nous mettra mieux en état d'apercevoir comment le totémisme se relie aux formes religieuses qui ont suivi et de marquer sa place dans l'ensemble du développement historique.

Nous ne nous interdirons donc pas d'utiliser, dans les analyses qui vont suivre, certains faits empruntés aux sociétés indiennes de l'Amérique du Nord. Ce n'est pas qu'il puisse être question d'étudier ici le totémisme américain <sup>3</sup> ; une telle étude demande à être faite directement, pour elle-même, et à n'être pas confondue avec celle que nous allons entreprendre: elle pose d'autres problèmes et implique tout un ensemble d'investigations spéciales. Nous ne recourrons aux faits américains qu'à titre complémentaire et seulement quand ils nous paraîtront propres à mieux faire comprendre les faits australiens. Ce sont ces derniers qui constituent l'objet véritable et immédiat de notre recherche <sup>4</sup>.

. ↵

---

<sup>1</sup> Bien entendu, il n'en est pas toujours ainsi. Il arrive fréquemment, comme nous l'avons dit, que les formes les plus simples aident à mieux comprendre les plus complexes. Il n'y pas, sur ce point, de règle de méthode qui s'applique automatiquement à tous les cas possibles.

<sup>2</sup> C'est ainsi que le totémisme individuel d'Amérique nous aidera à comprendre le rôle et l'importance de celui d'Australie. Comme de dernier est très rudimentaire, il eût probablement passé inaperçu.

<sup>3</sup> Il n'y a pas, d'ailleurs, en Amérique, un type unique de totémisme, mais des espèces différentes qu'il serait nécessaire de distinguer.

<sup>4</sup> Nous ne sortirons de ce cercle de faits que très exceptionnellement et quand un rapprochement particulièrement instructif nous paraîtra s'imposer.